



Universitat de Lleida

**Nosaltres, els catalans.  
La construcció simbòlica de la catalanitat  
en el pensament intel·lectual  
del catalanisme catòlic del compromís  
(1954-1975)**

Mariona Lladonosa Latorre

<http://hdl.handle.net/10803/523485>

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

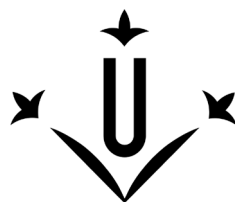


# NOSALTRES

**La construcció simbòlica de la catalanitat  
en el pensament intel·lectual  
del catalanisme catòlic del compromís  
(1954-1975)**

# ELS CATALANS

**Mariona Lladonosa Latorre**



Universitat de Lleida

**TESI DOCTORAL**

**Nosaltres, els catalans**  
**La construcció simbòlica de la catalanitat**  
**en el pensament intel·lectual**  
**del catalanisme catòlic del compromís**  
**(1954-1975)**

Mariona Lladonosa Latorre

Memòria presentada per optar al grau de Doctor per la Universitat de Lleida  
Programa de Doctorat en Educació, Societat i Qualitat de vida

**Director**

Salvador Cardús i Ros  
Jordi Garreta i Bochaca

**Tutor**

Jordi Garreta i Bochaca

2018

---

# Índex

Agraïments .....	5
Resum / Resumen / Summary .....	7
<b>1. Introducció .....</b>	<b>17</b>
1.1. Raons de la recerca .....	17
1.2. Descripció de la recerca i objectius de treball .....	21
1.3. Estructura del treball .....	27
<b>2. Epistemologia de recerca .....</b>	<b>35</b>
<b>Mediació i difusió del pensament</b>	
<b>i les seves representacions simbòliques</b>	
2.1. El relat de la nació i el nacionalisme com a discurs .....	35
2.2. La narració de la memòria	
i la representació de la identitat .....	41
2.3. La funció social de l'intel·lectual .....	52
2.4. El text com a artefacte cultural .....	61
2.5. Descripció del corpus de treball utilitzat .....	68
<b>3. Marc teòric .....</b>	<b>71</b>
<b>La construcció simbòlica de la realitat</b>	
<b>i els universos de representació</b>	
3.1. Aprehendre el món com a realitat objectiva .....	71
3.2. El llenguatge i la representació del món .....	75
3.3. Els universos simbòlics com a vehicles de pensament ...	93
3.4. La cultura i les estructures profundes de significat .....	99
3.5. Estructures bàsiques de representació cultural:	
el mite i els símbols en els imaginaris col·lectius .....	108

<b>4.</b>	<b>Notes preliminars</b> .....	<b>119</b>
	<b>Context social, cultural i polític (1960-1970)</b>	
4.1.	L'etapa resistencialista .....	119
4.2.	1968 com a transició narrativa cultural .....	129
4.3.	Franquisme i Transició .....	139
4.4.	Apunts sobre una sociologia crítica de la Transició ....	142
<b>5.</b>	<b>Aixecament espiritual</b> .....	<b>145</b>
5.1	Antecedents doctrinals .....	145
5.2.	Una nova historiografia per a la nacionalització .....	160
<b>6.</b>	<b>Redreç i reconciliació</b> .....	<b>173</b>
6.1.	La redempció nacional .....	173
6.2.	Una nova generació intèrpret. Assentament del discurs resistencialista .....	186
6.3.	Vides paral·leles, vasos comunicants. La proposta comunista .....	198
6.4.	Els antecedents al debat sobre la representació de la història i el catalanisme .....	210
6.5.	El Concili Vaticà II i el cristianisme encarnat .....	228
<b>7.</b>	<b>Reconstrucció: cap a una catalanització efectiva</b> ...	<b>243</b>
7.1.	La reelaboració doctrinal del catalanisme catòlic .....	243
7.2.	L'esclat dels debats culturalistes i socials de confrontació .....	253
7.3.	El combat de les idees a través dels usos de la història .....	274
7.4.	La construcció del pujolisme com a resposta .....	282
<b>8.</b>	<b>Conclusions</b> .....	<b>297</b>
8.1.	Recapitulació .....	297
8.2.	Una proposta de classificació de les dimensions bàsiques de representació narrativa .....	311
8.3.	Notes finals .....	332
<b>9.</b>	<b>Bibliografia consultada</b> .....	<b>337</b>
9.1.	Epistemologia de recerca i marc teòric i històric .....	337
9.2.	Del catalanisme catòlic al catalanisme pujolista .....	357



---

# Agraïments

És un privilegi poder dir que el meu projecte doctoral ha estat un d'aquells llocs de vida que et fan créixer. Créixer personalment. Tanmateix, encara resulta un privilegi més gran poder dir que és un projecte pensat i escrit acompanyada d'altres persones que m'hi han ajudat. Pensar col·lectivament és de les experiències intel·lectuals més gratificants que un investigador pot gaudir en la seva vida acadèmica, perquè aquestes ocasions, les que són profundes i vertaderes, malauradament no són moltes. Però aquesta tesi ha tingut aquests moments, per això, vull donar les gràcies a qui m'hi ha acompanyat. En primer lloc als meus directors Salvador Cardús i Jordi Garreta. Al Salvador perquè ha estat la meva escola sociològica, jo que vinc del món de les ciències polítiques. Per a mi ha estat un privilegi. També perquè ha mantingut la direcció d'aquesta tesi tot i llegir-la a la Universitat de Lleida i, per tant, la seva ha sigut una direcció carregada de gratuïtat, una virtut escassa en el món d'avui, que li agraeixo profundament. Al Jordi per la seva confiança i ajuda constant, per la porta oberta que em va oferir a la Universitat de Lleida i al Departament de Geografia i Sociologia i que ha permès que durant tres anys de la meva vida m'hagi pogut dedicar al projecte de doctorat amb certa exclusivitat. També a Paola Lo Cascio, Jordi Amat, Conxita Mir i Carles Santacana per la seva acceptació com a avaluadors i membres del tribunal de la tesi doctoral. En segon lloc a la Gunes Ozturk, que l'atzar i la fortuna (o en Jordi Garreta) va fer que conegués un dia de 2012 al despatx de la Universitat. Pensar i (re)pensar el món des de les nostres experiències compartides ha estat extraordinàriament enriquidor, a banda de ser la meva porta d'entrada a d'altres realitats sociopolítiques que ara també són una mica meves. Amb ella he fet créixer la reflexió de fons sobre les identitats d'aquesta tesi i sé que aquesta, també ella se la sent ja una mica seva. També vull agrair al Manuel Lladonosa, el meu pare, una vida de discussions. Discussions de tota mena: del món material i del món espiritual, de la història, la cultura,

la política, i el compromís. De l'humanisme, el marxisme i el catalanisme. Aquesta tesi tampoc seria el que és sense tantes idees contrastades al llarg de tants anys. També vull agrair a la meva mare la seva estima per acceptar tants dies d'absències quan treballes en aquest món propi i paral·lel que acabes fabricant. I al Pau i al Max, que han cultivat grans dosis de paciència dignes de considerar, gràcies per proporcionar-me aquest espai meu. Fer créixer el Max simultàniament a aquest projecte doctoral segurament ha estat el repte més important de tot plegat. Així mateix, vull agrair al Jordi Amat els papers facilitats, els comentaris inacabables que m'ha regalat i les converses compartides. Sempre m'han ajudat a pensar més i millor aquestes dèries comunes que tenim. Al Giaime Pala per les recomanacions sobre l'ús d'alguns materials del fons del PSUC. A la biblioteca de la Universitat de Lleida que setmanalment anava d'aquí cap allà amb els meus llibres, i a l'Arxiu Nacional de Catalunya per la facilitat d'ús dels seus materials. També al Centre d'Art i Natura de Farrera que tants cops m'ha fet de refugi de treball. I en darrer lloc dos agraïments finals. A en Joaquim Ferrer, a qui vaig explicar l'embrió del projecte doctoral ara fa cinc anys i malauradament mai ja vaig poder deixar-l'hi llegir. Perquè aquest món que explico era el seu. I finalment a en Joaquim Capdevila, a qui sempre he considerat un pare intel·lectual. Al Quim li vaig poder deixar llegir una part de la tesi, però mai hauria imaginat que no en podria compartir el final. El marc interpretatiu d'aquesta tesi és deutor de la seva aposta interpretativa i en aquest sentit vull reivindicar la seva tasca acadèmica com un llegat que ens pertoca defensar com una de les aportacions més importants del país en l'estudi del catalanisme. Fa uns dies en Sebastià Serrano el recordava dient que la seva era una aportació plena d'emoció, perquè sense emoció no hi ha ciència. M'enduc això. Aquesta tesi, en definitiva, la voldria dedicar a la seva memòria i als camins que ha obert.



---

# Resum

Aquesta tesi doctoral analitza els imaginaris simbòlics i socials més rellevants de la tradició del catalanisme catòlic del període 1954-1975. Ens basem en l'anàlisi de la producció escrita de les elits intel·lectuals del catalanisme catòlic a través d'una selecció representativa del corpus d'agents difusors d'aquest univers. Parlem de l'intel·lectual com a agent actiu en la (re)producció de relats, narratives i imaginaris nacionals, a través d'un mitjà de producció concret com és el llibre d'assaig polític com a document de difusió ideològica; i fent ús de les memòries personals com a documents de treball i document històric complementari, pel seu valor com a *llocs de memòria* de sentit funcional. L'objectiu principal de l'estudi és la comprensió dels elements d'ordre ideològic que conformen les interpretacions socials de la identitat nacional, per establir una proposta d'anàlisi dels models de construcció identitària a Catalunya, i amb la voluntat de revelar les lògiques de poder presents rere els discursos i les pràctiques (*habitus*) derivades. Per dilucidar, en darrer lloc, quines són les funcions de la identitat en la consecució de l'hegemonia cultural i política del país. Metodològicament ens basem en una proposta que pren de referència diversos utilitatges interpretatius propis de la sociologia del coneixement, l'antropologia cultural i els Estudis Culturals i la semiòtica d'arrel construccionista i estructuralista, que són els principals corrents d'anàlisi que desenvolupen l'estudi simbòlic de la realitat social. Establim com a proposta tres grans eixos simbòlics del catalanisme catòlic, que hem definit com les etapes de l'Aixecament, el Redreç i la Reconstrucció. Així mateix, en primer lloc i en un primer nivell d'anàlisi, examinem els continguts textuais i documentals del corpus seleccionat. Subratllem els relats, estructures i fonaments de representació simbòlica de caire més sociològic que participen en la construcció de la identitat a Catalunya. En un segon nivell d'anàlisi resseguim el context social, ideològic, polític, cultural, etc., del període 1954-1975. En segon lloc, assenyallem les influències de la modernitat

tardana en la concepció de la catalanitat, la personalització d'aquestes identitats i el paper de la cultura en la conformació d'aquestes i la seva representació intel·lectual. I finalment, apuntem algunes de les continuïtats i divisions en la conformació simbòlica dels elements explicatius de la catalanitat de les elits intel·lectuals, amb interès específic sobre els discursos sobre la immigració com a variable sociohistòrica rellevant. Prenem com a data inicial d'aquest estudi el naixement del grup prepolític CC (1954), i finalitzarem el nostre estudi amb les dinàmiques canviants que es donen amb les polítiques d'unitat, la constitució de l'Assemblea de Catalunya (1971), el naixement de Convergència Democràtica (1974) i finalment la mort de Franco (1975).

---

# Resumen

Esta tesis doctoral analiza los imaginarios simbólicos y sociales más relevantes de la tradición del catalanismo católico del período 1954-1975. Nos basamos en el análisis de la producción escrita de las élites intelectuales del catalanismo católico a través de una selección representativa del corpus de agentes difusores de este universo. Hablamos del intelectual como agente activo en la (re)producción de relatos, narrativas e imaginarios nacionales, a través de un medio de producción concreto como es el libro de ensayo político como documento de difusión ideológica; y utilizando las memorias personales como documentos de trabajo y documento histórico complementario, por su valor como lugares de memoria de sentido funcional. El objetivo principal del estudio es la comprensión de los elementos de orden ideológico que conforman las interpretaciones sociales de la identidad nacional, para establecer una propuesta de análisis de los modelos de construcción identitaria en Cataluña, y con la voluntad de desvelar las lógicas de poder presentes tras los discursos y las prácticas (habitus) derivadas. Para dilucidar, en último lugar, cuáles son las funciones de la identidad en la consecución de la hegemonía cultural y política del país. Metodológicamente nos basamos en una propuesta que toma de referencia diversos utillajes interpretativos propios de la sociología del conocimiento, la antropología cultural y los Estudios Culturales y la semiótica de raíz construccionista y estructuralista, que son las principales corrientes de análisis que desarrollan el estudio simbólico de la realidad social. Establecemos como propuesta tres grandes ejes simbólicos del catalanismo católico, que hemos definido como las etapas del Levantamiento, el Enderezamiento y la Reconstrucción. Asimismo, en primer lugar y en un primer nivel de análisis, examinamos los contenidos textuales y documentales del corpus seleccionado. Subrayamos los relatos, estructuras y fundamentos de representación simbólica de carácter más sociológico que participan en la construcción de la identidad en Cataluña. En un segundo

nivel de análisis recorreremos el contexto social, ideológico, político, cultural, etc., del período 1954-1975. En segundo lugar, señalamos las influencias de la modernidad tardía en la concepción de la catalanidad, la personalización de estas identidades y el papel de la cultura en la conformación de estas y su representación intelectual. Y por último, apuntamos algunas de las continuidades y divisiones en la conformación simbólica de los elementos explicativos de la catalanidad de las élites intelectuales, con interés específico sobre los discursos acerca de la inmigración como variable sociohistórica relevante. Tomamos de fecha inicial de este estudio el nacimiento del grupo prepolítico CC (1954), y finalizaremos nuestro estudio con las dinámicas cambiantes que se dan con las políticas de unidad, la constitución de la Asamblea de Cataluña (1971), el nacimiento de *Convergència Democràtica* (1974) y finalmente la muerte de Franco (1975).

---

# Summary

This doctoral thesis analyses the most relevant symbolic and social images of the tradition of Catholic Catalan nationalism from the 1954-1975 period. The analysis is based on written production by the intellectual elites of Catholic Catalan nationalism from a representative sample of the corpus of diffusing agents in this universe. We mention the intellectual as an active agent in the (re)production of national stories, narratives and images, through a specific means of production such as the book of political essays as a document of ideological diffusion; and making use of the personal memories as working documents and complementary historical documents, for their value as places of memory in a functional sense. The main aim of the study is to understand the ideological elements that make up the social interpretations of the national identity, establish a proposal for analysis of the models of identity building in Catalonia, and unveil the logics of power behind the discourses and the derived practices (*habitus*). Finally, to find out what the functions of identity are in achieving cultural and political hegemony in the country. Methodologically, we base ourselves on a proposal that takes its reference from various interpretative tools from the sociology of knowledge, cultural anthropology and cultural studies and the semiotic of constructionist and structuralist roots, these being the leading currents of analysis that develop the symbolic study of the social reality. We establish three main symbolic axes of Catholic Catalan nationalism as a proposal. We have defined these as the stages of the Rising (*Aixecament*), the Righting (*Redreç*) and the Reconstruction (*Reconstrucció*). Thus, firstly and on a first level of analysis, we examine the textual and documental contents of the selected corpus. We emphasise the stories, structures and foundations of symbolic representation of a more sociologic nature that participate in the construction of identity in Catalonia. On a second level of analysis, we outline the social, ideological, political, cultural, etc. context of the 1954-1975 period. In second place, we

indicate the influences of late modernity on the conception of Catalanità, the personalisation of these identities and the role of culture in conforming these and their intellectual representation. And lastly, we highlight some of the continuities and divisions in the symbolic conformation of the explicative elements of the Catalan nationalism of the intellectual elites, with specific interest in the discourses about immigration as a relevant socio-historical variable. We take the birth of the pre-political group CC as the initial date of this study (1954), and this ends with the changing dynamics that came with the policies of unity, the constitution of the Assembly of Catalonia (1971), the birth of *Convergència Democràtica* (1974) and finally the death of Franco (1975).







*Qui controla el passat controla el futur.  
Qui controla el present controla el passat.*  
George Orwell, 1984.

*Només aconseguiran arribar a la substància,  
a la densitat transparent, aquells escriptors que sabran convertir el seu testimoni  
en un objecte artístic, en un espai de creació o de recreació.  
Només l'artifici del relat aconseguirà transmetre parcialment la veritat del testimoniatge.  
Però no és cap excepció: passa el mateix en totes les grans experiències històriques.*  
Jorge Semprún, *L'écriture ou la vie*.

*El llenguatge té un problema particularment dramàtic per al sociòleg:  
és un immens dipòsit de preconstruccions que funcionen  
com a instruments inconscients de construcció social.*  
Pierre Bourdieu, *Per a una sociologia reflexiva*.



# 1. Introducció

## 1.1. Raons de la recerca

Un dels àmbits de debat que més m'ha interessat al llarg dels anys d'estudis formatius superiors ha estat comprendre la dialèctica entre el fet migratori i la transformació de les identitats, en concret, de les identitats nacionals. Després de finalitzar els meus estudis en Ciències Polítiques a la Universitat Autònoma de Barcelona, vaig realitzar el postgrau Ciutadania i immigració: gestió de la diversitat cultural dirigit per Ricard Zapata a la Universitat Pompeu Fabra. Al meu entendre, la gestió pública de la diversitat cultural, tal com el nom del postgrau es referia, amagava la necessitat de comprendre des d'una dimensió sociològica que calia desgranar un fenomen, el de la immigració, que ha estat fonamental per a la societat catalana. Els discursos multiculturalistes de la primera dècada dels anys dos mil en els quals prioritàriament s'emmarcava el postgrau d'especialització, em semblava que resultaven insuficients per a la comprensió del fet identitari, i més encara, que formaven part d'una interpretació cosificada d'allò anomenat la "diversitat cultural". Vaig iniciar els estudis de doctorat a la Universitat Autònoma de Barcelona amb la voluntat de cercar noves idees per a respondre a aquestes intuïcions. El treball de recerca que inicialment havia imaginat pretenia parlar d'immigració i identitat a Catalunya, interessant-me a copsar els elements que podien afavorir la integració o identificació de les persones novingudes a Catalunya i a la catalanitat. En aquest procés de reflexió em plantejava sempre la mateixa pregunta: quins són els elements d'identitat? Però va ser el doctor Salvador Cardús, director de la meva tesina, codirector de la tesi, i la persona que m'ha acompanyat amb paciència en aquest procés comprensiu, qui va acostar-me a una proposta reflexiva fonamental en la interpretació de les identitats. La seva és una reflexió radicalment oposada a la conceptualització final que fan les tesis multiculturalistes, d'acord amb la idea que la identitat s'ha de

comprendre en termes de la seva dimensió social i política, explicativa de les dinàmiques de reconeixement que genera, i no dels seus continguts. Cardús (2006, 2007a, 2007b, 2009, 2010) afirma que davant l'obstinació de fer-nos constantment la mateixa pregunta: *Què és ser català?*, en realitat ens trobem davant d'una pregunta sense resposta, perquè la identitat no es pot definir pel seu contingut, sinó que és un contenidor: la "identitat és una pell". L'any 2011 vaig presentar la tesina "La construcció de la catalanitat. Evolució de la concepció d'identitat nacional a Catalunya 1860-1990", un estudi introductor dels elements que han determinat el discurs sobre la identitat catalana i les seves formulacions polítiques en el pensament catalanista des de mitjan segle XIX fins als anys noranta del segle XX.<sup>1</sup> Desplaçant la recerca de l'àmbit estricte de la immigració a la comprensió del fet identitari i la literatura vinculada al catalanisme i la perspectiva nacional. Aquest ha estat l'altre gran àmbit del meu interès acadèmic: l'estudi de les nacions i el nacionalisme.

Al mateix temps, l'any 2009 vaig iniciar les relacions professionals i acadèmiques amb la Universitat de Lleida, tant com a professora associada i investigadora del Departament de Geografia i Sociologia, amb un primer projecte de recerca sobre "El fet migratori a Catalunya i els processos d'identificació nacional en la població nouvinguda", amb l'ajut per incentivar la recerca aplicada i la formació universitària en matèria d'immigració a Catalunya (ARAFI 2009) de la Generalitat de Catalunya. En el camp de la investigació, a partir del 2010 vaig formar part primer del Grup d'Estudis de la Cultura i les Identitats a l'Europa Contemporània (GECIEC) del Departament de Comunicació Audiovisual i Periodisme, i després del Grup de Recerca d'Anàlisi Social i Educativa del Departament de Geografia i Sociologia (GRASE). El GECIEC, sota direcció del doctor Joaquim Capdevila, com a grup de recerca especialitzat en l'àmbit de la història de la cultura i les identitats, i amb qui he continuat col·laborant fins a l'actualitat, ha estat la meua segona "escola" interpretativa en la comprensió i el fenomen de les identitats, i qui m'ha permès endinsar-me en l'estudi de les representacions simbòliques. Aquest camp ha esdevingut la qüestió fonamental en el desenvolupament de l'aposta teòrica d'aquesta tesi. I, per tant, m'atreveixo a considerar aquest treball com a deixeble de l'aposta interpretativa iniciada per Joaquim Capdevila, amb una clara influència dels seus plantejaments en l'estudi de la semiòtica de

---

1 Publicada en la seva major part a Lladonosa (2013) dins de la col·lecció Espai Temps de la Universitat de Lleida.

la cultura, les representacions socials i els imaginaris nacionals, tant en el món local com en el catalanisme contemporani. I que, així mateix, pretén seguir la línia d'estudis simbòlics que sota el seu mestratge han representat les tesis de les doctores Teresa Serés "Els monòlegs de Joan Capri: un humor de frontera" i Joana Soto "Festa, poder i ideologia. Una anàlisi visual i antropològica dels imaginaris socials del Franquisme a través del fons fotogràfic de Josep Porta", entre d'altres.

La meva relació amb el GECIEC m'ha permès continuar formant-me en els estudis culturals i de la nació, participant per exemple en el simposi internacional Imaginaris Nacionals Moderns. Segles XVIII-XXI (2012) que va comptar amb la participació de diversos acadèmics internacionals com la professora d'antropologia de la Universitat de Lovaina Christiane Stallaert, l'investigador de l'Institut de Comunicació Política de la Universitat de Viena Joan Ramon Rodríguez-Amat, o el catedràtic de filosofia de la Universitat de Barcelona Gonçal Mayos, entre d'altres. Fruit del simposi, a posteriori, en vam editar les conferències en l'obra que, sota el mateix títol, ofereix un prisma complex sobre el fet de les identitats nacionals i les seves recreacions en el curs de les societats occidentals contemporànies: tractant qüestions com la gènesi, la construcció i la legitimació de la nació moderna, les relacions entre modernitat i nació i estat, les crisis de la modernitat i la nació moderna i els seus resultats, realitats nacionals sense estat com Catalunya, o l'impacte de les actuals migracions. El llibre, coordinat per en Joaquim Capdevila, la Joana Soto i jo mateixa, és publicat per les publicacions de la UdL i disposa, així mateix, d'un capítol propi escrit conjuntament amb la Joana Soto sobre "La catalanitat vista per les noves migracions: cap a una perspectiva transcultural de la catalanitat". En aquesta mateixa línia, he pogut participar en el segon simposi del grup sota el títol Les Narracions Mediàtiques del Catalanisme. De l'Estatut del 1979 a l'Actual Procés Sobiranista (2015), del qual conjuntament amb Joaquim Capdevila i com a editors, l'any 2016, en vam poder editar el resultat a publicacions de la UOC, i on també vam incloure un capítol estudi conjunt amb en Joaquim Capdevila, la Mariona Visa i la Teresa Serés sobre "Les representacions de la catalanitat en la publicitat comercial dels anys del procés sobiranista". I aquest desembre de 2017, a través de la coordinació del tercer simposi del grup sota el títol Ficció(ns) i Imaginaris Locals. Jornada dedicada a l'anàlisi de l'emergència de les dinàmiques glocalistes en les darreres dècades a través de l'esfera ficcional i, en concret, en tres dels seus àmbits: la ficció festiva, la literària i la transmèdia i audiovisual.

La meua recerca acadèmica en relació amb el fet identitari s'ha anat desenvolupant, així mateix, amb d'altres treballs en format d'article com "Catalanitat(s) als Països Catalans" (2013) a la revista *Mirmanda*. Article que fou seleccionat per la *Catalan Social Sciences Review (CSSR)*, revista digital editada per la Secció de Filosofia i Ciències Socials de l'IEC. La revista publica, traduïts a l'anglès, articles científics de l'àmbit de les ciències socials apareguts originalment en català. També "Identitat(s) nacional(s) a la Catalunya del segle XXI" (2014) a *Afers. Fulls de recerca i pensament*; "The use of Immigration in the Debate on Identity in Catalonia During the Course of Resumption of Democracy" (2015) a Peter Lang; "Imaginari cultural i social del pensament polític del primer pujolisme" (2017) a *Cercles, revista d'història cultural* —una aportació que revisada i ampliada forma part d'aquesta tesi—, i, conjuntament amb en Joaquim Capdevila i la Joana Soto, "Postmodern Imaginaries in Catalonia: Study of the Basic Transformations of National Identity in the 1960s and 1970s" (2015) a University of Pitesti Press.

Paral·lelament, d'acord amb el meu compromís amb el Departament de Geografia i Sociologia i el Grup de Recerca d'Anàlisi Social i Educativa sota direcció del doctor Jordi Garreta, des del 2009 fins a l'actualitat he estat professora associada impartint docència en les assignatures d'Estructura Social, Societat, Família, Escola, Gènere i Societat i Exclusió Social a la Facultat d'Educació, Psicologia i Treball Social, com també en la tutorització en l'àmbit de sociologia de TFG del grau de Primària; i com a professora substituta de l'assignatura de Pensament i Cultura a la Facultat de Lletres. També com a col·laboradora en el diploma d'immigració de la Facultat d'Educació, Psicologia i Treball Social, del màster Migracions i Mediació Social de la mateixa facultat, i com a co-coordinadora UDL del Màster en Polítiques Socials i Mediació Comunitària, que organitza l'Institut de Govern i Polítiques Públiques (IGOP-UAB), UB, UDG, Uvic i UDL. La meua vinculació amb el GRASE m'ha permès participar en l'I+D "Familias y escuelas. Discursos y prácticas cotidianas sobre la participación en la educación obligatoria" (PAR-ED). NPOL - Programa Nacional de Ciencia Política, Sociología y Geografía (CPOL, SOCI y GEOG) del MEYC - Ministerio de Economía y Competitividad. IP Jordi Garreta Bochaca. EDU2012-32657 (2013-2015) i en el projecte "Diversitat cultural i igualtat d'oportunitats a l'escola", amb codi 2015ACUP00086, de la convocatòria RecerCaixa 2015, dirigit per Jordi Garreta. Unes línies de treball complementàries a la meua trajectòria d'especialització teòrica, que m'han permès mantenir-me activa en els estudis en polítiques públiques iniciats en la llicenciatura i postgrau.

És a través del GRASE i sota codirecció del doctor Jordi Garreta, que l'any 2013 la Universitat de Lleida em concedeix una beca com a investigadora predoctoral per al període 2013-2016, motiu pel qual inscriu la tesi doctoral a la Universitat de Lleida, en codirecció amb el doctor Salvador Cardús, i amb la voluntat d'iniciar un projecte doctoral que continuï l'aproximació feta en la tesina sobre la noció d'identitat nacional a Catalunya. El període formatiu i de recerca fins ara resseguit, determina de manera important la perspectiva de la tesi. Com ja he apuntat, la influència de la línia discursiva del GECIEC en la comprensió de l'esfera simbòlica de la realitat, pren major importància en la proposta epistemològica d'aquest treball, amb la voluntat de superar el valor introductor de l'estudi inicial de la tesina, i a fi de concentrar-nos en l'estudi i reflexió sobre els imaginaris del catalanisme, en un període cronològic molt més concret: els anys seixanta del segle xx. D'aquesta evolució en el raonament reflexiu de la meua trajectòria formativa neix l'objecte d'estudi d'aquest treball: la construcció simbòlica de la catalanitat a través dels imaginaris socials de la identitat nacional en el pensament intel·lectual catalanista d'un dels seus mons possibles, el catalanisme catòlic del període 1954-1975.

## **1.2. Descripció de la recerca i objectius de treball**

La història del catalanisme i del nacionalisme contemporani com a moviment social, cultural i polític ha estat àmpliament estudiada des de la historiografia política i social del segle xx. Paral·lelament, l'estudi de l'abast i les conseqüències de la dictadura i la repressió franquista sobre el catalanisme, també ha estat font d'especial atenció al llarg de la segona meitat del segle xx fins als nostres dies. La voluntat d'aquesta recerca, però, concentra l'atenció en una dimensió específica de l'estudi del catalanisme modern treballada en menor mesura: reconèixer la dimensió simbòlica en la construcció dels discursos sobre la identitat a través dels imaginaris socials i culturals del catalanisme polític. I en concret, sobre el període resistencialista de 1960 i a través d'un corpus d'anàlisi basat en una selecció de la producció escrita de les elits intel·lectuals del catalanisme. Si hem dit que l'estudi del catalanisme modern ha treballat en menor mesura la dimensió simbòlica de les seves interpretacions, cal apuntar que això és així en relació amb el conjunt de la historiografia contemporània, però en l'àmbit de les ciències socials cal destacar les aportacions fonamentals del Grup d'Estudis d'Història de la

Cultura i dels Intel·lectuals de la Universitat de Barcelona amb Jordi Cassas al capdavant, i la seva línia de treball seguida per Carles Santacana, Teresa Abelló o Giovanni Cattini. També el Grup d'Estudis de la Cultura i les Identitats a l'Europa Contemporània de la Universitat de Lleida amb l'aportació de Joaquim Capdevila primordialment, de qui ja hem remarcat la nostra filiació interpretativa. I en relació amb l'estudi de les identitats, de l'ISOR, el Grup d'Estudis en Sociologia de la Religió, la Identitat i la Memòria i el Grup d'Estudis de les Identitats, tots dos de la Universitat Autònoma de Barcelona, amb els treballs significatius de Salvador Cardús, Montserrat Tressera i Antoni Estradé. Així com cal tenir en compte, també, l'estudi de les identitats en la globalització de Manuel Castells, una obra de referència internacional, i el Grup de Recerca IdentiCat. Llengua, Cultura i Identitat en l'Era Global de la Universitat Oberta de Catalunya, que si bé no forma part del nostre marc referencial, també ha treballat el fenomen identitari en l'era de la globalització. Cal esmentar Josep Anton Fernández, el seu director, que en l'àmbit temàtic que ens ocupa, ha plantejat una suggerent anàlisi inscrita en l'àmbit dels Estudis Culturals més potsmoderns sobre el malestar en la cultura catalana (2008) i els conflictes entre identitat, cultura i normalització del camp cultural català en el període 1976-1999. En la interpretació sociològica de les relacions entre identitat i cultura als anys vuitanta i noranta han resultat reconegudes, per posar-ne alguns exemples, les aportacions de Salvador Giner, Lluís Flaquer, Jordi Busquet i Núria Bultà (1996); Josep Gifreu (1986) o Toni Strubell (1997), que reflexiona sobre la necessitat de re-vertebrar un pensament mític catalanista. I sobre les relacions entre identitat i nacionalisme, l'obra de Montserrat Guibernau que, de caràcter sintètic, recull les lectures nacionals i internacionals que es fan de la qüestió, amb especial interès —el de l'autora— cap a les lectures cosmopolites del nacionalisme (Guibernau, 1997, 2000, 2003a, 2009b, 2010). Així mateix podem destacar el text de vocació sintètica i introductòria de la mateixa autora sobre nacionalisme català i franquisme i Transició (2002), o, en un altre ordre, aplicant l'anàlisi de camps de Bourdieu, l'estudi d'anàlisi dels processos de producció de la identitat nacional a Catalunya de Marie-Carmen Garcia (1998). Finalment, hi ha diversos nous investigadors que des de la història de la cultura estan elaborant importants treballs i aproximacions contemplades en aquesta recerca que creiem que són, i seran, significatives en l'estudi de les temàtiques que plantegem. Jordi Amat, Paola lo Cascio, Giaime Pala o Andrew Dowling per a nosaltres són noms de referència en aquest sentit.



Com a punt de partida, aquesta tesi es basa en tres aproximacions fonamentals en l'estudi de les identitats nacionals. La primera, la coneguda obra *Comunitats imaginades* (2005 [1983]) de Benedict Anderson que situa la qüestió de la imaginació com un element fonamental per a comprendre la construcció de les comunitats nacionals modernes, d'acord amb la idea que la nació esdevé real quan es pot imaginar. Els agents i instruments de difusió i imaginació de la identitat nacional són nombrosos i presents en múltiples espais de la nostra vida social. La segona, la noció de nacionalisme banal de Michael Billig (1995) que ha resultat extraordinàriament explicativa per entendre la importància de la nació en la nostra quotidianitat, d'acord amb la idea que la nació és una realitat palpable en el llenguatge i les pràctiques socials, marcadament afectades per l'ús social d'un imaginari nacional arrelat en el nostre dia a dia. Així, la capacitat de projectar la nació es dona en múltiples camps i espais, tal com apunta la branca d'estudis sobre identitat i vida quotidiana impulsada per Tim Edensor: la música, l'arquitectura, el menjar, el beure i l'esport en són bons exemples (Edensor 2002). I la tercera aproximació, i a la qual ja ens hem referit, de Salvador Cardús (2005, 2006, 2007a, 2007b, 2009, 2010), que proposa tot un replantejament conceptual en relació amb la *imaginació* de la identitat i, per tant, de les formes de pensar la societat catalana i la seva relació amb la immigració, en base a tres metàfores revisades: la reconversió de la metàfora de les arrels per explicar el futur col·lectiu en lloc del passat; la dissolució de la condició d'immigrant per entendre la immigració com a lloc de memòria col·lectiva del catalanisme, i la substitució de noció d'identitat com a quelcom essencialista, per la idea de la identitat com a pell, com a objecte social de reconeixement i de relació amb els altres.<sup>2</sup>

---

2           Perspectiva en sintonia amb les tesis de Manuel Castells i les tres formes de construcció identitària que proposa: la identitat legitimadora, induïda per les institucions dominants amb la finalitat d'estendre i racionalitzar la seva dominació; la identitat de resistència, induïda per aquells actors que es troben sota el jou de la dominació i desenvolupen una forma de resistència i supervivència oposada a la lògica dominant, i la identitat projecte, desenvolupada pels actors socials que a través d'una base cultural construeixen una nova identitat que redefineix la seva posició social i la mateixa estructura social (2006). Vegeu també els models de reconeixement de Honneth i la discussió relativa a les polítiques d'identitat. Honneth apunta que la lluita pel reconeixement està íntimament relacionada amb les lluites de distribució: "representa un conflicte al voltant de les jerarquies de valors socialment institucionalitzades que regulen quin grup social té dret a exigir legítimament un cert grau de béns materials (...) es tracta d'una lluita al voltant de la definició cultural d'allò que fa que una activitat social sigui socialment necessària i de valor" (2010: 43). O la interpretació de Joan Resina que parla de la identitat nacional com un equilibri entre processos materials i discursius en un espai donat (2003: 54), no com a dada precultural, sinó com a part del procés pel qual un grup aspira a assolir reconeixement (2003: 65-66).

Aquesta tríada entre la imaginació, la presència de la nació en el llenguatge i les pràctiques socials quotidianes i la identitat com a objecte de reconeixement, ens permet presentar la hipòtesi de treball que les identitats nacionals funcionen com a mecanismes de producció i reproducció de les cosmovisions d'ordre ideològic i, per tant, són dispositius de poder que ens permeten situar-nos i ordenar el nostre món de sentit, sempre d'acord amb unes determinades coordenades en un moment, lloc i espai concret. O el que és el mateix: les formes simbòliques de la nació són formes de naturalització de determinades concepcions del món i de l'ordre social, per tant, els símbols responen a un element ideològic i de poder. Si això és així, els elements que s'han dit constitutius de la catalanitat poden ser explicats pel seu valor ideològic i per la seva funció de reconeixement social d'unes determinades cosmovisions, substitutives del mite culturalista i etnificador, de la identitat. I això ens permet preguntar-nos: quina capacitat té dreta i esquerra per generar les seves pròpies representacions de la catalanitat? Les comparteixen?

En aquesta línia d'estudi, ens basem en l'anàlisi de la producció escrita de les elits intel·lectuals —una figura molt específica i significativa de la dècada dels seixanta i setanta— i, en concret, a través d'una selecció d'un corpus d'agents difusors de la tradició del catalanisme catòlic. Entenent l'intel·lectual com a agent actiu en la (re)producció de relats, narratives i imaginaris nacionals. A través d'un mitjà de producció concret com és el llibre d'assaig polític com a document de difusió ideològica, i fent ús de les memòries personals com a documents de treball i document històric complementari, pel seu valor com a *llocs de memòria* de sentit funcional. I, això, d'acord amb la idea que tant el text assagístic de caire polític com les memòries personals, són narratives argumentatives en el sentit que utilitzen la retòrica com a forma expressiva de transmissió ideològica, cultural i social. En relació amb aquest punt, si entenem els discursos com pràctiques socials i, per tant, pràctiques ideològiques, en concret treballarem sobre la fase de la producció discursiva i no analitzarem la recepció de discursos, que seria una qüestió de gran interès però objecte d'estudi que requeriria un altre tipus d'anàlisi social tant qualitativa com quantitativa que no forma part del nostre projecte. Per tant, queda fora de l'abast d'aquesta recerca analitzar els possibles èxits o fracassos de la penetració social dels imaginaris. En total, el corpus de materials textuais utilitzat per a l'elaboració d'aquesta anàlisi de la producció escrita de les elits intel·lectuals que resseguim i el seu context cultural, és d'aproximadament

dos-cents materials, comptabilitzant tant aquells de valor documental com aquells de valor interpretatiu que s'hi refereixen indirectament. Esmentem els més destacats al següent capítol.

Això ens ha de permetre, com a objectius de treball:

1. Visualitzar els elements simbòlics que conformen els imaginaris socials de la identitat nacional en el pensament catalanista a través d'un dels seus mons possibles: el catalanisme catòlic.
2. Elaborar la selecció d'un corpus representatiu de pensadors que han desenvolupat una reflexió intel·lectual en termes polítics sobre els imaginaris nacionals del catalanisme i la identitat catalana.
3. Comprendre els elements d'ordre ideològic que conformen les interpretacions socials de la identitat nacional, i establir una proposta d'anàlisi dels models de construcció identitària a Catalunya, amb la voluntat de revelar les lògiques de poder presents rere els discursos i les pràctiques (habitus) derivades.
4. Proposar una reflexió sobre quins han esdevingut els referents simbòlics i ideològics a través de determinats llocs de memòria, arquetips, mites i mons comuns (o possibles) del catalanisme dels seixanta i apuntar com a punta d'hipòtesi la seva influència en els relats nacionals actuals.

“Nosaltres, els catalans. La construcció simbòlica de la catalanitat en el pensament intel·lectual del catalanisme catòlic del compromís (1954-1975)” és un títol que remet a dues idees bàsiques que sobrevolen el centre d'interès d'aquesta tesi. La importància de la (re)construcció d'un *nosaltres* en l'univers simbòlic del catalanisme resistencialista. Però qui és aquest *nosaltres*? Un *nosaltres* que apareix transversalment en els diversos mons possibles del catalanisme, però que es defineix de manera diversa segons qui l'imagina. En aquest treball en veurem un, el del catalanisme catòlic, però la idea del *nosaltres* és una construcció que sintetitza tres mirades, aquests tres *mons possibles* de la catalanitat: el del catalanisme catòlic, el catalanisme social i el catalanisme independentista, i que simbòlicament queden dibuixats en el *Nosaltres, els catalans* de Vicens Vives —títol inicialment volgut per a l'obra que apareix finalment com a Notícia de Catalunya l'any 1954—; *Nosaltres, els valencians* de Joan Fuster (1962)

i *Nosaltres, els immigrants* de Francesc Candel, que també apareix finalment sota el títol *Els altres catalans* (1964). Tres obres fonamentals en la construcció simbòlica de la catalanitat —les catalanitats— d'aquest període. Tres nosaltres que provenen d'espais ideològics distints, però que, tanmateix, esdevenen vasos comunicants per a la comprensió, de la segona qüestió que volem remarcar: la importància del pensament intel·lectual en la construcció de la identitat catalana en el període proposat. Totes tres obres —i tots tres títols— són la constatació d'un programa polític de futur a través de la història. Tots tres exemples participen directament d'allò que volem explicar: quines són les funcions de la identitat en la consecució de l'hegemonia cultural i política del país.

L'estudi i la reflexió sobre els imaginaris del catalanisme ens demana inevitablement endinsar-nos en l'univers de la sociologia de la cultura i del coneixement, entenent que una aproximació teòrica al fenomen de les identitats ens acosta, d'una banda, a l'estudi de les formes col·lectives d'expressió cultural, i, de l'altra, a la comprensió de l'àmbit simbòlic com a espai on es disputen els límits de sentit compartit. Això és, al nostre entendre, parlar dels processos de producció i reproducció de la representació col·lectiva; i en el que en el llenguatge del nacionalisme s'anomena la "consciència col·lectiva". I en darrer terme, parlar també de la visualització dels elements d'ordre ideològic que conformen les interpretacions socials d'una identitat nacional. Creiem que aquesta aproximació, i la comprensió d'un fenomen intrínsecament complex com aquest, només la podem fer possible a través de l'ús de les eines pròpies de les ciències socials en el seu sentit més ampli: utilitatges comprensius i interpretatius propis de la historiografia, la sociologia i l'antropologia social, així com de la semiologia analítica. En concret ens basem en una proposta que pren de referència diversos utilitatges interpretatius propis de la sociologia del coneixement, l'antropologia cultural i els Estudis Culturals i la semiòtica d'arrel construccionista i estructuralista, que són els principals corrents d'anàlisi que desenvolupen l'estudi simbòlic de la realitat social. Però en posar l'atenció en la base social dels sistemes de significació, estem parlant de qüestions específicament sociològiques, per això la nostra aspiració consisteix a desenvolupar una tesi sociològica de caire multidisciplinari, que no se cenyeixi a models interpretatius estancs, sinó que begui de les diferents disciplines i aproximacions epistemològiques que desgranarem al següent capítol i que ens ofereixen eines d'interpretació social. La importància del marc epistemològic i teòric en aquesta recerca ens ha conduït a fer ús de dues-centes vuitanta obres per a la seva formulació.

### 1.3. Estructura del treball

L'organització de la recerca s'estructura en dos grans blocs. Del capítol u al quart, hi trobem el marc teòric, metodològic i contextual de la tesi. Del capítol cinc al vuit l'anàlisi simbòlica proposada i les conclusions. Així, en el primer capítol d'ordre introductori situem les raons de la recerca i la seva descripció bàsica, objectius i estructura. En el segon capítol presentem el marc epistemològic i metodològic de la recerca: els fonaments, valors i mètodes de la nostra investigació. En primer lloc, els fonaments de la nostra recerca es basen en el model comprensiu de la revisió epistemològica de les teories de la nació i del nacionalisme d'Anderson, Hobsbawm, Mira i Billig. Que ens permet situar, a continuació, la relació hermenèutica entre memòria, història i representació en termes de narració de la identitat i la seva representació simbòlica en base a les aportacions de White, Halbwachs, Nora, Ricoeur, Plantinga i Lowenthal. D'ells prendrem com a conceptes d'ús les nocions de *narrativització històrica*, *memòria col·lectiva*, *lloc de memòria* i *memòria exercida* i ens referirem als principis d'*anacronisme*, *antropomorfisme*, *polarització* i *integració* per a la construcció d'una memòria social, i als beneficis i atributs dels usos del passat.

En segon lloc i com a mètode, situarem la importància de la figura de l'intel·lectual i els debats sobre aquesta figura, prenent com a unitat d'anàlisi el model de l'*intel·lectual orgànic* a l'entendre de Gramsci com a agent de difusió, i que nosaltres anomenarem els *intel·lectuals del compromís* per al cas català, en sintonia amb la noció de l'*intel·lectual col·lectiu* de Casassas. Així mateix, tenir present l'anàlisi dels *campus culturals* de Bourdieu ens servirà com a eina per a recordar la posició i distinció dels intel·lectuals i les condicions socials de producció simbòlica que estan associades a la seva obra. En tercer lloc, parlarem del text com a artefacte cultural d'acord amb la idea que les gramàtiques narratives responen a unes tipologies culturals concretes, aquest aspecte es desenvoluparà també al capítol tres a través del marc teòric. Resseguirem alguns dels plantejaments principals de Roland Barthes per a comprendre la importància de les estructures discursives del relat, i prendrem com a eina alguns dels seus conceptes d'ús com la noció de *llocs comuns*, *il·lusió referencial* i *efecte realitat*. Farem també una breu referència als debats sobre interpretació textual i la noció d'*intertextualitat* de Kristeva, per entendre el text com a ressò d'una cultura en el seu sentit més simbòlic i, per tant, situant la importància del marc lingüístic, cultu-

ral i social intencional de l'autor com a element fonamental d'anàlisi –i en diàleg amb els camps culturals de Bourdieu. Proposta que revisarem de manera complementària amb la fórmula d'anàlisi del significat del discurs del *quadrat ideològic* de Van Dijk, i les condicions per a la consecució de l'hegemonia ideològica proposades per Therbon. I amb interès final cap a la idea de reconèixer els conceptes polítics centrals utilitzats pels intel·lectuals que es consideren fonamentals dins un camp cultural determinat, a proposta de l'Escola de Cambridge. Clou el segon capítol un breu apartat amb una descripció dels materials emprats en el treball i la justificació de la selecció realitzada d'acord amb les qüestions epistemològiques apuntades.

El tercer capítol refereix al marc teòric on presentem i resseguim les discussions i aproximacions que ens han resultat d'interès sobre diversos dels aspectes fonamentals que creiem que hem de tenir presents en la discussió epistemològica i teòrica sobre la construcció i la representació simbòlica. Volem subratllar que el marc teòric i epistemològic que hem elaborat s'inscriu primordialment en la interpretació construccionista de la realitat social, i tot i els moviments i salts cronològics i escolars que fem al llarg del text, constantment repetim un mateix esquema en el plantejament que fem: posar en relació una perspectiva construccionista de la llengua i la cultura –materialista en el sentit de desentrellar les condicions socials de la seva producció– lligada a l'estudi del que hem anomenat les estructures profundes de significat de valor simbòlic, des de diferents disciplines i aproximacions. Aquest capítol concentrarà la seva atenció en cinc punts que sota el títol “Aprehendre el món com a realitat objectiva” aborden la teoria de la construcció social de la realitat de la sociologia del coneixement; “El llenguatge i la representació del món”, el paper del llenguatge i la seva importància semiòtica des de diverses aproximacions acadèmiques; “Els universos simbòlics com a vehicles de pensament”, l'estudi dels símbols de l'antropologia simbòlica; “La cultura i les estructures profundes de significat”, el paper de la cultura i l'aproximació dels Estudis Culturals; i en darrer lloc algunes de les diferents referències que s'han donat en la definició de dues de les “Estructures bàsiques de representació cultural” que ens són d'interès específic: “el mite i els imaginaris col·lectius”. Aquest exercici sintètic i d'aproximació als marcs de pensament de l'estudi simbòlic, ens ha de permetre, d'una banda, elaborar una panoràmica dels debats i teories fonamentals, i, de l'altra, definir la caixa d'eines conceptuals que utilitzarem per a la nostra recerca.

En aquest sentit, en relació amb l'apartat sobre "Aprehendre el món com a realitat objectiva" i "El llenguatge i la representació del món", la primera referència de la sociologia del coneixement de la qual partim és la noció d'*habituació*, *institucionalització* i *legitimació* en la construcció de la realitat social que proposen Peter L. Berger i Thomas Luckmann. Utilitzarem també la noció de *tipificació* i d'*estructures de rellevància* dels sociòlegs. Per situar la importància del llenguatge en la representació del món, utilitzarem alguns utilitatges de la semiòtica, manllavant la idea de fons de Saussure que els significats del llenguatge són socials i històrics, i poden canviar i transformar els marcs de referència cultural de les societats. Prenent de referència, així mateix, la dimensió social de la teoria dels signes de Morris; i la definició de codis i signes de la teoria semiòtica d'Eco com a transmissors de contingut cultural i forces socials respectivament, verificats a través dels discursos retòrics i ideològics. Per la importància que donem als elements retòrics, ideològics i de poder simbòlic, prendrem la noció de *representació* de Hall en el camp dels *Cultural Studies* per comprendre la funció simbòlica del llenguatge com a transmissor de sentits socials i les identitats com a mecanismes d'hegemonització d'uns "mons possibles" concrets. L'estudi posterior del model semiòtic i dels mateixos Cultural Studies, ens porta a situar també alguns aspectes de rellevància conceptual del marc de l'anàlisi del discurs crític i el Frame analysis de Van Dijk i Lakoff respectivament. Els conceptes de *marcs mentals* i l'ús de *metàfores* com a estructures de coneixement seran fonamentals per al nostre marc teòric; així com tenir present la relació entre discurs i ideologia quant a forma bàsica de cognició i relació directa amb els marcs mentals, aspecte que anirem repetint en diversos dels apartats que hem elaborat. Prendrem com a concepte d'ús la noció d'*emmarcament simbòlic* de Lakoff i de *marc ressonant* de Goffman-Lakoff. Finalment reprendrem l'aproximació de Bourdieu quant a l'estudi del llenguatge i la importància de les condicions socials de la seva producció —les posicions que ocupen els seus autors en el camp de producció— i del seu ús, qüestió vinculada a la tria i selecció metodològica del corpus d'autors que ressegüirem. De Bourdieu prendrem, així, les nocions de *llengua legítima* i *habitus lingüístic*; per cloure aquest punt amb dues referències per al nostre marc en relació amb la concepció de les relacions de poder de Foucault i la producció de la veritat.

En l'apartat "Els universos simbòlics com a vehicles de pensament" ens ocuparem de l'estudi dels símbols que fa l'antropologia simbòlica. Primordialment prendrem com a referència la proposta de Geertz, que nosaltres

plantegem en diàleg amb la sociologia del coneixement, i la definició de la noció de símbols i universos simbòlics, i els seus mecanismes de producció, modificació i adaptació. Utilitzarem també la diferenciació conceptual dels símbols *referencials* o de *condensació* de Sapir i la noció d'*eficàcia simbòlica* de Lévi-Strauss. I definirem el concepte d'arquetip prenent de referència l'estudi de Durand i la revisió de la idea d'imaginari simbòlic de Lévi-Strauss i Barthes, aspecte que reprendrem en el darrer apartat d'aquest tercer capítol.

Continuarem amb el quart apartat "La cultura i les estructures profundes de significat", prenent de referència inicial la definició de cultura de Lévi-Strauss i les apreciacions de Barthes, tot avaluant l'impacte del *linguistic turn* i la centralitat del poder simbòlic del llenguatge com a mediador social. Ens acostarem, així, a l'aportació dels *Cultural Studies* en l'estudi de la sociologia de la cultura i la cultura de masses a través de Raymond Williams, de qui prendrem l'interès per les funcions socials de la cultura com a estructures ideològiques, amb especial atenció cap a la seva dimensió transmissora i la seva relació amb el poder. De l'anàlisi de Williams en destacarem la interpretació de la noció d'ideologia perquè incorpora la importància de les estructures profundes de significat com a elements d'influència en la cultura d'una classe o grup social i la seva producció cultural derivada. Així mateix, prendrem el concepte de *tradicció* i *cultura tradicional*, per vehicular-lo dialècticament al d'*innovació* en termes de Williams, i complementar, d'aquesta manera, el marc teòric i epistemològic de la relació entre memòria, història i representació. Epistemològicament prendrem, en aquesta línia, la idea d'*invenció de la tradició* de Hobsbawm i els seus tres tipus bàsics.

Finalment, en el darrer apartat del capítol tres, "Estructures bàsiques de representació: el mite i els imaginaris col·lectius", en primer lloc ens acostarem a l'estudi del mite i el procés de mitificació a través de la interpretació de Barthes que comprèn el mite contemporani pel seu significat ideològic i per la seva funció de naturalització a través del llenguatge. Repassarem altres definicions de la noció de mite des de la perspectiva semiòtica d'Eco, però també des de les aproximacions psicologistes vehiculades al món dels símbols i arquetips i les seves funcions amb Durand i Campbell. En segon lloc repassarem les diferents interpretacions i escoles sobre els imaginaris col·lectius amb Backzo, Durand, Taylor, Pintos, Goffman o Lakoff. Prendrem de referència la idea que a través dels imaginaris un grup pot explicar la seva identitat i, de manera referencial, l'aproximació de Capdevila que defineix



els imaginaris col·lectius com a representacions mentals de força metafòrica, simbòlica, emotiva, visual o plàstica. Així mateix prendrem igualment de referència la noció de *sistemes naturals de simbolització* de Douglas i el concepte de *dominació simbòlica* de Bourdieu per comprendre les funcions socials dels imaginaris. Finalment, utilitzarem la distinció de Capdevila entre els diversos nivells que conformen l'estructura imaginària d'una societat per desxifrar els nivells de significació profunda i les estructures de significat perifèric. En aquest sentit, parlarem de les ideologies com a exemple d'aquest segon nivell d'estructura imaginària, tot utilitzant de manera anàloga el concepte d'ús d'*habitus* de Bourdieu com a mecanisme estructurant i de transmissió similar a la idea d'*estructura profunda de significat*.

En el quart capítol situem breument el context social, cultural i polític de les dècades de 1960 i 1970, i establim una cronologia de fets i dades relatives a l'etapa resistencialista a Catalunya en relació amb el context franquista de l'Estat espanyol i la situació internacional. Apuntarem la importància de 1968 com a transició narrativa cultural i les seves característiques, i resseguirem una cronologia de la dècada de 1970 i el període de Transició, que finalitzarem amb uns apunts sobre l'anomenada sociologia crítica de la Transició, i que ens permetrà situar el marc discursiu de referència entre l'apartat de memòria del capítol dos d'epistemologia i els darrers anys del període proposat. Aquest capítol, a manera de teló, vol situar contextualment el moment en el qual es concentren les aportacions intel·lectuals que resseguirem en els capítols cinquè, sisè i setè, tot tancant, finalment, el capítol vuit amb les conclusions generals del treball.

Aquests capítols darrers corresponen al nucli central del projecte doctoral amb l'anàlisi dels imaginaris produïts i reproduïts en els tres grans eixos simbòlics del catalanisme catòlic que establim com a proposta: l'aixecament, el redreç i la reconstrucció. És d'on extraurem els resultats principals d'acord amb els objectius plantejats. Aquest apartat analític té una doble vessant pràctica: d'una banda, desenvolupa una anàlisi interrelacionada i complexa dels materials i discursos resseguits sobre la qüestió de la identitat i el marc teòric proposat, i, de l'altra, desenvolupa un marc analític sociohistòric d'aquests discursos. En el primer nivell d'anàlisi examinarem els continguts textuais i documentals del corpus seleccionat. Subratllarem els relats, les estructures i els fonaments de representació simbòlica de caire més sociològic que participen en la construcció dels relats sobre la identitat a Catalunya. Des de la seva

condició més filosòfica i reflexiva, fins a les estructures més ideològiques, projectuals i/o de caràcter més emotiu. En un segon nivell d'anàlisi treballarem aquest marc analític sociohistòric fixant la mirada en el context social, ideològic, polític, cultural, etc., del període 1954-1975. Això ens permet establir els (sub)períodes sociohistòrics ja esmentats de configuració dels discursos de la identitat a Catalunya, d'acord amb la construcció d'una cronologia que reculli sintèticament les etapes de conformació dels models de representació nacional. En segon lloc, assenyalarem en el reconeixement de les influències de la modernitat tardana en la concepció de catalanitat, la personalització d'aquestes identitats i el paper de la cultura en la seva conformació i la seva representació intel·lectual. I finalment, volem reconèixer les continuïtats i divisions en la conformació simbòlica dels elements explicatius de la catalanitat de les elits intel·lectuals, amb interès específic en els discursos sobre la immigració com a variable sociohistòrica rellevant. En aquest sentit ens interessarà no només fer-ne una descripció sinó apuntar-ne les transicions. I és que una de les temptacions de l'estudi històric és la temporalització i senyalització marcada dels fenòmens socials o de les seves grans ruptures més clares. Però el cert és que els fenòmens socials tendeixen a escapar-se dels marcs acotats de comprensió formal i temporal, i el que trobem són senyals de tensió entre elements nous i vells: les transicions en els universos simbòlics. Per aquest motiu, parlarem no només de transicions històriques i generacionals, sinó també de vides paral·leles i vasos comunicants entre el projecte catòlic i el projecte marxista. Una relació fonamental que es manté entre el combat de les idees, l'hegemonia política i la influència mútua.

En termes d'estructura pràctica de la tesi hem utilitzat el model de citació curta dins del text per alleugerir la càrrega bibliogràfica global. Totes les citacions referides queden recollides a l'apartat final de bibliografia. Totes les citacions de text, independentment del seu idioma original, han estat traduïdes al català per l'autora amb voluntat d'unificació textual. Les citacions de text menors de vuitanta paraules queden indicades entre cometes dins el text. Les citacions de més extensió es reproduïxen separadament amb una sagnia de text. Així mateix, la citació curta bibliogràfica queda referida en el nostre treball de tres maneres diferents. Autor i any de publicació en aquells casos que fem esment genèric a una obra considerada; autor, any de publicació i pàgina quan ens referim a una idea concreta dins de l'obra referida però on no fem citació literal del text, i autor, any de publicació i pàgina, amb el text assenyalat entre cometes o amb sagnia, quan la citació és literal.

Finalment, tenim tres consideracions prèvies a fer a l'hora de presentar aquesta tesi. En primer lloc, una virtut: hi ha dos factors d'actualitat que envolten aquest treball. D'una banda, el fet que en els darrers anys, i en el marc dels processos de globalització, la qüestió de les identitats ha esdevingut un tema d'especial rellevància temàtica pel seu valor simbòlic. De l'altra, la rigorosa activitat i vigència del procés sobiranista català que subratlla l'interès cap a l'estudi social del catalanisme com a fenomen. En segon lloc, una prevenció: un dels reptes d'aquesta tesi serà allunyar-nos dels perills del presentisme en l'anàlisi dels elements de dimensió simbòlica de la catalanitat per a determinar quins han esdevingut els referents simbòlics i ideològics a través de determinats llocs de memòria, arquetips, mites i mons comuns (o possibles) del catalanisme dels seixanta i dels setanta. I en tercer lloc, una obvietat: les dates que acoten la recerca són orientatives. Així doncs, veurem referències i fluctuacions temporals que apunten a elements de postguerra fins a elements que ja formen part del període de Transició. Malgrat que formalment iniciarem el nostre treball en el context dels canvis socioculturals dels seixanta, per comprendre la incidència i rellevància del catalanisme catòlic en aquesta dècada, no es pot entendre aquests canvis sense remetre'ns a la importància de la recomposició resistencialista dels anys cinquanta al voltant dels nuclis d'Església que ho permeten. Prenem com a data inicial d'aquesta cristallització el naixement del grup prepolític CC (1954), i finalitzarem el nostre estudi amb les dinàmiques canviants que es donen amb les polítiques d'unitat —des de l'any 1966 amb la Taula rodona, l'any 1969, amb la Comissió Coordinadora de Forces Polítiques de Catalunya i el 1975, amb el Consell de Forces Polítiques de Catalunya—, la constitució de l'Assemblea de Catalunya (1971), el naixement de Convergència Democràtica (1974) i la mort de Franco (1975). Per tant, establim el cicle de 1954 a 1969-1975 com el període d'estudi de la nostra recerca on el catalanisme catòlic es desenvolupa en tres grans eixos ja esmentats: els anys de l'aixecament, del redreç i de la reconstrucció. És sabut, però, que l'estudi dels fenòmens socials sovint escapa de la capacitat real de tot investigador social d'acotar-los en el temps i establir-ne un inici i una fi rotunds i assenyalables. Tanmateix, les dinàmiques posteriors a 1969-1975, que ja es produeixen amb la mirada posada cap a una etapa de normalització, determinen un canvi de cicle en què la batalla de les idees adopta noves formes, i l'hegemonia cultural i política entra en una nova fase que, si bé apuntarem en aquest treball, cal estudiar de manera independent o, més ben dit, com a cicle diferenciat de la construcció simbòlica de la catalanitat.

## 1. Introducció

## 2. Epistemologia de recerca

### Mediació i difusió del pensament i les seves representacions simbòliques

#### 2.1. El relat de la nació i el nacionalisme com a discurs

És conegut el creixent interès per les identitats socials a partir de la segona meitat del segle xx i, en especial, en les darreres dècades.<sup>3</sup> Però la identitat nacional en la modernitat, entesa com una de les expressions d'aquestes identitats socials contemporànies referides, és una de les identitats de major trajectòria analítica en termes sociològics des de les revolucions liberals fins als nostres dies. La construcció, legitimació i crisi —o transformació dit en d'altres termes— de l'Estat nació i els seus marcs de representació social i transmissió ideològica, són l'element de fons sobre el qual la nostra reflexió pot apuntar algunes observacions per al cas concret de Catalunya.<sup>4</sup> Si bé la nostra proposta epistemològica i metodològica concentra la seva atenció en la construcció simbòlica de la identitat, i, com veurem, en base al marc teòric de les perspectives construccionistes i de la sociologia del coneixement, creiem que cal fer una breu referència als debats contemporanis sobre la nació i el nacionalisme. En aquest sentit, no ens sembla contradictori esmentar les cinc dimensions descriptives de la identitat nacional que assenyala Montserrat Guibernau: la psicològica, la cultural, la històrica, la territorial i la política (2009a, 2010), dimensions fortament relacionades, és clar, amb els debats de la Nació. Anthony Smith (1999, 2000, 2002, 2008), com a autor síntesi de les

---

3 Només per esmentar-ne alguns exemples significatius i diversos però no exhaustius: Goffman, 1981; Simmel, 1988; Mira, 1990; Greenfeld, 1992; Gergen, 1993; Giddens, 1993; Kristeva, 1993; Honneth, 1996; Maalouf, 1998; Delgado, 1998; Guibernau, 2000, 2010; Bauman, 2003, 2006a, 2006b; Jenkins, 2004; Castells, 2006; Taylor, 2006; Hall, 2013.

4 Hem tractat aquesta qüestió a la nostra tesina “La construcció de la catalanitat. Evolució de la concepció d'identitat nacional a Catalunya 1860-1990” defensada l'any 2010 al Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona; i a Capdevila, Lladonosa i Soto (2015).

grans discussions conceptuals generals, planteja tres debats fonamentals al voltant de la nació: en primer lloc, la interpretació organicista o voluntarista de la nació i els debats contemporanis entre primordialistes i instrumentalistes que deriven d'aquestes interpretacions; en segon lloc, els enfocaments perennalistes o modernistes de la nació i el nacionalisme, i els debats contemporanis sobre l'antiguitat o la modernitat de les nacions, i en darrer lloc, els enfocaments socialconstruccionalista o etnosimbòlic de les nacions i els nacionalismes, així com els debats contemporanis sobre la relació entre el passat i el present en la formació i el futur de les nacions. Nosaltres concentrarem la nostra atenció en aquest darrer debat. Abans, però, fem una brevíssima menció a les característiques dels dos primers marcs de discussió perquè, tal com veurem, són qüestions que apareixen en les discussions intel·lectuals i els debats culturals sobre la pròpia concepció de la identitat que resseguirem en els següents capítols.

La teoria organicista de la nació es basa en la idea matriu que les nacions són fórmules atemporals. Els autors primordialistes donen una importància central als lligams culturals com el parentiu i l'origen, la llengua, la religió, els costums o el territori històric com a elements vehiculadors de l'ètnicitat i la pertinença col·lectiva a una comunitat ètnica que esdevé el fons de les nacions i el nacionalisme. La profunditat dels lligams ètnics, dels símbols i de les tradicions, es consideren elements de socialització primera, més enllà d'una interpretació merament política de les relacions humanes: “una forma explicativa de continuïtat entre el jo i aquells que comparteixen un vincle intergeneracional amb avantpassats comuns” (Fishman, 1980). Un lligam fixat pel mite d'un origen comú i per una cultura, uns codis i una terra històriques compartides. En aquest sentit, són diversos els autors que apunten la necessitat de parar atenció a aquests lligams basats en la percepció, la cognició i la creença (Geertz, 1981; Berlin, 1997; Kohn, 1967) o que estudien amb major profunditat els fonaments històrics i culturals de la nació (Smith, 1986, 1999, 2008; Llobera, 1994, 2003). La perspectiva organicista divergeix amb el caràcter voluntarista del model cívic-voluntarista de nació, en el sentit que la nació és, primordialment, una associació política de base contractual. El model voluntarista fixa els lligams interns de la nació en una comunitat política. D'acord amb aquesta idea, les nacions són les constructores de les conviccions, fidelitats i solidaritats. És el reconeixement de l'altre com a individu el que els converteix en nació, i no els altres atributs comuns (Gellner, 1988: 20; Mancini, 1991; Rousseau,

1968). La contraposició més recurrent —però a voltes reduccionista— en la confrontació d'aquestes teories nacionals és la de contraposar el model de Herder i Renan i la primordialitat del *Volksgeist*, com a ànima de la nació,<sup>5</sup> enfront de la voluntat col·lectiva —la solidaritat— de la nació com “un plebiscit de tots els dies”. O dit d'altra manera, la sovintejada diferenciació entre nació cultural i nació política i nacionalisme cívic i nacionalisme ètnic que acaben derivant en els discursos sobre la necessitat d'un model “postnacional” (Greenfeld, 1992; Ignatieff, 1994; Cardús i Estruch, 1995; Mira, 2005). Pel que es refereix al debat entre el paradigma perennialista i el paradigma modernista de l'origen de les nacions, des de la teoria modernista de la nació s'afirma que les nacions i els nacionalismes són un producte directe del procés de modernització, i on l'aparició d'obra escrita en llengua vernacle n'és un element central.<sup>6</sup> La idea que el nacionalisme és fruit de l'organització social industrial, assenyalava el naixement dels nacionalismes en les seves diverses variants a partir del segle XVIII. “Des de la historiografia modernista s'ha considerat que el nacionalisme és un fenomen modern i estrictament polític (Breuilly, 1990; Hobsbawm, 1991, 1992; Vilar, 1964, 1978, 1982; Mira, 2005), en contraposició, les teories perennialistes que situen a l'edat mitjana tardana el naixement de les nacions i el sentiment nacional (Geary, 2003).

En darrer lloc, en relació amb els enfocaments socialconstruccionista o etnosimbòlic de les nacions i els nacionalismes, i els seus debats contemporanis, veiem com en l'anomenada era de la modernitat tardana apareixen les teories interpretatives de la nació i el nacionalisme com a construccions socials modernes: les teories construccionistes. Aquestes teories parteixen del supòsit que és el nacionalisme qui crea les nacions, les quals s'han de comprendre com a producte de la modernitat. Que sigui primer el nacionalisme o la nació no és una qüestió d'interès especialment rellevant per a nosaltres, però aquesta perspectiva —que va més enllà de

---

5 Per a una lectura menys simplificadora del pensament de Herder vegeu Berlin (2000 [1960]), que contextualitza amb cura la reflexió de Herder en el marc d'influència de la tradició de la Il·lustració, però també de la tradició luterana germanòfila de la seva època, i de la seva evolució crítica, de valor pluralista, res a veure amb criteris reaccionaris i antiigualitaristes derivats de les apropiacions que s'han fet del seu pensament, tal com s'ha tendit a suggerir.

6 També Benedict Anderson es refereix a l'efecte multiplicador dels llibres sobre la capacitat de les persones d'imaginar-se com a membres d'una comunitat tan àmplia com una nació (Anderson, 2005). En relació amb la importància de la producció escrita en el desenvolupament nacional vegeu Gellner (1988, 1995) i Hastings (2000).

la qüestió estricta de l'origen de les nacions abans esmentada— refereix a una concepció de les nacions com a construccions socials i artefactes culturals imaginats. Gonçal Mayos fa notar la renovació analítica que succeeix l'any 1983 amb la publicació coetània dels llibres *Imagined Communities* (1983) de Benedict Anderson, *The invention of tradition* (1983) d'Eric Hobsbawm i *Nations and Nationalism* (1983) d'Ernest Geller. Nosaltres hi afegiríem *Crítica de la nació pura* (1984) de Joan Francesc Mira. Totes aquestes aportacions assenyalen distintivament la inseparabilitat analítica entre allò real i imaginari, la institucionalització efectiva i el simbolisme, i l'exercici i la legitimació de poder, fet vertaderament important en l'estudi del fet nacional (Mayos, 2015: 54-55). O bé com proposa Salvador Cardús, entenent que només desxifrant la dimensió política dels fenòmens nacionals podrem desenvolupar-ne una anàlisi deslliurada de trampes (Cardús, 2000). Al cap i a la fi, doncs, del que es tracta és de reconèixer la materialitat de la nació, la importància social de la “consciència” nacional i les implicacions de les seves pràctiques concretes. Aquesta interpretació és el fonament de la nostra aproximació epistemològica a la comprensió de la nació i la identitat nacional com a resultat.

Com que parlem de la dimensió simbòlica de la nació, la noció de *comunitat imaginada* de Benedict Anderson (1983) remet a la idea que una nació és una comunitat socialment construïda, on les persones que hi viuen s'imaginen com a membres d'aquesta comunitat: els membres d'una nació, per més petita que sigui, mai arribaran a conèixer la major part de la resta dels seus compatriotes, tanmateix, diu Anderson, en la ment de cada un, hi viu la imatge de la seua comunió. La nació esdevé real quan es pot imaginar. La tesi de Benedict Anderson parteix de la idea que la nacionalitat, a l'igual que el nacionalisme, són artefactes culturals. Per comprendre'ls adequadament hem d'analitzar com han esdevingut essències històriques, de quina manera els seus significats han canviat, i per què disposen d'una profunda legitimitat emocional. En aquest sentit cal fer referència a les aportacions de Michael Billig (2006 [1995]) en aquest debat que incorpora la perspectiva ideològica en la configuració nacional, i ens permet parlar del nacionalisme com a discurs. Billig apunta la importància de la nació en la nostra quotidianitat, d'acord amb la idea que la nació és una realitat palpable en el llenguatge i les pràctiques socials, marcadament afectades per l'ús social d'un imaginari nacional arrelat en el nostre dia a dia. En el



nostre habitus, que podríem dir en termes de Bourdieu.<sup>7</sup> És el que Billig anomena el “nacionalisme banal”: aquell nacionalisme que exerceixen els estats nació consolidats que tendeixen a obviar o naturalitzar, per dir-ho d’una altra manera, les seves pràctiques de record de la nació, malgrat que són presents arreu. Aquesta operació, diu Billig, requereix una infinita varietat d’actes psicològics per a la representació (Billig, 2006: 41).<sup>8</sup>

Totes aquestes diverses qüestions aquí exposades, i d’acord amb la nostra aproximació epistemològica d’estudi del nacionalisme com a discurs, ens plantegen l’interrogant d’observar, per tant, qui i quina mena de relats de la nació es fan. Ja Pierre Vilar, paradigma de la renovació historiogràfica catalana, defineix la nació com “un marc i un instrument successivament utilitzats per diverses classes socials per assentar una dominació política efectiva, o, si més no, per reclamar-la” (1982: 80). En aquest sentit Joan Francesc Mira ha elaborat una important aproximació a la qüestió nacional reflexionant sobre el destí i la importància de les nacions amb la seva obra *Crítica de la nació pura* (1984), completant algunes d’aquestes reflexions de base cultural a *Cultures, llengües, nacions* (1990) tot apuntant que l’existència de les cultures nacionals és resultat d’una expressió de consciència dels sectors productors de cultura formal (Mira, 1990: 139). Mira fa una interpretació sociològica del caràcter de la nació: ni parlem d’un fenomen de caire essencialista, ni podem parlar de la nació com a espai merament de voluntats, és a dir sense fonaments materials. El que es tracta, diu Mira, és d’observar de quina manera la nació i la seva narració funcionen com a

---

7 En aquest sentit, és interessant citar l’estudi de Marie-Carmen Garcia (1998) ja esmentat, que concentra la seva atenció en el discurs dels partits polítics primordialment dels anys vuitanta i noranta. La seva exposició es fa en base a l’aplicació de l’anàlisi de camps i habitus de Bourdieu, en tant que parla d’un camp polític com a espai de posicions on se situen els partits polítics catalans, per a la conformació del que anomena l’*habitus nacional* català. Garcia planteja la producció de la identitat nacional en funció dels sistemes de relacions de la societat catalana, i la seva aproximació és interessant perquè formula la idea que la nació és un producte de les lluites per a la imposició legítima de la realitat: “respon a tots els camps específics on hi ha interès per mantenir o produir un sistema comú de categories de percepció i d’apreciació capaç de formar una visió unitària del món social basat en l’objectivació (en el sentit de materialització o institucionalització del sistema) de les propietats econòmiques o culturals que els membres d’un grup tenen en comú” (1998: 52).

8 En aquest sentit Tim Edensor (2002) exemplifica nombrosos elements quotidians portadors d’identitat. Formes que s’entrellacen per consolidar un fort sentiment “cognitiu, sensual, habitual i afectiu d’identitat nacional”. D’una banda, a través dels llocs i els espais: símbols, referents icònics i representatius dels imaginaris nacionals urbans, rurals i paisatges que conformen la nostra familiaritat i quotidianitat. De l’altra, a través dels rituals, les cerimònies i els hàbits com a matèria d’allò tradicional, propi, a través de la noció de la llar (*home*). I finalment analitza també la relació entre identitat nacional i cultura material: les relacions socials i el món dels objectes.

criteri diferenciador i com es produeix aquesta narració: de quina manera se sistematitza, formalitza, elabora i difon la seva producció, i com es reinterpreta, adapta i modifica de forma continuada en una societat (Mira, 1990: 207-211).<sup>9</sup>

Això és, evidentment, també a través de les seves formes simbòliques i els seus dispositius narratius. En aquest mateix sentit Stuart Hall apunta:

*[les identitats] tenen a veure amb les qüestions referides a l'ús dels recursos de la història, la llengua i la cultura (...) com ens han representat i com afecta a la manera com podríem representar-nos. Les identitats, en conseqüència, es constitueixen dins de la representació i no fora d'aquesta. (...) Les identitats sorgeixen de la narrativització del jo, però la naturalesa necessàriament ficcional d'aquest procés no debilita de cap manera la seva efectivitat discursiva, material o política, fins i tot quan la pertinença, la sutura del relat a través de la qual sorgeixen les identitats resideixi, en part, en allò imaginari (així com en allò simbòlic) (...). Precisament perquè les identitats es construeixen dins del discurs i no fora, hem de considerar-les produïdes en àmbits històrics i institucionals específics en l'interior de formacions i pràctiques discursives, mitjançant estratègies enunciatives específiques (Hall, 2013: 17-18).*

---

9        Ens sembla rellevant subratllar-ho, perquè hi ha una mena de discursos postnacionalistes que reclamen la formulació d'un nacionalisme de baixa intensitat emocional –o moral si es vol– en pro de la construcció d'un discurs civilista i transversal, cosmopolita, al cap i a la fi, antiessencialista, i imaginadament més proper a la llibertat individual. Xavier Rubert de Ventós com a exemple d'aquest raonament, imagina una nació ideal entesa com a “dipòsit i representació d'una memòria sense pretensió de veritat ni d'universalitat de cap mena. El somni d'una democràcia sense la mística d'una “voluntat general” (...) unes regles que vindrien a fomentar la geografia de la llibertat i el benestar efectiu dels ciutadans d'una manera més directa i eficaç que les mitologies de la unitat, la sobirania, la modernitat (i fins i tot la moralitat) sobre les quals s'han construït els Estats moderns (...). [Això és] la necessitat d'un marc polític i social prou flonjo que permeti que les distintes identitats no només juguin entre elles sinó que deixin lloc a la sensibilitat individual (...) la identitat és el producte precipitat de distints àmbits en els que participem: particulars, universals i individuals. Àmbits, diu, que només poden arribar a una coexistència pacífica si cap d'ells no pretén colonitzar i fagocitar els altres, sinó que s'organitza *homeostàticament* a partir del seu conjunt” (2014: 160-161). Una concepció igualment estàtica de la identitat (o les subidentitats) potser, perquè precisament, per la importància de la dimensió social i política d'aquests àmbits, la identitat rarament es pot viure homeostàticament. Les identitats socials, més aviat, es caracteritzen per la seva constant dialèctica. Així mateix, és possible pensar les nacions i l'adhesió a aquestes sense la projecció de vincles, imatges, compartides? És possible creure que podem bastir una identitat nacional sense els seus propis imaginaris? Podem canviar els llocs de memòria, podem re-significar i produir nous elements explicatius de la Nació. Però la Nació necessita imaginar-se, d'una manera o altra, per a legitimar-se com a tal.

## **2.2. La narració de la memòria i la representació de la identitat**

Com veurem en el pla teòric del següent capítol, la dimensió històrica de les narratives culturals i nacionals és important per a la configuració dels discursos d'identitat. Per incorporar aquesta dimensió com a element d'anàlisi de la nostra caixa d'eines epistemològica, hem de parlar obligadament de les relacions hermenèutiques entre memòria, història i representació. Des de la perspectiva postmodernista s'ha desenvolupat una reflexió profunda i complexa entorn del debat relacional entre història, narració i representació —per exemple en els debats coneguts dins el paradigma de la història de les mentalitats pels polèmics lligams interpretatius sobre les dinàmiques de ficcionalització de la història o d'historització de la ficció (White, 1973; Imbert, 1990; Ricoeur, 1996). I tot i que el paradigma postmodernista no és el nostre marc de referència, creiem oportú prendre en consideració alguns utilitats pràctics de caire interpretatiu fent-los dialogar amb tres autors del camp d'estudis de la memòria: Hayden White, Maurice Halbwachs i Paul Ricoeur. Finalment, apuntem unes darreres consideracions, rellevants, de Theodor Plantinga sobre la funció de la memòria com a forma de redempció del passat en perspectiva de futur, i de David Lowenthal, sobre els beneficis i atributs dels usos del passat.

Hayden White (1928), historiador estatunidenc, des del paradigma postmodernista, ha desenvolupat una aportació a la teoria del coneixement històric i les seves funcions que creiem d'utilitat assenyalar, parcialment, si el traslladem al nostre camp d'estudi. White destaca que el discurs històric narratiu no és una forma neutra de representació històrica, sinó que es tracta de la matèria mateixa d'una concepció mítica de la realitat. Per tant, suposa que el discurs històric actua com a mediació lingüística entre els fets esdevinguts i la seva significació (White, 1992). El plantejament de White apunta que en la història, com a ciència, l'objectivització dels fets desapareix en el procés de narrativització del discurs històric modern, i com a efecte de la mediació lingüística. El plantejament de White és interessant perquè pot connectar amb una de les idees principals de la sociologia del coneixement que apunta que la construcció social de la realitat requereix un procés d'objectivació i, per tant, requereix mecanismes per a la representació del món i de les nostres experiències socials. Si com hem dit els elements simbòlics són una de les formes de naturalització de determinades concepcions del món i de l'ordre

social i, per tant, els símbols responen a un element ideològic i de poder. En aquest ordre, els relats històrics, com a forma de narrativa, són estructures de significació que ens permeten “traduir” de manera econòmica aquest coneixement, fent la funció de representació de la realitat. La narrativa es concep així com una estructura discursiva de caire simbòlic. Cal fer, però, una crítica epistemològica a aquesta concepció de la història a manera de prevenció: el llenguatge cal comprendre'l com un fenomen no estàtic sinó transformatiu, és un fenomen històric en si mateix. Per tant, per a nosaltres, parlar de mediació lingüística vol dir, al cap i a la fi, parlar igualment de mediació ideològica.

White a *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (1973) distingeix entre un discurs històric que narra i un discurs que narrativitza —és a dir que parla com a relat. Nosaltres no llegim l'anàlisi de White des del debat historiogràfic perquè aquest no és el nostre centre d'interès, i el nostre corpus de treball no ressegueix materials de voluntat historiogràfica, sinó que se centra en materials d'assaig narratiu, reflexiu i memorialístic de caire polític, alguns de to històric però clarament interpretatius. Però tanmateix creiem que els materials que nosaltres estudiem sí que volen adoptar trets de narrativització històrica a l'entendre de White. L'historiador americà afirma que tota narrativa històrica té com a finalitat moralitzar sobre els esdeveniments dels quals tracta (White, 1992: 29). Més encara, diu, tota narrativa històrica té pretensions de *veritat* —idea que recorda el concepte de “representació historiadora” de Ricoeur (2003) i les tesis sobre memòria que veurem. Un plantejament que ens trasllada a la nostra concepció sobre la construcció simbòlica de la realitat a través dels relats que acabem d'apuntar. Això és d'interès perquè a través dels relats polítics i culturals els esdeveniments es plantegen com a matèria de veritat històrica. El relat històric o, en el nostre cas, el relat cultural de trets històrics, esdevé el medi de record de la realitat dotant-lo d'una forma concreta coherent —naturalitzada— a través de la seva narració o representació.

I si parlem de record cal parlar de memòria. El joc entre memòria individual i memòria col·lectiva és fonamental per a la capacitat de comprendre la realitat social, la manera d'experimentar-la i recorda-la —sigui a través del pensament o de les emocions—, i on la consciència individual és bàsica. Així mateix, el joc de memòries és fonamental per a la configuració de les identitats socials i nacionals. Sovint, la memòria col·lectiva abraça la individual de tal manera

que la nació és apresada, però també viscuda intensament d'acord amb aquest joc. L'aportació del filòsof i sociòleg francès Maurice Halbwachs (1877-1945), des de la perspectiva funcionalista, en el diàleg entre el camp de la psicologia social i la sociologia, és d'interès per la formulació del concepte de memòria col·lectiva que desenvolupa a la seva obra pòstuma sota el mateix nom *La mémoire collective* (1950). Així mateix, la magna obra de Pierre Nora sota el títol de *Les lieux de la mémoire* (1984-1992) sobre la representació de la memòria nacional en el cas de França, ha estat un dels referents bàsics explicatius de la importància entre memòria i identitat, amb l'aportació conceptual d'una de les nocions que emprarem: els *llocs de memòria*. Els llocs on la nació *posa voluntàriament les seves memòries o les redescobreix* com a part constitutiva. Aquests llocs poden ser de sentit material o monumental (edificis, escultures, etc.), simbòlic (dates commemoratives, aniversaris, etc.), funcional (manuals, autobiografies, etc.) i topogràfic (arxius, biblioteques o museus) (Nora, 1997). En l'obra de Halbwachs, però, la memòria col·lectiva, com a segon concepte d'ús, s'explica com un corrent de pensament continu que reté allò que continua viu o bé allò que continua present en la consciència del grup que la manté: “la memòria d'una societat s'estén fins on pot, fins on arriba la memòria dels grups que la componen” (Halbwachs, 2004: 84). Es diferencia de la memòria històrica en el sentit que està menys interessada a presentar un ordre cronològic dels esdeveniments en el temps i els punts de ruptura o oposició entre períodes o moments històrics. També Nora apunta aquesta diferència entenent la *memòria col·lectiva* com a representació del passat en l'experiència dels grups: “al mateix temps és una eina de la lluita pel poder i una aposta simbòlica i afectiva” (Nora citat a Llobera, 2003: 193).

La influència de Halbwachs a les teories de la identitat social (Tajfel i Turner, 1986; Abrams i Hogg, 1991) i a la reflexió sobre memòria històrica (Lowenthal, 1998 [1985]; Connerton, 1989; Middleton i Edwards, 1992; Gillis, 1994) vehiculen la identitat a la memòria col·lectiva en el sentit que la memòria juga un paper fonamental en la definició de la identitat d'un grup, la cohesió comunitària i la seva autocategorització.<sup>10</sup> Les teories de la identitat social reconeixen en la memòria col·lectiva una funció narrativa de vincle entre passat, present i projecció de futur d'una comunitat, dibuixant un discurs històric coherent de representació del grup. D'aquesta manera, la

---

10 Per comprendre el concepte de categorització prenem la descripció de Lakoff, que la defineix com una manera natural d'identificar un tipus d'objecte o experiència destacant certes propietats, desfocalitzant-ne unes i ocultant-ne d'altres (Lakoff i Johnson, 1980 [1986: 205]).

capacitat de (re)presentació de la memòria col·lectiva es dona també a través d'una funció ordenadora del grup social, és a dir, desplegant una narrativa directament o indirectament moralitzadora sobre l'ordre social. Tal com apuntarem, si aprehenem el món que ens envolta com a *veritat* objectiva, el record i la memòria col·lectiva són una de les eines per aquest recurs. Permet la (re)presentació en termes col·lectius i, per tant, té una influència directa sobre les identitats individuals i col·lectives.

Halbwachs defineix el record històric com “una reconstrucció del passat amb l'ajuda de dades preses del present, preparada amb l'ajuda d'altres reconstruccions realitzades en èpoques anteriors (...) la part social o històrica que hi ha en la memòria del nostre propi passat és més àmplia del que pensàvem. Des de la infància i gràcies al contacte amb els adults, hem adquirit moltes formes de retrobar i precisar molts records que, d'altra manera, hauríem oblidat totalment o parcialment” (Halbwachs, 2004: 71). Halbwachs apunta que perquè la nostra memòria conservi els records cal mantenir el lligam amb el grup en el qual el record continua viu. Per a fer-ho possible cal que la nostra memòria coincideixi d'una manera o altra amb la d'altres individus, de manera que el record es pugui (re)conèixer i (re)construir sobre un mateix fons comú (Halbwachs, 2004: 34). I si bé és cert que la nació sovint es percep com un marc molt ampli en relació amb el record individual, en relació amb la memòria històrica, és fonamental. Tanmateix, hi ha determinats moments, i especialment determinats contextos, en què la nació esdevé molt present en relació amb el record individual com és el cas que estudiem. La memòria personal dels intel·lectuals que ressegurem recorda de manera molt present la nació i en condiciona els relats. Halbwachs apunta que la memòria, a mesura que els membres individuals es perden, no deixa de transformar-se, malgrat que resulta complex saber quan desapareix un record col·lectiu perquè, només que es conservi en una part limitada del cos social, pot reaparèixer en qualsevol moment (Halbwachs, 2004: 84). La ruptura entre la generació republicana exiliada i els intel·lectuals de postguerra ens sembla que resulta un bon exemple d'aquesta mena de moments de transició i recuperació incerta, transformació o reavaluació de memòria col·lectiva. Des d'una altra perspectiva, en relació amb els vincles entre memòria i història, Paul Ricoeur assenyala que entre memòria històrica i memòria viscuda es dona un procés de reabsorció progressiva de la primera. És a posteriori, diu, que podem vincular els esdeveniments nacionals a la nostra experiència personal a través dels nostres centres concèntrics, a través d'un vincle transgeneracional

que garanteix la transició entre la història apresada i els seus marcs socials i la memòria viva (Ricoeur, 2003: 518). És una noció continuista dels límits i relacions entre memòria i història, una perspectiva més postmoderna si es vol, que entén la narració històrica com a forma de narració social.

I és que no podem parlar de la importància del concepte de memòria sense fer esment més a fons a la densa obra del filòsof francès Paul Ricoeur (1913-2005) *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) on aprofundeix en la qüestió de la narració històrica, la representació del passat i la dialèctica entre memòria i oblit.<sup>11</sup> Ricoeur parteix dels conceptes grecs mneme i anamnesis per diferenciar entre el record “que apareix o es troba” i el record “que es busca” i, per tant, que és objecte de rememoració. N’anomena “la memòria exercida”. Per a Ricoeur la fidelitat de la memòria respecte el passat canvia segons quina de les dues operacions anteriors la tracta. Ricoeur planteja una nova interpretació a la tradició de pensament que ha fet de la memòria una regió de la imaginació —en què la representació del passat es fa a través d’una imatge— apostant per separar imatge i record o memòria. Per a Ricoeur l’operació historiogràfica que ens permet aquest joc es planteja en tres etapes: la documental, l’explicativa i la representació historiadora. Només així, diu, podrem ser fidels a la funció veritativa de la memòria (Ricoeur, 2003: 23). Una memòria on el testimoni —important per a la nostra investigació— constitueix l’estructura fonamental de transició entre la memòria i la història per a la configuració del discurs històric<sup>12</sup> (Ricoeur, 2003: 41).

La qüestió de la relació entre identitat i memòria col·lectiva en Ricoeur es planteja com un element propi de la memòria exercida. El vincle entre identitat i memòria sovint posa de manifest el caràcter problemàtic del lligam entre memòria i representació del passat. Un lligam complex evidenciat en múltiples formes d’ús i abús de la memòria —i ús i abús de l’oblit, és clar— que

---

11 Sobre narrativisme i discurs històric i operació historiogràfica vegeu també *L'Écriture de l'histoire de Michel de Certeau* (1975) i *Time, Narrative and History* de David Carr (1986). I sobre el debat teòric de la qüestió historiogràfica vegeu *La escritura de la memoria* de Jaume Aurell (2005).

12 De la memòria declarada es passa a una fase narrativa que pren forma escrita en el pas per l’arxiu i els documents i es converteix en “prova documental”. Diu Ricoeur: “el testimoni aporta una afirmació de la realitat actual de l’esdeveniment relatat, i la certificació de la declaració per l’experiència de la declaració el “jo estava allí”. Aquesta certificació és completa quan és acreditada per qui rep el testimoni i pot ser qüestionat, hi ha una dimensió moral en el testimoniatge” (Ricoeur, 2003: 213-215).

generen, al seu parer, una memòria-repetició sense crítica.<sup>13</sup> Ricoeur apunta que la qüestió central de la relació entre memòria i identitat és el fet que la memòria s'utilitza al servei d'una reivindicació de la identitat. Per tant, diu, en la identitat trobem la causa de la fragilitat de la memòria. Una fragilitat que, a més a més, s'ajuda de la confusió entre imaginació i memòria abans apuntada (Ricoeur, 2003: 111). I què fa fràgil la identitat, es pregunta Ricoeur? El caràcter purament presumpte, al·legat, pretès de la identitat, diu, en la voluntat de donar una resposta “recepta” al que som (Ricoeur, 2003: 111). El filòsof apunta així mateix tres causes de fragilitat identitària: la complexa relació de la identitat amb el temps, la confrontació amb l'altre quan s'experimenta com a amenaça, i l'herència de la violència fundadora d'una comunitat històrica. I en un altre sentit, però vehiculat també a la identitat i la projecció pública de la memòria, el paper de la ideologia. Per a Ricoeur existeixen tres nivells operatius del fenomen ideològic en funció dels efectes que generen sobre la comprensió del món: genera distorsió de la realitat, legitima el sistema de poder i integra el “món comú” per mitjà del sistema simbòlic (Ricoeur, 2003: 113). En relació amb el nivell simbòlic de la ideologia, Ricoeur anota que la memòria s'utilitza en la formulació de la identitat a través de la funció narrativa. És a dir el relat com a narració, i més concretament a través de la seva funció selectiva, tant de l'oblit com de la rememoració d'allò narrat. El relat és per necessitat selectiu. Això s'ha de tenir molt present en el marc de la ideologia perquè el relat actua així com a discurs justificatiu del poder —la història oficial, les celebracions i commemoracions públiques, la història ensenyada a les escoles— (Ricoeur, 2003: 116). La ideologització de la memòria i l'oblit es produeix a través de la narració: “sempre es pot narrar diferent, suprimint, desplaçant o refigurant” com un pacte entre rememoració, memorització i commemoració<sup>14</sup> (Ricoeur, 2003: 581).

Aquesta comprensió de la memòria dialoga amb la interessant interpretació del filòsof canadenc Theodor Plantinga (1948-2008) que interpreta la relació entre memòria i passat com una manifestació lligada a l'acte de la redempció d'acord amb el *topos* de la noció cristiana. Plantinga planteja que, d'acord

---

13 Vegeu també Billig (2005) i Bell (2003).

14 En aquest sentit és interessant l'aproximació de Pierre Nora en relació amb la creixent dinàmica de la commemoració i patrimonialització relativa a la memòria i la nació, així com del concepte de “llocs de memòria” ja explicat (Nora, 1997). I d'altra banda, la idea de Ricoeur apunta quelcom relacionable amb les quatre característiques de les estructures del relat narratiu de Van Dijk: la funció d'ometre, seleccionar, generalitzar, construir o integrar (Van Dijk, 1989).



amb la concepció cristiana de la redempció, existeix el deure de recordar —de recordar la salvació de la humanitat per mitjà de la mort i resurrecció de Jesucrist— i, per tant, la memòria és un exercici de redempció del passat amb l'objectiu de projectar un futur en termes de reconciliació, el topos de la salvació. S'estableix així una relació íntima entre passat i futur, perquè a través de la memòria, es redimeix el passat a través de la seva interpretació de futur. O dit d'una altra manera, la memòria esdevé una narració, un relat, que re-significa el passat en una perspectiva de futur. Plantinga sosté que la memòria és composta de diversos recursos narratius que permeten aquesta recomposició del passat en funció de la nostra posició present i de la projecció de futur que fem. Aquesta operació de re-significació és la que permet la redempció del passat. Per això Plantinga parla de la memòria com un afer moral, una forma de narrativització, de construcció d'un relat d'acord amb el marc espacial i temporal concret en què es dona. El filòsof estableix quatre principis, o tècniques, sobre les quals es construeix una memòria social: l'anacronisme, l'antropomorfisme, la polarització i la integració (1992: 91-109).<sup>15</sup> L'anacronisme refereix a la idea que expliquem els fets del passat d'acord amb unes circumstàncies posteriors, és a dir, segons la intenció del relat que volem construir i independentment de la cronologia dels fets. Això és: seleccionant uns records o fets i oblidant-ne d'altres, operació que és la que permet la construcció d'un relat amb sentit. L'antropomorfisme esdevé un recurs que utilitzem perquè la història representi la pròpia experiència, ens permet apreciar-nos en els altres i ajuda a personalitzar la narració de la memòria. La polarització suposa la representació del conflicte, un recurs d'amplificació que ens permet subratllar la diferenciació narrativa, i que, com veurem, en d'altres termes també plantegen com a recurs els estudis del discurs i del text narratiu de Van Dijk. Finalment, la integració remet a la idea que el relat de memòria que es construeix, s'integra en un marc de referència històric més ampli que sigui compartit i reconegut. Aquesta integració és el que distingeix, diu Plantinga, una narració verídica i una de ficció, i que ens recorda la distinció que hem vist entre discurs històric i discurs que narrativitza de White.

---

15 Podem trobar altres categories de principis proposades en la configuració de la memòria. Cardús apunta que en la construcció de la memòria hi operen els principis de selecció, d'eliminació, d'ús d'anacronismes i de cohesió en els punts de vista, o en les formes de distorsió de la memòria, Schudson apunta la distància, la instrumentalització, la narrativització i el convencionalisme. Sense aquests elements, diu Resina, la memòria "real" mai arribarà a esdevindre memòria històrica (Resina, 2000: 87).

Complementàriament és remarcable l'estudi sobre el passat de l'historiador i geògraf David Lowenthal (1923) en relació amb la influència del passat per a la configuració de la identitat, i sota la clara influència de Halbwachs. A *The Past is a Foreign Country* (1985)<sup>16</sup> Lowenthal apunta que a finals del segle XVIII Europa comença a concebre el passat com una herència que certifica el present i l'exalta. Aquest interès, diu l'historiador, intensifica la tasca conservacionista, arqueològica i de restauració dels béns com a monuments i relíquies “emblemes de la identitat, la continuïtat i les aspiracions comunitàries” (1998: 7). Resulta suggerent que l'aproximació de Lowenthal sovint tendeix a fer una interpretació psicoanalítica de les funcions del passat en relació amb la identitat. Així, apunta que el record —i la memòria— del passat han de permetre que, tant individualment com col·lectivament, es pugui construir una història de la pròpia vida practicable i creïble (1998: 11). Un passat útil i conscient de la seva pròpia dignitat (1998: 18). I tal com apunta Plantinga quan es refereix a l'antropomorfisme, es tendeix a fer-ho parlant amb certa simplificació i reducció dels objectes i les institucions en un relat que permeti, a més, l'analogia i l'autoidentificació.

Per a Lowenthal aquesta comprensió moderna del passat, suposa una nova manera de relacionar-nos amb la història i la memòria, permet una intervenció sobre aquest i les seves formes, usos i sentits: ja no és la presència del passat la que ens parla sinó la seva condició de passat (1998: 8). L'historiador planteja quines són les necessitats socials de passat que tenim, quins beneficis i càrregues impliquen, i de quina manera el coneixement del passat posa en joc la dialèctica entre història, memòria i ús de les seves restes materials i immaterials. Més encara, conèixer el passat, diu, implica també la possibilitat de canviar-lo: “pot ser que ens imaginem un passat exòtic que contrasta amb un present monòton i infeliç, tanmateix som nosaltres qui el forgem amb eines modernes. El passat és un país estranger i les seves característiques estan configurades d'acord amb les predileccions actuals, la seva raresa està domesticada per la forma en què conservem els seus vestigis” (1998: 8). Veure *el passat com un país estranger*, implica una certa fetitxització d'aquest passat que, en termes de l'autor, en suposa una domesticació: en alterar les seves permanències també l'assimilem, en suavitzem les diferències i les dificultats en el procés (1998: 19). Sobre els

---

16 La traducció espanyola del títol del llibre es va fer com “el passat és un país estrany”. Ens sembla, però, una traducció inexacta, per això, tot i fer ús de la versió traduïda d'Akkal, utilitzarem el concepte “país estranger” perquè ens sembla més fidel a la noció de l'autor.

beneficis del passat i del seu ús, Lowenthal en destaca sis: familiaritat, reafirmació i validació, identitat individual i de grup, orientació, enriquiment i fugida (1998: 76-93). Això suposa que el passat fa que el present ens sigui familiar i ens permeti donar-li sentit i coherència. Diu Lowenthal, “el passat no només es recorda en el que veiem, també està encarnat en el que creem” (1998: 77). En segon lloc, el passat reafirma i valida el present perquè destaca la semblança de les accions presents amb les anteriors, el precedent històric és legitimador, generalment a través de dues operacions: la conservació i la restauració. En tercer lloc el passat és font d’identitat. També té un valor orientatiu, s’utilitza i s’invoca el passat en un sentit moral. De manera complementària, el passat pot ser comprès també com un enriquiment: “un passat que s’estima enriqueix el món que ens rodeja” (1998: 88). I finalment pot permetre la fugida. Ens dona alternatives, diu Lowenthal, a un present inacceptable, o ens permet una distància que ens desresponsabilitza d’uns fets sobre els quals no podem intervenir materialment.

Lowenthal destaca quatre atributs apreciats del passat: la seva antiguitat, la seva continuïtat, el seu final i seva successió (1998: 94-109). L’antiguitat ens permet vincular les identitats al passat.<sup>17</sup> La continuïtat assenyalada la successió de fets, reforça la càrrega i el sentit manifest d’un passat que pot ser acumulatiu, que pot escriure’s per una suma d’intervencions que es llegeixen en termes de continuïtat històrica. El final implica que el passat es pot valorar i interpretar perquè és quelcom acabat, el passat ens és més comprensible un cop en veiem les conseqüències. I finalment, la successió implica que el passat, com a longitud del temps, pot ser ordenat, perioditzat o segmentat, precisament perquè és reinterpretable. Aquest és un valor fonamental per donar sentit a la memòria i a la identitat. L’historiador, com ja hem dit, vehicula el coneixement del passat amb la memòria, d’acord amb la idea que tota consciència del passat es basa en la memòria i cita Harold Pinter, “el passat és allò que recordes, el que imagines que recordes, el que et convences a tu mateix que recordes o el que fingeixes que recordes” (1998: 282). Així, la memòria compleix una funció d’identitat, de confirmació, d’oblit i de revisió. En el bast estudi de Lowenthal se subratlla de quina manera, tota interpretació de la història i de les seves relíquies, esdevé una forma de

---

17 En aquest sentit apunta quatre valors propis de l’antiguitat: la precedència, que assenyalada l’existència anterior d’un fet, bé o valor precedent; la llunyania, que apel·la al temps i la distància com a factor mític; la primordialitat, que destaca el valor original, autèntic o primer del fet o bé assenyalat, i allò primitiu que subratlla la puresa, la no alteració, del fet o bé al qual es refereix (1998: 95-99).

senyalització de passat que ens permet intervenir-hi en múltiples sentits. A través de la designació del passat, però també a través del seu oblit, o la seva revisió, ens permet ubicar un determinat fet, gesta, element o valor en el nostre mapa mental. Lowenthal parla per exemple de com els indicadors o punts de senyalització històrics que podem trobar a pobles i ciutats, que assenyalen l'indret d'una batalla, d'una gesta passada o d'un esdeveniment concret, esdevenen importants per fer present l'antiguitat d'un lloc o relíquia que podria passar absolutament desapercebuda per qualsevol de nosaltres si no ens la recordessin.

En termes d'identitat nacional podríem dir que tant en el discurs polític com en els recursos memorialístics, la definició dels elements de catalanitat que veurem funcionen com a mecanisme de senyalització. Funcionen en el mateix sentit: apelen a determinats marcadors nacionals a través de la memòria, especialment, en el context resistencialista al qual nosaltres ens referim. Serveixen com a forma d'indicador per (re)cordar que determinat aspecte, valor o forma de vida, és important per a la representació de la nostra identitat compartida. Lowenthal reflexiona sobre la necessitat d'un patrimoni amb el qual estar en constant interacció, conscient que “allò que es conserva, a l'igual que allò que es recorda, no és ni una veritat ni un retrat sòlid de la realitat passada” (1998: 571). Això suposa que la revisió del passat impliqui inevitablement la transformació de la nostra identitat, o dit d'una altra manera, la (re)configuració de com es voldria que fos. Són les circumstàncies d'avui, diu, les que determinen la (re)construcció del passat i, clou, “el nostre nou passat no és més decisiu que l'anterior” (1998: 572).

La idea de comprendre la memòria com una operació d'interpretació de la realitat té, al nostre entendre, clares coincidències amb la proposta epistemològica de la sociologia del coneixement. Resina (2000), Cardús (1998, 2000) i Rovira (2014) han desenvolupat una reflexió sociològica en aquests mateixos termes, d'acord amb la idea que la fabricació de la memòria social és una forma de poder: “és una batalla que els distints projectes polítics inventen en l'ordre de justificar-se a si mateixos, justificar el passat, el present i sobretot el seu futur” (Cardús, 2000: 24). O en d'altres termes “el passat no està disponible en la seva totalitat i tot el que recordem d'aquest es dona en un temps i lloc concret que depèn de la natura de les institucions que organitzen la vida social” (Resina, 2000: 85). La nostra hipòtesi de treball, en plena sintonia amb aquestes tesis, fa del concepte de “memòria exercida” de

Ricoeur, els principis de construcció de la memòria social de Plantinga i els atributs del passat de Lowenthal, una idea fonamental per a la comprensió de la (re)producció de la identitat nacional a Catalunya.<sup>18</sup> En aquest sentit, Jordi Casassas anota la importància de la narració històrica en la nació i el nacionalisme, d'acord amb la idea que la tria d'uns determinats elements que són recordats com a elements d'origen fundacional d'uns vincles compartits es fa, no en base a la història de manera abstracta, sinó com a exercici de memòria cultural. Aquest exercici cultural és per si mateix un element de relat històric global: tan important és la seva creació com la seva assumpció col·lectiva. A Catalunya, el catalanisme és qui se n'ha ocupat (Casassas, 2006: 111-112).<sup>19</sup> De més a més, la tríada història-memòria-identitat és una qüestió de remarcada significació en els debats culturals i historiogràfics suscitats sobre la història moderna de Catalunya, la Guerra Civil Espanyola, el franquisme, la Transició i la recuperació democràtica, tal com veurem.<sup>20</sup>

En relació amb l'ús de materials memorialístics com a recurs complementari —de la literatura del jo, com també se n'ha anomenat—, tots aquests elements de base epistemològica exposats en aquest apartat serveixen per comprendre la importància de les biografies com a materials d'interès i estudi en la

---

18 Una qüestió també present en la teoria nacionalista d'Anthony Smith quan planteja la influència del passat sobre el present nacional en sentit de recurrència —la nació com a tipus ideal pot ser un fenomen recurrent encara que la seva forma particular pugui canviar—; de continuïtat —en els processos canviants d'una nació com la territorialització, l'elaboració de mites, la formació d'una memòria compartida, la unificació cultural, l'estandardització legal, etc.—, i d'apropiació —apropiar-se d'allò que pensem que és el nostre passat ètnic— (Smith, 2002: 95-96). Vegeu també Smith (2008).

19 Sobre "llocs de memòria dels catalans" vegeu la publicació divulgativa d'Albert Balcells sota aquest mateix títol (2008).

20 És interessant revisar el dossier sobre "Mites de la història de Catalunya" de la revista *L'Avenç* de 1982 per copsar els debats d'aquesta qüestió, i el debat suscitat, com la resposta de Balcells, Martí i Termes a "Història nacional i història social" a la mateixa revista de 1985. En un altre sentit, també el monogràfic sobre el tema de memòria que el Centre d'Estudis de Temes Contemporanis de la Generalitat de Catalunya fa a la revista *Idees* (Pujol, 2006). Vegeu també *La història de Catalunya a debat* d'Albert Balcells (1994), el capítol ja citat de Joaquim Capdevila "Consciència nacional i consciència històrica. Els principals marcs interpretatius de la història de Catalunya en el catalanisme contemporani", i el llibre *Funcions del passat en la cultura catalana contemporània* (2015) que analitza la influència dels usos discursius del passat en els diferents espais de la cultura catalana, així com la seva capacitat explicativa en relació amb els discursos sobre la identitat del període 1960-1980. D'aquest darrer, són especialment interessants els capítols del tercer apartat del llibre referent a cultures i identitats polítiques, i especialment el text sobre "Normalització com a crisi historiogràfica" de Joan Fuster-Sobrepere. Vegeu també Amat (2015), Rovira (2014) i Resina (2000). Nosaltres hem estudiat de manera introductòria la importància de la historiografia en aquest mateix període, d'acord amb la idea que la historiografia ha tingut un paper determinant com a argument en la formulació dels projectes polítics de voluntat hegemònica de Transició a Lladonosa (2013).

construcció de les memòries socials, pel seu valor com a *llocs de memòria* de sentit funcional. Enric Bou destaca el pes de la tradició autobiogràfica en la literatura catalana, potser motivada per la necessitat col·lectiva d'autodefinició (1993: 18). La literatura autobiogràfica expressa amb gran claredat la idea de memòria exercida de Ricoeur, i dota d'experiencialitat i intensitat emotiva la reproducció dels discursos identitaris que són del nostre interès. El recurs memorialístic, a més a més, és un producte rellevant perquè aporta informació complementària a la comprensió de la figura de l'intel·lectual com a agent social, i com a configurador de discursos de *veritat* per l'autenticitat i autoritat que la figura de l'intel·lectual reivindica, tal com veurem al punt següent. Però que també reivindica el text memorialístic per si mateix, quan, pel seu component subjectivista, l'experiència en forma de testimoni pressuposa certesa. Com diu Lowenthal, un relat practicable i creïble. L'autobiografia és la plasmació d'una trajectòria lligada a la construcció d'una *veritat* a través de la memòria, de valor moral, i en el si d'un marc històric general més ampli en el qual s'inscriu. Com diu Bourdieu, la biografia pot entendre's com la ideologia que dona coherència a les nostres trajectòries vitals, el sociòleg parla d'*il·lusió biogràfica* perquè aquesta es construeix en base a un relat posterior (1986). La biografia és, així doncs, en si mateixa, la construcció d'un relat, i, com apunta Bou, un relat que combina la dada pública i l'experiència personal (1993: 46). És rellevant com a document perquè pot tenir la capacitat d'elaborar el relat breu i sintètic d'una època, és a dir, de generar "moments síntesi" (Bou, 1993: 75), i condensa inevitablement la dimensió ideològica de qui la fabrica: en la comprensió del passat que es fa i la manera com es reivindica o nega, podem dirimir la interpretació que se'n fa des del present. En el cas que ens ocupa, analitzant les estratègies narratives que s'utilitzen podem copsar el mecanisme de legitimació al qual responen. És a dir, dotar de validesa objectiva els elements d'identitat que es volen posar de relleu.

### **2.3. La funció social de l'intel·lectual**

Per comprendre les dinàmiques i pràctiques vehiculades a la construcció social de la catalanitat en el període resseguit, podríem estudiar aquesta qüestió atenent al paper de diferents agents de difusió ideològica d'una societat. Nosaltres, com ja hem dit, com a proposta metodològica, concentrem la nostra atenció en el paper dels intel·lectuals catalans que varen reflexionar

políticament sobre diversos elements teòrics i pràctics de rellevància discursiva i eminentment simbòlica, en la configuració de la identitat nacional a la segona meitat del segle xx. La importància de la figura de l'intel·lectual en la modernitat, i significativament en la postguerra, la dècada dels seixanta i en el procés de configuració de les societats de masses, ha estat una qüestió àmpliament discutida des de la sociologia dels intel·lectuals (a Catalunya Mercadé, 1982; Berrio i Saperas, 1993; Giner, 1996; Busquet, 1998; Casassas, 1999, Ferré, 2000; Picó i Pecourt, 2013). En el cas català, el fenomen intel·lectualista als seixanta especialment, i en context de dictadura, ha tingut unes característiques específiques, com veurem a continuació, que han fet de la figura de l'intel·lectual una baula entre pensament, acció política, catalanisme, antifranquisme i societat civil. Els canvis en el món del pensament a Europa, el paper dels mitjans de comunicació i les noves indústries culturals, i la contraposició amb les estructures de poder franquistes vigents del període —però també en relació amb les estructures de poder de l'oposició i d'un futur democràtic— són elements de fons a contemplar.

Fent un breu repàs històric a la noció de l'intel·lectual a Europa, s'ha considerat l'*affaire Dreyfus* de l'any 1894 com el conflicte que va donar lloc a la necessitat d'una intervenció pública, de caire intel·lectual, que plantejava l'obligació moral i la interpel·lació ètica en la vida pública davant una situació d'injustícia. El cèlebre article "J'accuse" d'Émile Zola l'any 1898 al periòdic *L'Aurore littéraire, artistique, sociale* ha resultat un referent fonamental en la concepció d'aquest nou subjecte modern. La sociologia dels intel·lectuals ha assenyalat la Primera Guerra Mundial i l'assentament dels nacionalismes com el moment de canvi en la figura de l'intel·lectual. En aquest sentit, s'han destacat les reflexions clàssiques de Benda, Mannheim i Gramsci sobre el paper dels intel·lectuals en la societat moderna, com les tres perspectives d'especial incidència posterior en el debat ideològic entre les posicions marxistes i liberals després de la Segona Guerra Mundial fins a la dècada de 1970 (Picó i Pecourt, 2013; Wilkinson, 1981). Això és la necessitat de pensar en un intel·lectual concentrat en la defensa dels valors universalistes més enllà de les passions polítiques individuals de Julien Benda, la funció medidora neutral de l'intel·lectual de Karl Mannheim —o la *intel·lectualitat independent* en termes de Cardús (1993)—, i la ficció d'aquest intel·lectual independent, en pro del compromís polític de l'intel·lectual orgànic d'Antonio Gramsci. Ens concentrem en aquesta darrera aportació teòrica com a concepte epistemològic de referència.

Antonio Gramsci (1891-1937), polític i teòric marxista italià, referent fonamental en l'estudi polític del marxisme i la noció d'hegemonia, va reflexionar sobre el paper dels intel·lectuals a *Quaderni del carcere*, el recull de notes i escrits de presó que va elaborar durant els anys de reclusió a mans del feixisme. L'any 1966 Edicions 62 en fa una edició selectiva sota el títol *Cultura i literatura* amb pròleg de Jordi Solé Tura que resulta d'interès per a aquest context teòric, però també com a producció mateixa en el marc editorial català. En qualsevol cas, l'aproximació gramsciana formula la idea que l'intel·lectual liberal (entès com l'humanista, el literat, el professional o el funcionari) és un mediador de la classe dominant, i la seva funció és la de legitimar el sistema social i polític vigent. És la figura de l'intel·lectual tradicional. Per anomenar aquests intel·lectuals tradicionals, Gramsci en diu els intel·lectuals del bloc històric: aquells que es creuen pensadors autònoms però en realitat mantenen una relació orgànica amb la burgesia i en faciliten l'hegemonia i, per tant, el seu sistema de dominació. Antagònicament, i en el marc de l'acció revolucionària, planteja la necessitat de transformar l'intel·lectual en un subjecte compromès socialment amb aquesta acció, que participi d'un canvi en l'hegemonia social sobre les classes subalternes: l'aparició de l'intel·lectual orgànic suposaria la configuració d'un nou bloc històric. Per a Gramsci, l'intel·lectual no és ni un grup social homogeni ni una classe social, però sí que és una figura imprescindible per a la transformació social perquè contribueix al consens social com a mediador entre la infraestructura productiva i la superestructura ideològica i simbòlica. El que el distingeix és el seu vincle orgànic amb l'estructura social: és un transmissor ideològic (Gramsci, 1966: 23-30).

La proposta de Gramsci ens és d'interès específic perquè en d'altres termes, apunta una mateixa perspectiva sobre la construcció simbòlica de la realitat com la que ja hem exposat: es tracta de comprendre el paper de l'intel·lectual en la difusió ideològica de la classe dominant —o de les elits— a través de les diferents concepcions i nocions de l'ordre social i el “sentit comú” hegemònic. Per a Gramsci, la tasca dels nous intel·lectuals orgànics ha de ser la de desentrellar aquestes formes ideològiques i crear una nova concepció del món. Una tasca que s'ha de dur a terme a través de l'acció política (el partit revolucionari), que és a qui correspon la reforma moral i intel·lectual de la societat. Per tant, d'acord amb aquesta idea, al cap i a la fi, tant l'intel·lectual tradicional com l'orgànic tenen un paper fonamental en la consecució de l'hegemonia cultural de base ideològica: en la creació i transmissió de pensament, però també en la legitimació, en



termes simbòlics, d'una determinada concepció del món.<sup>21</sup> Aquesta és la nostra idea de referència per situar el focus del nostre interès en el paper dels intel·lectuals. Berger i Luckman apunten, en un altre ordre de sentit, que tota transmissió requereix certa classe d'aparell social, i tota transmissió de significats institucionals “enclou procediments de control i legitimació annexos a les institucions mateixes i administrats pel personal transmissor” (Berger i Luckman, 2012: 931). Ambdues idees no ens semblen llunyanes.

Després de la Segona Guerra Mundial, la influència d'aquesta concepció de l'intel·lectual orgànic és cabdal en la intel·lectualitat europea. L'experiència traumàtica d'Europa i els feixismes, però també el desig de canvi social posterior a 1945 i el futur d'Europa, va marcar els orígens de la *resistència intel·lectual* en termes de Wilkinson (1981). La influència cultural del marxisme i el debat ideològic amb les posicions liberals; però també en el context internacional amb els fenòmens de descolonització, la Guerra Freda, o la guerra del Vietnam, per posar-ne uns exemples, varen convertir l'intel·lectual en un subjecte central del compromís polític i els debats públics. La dècada dels anys cinquanta i seixanta, fins a finals dels setanta, varen ser anys en què escriptors, literats, científics socials i humanistes varen significar-se profundament en aquest ambient de responsabilització social i política. La funció social de l'intel·lectual en aquest context era clarament manifesta. Evidentment, però, no és una qüestió exempta de polèmica, especialment a França, tal com ens recorda la conflictiva relació i debat entre l'*intel·lectual històric* de Jean-Paul Sartre i la crítica a l'*intel·lectualisme revolucionari* de Raimond Aron.<sup>22</sup>

La influència d'aquesta mena de debats sobre la funció social de l'intel·lectual a Catalunya és important en el context de dictadura i en relació amb el fort control intel·lectual del franquisme. D'una banda, tenint present el fet que durant i després de la guerra civil la figura de l'intel·lectual queda profundament tocada i que les condicions socials per a la seva reproducció

---

21 Així mateix s'apunta des dels *Cultural Studies*: “En totes les societats hi ha productors culturals, i tant el seu grau d'especialització com les seves relacions socials estan històricament determinades (...) per això les funcions estrictament intel·lectuals no poden ser aïllades” (Williams, 1994: 202).

22 En aquest sentit és interessant la distinció d'Ariane C. d'Apollonia en relació amb els diferents models d'aquest intel·lectual compromès en el cas francès: el compromís militant de Louis Aragon, el compromís revolucionari de Jean-Paul Sartre, el compromís liberal de Raimon Aron, el compromís prometeic d'Albert Camus i el compromís personalista d'Emmanuel Mournier (citat a Pecourt, 2013: 203).

són inexistents en un espai de normalitat pública. Com assenyala Carles Santacana, els intel·lectuals, com a agents de cultura, són agents simbòlics de legitimació moral de la Catalunya Republicana a l'exili,<sup>23</sup> i per això, objecte de persecució del Règim. El franquisme serà especialment bel·ligerant en la lluita contra el pensament i la cultura, no només amb un control sobre l'esquerra, sinó també de les opcions liberals o de discurs democratitzador, així com de les diferents expressions catalanistes que provenen dels cercles del nacionalisme catòlic —amb un paper central a la dècada dels cinquanta i primers seixanta pel seu paper mediador i d'escletxa dels ambients del Règim— tal com veurem. Això ens fa preguntar què passa ideològicament amb el franquisme. Es tracta d'una reacció antiliberal i tradicionalista o és la influència del feixisme? Perquè si bé el feixisme italià és autoritari, a priori sembla més benèvol amb els intel·lectuals fins al 1936. Aquest fet, sumat a la important influència cultural del marxisme dels seixanta també a Catalunya, afavoreix una penetració de la noció de l'intel·lectual orgànic en el que es considera la funció social de bona part dels intel·lectuals catalans.<sup>24</sup> Una actitud que es materialitza amb una mantinguda i creixent posició de crítica política a partir de 1962 que fa plantejar, tal com apunta Carles Santacana (2015), fins a quin punt acaba resultant més important la seva producció teòrica o els seus posicionaments públics en les xarxes de l'antifranquisme. A més a més, la nova cultura de masses —ens referim al paper dels mitjans de comunicació, però també als canvis en les dinàmiques econòmiques i de modernització urbana, la massificació universitària o els nous moviments culturals i contraculturals i les influències europees— i el nou espai editorial dels seixanta permet la consolidació d'un fenomen significatiu a Catalunya: la centralitat del món editorial com a camp de difusió intel·lectual de les elits.<sup>25</sup> Nosaltres ens interessem específicament pel món del llibre d'assaig polític en concret, com a artefacte cultural i de difusió ideològica, però l'abundant aparició de revistes de pensament i de divulgació d'aquests sectors —Serra

---

23 Santacana assenyala la “sobrerepresentació intel·lectual” del Govern de la Generalitat de Catalunya a l'exili com a element de superioritat moral (2009: 596).

24 Per a una aproximació crítica a les relacions dels diferents agents de la intel·lectualitat catalana vegeu Lorés (1984: 39-45).

25 Ens referim a la publicació de llibres, però també de revistes i setmanaris que esdevenen espais de referència i contacte entre els intel·lectuals i l'antifranquisme organitzat i no organitzat. També de penetració de les idees exteriors, la literatura estrangera i la seva traducció. Vegeu per exemple l'estudi de Juan Pecourt (2008) sobre el camp de les revistes polítiques a Espanya i el paper dels intel·lectuals a la Transició. De més a més, cal tenir present el paper de l'esquerra en aquest univers editorial a l'hora d'estudiar el seu predomini en combat cultural dels seixanta i setanta.

*d'Or, Els Marges, Oriflama, Canigó, Taula de Canvi, Cuadernos para el Diálogo, Triunfo, Destino, etc.*— així com el paper de la premsa, ràdio i televisió, modificaran la capacitat difusora dels discursos intel·lectuals, així com de les seves formes i profunditat.

En aquest sentit és interessant el plantejament de Régis Debray (1979) que assenyalava l'evolució mediàtica dels intel·lectuals d'acord amb les institucions que utilitzen com a plataformes de difusió. Apunta tres cicles de preeminència en el camp de la difusió intel·lectual: el cicle universitari de 1880-1930, el cicle editorial de 1930-1960 i el cicle audiovisual a partir de 1960. Així mateix, la configuració de comunitats intel·lectuals té a veure amb aquests nous suports de difusió, com ara la comercialització creixent de l'activitat intel·lectual (Bourdieu, 1995), o el canvi en les seves funcions social que passen a concebre un intel·lectual que se l'ha anomenat *específic* —de coneixement especialitzat— (Foucault, 1980) o *intèrpret* (Bauman, 1989). Sobre la tipologització d'aquest intel·lectual *específic*, des dels plantejaments postmoderns, Bauman distingeix entre l'intel·lectual “legislador” de la modernitat, que com a figura d'autoritat legítima determina posicions d'acord amb el seu coneixement —entès com a objectiu i superior—, i l'intel·lectual “intèrpret” característic de la postmodernitat, que sense eliminar la dimensió moderna de l'intel·lectual, s'ocupa de facilitar la comunicació i la comprensió social del coneixement i les diverses formes de pensament cultural.<sup>26</sup>

S'han proposat també altres distincions en el concepte genèric de l'intel·lectual segons les seves funcions: acadèmiques, polítiques, comercials, etc. (Coser, 1965). Segons les seves especialitzacions i, per tant, concentrant l'atenció no en la seva funció social sinó en la seva posició social i la capacitat d'accés a l'esfera pública i l'opció de participar-hi en tres tipus d'entorns. En l'entorn acadèmic: humanistes (filòsofs, historiadors, crítics, etc.), científics socials (economistes, antropòlegs, sociòlegs, etc.), científics purs (físics, químics, etc.). En l'entorn mediàtic: periodistes i proveïdors de les indústries culturals (artistes, escriptors, músics, etc.); i en l'entorn dels think tanks (analistes i gestors culturals) (Bourdieu, 1988). També a través de conceptualitzacions

---

26 Aquesta concepció de l'intel·lectual intèrpret, ens condueix de nou al debat reiterat sobre la possibilitat que l'intel·lectual pugui exercir funcions de mediació neutral, per exemple encara que això es faci sota l'emparedament del discurs de la transmissió de competències i la transferència científica, tecnològica i cultural de les anomenades societats del coneixement.

diverses com el debat del paper dels intel·lectuals com a nova classe: com a comunitat lingüística diferenciada (Gouldner, 1985);<sup>27</sup> o també a partir dels vuitanta, en ple context discursiu de la condició postmoderna, s'apunta cap a la idea de la “desaparició dels intel·lectuals” (Lyotard) i la fi de les ideologies (Bell). Una idea ja contestada en aquell mateix moment per la noció de l'intel·lectual *crític*, com a interpel·lant de la societat. És a dir, aquell que manté una actitud constant de vigilància (Said, 1996).<sup>28</sup>

El que ens interessa d'aquest debat sobre la funció social de l'intel·lectual i la seva posició en l'estructura social és que es produeix en el marc de proliferació de la cultura de masses<sup>29</sup> i la revisió i el qüestionament del model d'intel·lectual crític cap al model del *pràctic-intel·lectual*, en termes d'Edward Shils, que s'ocupa de la producció, creació, interpretació i difusió de coneixement social a l'opinió pública.<sup>30</sup> Aquest intel·lectual de trets científicotècnics es caracteritza per Shils per la institucionalització de la seva activitat, la seva especialització, la seva participació o col·laboració amb les formes d'autoritat socials i polítiques i la seva influència social a través de la incidència en l'opinió pública (citada a Berrío i Saperas, 1993: 190-193). Sintèticament Jordi Berrío i Enric Saperas proposen una tipologia —no exclouent entre si— de cinc models d'intel·lectual: l'intel·lectual crític, l'intel·lectual conformador de conceptes abstractes, l'intel·lectual com a personalitat influent, l'intel·lectual productor de cultura i l'intel·lectual administrador de coneixement i informació (Berrío i Saperas, 1993).

Aquestes distincions són rellevants si, de més a més, prenem de referència l'anàlisi dels camps culturals de Bourdieu que afegeix elements d'interpretació sociològica a aquestes distincions. Bourdieu planteja la idea que en el camp cultural es donen les mateixes dinàmiques de conflicte que a la resta de camps socials a l'hora d'entreveure les lògiques d'inclusió,

---

27 Vegeu també Williams (1994).

28 Per a una panoràmica global de les diverses aproximacions vegeu Pecourt (2016) i provocativament en relació amb la cultura de masses Busquet (1998).

29 Vegeu també Eco (1999).

30 Com apuntaven Berger i Luckman, “l'existència d'experts per cossos concrets de coneixement pot tenir gran força historicosocial en virtut de la relació que existeix entre els processos que defineixen la realitat i els que la produeixen” (2012: 148). O com diu Williams, “és inevitable que les activitats dels productors culturals es tornin doblement especialitzades: respecte d'un tipus específic de treball cultural, però també respecte de vincles específics dins del sistema social organitzat” (1994: 203).

exclusió i posicionament dels referents culturals hegemònics d'una societat – quins intel·lectuals, quines obres i quines idees seran referencials i quines no... En aquest sentit, distingeix entre la producció i el consum d'un camp cultural de masses i la d'un camp cultural especialitzat. Cada un d'aquests camps té la capacitat de produir objectes simbòlics diferenciats. El debat sobre els intel·lectuals que proposa Bourdieu, implica reconèixer la posició i distinció dels intel·lectuals en aquests camps, els seus recursos i, per tant, les condicions socials de producció simbòlica que estan associades a la seva obra.<sup>31</sup> Aquesta lògica del camp cultural de masses i del camp cultural especialitzat és d'interès en el nostre marc metodològic per dues qüestions: d'una banda, per observar qui i quins discursos esdevenen hegemònics en el marc del catalanisme amb l'auge de la cultura de masses, però també en context de dictadura. De l'altra, per interpretar la importància de la centralitat del món editorial com a camp de difusió intel·lectual que apuntàvem abans, i el fet que aquests fenòmens van anar acompanyats d'un creixement exponencial de publicacions especialitzades. I per publicacions especialitzades entenem també les revistes de divulgació i els nous productes audiovisuals —amb valor econòmic— que plantegen elements de penetració i conflicte entre la lògica del camp cultural de masses i el camp cultural especialitzat. I és que la influència d'aquests mitjans pren protagonisme en la indústria cultural i això suposa la modificació dels cànons culturals. La importància del sector editorial a l'hora de determinar què es publica —i quina difusió se'n fa— incideix en els debats públics i simbòlics de les discussions intel·lectuals del país, tal com veurem.

En el cas espanyol, a més a més, Carles Santacana planteja —coincidint amb el cicle audiovisual a partir de 1960 que proposava Debray— el fet que la irrupció d'una cultura de masses de consum audiovisual i de les noves indústries culturals, suposa per al règim franquista una forma podríem dir *banal* —a l'entendre de Billig— de control cultural. El que creu deixar als marges els debats intel·lectuals dels mitjans tradicionals i els entorns més clarament polititzats, i que pot permetre substituir

---

31 La influència de Bourdieu en investigadors que han desenvolupat plantejaments en base a la lògica de la posició social dels intel·lectuals és resseguida per Juan Pecourt (2008; 2016). Pot resultar d'interès els treballs assenyalats en el seu estudi sobre les xarxes d'intel·lectuals i les formes d'afiliació, legitimació i consagració intel·lectual de Rémy Rieffel; o les relacions entre formes de compromís públic i les posicions en el camp intel·lectual de Giselle Sapiro. Vegeu també Berrio i Saperas (1993: 153-159) per a una reflexió sobre l'especialització i posició de l'intel·lectual.

l'antiintel·lectualisme de la guerra civil a través d'aquesta via de consum de masses. O en d'altres paraules, diu Santacana, suposa que el *desarrollismo* en termes econòmics i socials afavoreix l'impuls d'una cultura banal a través de ràdio i televisió que permet una modernització a manera substitutiva de la democratització (Santacana, 2015: 79).<sup>32</sup> Una tesi interessant per al tema que ens ocupa.

Metodològicament, per tant, prenem com a unitat d'anàlisi el model de l'intel·lectual orgànic a Catalunya. El de l'intel·lectual políticament compromès —militant en alguns casos—, que ordenem segons l'espai de pensament, l'espai ideològic, en el qual s'ubica —directament o indirectament. Això ens ha de permetre establir una classificació dels conceptes i aspectes polítics fonamentals d'ús identitari —i les reivindicacions estratègiques vinculades— de les diferents tradicions polítiques del catalanisme. Per tant, ho remarcuem, el nostre centre d'estudi no són els intel·lectuals universals, tampoc ho són els *neutrals* o *desclassats*. Són els intel·lectuals que en direm del *compromís*, una figura sociològicament rellevant dels seixanta. Però també es tracta de l'intel·lectual *col·lectiu*, en termes de Jordi Casassas, l'intel·lectual que es relaciona amb la seva societat complexa i que hi participa com a sector intel·lectual professional. Un tipus que ha resultat rellevant en el procés de modernització de la societat catalana (Casassas, 1999: 26). A més a més, el context de tardofranquisme afavoreix la relació entre antifranquisme i catalanisme i, per tant, i com veurem, fomenta unes xarxes de contacte i sociabilitat determinants —d'ambients que permeten la producció de debats— entre diversos sectors sociopolítics dispers —un fet que no és de menor importància en el cas català—, així com la configuració mateixa dels nous discursos simbòlics del període estudiat. Per posar-ne un exemple, i més enllà de la producció discursiva individual que ressegurem, el Congrés de Cultura Catalana (el clandestí de 1961 i 1964 i el celebrat entre 1975 i 1977) i l'Assemblea Permanent d'Intel·lectuals Catalans (1970-1975) són un cas paradigmàtic d'aquesta relació i de la lògica de la politització cultural i la seva expressió pública.

---

32 Vegeu també Sánchez-Biosca (2007).

## 2.4. El text com a artefacte cultural i dispositiu narratiu

La comprensió de l'escriptura com a mitjà de producció cultural<sup>33</sup> implica entendre l'escriptura i els seus resultats com una producció especialitzada. La semiologia contemporània s'ha ocupat de l'estudi dels processos culturals a través de l'anàlisi del relat i les gramàtiques narratives (Barthes, 1991; Todorov, 1973, 1991; Lévi-Strauss, 1991; Eco, 1981, 1996), dels discursos i les gramàtiques textuais (Barthes, 1986; Eco, 1990; Van Dijk, 2007; 2009) i de les tipologies culturals (Lévi-Strauss, 1987; Barthes, 1983; Lotman, 1996). En aquest darrer cas, en connexió amb l'antropologia, la sociologia cultural i l'anàlisi dels comportaments socials, mites, ritus, creences i sistemes que ens és motiu d'atenció (Eco, 1995). En definitiva, dels estudis sobre el text narratiu (Barthes, 1990, 1999; Eco, 1981, 1990; Van Dijk, 1983, 2000)<sup>34</sup> dels quals podem prendre algunes referències per comprendre'n les múltiples dimensions —lingüística, retòrica, hermenèutica o simbòlica, per exemple— en el camp del discurs polític. En concret, nosaltres utilitzarem alguns aspectes del plantejament estructuralista de Roland Barthes per a comprendre les estructures discursives del relat. Una proposta que revisarem de manera complementària amb el plantejament analític de Van Dijk i Therbon. I, en darrer lloc, amb interès cap a la idea de reconèixer els conceptes polítics centrals utilitzats pels intel·lectuals que es consideren fonamentals dins un camp cultural determinat, com és el cas del catalanisme, a proposta de l'Escola de Cambridge.

Tal com hem repetit, aquesta tesi té per objecte l'estudi de la (re)producció dels relats, narratives i imaginaris socials i nacionals del catalanisme, a través d'un mitjà de producció concret com és el llibre d'assaig polític i les memòries com a documents de difusió ideològica. Com ja hem dit, tant el text assagístic de caire polític com les memòries personals, són narratives argumentatives en el sentit que utilitzen la retòrica com a forma expressiva de transmissió ideològica, cultural i social. Per tant, són discursos amb capacitat d'interpretar i "produir" realitat, són dispositius de (re)producció de la *comunitat imaginada*. Amb la terminologia de Barthes podríem dir que són textos fets de memòria, és a dir, una herència basada en dipòsits de cultura (Barthes, 1999: 159) i que, a més, por-

---

33 Entenent la noció de producció i reproducció cultural com a acció complexa. Richard Hoggart recorda que les influències culturals exerceixen una acció molt lenta sobre la transformació de les actituds i, que, sovint, són neutralitzades per forces més antigues (Hoggart, 1957: 378).

34 I sense oblidar la important aportació de Propp (1971) i l'esquema dels contes populars i els seus elements narratius.

ten implícites determinades interpretacions de la realitat (Van Dijk, 2006: 528). Gérard Imbert apunta el fet que tot i que s'ha treballat molt l'aspecte ideològic del contingut dels discursos, en canvi s'ha desenvolupat una reflexió menys acurada del contingut ideològic de les formes d'aquest discurs. D'acord amb el seu plantejament, el component ideològic del discurs descansa en el sistema de relacions entre el text, la seva producció, la seva circulació i el seu consum, més que en les propietats del mateix text (Imbert, 1990: 15). I si estem d'acord en la importància dels elements que acompanyen la producció del discurs, com ja hem subratllat al llarg d'aquestes planes, ens sembla que cal reconèixer l'obra de Roland Barthes precisament en l'estudi de les estructures del relat i la mitologia actual, qüestió, aquesta darrera, que veurem més endavant.

Roland Barthes (1915-1980), com a semiòleg és també un dels referents de la teoria de la literatura moderna i l'estudi de les gramàtiques narratives, textuais i les mitologies com a tipologies culturals. Al seu text *Introduction à l'analyse structurale des récits* (1974), Barthes assenyala la importància de reconèixer el paper del llenguatge en l'estructuració de la realitat i, en aquest sentit, la importància d'analitzar les estructures discursives del relat de manera esquemàtica, a fi d'identificar signes i codis en el text que ens parlen de la dimensió social d'allò que es presenta com a natural. Si Mary Douglas ens aproxima a aquesta idea a través de l'antropologia tal com veurem, Roland Barthes ho fa a través de la semiologia i l'anàlisi estructural del text: les formes d'organització del relat i les relacions entre les estructures que el componen, són el que explica el sentit del text. Barthes parteix de tres nivells d'operacions en aquesta proposta analítica: reconèixer el nivell de les funcions, el nivell de les accions i el nivell de la narració. En el primer cas, el nivell de les funcions, del que es tracta és de reconèixer en el text els elements que funcionen com a nucli de sentit i són eix de la narració, diferenciant-los d'aquells altres elements que funcionen de catàlisi —que són complementaris, expansions de sentit. En el nivell d'accions es tracta de distingir els personatges que participen del relat, no tant com a individus concrets a destacar, sinó per revelar la seva funció. I finalment, en el nivell de la narració, es tracta de reconèixer els signes del relat per tal de descriure'n l'esquema narratiu, l'estructura lògica, el paper del narrador i la relació del relat amb el seu context.

Si parem atenció en aquest tercer nivell, el de la narració, cal dir que la retòrica ha sigut històricament el sistema i pràctica del llenguatge literari i narratiu. En aquest sentit ha estat el mateix Roland Barthes (1990) qui ha apuntat la



importància de la retòrica per a la comprensió del text en la semiologia moderna. Barthes ressegueix històricament la conformació del discurs clàssic tant en la seva estructura lingüística (*inventio*, *dispositio* i *elocutio*) com en la seva pràctica (memòria i *actio*), i si bé no ens endinsarem en aquesta revisió teòrica, hi ha elements que conformen aquestes tres primeres operacions de la retòrica que trobem encara útils en les referències conceptuais que podem utilitzar. Barthes assenyala que en l'operació de la *inventio*, és a dir, en el *què diem*, és on trobem els llocs (el *topos*, el *locus*) o el que nosaltres anomenem els *llocs comuns*: aquells llocs que són comuns a tots els temes, els símbols col·lectius culturals que es reflecteixen en el text.<sup>35</sup> També podem definir els llocs comuns com els estàndards de domini públic, criteris bàsics de l'argumentació, o el que en podríem dir els arguments “preparats” (Van Dijk, 2003: 68). Barthes apunta també que en la *inventio* cal tenir present els elements de la retòrica psicològica<sup>36</sup> determinants per comprendre el valor d'allò que es vol dir i que pren forma en l'operació de la *dispositio*. La *dispositio* consisteix en la disposició argumental de les idees, l'ordre del nostre discurs, i té l'objectiu d'ordenar els raonaments a exposar per a commoure emotivament, informar o convèncer a qui escolta. Per tal d'exposar-ho adequadament i donar-li consistència, l'*elocutio* suposa l'operació d'ús de les figures retòriques en el discurs —el que els clàssics consideraven “el llenguatge de la passió”, diu Barthes. D'aquesta anàlisi dels elements constitutius de l'estructura lingüística de la retòrica ens interessa la importància que prenen els components emotivistes i de relació amb el context social en l'elaboració del discurs, perquè aquest

---

35 Per ampliar-ne la definició i caracterització podem dir que el “lloc” o personatge literari com a recurs es dona a través de la memòria i un repertori artístic, culte o intel·lectual que ens és conegut, d'on extraïem figures o situacions de referència literària que introduïm en el context d'un discurs crític, pejoratiu o emotiu. Eco assenyala que l'ús del “lloc” pot realitzar-se a un nivell proverbial o prenent una forma pròpia d'acord amb una intensa experiència personal que ens evoca: “[El record al “lloc” funcional] en forma d'identificació amb aquella emoció o disposició conceptual que s'havia intentat comunicar: tenim la rememoració d'una experiència aliena (...) utilitzant la memòria de l'experiència estètica per a qualificar una experiència moral o intel·lectual, el coneixement adquirit no es manté a un nivell contemplatiu, sinó que es mou en una direcció pràctica (...). [L'emoció del lloc] reconnectarà amb la nostra pròpia història psicològica personal, d'aquí l'acceptació o rebuig de l'esmentada emoció, una vegada el recurs al “lloc” ens hagi dilucidat la seva naturalesa” (Eco, 1999: 192). El tòpic literari, el *topos*, és doncs un lloc literari usual, que evoca una figura o emoció ja determinada, a través del record o experiència, i que ens permet remetre temàtiques universals en base a experiències humanes comunes. És molt interessant la hipòtesi d'Eco que assenyala que tota narració que procedeix del *topos* no comunica més que missatges “conservadors”, d'acord amb la idea que el *topos* està prefixat i, per tant, sempre refereixen a un ordre preexistent. En el nostre cas d'estudi pot ser d'interès veure quina mena de llocs literaris o tipificacions es donen en relació amb aquesta hipòtesi.

36 En són dos: l'*ethe* (els caràcters, tons i aires) i el *pathe* (les passions, els sentiments i afectes) (Barthes, 1990: 143).

és un dels factors fonamentals que dona valor social i simbòlic al text com a artefacte cultural. De fet, però, la crítica a l'estructuralisme de Barthes rau en el fet que se l'acusa de fer una anàlisi excessivament esquematista en relació amb l'organització del relat, que pot acabar deslligant la importància del fet social i el paper del subjecte en la conformació dels relats; i simplificant la idea que només la llengua és constitutiva de realitat, sense parar prou atenció a les condicions socials de la seva producció.<sup>37</sup>

Tot i que no desenvoluparem una anàlisi sobre la recepció textual i el seu impacte social, sí que creiem oportú, tanmateix, fer esment a la importància que l'estructuralisme ha donat a la relació que es genera entre productor i receptor o, dit d'una altra manera, entre autor i lector, i el paper que adquireix aquest segon en el procés interpretatiu del text com ja hem dit, i precisament com a exemple d'aquest debat sobre anàlisi estructuralista. És coneguda la tesi de Barthes sobre “la mort de l'autor” (1968) en què critica la força de l'autor sobre el lector i l'obligació que imposa sobre el sentit d'una obra, és a dir, convertint en central allò que l'autor real ha volgut dir però no el que el lector entén i interpreta. Barthes diu que entre el model deductiu de lectura i el model interpretatiu del lector s'hi ha de contemplar la lògica del símbol, perquè la lectura d'un text implica inevitablement l'associació amb d'altres idees, imatges i significacions: el seu suplement de sentit (Barthes, 1999: 37). Així mateix, Barthes, a través de la noció d'intertextualitat de Kristeva (1967) creu que tot text no deixa de ser “una cambra d'ecos” on ressonen altres textos que no necessàriament són resseguibles i localitzables com si fossin una cita literal. El text, diu, és com una caixa de ressonància de veus, llocs, signes i significants anteriors. En definitiva, és el ressò d'una cultura en el seu sentit més simbòlic tant per l'autor com pel lector podríem dir, i si bé existeixen veus crítiques a aquest interès cap a la idea d'interpretació o sobreinterpretació textual<sup>38</sup> (Giddens, 1990; Eco, 1995b), cal reconèixer que aquesta mirada cap al paper interpretatiu del lector esdevé font de nombroses

---

37 Una aproximació a l'estructuralisme de Barthes i compendi d'aquestes posicions crítiques a les limitacions del model la trobareu a Enrique i Fernández (2013) i ja hem citat també Bourdieu (1985).

38 Per sobreinterpretació textual ens referim a la idea que la intenció de l'interpret preva a la de l'autor en la interpretació de textos. Eco, citant Todorov, ho resumeix irònicament en la idea que “un text només és un pícnic en el qual l'autor porta les paraules, i els lectors, el sentit” com a exemple de gnosticisme cultural (Eco, 1995: 26). Eco estableix la distinció de tres intencions interpretatives: la intenció de l'autor (*intentio auctoris*), la intenció de l'interpret (*intentio lectoris*) i la intenció del text (*intento operis*).

noves idees sobre llenguatge i literatura (Foucault, 1969; Culler, 1995; Barthes, 1990, 1999; Van Dijk, 1998, 2000, 2012) i, al cap i a la fi, sobre les connexions entre cultura, llenguatge, comunicació que resseguiem en aquestes planes. I més, tenint en compte que l'anàlisi simbòlica, antropològica o sociològica és interpretativa per si mateixa.

Per tant, aquest treball ha de parar atenció a l'anàlisi crítica sobre interpretació però també sobre sobreinterpretació textual com a pròpia prevenció a una temptació que sembla inevitable. Si bé com a investigadors estem d'acord amb Eco que "l'interpret té el dret i el deure de sospitar que allò considerat com a significat d'un signe és en realitat signe d'un significat addicional" (Eco, 1995b: 50), això no ha de ser contradictori a destacar la importància de la intencionalitat fonamental de l'autor i del mateix text, que és el que ens interessa. Una intencionalitat que podem "descobrir" de manera més precisa si podem reconèixer la situació en què es produeix el text, els recursos utilitzats i el seu "lector model" imaginat. Així, metodològicament, la interpretació d'un text recau en la capacitat del lector –i d'un investigador– per comprendre el marc lingüístic, cultural i social intencional de l'autor. Raymond Williams apunta, en aquesta direcció, que l'escriptura demana la familiarització dels productors i els receptors amb formes específiques de transmissió, com ara el llenguatge o un sistema de signes compartit (1994: 87).

Tota una tendència dins la sociologia dels intel·lectuals, l'anomenada branca de la sociologia de les idees, apunta també cap aquesta línia de treball a través de l'Escola de Cambridge i la història intel·lectual anglosaxona, desenvolupant un estudi de les idees i les innovacions intel·lectuals en relació amb la intencionalitat de l'autor i el context de la seva producció. Això implica una anàlisi de caire sociolingüístic dels conceptes polítics centrals utilitzats per aquells intel·lectuals que es consideren fonamentals dins un camp cultural. En plena sintonia amb la nostra proposta de treball, la formulació metodològica de l'Escola de Cambridge (Skinner, 2002; Pecourt, 2008, 2016) concentra la seva atenció a entreveure la lluita simbòlica dels intel·lectuals per a la transformació i hegemonització de les narratives socials i culturals, el que nosaltres hem anomenat la producció i reproducció dels relats simbòlics. Uns plantejaments ben semblants als ja exposats en relació amb la tesi de Joan Francesc Mira a *Crítica de la nació pura* (1984) i la noció de les lluites simbòliques a través dels símbols, valgui la redundància.

Però les limitacions de l'anàlisi estructuralista són per a nosaltres preocupacions. Allunyant-nos d'una lectura reduccionista del *pensament a la llengua* com diuen Enrique i Fernández (2013: 50-53). L'ús d'utilitatges semiològics no desplaça la centralitat de la sociologia en la nostra recerca i la importància de reconèixer les relacions de poder connotades en l'estructura del text i del relat, d'acord amb la idea que l'organització del discurs està influïda per factors ideològics i socials. En aquest sentit, per tant, com a obvietat, el discurs polític, com a forma de discurs, respon a unes determinades estructures ideològiques. Teun Van Dijk (1943) és un dels investigadors principals en el camp d'anàlisi crítica del discurs. Autor de diverses recerques sobre discurs i ideologia, proposa aplicar el que anomena el "quadrat ideològic" com a mètode d'anàlisi, d'acord amb el plantejament que una ideologia es fixa en contraposició entre grups, i la distinció entre el "nosaltres i ells", per detectar :

1. Els elements d'èmfasi del discurs sobre els aspectes positius del nostre grup
2. L'èmfasi en els aspectes negatius de l'altre
3. Els elements discursius que treuen èmfasi als aspectes negatius del nostre grup
4. Els elements que treuen èmfasi als aspectes positius de l'altre.

D'acord amb aquest raonament, el contingut ideològic s'expressa de manera més directa a través del significat del discurs que fem (Van Dijk, 2003: 58). En altres termes, i de forma complementària, Göran Therbon anota el fet que el que està en joc en una disputa de caire ideològic és sempre la reconstitució, dessometiment, ressometiment i requalificació dels subjectes –o la seva reproducció. En aquest sentit i en relació amb la importància del discurs, apunta quatre qüestions a resoldre per a la consecució de l'hegemonia ideològica i que remarquem d'interès en l'estudi que ens ocupa:

1. Adquirir la legitimitat necessària del "dret" a parlar
2. Afirmar la importància d'una determinada identitat
3. Explicitar una determinada concepció sobre el bé i el mal en relació amb les concepcions normatives de la societat
4. Suggestir alguna acció per als objectius proposats.

El manteniment d'un determinat ordre discursiu s'organitza, doncs, a través d'un simbolisme o ritual afirmatiu (Therbon, 2015: 65-67). Però si tenim present el "quadrat ideològic" proposat per Van Dijk, el significat del discurs

es pot analitzar pels següents aspectes: la tipificació temàtica del discurs, els grans temes als quals es refereix; la descripció i detall del discurs; les suposicions o l'explicitació de significats inferits en el discurs; la coherència local que té,<sup>39</sup> en la dimensió semàntica, l'ús de la sinonímia i la paràfrasi; l'ús cognitiu i discursiu del contrast, de la confrontació de grups, el “nosaltres i ells”; l'exemplificació com a recurs d'amplificació del discurs, i, finalment, les negacions, l'ús discursiu de la contradicció a través del “però...” (Van Dijk, 2003: 58-63; 2009: 168-169). Així mateix, observar les estructures formals del llenguatge, escrit o oral, va més enllà de la semàntica. Això vol dir reconèixer la sintaxi de l'oració —que indica èmfasi—, l'argumentació i la retòrica, o les figures d'estil emprades, i que són elements importants a contemplar tot i que nosaltres no desenvoluparem sistemàticament aquest nivell específic d'anàlisi del discurs.

I si bé l'estudi de la retòrica clàssica ha estat desplaçat per l'anàlisi del discurs, com ja hem dit, la retòrica continua present en el nostre context semiològic. En l'àmbit semàntic i sintàctic, per tant, són especialment recurrents en els textos assagístics l'ús de figures retòriques i proposicions assertives basades en elements de força, repetició i contrast. Així mateix, com acabem d'apuntar, podem veure com la utilització de recursos emotivistes permet crear un text més unívoc i redundat. És freqüent l'ús de la ironia, el moralisme, l'autoritat o l'apel·lació a tot un univers míticosimbòlic de referència. A més a més, els elements simbòlics evocats en un text se serveixen de l'ús de la metàfora i la metonímia, figures expressives d'una llengua i cultura determinada i d'influència interpretativa. Per tot això, podem dir que els textos narratius argumentatius, com a objecte de discurs polític, esdevenen artefacte cultural.

Per tant, d'acord amb tots aquests elements exposats, podem entendre la producció de narratives culturals —de trets històrics i polítics en aquest cas— com una pràctica social que utilitza el llenguatge per a la circulació de símbols i, en darrer terme, per a una representació concreta de la realitat. A nivell de discurs, l'assaig polític i memorialístic que nosaltres resseguim adopta una retòrica argumental, de voluntat objectivista, concreta i històrica. Per a nosaltres el tipus de text que treballarem són narratives culturals de caire

---

39 Van Dijk defineix aquest concepte d'acord amb la idea que una seqüència de proposicions és coherent si segueix una seqüència d'accions que es relacionen. Si segueixen un model, si respon a una lògica referencial tant d'especificació o generalització, o si “podem imaginar una situació en què el discurs podria ser vertader” (Van Dijk, 2003: 61).

ideològic on l'autor, l'intel·lectual, es presenta a si mateix com a narrador i testimoni d'uns fets històrics concrets. I on la *il·lusió referencial* és un recurs fonamental per a la producció de “l'efecte de realitat”<sup>40</sup> en termes de Barthes (1999), a l'igual que ho pretenen altres artefactes culturals de representació de la realitat com són la fotografia, el monument o el museu. De més a més, aquesta mena de dispositius narratius són un gènere important en el context de la cultura catalana contemporània que estudiarem tal com hem posat en relleu. Són, com Josep-Anton Fernández apunta, un espai de lligam entre el nivell subjectiu i el social, *una relació homològica o metafòrica* (2015: 262).

### 2.5. Descripció del corpus de treball utilitzat

D'acord amb aquests elements exposats, el corpus de materials emprats respon, en primer lloc, a un procés de tria representatiu, no de voluntat total, sinó de selecció i abstracció representativa d'aquells intel·lectuals que per la seva rellevància orgànica en el catalanisme del període resseguit poden ésser considerats com a model d'intel·lectual del compromís d'acord amb els paràmetres descrits. Entre d'altres, en aquest treball destaquem prioritàriament els següents: Josep Armengou, Raimon Galí, Maurici Serrahima, Jaume Vives, Josep Benet, Aureli M. Escarré, Joan Carrera, Jordi Llimona, Josep Dalmau, Max Cahner, Albert Manent, Francesc Candel i Jordi Pujol. Una selecció feta amb la voluntat que ens permeti, al mateix temps, la reconstrucció interpretativa d'un període i un entorn cultural de mirada panoràmica. Així mateix, i com a conseqüència, el corpus de materials específics emprats són primordialment de dues tipologies de materials: els llibres d'assaig polític específicament publicats en el període estudiat, i, complementàriament, algunes memòries biogràfiques —materials memorialístics— posteriors d'aquests intel·lectuals seleccionats.

En alguns casos, però, per la importància de la centralitat del món editorial com a camp de difusió intel·lectual hem utilitzat, o si més no referenciat,

---

40 Barthes diu: “en la història “objectiva”, la “realitat” no és altra cosa que un significat informulat, protegit darrere la omnipotència aparent del referent”, això és el que denomina efecte de realitat. Dit d'una altra manera, “el discurs històric no concorda amb la realitat, el que fa és significar-la, no deixant de repetir “això va succeir”, sense que aquesta asserció arribi a ser mai res més que la cara del significat de tota la narració històrica” (Barthes, 1999: 176). Una idea que reforça la visió interpretativa de la memòria.

alguns materials publicats en les revistes especialitzades de rellevància del moment, bàsicament de *Serra d'Or*. I així mateix, hem fet ús d'alguns materials textuais cronològicament pertinents al període resseguit però inèdits fins anys més tard, o bé que formen part de materials de documentació i producció no publicada d'aquests intel·lectuals. En el cas d'aquesta darrera tipologia de materials n'hem fet ús, sempre que les idees que s'hi desenvolupen no siguin desconegudes o noves, sinó que formin part de tesis profundament inserides en el pensament dels intel·lectuals a qui corresponen. El seu ús, però, respon a l'interès d'utilitzar materials que tenen rellevància per la seva capacitat de síntesi o de reproducció conclusiva d'idees disperses. La tipologia de textos emprats —narratius, reflexius, ideològics i de to històric— són seleccionats i avaluats com a materials de mediació i difusió del pensament i d'acord amb l'epistemologia d'aquesta recerca. Significatius com a caixa de ressonància de la cultura del catalanisme catòlic i les seves representacions simbòliques, i com a models de representació d'aquest *món possible*.

D'altra banda, com ja hem subratllat, la importància de les transicions en els universos simbòlics, fa que la tesi faci un esment significatiu a les relacions entre el projecte catòlic i el projecte marxista. En el cas dels noms de la intel·lectualitat comunista que apareixen en el treball, no n'hem fet un estudi profund en els termes que ho fem en el cas de l'univers del catalanisme catòlic. Els referenciem com a materials que ens permeten aquesta reconstrucció interpretativa del període i entorn cultural que esmentàvem abans, i un estudi de les confrontacions i relacions entre les seves representacions simbòliques. Resseguir les formulacions teòriques de la intel·lectualitat marxista catalana a través de la seva producció ideològica és quelcom que cal fer de manera diferent a la que fem amb el catalanisme catòlic. En primer lloc perquè els intel·lectuals que abordarem estan enquadrats en el PSUC com a intel·lectuals orgànics; i el PSUC com a partit de combat, primordialment aposta per la reflexió escrita a través dels seus documents de partit i les seves publicacions de difusió directa a les seves cèl·lules. No és que l'organització impedisís la participació dels seus membres en espais de debat externs, tot al contrari, els intel·lectuals comunistes participen i generen una densa discussió política amb les plataformes de debat dels sectors nacionalistes. Però la formulació doctrinal marxista, precisament, pel seu compromís militant, es produeix volgudament en els espais oficials del partit. Aquesta qüestió és important per comprendre que el corpus de materials que utilitzem concentra la seva atenció en diversos articles, ponències i documents extrets de les revistes

*Quaderns de Cultura Catalana* (1959-1960) i *Nous Horitzons* (1961-1976); de diversos documents publicats elaborats tant pel Comitè Executiu com pel Comitè Central del PSUC que formen part del Fons del partit a l'Arxiu Nacional de Catalunya; així com d'alguns materials biogràfics que específicament ressegueixen la trajectòria d'alguns dels intel·lectuals que són de major interès per la seva aportació al debat sobre la qüestió nacional en la formulació comunista. Entre aquests destaquem Josep Moix, Pere Ardiaca, Francesc Vallverdú, Francesc Vicens, Jordi Solé Tura, Josep Fontana, Josep Termes i Gregorio López Raimundo.

Per a l'elaboració dels capítols següents s'ha utilitzat un corpus material de prop de dues-centes obres i materials documentals que queden detallats a l'apartat bibliogràfic de la recerca. Amb tots aquests materials procedirem a una anàlisi dels conceptes polítics centrals utilitzats i avaluats com a fonamentals dins el camp cultural corresponent, tot assenyalant els elements de valor ideològic i voluntat hegemònica d'acord amb la proposta epistemològica formulada. Vegem abans, però, el marc teòric de la recerca sobre construcció simbòlica de la realitat, llenguatge i estructures bàsiques de representació cultural.



## 3. Marc teòric

### La construcció simbòlica de la realitat i els universos de representació

#### 3.1. Aprehendre el món com a realitat objectiva

L'estudi i reflexió sobre la construcció de les representacions de la identitat a través dels imaginaris socials i culturals simbòlics del catalanisme s'hauria de fer des de la perspectiva d'una sociologia dels símbols. Però a diferència del que passa en l'antropologia, l'estudi simbòlic en aquest sentit, és una branca de la sociologia que ha estat menys desenvolupada —malgrat les incursions que hi han fet la sociologia del coneixement o la sociologia de la religió— i que, per tant, ens demana inevitablement endinsar-nos-hi a través de diverses eines conceptuals que són pròpies de l'univers de la sociologia de la cultura i del coneixement,<sup>41</sup> però també de l'estudi del llenguatge i dels signes, i de la trajectòria antropològica. Una aproximació teòrica al debat de les identitats ens acosta, com ja hem dit, d'una banda, a l'estudi de les formes col·lectives d'expressió cultural, i, de l'altra, a la comprensió de l'àmbit simbòlic com a espai on es disputen els límits de sentit compartit. Això és, al nostre entendre, parlar dels processos de producció i reproducció de la representació col·lectiva i, en darrer terme, la visualització dels elements d'ordre ideològic que conformen les interpretacions socials d'una identitat nacional i una cultura. Però per comprendre els mecanismes de (re)producció simbòlica de la identitat hem de situar-nos en el preludi dels processos socials d'aquesta dimensió: la construcció social de la realitat i el seu procés d'objectivació. O dit d'una altra manera: la construcció simbòlica de la realitat i la seva representació.

La primera de les referències teòriques a la qual ens hem de referir per situar el marc conceptual d'aquest apartat és l'anàlisi i interpretació de

---

41 De fet, Bourdieu apunta que la sociologia del coneixement o de les formes culturals és *ep ipso* una sociologia política, és a dir, una sociologia del poder simbòlic (Bourdieu, 1994: 23).

la construcció social de la realitat sota el paraigua de la sociologia del coneixement. A través de l'obra clàssica *La construcció social de la realitat* (1967) de Peter L. Berger (1929) i Thomas Luckmann (1927-2016), sociòlegs d'origen austríac i eslovè respectivament, professors de sociologia del coneixement als Estats Units i Alemanya, s'ha conceptualitzat un dels corrents sociològics d'anàlisi social més importants del segle xx en l'estudi dels processos de producció i reproducció de l'ordre social a través dels mecanismes d'institucionalització, legitimació, manteniment i organització de la societat i la vida quotidiana. La sociologia del coneixement de Berger i Luckmann desenvolupa una interpretació que s'ha inscrit tradicionalment dins del marc fenomenològic de la sociologia. A nosaltres, però, ens sembla que la sociologia del coneixement dialoga bé amb la comprensió de la realitat que l'estructuralisme –o l'estructuralisme constructivista– de les teories objectivistes de la sociologia proposa –pensem en Strauss o Bourdieu–, malgrat que Berger rebutjava les etiquetes que el vinculaven a les teories construccionistes. I tot i que el rebuig a l'etiqueta estructuralista ha estat força freqüent en bona part dels autors associats a aquestes tradicions de pensament i que, a més a més, han divergit fortament entre si –com Saussure, Lévy-Strauss, Barthes o Foucault...

Berger i Luckmann creuen que la vida quotidiana cal comprendre-la com una realitat objectiva que al mateix temps és interpretada per les persones, amb un significat subjectiu i coherent per a aquestes. La sociologia del coneixement basa la seva interpretació de la realitat en la premissa que el cos de coneixement d'una societat es transmet generacionalment, s'aprèn com a veritat objectiva a través del procés de socialització, i s'internalitza individualment com a realitat subjectiva. Una realitat, i un coneixement, que es produeix i es manté a través dels nostres pensaments i accions. Entendre aquesta realitat, com a realitat donada, és l'objecte d'estudi de la sociologia del coneixement, i per a estudiar-la ens cal comprendre els fonaments que l'originen. Ens cal conèixer, com diuen els sociòlegs, “les objectivacions dels processos (i significats) subjectius per mitjà dels quals es construeix el món intersubjectiu del sentit comú” (Berger i Luckmann, 2012: 35). En aquest procés d'aprehendre el món que ens envolta també s'hi ha de contemplar els mecanismes de producció i reproducció de les identitats. La identitat del jo, del *self*, es construeix a través del reconeixement que els altres fan de mi, és un procés d'(auto)identificació entre

la identitat atorgada i l'assumida. La dialèctica de la identitat és una qüestió pensada i debatuda per diferents corrents analítics d'estudi de les identitats: des de la teoria de la identitat social de la psicologia social (Tajfel, 1978, 1984),<sup>42</sup> a les teories de l'antropologia social (Llobera, 1996, 1999, 2000, 2003; Mira, 1984),<sup>43</sup> o les línies interpretatives de la sociologia que estem resseguint (Castells, 2006; Cardús, 2006, 2007a, 2007b, 2009, 2010). Així mateix, les identitats col·lectives només tenen sentit i s'institucionalitzen dins dels universos socials recreats que ens són coneguts. Inequívocament, per tant, la sociologia del coneixement ens parla també de la construcció social de les identitats.

És per aquest motiu que *La construcció social de la realitat* ens ofereix un marc conceptual que ens és d'interès. Primerament cal dir que la socialització, com a procés d'aprenentatge del món social que ens és donat, esdevé referència fonamental per a entendre la interiorització i objectivació<sup>44</sup> de manera ordenada dels universos de significat de les experiències i els coneixements de la nostra vida quotidiana. Berger i Luckmann situen el coneixement com a centre de tots aquests processos, on l'habitució, la institucionalització i la legitimació són moments dialèctics de construcció de la realitat social. Entenem per habitució —semblantment a la noció d'habitus de Bourdieu— la repetició i rutinització de l'activitat humana i del coneixement que ens permet familiaritzar-nos amb les dinàmiques del món social que ens envolta. La institucionalització és entesa com el procés de transmissió d'aquestes dinàmiques socials com a realitats objectives, històriques i tipificades que sovint rebem en forma d'expressions de tradició. El tercer estadi, el de la legitimació, suposa un mecanisme d'integració, manteniment i justificació de la “versemblança” de l'ordre institucional

---

42 La teoria de la identitat social apunta que la definició del jo i la seva autocategorització ve donada per la seva identitat social —el convenciment de formar part d'un grup— i la identificació emocional de pertànyer a un col·lectiu. La identificació és una forma de categorització i d'ordenació. El procés d'identificació grupal es divideix en tres etapes: els individus es categoritzen com a part d'un grup que es distingeix; objectivant i interioritzant les normes estereotípiques associades amb aquesta identitat, i normativitzant el seu comportament d'acord amb aquesta pertinença. Vegeu també Abrams i Hogg (1991) i Bauman (2005).

43 Estableixen els vincles entre identitat nacional i cultura d'acord amb la idea que els grups són les unitats portadores de cultura a través de: l'autoconsciència de grup, unes pautes de socialització compartides; un sistema per reforçar els valors i el comportament prescriptiu, i una certa organització formalitzada en el cas de la nació. Vegeu també Llobera (1998).

44 Berger i Luckmann defineixen l'objectivació com el procés pel qual els productes externalitzats de l'activitat humana assolixen el caràcter d'objectivitat (Berger i Luckmann, 2012: 81).

anterior. Implica plausibilitat individual i col·lectiva (que resulti cognoscible per a l'individu i per al grup social), i demana mecanismes específics de control social.<sup>45</sup>

Els processos de socialització —i d'institucionalització i legitimitació— de la realitat social comporten relacions dialèctiques a tenir presents en el nostre tema d'estudi, perquè l'ordre social mai produeix universos absoluts ni invariables. I les diferents experiències socials, les realitats viscudes, les idees i els llenguatges —aquest darrer és important, tal com veurem— no estan exempts de conflicte.<sup>46</sup> Berger i Luckmann diuen: “el coneixement relatiu a la societat és doncs una *realització* en el doble sentit de la paraula: com a aprehensió de la realitat social objectiva i com a producció contínua d'aquesta realitat” (Berger i Luckmann, 2012: 87-88). Si parlem del coneixement en termes d'aprehensió i producció, en l'espai simbòlics podem parlar d'estructures i accions simbòliques.<sup>47</sup> Aquest doble factor —d'aprehensió i producció de coneixement i la consideració d'estructures i accions simbòliques— és important perquè ens permet explicar els mecanismes pels quals la identitat nacional, en una mateixa societat, pot esdevenir significativament diferent segons per a qui; i com pot modificar-se'n el sentit en aquest mateix context. Com a conseqüència, la simbolització de la nació, i la seva representació, per tant, és un dels terrenys de *dominació simbòlica* més evidents. Tanmateix, cal tenir present que aquests processos d'objectivació i subjectivització de la

---

45 Berger i Luckmann en diuen: “La legitimitació constitueix una objectivació de significats de “segon ordre”. (...) La legitimitació produeix nous significats que serveixen per integrar els ja atribuïts a processos institucionals dispars. (...) La funció de la legitimitació és aconseguir que les objectivacions de “primer ordre” ja institucionalitzades arribin a ser objectivament disponibles i subjectivament plausibles” (Berger i Luckmann, 2012: 118). En aquest sentit apunten quatre nivells de legitimitació: la transmissió d'un sistema d'objectivacions lingüístiques de l'experiència humana; proposicions teòriques en forma rudimentària (esquemes i grups de significat de caràcter pràctic com poden ser els proverbis, moralines o relats populars); teories explícites per les quals uns determinats agents socials especialitzats transmeten un coneixement diferenciat, i els universos simbòlics entesos com a cossos de tradició teòrica, que integren zones de significat diferents i abasten l'ordre institucional en una totalitat simbòlica. Són processos de significació que es refereixen a realitats que no són les de l'experiència quotidiana (Berger i Luckmann, 2012: 120-122). Sobre aquests darrers hi aprofundirem més endavant.

46 Els mecanismes de producció i reproducció social (i socialització) suposen l'existència o la possibilitat de formular diversos universos de significat i, en aquest sentit, parlem de processos dialèctics (que són tesis, antítesis i síntesis, en el sentit del model dialèctic de Hegel) de construcció de la realitat social.

47 El Grup d'Estudis de les Identitats de la UAB defineix les estructures simbòliques com els referents simbòlics que formen part d'una determinada cosmovisió. I l'acció simbòlica com aquella acció social que actua simbòlicament sobre l'estructura de les relacions socials (Rovira, 2007).

realitat com a realitat significativa, són especialment transcendents perquè es produeixen amarats d'una forta càrrega emocional per a les persones. Les identitats, en aquesta línia interpretativa, són entitats fortament emocionalitzades perquè actuen com a estructura de sentit i mecanisme de cohesió social. I com diu Roland Barthes, tota estructura de sentit és sempre un fet de cultura incessantment naturalitzat en la nostra experiència col·lectiva.

### 3.2. El llenguatge i la representació del món

El llenguatge és l'eina que dota de significat el nostre món d'objectes i percepcions. Tot procés de comunicació requereix un sistema de significació. El llenguatge és el que ens permet objectivar i interpretar la realitat en un temps i espai concret i traçar una biografia individual i col·lectiva coherent per a nosaltres. Per tant, el llenguatge és un element fonamental per comprendre com opera la construcció social (i simbòlica) de la realitat i la seva representació, malgrat que, com deia Bourdieu, sovint el llenguatge expressa amb més facilitat els estats de les coses més que no pas els seus processos. El llenguatge, els signes <sup>48</sup> i els seus sistemes, són una qüestió central en la perspectiva del lingüístic turn de l'escola estructuralista i postestructuralista, tal com veurem més endavant, i de la semiòtica i l'anàlisi de discurs i de marcs, evidentment. Però si tracem un fil epistemològic descriptiu des del punt anterior, la sociologia del coneixement entén el llenguatge com un sistema d'objectivacions al qual podem recórrer més enllà del moment concret en què els utilitzem. Amb el llenguatge podem referir-nos, diuen, a zones limitades i zones aïllades de significat i de realitat. Podem generar transposicions de sentit entre el *món dels somnis* i el món real, entre situacions, contextos i circumstàncies ben diferents. <sup>49</sup> Això és possible gràcies a la dimensió simbòlica del llenguatge —verbal i no verbal— i dels signes, que ens permet moure'ns en diferents mons possibles de significacions, independentment de les nostres experiències individuals, i a través de camps semàntics concrets:

---

48 Com a concepte de gran amplitud i entenent que hi ha signe sempre que es decideixi utilitzar una cosa com a vehicle d'una altra cosa (Eco, 1995).

49 Coincidint amb Charles Morris i la seva teoria dels signes on assenyalava el caràcter instrumental de les idees (1994).

*(...) Al nivell del simbolisme, doncs, la significació lingüística adquireix la seva màxima separació de l'aquí i ara de la vida quotidiana, i el llenguatge ascendeix a regions que són inaccessibles a l'experiència quotidiana no només de facto sinó també a priori. El llenguatge construeix llavors enormes edificis de representació simbòlica que semblen dominar la realitat de la vida quotidiana com a gegants presències d'un altre món. (...) El llenguatge és capaç no només de construir símbols summament abstracts de l'experiència quotidiana, sinó també de "recuperar" aquests símbols i presentar-los com a elements objectivament reals de la vida quotidiana. D'aquesta manera, el simbolisme i el llenguatge simbòlic arriben a ser constituents essencials de la realitat de la vida quotidiana i de l'aprehensió que té d'aquesta realitat el sentit comú (...)* (Berger i Luckmann, 2012: 57).

Berger i Luckmann expliquen com els camps semàntics —entesos com a esquemes de classificació— possibiliten l'objectivació, retenció i acumulació (selectiva) de l'experiència biogràfica i històrica individual i social. És a través d'aquesta acumulació que es genera un pòsit de coneixement que es transmet generacionalment i resta a l'abast de la nostra vida quotidiana. Aquesta reflexió sobre la dimensió experiencial de la vida quotidiana de Berger i Luckmann ens interessa també, perquè ens acosta a dues operacions sociolingüístiques importants en els conceptes d'ús del nostre tema d'estudi: la tipificació i la creació d'estructures de rellevància. Ens referim a la tipificació com l'operació social d'assignació o reducció a un *tipus* o a un caràcter típic,<sup>50</sup> i per estructures de rellevància ens referim, d'acord amb

---

50 La tipificació consisteix en la caracterització i representació, a través de la imatge, d'una abstracció conceptual. Eco apunta que la tipicitat no és una dada objectiva que s'hagi de donar perquè quelcom es converteixi en estèticament o ideològicament vàlid, sinó que és el resultat d'un reconeixement distintiu o d'una projecció que el lector fa cap a un personatge, situació, figura o element determinat i que queda a la memòria i pot convertir-se en experiència moral o model de comportament perquè és evocable, recurrent o identificable amb experiències quotidianes: "Típic pot ser la manera que es distribueix una matèria, que es desperta una emoció, que s'expressa una idea, que es reproduïx una circumstància real: tots aquests modes, quan són orgànicament perfectes i plausibles, es converteixen en emblemàtics, promouen i resumeixen tota una sèrie de possibilitats anàlogues" (Eco, 1999: 198). La tipificació permet generar una metàfora individual substitutiva d'una *categoria moral* o una *categoria de la imaginació*. Trobem una funció simbòlica en el *tipus* i el procés de tipificació. En el joc semiològic, Roland Barthes entén la metàfora com una via d'accés al significat especialment interessant si té la capacitat de distanciar-se del seu origen, és a dir, desoriginalitzar-se (Barthes, 1999: 90). D'acord amb aquesta idea, una metàfora, fruit de la successió de substitucions que ha experimentat al llarg de la seva evolució pot aconseguir allunyar el significat inicial del qual parteix per obrir nous espais de significació. Això mateix apunta Eco

la proposta de Berger i Luckmann, a aquells coneixements que conformen àrees d'interès per a la nostra vida quotidiana sigui per "l'ús" diari que en fem, o bé per la nostra posició social, cultural i de classe en la societat. En relació amb aquesta qüestió, els sociòlegs apunten que només una part de les nostres experiències i coneixements queden sedimentats en la consciència. Les experiències que ho fan, queden estereotipades en el record, diuen, com a entitats que ens són reconegudes i memorables i que conformen la nostra biografia i memòria. L'experiència col·lectiva, la que és compartida amb més d'una persona, també produeix una biografia comuna:

*La sedimentació intersubjectiva pot anomenar-se vertaderament social només quan s'ha objectivat en qualsevol sistema de signes, o sigui, quan sorgeix la possibilitat d'objectivacions reiterades de les experiències compartides. (...) El llenguatge objectiva les experiències compartides i les fa accessibles a tots els que pertanyen a la mateixa comunitat lingüística, així es converteix en base i instrument de l'aplec col·lectiu de coneixement. A més, el llenguatge aporta els mitjans d'objectivar noves experiències, permetent que s'incorpori l'aplec de coneixement ja existent, i és el mitjà més important per transmetre les sedimentacions objectivades i objectivitzades en la tradició de la col·lectivitat (...) (Berger i Luckmann, 2012: 89-90).*

El fet que el llenguatge sigui un dels instruments de sedimentació més fonamentals de la transmissió del coneixement i, per tant, també de la transmissió de la representació de les identitats,<sup>51</sup> és el motiu pel qual concentrem la nostra atenció en com es conformen les tipificacions identitàries subjacents en els universos simbòlics de la catalanitat i les seves estructures de rellevància vinculades. Si prenem de referència l'anàlisi interpretativa dels sociòlegs del coneixement, l'origen de les sedimentacions perd importància, perquè la tradició "inventa" nous orígens i marcs referencials lligats a la construcció nacional —que recorda la tesi de Hobsbawm a *La invenció de la tradició*—

-----  
amb casos de "llocs" de fort caràcter simbòlic tipificats que resulten històricament rellevants, però que en incorporar-se en una nova obra, s'encarnen també en un nou personatge que es converteix en un nou tipus individualíssim propi, a pesar de les seves funcions originals simbòliques.

51 Per a una aproximació ordenada a les teories sobre la identitat i la seva (re)producció i representació a través dels mitjans de comunicació, així com de les teories i marcs d'anàlisi del discurs de major rellevància en l'àmbit sociològic i semiòtic, vegeu Castelló (2008).

sense que això suposi una amenaça a les objectivacions ja donades. Les legitimacions, així doncs, poden donar-se d'acord amb nous significats a les experiències sedimentades d'una col·lectivitat. I la reinterpretació històrica és possible a través de noves “veritats” objectives que incorporem —sense que això impliqui necessàriament canvis en l'ordre institucional. Però no podem deixar de subratllar de nou que aquests processos no estan exempts de conflicte en el que es refereix a les disputes per a la legitimació de significats diferenciats, per a la representació de la *comunitat imaginada*. Les lluites de poder implícites pel domini dels aparells de control social i hegemonització dels relats socials es lliura en aquest pla, i és objecte principal d'anàlisi d'aquesta recerca, tal com apuntarem amb major detall al final d'aquest punt. En concret, però, del llenguatge ens interessa, específicament, entendre els mecanismes que corresponen a la dimensió simbòlica com a darrer dels nivells de legitimació ja apuntats. També en relació amb la importància del llenguatge com a instrument de sedimentació, transmissió i, en darrer terme, de legitimació —pla al qual refereix la narrativa textual que treballem com a mitjà i dispositiu— de reproducció de la *comunitat imaginada*.

Per tant, quan parlem de llengua i llenguatge parlem de comunicació. Partim d'una primera idea constitutiva, que ampliarem en els següents apartats, que entén la cultura com un sistema de comunicació per si mateix, format per unitats i estructures de significat profundes. La sociologia del coneixement està d'acord amb aquesta afirmació, i la semiòtica ho ha desenvolupat a través de l'estudi de les funcions socials dels codis i els signes. Si ens concentrem en la relació entre la cultura i el món de les idees i les representacions, hem de referir-nos al paper de la interpretació lingüística, i de la semiòtica a posteriori, per a comprendre com el llenguatge produeix significat. Si bé la sociologia del coneixement ens ofereix una aproximació epistemològica al llenguatge, concentra la seva mirada en la relació entre els processos de sedimentació, transmissió i legitimació, i en relació amb el procés d'objectivació de l'experiència biogràfica. La semiòtica ens ajuda, en canvi, a comprendre les unitats específiques d'aquests processos a través de la teoria dels signes i els codis. Entenem el signe com una unitat bàsica de significat, i el símbol com un tipus de signe molt particular que tipifica, representa o recorda un significat connotat, evocat. Si bé la definició de signe i símbol ha estat qüestionada àmpliament discutida, pensada i explicada (Mauss, 1995; Radcliffe-Brown, 1975; Lévi-Strauss, 1992; Barthes, 1990; Foucault, 1980; Douglas, 1978), partim de tres aproximacions referencials sobre la semiòtica del signe. La de Ferdinand



de Saussure com a punt de partida i referent clàssic, i la de Charles Morris i Umberto Eco de caire contemporani. Aquestes tres propostes les vincularem a posteriori a les aproximacions dels *Cultural Studies*, però també a l'anàlisi del marc de la lingüística cognitiva més actuals per, finalment, reflexionar sobre la dimensió lingüística de la dominació simbòlica. Epistemològicament som conscients que posem en relació escoles de pensament i etapes molt diverses, però insistim que creiem que la sociologia del coneixement dialoga bé amb l'estructuralisme i l'estructuralisme constructivista tant de Saussure com de Lévy-Strauss, Barthes, Bourdieu o Foucault, en allò que refereix a la comprensió de la cultura com un sistema de comunicació, i, conseqüentment, en la importància del llenguatge i la seva dimensió interpretativa per a configurar els universos de representació simbòlica de la realitat.

Des de la perspectiva semiòtica, per tant, en primer lloc cal destacar la influència de Ferdinand de Saussure (1857-1913), pare de la lingüística moderna i de la semiologia, en l'estudi de la llengua com un sistema de signes. Saussure estructura el llenguatge en dos dimensions: les normes i els codis generals del sistema lingüístic (*langue*) i els actes específics de parla (o escriptura o imatge) que se serveixen de les estructures i normes pròpies de la llengua (*parole*). La distinció entre *langue* i *parole* es considera la idea clau de la lingüística estructuralista, tot i les revisions crítiques posteriors i les noves categories que s'han establert a través de la teoria dels codis, la semiòtica de la significació, i una teoria de la producció de signes —la semiòtica de la comunicació— en l'intent de generar un projecte de semiòtica més concret com el que proposa Umberto Eco. Però també tenint present la necessitat d'una sociologia del poder simbòlic que centri la seva atenció en les condicions socials de producció i d'ús del llenguatge com proposa Bourdieu. En qualsevol cas, Saussure s'interessa primordialment per la llengua com a part social de llenguatge, perquè li permet analitzar el nivell de les estructures profundes de la comunicació. Saussure ens situa en un enfocament construccionista en què els objectes i els significats que els representen, no existeixen per si mateixos de manera natural, sinó que la producció de sentit d'aquests significats depèn de la llengua. Les paraules, les imatges, els sons, etc., són signes del llenguatge, i per tal que els signes siguin transmissors de quelcom, és a dir, tinguin sentit i capacitat de representació, necessiten una forma (una paraula, una imatge, un so) que anomena el significat. Però també un concepte associat: una idea, que anomena el significat. És la relació entre aquests, fixada en els codis lingüístics i culturals d'un grup, el que sosté la representació i

el que conforma el signe (Culler, 1976). Aquesta perspectiva va suposar una “revolució conceptual” d’implicacions sociològiques fonamentals en l’estudi lingüístic, perquè implica que si no existeix un vincle natural entre el món de les coses i els conceptes que les representen, això suposa que els significats són interpretats.<sup>52</sup> És a dir, els significats són socials i històrics, i poden canviar i transformar els marcs de referència cultural de les societats: “perquè és arbitrari, el signe és totalment subjecte a la història i a la combinació en un moment determinat a un significant donat, i el significat és un resultat contingent del procés de la història” (Culler, 1976: 36).<sup>53</sup>

Charles Morris (1901-1979), semiòleg nord-americà, va desenvolupar tota una teoria general dels signes, en l’estudi de la *semiosis*, entesa com el procés de funcionament dels signes que ens permet analitzar allò que actua com a signe —vehicle sígnic—, allò a què el signe al·ludeix —*designatum*— i l’efecte que produeix en determinats intèrprets —l’interpretant— (Morris, 1994). Per a l’estudi dels signes, Morris en contempla la dimensió sintàctica, semàntica i pragmàtica. La semiòtica, com a ciència que ens permet aquest estudi, diu, ens dona les eines per a la comprensió de les relacions socials, ja que els signes reflecteixen aquestes relacions. Aquesta dimensió social de la teoria dels signes de Morris, i la importància que atorga al fet interpretatiu, és un element destacat per a la nostra comprensió epistemològica del signe. En diu:

---

52      Perspectiva no exempta de crítiques que assenyalen, tanmateix, que aquest és un enfocament excessivament psicologista i poc social, tot indicant les inconsistències teòriques de la concepció de la *langue*, d’acord amb la idea que si la llengua és un producte psicològic, els signes no poden ser arbitraris (Clarke, 1981 i Giddens, 1987). En aquest sentit, Giddens critica de la lingüística estructuralista una excessiva atenció al llenguatge aïlladament del seu entorn social d’ús i del context d’institucions i vida social en què s’inscriu. Des d’aquesta perspectiva, es qüestiona la capacitat de la lingüística i el *linguistic turn* com a enfocament d’anàlisi vàlid i extrapolable per explicar l’agència social. També Roland Barthes apunta que les llengües no poden entendre’s com quelcom del tot arbitrari, perquè venen determinades per factors com les noves necessitats socials, elements econòmics o qüestions ideològiques. En diu: “les elaboracions del grup de decisió (logotècnies) no són més que els termes d’una funció cada vegada més general que és l’imaginari col·lectiu de l’època: la innovació individual és així transcendida per una determinació sociològica (de grups restringits) i aquestes determinacions sociològiques, remetent al seu torn a un sentit final de caràcter antropològic” (Barthes, 1990: 35). Barthes defineix les “logotècnies” com a “llengües semiològiques” o “llenguatges fabricats” en el sentit que com a usuaris d’una llengua prenem i utilitzem *parles* en l’elaboració de les quals no hem participat.

53      A *Representation*, Stuart Hall, resseguint aquesta aportació, fa esment a un exemple molt interessant en relació amb la transformació simbòlica de l’imaginari del negre (associat a la foscor, la nit, el mal, etc.) a través de la campanya afroamericana de 1960 “black is beautiful” en què el “significant” negre va voler significar precisament allò oposat al “significat”. En termes de Saussure, Hall recull aquesta idea de Culler: “No només cada llengua produeix un conjunt de significants diferents (...) en una forma distintiva; cada una de les llengües produeix un conjunt diferent de significats; amb una forma distintiva i per tant arbitrària d’organitzar el món en conceptes i categories” (Culler, 1976: 23).

*En termes pragmàtics, un signe lingüístic s'usa en combinació amb d'altres signes pels membres d'un grup social: un llenguatge és un sistema social de signes que intervenen en les respostes dels membres d'una comunitat entre si i respecte del seu entorn. Comprendre un llenguatge significa per tant utilitzar només aquelles combinacions i transformacions de signes que no estan prohibides pels usos i costums del grup social en qüestió, denotar objectes i situacions tal com ho fan els membres d'aquell grup, tenir les expectatives que els altres tenen quan s'utilitzen determinats vehicles sígnics, i expressar les afirmacions pròpies tal com fan els altres; en una paraula, comprendre o usar correctament un llenguatge significa seguir les regles d'ús (sintàctiques, semàntiques i pragmàtiques) habituals en aquella comunitat social (Morris, 1994: 76).*

Així mateix, l'aportació d'Umberto Eco a l'estudi del procés comunicatiu i els processos culturals, a banda de la seva obligada referència i centralitat acadèmica, ens interessa perquè ens aporta un seguit de definicions més precises sobre la teoria dels signes i dels codis, i perquè, a més a més, s'interessa per la funció interpretativa del lector o receptor, que consisteix en una descodificació tant del codi com del context, dimensió fonamental en l'estudi cultural del fet simbòlic. Umberto Eco (1932-2016), catedràtic en semiòtica, filòsof i novel·lista italià, és un dels semiòlegs estructuralistes de referència mundial especialitzat en la teoria de la informació i la comunicació de massa. Tot i la revisió crítica d'Eco a les tesis de Saussure, el semiòleg italià assenyala que hi ha signe quan expressió i contingut, com a elements independents, entren en correlació a través d'una relació codificadora. El signe, per tant, no és una entitat semiòtica fixa, sinó que compleix funcions semiòtiques (Eco, 1995).

Si traspassem aquests raonaments tant de Saussure com d'Eco —gens contradictoris entre si al nostre entendre— al nostre camp de treball, creiem que donen sentit a la interpretació que els elements, signes i codis que s'han dit explicatius, representatius i simbòlics de la catalanitat són socials i històrics, i malgrat que sovint es presenten com a proposicions històriques assertives, és a dir, que (pre)tenen un valor de veritat, en realitat són dinàmics i transformatius. I aquesta transformació pot documentar-se en un marc d'espai i temps concret. Més sentit té encara, si continuem prenent de referència la teoria semiòtica d'Eco, la seva definició sobre els codis com a transmissors de contingut cultural i els signes com a forces socials: “els codis, pel fet d'es-

tar acceptats per una societat, constitueixen un món cultural (...) la seva existència és d'ordre cultural i constitueix la manera com pensa i parla una societat i, mentre parla, determina el sentit dels seus pensaments a través d'altres pensaments i aquests a través d'altres paraules. Pensant i parlant és com es desenvolupa una societat (...)” (Eco, 1995: 103). D'acord amb el raonament d'Eco, en tot missatge l'emissor i el destinatari particularitzen “xarxes de pressuposicions” i de “possibles conseqüències lògiques”. En la transmissió d'un missatge entre emissor i destinatari s'intercanvien per tant missatges, judicis i referències, diu, que contribueixen a modificar els codis i que es verifiquen en diferents discursos retòrics i ideològics<sup>54</sup> (Eco, 1995: 228). Si entenem, per tant, que “tot procés de transmissió d'un missatge pot implicar variabilitat dels codis i dels signes perquè entra en joc la relació social i cultural d'emissor i receptor, des del punt de vista semiòtic és interessant estudiar les dinàmiques de codificació i hipercodificació dels elements constitutius de la realitat social i simbòlica d'una societat. La retòrica —i les figures retòriques—, en certa manera, són un dels mecanismes pràctics que exerceixen aquesta funció, a més a més, amb capacitat de generar càrrega emotiva i d'institucionalitzar-se. Trobem molt interessant la idea d'Eco que existeix una important influència mútua entre la visió del món, la manera com una cultura torna pertinents les seves unitats semàntiques i el sistema dels significats que les anomena i les “interpreta” (Eco, 1995: 130). Aquesta perspectiva semiòtica permet explicar com i per què es produeixen canvis de codis en una societat determinada, i quina repercussió pot tenir sobre els seus camps i sistemes semàntics. Aquesta explicació és fonamental per comprendre la transformació dels elements que s'han dit constitutius de la identitat nacional i els seus imaginaris socials, l'aparició o substitució d'arquetips referencials, la conformació de mons possibles i, en definitiva, tot procés de modificació de codis i signes segons les dinàmiques d'“interpretació” cultural d'una societat donada, i els seus discursos retòrics i ideològics.

Però més enllà de la definició de la noció de signe, trobem d'altres corrents de pensament que reflexionen —des d'altres camps d'estudi— sobre aquesta mateixa idea del paper del llenguatge en la producció social de la realitat. Stuart

---

54 Umberto Eco destaca la importància del fons ideològic del destinatari: “(...) sembla consistir en una visió del món no completament codificada i derivada del procés de la interpretació textual, de les inferències, de les mencions, de les pressuposicions”. Eco parla de la ideologia com un residu extrasemiòtic “capaç de determinar la semiosis i que actua com a catalitzador en els processos abductius, però és aliè a la codificació” (Eco, 1995: 404).

Hall (1934-2014), intel·lectual i acadèmic d'origen jamaicà, va esdevenir una de les figures centrals del CCCS de Birmingham i un dels renoms dels *Cultural Studies* britànics. El seu ampli camp de treball ens ha proporcionat interessants estudis i referències sobre els mitjans de comunicació, les subcultures, la crítica postcolonial i els processos de codificació i descodificació de la comunicació. Va elaborar una aproximació al món de la representació cultural i la construcció de les identitats amb *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (1997), una obra de caràcter pedagògic per a l'estudi de la representació, els estudis culturals i els mitjans de comunicació, que en la seva segona edició (2013) és actualitzada i que prenem de referència en aquest capítol. Des de la perspectiva construccionista que anirem resseguint, Hall ens presenta les anomenades *meaning and representation theories*<sup>55</sup> pròpies del *linguistic turn* en les ciències socials i els *Cultural Studies*. La perspectiva construccionista d'aquest corrent parteixen de nou de la idea que els significats que atorguem al món de les coses és quelcom produït socialment i de manera relacional: és una construcció social fruit “d’una pràctica significant, una pràctica que produeix sentit” (Hall, 2013: 10), no és una realitat natural inherent al món dels objectes i de les coses, o fixada de manera individual per qui parla o escriu. Sinó que Hall, parafraçant Saussure, en diu la “natura arbitrària del signe”:

*(...) no hem de confondre el món material, on les coses i la gent existeixen, i les pràctiques simbòliques i els processos a través dels quals la representació, el sentit i el llenguatge actuen. Els construccionistes no neguen l'existència del món material. Tanmateix, no és el món material el que porta el sentit: és el sistema de llenguatge o qualsevol sistema que utilitzem per representar els nostres conceptes. Són els actors els que utilitzen els sistemes conceptuals de la seva cultura, els sistemes lingüístics i els altres sistemes representacionals per a construir sentit, per fer del món quelcom significatiu, per comunicar-se amb els altres, amb sentit, sobre aquest món (Hall, 2013: 11).*

A *Representation* (1997) Hall va esbossar un model de comprensió del que anomena “el circuit de la cultura”, on apunta la centralitat de la qüestió de la representació com a pràctica fonamental per a la comprensió del procés

---

55 De les tres teories interpretatives de la representació: la teoria reflexiva, la teoria intencional i la teoria construccionista, prenem aquesta darrera com a marc de referència.

de producció cultural. La representació és el procés de construcció social de significacions o sentits (*meanings*) en una cultura. Per entendre com funciona la representació hem de comprendre com opera la producció i la circulació dels significats o sentits a través de diversos processos i pràctiques socials com són l'ús de la llengua, els símbols o les imatges, etc., per a la figuració del món en què vivim. Hall assenyala l'existència de dos sistemes de representació: un primer sistema en què els objectes, les persones i els esdeveniments es relacionen amb un conjunt de conceptes o representacions mentals que ens serveixen per a representar, comprendre i explicar el món de les coses. Aquest sistema de representació ens permet també organitzar, classificar i establir relacions entre si de diferent manera. Es tracta d'un sistema conceptual que relaciona tant el món material i "real", com el món d'allò abstracte, intangible o "ficcional". Refereix a un "mapa conceptual" profund que compartim i que ens permet donar sentit al món de manera aproximada entre nosaltres a través de la cultura. Però aquests "mapes conceptuals" no són suficients, diu Hall, els significats i els conceptes poden canviar, i això només és possible a través de la llengua. La llengua és el segon sistema de representació que ens permet construir un joc de correspondències entre el nostre mapa conceptual compartit i un llenguatge comú que ens permeti vincular conceptes i idees a una sèrie de paraules (sons o imatges) que anomenem signes. La relació i vincle entre el món de les coses, els conceptes i els signes, descansa en el centre del mecanisme de producció de sentit que és propi del llenguatge. El procés que relaciona aquests diferents elements és al que refereix la noció de representació de Hall. En darrer terme, a més, el que fa intel·ligible i fixa un sentit i comprensió compartit de les coses en el món de la representació és el codi: l'element que tradueix la informació del sistema conceptual (conceptes) al sistema lingüístic (signes). Permet la comunicació efectiva entre l'emissor i el receptor, qui parla i qui escolta, en un sistema de sentit compartit dins una cultura donada (Hall, 2013: 3-8).

Així doncs, cal situar la llengua, els llenguatges en sentit ampli, com a sistemes representacionals de mediació de sentits a través de signes i símbols. Per dir-ho en termes de Hall, la llengua treballa a través de la representació per explicar i comprendre el món que ens envolta: "El sentit es produeix per la pràctica, pel treball de representació. És construït a través de la significació, és a dir, les pràctiques que produeixen sentit (les pràctiques significants)" (Hall, 2013: 14). L'aportació de Hall en el camp dels *Cultural Studies* ens és d'interès perquè lliga la seva noció de representació a les qüestions vinculades

sobre la producció del coneixement i les relacions de poder. Per aquest motiu creiem que cal comprendre la importància del llenguatge en l'àmbit temàtic del catalanisme i les seves concepcions de la catalanitat, no tant pel que es diu de manera explícita, sinó per la funció simbòlica d'aquest llenguatge com a transmissor de sentits socials. Aquest valor simbòlic de la paraula ens acosta a les estructures profundes de significat anteriorment descrites, i ens ajuda a la comprensió dels mecanismes de reproducció d'un ordre social concret a través d'una de les seves expressions pràctiques: els discursos d'autorepresentació i construcció de l'alteritat.<sup>56</sup>

Fruit de l'evolució dels *Cultural Studies* a la segona meitat dels anys vuitanta, l'anàlisi de marcs, el *Frame Analysis*, apareix amb força dins l'àmbit d'estudi de les ciències socials. No podem deixar d'esmentar l'aportació de l'anàlisi de marcs per la seva estreta relació amb la concepció de les estructures profundes de significat que aquí intentem descriure. La nostra tesi defensa la idea, ja repetida, que la producció de les identitats es dona a partir d'uns marcs mentals i uns imaginaris socials concrets, i que aquests estan determinats per unes ideologies també concretes, que integrem en forma de relat social, i coneixem expressades a través de formes discursives diverses i d'acord amb la idea del nacionalisme banal. D'acord amb aquesta idea, les identitats funcionen com a mecanismes d'hegemonització d'uns "mons possibles"<sup>57</sup> concrets. L'anàlisi de marcs s'ha desenvolupat essencialment en l'àmbit del discurs polític, i en els darrers anys ha resultat d'especial interès acadèmic —i mediàtic— la ciència cognitiva que des de la lingüística s'ha ocupat de l'estudi de la creació i difusió dels marcs mentals en el llenguatge polític. George Lakoff (1941), lingüista i científic cognitiu americà, ha concentrat la seva producció intel·lectual en l'anàlisi de l'estructura cognitiva a través de l'estructura metafòrica i semàntica.

---

56 En aquest sentit, Charles Morris assenyala que quan un signe produït o usat per un intèrpret l'utilitzem com a forma d'obtenció d'informació sobre l'intèrpret, la perspectiva que adoptem és la d'un procés de *semiosis* superior: la pragmàtica descriptiva (Morris, 1994).

57 Per a una comprensió acurada del concepte "mons possibles" és imprescindible la definició de Joaquim Capdevila en base a les definicions d'Eco i Pericot com a estructura cognitiva i simbòlica: "estructures fonamentals per a la representació de la realitat social o l'imaginari social (...) es tracta d'uns universos de sentit socialment fixats que emmenen a marcs d'experiència avaluats com a plausibles (...) remetent a esferes molt diverses de l'experiència social (...) i varien en funció de circumstàncies històriques, generacionals, culturals, etc.". D'acord amb la definició de Capdevila els "mons possibles" es caracteritzen principalment per ser estructures plausibles com a universos de sentit, de base experiencial tipificada, narrables i, sovint, que remetent a relats ideològics bàsics (Capdevila, 2015: 90-91).

En va ser precursor, però, Erving Goffman (1974) amb la idea dels marcs interpretatius: estructures bàsiques que permeten comprendre i ordenar el món a través d'una economitxació condensada de la realitat —sovint en forma de formulacions i oposicions binàries.<sup>58</sup>

Des d'una altra perspectiva, Teun Van Dijk (1983; 1998; 2000; 2003; 2009; 2012), a qui ja ens hem referit, ha desenvolupat una reflexió dialogant amb l'anàlisi de marcs a través dels estudis crítics del discurs. L'anàlisi de discurs concentra la seva atenció en tot text, parla, interacció verbal, llenguatge i, en definitiva, forma de comunicació com a forma de producció de discurs. Van Dijk defineix els marcs com a estructures conceptuals que representen el coneixement convencional —condicionat pel context històric i cultural concret— dels parlants d'una llengua. D'acord amb el seu plantejament, els marcs influeixen directament en la recepció cognitiva del discurs a través d'una operació d'associació entre memòria social, una informació social més abstracta i compartida —el que en podem dir un *common ground*— i la memòria episòdica en base a les experiències personals. Però també a través dels processos de descodificació del missatge que impliquen la informació present del context on es dona;<sup>59</sup> la relació amb d'altra informació similar que es té; l'associació d'idees, i totes aquelles creences, valors, actituds i coneixement de què disposa un individu. La recepció del discurs, diu, acaba amb una operació de recodificació que (re)produeix la informació en la nostra memòria a través del record i la informació dels marcs mentals (Van Dijk, 1998: 86-89; 2009: 258-260). Van Dijk concentra part de la seva recerca en l'estudi de la ideologia com una forma de cognició i pràctica social (2000; 2009), basada en creences bàsiques que fonamenten les representacions socials de la realitat i, per tant, la memòria social dels grups i les seves identitats. La relació entre

---

58 Goffman a *Frame Analysis* (1974) planteja de manera extensa l'existència d'uns marcs de referència primaris que podem diferenciar entre aquells que són entesos, percebuts socialment, com a marcs socials (sotmesos a valoració social) i com a marcs naturals (de naturalesa determinista). En qualsevol dels casos, els marcs de referència primaris es considera que tenen sentit per si mateixos i ens permeten situar, percebre, identificar i etiquetar la realitat que experimentem. Els marcs accentuen el "continent", els límits i fronteres d'allò a què es refereixen.

59 Van Dijk apunta que no podem entendre com afecta el text si no entenem primer de quina manera la gent comprèn i representa les condicions socials partint d'uns models mentals: els models de context (Van Dijk, 2009: 14). D'acord amb la idea que els contextos influencien en el discurs a través de les interpretacions —percepcions, coneixement, opinions, emocions, etc.— subjectives que se'n fa, Van Dijk parla de models contextuals com un tipus específic de models mentals. Són models esquemàtics, experiencials, canviants, culturals, que responen a l'ambient comunicatiu del context. Van Dijk s'hi refereix com "la influència de la societat en el text" o, dit d'una altra manera, el discurs és directament controlat per situacions socials (Van Dijk, 2012: 39-41 i 117-118).



discurs i ideologia quant a forma bàsica de cognició, implica una incidència –i relació– directa amb els marcs mentals. I el control del discurs, com a forma de control cognitiu, és un exemple de poder simbòlic i conformació de les hegemonies. Perquè té capacitat per incidir en la formació i transformació de coneixements, opinions i representacions; així com en les normes, els valors i els principis que influeixen en la percepció, la interpretació i les pràctiques socials a favor de l'interès d'un grup (Van Dijk, 2009: 68-69). En definitiva, doncs, tant Goffman, Lakoff com Van Dijk es refereixen a la dimensió connotativa de la llengua —del llenguatge— per explicar la seva influència en la producció de la realitat social i l'organització de les representacions socials.

Si aprofundim en aquest camp, pel tema que ens ocupa, d'acord amb els plantejaments de Lakoff i Mark Johnson a *Metaphors We Live By* (1980), les metàfores, com a expressions que provenen d'altres camps, impregnen el llenguatge, la vida quotidiana i la seva percepció. Més encara, les metàfores formen una xarxa complexa i interrelacionada entre si que afecta les representacions internes dels parlants i que estructura les nostres accions i pensaments. Ho fa de tal manera que, en combinació amb les experiències que vivim, tant físiques com culturals, es naturalitzen en la nostra experiència del món (Lakoff i Johnson, 1980 [1986: 12-13]). Els lingüistes destaquen el fet que la realitat social, que és definida per una cultura, afecta la concepció de la realitat física. Si les metàfores són primordialment culturals, i en bona mesura la nostra realitat social s'entén en termes metafòrics, el paper de la metàfora<sup>60</sup> és fonamental en la nostra percepció de la veritat objectiva del món. És el que Lakoff anomena les “asserccions verdaderes”.<sup>61</sup> Lakoff i Johnson destaquen la importància de reconèixer els valors continguts en el si de les estructures metafòriques en relació amb una cultura determinada. Apunten el fet que aquells valors més importants d'una cultura seran presents i mantinguts en les estructures metafòriques dels seus conceptes més importants, sempre

---

60 Distingeixen tres tipus de metàfora: metàfores estructurals (en què un concepte està estructurat metafòricament en els termes d'un altre); metàfores orientacionals (en què organitzen un sistema global de conceptes en relació amb un altre) i metàfores ontològiques (que permeten entendre les nostres experiències en termes d'objectes i substàncies) (Lakoff i Johnson, 1980 [1986: 63]).

61 Anteriorment hem definit la categorització com una manera d'identificar un tipus d'objecte o experiència destacant certes propietats, desfocalitzant-ne i ocultant-ne d'altres. D'acord amb aquest plantejament, cada asserció verdadera deixa fora de les nostres estructures de comprensió allò que es desfocalitza de les categories que utilitzem per classificar la nostra experiència del món, per tant, la veritat es basa en la nostra experiència comprensiva de la realitat (Lakoff i Johnson, 1980 [1986: 205-222]).

que les circumstàncies socials es mantinguin. Això no és contradictori al fet que diversos grups socials d'una cultura puguin compartir uns valors bàsics encara que sigui atorgant-los prioritats diferents, o en conflicte amb alguns d'ells (Lakoff i Johnson, 1980 [1986: 59-61]).

Els marcs mentals, per tant, es defineixen com a estructures bàsiques que dibuixen la nostra manera de veure el món. Formen part de l'anomenat "inconscient cognitiu", allò que des de la ciència cognitiva i sota influència de la psicologia en diuen les estructures —sinapsis— del cervell que influeixen en el nostre raonament. No podem oblidar, a més a més, que en l'elaboració metafòrica la ideologia hi és present de forma activa. I la metàfora, a través del llenguatge, com hem dit, és l'element base per a la formulació de marcs mentals. En definitiva, el que ens permet la interpretació dels marcs mentals, és entendre el procés de producció dels relats ideològics. A *Don't Think of an Elephant!* (2004) Lakoff formula la hipòtesi que als Estats Units les polítiques conservadores i les polítiques progressistes tenen una consistència moral bàsica que es fonamenta en visions diferents de la moral familiar, i que després s'estén a la política i altres àmbits de la vida. El plantejament de Lakoff va tenir un enorme impacte mediàtic en la comprensió dels debats entre republicans i demòcrates i la mobilització emocional electoral als Estats Units a través d'uns determinats marcs mentals apel·lats. Va posar l'accent en la importància de l'ús afirmatiu del llenguatge dins un sistema conceptual que organitza i dona coherència a les posicions polítiques, tot vinculant-les amb uns valors i sentiments morals determinats (Lakoff, 2004 [2007: 11]). Així doncs, estudiar l'operació d'emmarcament consisteix a veure quina mena d'idees es volen representar a través del llenguatge. Comprendre com els marcs mentals serveixen de caixa de ressonància ideològica. I quina relació hi ha entre la nostra visió del món i el llenguatge que utilitzem: com es transfereix un sistema moral cap a un sistema polític. Aquesta complexa operació d'emmarcament l'anomenem també "emmarcament simbòlic" (*symbolic package*), concepte d'ús que prenem per a la nostra recerca.

En el cas dels Estats Units, Lakoff es va concentrar en l'estudi de la família com a metàfora de la nació. La manera com —de forma accessible, econòmica i propera— la família permet representar la nació, i com opera com a personalització de la nació. És així com diferencia dos models familiars tipificats: el pare estricte i la família protectora. Dos models arquetípics, podríem dir,

que formen part del sistema moral americà en la perspectiva republicana i demòcrata –són models evidentment estereotipats, ideals, simplificats... El que en el model contextual de Van Dijk (2009; 2012) en diu l'apel·lació a uns valors socioculturals superiors de forta importància. Però el que resulta d'interès del plantejament de Lakoff és la idea que perquè un fet o una idea sigui acceptada socialment, ha d'encaixar amb els marcs mentals de la gent. Per això, diu, si els fets no encaixen en un determinat marc, el marc es manté però els fets hi reboten (Lakoff, 2004 [2007: 39]). O dit d'una altra manera, en termes de Goffman, un marc és ressonant quan aconseguix encaixar un fet o idea en el marc mental. Per tant, políticament la clau de volta, diu Lakoff, consisteix a aconseguir activar uns marcs mentals determinats en aquelles persones que mantenen posicions ambivalents en relació amb els seus sistemes morals. D'acord amb aquest plantejament, diu, la gent no vota necessàriament pels seus interessos, sinó per la seva identitat, pels seus valors, per aquells amb qui s'identifiquen (Lakoff, 2004 [2007: 42]). Aquesta idea obre tot un camp d'interpretació en relació amb la importància de comprendre els marcs mentals de la identitat nacional que nosaltres estudiem tant en la difusió d'unes determinades idees —per tant l'ús d'un determinat llenguatge per a la configuració dels relats culturals i els imaginaris socials en la doctrina política del catalanisme i les seves diferents formulacions— com en relació amb el comportament polític i electoral de la societat catalana ja en el context de recuperació democràtica.<sup>62</sup>

Però reprenem aquí l'anàlisi sociològica des de la perspectiva de l'estructuralisme constructivista. Hem començat aquest punt fent esment a Berger i Luckman i el clourem prenent de referència dos autors en discussió amb els primers com són Bourdieu i Foucault. Juntament amb l'anàlisi del sistema de representació que opera a través del llenguatge —metafòric i simbòlic en el nostre cas—, hem d'incorporar de manera central la dimensió ideològica i de les relacions de poder que es donen en la producció de discurs<sup>63</sup> tal com indicàvem a l'inici d'aquest punt. Amb relació a la qüestió de les relacions socials i el poder simbòlic, ens sembla obligat citar el sociòleg francès que fou director d'estudis de l'École Pratique des Hautes Études de París, Pierre

---

62 En especial, en les primeres eleccions al Parlament de Catalunya de 1980 i la victòria de Jordi Pujol, que ha estat motiu de debat en les intepretacions històriques i politològiques sobre estructura política i comportament electoral de la Catalunya contemporània. Un tema, però, que escapa al nostre espai d'estudi.

63 Sobre les diferents dimensions d'aquesta qüestió, vegeu també Van Dijk (2009).

Bourdieu (1930-2002). Bourdieu ha estat un dels sociòlegs més influents del segle xx a l'hora de desentrellar les pràctiques de dominació simbòlica de la societat, a través de les quals va reflexionar també sobre la dimensió lingüística d'aquestes. Bourdieu apunta la necessitat de no oblidar que tota relació social, com a interacció simbòlica i com a relació de comunicació que és —i que implica coneixement i reconeixement—, no deixa de ser una relació de poder condicionada per les dinàmiques pròpies de l'estructura social en què es produeix. Per a Bourdieu l'estudi del llenguatge només és possible revelant les condicions socials de la seva producció —les posicions que ocupen els seus autors en el camp de producció— i del seu ús (Bourdieu, 1985: 67 i 107; 1994: 123-124). D'acord amb aquest plantejament, els usos socials de la llengua deuen el seu valor al fet que reproduïxen l'ordre simbòlic del sistema de les diferències socials. Crític amb el model d'anàlisi de Saussure i les teories lingüístiques, insisteix a assenyalar que si bé la capacitat de parla és universal, la competència necessària per parlar una determinada llengua, amb el domini dels seus corresponents registres, figures i estils —la llengua legítima en diu—, depèn del patrimoni social i les competències lingüístiques de qui s'expressa. En els seus termes, ens referim a la necessitat de tenir present l'*habitus* lingüístic de qui produeix determinat discurs, com una dimensió del seu *habitus* de classe. Per a Bourdieu la producció d'un llenguatge depèn d'un capital diferencial que s'ostenta i que permet la producció d'un discurs escrit “digne de ser publicat”, és a dir, oficialitzat. Un discurs amb capacitat de transmissió de l'autoritat pretesa i que, per tant, permeti a qui l'exerceix un poder sobre la llengua i la cultura (Bourdieu, 1985: 28-32). Per tant, l'ús de la llengua té un valor social i una eficàcia simbòlica concreta. Diu Bourdieu:

*En estructurar la percepció que els agents socials tenen del món social, la nominació contribueix a construir l'estructura d'aquell món. Tant més profundament com més àmpliament sigui reconeguda, és a dir, autoritzada (...) Els enfrontaments de visions o previsions de la lluita pròpiament política, contenen una certa pretensió de l'autoritat simbòlica en tant que poder socialment reconegut a imposar una certa visió del món social, és a dir, a imposar divisions del món social. En la lluita per la imposició de la visió legítima (...) els agents exerceixen un poder proporcionat pel seu capital simbòlic, pel reconeixement que reben d'un grup (Bourdieu, 1985: 65-66).*

En relació amb la qüestió que ens ocupa, aquesta autoritat és la base de l'eficàcia performativa del discurs. I tal com apunta Wacquant en diàleg amb Bourdieu (1994), el sentit i l'eficàcia social dels missatges, per tant dels discursos que analitzem, només són vertaderament complets si els situem dins d'un camp específic i tenint en compte les condicions de la seva producció. En el nostre cas, l'aproximació de Bourdieu ens interessa en relació amb la producció escrita d'un corpus representatiu d'intel·lectuals d'una de les tradicions del catalanisme polític dels anys seixanta, perquè posa l'accent en les característiques dels intel·lectuals: les posicions que ocupen en el camp de producció. I la nostra selecció del corpus representatiu d'intel·lectuals respon a aquest criteri. D'altra banda, aquesta perspectiva complementa metodològicament i dialoga amb la proposta analítica del quadrat ideològic de Van Dijk. Que recordem, proposava parar atenció a les estratègies de control dels continguts i organització del coneixement del discurs segons el tipus de discurs que es fa; els temes que s'hi tracta; la classe i la quantitat d'informació que es dona; la selecció i censura d'arguments utilitzats, i la naturalesa de les operacions retòriques que s'empra (Van Dijk, 2009: 70). I al mateix temps, la trobem coincident en la importància que té la mena d'accés al discurs que es dona com un indicador del poder –simbòlic– dels grups socials: analitzant la planificació del discurs, la situació, el tipus d'actes comunicatius que generen llenguatge, mode i gèneres. En el discurs polític, per exemple, observant el pronom polític que s'utilitza, o quines expressions designatives i representacions semàntiques, etc., i el control d'audiència que es preveu –a qui es dirigeix el discurs, com, quan i amb quins objectius– (Van Dijk, 2009: 126-127 i 279), tot i que no desenvoluparem aquest nivell d'anàlisi en la nostra recerca.

Quan incorporem la dimensió del poder, per tant, passem de parlar del procés de representació del llenguatge al procés de representació del discurs. Segurament un dels intel·lectuals més reconeguts i polèmics en l'anàlisi de la producció del discurs ha estat Michel Foucault (1926-1984). Filòsof francès, que ha estat inscrit en el corrent estructuralista a pesar seu, va concentrar la seva obra escrita en l'estudi de la història i l'ontologia del present i la producció dels sabers a través de la genealogia del discurs, el poder i el coneixement. Tot i que nosaltres no desenvoluparem el seu model genealògic en la nostra anàlisi, ens interessa molt la seva atenció a la producció de coneixement a través del discurs i les relacions de poder. Ens interessa, d'una banda, perquè ofereix una concepció del poder més matisada que la perspectiva del marxis-

me clàssic i més central que en la semiologia. I, de l'altra, perquè la noció de discurs ens obre horitzons interpretatius per comprendre la producció del coneixement, les significacions i les realitats, o les “veritats” dit d'una altra manera, a través del llenguatge.

Foucault parteix de la idea que el poder, com a sistema de relacions, no és exclusiu de les classes dominants sinó que circula arreu: és el que anomena la microfísica del poder, les relacions de poder són presents i operen a tots els nivells de la vida social. No el planteja en termes merament coercitius, el poder també és motor de construcció: pot induir plaer, coneixement, saber... i producció del discurs. És una xarxa productiva constant que s'exerceix (Foucault, 1980: 119). Quan parla de discurs, es refereix a una forma de representar el coneixement sobre un tema particular, en un moment històric particular (Hall, 2013: 29). Però el discurs no només implica dotar de sentit el llenguatge, implica també la definició i la producció mateixa dels objectes del nostre coneixement. La noció de discurs va més enllà de la seva definició en termes lingüístics, refereix a tota una forma de pensament i de regulació de la conducta en un espai i en un temps concret. Els discursos se'ns poden aparèixer a través de formes discursives com són el text, la imatge o l'acció, però el discurs es desenvolupa sempre com a expressió pràctica d'una construcció social. En els seus estudis resulta molt més clar: en l'estudi dels hospitals, de les presons, de les escoles o de la “bogeria”, per exemple. Foucault no només ressegueix la construcció històrica de la idea de “bogeria” sinó que a través dels discursos sobre aquesta, revela com s'ha conformat la “bogeria” mateixa com a “realitat”, com a “veritat”. Això implica que tot coneixement i saber és polític, tota producció de la veritat és un fet polític i, com a tal, és una acció modificable i subjecta a les lògiques de poder.

El concepte de poder, lligat al d'hegemonia —tot i que Foucault divergeix de l'entendre de Gramsci—, així com la noció de discurs lligada a la producció de coneixement i els règims de *veritat* —la capacitat de generar veritat o similar al que Barthes anomena *efecte realitat*—, ens evoca, d'una forma similar, a utilitzar aquesta interpretació per a comprendre la construcció de la catalanitat a través dels diferents discursos sobre la identitat en el catalanisme. Hall, adoptant el principi sociològic de Thomas, ho resumeix bé: “tot coneixement, una vegada aplicat al món real, té efectes reals” (Hall, 2013: 33). I aquesta qüestió, com ja hem dit als nostres objectius i hipòtesi de treball, és fonamental per explicar el valor ideològic i la funció de reconeixement social

d'unes determinades cosmovisions, dels elements que s'han dit constitutius de la catalanitat. Preventivament cal dir que escapem a la relativització cultural d'imaginar aquests elements com a quelcom ficcional. Ens sembla que una lectura potsmoderna de Foucault empeny a la banalització dels seus estudis i apunts teòrics. Que a l'entendre de Foucault puguem historitzar els elements de discurs i de representació i les seves formes polítiques i socials de pensament —comprendre'ls en el si d'un context històric i social específic— ens sembla més una pràctica d'anàlisi social fonamental que de relativisme cultural. Així mateix, i en relació amb Bourdieu, que les condicions materials i estructurals d'un individu condicionen les posicions socials del seu camp de producció, i això produeix un determinat tipus de coneixement, ens sembla una evidència que no es pot menystenir<sup>64</sup> per a la nostra anàlisi.

### **3.3. Els universos simbòlics com a vehicles de pensament**

En aquestes primeres planes hem destacat repetidament la importància que té per a nosaltres el món simbòlic. L'estudi de la dimensió simbòlica de la representació social és un àmbit d'interès temàtic tant per a les teories subjectivistes com per a les teories objectivistes de la sociologia, però ha estat a bastament treballat per l'antropologia i la semiòtica, com ja hem dit. Els símbols —i els universos simbòlics— poden definir-se com a vehicles de pensament que dins d'un context cultural i històric determinat, ens permeten economitjar i sintetitzar el coneixement i l'objectivació de la nostra realitat social. En el procés de socialització, l'aprenentatge dels símbols, de les formes i dels universos simbòlics del nostre marc cultural s'integra ràpidament i vehicula, fa possible, l'aprenentatge de les representacions del món social. El poder simbòlic és un dels grans mecanismes d'integració i control social. Clifford Geertz diu que els símbols ens ajuden a entendre la realitat. Charles Morris que l'ésser humà és “l'animal simbòlic” per excel·lència, i el llenguatge, un sistema social de signes. Així mateix, la mitologia i els arquetips com a models de naturalesa col·lectiva, representen una de les formes més primitives de reproducció d'aquests universos i els seus trets significants, tal com veurem.

---

<sup>64</sup> Per a unes observacions crítiques més a fons al mètode de Foucault vegeu la introducció de Stuart Hall a *Questions of Cultural Identity* (2011: 27-33).

L'antropologia simbòlica desenvolupa, segurament, una de les reflexions de trets epistemològics més importants per a aquest apartat del marc teòric, ja que examina la relació entre símbol i cultura, entenent el pensament simbòlic com una de les característiques fonamentals de l'ésser humà per a la vida col·lectiva. L'estudi del món simbòlic manté un lligam inevitable amb la comprensió idealista de la cultura i de la realitat, en el sentit que com a grup social tendim a estructurar i naturalitzar el coneixement a través d'una dimensió simbòlica inherent. Una "aptitud simbòlica" que intervé entre nosaltres i la realitat, entre allò viscut i allò imaginat, o, dit d'una altra manera, entre un nivell de realitat i un altre (Duch, 1999; Ricoeur, 1988; Geertz, 1989; Morris, 1995). Tanmateix, la importància del fet simbòlic en la vida social transcendeix aquest model de comprensió i ens interessa perquè té capacitat de crear i recrear un sistema de control social i de poder que és el que intentem dirimir.

Diversos antropòlegs han parlat del sistema simbòlic com la forma bàsica d'adaptació social al medi cultural (Cassirer, 1998; White, 1975). Un sistema simbòlic que materialitzem a través del llenguatge i que, en l'aspecte que ens ocupa aquí, s'expressa a través de formes mítiques, arquetípiques, mitològiques o religioses. La influència de Durkheim<sup>65</sup> en l'estudi antropològic i sociològic de les representacions col·lectives ha deixat un important llegat en les escoles estructuralistes i simbolistes de comprensió dels sistemes de símbols. Des d'una perspectiva radicalment diferent a les que hem vist fins ara, però que cal esmentar per la seva importància en l'estudi simbòlic modern i la definició de la noció d'arquetip, l'escola de l'inconscient col·lectiu de Carl G. Jung, ha estudiat el fenomen simbòlic en l'estructura psíquica dels individus. Jung (1989) assenyalava que tot símbol parteix d'un arquetip que podem trobar en la psique dels individus i que prové d'un inconscient universal que es reproduïx en diverses formes, cultures i temps.<sup>66</sup> Gilbert Durand, influït per Jung, defineix els arquetips com les imatges primordials de l'experiència social. Imatges que estan en relació constant, universal, amb certs processos de la natura i que es repeteixen, però que també estan en relació amb les condicions interiors "de la vida i de l'esperit". Els símbols són, així, variacions arquetípiques de més fragilitat, diu (Durand, 1982: 54).

---

65 Durkheim (1982) estudia la relació entre les estructures socials i els sistemes de representació. Apunta la funció social de l'element simbòlic, de caire sagrat, per al vincle i solidaritat, de tall emotiu, en l'experiència col·lectiva, és a dir per a la cohesió de la comunitat.

66 Sobre simbolisme i arquetips, vegeu també Eliade (1981).



A aquesta mena d'estructures profundes de significat dels individus, nosaltres creiem que podríem sumar-hi l'estudi de la dimensió col·lectiva i de les funcions socials que la sociologia del coneixement hem vist que remarca en relació amb el fet simbòlic i la construcció social de la realitat. I en aquest sentit, tal com Lévi-Strauss apunta, la necessitat de comprendre que no són els continguts els que són inconscients —en clara referència crítica als arquetips de Jung— sinó les seves formes. Això suposa entendre que l'imaginari simbòlic no s'hauria de llegir només pels seus temes, sinó també per les seves funcions: pels seus significants més que pels seus significats (Barthes, 1990).

Des de la perspectiva de la sociologia del coneixement i la semiòtica, abans hem parlat de la cultura com un sistema de comunicació. L'antropologia simbòlica parteix de la idea que la cultura és un sistema de símbols. Per tant, l'antropologia estudia com les cultures s'expressen a través dels símbols, i com aquests s'estructuren de forma determinant per a l'acció social. Els símbols —siguin *referencials* o de *condensació* d'acord amb la distinció d'Edward Sapir—<sup>67</sup> ens permeten practicar un exercici d'economia cognitiva: traduir idees abstractes en idees comprensibles a la nostra experiència, recordar-nos, acostar-nos o interpretar de forma sensible fets o idees (re)creades, i (re) produir les relacions socials simbòliques de l'estructura social i cultural normativa —aquí hi podem incloure la memòria i la tradició. Lévi-Strauss utilitza el concepte d'*eficàcia simbòlica* per parlar de l'èxit d'aquesta operació, és a dir, quan l'element simbòlic o mític aconsegueix donar una explicació plausible a l'experiència personal o col·lectiva que particularitzem —noció que vol explicar la mateixa operació que la del *marc ressonant* de Goffman-Lakoff que hem vist abans. En definitiva, poder dir que els símbols formen part, i penetren, en les nostres formes de vida a través de signes existents. No són fixos i, per tant, el seu significat i sentit pot ser canviant tal com ja hem repetit des de la perspectiva sociològica i semiòtica. Pel que fa als universos simbòlics, des de la sociologia del coneixement Berger i Luckmann parlen d'aquests com “la matriu de tots els significats objectivats socialment i subjectivament reals, tota la societat històrica i la biografia d'un individu es veuen com a fets que passen dins d'aquest univers” (Berger i Luckmann, 2012: 123). I tot i que els universos simbòlics es construeixen a través d'objectivacions socials, hem apuntat que tenen capacitat de transcendir l'experiència

---

67 D'acord amb la definició de Sapir, els signes referencials són aquells que tenen un valor de caire econòmic i fan referència a fets coneguts, els signes de condensació en canvi tenen valor emocional i refereixen a comportaments i aspectes vinculats a l'inconscient (Vallverdú, 2008).

personal i les pràctiques de la vida quotidiana, i esdevenir marcs referencials més enllà d'aquestes. Així, esdevenen especialment mobilitzadors gràcies a la seva dimensió cognitiva i emocional per als membres d'una comunitat social. El control dels símbols, doncs, és un camp de batalla per a les ideologies i la dominació cultural: les batalles per la identitat es guanyaran o es perdran en el terreny dels símbols, deia Joan F. Mira (1984).

Ja a principis del segle xx George Herbert Mead, un dels pares de l'interaccionisme simbòlic, inspira la sociologia i l'antropologia interpretativa en l'estudi dels "símbols significatius" de les estructures culturals. Clifford Geertz (1926-2006), antropòleg nord-americà, ha estat un dels grans exponents de l'antropologia simbòlica dels seixanta sota aquesta influència. Les seves clàssiques obres *The Interpretation of Cultures* (1973) i *Myth, Symbol and Culture* (1971) han esdevingut uns dels referents de capçalera en l'estudi i interpretació de la realitat simbòlica. Geertz defensa la idea que allò simbòlic té una dimensió real tan forta com allò material. Tota forma de vida —i tota forma cultural, per tant— sigui més o menys explícita, pot ser interpretada. L'antropologia simbòlica de Geertz s'aproxima a una comprensió semiòtica de la cultura<sup>68</sup> amb l'objectiu de reconèixer les seves estructures de significació de fons. Aquesta és doncs la línia interpretativa d'interès per al nostre estudi perquè estableix una de les premisses bàsiques de la perspectiva que veiem apuntada per Cardús: no importa tant preguntar-nos com és la identitat, perquè el que importa és comprendre'n el sentit i valor, aquí hi trobarem el seu pes sensible, simbòlic i social.

L'estudi antropològic de Geertz, però, intenta mantenir l'anàlisi de les formes simbòliques el més estretament lligada possible als fets socials concrets: "considerar les dimensions simbòliques de l'acció social —art, religió, ide-

---

68 La definició de la identitat com a forma cultural ha estat font d'importants debats passats i presents. En aquest sentit hem vist que s'ha imaginat la cultura des de dues grans perspectives: la cultura com a realitat orgànica i la cultura com a esquema de conducta dels individus. Geertz ens parla d'ambdues interpretacions de forma crítica, tant la reificació com la reducció cultural, resulten poc explicatives per comprendre les estructures de significació i els mecanismes de control que governen la conducta. Geertz aposta per un concepte semiòtic de la cultura: "és un sistema d'interacció de signes interpretables (...) la cultura no és una entitat, quelcom al qual pugui atribuir-se de manera casual esdeveniments socials, modes de conducta, institucions o processos socials; la cultura és un context dins del qual poden descriure's tots aquests fenòmens de manera intel·ligible, és a dir, densa (...). [Cal comprendre] la mesura en què la seva significació varia segons l'esquema de vida que l'informa (...)" (Geertz, 1997: 27). El mateix debat veiem que es produeix en relació amb els paradigmes principals en la interpretació de la nació i el nacionalisme: el primordialista i organicista i el perennalista i modernista.

ologia, ciència, llei, moral, sentit comú— no és apartar-se dels problemes existencials de la vida per anar a parar a algun àmbit empíric de formes desproveïdes d'emoció; al contrari és submergir-se en mig de tals problemes. La vocació essencial de l'antropologia interpretativa no és donar respostes a les nostres preguntes més profundes, sinó donar-nos accés a respostes donades per altres (...)" (Geertz, 1997: 40). Per tant, concentrar-nos en els actes simbòlics ens permet analitzar els discursos socials o, dit d'una altra manera, conèixer les estructures conceptuals que expliquen els nostres actes. Els símbols o els sistemes de símbols, diu Geertz, són "fonts extrínseques d'informació en virtut de les quals pot estructurar-se la vida humana, són mecanismes extrapersonals per a percebre, comprendre, jutjar i manipular el món. Els esquemes culturals –religiosos, filosòfics, estètics, científics, ideològics– són "programes"; subministren un patró o model per organitzar processos socials i psicològics (...)" (Geertz, 1997: 189). L'estudi sobre el "totemisme"<sup>69</sup> de Geertz a *The Interpretation of Cultures* (1973), tot i que temàticament queda allunyat del nostre tema d'interès, és extrapolable a imaginar si l'ús de les "imatges" recurrents d'un marc cultural determinat, com a imatges concretes simbòliques, serveix també per a reproduir estructures —esquemes— conceptuals d'ordre. En el cas que ens ocupa, aquesta és de fet ni més ni menys la pregunta-hipòtesi del nostre treball: si les formes simbòliques del catalanisme són formes de naturalització i (re) produeixen estructures d'ordre social.

Tanmateix, pel caràcter eminentment particular dels universos simbòlics com a estructures profundes de significat de diferent dimensió, la transmissió d'un univers simbòlic no és fàcil, menys encara si en una societat es donen diferents referents simbòlics no sempre coincidents, o de la mateixa manera que resulta producte de gran sofisticació i interès sociològic quan adopten un sentit compartit i adquireixen la capacitat de representar una col·lectivitat nacional plural i diversa ideològicament –aspectes d'interès per al nostre context d'anàlisi. El que cal no oblidar en aquest diàleg que establim entre l'antropologia simbòlica i la sociologia del coneixement, és que d'acord amb aquesta interpretació i la nostra hipòtesi de treball, parlem de productes socials, i que, com a tals, són produïts i responen a una cosmovisió determinada que ordena la comprensió de la realitat tant passada, present com futura. Tenen caràcter gnòmic o ordenador, diuen

---

<sup>69</sup> El totemisme és la transposició d'un paral·lel entre dues sèries, una cultural i una natural. S'utilitzen les diferències naturals d'un grup per parlar de les diferències socials de l'altre (Geertz, 1997: 293).

Berger i Luckmann, sigui en forma de memòria històrica o sigui en forma de projecció de referència per al futur.<sup>70</sup> Per entendre el seu significat, per tant, cal entendre la història de la seva producció, qüestió fonamental en aquesta tesi.

Però val a dir que si parlem d'un univers simbòlic que pot divergir a d'altres universos, és interessant apuntar les conseqüències que se'n poden derivar socialment, en tant que es produeixen estratègies d'estereotipització, marginalització o deslegitimació en relació amb aquelles perspectives que divergeixen de l'univers simbòlic predominant —central o de caràcter hegemònic— per la seva concepció d'alternativa com a món possible: una amenaça teòrica a l'univers simbòlic i una amenaça pràctica per l'ordre institucional legitimat per l'univers simbòlic, diuen Berger i Luckmann (2012: 135). Per això són especialment interessants els mecanismes de producció, modificació i adaptació dels universos simbòlics centrals per al manteniment de les estructures socials i de poder, i com a estratègia de (re)legitimació, al cap i a la fi. En aquest sentit cal destacar la idea de Berger i Luckmann que relaciona l'èxit dels mecanismes conceptuals particulars i les seves funcions ideològiques amb el poder de qui els utilitza:<sup>71</sup>

*(...) Els mecanismes conceptuals que mantenen els universos simbòlics sempre suposen la sistematització de legitimacions cognoscitives i normatives que ja estaven presents en la societat de forma més senzilla i que cristal·litzaren en l'univers simbòlic en qüestió. (...) El material amb què es construeix les legitimacions que mantenen els universos consisteix majoritàriament en una elaboració ulterior —a un nivell més elevat d'integració teòrica— de les legitimacions de les diverses institucions. Sol haver-hi una continuïtat entre els esquemes explicatius i exhortatius, que serveixen de legitimacions al més baix nivell teòric, i les imponents construccions intel·lectuals que expliquen el cosmos (Berger i Luckmann, 2012:139).*

---

70 L'univers simbòlic, diuen Berger i Luckmann, “vincula les persones als seus antecessors i successors en una totalitat significativa que serveix per a transcendir la finitud de l'existència individual (...)” (2012: 131).

71 Idea que, com suggereixen els autors, ja és plantejada per Marx en la relació que estableix entre el poder material i la producció de pensament. O dit d'una altra manera, en la relació entre els imaginaris, les ideologies i la seva funció en el conflicte de classes: “Les idees de la classe dominant són, en cada època, les idees dominants (...). Els individus que integren la classe dominant posseeixen, entre altres coses, una consciència i, per tant, pensen; mentre dominen com a classe i determinen una època en tot el seu abast, és evident que dominen en tota l'extensió i, alhora, dominen com a pensadors, com a productors d'idees, que els regulen la producció i distribució de pensaments en llur època. (...)” (Marx, 1969: 54-55).

En el context de la modernitat tardana, i ja no diguem en el context de la globalització, la pluralitat creixent i els universos simbòlics que s'estenen globalment afecten directament els universos de representació de l'ordre social hegemònic d'una societat concreta i les seves concepcions de la tradició. En termes d'identitat nacional, aquest mateix fenomen té lloc en la (re) creació dels elements explicatius concebuts de la identitat. Això pot ser la incorporació, la modificació o la supressió de signes identitaris tradicionals, qüestió a estudiar en el cas que ens ocupa.

### **3.4. La cultura i les estructures profundes de significat**

Històricament, la pregunta sobre què entenem per cultura ha rebut respostes que van, simplificant-ho, de les interpretacions essencialistes de la cultura com l'esperit d'un poble de l'escola alemanya del segle XVIII; passant per les interpretacions de la cultura com a procés social derivat de l'ordre polític o econòmic de l'Escola de Frankfurt; fins a les escoles posteriors de pensament sociològic i antropològic dels segles XX i XXI d'anàlisi de les significacions i les representacions de la cultura. També és sabut que es dona sentit al terme *cultura* com a element o procés intel·lectual. Així mateix, el concepte serveix, a més, per referir-nos al resultat material d'aquests processos; o bé s'ha utilitzat el terme d'acord amb la idea que parlar de cultura és parlar de les formes de vida d'un poble o un grup social. Ja hem dit que nosaltres ens inscrivim a la perspectiva de la sociologia del coneixement i la semiòtica on es parla de la cultura com un sistema de comunicació, o de l'antropologia simbòlica que en termes similars ho fa com a sistema de símbols. L'aproximació estructuralista de Claude Lévi-Strauss, que en diàleg constant amb la lingüística interpreta la cultura com un sistema mateix de comunicació format per unitats i estructures de significat profundes, és un bon compendi de la comprensió d'arrel antropològica que entén la cultura com un univers de significacions, creences, valors, signes, costums i formes de vida d'una comunitat. La interpretació de la cultura com a sistema de comunicació i com a fenomen semiòtic pot descriure's, així mateix, com un fenomen de comunicació basat en sistemes de significació (Eco, 1995). Eco ens adverteix, però, que això no equival a reduir el conjunt de la vida material a purs fenòmens mentals, sinó que cal comprendre que tota unitat cultural està organitzada en estructures —camps semàntics— que a banda de crear sistemes

significants, generen un eix d'oposició amb altres unitats semàntiques. És a dir, que podem estudiar qualsevol objecte pel seu valor simbòlic i la seva funció significant, més enllà de l'objecte en si mateix: "qualsevol fenomen cultural pot estudiar-se en el seu funcionament d'artifici significant" (Eco, 1995: 52). Roland Barthes ho formula de forma encara més compendiosa: "la cultura se'ns apareix cada vegada més com un sistema general de símbols (...) la cultura, sota tots els seus aspectes, és una llengua" (Barthes, 1999: 25).

L'impacte del *linguistic* turn en l'escola estructuralista i postestructuralista com a perspectiva creixent en les ciències socials i la filosofia de la segona meitat del segle xx, donaria una nova centralitat al poder simbòlic del llenguatge com a mediador social. L'estructuralisme com a escola de pensament en aquest camp, ha estudiat la cultura com a categoria mental que ordena la percepció de la realitat, el pensament i l'acció humana. És a dir, entén la cultura com un sistema de significacions socials. L'estreta relació entre la cultura i el món de les idees i les representacions, com a exemple d'aquestes estructures culturals a l'entendre de Lévi-Strauss, i en contacte amb la dimensió ideològica com a sistema d'aquestes representacions, situa el següent dels elements teòrics del nostre marc d'estudi. Sabem que l'interès acadèmic cap a la història cultural ha estat prolífic. La història de les idees com a forma d'història social, de vegades referida com a història de les mentalitats o de les representacions, ha resultat font de debats historiogràfics i sociopolítics importants, especialment en l'auge de l'antropologia social i la sociologia com a ciències interpretatives. A continuació presentem alguns d'aquests debats d'interès específic per a nosaltres.

Per al nostre marc teòric sobre la reflexió i la interpretació cultural,<sup>72</sup> i a nivell antropològic i social, creiem que cal reconèixer, d'una banda, l'aportació dels *Cultural Studies* i l'Escola de Birmingham amb el Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) i les aportacions de Richard Hoggart, Raymond Williams i Stuart Hall.<sup>73</sup> I, de l'altra, la tasca de l'escola de Chicago i el tre-

---

72 Per a resseguir de forma àgil la història i evolució dels estudis culturals trobem una breu introducció sobre el tema a Matterlart i Neveu (2003).

73 Tant Richard Hoggart com Stuart Hall van estudiar la influència en la classe obrera de la cultura difosa pels mitjans de comunicació en les societats postindustrials. Hall, com veurem més endavant, va treballar en l'estudi dels discursos, les imatges i els relats; i en l'anàlisi de la formalització discursiva i les condicions de producció dels missatges i els seus models cognitius (i els processos de codificació i descodificació d'aquests).

ball de Clifford Geertz, com hem vist. Concentrarem la nostra atenció en l'anàlisi de Raymond Williams en els *Cultural Studies*, que van donar lloc a una abundant producció temàtica entre els anys seixanta fins als vuitanta del segle xx sobre l'estudi de les representacions socials i el seu procés de descripció, comunicació, codificació i descodificació. Els *Cultural Studies*, en el seu conjunt, s'han concentrat en les relacions entre cultura i vida quotidiana als anys seixanta i setanta (de les cultures de classe, a les subcultures dels setanta, als mitjans de comunicació i la semiologia, al gènere, l'ètnicitat, al consum... i la identitat en definitiva),<sup>74</sup> es dedicaren centralment als debats materialistes sobre les relacions econòmiques i culturals, la producció i reproducció de les cultures populars i les sociabilitats, i les seves pràctiques i costums. L'evolució dels *Cultural Studies* als vuitanta es va produir cap al camp de l'estudi etnogràfic de les identitats, i va suposar un canvi respecte els estudis anteriors més marcadament marxistes. Stuart Hall explica aquests canvis d'interès temàtic com a efectes derivats de la globalització, la transformació de les identitats col·lectives, les migracions, els canvis en el paper de l'Estat nació, la cultura i la política nacional (Matterlart i Neveu, 2003). Les influències de les noves interpretacions sobre la fragmentació identitària van començar a considerar-se també en els *Cultural Studies*, conscients de les noves lectures sobre la revolució cultural dels seixanta, el maig del 68, la rellevància del feminisme, la psicoanàlisi o l'interès per les subjectivitats, el llenguatge i les seves representacions (Hall, 1988). Però retornant als orígens interpretatius dels estudis culturals com a punt de partida, ens interessa específicament l'aproximació de Raymond Williams perquè manté la discussió que ens és d'interès sobre les funcions socials de la cultura en les societats industrials com a estructures ideològiques, amb especial atenció cap a la dimensió transmissora d'aquestes i la seva relació amb el poder.

Raymond Williams (1921-1988), intel·lectual i acadèmic gal·lès, ha estat un dels pares fundadors dels *Cultural Studies* britànics i ha desenvolupat una tasca important en la reflexió crítica d'influència marxista sobre el paper de la cultura en les societats industrials. La sociologia de la cultura de Williams s'ha interessat per uns amplis camps d'estudi: les institucions i les formacions de la producció cultural, les relacions socials dels seus mitjans de producció,

---

74 Malgrat que ens sembla que veient el recorregut dels *Cultural Studies* pensar en "allò cultural" ha acabat esdevenint un repte inabastable i excessivament ambigu. Tot i que l'escola de pensament defensava una investigació pluridisciplinària interessant, al nostre entendre, per a la comprensió dels fenòmens socials i la transformació cultural dels seixanta i setanta.

el paper de la cultura i la producció cultural en la vida social, les formes artístiques específiques, l'estudi dels processos de reproducció cultural i, en darrer lloc, l'organització cultural. L'any 1958 el seu llibre *Culture and Society* va resultar d'especial rellevància pública com un recorregut crític de 1780 a 1950, de la literatura romàntica fins a la cultura de masses dels anys cinquanta del segle xx. Si la pregunta sobre què entenem per cultura ha estat un clàssic de les reflexions intel·lectuals com ja hem dit, Williams es pregunta també sobre la naturalesa dels elements conformadors de les cultures i reflexiona entorn de les relacions entre les activitats culturals i les altres formes de vida social. Coneixedor dels debats culturals clàssics, els interpreta des d'una posició marxista no ortodoxa amb la definició del que anomena "les dues grans concepcions bàsiques de cultura": la posició idealista i la posició materialista de la cultura. La posició idealista, diu, destaca "l'esperit conformador" d'un mode de vida global que es manifesta en tota activitat social, especialment, en les activitats pròpiament culturals. La posició materialista, en canvi, destaca "un ordre social global" dins del qual una cultura concreta, pels seus estils artístics i formes de treball intel·lectual, és producte directe o indirecte d'altres activitats socials: "[La posició idealista incideix en] la il·lustració i clarificació de "l'esperit conformador" com en les històries nacionals dels estils artístics i les formes de treball intel·lectual que manifesten, en relació amb altres institucions i activitats, els interessos i valors centrals d'un "poble". [En la posició materialista] l'exploració va d'un ordre social general, a les formes específiques que adquireixen les seves manifestacions culturals" (Williams, 1994: 11-12).

L'evolució conceptual de la noció de cultura a partir de la segona meitat del segle xx, diu Williams, sembla acostar-nos cap a les posicions materialistes, si bé les pràctiques i la producció cultural no s'entenen només com a derivades d'un ordre social concret, sinó que en si mateixes, són constitutives. Per tant, quelcom d'essencial es manté en la comprensió cultural també en la segona meitat del segle xx i en ple auge dels estudis sobre cultura de masses. Això li permet parlar de la cultura com a "sistema significant", és a dir, com l'expressió activa d'un ordre social concret que "es comunica, es reproduïx, s'experimenta i s'investiga". Aquesta evolució conceptual del terme de cultura, esborra d'alguna manera les fronteres entre el sentit idealista i materialista de la cultura, i ens apropa cap a una comprensió sociològica d'aquesta com a mode de vida no deslligada del sentit més especialitzat de cultura com a activitat intel·lectual i artística que ara, diu, incorpora també "pràctiques



significants” com el llenguatge, les arts i la filosofia, el periodisme, la moda i la publicitat i en la línia d’anàlisi dels *Cultural Studies* (Williams, 1994: 13). Cal afegir, però, que la cultura de masses com a expressió de l’obertura de la cultura a la vida pública ha suposat una hegemonització creixent del tipus de consums culturals a nivell social. Umberto Eco, un dels semiòlegs referents en l’estudi de la cultura de masses (1964), assenyalava un aspecte que pot ser interessant de qüestionar-nos: la cultura de masses en realitat reproduceix un repertori de missatges formulats segons els codis tradicionals de la classe dominant, malgrat que es percebin com a expressions pròpies de la classe treballadora, i malgrat que la mateixa “alta cultura” llegeixi la cultura de masses en termes de banalització o “subcultura”. L’homogeneïtzació del gust i dels consums ha suposat l’eliminació de certs elements de distinció sociocultural de classe<sup>75</sup> i de referència nacional. Per tant cal preguntar-nos si la (re)construcció d’imaginariis nacionals en el si de la cultura de masses ha implicat també, a través de l’homogeneïtzació de discurs i dels productes culturals de transmissió, un efecte similar al dels consums culturals generals. I en concret, cal interrogar-nos també sobre el paper de la indústria editorial<sup>76</sup> —camp d’interès d’aquest treball— en aquest procés d’homogeneïtzació de valors, i en el context històric que nosaltres resseguim on va tenir un auge d’especial rellevància.

Així doncs, la construcció d’una sociologia de la cultura en aquesta doble —i connectada— línia analítica que assenyalàvem en Williams, ens interessa formalment perquè ens permet vehicular els sistemes socials significants, i la producció cultural concreta derivada de les reflexions intel·lectuals del pensament catalanista que resseguirem. La sociologia de la cultura a la qual ens remetem, per tant, s’ocupa dels processos socials de tota producció cultural. En primer lloc, una d’aquestes formes de producció cultural són les ideologies, i aquest és un dels camps de treball on Williams desenvolupa el seu model de sociologia cultural a través dels estudis sobre ideologia i la relació amb les àrees específiques de producció cultural, en el seu cas, la *popular culture* (la cultura de masses) o els mitjans de comunicació. Podem parlar de la cultura com a força material en termes de Williams, doncs. En el nostre cas,

---

75 Una idea que cal matisar d’acord amb l’estudi de Bourdieu (1979).

76 Eco assenyalava que la cultura de masses tendeix a reproduir símbols i mites de fàcil universalitat creant un repertori de “tipus” recognoscibles (Eco, 1999). Si estem d’acord que la indústria editorial —en format llibre, diari o revista— com a mitjà de comunicació va resultar fonamental en l’expansió de la cultura de masses dels anys seixanta i setanta, no ho podem obviar en aquest sentit.

partim de la idea que la literatura narrativa, els discursos intel·lectuals com a formes de poder simbòlic —i les narratives culturals al cap i a la fi— són una forma de producció cultural i de pràctica social. Ho hem vist al capítol del marc epistemològic i metodològic de la recerca i els apartats anteriors d'aquest capítol. Un dels objectius del treball és desvetllar les implicacions ideològiques de la utilització de la dimensió simbòlica del llenguatge. I si bé havíem dit que les ideologies poden identificar-se a través del seu origen, tema, contingut o subjecte interpellat, i que a més a més, coexisteixen o entren en conflicte, se sobreposen i s'influeixen entre si (Therborn, 2015: 65); Williams descriu el concepte d'ideologia com a terme d'ús per explicar, d'una banda, les creences formals i conscients d'una classe o d'un grup social, però també per descriure també actituds, hàbits i sentiments menys conscients (Williams, 1994: 25). Aquesta darrera apreciació és important perquè si bé suposa que l'anàlisi cultural materialista ha de vetllar per l'estudi dels aspectes formals, la proposta de Williams incorpora formalment l'interès cap a la dimensió d'aspectes de caràcter menys evident —com poden ser les estructures profundes de significat en forma de sentiments, actituds i presuposicions— que influeixen en la cultura d'una classe o grup social i la seva producció cultural derivada. En diu:

*(...) existeixen, amb freqüència, estretes connexions entre les creences formals i conscients d'una classe o altre grup social i la producció cultural pròpia d'aquests: es tracta, en algunes ocasions, de connexions directes amb les creences, en el contingut manifest inclòs; freqüentment, connexions rastrejables amb les relacions, perspectives i valors que aquestes creences legitimen o normalitzen, com en les seleccions particulars (èmfasi i omissions) del tema; amb freqüència, també, connexions analitzables entre els sistemes de creences i les formes artístiques, o entre ambdues i una "posició i posicionament" en el món essencialment subjacents (Williams, 1994: 25-26).*

Aquesta idea de matriu semiològica, però, queda matisada quan ens alerta davant del risc de simplificar la complexitat de la producció del fet cultural: “dir que tota pràctica cultural és “ideològica” no vol dir altra cosa que tota pràctica és significant” (Williams, 1994: 27). Williams al llarg de la seva obra va ocupar-se de l'estudi conceptual i de l'anàlisi de les pràctiques culturals de producció ideològica en allò que va anomenar *the structures of feeling*. No només es tracta de comprendre les ideologies i el que aquestes produeixen,

sinó que cal, a més, comprendre les pràctiques, relacions i estats socials reals que generen continuïtats però també tensions, innovacions i canvis (Williams, 1994: 27-28). Introduir la dimensió ideològica en l'estudi sociològic de la cultura implica revelar les relacions entre poder i cultura com ja hem anotat, però també, tenir present els aspectes de caràcter més inconscient suposa atendre el que nosaltres hem anat anomenant les estructures *profundes de significat*. En el nostre estudi això vol dir comprendre les continuïtats i tensions en la construcció de l'hegemonia del catalanisme a través de la interiorització dels valors d'ordre social també vinculats a aquestes estructures *profundes de significat*. I tenint present la qüestió gramsciana ja apuntada de l'hegemonia en l'estudi del paper dels intel·lectuals com a mediadors orgànics dels dispositius de poder.

En segon lloc, l'evolució de la producció cultural ha incorporat de forma transitiva, amb continuïtats i ruptures, àrees pròpies de la cultura oral a la cultura impresa que, com apunta Williams, impliquen un procés de selecció i dissolució dels continguts de transmissió i les seves formes. Una de les tasques de l'escriptura com a mitjà de producció cultural, és la producció i la reproducció d'imaginari socials per a la seva transmissió, com ja hem vist. La producció i la reproducció cultural com a procés, no suposa una mera transferència de continguts sinó que implica una complexa acció social de selecció i "oblit" tal com apuntàvem en l'apartat de memòria i història del capítol anterior. En el cas que ens ocupa en aquesta tesi, això ens permet reflexionar sobre aquesta mena de transicions a Catalunya, significatives per l'estroncament cultural de la guerra civil i les dinàmiques posteriors de represa cultural en vigència franquista. Williams, des d'una perspectiva genèrica, ens parla de la reproducció cultural com un concepte temporal que implica el moviment d'una manifestació cultural situable en el temps a una altra. La cultura és realment un mode de reproducció, diu, "en el sentit que no és mai una forma en la qual la gent viu per casualitat en un moment aïllat, sinó una selecció i organització, de passat i present, que aporta necessàriament els seus propis tipus de continuïtat". El llenguatge com a tal, afegeix, "existeix només en la mesura que és susceptible de reproducció: una tradició és el procés de la reproducció en acció" (Williams, 1994: 171-172).

Però quan parlem de producció hem de referir-nos també a les innovacions, ens diu Williams, que són ben compatibles amb un ordre social i cultural heretat, i fins i tot poden ser les condicions necessàries per a la (re)producció

d'aquest ordre. Les innovacions, tot i que difícils de copsar, són assenyalables segurament per donar-se en períodes i obres de transició en què una forma antiga estigui sotmesa a una gran tensió (Williams, 1994: 186). Un element bàsic en el període que estudiem. Perquè si les transformacions i continuïtats estan íntimament vinculades a la qüestió de la tradició i la seva reproductibilitat, per a comprendre la transmissió i canvi dels referents simbòlics del catalanisme en les seves diferents materialitzacions ideològiques, la noció de tradició de Williams és important:

*La tradició (la nostra herència cultural) és per definició un procés de continuïtat deliberada, i, tanmateix, es pot demostrar a través de l'anàlisi que qualsevol tradició constitueix una selecció i re-selecció d'aquells elements significatius del passat, rebuts i recuperats, que representen no una continuïtat necessària sinó desitjada. (...) no és un desig abstracte sinó que està efectivament definit per les relacions socials generals existents. (...) És característic de la tradició, i d'una importància crucial per a la seva ubicació en la cultura, que sota certes condicions socials es pugui generar dins de la mateixa societat tradicions diferents i fins i tot antagòniques. (...) Aquests casos abasten des de la re-selecció operativa de la tradició que és necessària per a conservar la seva importància i el seu poder en condicions canviants, fins aquells casos en què la definició del procés com a història requereix, pels seus criteris interns, uns tipus de reexaminació i representació que no han de subordinar-se a les simples exigències de la reproducció cultural. (...) Les operacions socials de la tradició estan subjectes, generalment, a negociació institucional i en els pitjors casos al control institucional, i per tant troben ràpidament autoritats i relacions socials manifestes i organitzades (Williams, 1994: 174-175).*

En aquest sentit *Culture and Society* parla de la qüestió de la tradició entenent que cada generació rep com a cultura tradicional un producte resultat de quelcom més que la classe o la transmissió històrica d'un cos social i intel·lectual.<sup>77</sup> La cultura tradicional és producte d'una reavaluació en cada canvi generacional, diu Williams, i el paper de la llengua com a conductora ens

---

<sup>77</sup> En el sentit que Ricoeur entenia les tradicions com a proposicions de sentit: continguts transmesos en tant que són portadors de sentit, que col·loquen totes les herències rebudes en l'ordre simbòlic i en una dimensió lingüística i textual (2003b: 969).

capacita a fer-hi una contribució social, malgrat que sigui innegable que la dominació de classe té capacitat de controlar la transmissió i la distribució de la tradició cultural.<sup>78</sup> Haurem d'analitzar aquests aspectes en els discursos socials del pensament catalanista que estudiem, i seria interessant aplicar-ho a les diferents tradicions ideològiques, per determinar també si l'experiència republicana i anarquista dels anys trenta, com les transformacions en les estructures socials dels seixanta, van tenir alguna mena d'incidència en la transformació dels imaginaris culturals que resseguim. En relació amb la qüestió de la tradició, en aquest apartat, la darrera citació a fer és la coneguda obra d'Eric Hobsbawm *The Invention of Tradition* (1983) on planteja la idea que la invenció de la tradició, com a fenomen, consisteix en l'operació de desenvolupar elements, institucions o pràctiques culturals de legitimitació i recreació d'unes determinades formes de vida. Així mateix, la rutinització o convenció de les pràctiques socials d'un grup o societat també esdevé un mode de reproducció d'aquestes dinàmiques. Hobsbawm apunta que per parlar d'una tradició inventada no ens hem de referir a una tradició menys "certa", sinó que hem d'entendre que implica una operació per desenvolupar un seguit de pràctiques de caire simbòlic o ritual que busquen inculcar determinats valors o normes de comportament a través de la seva repetició. Això suposa teixir una continuació amb el passat, amb un passat històric que li sigui adequat (Hobsbawm, 2002: 8), idea que es correlaciona bé a les nocions d'exercici i ús del passat de Lowenthal i Plantinga. La reflexió de Hobsbawm planteja el fet que existeix un contrast entre el món modern de canvis constants i l'intent d'estructurar algunes parts de la vida social com a invariables. Tanmateix, apunta, però, que la invenció de la tradició també pot venir donada per una voluntat deliberada de canvi. En qualsevol dels casos, l'ús d'antics materials amb vocació de nous usos permet la modificació de les tradicions, de la seva ritualització o institucionalització a través de formes canviants. L'historiador proposa tres tipus de tradicions inventades –en el període posterior a la revolució industrial i especialment en el desenvolupament de l'Estat nació modern i el nacionalisme–: les que simbolitzen cohesió social o pertinença; les que

---

78 Williams en diu: "Hi haurà uns canvis qualitatius en la cultura tradicional, quan hi haurà un traspàs de poder de classe, ja abans i tot que la nova classe ascendent faci les seves aportacions. (...) La fabricació d'una "cultura de la classe treballadora" artificial en oposició a aquesta tradició comuna, és merament estúpida. És obvi que una societat en què la classe treballadora hauria esdevingut dominant, produiria nous valors i noves aportacions. (...) La dificultat més seriosa amb què topem, en un període que hi ha un traspàs marcat del poder social, és el complicat procés de reavaluació de la tradició heretada" (Williams, 1974: 471-473).

estableixen o legitimen institucions, estatuts o relació d'autoritat, i les que cerquen la socialització, inculcar creences, sistemes de valors o comportaments (Hobsbawm, 2002: 16). Aquesta lògica, evidentment com passa arreu, no escapa a les formes de continuïtat històrica vinculades a la idea moderna de Catalunya i la catalanitat que s'han donat en el discurs de la tradició.

### **3.5. Estructures bàsiques de representació: el mite i els símbols en els imaginaris col·lectius**

#### **El mite**

Fins ara hem citat en diverses ocasions Roland Barthes (1915-1980), crític i sociòleg francès, en el camp de tipologies culturals. L'estudi de Barthes a *Mitologies* (1957) és representatiu d'una crítica ideològica al llenguatge de la cultura de masses a través d'una aproximació semiològica. Un cop més, la influència de Saussure en l'estructuralisme francès, i en aquest cas en les *Mitologies* de Barthes, ens acosta a la comprensió de les representacions col·lectives com a sistemes de signes. D'acord amb aquesta idea el mite no es defineix per l'objecte del seu missatge, si reconeixem l'arbitrarietat de significació d'aquests, sinó perquè allò que és mític pressuposa una consciència prèvia significant independentment de la seva matèria, forma o objecte. I si no existeix una consciència prèvia, vol dir que pot ser reapropiat socialment a través de la narració. Tot el que justifiqui un discurs, diu Barthes, pot ser mite (Barthes, 1983: 199). L'objectiu de Barthes en aquest estudi rau en la voluntat de revelar el procés de mitificació que transforma la cultura dominant —o dita petitburgesa en el llenguatge utilitzat per l'autor— en naturalesa universal,<sup>79</sup> que transforma allò social, cultural, ideològic i històric i les seves representacions en quelcom natural. Barthes al llarg de *Mitologies* defineix i desgrana el mite: el mite és un llenguatge, és una parla, un mode de significació, una forma, un sistema semiològic de segon ordre. I si bé existeixen mites molt antics, no hi ha mites eterns. Per tant, a l'igual que en els debats entre el paradigma perennalista i el

---

79 Ja Marx en la seva crítica a Feuerbach ho denuncia en aquests termes: "No veu com el món sensible que l'envolta no és quelcom donat directament per tota l'eternitat, que roman sempre igual, sinó el producte de la indústria i del sistema social, i de fet en el sentit que és un producte històric, el resultat de l'activitat de tot un seguit de generacions, cadascuna recolzada en les espatlles de l'anterior, que desenvolupa la seua indústria i el seu bescanvi, i modifica el seu sistema social d'acord amb les necessitats canviants. Fins i tot els objectes de la «certesa sensible» més simple tan sols s'hi donen pel desenvolupament social, la indústria i l'intercanvi comercial" (Marx, 1969: 44).

paradigma modernista sobre l'origen de les nacions dels debats nacionalistes, per comprendre el mite cal entendre'n la dimensió social, històrica, elaborada a través del llenguatge —del llenguatge mític sigui oral, visual o escrit.

Aquest raonament és per a nosaltres segurament la reflexió interpretativa més fonamental per a aquest marc teòric, no només amb relació al mite, sinó també per a la comprensió de les estructures de l'imaginari simbòlic. Davant la temptació de pensar allò simbòlic com quelcom misteriós o ocult, és central subratllar que la nostra perspectiva interpretativa no pretén altra cosa que comprendre la funció social d'allò imaginari en la vida social, i també, per tant, en la conformació de la identitat nacional. Una proposta interpretativa que ens retorna a la proposta d'entendre la identitat en termes de la seva dimensió social i política, explicativa de les dinàmiques de reconeixement que genera, i no dels seus continguts (Cardús, 2006; 2007a; 2007b; 2009; 2010). Reprenent el fil, és així com podem acabar de definir el mite en els termes de Barthes: el mite és un valor, la seva validesa no és ser vertader, sinó que tingui la capacitat d'aquest doble joc entre el sentit i la forma. I el mite és interpel·lant, té una forma motivada i intencional, però converteix en quelcom natural el que és intenció històrica, oblida l'origen de la seva construcció i el substitueix per la naturalització d'aquella realitat. I com rebem el mite? Què ens diu? Barthes proposa tres òptiques de lectura a través de l'exemple d'una coneguda portada de la revista *Paris-Match* que ell mateix descriu així:<sup>80</sup> “un jove negre amb l'uniforme de l'exèrcit francès saluda, mirant cap amunt, fitant probablement els plecs de la tricolor”:

*1. Si posem l'atenció en un significant buit, el concepte omple la forma del mite on la significació és literal i per tant simbòlica: el jove negre és l'exemple de la imperialitat francesa.*

*2. Si posem l'atenció en un significant ple, distingint el sentit de la forma, desfem la significació del mite i el desxifrem: el jove negre és la coartada de la imperialitat francesa.*

*3. Si posem l'atenció en el significant com un tot inseparable de sentit i forma, tal com preveu la funció del mite: el jove negre és la presència de la imperialitat francesa (Barthes, 1983: 207-220).*

---

80 Vegeu també la lectura de Resina: “la forma, tant si és gràfica com narrativa, és un formidable instrument de nacionalització” (2003: 48-49).

Barthes defineix el mite com una parla despolititzada no en el sentit de negació de la dimensió política que pugui tenir, sinó en el sentit de la funció d'innocentització del missatge que fa. Seguint amb l'exemple del jove negre amb l'uniforme de l'exèrcit francès, diu: “no s'amaga la imperialitat francesa (que molt al contrari és el que es vol fer present) sinó la qualitat contingent, històrica, construïda, del colonialisme” (Barthes, 1983: 238). Podem dir, per tant, que sense necessitat d'explicar el colonialisme, economitzant l'operació cognitiva de representació que suposa, naturalitzem la imperialitat francesa. És un acte de simplificació, al cap i a la fi, que n'esborra la complexitat. El mite contemporani, doncs, ens permet descompondre el missatge en dos sistemes semàntics: un sistema connotat, de significat ideològic, i un sistema denotat en què la funció és naturalitzar a través del llenguatge.

D'altres autors ja referenciats parlen del mite com ho fa Umberto Eco, que el defineix —el mite o la mitificació com el procés de construcció del mite— com una “simbolització inconscient, com a identificació de l'objecte amb una suma de finalitats no sempre racionalitzables, com a projecció en la imatge de tendències, aspiracions i temors, emergits particularment en un individu, comunitat, o en tot un període històric” (Eco, 1999: 219). No queda lluny de la concepció d'Eliade que veu en l'inconscient una dimensió molt més “poètica”, “filosòfica” i més “mítica” que la vida conscient (Eliade, 1979: 13). La transferència d'aquesta simbolització referida per Eco es produeix a través d'un personatge, situació o objecte que ens resulta socialment significatiu. El mite adopta el valor i el significat de certes imatges arquetípiques o mitopoiètiques —fent ús del concepte de Max Müller— d'una societat, permetent la identificació simbòlica del mite i aquestes imatges com a estructures mentals profundes, com a cosmovisió, podríem dir. En aquesta lògica, les aproximacions més psicologistes de l'antropologia, com Gilbert Durand defineix el mite com un sistema dinàmic de símbols i arquetips que, sota l'impuls d'un esquema, tendeix a formar el relat (Durand, 1982: 57). Joseph Campbell, per exemple, parla del mite com les “històries” de la nostra recerca de la veritat a través dels temps, de la nostra experiència de la vida. D'acord amb els seus plantejaments els temes principals dels mites continuen inalterables tot i el pas del temps, responen a idees elementals que malgrat hagin adoptat formes diverses històricament, continuen oferint models de comportament fonamentals a l'experiència humana, sovint, a través d'arquetips i formes simbòliques que tracten els grans problemes existencials (Campbell, 2016). En qualsevol dels casos, precisament aquesta



dimensió eminentment simbòlica del mite fa que mantingui una relació íntima amb el context cultural i temporal en què s'inscriu i es recrea. Campbell assenyala que quan una societat no s'adhereix a una mitologia prou potent apareixen problemes de cohesió social. Una societat ha de proporcionar rituals a través dels quals ser-ne membre, i on l'individu pugui trobar aspectes del mite que li són propers a la seva experiència. El mite, diu, serveix per a establir quatre funcions: la funció mística —de caire sagrat—, una funció demostrativa —de ciència, en diu—, una funció sociològica de fonamentar i validar un cert ordre social —aquí és on els mites varien enormement— i una funció pedagògica sobre com viure (Campbell, 2015: 56). En relació amb la funció sociològica, és significativament important que en els relats on apareix una figura mítica sempre s'hi fa esment a través d'una relació d'oposició on es projecta un joc de contraris —com el bé i el mal, el dia i la nit, la vida i la mort, l'error i la reparació— i on l'ordre social, amb una aparença o altra, sempre hi és present. Per contra, quan parlem de “desmitificació” ens referim a l'empobriment simbòlic de les imatges vinculades al mite, és a dir, el progressiu deslligament entre aquestes imatges simbòliques i les “veritats” històriques o referencials associades. De nou, la idea de l'*eficàcia simbòlica* de Lévi-Strauss o dels *marcs ressonants* de Goffman-Lakoff torna a aparèixer des d'una altra perspectiva. Al cap i a la fi estem repetint la mateixa idea, l'existència d'estructures sociocognitives que afavoreixen l'adhesió individual a formes de representació col·lectiva per a la cohesió social.

Retornant a la semiòtica, Barthes apunta la hipòtesi que les societats modernes han experimentat un retorn a allò mític, d'allò cultural a allò natural, característica que marca bona part les ideologies i les morals dels temps de la cultura de masses, potser no en forma de grans relats estructurals, però sí en forma de discurs mític (Barthes, 1990; 1999). Aquesta idea ens connecta a Umberto Eco a *Apocalittici e integrati* (1964) on desenvolupa l'estudi de la cultura de masses a través de diversos productes específics com són el còmic, la música de consum o la televisió. Per posar-ne un exemple, a través del còmic, i en concret de la figura de Superman —l'heroi kriptonià de doble identitat amb poders sobrenaturals—, ens parla de l'estructura del mite i la figura de l'heroi positiu en la cultura de masses i sota influència de la narració novel·lada. Tot i que el còmic com a narració i el tipus mític de Superman no és una figura d'interès analític per al nostre tema d'estudi —que no l'arquetip d'heroi que sí podrem trobar—, Eco ens aproxima al mite i el procés de configuració

d'aquests —com a productes històricament institucionalitzats i dirigits, i progressivament popularitzats i diversificats—<sup>81</sup> i el seu pas de constitució del mite com a *símbol objectiu* al mite com a *símbol subjectiu* (Eco, 1999: 220). Eco parla de la dinàmica canviant en la modernitat en què la conformació de *símbols subjectius* suposa la introducció d'equivalents icònics als referents tradicionals, a través de l'apel·lació a situacions intel·lectuals i emotives que generen tot un sistema de valors al qual podem accedir de forma més privada a través de la relació o identificació que s'estableix entre autor i lector. És així, assenyala Eco, com han sorgit símbols com el de l'amor, la passió, la glòria, la lluita política, el poder o les insurreccions populars (Eco, 1999: 221). Però a més, el semiòleg italià apunta que en la societat de masses, igual com passava en les societats més “primitives”, la mitificació es continua donant a través d'un procés de vincle entre imatges i aspiracions socials associades. Per a nosaltres això suposa que es continuen generant mites i figures simbòliques que refereixen als arquetips, i que fan del personatge mític modern un tipus de característiques emblemàtiques realistes, humanes. És a dir, que el fan recognoscible i identificable amb la nostra experiència humana quotidiana en la línia del que apuntava Campbell.

### **Els símbols i els imaginaris col·lectius**

El concepte d'imaginari col·lectiu –o social– ha estat àmpliament debatut i desenvolupat des de Durkheim (1982) a Marx (1969), destacant algunes aportacions com les de Roland Barthes (1983), Cornelius Castoriadis (1975), Gilbert Durand (1982), Georges Balandier (1988),<sup>82</sup> Juan Luis Pintos (1995), Bronislaw Baczko (1999) o Charles Taylor (2006) en relació amb la qüestió de les representacions col·lectives.<sup>83</sup> Joaquim Capdevila defineix els imaginaris col·lectius com a representacions mentals de força metafòrica, simbòlica, emotiva, visual o plàstica. Charles Taylor en diu que és la concepció col·lectiva el que

---

81 Eco explica el procés de mitificació medieval a través de les institucions eclesials, destacant la influència de les imatges arquetípiques i la tradició mitològica i iconogràfica prèvia de la fantasia popular en la nova imatgeria *imaginada*. Aquesta influència facilitava l'associació i transferència dels repertoris populars als repertoris (re)creats institucionalitzadament. No és una qüestió menor, perquè planteja la hipòtesi que aquell imaginari nacional (re)creat sobre imatges arquetípiques, mitològiques i iconogràfiques de tradició més arcaica, té una recepció major en les estructures profundes de significat d'una societat.

82 I d'altres coetanis com Michel Maffesoli, Michel de Certeau o Jean Baudrillard que reflexionen entorn de la qüestió dels imaginaris i la (post)modernitat, qüestió que nosaltres no desenvoluparem en aquestes planes.

83 També d'altres que no formen part del nostre marc d'anàlisi però significatives per la seva importància, com l'aproximació fenomenològica a l'imaginari de Jean-Paul Sartre (1996 [1940]).

fa possible les pràctiques comunes i un sentiment àmpliament compartit de legitimitat (Taylor, 2006: 37). Juan Luis Pintos defineix els imaginaris socials com les representacions col·lectives que guien els sistemes d'identificació i integració social (Pintos, 1995: 8). El camp dels imaginaris socials, diu aquest darrer, no refereix estrictament al marc del discurs ideològic malgrat que n'és un dels elements constitutius fonamentals. Té a veure amb el camp dels metarelats i la dimensió mítica del món, però s'expressa com a mecanisme indirecte de reproducció social en un context cultural i històric. Té a veure amb els estereotips però va més enllà en la configuració de sentit, té capacitat de configurar la realitat connectant elements d'experiència individual, idees, imatges, sentiments, etc., en un àmbit cultural concret. La seva funció primària és "l'elaboració i la distribució generalitzada d'instruments de percepció de la realitat social construïda com a realment existent" (Pintos, 1995: 10-11).

Si tradicionalment es concebia allò imaginari com a quelcom il·lusori, des dels anys setanta, en les ciències socials —i amb especial càrrega social des del 1968— cada cop pren major centralitat la importància de concebre la (re)creació dels imaginaris com a exercici social, polític en definitiva, d'apropiació dels símbols i les seves representacions per a l'exercici de poder. Bourdieu utilitza el concepte de *dominació simbòlica* per referir-se a aquesta mena de relacions;<sup>84</sup> i Baczko parla del fet que exercir un poder simbòlic implica reforçar la dominació efectiva. Aquí, parlar d'imaginari social o col·lectiu suposa comprendre que en l'espai simbòlic es conforma també la consciència col·lectiva i, per tant, la representació de les identitats es pot estudiar des del camp dels imaginaris. Ja hem dit que la dimensió simbòlica de l'experiència humana és indissociable a la seva capacitat per representar el coneixement del món. Baczko assenyala la connexió entre el comportament d'un grup i les seves representacions col·lectives, d'acord amb la idea que a través dels imaginaris, un grup pot explicar la seva identitat elaborant una representació de si mateixa i les seves fronteres i models, però també una interpretació de les seves experiències i memòries. Així, l'imaginari social, diu, és una de les forces reguladores de la vida col·lectiva. No només com a esquema d'interpretacions sinó també perquè té capacitat de transmetre

---

84 Diu Bourdieu: "el poder simbòlic, el poder de constituir allò que es dona, que es produeix, només enunciant-ho, o d'actuar sobre el món actuant només sobre la representació del món, no resideix en "els sistemes simbòlics", en forma d'una "força il·locucionària". Es realitza en i per una relació definida que crea la creença en la legitimitat de les paraules i de les persones que les pronuncien i només funciona en la mesura que els qui la pateixen reconeixen els qui l'exerceixen" (1994: 126).

un determinat sistema de valors i conductes socials (Baczko, 1999: 28-30). Els imaginaris estan íntimament relacionats amb les representacions de la tradició, la memòria i la història.

Des de la psicoanàlisi i l'estudi de l'inconscient de Sigmund Freud, l'estudi de la mitologia comparada de Max Müller i Alexander Krappe, els arquetips de Carl Jung i Gilbert Durand, l'estudi religiós i mitològic de Mircea Eliade o el simbolisme natural de Mary Douglas, correspondrien a la investigació d'aquesta mena d'imaginaris. Però també de forma més recent i des d'una perspectiva ben diferent, l'anàlisi dels marcs mentals de les teories cognitives desenvolupades en els darrers anys per George Lakoff i el *Frame Analysis* d'Erving Goffman, com hem vist, refereixen a aquesta mena d'anàlisi de les estructures mentals intitolades. El cert, però, és que la funció social dels imaginaris és, com ja hem vist, l'economització cognitiva i dinàmica de les representacions socials del món, els seus principis d'ordre i de comprensió, objectivació i interpretació. Gilbert Durand diu que hi ha un constant intercanvi entre el nivell d'allò imaginari i el medi social (1982: 35) —i per tant també amb relació als canvis històrics i socials, s'entén. Per això no és fàcil establir una classificació dels grans símbols o imatges de la imaginació que expressen simbòlicament la relació de l'individu amb la seva societat. A més a més, sovint, comunament, ens referim a les estructures de l'imaginari tant a través de determinades imatges, com a través dels símbols, signes, mites, arquetips, esquemes o formes de representació diversa.<sup>85</sup> I en aquest sentit, podem dir, a més, que un imaginari entra en crisi en el moment que la validesa pràctica dels seus supòsits deixa de produir els efectes esperats socialment. És a dir, quan aquests supòsits i les explicacions històriques en les quals es basa deixen de correspondre's amb la realitat, quan la seva *eficàcia simbòlica* remet.

L'antropòloga anglesa Mary Douglas (1921-2007) va treballar al llarg de la seva obra el simbolisme religiós i en concret les pràctiques ritualistes. D'aquesta qüestió n'és sobretot coneguda l'obra *Purity and Danger* (1966), tot i que anys després les seves tesis es traslladen a *Natural Symbols* (1970) on planteja l'existència de símbols naturals o, dit d'una altra manera, de sistemes naturals

---

85 A manera d'exemple podem parlar de les estructures arquetípiques bàsiques com el pare, la mare, la terra, la casa, l'arbre, l'heroi, el guerrer, el vell savi, etc., o els símbols teriomorfs (a través de l'animalització del pensament humà), catamorfs (de la caiguda) i ascensionals (de l'elevació i la construcció d'un "centre" de caràcter sagrat), etc., i els mites correlatius. Vegeu els règims d'allò imaginari estipulats a Durand (1982) o el simbolisme del centre d'Eliade (1979).

de simbolització. D'acord amb la premissa que el símbol és una construcció social i només té sentit en relació amb d'altres símbols,<sup>86</sup> apunta, però, que l'element constitutiu d'un símbol natural és la societat on es produeix. El plantejament de Douglas concentra la mirada en les fronteres simbòliques de cada cultura per comprendre els sistemes de classificació que n'emanen. En resposta a Lévi-Strauss, rebutja la centralitat de la qüestió mítica per concentrar-se en les funcions simbòliques de l'experiència ritual emergides de cada estructura social. Parlar de sistemes simbòlics naturals a l'entendre de Douglas, per tant, és parlar de la correlació entre aquests símbols i els sistemes socials on es conformen. I en aquest sentit, afegeix, el cos humà esdevé el gran sistema natural de símbols: la base material dels processos simbòlics, el centre de l'acció simbòlica. El cos com a lloc de control, com a extensió de la societat, o com a medi de classificació si es vol. La hipòtesi de Douglas consisteix a proposar la concordança entre l'experiència simbòlica i l'experiència social.

*A Purity and Danger* Douglas ja plantejava la funció de reforç de les creences simbòliques per al manteniment de l'ordre moral d'una estructura social i cultural determinada. D'acord amb la seva tesi, com més valor concedeixi un grup a les restriccions socials, major valor assignarà també als símbols relatius de control corporal (Douglas, 1978: 17). I tot i que els ritualismes i tabús d'estudi de Douglas no coincideixen amb el nostre àmbit concret de treball, trobem interessant aquest plantejament general sobre l'existència de sistemes naturals de simbolització com a concepte d'ús. L'estudi de Douglas (1978) adopta la proposta de Basil Bernstein –que veiem desenvolupada a *Class, Codes and Control* (1971) en què cerca determinar com l'estructura social influeix en els sistemes lingüístics, com aquests transformen l'experiència del parlant i, de resultes, de quina manera la parla exerceix control sobre la cultura.<sup>87</sup> Si Bernstein tracta les formes lingüístiques com a transmissores de cultura, Douglas tracta els ritus de la mateixa manera. Tant les estructures lingüístiques com els ritus, d'acord amb aquesta formulació, es generen en el si de les relacions socials i tenen un paper determinant en les pautes de conducta social i, per tant, en allò que refereix a l'ordre de l'estructura social.

---

86 És una construcció social, diu, “primer perquè tot sistema simbòlic es desenvolupa de forma autònoma i d'acord amb les seves pròpies normes; segon, perquè els condicionaments culturals aprofundeixen les diferències entre ells, i tercer, perquè les estructures socials afegeixen un element més de diversificació” (Douglas, 1978: 13).

87 Vegeu també Bourdieu (1985) i Van Dijk (2009).

La tesi de Bernstein apunta, en aquest sentit, que els canvis en l'estructura social són el factor fonamental de formació i transformació cultural. Per tant, en definitiva, el que cal és subratllar que l'estructura social és una dimensió determinant en la comprensió i configuració dels imaginaris socials.

Capdevila proposa distingir els diversos nivells que conformen l'estructura imaginària d'una societat per desxifrar els nivells de significació profunda i de més força simbòlica existents per aquests. D'aquests nivells que conformen l'estructura imaginària hi podem reconèixer, en primer lloc, aquelles imatges o representacions que conformen les estructures profundes de significat. Aquestes són imatges bàsiques, representacions mentals fonamentals de la nostra vida social i de caràcter recurrent universal. Aquestes imatges pròpies de les estructures profundes de coneixement i significat es defineixen, d'una banda, per ser altament abstractes, però, de l'altra, per ser altament elementals i de gran valor simbòlic, fet que les fa molt accessibles a la nostra percepció. D'acord amb la idea de Capdevila que existeixen diferents nivells de l'estructura imaginària, a banda de les estructures profundes de significat, en segon lloc, trobem aquelles imatges o representacions que conformen un segon nivell de les estructures de significat: més superficials que les anteriors, són orientatives de la nostra vida quotidiana i estan vehiculades a concepcions més concretes o circumstancials del món. Capdevila apunta que aquest segon nivell perifèric d'estructures imaginàries permeten major plasticitat als esquemes més bàsics d'interpretació de la realitat, i funcionen a manera de baula entre les estructures bàsiques de l'imaginari que representen i la nostra experiència viscuda i emotiva que podem situar temàticament —imaginari locals o territorials, imaginari ideològics, imaginari culturals o tradicionals, etc.

Les ideologies —malgrat que el concepte d'ideologia s'hagi convertit en un dels conceptes més controvertits i pluridefinitos de les ciències socials—<sup>88</sup> serien un exemple d'aquest segon nivell de les estructures proposades. Així mateix, el concepte d'*habitus* de Bourdieu, com a mecanisme estructurant (i de transmissió) de la vida i de les conductes de les persones, refereix a

---

88 Una aproximació a les diverses definicions i pensadors que s'hi han referit la trobareu a Eagleton (1997). Nosaltres prenem el sentit d'entendre les ideologies com un conjunt de pensaments i principis ordenadors i estructuradors del món, d'acord amb una determinada visió del món d'un grup o classe social, que se serveixen d'aquests imaginari i conjunt de representacions simbòliques fonamentals.

una idea similar a la d'estructura profunda si s'entén l'*habitus* com un conjunt de disposicions “històricament constituïdes, institucionalment arrelades i socialment diferenciades” (Bourdieu, 1994: 26). Un cop més, com veurem, és la idea de la naturalització dels fets socials: l'*habitus* és la *història convertida en naturalesa*. Finalment, Capdevila enumera diversos referents externs que afavoreixen la (re)creació dels imaginaris: d'una banda, l'ús de conceptes força que utilitzem quotidianament a nivell discursiu; en segon lloc, la ritualització i la sacralització de pràctiques i costums religiosos o laics; en tercer lloc, també amb la representació física i material de caràcter simbòlic de l'arquitectura, l'escultura, l'art, etc., i, finalment, la significació de figures col·lectives referencials —a través de personatges i esdeveniments tant històrics com presents— que a través de les noves dinàmiques de comunicació i difusió massiva conformen la representació més evident del que anomena la iconosfera col·lectiva.<sup>89</sup> En aquest context de la cultura de masses hi ha diversos mitjans de difusió que permeten la (re)creació dels imaginaris simbòlics. Alguns d'ells han estat àmpliament citats: des de la nova cultura artística i d'oci de masses (art, cinema, teatre, música, esports), a la televisió, a les narratives de premsa, literatura, llibre d'assaig, revistes i reportatges, fanzines, opuscles, pamflets, etc. Com ja hem dit, en les properes planes nosaltres concentrarem la nostra atenció en el llibre d'assaig polític com a document de difusió ideològica d'un corpus representatiu del pensament intel·lectual catalanista d'un dels mons possibles: el catalanisme catòlic del període 1954-1975.

---

89 Si la semiosfera de Lotman refereix al sistema de signes en el qual vivim, la iconosfera, concepte de basta difusió en les teories d'estudi de la cultura de masses, refereix a un sistema cultural de missatges icònics i audiovisuals presents en la nostra realitat social, i basat en les interaccions entre els diferents mitjans de comunicació i les seves audiències (Gubern, 1997: 156).

### 3. Marc teòric



## 4. Notes preliminars

### Canvi social, cultural i polític (1960-1970)

#### 4.1. L'etapa resistencialista

Contextualment, a Catalunya, la guerra civil i els anys de dictadura franquista suposen la fi d'un període democràtic de gran producció política, cultural i de dinamisme social i cívic dels anys trenta.<sup>90</sup> Com apunta Manuel Lladonosa (2017), és l'assaig de liquidació d'una tradició liberal i republicana: la imposició d'una visió ideològica, hereva dels corrents antiliberals, tradicionalistes i integristes del segle XIX i primer terç del segle XX, juntament amb la facilitació dels elements feixistes que aportava el Falangisme i la textura del nacionalisme espanyol que s'hi inspirava. Els anys següents a la guerra són anys d'exili i de clandestinitat per a molts, i Catalunya ho acusa d'una manera significativa. Maria Josepa Gallofré apunta que el franquisme tracta Catalunya no com a país vençut sinó com a província rebel. La repressió actua en aquest sentit, i en un dels territoris on es dona un major conflicte de classe i un moviment nacional d'identitat diferenciada. Bona part dels quadres polítics dels anys trenta són empresonats, assassinats o romanen a l'exili, i Catalunya viu un procés dur de buit intel·lectual i d'esquerda i desmembrament polític. Els afusellaments a membres de partits d'esquerda i sindicats, la repressió intensa de 1938 a 1953,<sup>91</sup> així com les execucions mantingudes fins a 1975. La persecució política interna, l'exili i els desacords i la manca d'estratègia dels partits i grups polítics a l'oposició greument afectats per la persecució, evidencien la feblesa dels grups antifranquistes fins als

---

90 Algunes obres generals de divulgació sobre els anys de la dictadura franquista i el seu impacte a Catalunya són De Riquer (1997), Ysàs i Molinero (1998) i Marín (2006). Sobre la guerra civil i la repressió vegeu per exemple el cas de Lleida i les comarques rurals a Mir (1997; 2000; 2017). Per a un compendi i relació força sintètica de les obres d'estudi històric produïdes a la primera dècada del segle XXI sobre guerra civil, franquisme, Transició i catalanisme vegeu Cao (2011).

91 Vegeu Solé i Sabater (1985) o Mir (2015).

anys cinquanta. I malgrat l'existència d'algunes organitzacions clandestines organitzades com el Front Nacional de Catalunya a partir de 1940, i un teixit associatiu als cinquanta que s'havia pogut mantenir entre la legalitat per la seva aparent apolítització i una certa tasca difusora de valors democràtics. Entre l'adaptació i la resistència, versen els camins de les pràctiques culturals catalanes de postguerra, malgrat que l'objectiu del Règim és clar, la destrucció de les formes culturals específiques i el seu teixit.

El franquisme, així, actua a Catalunya implacablement erosionant especialment les institucions de caire polític, social, cultural i educatiu. La supressió de la Generalitat, la uniformització territorial a través de la recuperació i l'enfortiment de l'organització provincial, la substitució d'una gran part del cos administratiu, la prohibició de l'ús escrit i públic de la llengua, i la censura i control dels centres educatius i universitaris en constituïren diverses manifestacions. No és una acció exclusivament externa: segments propis de la societat catalana benestant i conservadora col·laboraren amb el règim franquista i amb el nou discurs espanyolitzador i antirepublicà. L'acció contra la cultura i la llengua, així com contra l'oposició de signe polític, suposa la pèrdua d'unes de les referències pròpies més importants en les generacions següents. L'aniquilació del català com a llengua moderna i de futur, al mateix temps que buida la cultura de contingut catalanista, és un dels objectius determinants del franquisme. El Règim erosiona directament la identitat nacional a través de les expressions culturals més importants de Catalunya, imposant una identitat nacionalcatòlica. Josep Benet (1973) ha parlat de genocidi cultural: el franquisme elimina tota expressió escrita,<sup>92</sup> premsa i ràdio; censura i prohibeix el català en la vida pública —al començament de la dictadura, fins i tot, pressiona perquè no s'utilitzi al carrer—; prohibeix l'educació en la llengua materna; cerca de degradar la llengua oral, i exerceix persecució política i negació absoluta de la identitat col·lectiva catalana. Després de tants anys d'iniciatives per a la construcció nacional a través de múltiples etapes i expressions des de 1860, el franquisme suposa una involució que marca fortament els ànims col·lectius. Els quals, malgrat tot, no desisteixen en el manteniment cultural i nacional de Catalunya, així com d'oposició política al Règim. És el que s'ha anomenat l'etapa resistencialista del catalanisme, i si seguim la classificació de Castells (2006), és l'etapa de conformació d'una identitat de resistència, aquella que és induïda per aquells actors que es tro-

---

92      Vegeu per exemple també Gallofré (1991).

ben sota el jou de la dominació i desenvolupen una forma de resistència i supervivència oposada a la lògica dominant.

Tot i que aquesta tesi se situa contextualment entre 1954 i 1975, el nucli de recerca de la nostra investigació concentra la seva atenció als anys seixanta primordialment. Tanmateix, per a una correcta cronologia del marc de representació del catalanisme catòlic que ressegurem, és imprescindible afinar la seva referencialització als anys cinquanta també, si prenem, com hem dit, la creació de CC com a data inicial d'estudi. Contextualment, a l'hora de remetre'ns a les característiques històriques que volem apuntar en aquest apartat, situarem la nostra atenció primordial a la dècada dels seixanta i la primera meitat dels setanta, d'acord amb la centralitat que té en la nostra proposta. Farem una referència més detallada a elements contextuais dels cinquanta al següent capítol, però no podem deixar d'esmentar, si més no, que els anys cinquanta venen determinats per dos processos: la consolidació interior del règim i una reformulació de les seves relacions internacionals en context de guerra freda i la política de blocs que erigeix el franquisme com a testimoni anticomunista. L'any 1953 se signa el Concordat amb el Vaticà que fomenta la legitimació politicoreligiosa del règim. Així mateix, l'ingrés d'Espanya a la FAO (1950), a la UNESCO (1952), a l'ONU (1955) i al Fons Monetari Internacional i Banc Mundial (1958) permet una reubicació geopolítica de l'Estat espanyol. És l'etapa de l'anomenat "aperturisme" polític i el canvi de perfils en el govern franquista amb la prominència creixent dels sectors tecnocràtics de l'Opus Dei favorables a la liberalització econòmica i l'impuls del Pla d'Estabilització (1959), que tanmateix no eviten la reaparició dels conflictes obrers i polítics i els esforços d'una primerenca reorganització política clandestina operativa, i que assenyalen, així mateix, els límits de la capacitat d'hegemonització cultural del franquisme. Les vagues del tramvia de 1951 i 1957 són significatives en aquest sentit i enceten una nova onada de microprotestes que s'estenen i intensifiquen en el camí cap als seixanta i que adopten tons socials diversos: des de la protesta estudiantil de 1956 arran de la revolta hongaresa, a la campanya contra Galinsoga de 1959.

Si bé a Catalunya la dècada dels seixanta, com a central, es desenvolupa fonamentalment condicionada per la conjuntura del règim franquista, Europa experimenta canvis polítics i culturals que transcendeixen en la societat i tenen efectes en el nostre país. D'una banda, a la dècada dels cinquanta políticament Europa occidental viu un allunyament de les pràctiques bèl·liques internes

i la mobilització de masses. La política del benestar, el consum i els serveis, substitueix les dinàmiques dels anys anteriors, en bona mesura fruit del fet que l'economia europea experimenta ritmes excepcionalment alts en aquell període. La transformació, creixement i èxit del sistema capitalista dels països occidentals en el període de postguerra s'ha assenyalat com a excepcional.<sup>93</sup> Per

93 En termes econòmics, la producció europea a la dècada dels cinquanta va anar augmentant significativament en aquesta línia, la producció agrícola anava a l'alça i la terciarització de l'economia prenia un paper desconegut fins al moment –a Catalunya al 1960 el sector terciari seria del 30 %, creixent en l'estructura social gràcies al turisme entre d'altres sectors. Tot i que els organismes internacionals i els acords comercials i econòmics que començaren a prendre forma a l'Europa occidental a partir dels anys cinquanta –com la Comunitat Europea del Carbó i l'Acer per posar-ne un exemple o la Comunitat Econòmica Europea (CEE)– generaven escepticisme en l'espai de les relacions geopolítiques internacionals, l'any 1962 es van iniciar els primers acords de la Política Agrícola Comuna (PAC) de la CEE –el mateix any que Espanya seria rebutjada per entrar al Mercat Comú Europeu–, i que prendrien forma definitiva a la dècada dels setanta. L'etapa de creixement econòmic capitalista via liberalització comercial i inversió pública i privada en infraestructures i indústria, posava punt i a part a les dècades anteriors de depressió econòmica pròpies de la Segona Guerra Mundial. 1950-1970 esdevindria “l'edat d'or” del que s'ha conegut com el segle del creixement econòmic modern de l'Europa occidental pel que es refereix al producte per capita, la població i la producció total de béns i serveis –i tot i que als anys cinquanta l'índex de creixement de la Unió Soviètica anava en la mateixa alça– (Ciocca, 2000; Hobsbawm, 2013). Alguns exemples. Judt apunta que els patrons d'inversió pública a l'Europa occidental de postguerra, acompanyats de la importància del creixement sostingut del comerç estranger i l'obertura i liberalització comercial, així com les pròpies xarxes comercials intraeuropees del que esdevindria la futura Comunitat Econòmica Europea, van suposar factors explicatius d'aquest canvi fonamental en la història econòmica europea i l'augment constant dels índexs per capita del producte interior brut i el producte nacional brut. Primer a Alemanya i Gran Bretanya, després a França i Itàlia, aquesta tendència es va acompanyar d'un creixement en el consum a partir dels anys cinquanta. Per posar-ne un exemple, a la dècada dels cinquanta fins a mitjan dels seixanta va suposar un creixement anual del 6,5 % del PIB a l'Alemanya Occidental, un 5,3 % a Itàlia, o 3,5 a França (Judt, 2006: 477). Judt apunta també que, en el context primordialment europeu, l'augment de la mà d'obra assalariada, la incorporació de la dona al mercat de treball de manera cada cop més normalitzada, i una població jove amb major poder adquisitiu, van ampliar els marcs i els productes de consum als quals aquests tenien accés. L'espai internacional Europa occidental experimenta canvis en els models de consum familiar basat en el crèdit. Aquestes transformacions responen a noves pautes modernes associades a una despesa ja no estrictament basada en la cobertura de les necessitats bàsiques. Els joves comencen a prendre rellevància com a grup de consum diferenciat de les seves famílies, un fet nou en la història de la producció i el consum a Europa. Primer a través de la diferenciació en la vestimenta, a posteriori a través dels nous models d'oci i música. Són noves pautes de consum, les juvenils i familiars, de major comoditat i sovint associades a un procés d'americanització d'àmbit europeu. A partir de la segona meitat de la dècada dels cinquanta i a través de l'augment salarial, les noves societats de consum generen també un canvi important en les pautes socioculturals. Des de la normalització d'aparells electrodomèstics a la llar a l'aparició del cotxe familiar i les motocicletes, que revolucionen les relacions de mobilitat urbana i els viatges com a nou turisme de masses. La televisió pren un paper rellevant a tot Europa a partir de la dècada dels seixanta, es normalitza als setanta i ofereix una experiència visual comuna que permet noves formes de coneixement i representació –però també modifica les pautes de sociabilitat conegudes fins al moment. L'associació directa que es fa entre nou consum de masses, modernitat i contemporaneïtat dels referents americans com a referents exportables a l'Europa en canvi, marca fortament les experiències de les generacions europees dels anys seixanta. Canvis no absents de crítica per part de diferents intel·lectuals com Sartre, o des d'una altra frontera de pensament, Raymond Aron i la idea de la fi de l'era ideològica. En aquest sentit Josep Fontana destaca el fet que a l'Europa occidental havia crescut la insatisfacció per l'escassa transformació social de fons de les socialdemocràcies. També pel panorama convuls

a Hobsbawm, allò significatiu és explicar la magnitud i profunditat d'aquesta època d'expansió al segle XX com a contrapès a la profunditat de l'època de crisis i depressions que la van precedir (Hobsbawm, 2013: 271). Albert Balcells anota algunes de les pautes sociodemogràfiques de creixement dins aquesta tendència a Catalunya: la taxa de creixement del PIB català entre 1960-1973 és del 8 % anual. El creixement poblacional d'un 44 % entre 1960 i 1975, passant de 3.925.000 habitants a 5.662.971. La importància del fet migratori entre els anys cinquanta i setanta (fins a 1981) suposa l'arribada d'1.461.000 persones a Catalunya en aquest període. L'any 1970 el 37,6 % de la població catalana ha nascut fora de Catalunya,<sup>94</sup> Anna Cabré assenyala que el 60 % de la població que resideix a Catalunya el 1980 és fruit directe o indirecte de la immigració. És per això que Cabré (1980) parla del "Sistema català de Reproducció" per anomenar el model demogràfic de Catalunya al segle XX de creixement basat en una baixa fecunditat i l'aportació de contingents migratoris. Aquest fet evidentment té repercussions sobre la població activa, que, dels seixanta a principis dels setanta, creix un 34 % (Balcells, 2004: 1146). D'altra banda, en termes europeus, el creixement demogràfic de la dècada dels cinquanta i els seixanta, la millora de la nutrició i l'atenció mèdica, les millores en l'habitatge i la urbanització en la postguerra suposen un repte important. El següent repte és el de l'educació d'aquesta nova població de postguerra. A la dècada dels cinquanta per primera vegada Europa occidental sembla arribar a la plena ocupació. Els sindicats i les organitzacions laborals encara no estan recuperats de l'impacte que ha tingut en ells el període de guerra i el silenciament polític al qual han estat sotmesos; han pres un paper de negociació i mediació laboral menys lligada a les qüestions salarials i sobretot amb menys incidència sobre les classes treballadores cada cop més terciaritzades i precaritzades en el cas de la mà d'obra estrangera. La migració de població

internacional: crisi econòmica dels països subdesenvolupats i dels països de l'Europa de l'Est, la pèrdua de legitimitat del model soviètic, els conflictes pels drets civils a Estats Units, el paper hegemònic que jugava Estats Units sobre Europa, el conflicte de la guerra del Vietnam i la política imperialista a Amèrica Llatina. Tota aquesta amalgama de dinàmiques van propiciar un clima de descontentament propici a la mobilització dels moviments de revolta dels seixanta, amb un impacte no previst en l'ordre social establert. Als Estats Units des de 1965 les protestes estudiantils sobre el tema dels drets civils i sobre la qüestió de la guerra del Vietnam van anar prenent més força. A finals de 1967 més de 100.000 persones varen participar de les mobilitzacions contra la guerra del Vietnam a Washington, i al 1968 les manifestacions i disturbis de Chicago durant la Convenció Demòcrata van transcendir internacionalment. Una nova esquerra de trets marxistes i llibertaris amb llaços amb la contracultura, sacsejava Estats Units i Europa per al canvi social. Per a una reflexió sobre aquestes dinàmiques vegeu Fontana (2011: 374-377).

94 Per veure dades específiques de la tendència demogràfica vegeu Maluquer (1965), Sáez (1980), Termes (1983), Strubell (1981) i Domingo (2009).

de les zones rurals a les ciutats és significativa: el cas espanyol el coneixem prou i l'acabem d'anomenar, a Catalunya entre 1950-1970 més d'un milió de persones arriben des del sud de l'Estat espanyol.<sup>95</sup>

I si a Espanya els seixanta són anys de creixement econòmic a través de noves mesures de liberalització econòmica que tanquen un cicle d'autarquia, en certa mesura és gràcies a una normalització internacional de la presència del Règim a les institucions internacionals i a l'entrada d'Espanya en la línia d'ajuts del Fons Monetari Internacional. La situació de l'Estat espanyol a finals dels anys cinquanta probablement hauria acabat en fallida econòmica si no hagués estat per l'aprovació d'un pla d'estabilització —el Plan de Estabilización de 1959 i els Planes de Desarrollo Económico y Social de 1964-1967, 1968-1971 i 1972-1975— com a darrer intent d'estabilització. És l'etapa de l'anomenat *desarrollismo* tecnocràtic del franquisme, però cal tenir clar que aquesta etapa es dona a través d'una important emigració de les classes treballadores espanyoles a tot Europa, i cal tenir encara més present que el suposat miracle econòmic de l'Espanya dels seixanta està absolutament condicionat per les aportacions de la immigració. També gràcies a l'entrada de capital estranger a Espanya i una forta promoció del turisme. L'etapa del *desarrollismo*, doncs, es produeix en base a l'aprofitament del cicle econòmic expansiu internacional i s'insereix en la lògica del nou consum de masses. Aquest model de desenvolupament liberalitzador encaixa en el si de la societat espanyola a través de la instrumentalització per part del Règim de la cultura de masses i la nova aposta pel consum, l'oci i el benestar que s'hi associa. Una liberalització econòmica que actua com a maquillatge del Règim i el seu immobilisme polític i que, per Fontana, més que un estímul econòmic, es converteix en un sistema de manteniment del sistema de privilegis i intervencions de l'etapa anterior (2014: 386). No podem oblidar tampoc que també pren forma a base d'especulació urbanística i creixement urbà. En el cas de Catalunya en les zones de turisme i a l'entorn de Barcelona d'acord amb la demanda d'habitatge de la immigració.

---

95 A Europa les migracions internacionals són importants i peça clau en el desenvolupament econòmic capitalista de postguerra a través d'aquests excedents de mà d'obra barata. Els treballadors estrangers a Alemanya provinents de les zones mediterrànies són un altre dels casos coneguts d'aquestes migracions: l'any 1973 l'enviament de divises dels treballadors als seus països d'origen suposa el 90 % dels ingressos per exportació de Turquia, el 50 % dels de Grècia, Portugal i Iugoslàvia. S'estima que els moviments migratoris globals del període 1950-1970 a Europa se situen sobre els 40 milions de moviments de població (Judt, 2006: 490-494).

En aquest context socioeconòmic, a Catalunya, la lluita contra l'espanyolització i l'ofec de la cultura nacional catalana i la lluita democràtica, és objecte d'esforç dels grups polítics, sindicals, culturals, educatius i intel·lectuals catalans: a través de la producció literària, l'aparició d'uns nous corrents musicals, artístics i teatrals, l'oposició política interior i a l'exili –aquesta darrera amb molta menor incidència–, la tasca per a la reconstrucció de l'educació, la recuperació editorial, la dinamització d'un nou teixit cívic, veïnal o dels col·legis professionals, el moviment estudiantil i la represa d'una història nacional catalana des d'un nou marc científic i historiogràfic, per posar-ne alguns exemples. Es vertebrava progressivament un canvi en el model d'interpretació nacional que aviat anirà més enllà del positivisme i del noucentisme per a esdevenir font d'identitat alternativa en l'etapa resistencialista. És, també, l'inici d'una nova comprensió d'aquesta identitat nacional vinculada a la modernització dels referents simbòlics i lligada a una nova interpretació de referents polítics i socials que revisarem més endavant.

El franquisme, tanmateix, ja des de la dècada dels cinquanta no pot evitar que de forma clandestina i semiclandestina, el sentiment nacional i l'ús del català es continuïn expressant; així com que es duguin a terme algunes primeres accions directes de conflicte social amb el Règim com el boicot dels tramvies (1951), l'assemblea lliure d'estudiants contra el SEU (1957) –els fets del Paranimf– que culmina amb la creació del Sindicat Democràtic d'Estudiants de la Universitat de Barcelona i la Caputxinada (1965),<sup>96</sup> la constitució d'organitzacions polítiques com l'Associació Democràtica Popular de Catalunya (1959) o el Front Obrer de Catalunya (1961), les vagues metal·lúrgiques i mineres (1962), la publicació de *Serra d'Or* sota l'empara de Montserrat (1959) o la constitució d'Òmnium Cultural com a entitat de suport cultural i difusió i l'ensenyament del català (1961) i la creació d'Edicions 62 (1962). Altres accions importants són la campanya contra Galinsoga (1959) que força la seva destitució al capdavant de *La Vanguardia* (1960)<sup>97</sup> o els fets del Palau de la Música (1960). En certa mesura les esclatxes de la Llei de premsa i impremta de 1966 permeten una reactivació cultural i d'obertura

---

96 Sobre el moviment universitari, vegeu Colomer (1978).

97 En el primer acte de protesta d'esquinçada de diaris hi participen membres de cc i l'Acadèmia de la Llengua Catalana, amb col·laboració de persones del Front Nacional, del Moviment Socialista i d'Unió Democràtica (Manent, 1986: 21).

informativa de l'oposició antifranquista o, si més no, en català. L'any 1966 apareix *Tele/Estel* com a setmanari "lleuger", però no serà ja fins l'any 1974 que Ràdio Barcelona inicia l'emissió del primer programa en català. Es passa a permetre la publicació sense permís previ tot i que s'imposa un control estricte posterior a través de multes i segrestos editorials, motiu pel qual, sovint, l'autocensura o les argücies editorials eren arma de doble fil per a la llibertat de premsa i d'expressió: un "control social actiu d'expressió" de les idees (Sevillano, 2013).

Tot i les anades i vingudes del Règim –per exemple amb la creació del Tribunal de Orden Público (TOP) l'any 1963 o l'estat d'excepció de gener a abril de 1969 arran de les mobilitzacions estudiantils– i a pesar de l'enduriment de la repressió que suposa, amb tot, s'inicien noves vies de desafiament coincidents entre les mobilitzacions socials, les accions de vaga dels treballadors i l'agitació universitària. La col·laboració entre moviments socials, obrers, sindicals, universitaris i catòlics, marxistes i nacionalistes es fa efectiva a través d'una xarxa de resistència creixent. L'activitat política clandestina als anys seixanta va prenent forma i augmenta l'arc opositor: el Front Nacional de Catalunya (FNC), el Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC) –el partit més actiu i significatiu de la clandestinitat–, Unió Democràtica (UDC), el Moviment Socialista (MSC), Cristians Catalans (CC), el Front Obrer de Catalunya (FOC) o l'Associació Democràtica Popular de Catalunya (ADPC). A partir dels anys cinquanta s'inicien també relacions i contactes entre el llegat cultural d'abans de la guerra i petits grups universitaris. La guerra civil condueix a l'exili a importants intel·lectuals com els historiadors Rovira i Virgili, Nicolau d'Olwer o Ferran Soldevila, entre d'altres, que també es van veure separats de les seves respectives càtedres o càrrecs –com el mateix Soldevila o Vicens Vives els primers anys de la postguerra. La supressió dels estudis universitaris catalans d'història, llengua o dret es produeix a través d'una substitució docent a la universitat, d'acord amb el corpus teòric franquista hegemònic. Amb el retorn de Soldevila al país l'any 1943 es reprenen les classes de llengua i d'història literària catalanes dins els Estudis Universitaris Catalans (Institut d'Estudis Catalans que reprèn de manera precària i clandestina la seva activitat a partir de 1942 i, progressivament, promou noves publicacions escrites en català). La docència i la difusió històrica esdevé un instrument cultural de resistència nacional i s'inicia també les reunions i tertúlies clandestines a



cases particulars d'intel·lectuals de tot tipus.<sup>98</sup> Una nova generació de joves universitaris creixen en aquests petits ambients d'agitació ideològica i nacional oculta, i es comença a produir un encontre intel·lectual entre els joves i la generació de la Mancomunitat i de la República.

Tal com explica Albert Balcells, l'any 1946 són dotze les publicacions anuals escrites en català, a partir de l'any 1960 apareixen més de dos-cents títols gràcies a la progressiva recuperació de segells editorials en català –Nova Terra, Edicions 62, Proa o Pòrtic.<sup>99</sup> Cal fer un esment especial a Edicions 62 per la seva transcendència en la modernització editorial, de mirada europea, i la vertebració de col·leccions de forta importància com l'Escorpí o Llibres a l'Abast, que va acollir títols d'assaig significatius com *Nosaltres, els valencians* (1962) de Joan Fuster, *Poesia catalana del segle xx* (1963) de Josep Maria Castellet i Joaquim Molas, *Art i societat* (1963) d'Alexandre Cirici, *Els altres catalans* (1964) de Francesc Candel, *Maragall i la Setmana Tràgica* (1964) de Josep Benet, *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència* (1964) de Jordi Rubió, *Llengua i cultura als Països Catalans* (1964) d'Antoni M. Margarit o *Catalunya dins l'Espanya moderna* (1964) de Pierre Vilar, entre d'altres. La persistència i l'articulació d'alguns “espais lliures” (Sevillano, 2013: 86), petits espais comunitaris de nova sociabilitat com els cinefòrums, els grups teatrals i aquests anteriors espais editorials permeten recuperar lentament l'activitat cultural pròpia. Instrument cultural mantingut de resistència en aquest sentit són també la literatura i la poesia. Armes de combat cultural i polític, expressió síntesi de reivindicació de les identitats –o com Castellet en deia, formes de participació de la lluita per l'alliberament individual i social– que es (re)construeixen en aquests anys i que bastiran un dels universos més significatius dels referents de masses del catalanisme. Entre aquests referents cal fer esment també a la importància de la Nova Cançó, i la reivindicació de les cançons d'ara, així com, paral·lelament, dels escriptors i poetes en llengua catalana –principalment de les generacions més joves però també alguns de postguerra i anteriors, el més emblemàtic Carles Riba o, en menor mesura, Joan Maragall. I d'altres com Màrius Torres o Joan Salvat-Papasseit –que la mateixa Nova Cançó

---

98 Un testimoni d'aquestes en relació amb la presència de Vicens Vives recollit a Gatell i Soler (2012).

99 Per a una aproximació al món editorial i el perfil editorial dels anys seixanta, vegeu Santacana (2013).

musica– o com Manuel de Pedrolo, Mercè Rodoreda, Pere Quart, Maria Aurèlia Capmany, Joan Fuster i, a destacar, Salvador Espriu,<sup>100</sup> per citar-ne alguns dels més significatius.

Així doncs, els anys seixanta poden llegir-se en dos temps: de 1960 a 1967 amb una oposició creixent i de reorganització opositora a través del moviment obrer, estudiantil i intel·lectual de manera destacada: de les vagues d'Astúries i el seu impacte (1962), la reorganització de les relacions de l'oposició a l'exili i l'interior en el IV Congrés del Moviment Europeu –l'anomenat pel Règim, contuberni de Munic<sup>101</sup> el mateix any, el bloqueig del SEU (1965), a la fundació de les primeres Comissions Obreres (1964), la Caputxinada i la creació del SDEUB, i la campanya “Volem bisbes catalans”. I de 1967 a 1971 amb un enduriment del Règim, com ja hem dit, i una fragmentació dels grups polítics de l'antifranquisme profundament vinculada a les transformacions socioculturals relacionades amb el Maig del 68 i les seves narratives. Però també per la realitat dictatorial vigent i la necessitat de resposta, l'Assemblea de Catalunya (1971) o la creació i proliferació del grup Rosa Sensat de pedagogia activa catalana i la campanya “Volem escoles catalanes”,<sup>102</sup> l'any 1969, que esdevindran una eina fonamental en la reconstrucció nacional.

---

100 La discussió sobre quins clàssics i noms esdevenen rellevants i reivindicats als seixanta és interessant de resseguir a través dels debats i llistes que Serra d'Or formula a través de la revista. Vegeu Ferré (2000: 112-123). Sobre la rellevància i figura de Salvador Espriu vegeu Amat (2015), o testimonialment la influència de l'autor en alguns noms diversos com Pujol, Benet o d'altres ben diferents com Solé Tura: “Com a poeta va ser la veu de la nostra consciència, ens sabíem de memòria els seus versos meravellosos sobre la reconciliació, el respecte a la diversitat i la denúncia de l'opressió (...) ens vam sentir interpretats per les seves crides a la plena reivindicació de la nostra llengua i de la nostra identitat en un marc de fraternitat amb els diversos pobles d'Espanya” (Solé Tura, 199: 88).

101 La dimensió europea en la confrontació entre dictadura i democràcia es torna a evidenciar i s'estén en l'imaginari antifranquista dels seixanta. Sobre la reunió de Munic, vegeu Amat (2016).

102 A iniciativa d'Òmnium Cultural, a través de la creació de la Comissió Delegada d'Ensenyament (1962) reconvertida en la Delegació d'Ensenyament de Català (1968) promouen la campanya “Català a l'escola” de 1969: “la llengua és la matèria prima i indispensable i la manifestació espontània del pensament d'un poble” (citada a Dowling, 2013: 172). Hi tenen una funció de patrocini destacable Joan B. Cendrós i Lluís Carulla. Vegeu Sinca (2017: 428-443).

## 4.2. 1968 com a transició narrativa cultural

La data de 1968 s'ha convertit en any frontera en els relats culturals d'Europa. La transcendència social del Maig del 68 pot ser qüestionada, però com a narrativa de representació d'una dècada de canvi ens sembla rellevant. En la història de la cultura hi ha un imaginari de transició narrativa amb aquesta data, i alguns dels símptomes i canvis que se li han adjudicat també són presents en els discursos que veurem en els següents capítols. Sobre el Maig del 68 com a expressió social i política, existeixen dos relats oposats: un relat polític que entén el Maig del 68 com un espai de contacte entre la intel·lectualitat i la lluita obrera que, amb voluntat de ruptura de les identitats socials establertes dels seixanta, van promoure la irrupció d'allò polític més enllà de l'encotillament ideològic de postguerra. I la segona interpretació, la del relat cultural –la lectura més estesa en termes sociològics– que entén el Maig del 68 com un fenomen de revolta generacional, en certa mesura narcisista, contra la rigidesa estructural del sistema: una revolta de voluntat emancipadora però sense dimensió política, que va promoure una transformació cultural dels costums, comportaments i estils de vida, i que va transformar França en una nova societat liberal i modernitzada (Ross, 2008).<sup>103</sup> En qualsevol dels dos relats, però, les causes que desencadenaren les mobilitzacions estan vinculades a la situació derivada de les relacions de treball i la percepció de distància entre la presa de decisions i de poder i la societat. Aquesta distància genera una dimensió de descontentament que va prenent forma en relació amb el fet que els models parlamentaris europeus adopten formes cada cop més bipartidistes, de manera que la monopolització de la presa de decisions desplaça la política d'oposició als carrers. El Maig del 68 és de tendència anarquitzant però en base a un compromís social renovat i col·lectiu. Amb un llenguatge de forta càrrega ideològica, pretén deslegitimar els centres de poder i d'autoritat. Pren com a terme d'ús el simbolisme i la retòrica revolucionària però, com ja hem dit, se n'ha discutit el rerefons real, que a posteriori s'ha visualitzat com una protesta sobre les formes de vida i no sobre les formes polítiques. Malgrat que el que s'hi manifesta, explícitament, sigui un rebuig al sistema i no merament a les seves formalitats.

---

103 Hobsbawm parla del 1968 com la dècada d'uns moviments simultanis de gran impacte, que lluny de ser una revolució marcaren, però, la fi d'una època i estimularen les demandes polítiques de diversos grups socials, per exemple, amb l'onada de vagues en demanda de millores salarials i laborals (Hobsbawm, 2013: 290-304).

Les crítiques més dures com les de Raymond Aron al Maig del 68 i les posicions de la nova esquerra marxista, despolititzen aquelles revoltes considerant-les un “psicodrama” juvenil i una sacralització d’allò irracional (Aron, 1969: 154). Però el cert és que les vagues estudiantils, de les fàbriques i dels sectors productius, les ocupacions i les manifestacions del 68 van ser les més importants de la França moderna. L’impacte simbòlic d’aquelles mobilitzacions ha transcendit les generacions que les van viure,<sup>104</sup> i s’han convertit en part de l’imaginari contemporani dels discursos intel·lectuals sobre la societat de masses. Més encara, el naixement de nous moviments socials polítics –com el moviment agrícola antiproductivista de França als anys setanta, conegut a posteriori per la seva oposició als transgènics i la deslocalització productiva– poc ha estat reconegut en sintonia amb el Maig del 68 (Ross, 2008: 36).

En qualsevol dels casos, partim de la idea que comprendre el Maig del 68 és també comprendre un dels relats que s’ha fet de la dècada dels seixanta com a dècada de canvi a tot Europa. Sigui com a darrera gran expressió política i ideològica, o com a símptoma de canvi cultural, és innegable que exerceixen influència en les dinàmiques socials que ens ocupen, i en la producció de discursos identitaris subsegüents com una –o la darrera– experiència de revolució cultural i social àmplia del segle xx. Allò que passa a anomenar-se “la cultura juvenil” s’havia estès com a representació de la cultura comuna. Tony Judt parla d’unes generacions de joves que viuen en un ecosistema cultural en ràpida transformació, i amb una distància generacional entre pares i fills major de la que s’havia experimentat entre les generacions nascudes abans de 1925 i després de 1950 (2006: 575). Hobsbawm, per la seva banda, considera que les novetats en les dinàmiques d’aquesta cultura juvenil foren el fet que la joventut passa a veure’s com a fase culminant del ple desenvolupament humà; es converteix en un grup dominant en les economies desenvolupades de mercat per la seva capacitat de poder adquisitiu i adaptació als canvis tecnològics que es comencen a produir, i perquè la nova cultura juvenil té una enorme capacitat d’inter-

---

104 Josep Maria Castellet en diu “el començament d’una nova fase de la política i de la cultura a Europa i al món sencer”, Jordi Solé Tura “una autèntica revolució cultural”. L’impacte del Maig francès a un grup de catalans que el va viure en primera persona tot celebrant-hi casualment unes Jornades de Cultura Catalana –entre els quals, Maria Aurèlia Capmany, Tèrsa Pàmies, Josep Maria Castellet, Joan Triadú, Josep Termes, Jordi Borja, Enric Bastardes, Guillermina Motta, Xavier Ribalta i Jordi Solé Tura– és significatiu. Vegeu-ne la influència en aquests i en la constitució posterior de Bandera Roja (Solé Tura, 1999).

nacionalització en les societats urbanes a través del consum de masses (Hobsbawm, 2013: 327-328).<sup>105</sup>

Les referències contraculturals d'aquestes generacions s'identifiquen cada vegada més –i ja des de la segona meitat de la dècada dels cinquanta– a les revolucions del tercer món, els nacionalismes anticolonialistes, el moviment pels drets dels negres o el mateix moviment estudiantil. El Maig del 68 ideològicament s'afirma en l'anticapitalisme, l'antiimperialisme i l'oposició al gaullisme en el cas francès. La internacionalització dels conflictes i l'oposició ideològica prenen noves formes, per exemple en la forta oposició a la Guerra del Vietnam que viu un punt àlgid de reivindicació l'any 1968, l'antiamericanisme s'estén en les actituds de nombrosos cercles de tot Europa. Mentre que l'esquerra tradicional considera que la creixent identificació amb aquestes realitats està allunyada de la classe treballadora industrial, el fet que les vagues obreres del 68 es produeixin fora de les grans confederacions sindicals i els partits d'esquerra, representa un repte per a l'existència mateixa d'aquestes organitzacions d'esquerres. Molts dels crítics del Maig del 68 i l'esquerra intel·lectual qüestionen a posteriori quin ha estat el resultat d'aquelles manifestacions, i quin grau de satisfacció es dona entre el discurs de revolta i la praxi transformadora. Tony Judt afirma que els mateixos moviments que menyspreen la “cultura consumista” van ser des del principi objecte mateix de consum cultural. Per a Judt un dels autoenganys de l'època consisteix a creure que els anys seixanta és una dècada d'accentuació de la consciència política, tanmateix diu: “en certs aspectes importants, els anys seixanta van constituir en realitat una dècada crucial per la raó oposada: van ser el moment en el qual els europeus d'ambdues meitats del continent van iniciar el seu allunyament definitiu de la política ideològica” (Judt, 2006: 652-653). Hobsbawm considera que la cultura juvenil es converteix en la matriu de la revolució cultural, “una revolució en el comportament i els costums, en la manera de disposar d'oci i en les arts comercials que va passar a ser més central en la configuració dels espais urbans” (2013: 331). D'altres com Gilles Lipovetsky han afirmat que l'esperit del 68 va contribuir, a la seva manera, a accelerar l'adveniment de l'individualisme narcisista contemporani, en gran mesura indiferent a les grans finalitats socials i als combats de masses (Ross,

---

105 Serge July l'anomenaria “la gran revolució cultural liberal/libertària” per aquesta gran capacitat d'internacionalització a l'Europa occidental. A través d'una cultura cada cop més visual, popular, i cada cop menys fiscalitzada políticament i moralment, va estar més lligada a dinàmiques de consum i moda, adaptada i incorporada a les cultures autòctones de la joventut europea.

2008: 348). En definitiva, sigui com sigui, un relat d'un moment històric –i una dècada per extensió– entès com el període d'adaptació del capitalisme a un nou conjunt de relacions d'emancipació econòmiques, polítiques i culturals en la modernitat.

Nosaltres hem estudiat aquesta dècada i aquests elements pel seu valor en la comprensió de la complexificació de les identitats socials, i la personalització d'aquestes: com un exercici d'*erotització de la cultura* entenent la cultura en un sentit civilitzatori (Capdevila, 2014; Capdevila, Lladonosa i Soto, 2015b). En el cas de Catalunya, la influència del 68 en l'imaginari sociopolític és important per entendre la representació de les generacions dels seixanta i setanta,<sup>106</sup> malgrat que no existeix cap estudi en profunditat sobre els efectes i influències d'aquesta mobilització a Catalunya.<sup>107</sup> A Catalunya aquests canvis esdevenen incisius a partir de la segona meitat dels seixanta i primordialment als setanta en l'imaginari cultural i simbòlic del catalanisme i, en general, comportaran l'emergència d'una nova cultura d'aquest. Tots els nous factors de referencialitat sociopolítica de la dècada es donen en mig d'un clima d'oposició al règim franquista en què cada cop hi ha més presència crítica desvetllada en l'espai públic. Després de vint anys de lluita i supervivència per a la reconstitució d'un moviment intern d'oposició activa, els seixanta representen l'inici d'un nou cicle de mobilitzacions i mentalitats. L'antiautoritarisme i l'antiburocratisme, la ruptura amb el formalisme, que resseguíem a Europa i en l'univers simbòlic del 68, es dona a Catalunya en forma d'oposició al règim franquista però també en l'alliberament ètic i estètic.<sup>108</sup> En qualsevol dels casos no resultaria agosarat afirmar que per a molts, les consignes i el malestar del 68 parlen d'Espanya, i corroboren el rebuig al Règim. Ja als cinquanta es comencen a produir les primeres respostes polítiques d'oposició, però als seixanta primordialment es produeixen en l'àmbit universitari

---

106 Quan ens referim a les generacions que van viure el 68 no ho fem amb voluntat de substituir la categoria de classe per la de generació, sinó que ens referim estrictament a les persones nascudes després de 1950 i que van viure els anys seixanta i han esdevingut part del seu imaginari. Som conscients, per exemple, que quan es parla de les universitats com a centres neuràlgics de la dècada dels seixanta, a finals de la dècada dels seixanta bona part dels joves europeus no anaven a la universitat i la manera com van viure el mateix Maig del 68 havia de ser forçosament diferent a la dels universitaris.

107 Potser amb una excepció. Són d'interès les reflexions i algunes idees vinculades a la importància del 68 a Catalunya de Jaume Lorés (1985; 1984).

108 N'és una expressió aquesta declaració d'Alexandre Cirici: "Cercar d'alliberar l'art dels lligams de l'estètica que el mantenen entre les nocions culturals per a posar-lo en relació directa amb la vida i la història (...) també la voluntat de sortir dels salons i ocupar el carrer (...)" (Cirici, 1970: 51).

i obrer, i a la segona meitat de la dècada en forma de canvi cultural: rebuig de l'ordre establert en termes de mentalitats i modernització. Cal tenir en compte que l'augment demogràfic fruit de la represa de la natalitat durant la postguerra afavoreix l'increment significatiu de la població jove en la demografia catalana, l'accés universitari d'importants capes de la població que fins al moment no han accedit a l'educació superior en seria també un resultat. I en aquest sentit, a l'igual que passa a la resta d'Europa, el desbordament de la institució universitària genera un clima de descontentament en aquests espais de socialització de les noves generacions. D'altra banda, el fet que el Règim tingui segrestats els mitjans d'informació i comunicació, genera també una politització opositora clandestina i de carrer, en què les pintades, els pamflets, els fulls de mà i les manifestacions com a eines canalitzadores i expressió dels moviments estudiantils i socials existents. L'antifranquisme esdevé així la narrativa de la crítica social i de la lluita de classes d'aquestes noves generacions. Tot i la manca de canals oberts d'informació exterior, les transformacions culturals arriben a Catalunya –encara que sigui a un públic minoritari– a través d'algunes de les revistes autoritzades, a través dels nous models de consum i oci, o de la mà del mateix turisme estranger: *Destino*, *Triunfo*, *Oriflama*, *Serra d'Or*, publicacions universitàries i pamflets, o publicacions cristianes com la mateixa *Serra d'Or*, *Cuadernos para el Diálogo*, *Promos*,<sup>109</sup> etc. Traslladaven les notícies d'Europa i del 68, i també circula el testimoni boca orella d'alguns que, de forma espontània, van acostar-se a París per conèixer de primera mà la mobilització.

D'aquella onada d'expressions n'arriba un cert entusiasme cap a la projecció del 68 i l'ideari que evoca.<sup>110</sup> Ja a partir dels anys cinquanta als Estats Units –i dels seixanta a l'Europa occidental– es produeixen distints fenòmens d'impacte en la complexitat social i de les identitats socials. Transformacions que són resultat de canvis concrets en les societats occidentals d'aquest

---

109 Alguns exemples del tractament informatiu i documental del moment es poden trobar a través d'*Oriflama* (desembre 1967, núm. 67, setembre 1968, núm. 75 i octubre 1968, núm. 76), *Promos* (1966), *Cuadernos para el Diálogo* (1968), la revista *Triunfo* (núm. 396 i 405 de 1970) o *Serra d'Or* (maig de 1970).

110 Ens sembla il·lustratiu d'aquesta idea aquest passatge memorialístic: “Vivíem mentalment les vint-i-quatre hores del dia a Mèxic, al Vietnam, a Cuba, a París, a la Xina, a Califòrnia i a Praga, però el cos el teníem a la Catalunya i a l'Espanya del franquisme. Llegíem Marcuse, Sartre i Althusser, però no hi trobàvem respostes per canviar el nostre entorn immediat. Rebutjàvem els vells partits i els vells sindicats, però desitjàvem tenir-los a casa nostra. Volíem crear instruments nous però no sabíem quins (...)” (Solé Tura, 1999: 280).

període: plena massificació del consum, una renovació en la publicitat i el disseny, l'emergència d'un nou univers d'ídols de masses configurat principalment a partir de la cultura pop i pop-rock i en relació amb l'erotització de la *cultura* ja esmentada (Capdevila, 2012, 2014). A l'Estat espanyol i sobretot a Catalunya aquests canvis esdevenen incisius a partir de la segona meitat dels anys seixanta i promouen l'emergència d'uns nous –o reconvertits– marcs referencials en l'imaginari cultural i simbòlic del catalanisme i la cultura de masses en general. Als setanta, a Catalunya es viuen algunes experiències equiparables al 68 que en recullen l'esperit, en el sentit de mantenir una actitud crítica, una voluntat d'innovació i imaginació desconvencionalitzadora i, com hem dit, que tenen incidència en l'imaginari cultural i simbòlic del catalanisme: les mobilitzacions de la fàbrica Roca de Gavà on conflueix un moviment de lluita obrera i estudiantil; en l'àmbit cultural i festiu amb la celebració del festival del Grup de Folk al Parc de la Ciutadella (1968)<sup>111</sup> o a posteriori el festival Canet Rock (1975); però les influències també es donen en les produccions literàries, artístiques o arquitectòniques: la “generació literària dels setanta” de referents culturals internacionals, la novel·la d'enfrontament generacional, o alguns exemples concrets com la pel·lícula *M'enterro en els fonaments* (estrenada el 1976) de Josep Maria Forn basada en la novel·la de Pedrolo (1961), o *Oferiu flors als rebels que fracassaren* (1972) d'Oriol Pi de Cabanyes; així com mostres pràctiques de la projecció utòpica i comunitària com l'edifici Walden 7 a Sant Just Desvern ideat pel grup interdisciplinari del Taller d'Arquitectura (1970), per posar-ne alguns exemples. D'altres espais com les primeres iniciatives per al Congrés de Cultura Catalana (1975-1977) també es donen en aquest context de canvis en el model social i moral de l'escena europea, davant del qual Catalunya resta permeable. S'incorporen les noves lluites socials: l'ecologisme –un nou model d'identificació amb la terra que concilia una dimensió ecològica o ambiental d'una banda, i una de patriòtica de l'altra–, el feminisme, la lluita contra la segregació racial, l'homosexualitat, etc., vestides d'un predomini majoritari de les influències marxistes i la incorporació progressiva de la cultura democràtica i social des de la clandestinitat en els anys seixanta i setanta. Però també en la intersecció amb un nou separatisme que es reclama únicament com a independentista. Aquest fet és rellevant perquè es tracta d'un nou independentisme que introdueix una concepció autocentrada del seu eix d'acció, un factor clau

---

111 Vegeu també Riera (2017).



que respon a una dinàmica global de personalització del nacionalisme (Capdevila, Lladonosa i Soto, 2015b), i que tindrà una formulació política pràctica amb la constitució del Partit Socialista d'Alliberament Nacional (PSAN) l'any 1969 com a primer partit independentista modern.

Discursivament el pensament intel·lectual de la dècada dels seixanta recupera el pensament de Nietzsche i Freud, l'interès cap a l'anarquisme, el pensament dialèctic de Hegel, els escrits de joventut de Marx, la reinterpretació de Gramsci i el pensament revolucionari. Es popularitza l'escola de Frankfurt i les teories del marxisme psicoanalític i la cultura de masses, Fromm, Marcuse i Reich, també el pensament sobre l'alliberament i la revolució sexual i l'estructuralisme. Són anys de qüestionament sobre el mètode i l'objectiu de les ciències socials, primordialment, destacant la seva funció d'avantguarda i desvetllament de la realitat. Però sobretot per la seva capacitat interpretativa i el compromís polític que permet prendre. La historiografia a Catalunya n'és un bon exponent: les interpretacions i l'anàlisi de Catalunya van evolucionar d'acord amb les noves tendències europees i el context internacional a partir de la dècada dels cinquanta, però també fruit d'un esforç col·lectiu per reidear-se mantenint les arrels civoculturals, tot adaptant-se al nou context de dictadura. Als anys seixanta, la influència de l'anàlisi marxista en la historiografia és fonamental per a les noves generacions. Igualment, els canvis socials i demogràfics que s'experimenten demanen aquest esforç. Això es manifesta especialment als seixanta, a partir d'un context cultural ben diferent de la dècada anterior. La realitat social del país demana un treball social que desplaça les retòriques humanístiques de postguerra. S'incorpora, així, la influència sociològica, l'anàlisi de l'economia d'acord amb el pensament marxista, les tendències del pensament contemporani de França, Itàlia i Gran Bretanya, així com l'ús del rigor estadístic i científic per a l'explicació dels fenòmens socials. Aquesta reconceptualització de les ciències socials a Catalunya té, al nostre entendre, un paper fonamental i bàsic pel que fa als marcs definitoris de la identitat nacional actual i a la influència que exerceix sobre l'espai polític d'estudi social i les institucions durant el període de recuperació democràtica –el paper de la Fundació Bofill n'és un exemple. N'és un exemple la renovació de la llengua catalana concebuda a través d'uns nous sentits i utilitzada d'acord amb unes noves pràctiques culturals. La preocupació per l'ús social de la llengua i per la sociolingüística dels setanta en són símptoma clar. Sense aquest esforç de revisió històrica, social, econòmica

i política, el model identitari català hauria pogut emprendre camins molt diferents: entre l'asfíxia espanyolitzadora i la reclusió en un model etno-culturalista hermètic. I en aquest sentit, el paper dels intel·lectuals orgànics és fonamental perquè hi participa com a sector intel·lectual professional.

Els canvis dels anys seixanta tenen incidència material fonamentalment en les condicions de vida, i culturalment, en els aspectes de moralitat que van perdent influència, paral·lelament a la relaxació dels costums i les noves formes de canvi cultural i contracultura: la música, l'alliberament sexual, el situacionisme, els moviments contestataris, les filosofies *underground*, la fascinació per l'orientalisme, les modes psicodèliques o la cultura *hippy* per posar exemples recurrents, i que posteriorment queden absorbides per la indústria cultural dels setanta. En el cas català l'efervescència d'una nova societat de masses i de consum, sumada a les transformacions de població, provoca un canvi en la societat catalana i els seus discursos. Són anys d'autoreferència per a les seves generacions. Les generacions de la dècada dels seixanta viuen els canvis socials amb una consciència clara d'estar experimentant una transformació dels temps. *The Times They Are A-Changin* com cantava Bob Dylan, és símptoma i expressió d'autocontemplació d'aquest canvi. Cal dir que en aquest espai de transformació, a Catalunya la Nova Cançó primer i la cançó catalana després, tenen un paper fonamental en la recuperació de la cultura popular estretament lligada a la visualització del canvi generacional, la cultura pop i els elements anteriorment descrits. En són testimoni uns nous productes culturals musicals més d'acord amb les mentalitats i les sensibilitats que afluïren, i on es tracta els canvis d'ordre estètic, simbòlic i ideològic –a través de la personalització de les històries evocades i un lirisme significatiu.<sup>112</sup> També ho veiem en el folk i el folk-rock en català amb uns principis plenament contemporanis. Gràcies a l'aportació de grups d'aquestes diverses tradicions com els Setze Jutges i els cantautors catalans –entre aquests Ovidi Montllor, Raimon, Lluís Llach, Maria del Mar Bonet, Quico Pi de la Serra, etc.– sense oblidar la música “lleugera” que també es produeix als seixanta, d'influència europea, i que és cantada en català a través de la tasca distribuïdora de la discogràfica Edigsa i Concèntric. En relació amb la recepció del folk i el folk-rock a Catalunya, cal tenir en compte la importació de models (i temes) del folk americà gràcies a Bob Dylan, Joan

---

112 Una bona crònica recreada d'aquesta dimensió contracultural a partir de la figura i producció de Pau Riba a l'article en premsa d'Amat (2017: 20-23).

Baez o Pete Seeger i, d'altra banda, gràcies a la fàcil disponibilitat d'edicions de cançoners populars tradicionals que les incorpora. El folk, si bé beu de la tradició popular rural, que recrea i celebra en termes plenament contemporanis, això és en virtut d'uns principis de visió i de divisió de la realitat plenament emergents –tant en el pla moral com estètic–: el ludisme, l'espon-taneïsmes, la creativitat, l'alliberament expressiu, el pacifisme, l'ecologisme, l'anticapitalisme alternatiu, etc. Ja hem fet esment a la primera manifestació paradigmàtica de folk el maig de 1968 al Parc de la Ciutadella de Barcelona. Però podem fer esment també al segell discogràfic Als 4 Vents (1969) i principalment Concèntric (1964); les actuacions a la Cova del Drac de Barcelona, i els quatre grans concerts celebrats a Canet –el Canet Rock– entre el 1975 i el 1978 (Capdevila, Lladonosa i Soto, 2015b).

Globalment també es produeixen canvis interns en les estructures més rígides com l'Església catòlica, amb les demandes de renovació i adaptació a tots aquests canvis, o l'aparició d'una teologia política amb gran ressò a Amèrica Llatina amb la teologia de l'alliberament, i la presència dels catòlics en els moviments d'esquerres que a Catalunya pren sentit a través de les esglésies de barri i els vincles amb el treball social. També les reformes legals vinculades a aquelles qüestions que fins al moment s'associen a temes de caràcter moral com la planificació familiar, l'avortament, el divorci o l'homosexualitat, comencen a manifestar-se a partir de la segona dècada dels seixanta, tot i que majoritàriament són difoses a partir dels setanta. En conjunt, la dècada dels seixanta i els setanta ve marcada a Europa per un clima d'oposició, reivindicació i revisió amb conseqüències sobre la política, la societat, els models familiars, la condició femenina, l'educació, la cultura i els valors. La transformació de l'estructura de les relacions familiars, de gènere, entre les diferents generacions i en les relacions i les pautes de conducta, porten a parlar d'una crisi en la família vinculada a canvis en les actituds públiques sobre la conducta sexual, la parella, la reproducció, l'autonomia personal, la configuració de la "joventut" com a grup i categoria social autònoma (Capmany, 1969). Les generacions europees més joves prenen un protagonisme central en l'oposició a la Guerra del Vietnam, la reivindicació de l'autogestió econòmica i social, l'aposta contracultural, la crítica a l'autoritarisme i els codis normatius o el revisionisme comunista i l'aparició de l'eurocomunisme anys més tard. Però també participen de l'impuls a les noves polítiques de la identitat com el feminisme, la defensa de les minories ètniques, el pacifisme o l'ecologisme que es converteixen, també anys més tard, en les expressions de les noves

estratègies dels moviments polítics posteriors a les organitzacions de masses. En el cas del feminisme, amb la reivindicació de tot un seguit de mesures de reconeixement igualitari i drets per a les dones, però també discursivament en la divulgació d'un nou marc de pensament com *El segon sexe* de Simone de Beauvoir –ja publicat al 1949 però popularitzat en els anys seixanta. A Catalunya els setanta primordialment són anys d'importants aportacions en el camp del feminisme, i només per fer esment a alguns exemples, parlem de les aportacions de M. Aurèlia Capmany (1973) i el debat sobre les tensions entre gènere o classe; o les primeres jornades catalanes de la dona (1976) expressió d'una clara inserció en els debats feministes més importants del moment, de fet, capdavanteres fins i tot en la capacitat de debatre sobre les interseccions en les opressions entre la qüestió nacional, de classe i de gènere.

Així doncs, a Catalunya l'anomenat esperit del 68, i la dècada dels seixanta, es copsa primordialment en dues tendències, la primera d'elles vinculada a la transformació de l'esfera moral i la introducció de valors vinculats a la imaginació, la llibertat o la singularitat, visibles també en la proliferació dels grups pacifistes, el moviment *hippy*, l'alternativa folk, etc., i de forta importància en les expressions ideològiques dels grups universitaris –concretament del moviment antifranquista a la universitat. L'altra, en el si de l'hegemonia ideològica del marxisme en l'antifranquisme. La fragmentació ideològica dels grups d'esquerra opositors i la multiplicació d'aquests grups, no només en forma de partit o cèl·lula política comunistes, trotskistes o ma-oiistes –creació de Bandera Roja, l'entorn del PTE/PTC, del PSAN o l'aparició d'EPOCA, etc.–, es dona també en forma de moviments polítics vinculats a la lluita als barris, a la defensa ecològica, l'internacionalisme i el feminisme, entre d'altres, que evidencien una creixent mobilització pràctica dels nous valors contemporanis.<sup>113</sup> I de la mateixa manera que es dona una lectura crítica d'aquests canvis, a Catalunya també es planteja la contradicció entre el desig de canviar la societat industrial i el desig de trobar el benestar en

---

113 L'evolució de les esquerres cap a les filosofies irracionalistes i la crisi del marxisme s'ha de tenir present també aquí. Si bé l'eclosió ideològica dels seixanta pot avaluar-se com una mostra de la modernitat, també és cert que els plantejaments de ruptura alliberadora dels setanta afavoreixen un moviment més anarquitzant i contracultural especialment incisiu en la conceptualització i afirmació del "jo". Un canvi que obre la porta a la psicologització de les relacions socials: l'experimentació corporal i sexual, les filosofies de l'*underground*, l'interès cap a l'orientalisme i les seves místiques, les drogues psicodèliques, les experiències comunals, els moviments juvenils, etc., com a expressions de rebuig cap a la societat de consum, l'autoritarisme i la burocratització i que ja formen part d'un nou imaginari cultural i simbòlic concentrat en aquest nou "jo", substitutiu de l'entusiasme revolucionari dels seixanta i que es reesitua en el discurs dels drets individuals a partir de la segona meitat dels setanta.

aquesta societat per part d'aquelles generacions transformadores. Les opcions polítiques subsegüents versen entre els plantejaments revolucionaris i els reformistes, però cal subratllar la importància de la constitució de l'Assemblea de Catalunya l'any 1971,<sup>114</sup> un moviment unitari present al conjunt del territori format per partits, associacions de veïns, col·legis professionals, sindicats i grups diversos,<sup>115</sup> i que representa la culminació d'un esforç de confluència de l'antifranquisme català concentrat en un programa de tres punts centrals: llibertats polítiques, amnistia pels presos polítics i restabliment de l'autonomia. Tres reivindicacions que vesteixen el conegut lema "Lliberat, amnistia i estatut d'autonomia" de la multitudinària celebració de l'Onze de Setembre de 1977 i que conformen la "ideologia marc" d'aquests anys: llibertat, democràcia, nacionalisme, europeisme, progrés i justícia social (Lorés, 1985: 107, 121-146).

### 4.3. Franquisme i Transició als setanta

Tot i que la dècada dels setanta no forma part del nucli cronològic del treball, considerem oportú fer uns breus apunts sobre aquests anys. La dècada dels setanta a Espanya ve condicionada per la creixent conflictivització amb el règim franquista i la intensitat en termes polítics –les manifestacions i la pressió internacional contra el procés de Burgos a setze militants d'ETA l'any 1970, les vagues i mobilitzacions sindical de la primera meitat dels setanta o l'execució de Puig Antich el 1974.<sup>116</sup> L'empitjorament de la salut física de Franco accelera els tràmits de successió del Règim, i ja a finals de 1969 es proposa Joan Carles de Borbó com a delfí monàrquic. L'any 1973 es desvincula per primera vegada la figura de presidència del govern i cap d'Estat, i es nomena cap del Govern espanyol l'almirall Carrero Blanco, de curta vida en el càrrec ja que és assassinat el mateix any per ETA. La substitució de Carrero es dona a inicis de l'any següent amb el govern d'Arias Navarro que viu els darrers moments de Franco i la mort d'aquest el 20 de novembre de 1975, i que suposa la imposició immediata del sistema monàrquic amb el jurament de Joan Carles de Borbó com a rei d'Espanya.

---

114 Per a una cronologia força precisa dels seus antecedents i la seva constitució, vegeu Batista i Playà (1991).

115 Vegeu Andreu (2015).

116 Vegeu Domènech (2008).

A Europa les conseqüències d'un canvi en l'estructura del poder econòmic, marcat per les crisis del petroli de 1973 i 1979, i la crisi econòmica de la segona meitat de la dècada dels setanta marquen una ruptura fonamental en la narració del progrés i de la transformació politico-social que s'havia fet dels seixanta.<sup>117</sup> D'aquest context socioeconòmic en deriven dues realitats fonamentals per a l'estudi de la construcció de la identitat contemporània. En primer lloc, en el terreny polític i econòmic, l'aprofitament del context afavoreix una resposta conservadora a la preeminència de les esquerres de la dècada anterior. En segon lloc, es dona el desplaçament de les narratives emancipatòries dels seixanta cap a la producció cultural d'una nova narrativitat de valor hegemònic, i que constituiria allò que en podem dir les noves mentalitats de la modernitat tardana centrades en l'individu.<sup>118</sup>

A Espanya les conseqüències de la crisi econòmica sumades a la situació d'incertesa després de la mort de Franco i la pervivència del Règim, produeixen un augment de la conflictivitat social.<sup>119</sup> La transició política que en pot esdevenir, a l'estil de la revolució dels clavells de Portugal, empeny el Règim a una sortida de pacte entre les diverses famílies del franquisme amb la substitució d'Arias Navarro per Adolfo Suárez i la promoció d'una llei per a la reforma política –tot i que complaent amb la legalitat vigent del

---

117 Per a una anàlisi en profunditat de les continuïtats i canvis en l'estructura social i econòmica d'Europa al segle xx, i comprendre la transformació de la situació econòmica dels setanta, cal tenir present el canvi en les polítiques econòmiques europees: dels corrents keynesians predominants als cinquanta i seixanta, a l'evolució gradual de les polítiques restrictives neoliberals i les mesures per a la millora de l'oferta als setanta. Vegeu Ambrosius i Hubbard (1992).

118 Anomenem modernitat tardana la categoria que expressa una nova narrativitat d'allò social i que podem caracteritzar per la voluntat d'ubicar l'individu en el centre del pensament contemporani, com a subjecte autònom de la tradicional concepció que havia mantingut des de la Il·lustració; desplaçant les metanarracions col·lectives de classe i societat cap a una nova expressió liberalitzada de les relacions socials i de producció. A partir dels anys vuitanta l'hegemonització del prefix post- en múltiples expressions socials, polítiques i culturals es donà en aquest context. El que Hobsbawm en diria "el nou territori mental de la vida al segle xx": postindustrial, postimperialista, postmodern, postestructuralista, postmarxista, etc., i que culminaria la transformació social de 1945 a 1990, la més intensa de la història en les consciències reflexives (Hobsbawm, 2013: 291). Josep Fontana cita Charles A. Reich a *The Greening of America* (1970) situant aquestes transformacions: "Hi ha una revolució que arriba. No serà com les revolucions del passat. S'originarà en l'individu i en la cultura, i canviarà l'estructura política només com el seu acte final" (2011: 606). Al nostre entendre hi ha set elements fonamentals per a la comprensió de les transformacions narratives de la modernitat tardana i que es comencen a produir entre la dècada dels seixanta i dels setanta: les transformacions socials i culturals de la nova cultura de masses ja adduïdes, l'evolució de les esquerres i la crisi del marxisme hegemònic, el rebuig cap als esquemes clàssics de la modernitat, la construcció d'un nou paradigma de coneixement, la dissolució de les tradicionals categories socials, la configuració de nous grups identitaris i la centralitat dels nous discursos sobre els drets i les llibertats personals.

119 Vegeu per exemple el testimoni de Vinader (2012).

Règim– davant de la creixent organització de les forces polítiques opositores de la Junta Democrática i la Plataforma de Convergència Democrática i la unificació d'ambdues en la Coordinación Democrática el 1976. La llei per a la reforma política és aprovada per referèndum el mateix 1976. L'any 1977 s'inicien les negociacions entre el Règim i l'oposició per a l'amnistia, el dret d'associació política, la legalització de partits i la regularització del sistema electoral en mig d'un clima mantingut de tensió entre les mostres de pressió social i l'activitat consentida de l'extrema dreta. El resultat del procés de la Transició és àmpliament resseguit historiogràficament,<sup>120</sup> i en destaquen dues línies interpretatives: d'una banda, la idea que la transició serveix per construir un règim democràtic d'equilibri enfront les circumstàncies extremadament sensibles davant les pressions del franquisme, la consolidació fàctica de la monarquia i les demandes dels partits antifranquistes –així com la capacitat d'integrar-se a la Comunitat Europea. Si bé és cert, d'altra banda, que amb la constatació de l'evolució del sistema polític, creix la impressió que la Transició esdevé la renúncia explícita als principis polítics de ruptura pels quals l'antifranquisme havia lluitat des de 1939. El que Fontana sintèticament n'ha dit “la traïció de l'esquerra”.<sup>121</sup> Les primeres eleccions generals postfranquistes de l'Estat espanyol tenen lloc el juny de 1977 amb la victòria d'UCD, seguits pel PSOE, una petita representació de PCE, Alianza Nacional i els nacionalistes catalans i bascos. Aquests formen les corts encarregades de la redacció de la Constitució espanyola que és aprovada l'any 1978 fruit d'un pacte de Transició i no de ruptura en termes legals amb el règim franquista, malgrat que culturalment el règim de Franco estava tocat de mort –clarament a Catalunya si més no– des de 1975. De mentre, a Catalunya el paper polític i unitari de l'Assemblea de Catalunya entre 1971 i 1977 i del Consell de Forces Polítiques de Catalunya de 1975 a 1977 és important en la reivindicació de les demandes pròpies de l'Assemblea i, sobretot, per a la restauració de l'Estatut del 1932 i la recuperació de les institucions pròpies catalanes. El resultat de les eleccions generals de 1977 a Catalunya és una preeminència del vot socialista, comunista i convergent –amb resultats similars al 1979. Aquest fet i la simbòlica manifestació de l'Onze de Setembre del 1977 acceleren el procés de restabliment

---

120 Vegeu alguns títols com Pagès (2005), Gallego (2008), Dowling (2013) i Ysàs i Molinero (2014).

121 Per a una anàlisi i seguiment dels esdeveniments històrics d'aquest període vegeu el capítol sobre la Transició de Fontana (2014: 401-427).

de la Generalitat, el nomenament del govern provisional de Tarradellas i la constitució d'una comissió encarregada de redactar el projecte de l'Estatut l'any 1978, sotmès a referèndum i aprovat l'any 1979. Procés que culmina amb les primeres eleccions democràtiques al Parlament de Catalunya el març de 1980. El ressorgiment en el catalanisme d'uns referents massius també passa per aquests esdeveniments simbòlics, en què una nova generació de líders polítics emergeixen d'episodis diversos –de gran valor icònic i simbòlic per si mateixos, i que es converteixen en llocs de memòria del catalanisme antifranquista unitari– com la Caputxinada, la detenció dels 113 de l'Assemblea de Catalunya (1973) o les celebracions dels Onze de Setembre esmentats, i que assoleixen una important funció referencial col·lectiva. Tot i així, aquesta seqüència de fets és merament orientativa en termes cronològics, perquè el procés de desplegament autonòmic i el cas català són un tema de gran rellevància que caldria analitzar per si mateix per comprendre un dels grans temes no resolts de la Transició.

#### **4.4. Apunts sobre una sociologia crítica de la Transició**

Així mateix, en aquesta cronologia de fets, a manera de teló introductor i als capítols centrals de la nostra tesi, cal fer esment a una de les qüestions cabdals per a la comprensió del període estudiat. Al capítol dos hem parlat de la importància de la memòria, com a operació interpretativa del passat, com a acció social, per a la configuració de relats, imaginaris i identitats. Caldria preguntar-nos si és possible i de quina manera, la configuració de l'univers i relat hegemònic de la Transició i els seus oblits també es (re)produeixen des dels imaginaris simbòlics del catalanisme i les seves omissions. Podem dirimir a través de quins elements es va reproduir o no, però també, per contra, quins universos simbòlics van desaparèixer perquè això fos possible. Aquesta tesi ressegueix l'etapa resistencialista, bàsicament la dècada prèvia a la Transició si entenem que aquesta comprèn el període 1975-1981/1982. Però tanmateix cal veure si podem copsar alguns dels antecedents narratius del seu relat. Si més no, en els materials memorialístics utilitzats, probablement hi trobem elements de resposta a la qüestió suggerida, explicatius també de la manera com aquests textos s'han utilitzat per donar sentit i coherència a les trajectòries personals i polítiques dels intel·lectuals durant el període posterior de la Transició i la democràcia.



Joan Ramon Resina (2000) parla de la configuració del mite inqüestionable de la Transició com a veritat, sostingut durant dècades per la la narrativa dominant, i que ha exercit un monopoli de la memòria, convertint la Transició en l'origen fundacional de la democràcia.<sup>122</sup> El mite de la Transició podria llegir-se com un exemple del procés de mitificació de Barthes: una parla despolititzada, la innocentilització del missatge. Gregorio Moran obre aquesta via d'anàlisi amb *El precio de la Transición* (1991): la idea que la desmemòria és el preu que s'ha pagat per la Transició. La banalització del franquisme o, en termes de Rovira, els èxits del franquisme en la seva capacitat de transmissió ideològica de referents com el *desarrollismo*, l'assumpció dels valors implícits en la campanya dels *25 años de paz*, la noció de la reconciliació, la demonització del separatisme (2014: 44) i, en definitiva, l'oblit selectiu o *desmemòria*<sup>123</sup> sobre la realitat dictatorial del Règim a l'hora de bastir el nou sistema democràtic. Resina apunta que allò que ha escapat d'aquella narrativa dominant, abans esmentada, com pot ser la construcció d'una memòria pròpia des de Catalunya, a banda que pot veure's com una pràctica nacionalista, s'ha projectat com una pràctica dels marges. Com ho són les memòries de la lluita obrera i sindical de base, disconformes amb els exercicis de pactisme amb el franquisme i els Pactes de la Moncloa posteriors, els moviments contraculturals amb llaços amb una esquerra de trets marxistes i llibertaris, les posicions discrepants amb els silencis de la violència d'Estat, o les memòries polítiques dels independentistes catalans dels setanta i vuitanta per posar-ne quatre exemples diversos. Són les altres memòries i els seus contrarelats. Però com deïem, cal preguntar-se si alguns dels elements constitutius de la memòria –o desmemòria– hegemònica a Catalunya han resultat coincidents, o no, amb la memòria oficial de la Transició per a la consecució de l'hegemonia cultural i, per tant, de referència identitària. Salvador Cardús apunta que no s'ha fet un estudi sobre el complex procés social que té a veure amb la construcció d'una nova cultura política: en ab-

---

122 Vegeu també Andre-Bazzana (2006), Espinosa (2006), Taibo (2007) i Muñoz (2012). Així mateix, Imbert apunta la idea que en el context de Transició es va produir un discurs social, mediàtic i periodístic que va promoure la producció d'una història enquadrada dins un relat concret de trets especulars: la historització del fet polític com un procés de narrativització que desdiacronitza l'esdeveniment, el neutralitza en el seu pas del fet històric al cultural i, així, el naturalitza i l'integra a la memòria col·lectiva (Imbert, 1990: 20).

123 Marta Rovira fa una bona síntesi dels elements de desmemòria que es relacionen amb formes d'amnèsia i censura. La desmemòria pot obeir a consensos socials, però també a formes de dominació política. I a l'entendre de Ricoeur –com ja hem vist– i Todorov, constitueixen, sigui com sigui, una forma d'abús de la memòria (2014: 39).

sència d'una política de ruptura, la invenció d'una nova política de memòria és vertaderament complexa i fràgil, es basteix una memòria sense adversari, sense passat<sup>124</sup> i amb la creació de les autonomies com a via de sortida a un problema no enfrontat (2000: 25-26). En aquest sentit Marta Rovira parla de la manera com la Transició construeix aquesta operació de memòria hegemònica –i de memòria del franquisme en coherència amb el relat de la Transició– a través de presentar-se com a ruptura malgrat no ser-ho, com a consens malgrat les nombroses mostres que ho contradiuen, d'amnistia en forma de perdó atorgat pels franquistes com a forma de reconciliació, i imaginant-se com a moment democràtic en si mateix, que acaba presentant la *Constitució com a consagració de la democràcia* (2014: 205).<sup>125</sup> Un exercici de *postveritat*, tal com avui s'anomena, potser? Però sigui com sigui, una qüestió que en els debats dels nostres dies i davant la greu crisi política que emergeix del cas català és més viu que mai. Rovira apunta un darrer aspecte important per al nostre treball, la Transició no es vincula a cap herència de la Segona República ni de la seva tradició. No hi ha una visualització pública, relat o manifestació de memòria de la guerra civil; sinó que la por i el trauma a la guerra civil s'utilitza com a factor de cohesió social per presentar la Transició com a procés de reconciliació i superació dels seus fantasmes (2014: 40-45; Aguilar, 1996). La incomoditat envers la Segona República i la guerra civil és un tema important que retrobarem més endavant.

---

124 En aquest sentit és interessant la periodització que estableix Francisco Sevillano (2003) a l'hora de parlar de la memòria social de la repressió franquista: 1936-1977 negació, 1977-1981 oblit, 1982-1996 suspensió de la memòria i 1996-2002 ressorgiment de la memòria. L'actualització d'aquesta periodització resultaria vertaderament interessant per copsar la crisi i qüestionament del règim del 78 dels darrers anys: la seva desmitificació.

125 Vegeu també Delgado (2014).

## 5. Aixecament espiritual

### Del catalanisme catòlic al pujolisme

#### 5.1. Antecedents doctrinals

Per comprendre els marcs ideològics i identitaris que conformen el catalanisme d'aquest període, cal fer esment, en primer lloc, al paper dels grups i col·lectius cristians en l'espai antifranquista. La presència d'aquest cristianisme és visible en el catalanisme, en el moviment obrer i universitari, primer a través d'Acció Catòlica i després en el sindicalisme de classe, i en les formacions polítiques en la clandestinitat. En aquest capítol ens interessa situar la influència doctrinal del catalanisme catòlic en la configuració del relat identitari de la dècada dels seixanta, però, inevitablement, i per la seva importància i protagonisme, fent esment a la dècada dels cinquanta quan es comença a produir una activació dels grups catalanistes de l'entorn catòlic, que prenen un paper hegemònic en el catalanisme posterior, i fins a la segona meitat de la dècada dels seixanta. Primordialment el catalanisme d'influència cristiana es comença a vertebrar a través de l'acció de diversos nuclis que mitjançant els entorns parroquials, l'escoltisme i els grups estudiantils i d'esbarjo cristians, inicien l'impuls de diversos espais de trobada en què gradualment els debats sobre la història recent d'Espanya, Catalunya, Europa i la guerra civil, la cultura i la política, es comencen a formular com a qüestions de debat que cal afrontar.

Que els entorns eclesiàstics són espais de cobertura per a la represa del catalanisme –i l'antifranquisme– podem explicar-ho per un motiu fonamental. L'Església és l'única institució que en l'entorn franquista té capacitat d'empara dels grups de represa, pel fet que el catolicisme és pilar ideològic del Règim, i això dona marge a les primerenques iniciatives culturals i

polítiques.<sup>126</sup> Tal com ha explicat àmpliament Andrew Dowling, l'Església catalana compta amb una posició destacada a Catalunya perquè és l'única institució que té una àmplia autonomia en el Règim (2012, 2013: 111). Si bé l'Església en el context dels anys trenta i de la guerra civil viu l'onada antireligiosa més forta que es coneix a Catalunya –més de dos mil religiosos executats durant la guerra civil a Catalunya i més de quatre mil esglésies i centres religiosos cremats (Dowling, 2012: 595)–, el franquisme permet recuperar l'objectiu de la recristianització –que a Catalunya es veu com a forma de revertir el procés de secularització– i una posició institucional de poder que, per contra, contradictòriament a allò imaginat, acaba bastint un espai de preservació de la identitat nacional. No podem oblidar, per altra banda, que la forta repressió al moviment obrer i anarquista a Catalunya, a més a més, suposa el silenciament de les formes d'organització de la classe obrera, la desaparició del protagonisme progressiu i socialista en el catalanisme, i el desmantellament de tota organització política amb capacitat de manteniment d'aquest. El mateix passa amb l'associacionisme català de base laica i d'esquerres que no té capacitat de recuperar-se fins entrada la dècada dels seixanta. En definitiva, totes les cultures polítiques de l'espectre liberal són reprimides i l'Església es converteix en l'únic espai possible amb capacitat organitzativa i cobertura pública en el Règim.<sup>127</sup>

Dels grups i entorns parroquials i catòlics es proveeix el moviment de CC –que tot i no correspondre a les sigles de Cristians Catalans o Catòlics Catalans s'acaba popularitzant com a tal. La generació de joves catòlics que viu la dècada dels cinquanta i seixanta en aquest entorn es forma primordialment entre l'escoltisme<sup>128</sup> impulsat per mossèn Antoni Batlle, els centres excursionistes i Acció Catòlica,<sup>129</sup> però majoritàriament desconnectats de l'exili i desconeix-

---

126 Així ho explica Rafael Hinojosa, antic dirigent de la JOC catalana: “Nosaltres teníem un aixopluc, teníem on reunir-nos, mentre que els comunistes eren perseguits. Com a JOC podíem fer moltes coses a les parròquies camufladament, començàvem amb una missa i fèiem després comentaris i cursos marxistes (...)” (Hinojosa i López, 2008: 31).

127 Un fet simbòlicament xocant per a la tradició del republicanisme, i tal com Amat recull en el testimoni d'Amadeu Cuito: “costava de creure que el ressorgiment de la vida política i cultural fos obra quasi exclusiva dels catòlics” (Amat, 2017: 25).

128 Vegeu Balcells i Samper (1993).

129 Acció Catòlica impulsada per Joan Batlles com a consiliari diocesà, i Acció Catòlica especialitzada amb Guillem Roviroa al capdavant. Persones com Antoni Badia Margarit, Jaume Nualart, Jordi Bonet, Josep Benet, Albert Manent, Josep Verde Aldea, Maurici Serrahima, Raimon Galí o Anton Cañellas estigueren vinculats als grups d'Acció Catòlica dels cinquanta. Vegeu Costa (1997).

xedors del pensament polític previ a la guerra civil.<sup>130</sup> CC es crea l'any 1954 i assenta les bases d'un nou moviment de recuperació nacionalista des de la reconfiguració doctrinal del paper del catolicisme a Catalunya. Si bé CC no es defineix mai com un espai de militància política, sí que podem dir que es tracta d'un moviment prepolític de formació de quadres catalanistes<sup>131</sup> que estableix vincles amb el moviment obrer, així com amb sectors burgesos del catalanisme silent dels cinquanta. Aquests grups de joves de base i d'acció es troben en afinitat amb grups com el Front Nacional de Catalunya (FNC) i Unió Democràtica de Catalunya (UDC), amb els quals des de la clandestinitat teixeixen contactes i endeguen accions conjuntes. CC es vertebrava a través d'unes bases socials formades per algun membre del grup Torras i Bages, i majoritàriament provinents de l'Acadèmia de Llengua Catalana, de Virtèlia, dels grups d'Acció Catòlica o de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat. Així com per una generació de joves procedents de l'escoltisme o el Front Universitari de Catalunya, i de diversos medis socials, primordialment benestants, però membres de famílies catòliques que mantenen l'ús de la llengua catalana com a llengua de vincle social.<sup>132</sup> Aquestes generacions de joves coneixen la guerra civil i la història política dels esdeveniments recents en plena dictadura franquista sense viure la guerra, però sí a través del messtratge catòlic i ideològic d'un sector de l'Església catalanista que es beneficia de la connivència amb el Règim, i que advoca pel discurs de la reconciliació i l'esperança: "Catalunya és el nom de la reconciliació" (Armengou, 1979: 175).

---

130 La guerra civil duu a l'exili historiadors com Rovira i Virgili, Nicolau d'Oliver o Ferran Soldevila. Malgrat la supressió dels estudis universitaris catalans, amb el retorn de Soldevila es repren clandestinament les classes de llengua i d'història literària catalanes dins els Estudis Universitaris Catalans de l'Institut d'Estudis Catalans. La docència i difusió històrica clandestina és un petit espai cultural de resistència que dona peu també a reunions i tertúlies privades a cases particulars d'intel·lectuals de tot tipus. Aquest és un dels espais en què es comença a produir un encontre intel·lectual entre les noves generacions i la generació de la Mancomunitat i de la República. Vegeu Samsó (1995). Soldevila i el seu llegat suposen la represa de la historiografia catalana des d'una perspectiva neonoucentista més enllà del positivisme –especialment a través de la seva Història de Catalunya revisada l'any 1962-1963– i que va incorporant l'anàlisi dels referents econòmics i socials. Vegeu Pujol (1995). Així mateix, Pierre Vilar es converteix l'any 1962 –amb *Catalunya dins l'Espanya moderna*– en el referent d'una nova historiografia de caire marxista en l'estudi dels fonaments econòmics de les estructures nacionals, tot incorporant les relacions entre la geografia, la sociologia i la història.

131 Noms recurrents d'aquest entorn, entre d'altres i de perfils diversos entre si foren Josep Vila-Abadal, Xavier Polo, Xavier Muñoz, Josep Almeda, Jaume Carner, Josep M. Sunyer, Manuel Nadal, Jaume Casajoana, Joan Triadú, Josep Benet, Raimon Galí, Alexandre Cirici, mossèn Dalmau, Miquel Coll i Alentorn, Jaume Vicens Vives, Miquel Batllori, Jordi Carbonell, Alexandre Galí, Maurici Serrahima, mossèn Ballarín.

132 Divulгатivamente, sobre aquesta generació, els espais catòlics de trobada i les relacions d'algunes de les famílies catalanes conegudes i vinculades a aquests entorns, vegeu Roig (2011).

L'Església catalana compta amb una posició privilegiada a la Catalunya dels anys quaranta i cinquanta i, com apunta Dowling, els cinquanta, primordialment, representen el període d'hegemonia cultural i moral del catalanisme catòlic, malgrat que són també una prova de la impossibilitat de dur a terme el projecte de recristianització imaginat, però també del final de l'anticlericalisme combatent a Catalunya (2012: 598-599). Tanmateix i sense avançar-nos cronològicament, cal dir que doctrinalment, no s'ha de deixar de reconèixer un dels fets vivificadors del catalanisme posterior que cal contemplar: l'herència de la tradició catalanista del regionalisme catòlic que perviu en la difusió de les idees espirituals i experiències vivencials de personatges del catalanisme de principis del segle xx com Torras i Bages, Vidal i Barraquer, Carles Cardó, Joan Baptista Manyà. Figures com aquestes esdevenen el que podríem anomenar les "glòries" de l'Església catalana de postguerra. Defensors d'un regionalisme catòlic basat en la tríada fe, cultura i tradició,<sup>133</sup> testimonien la prou coneguda idea de "Catalunya serà cristiana o no serà" que s'expressa a través de múltiples formes en el seu pensament. Tot i que aquestes referències intel·lectuals queden fora del nostre marc d'estudi, entenem important situar-les per comprendre els antecedents simbòlics de referència del catalanisme catòlic al qual ens referim. Situem breument tres d'aquests. En primer lloc cal reconèixer Josep Torras i Bages (1846-1916) com a pare doctrinal del tradicionalisme catòlic del regionalisme catalanista. Torras i Bages desenvolupa la formulació teòrica organícista més reconeguda de bases historicistes, medievalistes i premodernes de la nació catalana.<sup>134</sup> *La tradició catalana* (1892) és l'obra més destacada d'aquesta formulació des del catolicisme de finals de segle XIX, incorporant la idea del *Volkgeist* com a esperit nacional a Catalunya: "Catalunya la va fer Déu, no l'han fet els homes: els homes sols poden desfer-la. Catalunya és Catalunya tal com Déu l'ha feta" (citat a Balcells, 1988: 175). Torras i Bages aporta el relat de la mística patriòtica al catalanisme, contrari a la construcció de l'Estat liberal i la destrucció del llegat espiritual i catòlic de caire medievalista:

*Aquesta identificació entre l'home i la pàtria és el principi i la causa de la fortalesa i de la constància de l'amor que a l'última se li té, constituint-lo gairebé un instint que naturalment trobem*

---

133 Una tríada mantinguda en la importància que es donà a la llengua i el patrimoni espiritual en les concepcions del nacionalisme que recull als seixanta. Vegeu Verde, Pujol i Tapié (1966).

134 He desenvolupat una aproximació més extensa del pensament de Torras i Bages en relació amb el regionalisme catòlic a Lladonosa (2013).

*en nosaltres. Part espiritual i part material; que es nodreix dels sentiments, de les idees, dels costums, de la vista de les muntanyes, costes, viles, etc. de la regió que ens ha engendrat i en què havem viscut* (Torràs i Bages, 1966: 63).

La formulació política de la comprensió organicista de la nació es dona amb Prat de la Riba (1870-1917), president de la Mancomunitat catalana, referent doctrinal del catalanisme i primer ideòleg de la nacionalitat catalana. L'imaginari de Prat de la Riba incorpora igualment la tradició i la cultura com a element orgànic de la Nació: el dret català, la terra, la llengua i la història (Prat de la Riba, 1934; 1987). Prat es converteix en un dels grans referents del romanticisme alemany a Catalunya, influenciat per la lectura de Herder i, a l'igual que Torràs i Bages, desenvolupa un imaginari social medievalista, vinculat a una idealització i projecció del món rural català i de la referència a una comunitat d'esperit, d'unitat orgànica i espiritual:

*El poble és, doncs, un principi espiritual, una unitat fonamental dels esperits, una mena d'ambient moral que s'apodera dels homes i els penetra i els emmotilla i treballa dels que neixen i moren. Poseu sota l'acció de l'esperit nacional gent estranya, gent d'altres nacions i races, i veureu com suaument, de mica en mica, va revestint-la de lleugeres però seguides capes de vernís nacional; va modificant-se les maneres, els instints, les afeccions, infon idees noves al seu enteniment i fins arriba a tòrcer poc o molt els seus sentiments. I si, en lloc d'homes fets, li dueu nois eixint de néixer, l'assimilació serà radical i perfecta* (Prat de la Riba, 1934: 78).

En segon lloc Carles Cardó (1884-1958), eclesiàstic i pensador, és un dels referents ideològics que influeix de manera significativa en el pensament intel·lectual del catalanisme catòlic de finals dels cinquanta al qual ens referim. En primer lloc a través de la representació de la nació com a fet cultural i espiritual que reprèn la tradició del nacionalisme d'arrels romàntiques del culturalisme alemany, conegut a Catalunya per ser un relat que trobem en la Renaixença i el llegat posterior de Prat de la Riba i Torràs i Bages. En segon lloc, perquè la influència de Cardó a través de *Meditació Catalana* (1953) evoca una nació com a ésser col·lectiu, basada en la reivindicació de la llengua i la tradició com a elements constitutius d'aquesta, i que pren sentit a través de la dimensió afectiva, senti-

mental i espiritual de la cultura.<sup>135</sup> La nació cultural és argumentada a través d'una reflexió política de base historicista i naturalista on retrobem la idea de la mentalitat diferencial com a característica de l'ésser col·lectiu, de l'ésser espiritual que és Catalunya, el *volksgeist*. És a dir, la personalització comunitària a través de la nació. Per a Jordi Giró, estudis de Cardó, els plantejaments de Cardó suposen una espècie de teologia de l'alliberament nacional: entre la responsabilitat ètica i el compromís polític cap a l'existència espiritual col·lectiva (2001: 61). El llenguatge teològic i espiritual de la nació de Cardó reprèn Torras i Bages, projecta una dimensió trinitària de la identitat d'acord amb la idea que l'home professa un determinat sentiment nacional com a manifestació de la inclinació cap a la dimensió comunitària de Déu (Giró, 2001: 69). Un plantejament organicista que situa l'Església com a transmissora d'aquesta dimensió comunitària de la nació. A *Meditació Catalana* Cardó desenvolupa una reflexió de base comunitària i familiarista a l'hora de comprendre la nació cultural –una perspectiva similar a la de la democràcia cristiana–, tot situant el centre de la seva anàlisi en la idea que la qüestió catalana ha de ser tractada com un assumpte d'ordre cultural i el nacionalisme, d'ordre polític, com a antídoto al desarrelament social. Cardó pot representar a Catalunya un model de transició entre l'organicisme i la teologia medievalista clàssica i la modernitat. Un espai ideològic de cristianització del corrent organicista de la nació i, si bé mai s'allunya d'aquesta, incorpora algunes nocions voluntaristes influència de Jacques Maritain.<sup>136</sup> Cardó s'explica com a hereu del tomisme de Torras i Bages, un corrent teològic fonamental a Catalunya fins a l'arribada dels canvis del Concili Vaticà II.

En tercer lloc Joan Baptista Manyà (1884-1976), canonge de Tortosa, més antimaterialista que organicista a l'estil de Torras i Bages, no desenvolupa una reflexió política com la de les anteriors referències. La seva atenció es concentra en l'estudi teològic però tanmateix en els seus textos es recullen algunes aportacions associades al dret natural i la llengua catalana en un sentit naturalístic: “l'operativitat apostòlica de la llengua materna s'explica perquè respon a unes lleis intel·lectuals i a uns mecanismes psicològics, ètics i de dret natural” (citat a Montlleó, 1994: 80):

---

135 En l'obra de Cardó hi destaca també la publicació d'*Història espiritual de les espanyes* i posteriorment ja als anys noranta, el darrer capítol d'aquest llibre: *Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes. El gran refús*, especialment crític amb l'Església espanyola i el seu paper en la guerra del 1936.

136 Sobre la relació entre Cardó i Maritain, vegeu Giró (1995).



*[el sentit catalanòfil] Més aviat que derivació d'un sentiment nacionalista procedeix d'un sentit general de justícia, de dret natural. No cal tenir molt elevat el termòmetre espiritual per sentir al viu aquesta veritat: la persecució injusta de què és víctima una persona o cosa volguda és el reactiu que destrua les ànimes: unes, les baixes, les materialitzades la traeixen, l'abandonen; les ànimes nobles s'hi refermen i s'hi lliuren més generosament (Manyà, 1983: 56-57).*

Així mateix formula reflexions sobre el paper de la religió catòlica imprescindible en la reconstrucció de la personalitat catalana,<sup>137</sup> i del català com a element fonamental de transmissió de fe: “[el català és] l'única manera de penetrar en l'ànima del poble per a sembrar-hi llavors de vida cristiana” (citat a Montlleó, 1994: 79). “Sóc catalanista vull dir que empro la llengua catalana, no malgrat ésser sacerdot, o al marge del sacerdoti, sinó per imposicions d'apostolat sacerdotal” (Manyà, 1983: 70). I sobre la idea del sentiment religiós, que és “l'únic que tonifica i consolida l'ideal patriòtic” (citat a Montlleó, 1994: 84).

Totes aquestes referències anteriors a les quals ens hem referit de forma brevíssima només a manera de contextualització bàsica, connectaran amb una línia de pensament actualitzada però que utilitza aquestes apreciacions com a llocs de memòria del catalanisme catòlic preconiliar. En destaquem les aportacions perquè el catalanisme catòlic modern de postguerra n'ha reivindicat el paper com a catalanitzador des de la pastoral, el pietisme i l'espiritualitat. El llegat intel·lectual d'aquest pensament és la base de la doctrina catalanista posteriorment recreada pel nacionalisme catòlic, de manera que els usos del passat en el relat catòlic, permeten un nou vincle entre el resistencialisme polític de postguerra i l'aixecament espiritual de valor mític. En els termes de Lowenthal (1998) aquests usos són font d'identitat, s'evocuen en un sentit fortament moralitzador i permeten un relat en termes de continuïtat històrica reinterpretada. S'hi manté una comprensió orgànica de l'ànima del poble –l'esperit dels pobles–, de valor historicista, i lligada al dret natural i a la llengua com a nervi de la nació. El tradicionalisme regionalista queda així relligat amb les generacions nascudes abans

---

137 Vegeu Manyà (1919). Així com el recull de textos “Cinquantenari sacerdotal”, “El meu catalanisme”, “El vaticà i el fet català” i “Sobre la fe”, tots ells recollits a Gil (1979).

de la guerra civil com Raimon Galí, Joan Sales, Maurici Serrahima, Josep Benet o el mateix abat Escarré a través d'aquests elements.<sup>138</sup>

Però ja inserits en el pensament polític de postguerra, la primera de les figures a la qual cal fer referència és Josep Armengou (1910-1976), eclesiàstic i escriptor. És autor d'un transcendent assaig polític sobre Catalunya a la postguerra. *Justificació de Catalunya* és escrit l'any 1955 però no és fins als anys seixanta que l'edició clandestina té certa difusió en les generacions que resseguirem. Si bé els plantejaments d'Armengou prenen una significació diferenciada en el to i la comprensió del fet nacional tal com l'hem vista en els anteriors referents doctrinals, el seu té un valor específic com a contribució catòlica manifestament nacionalista i patriòtica, “el nostre catalanisme és tot un acte de fe: crec en Catalunya!” (Armengou, 1979: 175). Armengou fixa la seva anàlisi en la realitat catalana i les relacions amb Espanya, i la qüestió de l'ocupació castellana centra l'eix de les seves formulacions. Un relat polític de postguerra sobre la relació colonial i d'explotació a Catalunya.<sup>139</sup> *Justificació de Catalunya* és un excel·lent text per aplicar, d'una banda, el quadrat ideològic de Van Dijk i els elements d'èmfasi que evoca, que fan molt present la projecció d'una estructura del *nosaltres* i *ells*; i, de l'altra, per visualitzar l'estructura d'hegemonia ideològica discursiva proposada per Therbon –legitimitat discursiva, afirmació identitària, explicitació d'una determinada concepció sobre el bé i el mal, i proposta d'acció. Si en les referències anteriors de to espiritualista, hi copsem una comprensió orgànica de la nació, historicista, lligada al dret natural i a la llengua, Armengou construeix, en canvi, un relat molt més polític de la identitat. En primer lloc a través de la construcció d'un imaginari social i històric que substitueix l'explotació –i la solidaritat– de classes a Catalunya per la noció d'explotació d'un poble per un altre poble. En segon lloc incorporant

---

138 El transvasament d'elements d'influència discursiva conservadors o tradicionalistes es produeix en múltiples adaptacions. Un exemple el posa Amat, quan assenyala la influència de la lectura de *Camino* d'Escrivà de Balaguer en Benet. D'una adaptació d'una de les sentències d'Escrivà prové la coneguda idea de Benet “una hora d'estudi pensant en Catalunya és una hora de catalanisme” (2017: 45).

139 La noció d'ocupació és recurrent en la construcció del relat resistencialista i serà molt present en el llenguatge del Front Nacional i posteriorment del PSAN i l'independentisme. També l'exposa Benet, “La desfeta vingué agreujada per la duríssima i la llarga repressió de la postguerra i per la persistent política d'opressió i d'ocupació que encara perdura” (Benet, 2017 [1960]: 124) o “Avui, ateses les condicions històriques actuals, les pressions externes, l'opressió dels ocupants i l'enorme massa d'immigració no integrada, etc. el fet de sobreviure, només equivaldria a la provincialització, a abandonar-se a una mort lenta, silenciosa i fatal: a la desaparició com a poble” (Benet, 2017 [1960]: 130).

els factors supraestructurals socials i polítics, i de consciència i voluntat, com a elements conformadors de la identitat més enllà dels factors de valor més naturalístic. Una consciència i voluntat narrada amb especial to de sever i essencial patriotisme convençut que cal convertir el sentiment patriòtic en una convicció doctrinal nacionalista, “ésser català no és fàcil. És una elecció, una tria. És l’assumpció d’una categoria espiritual i cívica reservada als valerosos i als intel·ligents. Nascuts o no a Catalunya. De català no n’és qui vol, sinó qui pot” (Armengou, 1979: 246). I aquí sí, en sintonia amb el tradicionalisme catòlic catalanista, apel·lant a la nacionalitat com a necessitat i llar espiritual de l’home i font de dret. I finalment, projectant l’imaginari-mite d’un Estat espanyol explotador, dominador, endarrerit vers una Catalunya explotada, treballadora i de progrés: “hi ha pobles explotadors i pobles explotats, pobles capitalistes i pobles proletaris” (Armengou, 1979: 50) que ha de defensar-se nacionalment i socialment: “[Que] els Països Catalans (...) siguin una colònia d’Espanya ocasiona una conseqüència gravíssima (...) el cas de Catalunya és una injustícia social col·lectiva. No és l’explotació d’una classe social per una altra classe. És l’explotació d’un poble per un altre poble” (Armengou, 1979: 50). Finalment cal fer esment, comparativament, que Armengou, com a eclesiàstic, incorpora a finals dels cinquanta una nova perspectiva en el nacionalisme catòlic substituint les referències espiritualistes de valor més teològic sobre la qüestió nacional, per una formulació política de l’ús de la religió en el conflicte català, “no caiguem amb l’error hispànic de confondre el cristianisme amb l’essència de la nostra nacionalitat (...) Espanya va esgrimir contra Catalunya la seva arma predilecta, la religió. El mite de la unitat catòlica al servei del mite de la unitat política” (Armengou, 1979: 100).

En segon lloc, és fonamental fer esment a la importància doctrinal com a intel·lectual orgànic de Raimon Galí (1917-2005) en el desenvolupament intel·lectual de la generació de Pujol, Espar, Muñoz, Raguer, Dalmau, Casajoana, Carrera, Maluquer, entre d’altres, i el grup de cc. El retorn de l’exili de Raimon Galí –així com de Joan Sales– suposa un dels canals més importants de transferència ideològica entre l’organicisme catalanista ja referit i el contacte amb aquests joves. Així mateix, els acosta a les noves influències europees de l’essencialisme espiritual de pensadors com Charles Péguy i Antoine de Saint-Exupéry –tot i que Jaume Lorés apunta que les idees de Péguy són en realitat més aviat transmeses per Galí, Ballarín i Montset, a diferència de Saint-Exupéry que és resseguit més directament pels sectors de l’escoltisme català (Lorés, 1984: 97). Galí aporta el llenguatge

d'una mística col·lectiva de caràcter mític i patriòtic, d'eficàcia simbòlica, per la funció d'aixecament espiritual i nacional que provoca en els joves i qui fa ús d'aquest concepte.<sup>140</sup> Galí té un paper actiu en l'entroncament de la tradició del catalanisme catòlic i la generació republicana a l'exili amb les noves generacions. La publicació de *Quaderns de l'exili* –dinamitzada amb Joan Sales, Lluís Ferran de Pol i Josep Maria Ametlla– recull els plantejaments del nacionalisme organicista. *Quaderns* formula una identitat nacional de base historicista, medievalista, lingüística i espiritual, des dels valors religiosos, l'esperit militar, la moral tradicional i patriòtica, i la producció d'un imaginari nacional basat en el sentit del deure, el sacrifici, el servei, etc. Per primer cop es planteja intel·lectualment una revisió crítica del període republicà i les causes de la guerra, un relat de conjunt del conflicte social, religiós i nacional i de la idea que ha arribat l'hora de vertebrar un nou subjecte i un redreçament futur d'aquesta situació:<sup>141</sup> la creació d'un catalanisme nou. Aquest entroncament de Galí entre la tradició cultural de preguerra a través de la seva crítica de fons i la reconceptualització d'un catalanisme nou és especialment interessant si l'entendem com un exemple de les relacions entre nació, identitat i transformació o reavaluació de la memòria col·lectiva. Ens permet observar com es produeix la narració de la nació i com opera en termes de formalització, elaboració i difusió; i com es reinterpreta, adapta i modifica de forma continuada (Mira, 1990). La influència dels *Quaderns de l'exili*, així com d'obres com *Meditació Catalana* de Cardó, *Notícia de Catalunya* de Vicens Vives o *Justificació de Catalunya* d'Armengou –tot i que aquest darrer difós més posteriorment– influeixen en l'emergència d'un nou catalanisme catòlic nacionalista de

---

140 Un marc mental associable a la noció d'alçament de Joan Maragall quan apel·la a la Solidaritat Catalana (1907): "(...) Solidaritat es la terra, ho sents? Es la terra que s'alça en els seus homes. No has sentit mai dir allò de: «Si tal cosa succeís, fins les pedres s'alçarien?» – Doncs are som an això: que les pedres s'alcen; que cada home es un troç de la terra nadiua amb cara i ulls i esperit i braç; i la terra no es carlina, ni republicana, ni monàrquica, sino que es ella mateixa, que crida, que vol son esperit propi pera regirse; i ho crida en tots els seus fills, republicans, monàrquics, revolucionaris, conservadors, pagesos, ciutadans, blancs i negres, rics i pobres. I mentres duri'l crit de la terra no hi ha pobres, ni rics, ni ciutats, ni pagesies, ni partits, ni res més sobre d'ella que un gran afany d'acallar-la, i satisfer-la; perquè sols quan ella sia en pau podrà cadascú ser republicà, carlí, pagès, blanc o negre, pobre o ric, d'una millor manera que abans: de la única manera en que un home pot esser ben be lo que sia: això es, en conformitat a la naturalesa que la terra mateixa li donava".

141 En aquest mateix sentit Amat apunta que la reformulació ideològica que suposa aquesta proposta de la gent de *Quaderns*, blasma el noucentisme per frívol, diu, i que tota aquesta retòrica de patriotisme místic sona a persones de l'exili com Tasis a un llenguatge feixistoide (2015: 142). Vegeu també les desqualificacions al noucentisme, el paper d'Eugeni d'Ors i el debat a l'exili que ressegueix Casassas (2017: 275-280). Sobre la crítica noucentista en fa referència també Lorés (1985).

ruptura amb el regionalisme polític però també cada cop més allunyat del republicanisme com a lloc de memòria reivindicat.

En les primeres passes de CC molts dels joves impulsors troben necessari un guiatge madur que entronqui les seves intuïcions vivencials de fe i catalanisme en una formulació teòrica. Ho veurem repetidament en aquest capítol en el llenguatge emprat en què els valors de sacrifici, superació, treball, fins i tot a través de la noció de virilitat, determinen el caràcter del jove cristià català tipus. Galí és el redactor de la ponència de fundació de CC *Problemes de la nostra generació, problemes del nostre temps* (1955). Segons alguns dels seus deixebles el mestratge de Galí resulta d'interès perquè escenifica la transmissió i inculcació d'uns valors morals fonamentats en la idea del voluntarisme, el sentit de l'honor i de servei com a base d'un "autèntic" sentiment nacional català democràtic i integrador que es projecta cap a Europa perquè és el marc en què es veu viable la possibilitat de reconstruir les nacions "naturals" organicistes com la catalana.<sup>142</sup> I perquè, a més, promociona una dimensió comunitària per desenvolupar-se individualment.<sup>143</sup> La doctrina ideològica de Galí de fort component moral, místic i heroic, militaritzant fins i tot, esdevé el darrer gran model teòric del catalanisme contemporani de trets premoderns –que no antimoderns. S'hi dona la voluntat d'elevat el discurs patriòtic a una dimensió transcendent, o en expressió seva, promoure un aixecament espiritual, un *sursum*: "la mística és estimar-se en aquells lligams espirituals que formen la pàtria o qualsevol altra comunitat" (Galí, 2004: 155). El relat nacional de Galí es basa en una recomposició del passat en termes de Plantinga projectant la idea que per al redreçament de Catalunya –per a la seva *redempció*– és fonamental transformar l'actitud de resignació i dimissió dels diferents sectors polítics que havia empès a la guerra, per una actitud de construcció espiritual, d'enfortiment dels valors morals a través d'una mística col·lectiva:

---

142 Sobre la importància del discurs europeista en el catalanisme cal tenir present que és un dels elements de projecció tradicionals d'identificació política ja a la Catalunya dels anys trenta com a emblema de modernitat i encaix del projecte catalanista a una Europa de les Nacions. En el context de finals dels anys quaranta i cinquanta diverses iniciatives europees acullen membres de les organitzacions polítiques a l'exili, de la mateixa manera que diversos intel·lectuals reivindiquen el projecte europeista des de l'interior com a aposta democràtica de confrontació amb el Règim. Vicens Vives n'és un dels seus coneguts defensors. Per a una aproximació a les relacions entre catalanisme i europeisme, vegeu De Pedro i Solé (1999), Santacana (2008; 2011) i Balcells (2009).

143 Vegeu Cuatrecasa (2010: 59) i Espar (1994).

*Una nació pot ser laica mentre conservi aquell principi moral que fa els homes responsables de la seva llibertat, però no pot mai prescindir de la idea mestra segons la qual l'home es deu a quelcom que el depassa. Ja es tracte de Déu, ja es tracti de la comunitat, entesa com a organització mental i moral de l'home sobre la terra* (Galí, 2004: 199).<sup>144</sup>

L'evocació reiterada d'un nacionalisme de valor i força simbòlica clarament organicista, entra en conflicte amb la projecció de l'home modern –i més encara amb els canvis socials i culturals que es produeixen als seixanta amb la incorporació del llenguatge del materialisme històric que s'estén també en els ambients d'Església. Aquests diferents trets i referents simbòlics de caràcter més tradicionalista s'acompanyen d'una reflexió crítica per part de Galí sobre la pèrdua de valors en les societats modernes occidentals amb l'efervescència de l'individualisme, el racionalisme i les revolucions industrials i tecnològiques que han abandonat la importància del fet espiritual i la centralitat del guiatge eclesiàstic en les societats contemporànies. Per tant, el paper dels valors cristians en el relat d'aquest catalanisme i en la formació d'uns nous cercles intel·lectuals i dirigents del país esdevé una qüestió fonamental en la recuperació nacional i en la conformació d'un imaginari identitari lligat inequívocament a l'Església i al missatge de Déu.<sup>145</sup> Galí a *Problemes de la nostra generació, problemes del nostre temps* (1955) planteja, “la crisi de l'occident cristià ha deixat fora del món acèfal i creiem que sols un grup de pobles essencialment i vitalment cristians el podrà tornar a regir”. Aquestes idees es projecten tant en els documents constitutius i de divulgació ideològica de grups i entitats del catolicisme catalanista, com en els relats de les biografies de les generacions que s'hi vinculen. Els marcs simbòlics d'aquest cristianisme estan presents en el pensament i l'acció de l'espai ideològic del catalanisme catòlic que ens ocupa, i d'acord amb la idea que la represa nacional no pot donar-se sense un suport i guiatge espiritual clar. Galí genera en aquest sentit un discurs de voluntat ideològica hegemò-

---

144 Per a una lectura de l'ideal de llibertat i responsabilitat en Galí en relació amb el factor religiós i polític, vegeu Lorés (1985).

145 Per resseguir algunes de les idees de Raimon Galí en aquest sentit, vegeu Colomer (1984: 246-249). En fa una lectura una mica diferent Jaume Lorés que apunta que Galí més aviat apunta a la degeneració de les virtuts fonamentals, no tant en relació amb la pèrdua de la centralitat de la doctrina religiosa, sinó per la pèrdua del sentit de “lleial compromís de la llibertat”, de les virtuts cíviques, valors culturals, ètics i d'acció “d'alçada humana i generositat intel·lectual” (Lorés, 1985: 17-18).

nica, molt explicitada en el llenguatge normatiu, de tall moralitzador, i que sobresignifica el caràcter místic i mític d'aquesta voluntat.

El relat del catalanisme impulsat per CC i els sectors propers es genera entorn d'aquesta idea d'una nació catalana de caràcter espiritual on la llengua es considera l'element fonamental de vertebració de la nació. Però també es crea amb l'objectiu de vehicular-se al voltant dels referents de l'antifranquisme. En primer lloc, i a través de Galí, es trenca amb el mite de Franco com a persona. Xavier Muñoz explica a les seves memòries el xoc i l'esforç que suposa per a la seva generació trencar amb el relat humanitzador que presentava Franco com a no responsable de la repressió del Règim (Muñoz, 1990: 72). En termes de Barthes (1983) suposaria la descoberta del mite, la desfeta de la significació del mite i el seu desxiframent. En segon lloc s'activa l'imaginari de les mentalitats i la defensa d'uns determinats valors morals lligats a la nació, d'acord amb una reconfiguració d'alguns dels elements ideològics de Torras i Bages i Prat de la Riba<sup>146</sup> –un torrasibaigisme benintencionat, diria Lorés– i la lectura històrica de textos com *La nacionalitat catalana* de Prat de la Riba, *Notícia de Catalunya* de Vicens Vives o la *Història d'Espanya* de Ferran Soldevila. Però sobretot projectant un discurs de superació de la divisió del 36 i de la fractura entre dreta i esquerra en el que es refereix a la recuperació nacional i la reconciliació com a prioritat ideològica de la unitat espiritual de Catalunya on se subratlla la importància del fet religiós com a qüestió nacional –una teologia de la guerra civil (Lorés, 1985: 16). Des dels cinquanta, i des dels àmbits cristians, es llança una idea força provinent de Galí –que al seu torn havia pres de Joan Sales a *Incerta glòria* i que veiem expressada també en Carles Cardó, Josep Armengou, Jaume Vicens Vives, Albert Manent, Joan Batlles o Joan Bonet i clarament promoguda per Josep Benet i les seves reflexions sobre les causes i conseqüències de la guerra–: amb la guerra civil Catalunya, el país, és el derrotat. “No es pot parlar de problemes del nostre temps, a casa nostra, sense tenir en compte que els catalans, com a col·lectivitat, hem perdut la guerra, i aquest fet històric ha marcat la nostra generació” (Galí, 1955). El relat de la guerra civil des d'aquesta perspectiva fa la vista grossa als elements profunds de conflicte, desideologitza el context en termes de classe, i es concentra en els efectes pràctics que ha tingut el fran-

---

146 Elements ideològics que s'allunyen, però, de la idea de reactivar la Lliga Catalana com a formació política, i d'Esquerra igualment, malgrat que Lorés apunta una excessiva admiració d'aquests amb la voluntat que “el nou catalanisme que busca el catolicisme és una Lliga redimida per la tòpica doctrina social de l'Església” (Lorés, 1985: 16).

quisme a Catalunya. La reinterpretació històrica no es pot fer més evident en termes de memòria exercida, però això permet la construcció d'un discurs de referents simbòlics divergents entre l'Església catalana i la castellana:

*La desfeta de 1939 afectà tots els catalans. Tant aquells que fins al darrer moment van lluitar en defensa de la República i de la Catalunya autònoma com aquells altres que, per les raons que fossin –ideològiques, religioses, econòmiques, etc.– es van trobar al costat dels vencedors (Benet, 1979: 7).*

*Tots els catalans érem igualment vençuts, i ho érem justament com a catalans. Vençuts franquistes i antifranquistes, vençuts empresaris i obrers, perquè quan un poble és vençut ho són tots els seus homes i totes les seves classes socials (Armengou, 1979: 29).*

És també una forma de (re)presentació de la memòria col·lectiva a través d'una funció ordenadora del grup social, és a dir, desplegant una narrativa moralitzadora sobre l'ordre social (Halbwachs, 2004). A l'inici del capítol fèiem notar les relacions entre CC i la democràcia cristiana. Sobre Unió Democràtica i més concretament sobre l'entorn doctrinal de la democràcia cristiana de Catalunya cal fer un seguit d'apunts. En perspectiva, el paper de la democràcia cristiana és discret en l'espai que ens ocupa. Als anys trenta el mateix Benet parla d'Unió Democràtica com un partit petit i respectat però ineficaç políticament (2008: 123). També cal tenir present que una part dels quadres catalanistes de la democràcia cristiana dels anys trenta s'han exiliat i retornen a Catalunya al llarg dels anys quaranta amb un protagonisme polític encara més discret.<sup>147</sup> I doctrinalment, la democràcia cristiana als anys seixanta, moderna i influenciada per la democràcia cristiana francesa i italiana, tampoc fa una aportació substancialment diferent en la construcció de la noció de catalanitat, si no és que volem entendre Benet com el seu insigne representant, és clar. Tanmateix, no s'ha de perdre de vista el fet que en l'etapa resistencialista són els entorns catòlics moderats els que tenen més capacitat de reactivació catalanista, i que en el marc europeu i de postguerra, la democràcia cristiana és rellevant i políticament influent. Són els anys de *modernitat cauta* com en diu Amat (2015).

---

147 Sobre els entorns d'aquests primers cercles resistencialistes, vegeu Amat (2015: 94-113).



Cal dir que Maurici Serrahima (1902-1979) és, segurament, el màxim exponent del pensament polític democratacristià de l'època malgrat que per les circumstàncies polítiques de la dictadura el seu pes intel·lectual va restar certament limitat i l'assaig polític *Mentrestant*, escrit el 1944, no va sortir a la llum fins força anys més tard. Jordi Amat, editor i prologuista de la darrera edició de l'assaig, considera que a diferència de *Les formes de la vida catalana* de Ferrater i Mora, *L'esperit de Catalunya* de Trueta o, fins i tot, *Notícia de Catalunya* de Vicens, *Mentrestant* inclou un vertader programa integral d'actuació nacional (Serrahima, 2014: 8). L'aportació de Serrahima a *Mentrestant* desenvolupa una teoria de pensament polític pròpia per a la represa nacional. Serrahima basteix un relat superador de la *desorientació* que genera l'espai ideològic del franquisme, construeix un discurs de valor patriòtic inspirat en Prat de la Riba i de tall noucentista –convençut de la superioritat moral i cultural del poble català–, i que vist ara ens recorda molt l'aportació de Vicens Vives a *Notícia de Catalunya*, però que en realitat el va precedir.<sup>148</sup> Serrahima, potser secretament, és un dels tipus d'intel·lectuals del compromís al qual ens voldríem referir tot i que cronològicament és antecessor de la nostra dècada llarga d'estudi. I tot i que la seva aportació de pensament ha passat força desapercebuda, cal esmentar-la perquè divergeix a l'estil de Galí, i es desenvolupa amb un sentit modernitzador i democràtic a l'estil europeu força inèdit en els entorns cristians catalans de la més estricta postguerra. De més a més, en termes pràctics va ser un home present en bona part de les primerenques accions dels petits nuclis resistencialistes literaris i protopolítics, concentrat en el que anomenava “actuar pràcticament per refer Catalunya” (citada a Amat, 2015: 104).

Malgrat això, si bé als seixanta, doncs, aquesta aportació resta inèdita, i el paper de la democràcia cristiana no aporta novetat doctrinal en termes de construcció nacional –a excepció d'aquells que se'n reivindiquen inicialment com és el mateix Serrahima i després evolucionen a d'altres posicions com ho fa també Benet i el projecte mai complet de crear un Partit Demòcrata Cristià de Catalunya renovador en termes socials–, cal dir que aquest sector

---

148 Tot i que Serrahima no pretén analitzar la manera d'ésser dels catalans, considera que del passat cal extreure “dades essencials per a la concepció d'aquella manera d'ésser total de Catalunya, que tanta falta ens fa per basar-hi un pensament polític”. Així Serrahima desenvolupa una reflexió sobre els elements que poden influenciar en una acció política futura dirigida a la recuperació d'un govern propi: la família, el dret civil, el paper de la religió, la tendència racional del poble català, l'aspecte moral públic i privat, el seny, el treball, l'esforç, l'economia, l'estructura social basada en la petita burgesia i la menestralia, etc. (Serrahima, 2014).

manté relacions estretes amb els cercles de CC i el socialisme cristià. Però també és cert que Unió és un dels agents polítics que escenifica la ruptura entre resistència i exili.<sup>149</sup> El seu paper primordialment és el de bastir un petit espai –de caire personal fins i tot– de reflexió i de promoció de la noció de reconciliació entre els sectors moderats i el catalanisme, i entre els diferents grups vinculats al cristianisme. CC, un cert socialisme cristià de valors *mournierians* i el pujolisme, a posteriori, ocupen l'espai doctrinal de la democràcia cristiana fins a la Transició. De més a més, les personalitats significatives dels seixanta que es mantenen actives en aquests cercles de pensament –que no vol dir necessàriament lligats a Unió Democràtica– com Maurici Serrahima<sup>150</sup> o Josep Benet, es vinculen activament en el debat polític antifranquista i en nombroses iniciatives de represa cultural.

### 5.2. Una nova historiografia per a la nacionalització

Paral·lelament, i en darrer lloc, fent un petit salt cronològic endarrere però en el marc d'aquests antecedents als quals ens hem referit, cal prendre en consideració l'aportació de Jaume Vicens Vives (1910-1960). Si Vicens és primordialment conegut com l'historiador que obra i possibilita un espai historiogràfic de nou realisme històric a Catalunya als anys cinquanta, cal reconèixer també la seva tasca intel·lectual i política perquè esdevé fonamental en la configuració doctrinal d'aquest catalanisme que estem traçant, tant en termes ideològics, com en termes d'influència generacional directa.

Ja ha estat a bastament subratllada la seva crítica a la historiografia d'excessos neoromàntics que s'ha practicat a Catalunya fins aquell moment.<sup>151</sup> En l'etapa anterior als anys cinquanta, el positivisme i l'idealisme havien determinat el sentit del discurs historiogràfic de la història espanyola i catalana, pree-

---

149 En el manifest de 1946 redactat per Sagarra per confluïr Unió Democràtica i el Front Nacional s'hi fa explícita aquesta ruptura: “la Catalunya que es refà d'un vergonyós col·lapse no vol sentir parlar d'antics partits (...)” (citat a Amat, 2017: 73).

150 Vegeu també les memòries de Maurici Serrahima *Del passat quan era present* en cinc volums, i la seva resposta a una polèmica amb Julián Marías l'any 1965-1966 sobre la realitat de Catalunya a Serrahima (1969). També en fa esment Candel als seus dietaris a la polèmica sobre Consideración de Cataluña Julián Marías (2017: 559-560).

151 Vegeu les al·lusions velades que Vicens fa al pròleg de *Notícia de Catalunya* en la seva segona edició de 1960.

minentment avesat a l'erudició i on l'etapa medieval concentrava gran part dels interessos històrics.<sup>152</sup> Vicens beu –o s'interessa si més no– dels corrents en ciències socials de l'escola francesa d'Annales, i considera la necessitat d'una “història de les Catalunyaes successives, tal com elles han viscut, sentit i interpretat el món total”,<sup>153</sup> a través d'un estudi més sistemàtic de dades demogràfiques i econòmiques i la comprensió de les estructures econòmiques, socials i polítiques –però lluny de l'anàlisi materialista i també positivista. El 1949 funda el Centre d'Estudis Històrics Internacionals, plataforma per als seus projectes, deixebles i col·laboradors, i espai de relacions amb acadèmics internacionals com John Elliott, Mario del Treppo o Pierre Vilar. És així com progressivament Vicens i la seva escola d'historiadors, l'*escola Vicens* –entre els quals es pot comptar Joan Mercader, Joan Reglà, Emili Giralt, Jordi Nadal o Josep Fontana–, s'ocupen i obren camí a la revisió de l'etapa medieval, però sobretot obren pas a la història moderna i contemporània a Catalunya, amb especial atenció als fenòmens econòmics i socials i a un llenguatge decididament renovat de l'estudi històric (Vicens, 1952; 2012).<sup>154</sup>

La importància i rellevància d'aquesta transformació moderna dels estudis històrics determina tota una nova aproximació posterior del pensament català a la interpretació sociopolítica de la realitat. I malgrat que són conegudes les reticències del resistencialisme combatent cap a la seva persona degut a les seves relacions polítiques d'oportunisme benestant amb alguns elements del Règim –per exemple a l'hora de possibilitar el seu retorn a la Universitat de Barcelona, per la seva activitat amb la revista *Destino* des de 1948 fins a 1960, la seva relació amb els sectors de l'Opus Dei i el grup Arbor, o algunes participacions de caire cultural en espais oficials del Règim; però també pel tractament històric que havia donat a alguns temes de recerca com l'apologia de Ferran el Catòlic o el seu tractament de la conquesta d'Amèrica als quaranta–, el cert és que Vicens teixeix una xarxa de relació i influència intel·lectual a Catalunya i Espanya que no es

---

152 Sobre la responsabilitat que Vicens atorga a la historiografia anterior en el naufragi del projecte col·lectiu de la República, vegeu Fontana (2011: 80).

153 Vegeu la crítica de Vicens a la *Història de Catalunya* de Soldevila a Vicens (1967: 314-320).

154 La segona citació bibliogràfica referida correspon a la recent publicació al català d'Espanya contemporània (1814-1953) edició a cura de Miquel Àngel Marín que recupera l'estudi de *L'Espagne* dins de *L'Europe du XIXe siècle. Problèmes et interprétations historiques* (1815-1870) publicada a l'editorial Marzorati l'any 1960.

pot menystenir<sup>155</sup> i amb la mirada posada a Europa. És difícil no avaluar des d'una perspectiva no ideològica aquesta mena de col·laboracions que del resistencialisme estricte passen a una activitat “de presència activa” en termes de Gatell i Soler (2012: 255) en espais oficials –com per exemple el cas de la *campanya del diàleg*–.<sup>156</sup> És per això que la figura de Vicens ha estat jutjada estrictament per l'antifranquisme del moment i del present.

La qüestió que ens ocupa aquí, però, més que una avaluació sobre aquesta mena de posicions en relació amb el Règim, és la de visualitzar quins elements basteixen la configuració del relat nacional que resseguim. I, en aquest sentit, la influència de Vicens és clara, no només perquè així ha estat expressat per d'altres dels intel·lectuals que resseguirem de manera central, i com veurem, si no perquè la continuïtat d'elements de caire simbòlic es farà evident. Sintèticament podem apuntar que els dos objectius fonamentals en la seva acció són: la reformulació de la historiografia catalana i la vertebració d'un projecte de redreç nacional a través del lideratge d'unes noves generacions –les que no han viscut la guerra– per al pacte social en col·laboració amb la burgesia catalana –tenint present, en aquest sentit, el seu paper en la fundació, l'any 1958, del Club Comodín–.<sup>157</sup> En aquest sentit, la seva aportació escrita testimonia ambdues voluntats, i per a fer esment d'alguna de les més significatives, cal citar des de *Aproximación a la historia de España* (1952), *Notícia de Catalunya* (1954) a *Els trastàmars: segle XV* (1956) i *Industrials i polítics del segle XIX* (1958) –amb la col·laboració de Montserrat Llorens.<sup>158</sup> Com diu Capdevila (2015), Vicens forma part d'una nova tradició historiogràfica concebuda en termes de catalanització efectiva, això vol dir, amb voluntat de nacionalització: definir el passat en termes nacionals i avaluar-ne els resultats en el present. Aquesta nacionalització s'expressa a través de la

---

155 Sobre les diferents avaluacions que es fa de Vicens en aquests sentit i en aquests anys, vegeu Muñoz (1991; 1997), Sobraqués i Morales (2010) i Gatell i Soler (2012). S'hi detalla, entre d'altres, les reticències mútues entre Vicens i l'IEC (al qual no accedeix fins 1958), la seva intervenció davant la censura a través de les bones relacions que manté amb el director general d'informació del Règim; la relació de Vicens amb Tarradellas, o el paper de nexa que acaba construint entre el món de l'exili i l'interior. Resulta de gran interès, per la seva experiència i coneixement directe i personal de Vicens, l'avaluació que fa Fontana d'aquesta mena de crítiques tradicionals a la figura de l'historiador: “un home lliurat a un projecte global de «servir el país a través de la ciència històrica», que tenia com a instrument fonamental d'actuació la universitat” (2001: 159). Vegeu també Fontana (2011).

156 Vegeu Amat (2007).

157 Vegeu també Termes (1990).

158 Vegeu també l'obra dispersa de Vicens (1967a i 1967b).

noció de *Redreçament*, un dels marcs simbòlics –de sentit històric com anota Capdevila i de funció redemptora, podem afegir– més fonamentals de tota l’aportació de Vicens, com ho és de Benet, tal com veurem també.

Per l’objecte que ens ocupa, però, concentrarem la nostra atenció en el cas de *Notícia de Catalunya*, text fonamental que, per les seves característiques, hem de tenir en compte en aquesta recerca. Ho farem també fent esment, en menor mesura, al projecte polític Aliança pel Redreç de Catalunya de 1956, que si bé no va reeixir en els seus objectius, és important com a síntesi dels plantejaments polítics als quals ens referim. En un pla clarament diferenciat a la seva producció historiogràfica hem de parlar de *Notícia de Catalunya* que es publica, com hem dit, l’any 1954 i ràpidament genera un interès intel·lectual de proporcions considerables, d’acord amb les possibilitats i context en què es dona.<sup>159</sup> L’any 1960 se’n publica una segona edició revisada, que és la que nosaltres prenem de referència analítica, per la seva actualització i correlació al període que resseguim. En la primera edició, el títol inicial proposat per Vicens és *Nosaltres, els catalans* que es canvia a *Notícia* en un gest clar de disminució de la càrrega simbòlica del títol davant la censura. Avaluat *Notícia de Catalunya* des d’uns paràmetres estrictament historiogràfics ens allunya del sentit del text, que es desenvolupa en tres apartats –els elements, les il·lusions i les dificultats– i onze capítols.<sup>160</sup> En primer lloc perquè l’autor significa el llibre com una obra divulgativa que té per objecte fixar els elements constitutius de la nostra mentalitat a través de la història: “hem de saber qui hem estat i qui som si volem construir un edifici acceptable dins el gran marc de la societat occidental (...) ai dels pobles que s’obliden d’aquestes necessàries introspeccions i no s’aturen en les grans recolzades històriques per palpar-se el cos, escoltar-se l’ànima i mesurar l’encert o l’errada en la feina feta!” (Vicens, 1960: 9). I en segon lloc perquè l’ús històric que es fa d’aquest relat queda clarament fixat en l’espai de la *comunitat imaginada* en el sentit d’Anderson (1983). Més encara, *Notícia de Catalunya* és un excel·lent exemple –potser dels més complets que podrem trobar– de diverses de les operacions simbòliques que hem apuntat: de quina manera la nació i la seva narració

---

159 Per a una cronologia i aproximació a la publicació, així com per conèixer les reaccions que va suscitar l’obra, vegeu Gatell i Soler (2012: 327-358).

160 Els esmentem perquè són sintèticament programàtics: El català home de Marca, El sentit social de la terra, Eina i feina, Prohomia i gent de bé, Església i clerecia, El pactisme, Imperi i llibertat, L’actitud hispànica, Els catalans i el Minotaure, Les revolucions catalanes i Els ressorts psicològics col·lectius.

funcionen com a criteri diferenciador i com es produeix aquesta narració (Mira, 1990); s'ocupa de la legitimació i recreació d'unes determinades formes de vida per a la cohesió social i la socialització (Hobsbawm, 1983); adopta trets de narrativització històrica a l'hora de moralitzar sobre els esdeveniments dels quals tracta (White, 1973); desenvolupa un seguit d'imaginariis col·lectius i llocs de memòria (Capdevila, 2015) en termes de memòria exercida (Ricoeur, 2003); fa ús de diverses estructures metafòriques per a la representació d'un seguit de valors culturals (Lakoff, 1986), i utilitza el passat (Lowenthal, 1998) en tant que el seu relat del passat dona sentit i coherència al present. Reafirma i valida el present perquè apunta indirectament la semblança de les accions presents amb les anteriors, fa del precedent històric un valor legitimador i font d'identitat, té valor orientatiu en un sentit moral i d'enriquiment, i permet alternatives de futur. “La responsabilitat de tots és prou gran perquè fem feina sincera i sencera. Nogensmenys, cal que decidim què hem de conrear i què hem d'esbandir, per tal de fer ufanosa aquesta llenca cultural que Déu ens ha confiat en el bell mig de les societats occidentals” (Vicens, 1960: 13). Vegem-ne alguns dels aspectes etnosimbòlics més remarcables.

Per a Vicens els dos factors principals que determinen la vida dels pobles són un “corrent base”, una mena de “plasma històric produït per fets geogràfics, racials, econòmics i socials primaris”; i en segon lloc, “la sobreestructura tècnica, sentimental, estètica i ideològica”, és a dir, “la mentalitat social activa i operant” (1960: 20), a través del qual es vol explicar el mecanisme històric operant a Catalunya. Una noció de mentalitat que es deu distanciar del model de comprensió del nacionalisme alemany, i que es defineix com “una manera de prendre's la vida, que es reflecteix en una articulació espiritual conscient, en uns costums específics, la prevalença d'uns interessos i d'unes passions, la creació d'un tarannà secular” (1960: 21). L'explicació històrica d'aquesta mentalitat parteix del relat que el naixement històric de Catalunya es realitza en base a la Marca Hispànica, “la part transpirinenca del reducte europeu carolingi” (1960: 22). La primera de les idees centrals de Vicens sobre els elements que configuren aquesta mentalitat, és la noció de la *Marca com un passadís*, un lloc de pas i, per tant, un lloc de traspàs, pressions i influències: “un poble de passadís està sempre en situació històrica perillosa, i això fa que sorgeixin del seu esperit poderosos corrents de resistència que el creen i el recreen en el transcurs dels segles (...) Som fruit de diversos llevats i, per tant, una bona llesca del país pertany a una biologia i a una cultura de mestissatge” (1960: 23). La noció de mestissatge va suposar un dels marcs mentals

més importants de l'aportació de Vicens en la comprensió de la identitat i, sobretot, en relació amb el discurs posterior sobre la incorporació de la immigració en el substrat d'aquesta.

*Tots els pobles europeus del passadís s'han trobat en idèntiques condicions (...) L'etern problema és concertar les energies que contínuament els estimulen amb la dissociació espiritual que porten dintre; la tendència a l'acció amb la flonjor dels ressorts socials dels no assimilats. No ens enganyéssim pas: els moviments epilèptics de la nostra història, els actes irascibles, les actituds frenètiques, corresponen als plànols d'esllavissament de la nostra sensibilitat emmalaltida per l'hibridisme i la tensió social i ideològica. Dominar la Història, promoure dirigents i quadres, anar a poc a poc; això és el que ens convindria (1960: 25).*

La segona de les idees que desenvolupa, és la definició de l'imaginari col·lectiu del mar i la muntanya com a dues cares de la mentalitat catalana, una dualitat creadora, en diu:

*A la muntanya s'ha creat el nervi de la mentalitat catalana (...) l'esperit feiner, el seny, el sentit de continuïtat, la tradició familiar i la responsabilitat social (1960: 26-27). El contacte amb la realitat mediterrània, vell de mil·lennis, ha donat un dring diferent a la Catalunya litoral. La gent de la costa és oberta, amiga de les novetats, espavilada, sorneguera, sentimental, lliure, difícil de sotmetre's a una disciplina. Catalunya li deu els designis mercantils, les altes construccions polítiques, el desenvolupament intel·lectual, la projecció imperialista. No obstant això, el mestissatge, més evident ací que a la muntanya, hi ha creat un clima d'intranquil·litat i d'impremeditació que pot malversar, d'una revolada, les més nobles i sentides actituds espirituals del país (1960: 28).*

La tercera idea a la qual es refereix, és l'ús dels referents de la virilitat com a actitud de fortalesa creadora: "l'acte de virilitat més gran d'un poble és la conquesta de la terra que el nodreix" (1960: 29). S'hi referencia i relaciona la importància de la perseverança o el sacrifici, un llenguatge, tanmateix, orgànic, recurrent de les estructures arquetípiques d'aquest catalanisme. En relació amb *El sentit social de la terra* s'hi destaquen les imatges de valor naturalístic que veurem reiterades en l'imaginari del catalanisme catòlic: la casa, el mas, la família i

l'hereu –i les metàfores de l'hereu escampa com un “producte degenerat de la institució social” de la família en relació amb la casa i la terra–, els pagesos i la terra –també comparativament amb l'obrador en l'imaginari de la ciutat–, els remences i el pairalisme, “la fusió entre la casa i la família ha estat promoguda per l'estret lligam de l'home amb la terra en les diverses colonitzacions del país (...) gràcies a l'esperit de la colonització de la terra, a l'ardiment en la feina, el català ha pogut vèncer els elements dissociadors provinents de la seva formació ètnica. Així el mestissatge és redimit per la conquesta de l'eina, del camp; pel treball individual i col·lectiu” (1960: 33-34). La trajectòria històrica que Vicens desenvolupa en relació amb aquests elements de gran valor simbòlic el du a relacionar-los amb les nocions de llibertat i servei col·lectiu de la terra, també lligat amb l'imaginari de la feina i l'empenta com a element constitutiu de la identitat dels catalans, que desenvolupa extensament. Així com del món possible que s'hi vincula i en relació amb la ciutat: “Si la marxa dels afers ho hagués permès, s'hauria realitzat el somni d'aquells que veien tot Catalunya com un jardí verd, modern i progressiu, integrat amb les seves ciutats, sobretot amb Barcelona. La Catalunya-ciutat, preconitzada cap allà als anys trenta, era la superació de l'antic pairalisme de porró i barretina, la vera síntesi dels catalans, la definitiva incorporació del pagès a la vida contemporània, la caiguda dels darrers lligams paternalistes i feudals” (1960: 45).

Com dèiem, la tipificació de l'aptitud dels catalans per al treball –per a “la feina ben feta”–, constitueix un dels eixos del discurs de Vicens en termes d’“eix de l'arrencada vital del país” (1960: 46) comparativament amb el caràcter castellà de signe contrari, “el treball per al castellà un castigo divinal, per al català un signe d'elecció” (1960: 48), com a suma de les aportacions del treball individual i com a element propi del terreny espiritual i la relació íntima, mítica, amb la noció de redreçament:

*El treball és en efecte l'eix de la continuïtat catalana. En un poble com el nostre, en què les realitzacions socials i polítiques no han estat gens fàcils i en què s'han repetit les ensopegades històriques, l'únic refugi col·lectiu ha estat la feina. Ací potser escauria de fer un paral·lelisme amb els alemanys, si aquests no ens guanyessin amb escreix en tenacitat i disciplina i si, a més a més, no posseïssin una característica que ens manca per complet a nosaltres: la de refugiar-se en la cavil·lació intel·lectual i cercar la continuïtat del poble en el que podríem anomenar línia metafísica de la vida (1960: 52).*



El valor del treball –de l'eina i la feina– és un dels marcs simbòlics, un dels llocs comuns, més importants del catalanisme que resseguim. El trobarem com a element reiterat en els discursos que analitzem, però Vicens n'és un dels constructors més fonamentals per a la configuració de l'imaginari del catalanisme dels cinquanta i de clara influència dels relats posteriors. Tal com assenyalàvem en el nostre marc teòric, podem dir que parlem d'un dels conceptes polítics centrals utilitzats per aquells intel·lectuals que es consideren fonamentals dins un camp cultural. I de més a més, és un dels conceptes que reproduïx l'ordre simbòlic del sistema de les diferències socials al qual remet, en termes de Bourdieu, o en termes de Douglas, que s'utilitza en tant que sistema natural de simbolització per la correlació entre aquest i el sistema social on es conforma. Perquè Vicens lliga el valor constitutiu del treball a la identitat, per tant a l'estructura social catalana, i a la necessitat de sumar-hi uns ideals de redreç a l'estil de les minories que han protagonitzat la capitalització d'aquest:

*El culte als valors econòmics, sovint idolàtric, ens aproxima al sentit burgès de la vida, i per això triomfen quan la burgesia marca l'hora a Europa i ens afeblim quan els vents bufen d'un altre quadrant. (...) Les solucions radicals sentimentalistes confirmen aquesta llei: no són més que evasions individuals del sentit pràctic que el treball dóna a la nostra vida col·lectiva. (...) no podem rectificar aquesta malformació mentre l'únic lligam tibant de la nostra experiència històrica sigui la feina; mentre uns ideals transcendents, successivament nodrits i desenvolupats per unes minories, no s'incorporin definitivament a la mentalitat general. Obra gegantina, si tenim present l'extinció dels corrents ideològics medievals, la pèrdua d'un Estat protector de l'esperit i de la cultura pròpies, i el confusióisme que comporta el reflex de dues cultures i la barreja de tres aportacions ètniques en el breu espai de tres centúries (1960: 54).*

La menestralia com a expressió d'aquesta actitud i i esperit, es defensa com la classe social més important de Catalunya, aquella que permet l'ascens social –que permet la trajectòria familiar de pagès-obrer-menestral-empresari–, diu. Un tipus concret lligat al valor seny –enfront la rauxa–: “[L'ascens de la menestralia] portà a la societat catalana, mamant-lo directament de la pagesia, el sentit de ponderació que poc després havia d'ésser qualificat com la

seva virtut més específica: el seny” (1960: 56) i que ha permès amortir la lluita de classes. La definició de l’obrer català *primordial* –paradigmàtic del vuit-cents– també s’imagina en termes similars: aquell que recull de la pagesia “el sentit del seny, de l’estalvi i la continuïtat del treball; i de la menestralia, l’esperit feinejador, la manya i l’ambició d’enlairar-se” (1960: 58). És un obrer català *tipus* que es distingeix de l’obrer provinent de la immigració de principi de segle xx. En aquest sentit, a *Notícia* hi trobem una continuada referencialització a la diferència entre elements de l’obrerisme, però també una constant precaució. Una volguda i no volguda reducció o tipificació de la immigració. Una constant dualització que veurem també reproduïda en les primeres reflexions de Pujol en relació amb el fenomen.

*Els catalans devem molt a la intel·ligència, a la voluntat de treball, al temperament i al desig de lucre d’aquesta gent, així com també som deutors als homes de les ulteriors immigracions peninsulars que ens hagin ajudat a bastir i mantenir la relativa riquesa del país. Cal reconèixer a l’immigrant els seus mèrits i no convertir-lo en blanc de tota mena de fàcils diatribes. Perquè l’immigrant, almenys fins a la massiva invasió murciana de 1927-1929, fou el deixeble de l’obrer català. Deixeble en l’ordre de la mentalitat del treball, amb les categories que ja hem definit; deixeble en l’ordre de la mentalitat social, amb tots els neguits i les cabòries que comportava l’estructuració de les relacions del treball a Catalunya (Vicens, 1960: 60).*

Si bé Vicens no vol adjudicar el caràcter moderat –societari i cooperativista– als primers i el revolucionari –radical, sindicalista i col·lectivista– als segons. Si no exculpa l’obrerisme català de les actituds revolucionàries, en certa mesura no pot evitar suggerir-ne aquesta certa diferenciació o incidència que apuntàvem: “per bé que aquests [els immigrants] hagin radicalitzat les actituds amb el sentimentalisme dels desplaçats i l’odi respecte a la nova societat que els envolta” (1960: 60). Vicens dibuixa un obrerisme català en termes comunitaris, col·lectivistes –“individualista en l’afer, col·lectivista socialment, l’home català s’apropa al món per l’eina, per la casa i per la tradició comunitària” (1960: 65)–, apunta un *món possible* del sindicalisme obrer a Catalunya que per *tendència natural*, diu, s’hauria orientat a l’estil del tradeunionisme (1960: 64). Més que un exercici de futurologia, això és el que Lowenthal anomena la necessitat d’un patrimoni amb el qual estar en

constant interacció. La revisió del passat que implica la transformació de la nostra identitat o de com es voldria que fos.

I si bé aquesta perspectiva conforma uns imaginaris socials vinculats a un ordre social concret, el cert és que Vicens és de les primeres veus de postguerra que integra, si més no, l'estudi als fenòmens industrials i incorpora les nocions de grups socials, menestralia, obrerisme i l'enfocament econòmic i social, en el nou estudi històric de Catalunya. El capítol específic sobre "Les revolucions catalanes" de *Notícia* aprofundeix en aquests aspectes d'acord amb un relat històric narrativitzat que apunta la necessitat de les actituds revolucionàries que, des del segle xv –"el llevat revolucionari que portem dins les nostres venes"– són resposta inevitable davant un Estat incapaç de comprendre els factors socials i econòmics necessaris per a la seva modernització:

*Catalunya per la seva qualitat d'element progressiu diferenciat en el si d'una estructura social immutable i encarcarada com la de tantes parts d'Espanya, per la seva decepció davant d'un Estat insensible i irrecuperable, ha hagut de representar en l'Edat Moderna un paper revolucionari que no corresponia en absolut al pacífic poble medieval del seny, del pactisme, del bon govern i de les delegacions de poder (1960: 189).*

És especialment significatiu el relat que fa de l'experiència revolucionària dels anys trenta, una generació que s'havia deixat endur per la "bullanga" i el "fer de pressa". Una societat que no va saber utilitzar el "seny" i es va deixar endur per la "rauxa" deixant de "donar testimoniatge de la nostra responsabilitat envers els altres pobles d'Espanya (...)". Però Vicens apunta també la responsabilitat dels qui "no tingueren prou amplitud d'esguard per col·laborar en una necessària i inevitable política de justícia social", el fracàs de la burgesia –en la línia del tipus de revisió crítica ideològica a l'estil de Maragall primer, i de Benet després–, per tant, i d'una massa popular que no va vetllar per mantenir, s'entén, l'obra del catalanisme cultural i polític anterior. Bé és cert, afegeix, "que la immigració recent havia introduït a Catalunya un tascó d'insolidaritat i intolerància, que explica, encara que no justifica, l'ensulsiada de 1936" (1960: 211).

D'altra banda, un dels elements principals que ens interessa de *Notícia* és la importància que Vicens atorga a la configuració d'un grup dirigent que

permeti el redreç nacional. El capítol sobre “Prohomia i gent de bé” desenvolupa aquesta proposta, d’acord amb la idea que:

*No hi ha cultura possible sense una minoria selecta que en constitueixi l’ossada; no hi ha política possible sense un grup que l’hagi concebuda i que la realitzi (...) una minoria creadora s’adscriu, necessàriament, a una classe social determinada, que comparteix, a causa de les tendències econòmiques i intel·lectuals dels seus membres, l’impuls renovador (...) la classe renovadora intenta d’atreure als mites que crea –polítics, socials, artístics– les altres classes, bé siguin inferiors o superiors (1960: 66).*

Vicens desenvolupa un relat que treballa aquest argument resseguint la trajectòria històrica del país i els seus grups socials dirigits. Especialment, destaca la importància del catalanisme de principi de segle xx i de l’aportació noucentista. Ens sembla que la darrera idea de la citació anterior de Vicens –“la classe renovadora intenta d’atreure als mites que crea a les altres classes”–, és una sintètica i potent expressió de la construcció social de la identitat a què ens referim i de la qual ell participa. És la posada de manifest de la necessitat i voluntat de reproducció d’un ordre simbòlic concret d’acord amb unes estructures de poder determinades, i que ens permet, doncs, comprendre els elements d’ordre ideològic que conformen les interpretacions socials de la identitat nacional. Gatell i Soler desenvolupen una bona síntesi dels continguts tractats a *Notícia*, i el cert és que la nostra lectura és del tot coincident amb l’anàlisi que fan les autores de la biografia política de l’historiador. En aquest sentit la seva aproximació apunta que el llibre de Vicens reflexiona sobre el passat dels catalans amb voluntat de suggerir un programa d’actuació de “retorn al pactisme d’una nova minoria dirigent que, inspirada en la generació de 1901, [que] encapçali el redreç del país. (...) aprendre del desastre de 1909, de la República, i, sobretot, de la guerra civil per tal d’avançar cap a un consens social que impedeixi l’acció revolucionària i descontrolada de les masses” (2012: 347). Un projecte en què Catalunya ha de convertir-se en el motor modernitzador d’Espanya, “veient que el joc de la catalanitat és inseparable d’un intervencionisme hispànic (...)” (Vicens, 1960: 167). El pactisme constitueix, doncs, l’altre dels imaginaris simbòlics –dels valors– més reconeguts del discurs nacionalista català que ha arribat als nostres dies en el context autonomista. Vicens fa del pactisme un altre dels símbols naturals, correlacionant-lo amb l’estructura social: “aquesta mentalitat s’incrustà en

el mateix moll de l'os de la nostra estructura social i política, fins a fer-ne una manera d'ésser (...) que ha estat insomoguda a través de les vicissituds històriques dels darrers dos segles” (1960: 110). Afegeix:

*Carlins, liberals, demòcrates, socialistes i sindicalistes catalans duen el comú denominador del pacte de bona fe, de l'aquiescència a l'autoritat legítimament construïda, de la responsabilitat absoluta del governant envers el governat, de l'acceptació per l'una banda i l'altra de les normes del joc social, econòmic i polític comunament establertes. (...) s'ha de meditar sobre el jaient pactista de la nostra mentalitat, que en essència no és altra cosa que defugir qualsevol abstracció, anar a la realitat de la vida humana i establir la més estreta responsabilitat col·lectiva i individual en el tractament de la cosa pública (1960: 120).*

Els dos capítols independents sobre l'Església i l'Imperi de *Notícia* s'afegeixen en l'edició de 1960 i no ens estendrem en la seva anàlisi pel seu interès relatiu. Sobre el capítol eclesial cal apuntar, però, tal com Gatell i Soler fan notar, que és un capítol que intenta corregir la crítica que es fa per part dels sectors eclesials al buit de referenciació de la importància de l'Església en el relat històric de Catalunya de l'edició de 1954. I, d'altra banda, com a conseqüència de la relació posterior a 1954 que Vicens estableix amb Montserrat i l'abat Escarré, evident en les referències que el llibre fa sobre la relació entre Montserrat-Catalunya-Església i poble i redreç, així com per la tímida menció a la posició –sacrificial– de l'Església de principi de segle fins a la guerra civil –que no esmenta directament– i progressivament social i nacional (1960: 100-103).

Finalment, Vicens també s'ocupa de la conformació d'un *nosaltres* i *ells* a través del capítol sobre “L'actitud hispànica” –i la resposta catalana– en la història, i en el darrer capítol “Els ressorts psicològics col·lectius”, que en termes psicologistes<sup>161</sup> tracta d'escatir una composició dels elements d'èmfasi del discurs sobre el propi grup, que d'acord amb l'experiència de la mentalitat catalana, apuntin cap a la consecució del seu més alt valor i constant: la seva voluntat d'ésser. Finalment, i vinculat amb aquesta tipificació, en el capítol “Els catalans i el Minotaure”, s'ocupa de la relació de Catalunya amb el poder.

---

161 I on es referencia l'aproximació de Ferrater i Mora a *Les formes de vida catalana* (1944) basades en la continuïtat, el seny, la mesura i la ironia. És d'interès tenir present d'altres aportacions en aquesta línia com la de Rodolf Llorens amb *Com han estat i com som els catalans* (1968).

Especialment significativa és l'anàlisi del segle XIX i la reiteració de la resposta catalana com a exemple de treball per a Espanya, "Catalunya predicà a les altres Espanyes l'evangeli de la redempció pel treball (...) així s'esdevingué durant la campanya de 1869, quan diversos industrials sortiren de Barcelona per fer fruitar arreu la bona nova; així quedà escrit en les principals organitzacions de classe: Foment del Treball Nacional, Confederació Nacional del Treball" (1960: 162-163). Una tasca que Vicens avalua com un dels esforços més remarcables de Catalunya per "afaiçonar Espanya a imatge seva, que és una versió de la imatge d'Europa" (1960: 165). De nou, el pactisme –i la responsabilitat– com a relat –i en contraposició amb l'esperit revolucionari–, apareix en la importància que Vicens atorga a la relació de Catalunya amb el poder –de passat i de futur–, i del paper que Catalunya ha de tenir en la configuració estatal d'Espanya. Un paper que s'apunta, reiterem, en termes de futur, i a fi de corregir l'antiestatisme dels anys trenta.

Notícia, com ja hem dit, és un text excel·lent en l'estudi de la configuració dels imaginaris col·lectius i la producció del relat cultural. En menor mesura, el projecte Aliança pel Redreç de Catalunya (ARC) de 1956 és l'expressió pràctica de la vocació política d'aquest relat.<sup>162</sup> És una proposta pensada en termes de col·laboració entre la burgesia catalana i una nova generació de joves que haurien de conformar el nucli del grup dirigent pel redreç de Catalunya i la superació del conflicte de la guerra civil.<sup>163</sup> Les relacions personals i les xarxes de contacte, ja apuntades, de Vicens amb els grups de poder i amb una nova generació de joves intèrprets, testimonien aquest objectiu central dels plantejaments proposats, malgrat que l'Aliança mai va consolidar-se políticament. Tanmateix, la influència de Vives en els entorns del catalanisme catòlic és innegable,<sup>164</sup> com ho és la similitud dels marcs discursius que veurem a continuació. L'eficàcia simbòlica dels seus plantejaments en la generació que el succeeix determina la continuïtat d'un relat cultural que en el futur es construirà clarament en termes de poder.

---

162 El text íntegre del programa polític de l'ARC és publicat a l'annex documental de Gatell i Soler (2012: 571-577).

163 Vegeu també el paradigmàtic article "Hacia una nueva burguesía" publicat a *Destino* l'any 1954 a Vicens (1967b).

164 Cal tenir present també la proposta posterior i la participació de Vicens per a bastir el Moviment Català de Coordinació Social (1958). Una comissió per a coordinar activitats que permetin "la consolidació de l'ideari català, cristià i social del país" (citat a Gatell i Soler, 2012: 498) i que s'ocupa de la dinamització d'algunes iniciatives primordialment de recerca social i divulgació.

## 6. Redreç i reconciliació

### 6.1. La redempció nacional

Si les aportacions de Serrahima interpel·len algú, un d'ells és Josep Benet amb qui manté una forta relació intel·lectual i personal. En aquest sentit Josep Benet (1920-2008) és, al nostre entendre, un dels dos grans referents destacats en l'espai ideològic del nacionalisme catòlic que estudiem, un intel·lectual del compromís per la seva vasta influència i aportació reflexiva, i pel seu inesgotable activisme cultural, la seva tasca com a advocat de l'antifranquisme i com a historiador. És, per dir-ho d'una altra manera, un exemple tipus de la noció d'intel·lectual orgànic. En el seu cas, com a intel·lectual orgànic de la nació.<sup>165</sup> Tot i així, cal fer una prevenció en aquesta classificació que formulem. Si bé Benet creix i es desenvolupa intel·lectualment en l'espai del nacionalisme catòlic, la seva definició ideològica i la seva aposta personal pel catalanisme social fa que haguem de parlar de Benet, potser, com un catòlic del catalanisme social. O com un catòlic que esdevé un nacionalista del compromís social –la defensa judicial de Comorera, així com d'altres militants comunistes, és segurament un dels moments de major compromís i significació en aquest sentit. En la miscel·lània d'homenatge que se li dedica en diuen “Josep Benet és el resum personificat de la història de Catalunya des de l'esclat de la guerra civil fins avui en dia” (Solé i Sabaté, 1991: 23) és “aquell qui com l'agulla obre el pas i en manté el fil conductor d'un treball” (Ferrer, 1991: 27).

La figura i paper de Benet és polifacètica i desbordant: militant de la Federació de Joves Cristians de Catalunya i després del Front Universitari de Catalunya de jove, és un catòlic nacionalista estretament vinculat a Mont-

---

165 Sobre l'ús del concepte “intel·lectual orgànic de la nació”, vegeu també Termes (1999).

serrat. Cap de la secretaria de la Comissió Abat Oliba, secretari privat de Fèlix Millet i Maristany, compromès inicialment amb Unió Democràtica i especialment relacionat amb Maurici Serrahima. Participa activament de nombroses campanyes antifranquistes als anys quaranta, cinquanta i seixanta com la segona vaga de tramvies, l'afer Galinsoga o la campanya "Volem bisbes catalans", entre d'altres. Posteriorment compagina l'advocacia com a defensor de nombroses actuacions antifranquistes, amb la vocació i tasca d'historiador –posteriorment com a director del Centre d'Història Contemporània de Catalunya fins l'any 2000–. A més és impulsor de conegudes campanyes de dinamització culturals del país, com en el món editorial amb les Edicions Catalanes de París o *Serra d'Or*. Políticament participa com a independent en la fundació de l'Assemblea de Catalunya, i acaba essent senador per l'Entesa l'any 1977. Membre de la comissió redactora de l'avantprojecte de l'Estatut d'Autonomia de Catalunya, i al 1980 cap de llista i parlamentari del PSUC a les eleccions al Parlament de Catalunya. De Benet, en aquest capítol cal destacar la seva tasca intel·lectual, en qualitat de formulador d'una doctrina política pròpia que aporta algunes de les coordenades compartides al conjunt doctrinal del catalanisme. Unes coordenades concentrades en la composició d'un relat històric per al redreçament nacional, element central de la seva aposta doctrinal. *L'home agulla*, que en diu en Joaquim Ferrer, ho és no només per la seva capacitat de treball, sinó per la capacitat de suturar i teixir un espai concret però fonamental en la reflexió del país i d'influència en els seus diferents agents ideològics. Si la influència de la generació dels anys trenta és limitada en les generacions actives dels seixanta, Benet probablement és de les excepcions més importants en aquest sentit. I n'és explicatiu el fet que és anomenat "el Mestre" pels joves de l'entorn catòlic (Manent, 1986). Manté així mateix un paper intel·lectual i políticament actiu als anys seixanta i setanta a través de la important tasca de recuperació i vertebració de la memòria històrica del catalanisme, i la relació amb l'univers comunista.

Qui ha aconseguit l'aproximació més minuciosa en la definició intel·lectual del personatge –i la reconstrucció documental d'un projecte doctrinal i un entorn cultural– és Jordi Amat a la biografia *Com una pàtria* (2017). La (re)construcció de Benet que fa Amat revela des de ben aviat la fermesa d'una convicció, "la vida és un acte de servei (...) al servei de Déu i de la Pàtria. Aquest lema ha de ser sempre el meu. No l'oblidaré mai. Treball, Treball, Treball ben orientat!" (citat a Amat, 2017: 38-39). El relat que es teixeix en la



biografia de Benet denota la voluntat –i la necessitat– de construir un sentit de vida a través del país. Diu Amat, “Benet necessitava ser afillat pel país. Potser només així tot prenia sentit. La seva vida se salvaria si la podia viure com una pàtria” (2017: 254). Inicialment ho fa a través de la religió, la seva primera font de culturització i escalf emocional; progressivament, però, la religió com a element mític i místic deixa lloc a la nació com a fonament emocional d’una dura experiència de vida. De la biografia d’Amat, a més a més, se’n desprèn una prova de la memòria com a exercici de redempció del passat a l’entendre de Plantinga: “va lligar la seva vida a una redempció nacional”, diu Amat (2017: 532).<sup>166</sup> I és així com el relat “històric de Catalunya en Benet adopta sentit a través també d’una recomposició del passat de fort valor antropomòrfic: la història de Catalunya com a forma de representació de la pròpia experiència.<sup>167</sup> Una dinàmica no pas excepcional a aquest nom, i que perfila una fina línia entre la psicologia individual dels personatges que construeixen el discurs de la nació, i la definició dels elements d’identitat col·lectiva que acaben penetrant en les lluites per les hegemònies culturals. Una relació més íntimament entrelaçada del que sembla potser, o la constatació de la imbricació entre memòria, història i idenitat.

L’aportació de Benet i les coordenades a les quals ens referim parteixen d’un relat històric basat en la guerra civil com a eix explicatiu central de la situació de Catalunya. La noció de desfeta i redreç<sup>168</sup> són els dos marcs mentals que es repeteixen en la doctrina política de Benet, i ho és ja en la seva formulació ideològica dels anys quaranta des del Front Universitari de Catalunya, passant pel programa de l’Ametlla (1966) fins a la recuperació democràtica.<sup>169</sup> El text

---

166 Vegeu també les notes interpretatives i introductòries d’Amat a la reproducció del text inèdit *La desfeta i el redreç* de Josep Benet (1960) i publicat a la *Revista de Catalunya* (2017).

167 Un exemple d’aquest recurs freqüent en l’explicació de la guerra i la reconciliació: “(...) L’existència a Catalunya d’aquells cristians precursors és un alt honor pel nostre poble i resta com una esperança pel demà. És una actitud que mereix el respecte de tots els ciutadans i una especial atenció de l’actual joventut” (Benet, 2017: 140). I “En els períodes de crisi, renaixença o renovellament de les societats, ha estat remarcat que són imprescindibles les anomenades minories profètiques de xoc. És més, els grans canvis històrics han estat sempre l’obra d’unes quantes persones convençudes d’encarnar la voluntat real del poble” (Benet, 2017: 158). Significativament també el text *La recuperació nacional de Catalunya* després de la guerra (Benet, 2014: 117-132) és la plasmació del relat històric de Benet que desenvoluparem a continuació, següidament de l’explicació de l’Assemblea de Catalunya com a fil continuador d’aquesta recomposició.

168 Amat fa notar la influència de Vicens Vives en la noció fonamental de redreçament (2017).

169 Vegeu Benet (1979a; 1979b).

fins fa poc inèdit *La desfeta i el redreç* de 1960 és un testimoni fonamental<sup>170</sup> –i sintètic– de l’operació d’emmarcament d’aquesta proposta doctrinal de Benet: és la plasmació de la transferència d’un sistema moral cap a un sistema polític. És també un relat de recomposició del passat que s’estructura gairebé exemplarment a l’estil de Plantinga i Lowenthal. Anacrònic, antropomòrfic, polaritzant i de sentit moral i orientatiu: “hem de meditar sobre la guerra civil serenament, objectivament, per tal d’extreure d’aquell esdeveniment una doctrina que l’expliqui amb abast nacional català i que pugui ésser acceptada per la immensa majoria del nostre poble facilitant així l’enfortiment del sentiment nacional” (citada a Amat, 2017: 245). Aquesta meditació proposada es basa en la idea que amb la guerra civil, Catalunya, tota ella, és la derrotada, i com a conseqüència, la desfeta nacional s’ha produït. Una idea que com hem vist es reitera en els cercles cristians dels anys cinquanta. De Serrahima a Joan Sales, passant per Raimon Galí i recollit en el relat de Josep Benet –en aquest sentit el primer volum de les memòries de Benet (1920-1939) recorda el relat de Sales a *Incerta glòria* i a les *Cartes a Màrius Torres*. Benet defensa la necessitat de construir un relat més plural de l’Església a Catalunya dels anys trenta, en què també es reconegui un sector republicà, nacionalista i democràtic. Un relat que parla per tant en termes d’anacronisme i que construeix ideològicament la idea de reconciliació nacional. Utilitza la noció de reconciliació com a fonament moral per a la redempció, en aquest cas, per a la redempció nacional, podríem dir. És una mirada que sintonitza amb l’aposta del Partit Popular de Luigi Sturzo a Itàlia i el Parti Démocrate Populaire a França, però també amb el personalisme de Mounier i la revista *Esprit*.

D’altra banda, en aquest relat històric Benet reitera la tendència a projectar l’imaginari de la desconflicтивització del període republicà, el que anomena la *Catalunya oasi*:<sup>171</sup> “amics i adversaris de Catalunya autònoma, exalçaven aquell oasi català de pau, lloaven el seny de Catalunya, al costat d’una Espanya on regnava la violència, precursora de la guerra civil” (Benet, 1979b: 12).

---

170 Tot i que el text al qual ens referirem s’ha mantingut inèdit fins ara, ens sembla de gran interès per les seves característiques sintètiques i representatives del pensament de Benet. I tot i que la recerca utilitza com a documents de treball materials que formin part de la producció escrita publicada d’assaig polític, com a document de difusió ideològica, ens sembla que metodològicament l’ús d’aquest material no escapa del nostre objecte de treball. Similar a aquest text, vegeu també la conferència de 1993 *De la desfeta al redreçament nacional* compilada a Benet (2014).

171 El mateix Benet a les seves memòries explica que el primer cop que es va utilitzar la imatge de l’oasi és el març del 1936 a *La Veu de Catalunya* en un article titulat “L’oasi” per qualificar la situació política i social de Catalunya. Vegeu també el recull d’obra dispersa de Josep Poca a Benet (2014).

El mite d'un oasi que li és discutit historiogràficament a posteriori (Termes, 2003) perquè al nostre entendre adopta trets de narrativització històrica (White, 1973) i que visualitza els elements d'èmfasi del discurs sobre els aspectes positius del *nosaltres* envers els aspectes negatius de l'*altre*, d'acord amb l'anàlisi del discurs del quadrat ideològic proposat per Van Dijk. Benet aporta una interpretació històrica que no és nova en el pensament catalanista catòlic, la idea que la guerra és imposada a Catalunya –la contraposició entre el *nosaltres* i *ells*– on l'oasi referit queda trencat per l'acció estrangera –i de la FAI, s'entén, sobre les esglésies i convents, el confiscament d'empreses, les detencions i morts de capellans i religiosos. Benet, especialment al llarg del primer volum de les seves memòries, reitera la idea que sense aquests fets, els sectors catòlics i fins i tot la Lliga no haurien pres partit pel bàndol nacional i el colpisme.<sup>172</sup> Per a Benet el curs de la guerra a Catalunya hauria pogut prendre un caràcter nacional català perquè la posició majoritària a Catalunya després de l'alçament del Marroc és la de donar suport al govern de la Generalitat. Diu "(...) I, en una guerra defensiva com aquesta, estic segur que milers de joves, molts d'ells fejocistes com jo, ens hauríem presentat voluntaris, sobretot si es formava un govern d'unitat nacional catalana. Els assassinats i la persecució religiosa foren causa de divisió" (Benet, 2008: 183). És en aquest sentit que Benet desenvolupa també la consideració que tots els catalans són vençuts: "La persecució contra la llengua i la cultura catalana –i contra la personalitat col·lectiva de Catalunya– per part dels vencedors de la guerra d'Espanya va ésser total. Aquesta persecució no distingí entre els catalans: tots ells en van ésser víctimes (...)" (Benet, 1973: 455), "(...) fou la desfeta de tots els catalans, de qualsevol ideologia que fossin (...)" (Benet, 2017 [1960]: 123).<sup>173</sup>

Si bé és un relat que permet explicar-se a un determinat sector del cristianisme social catalanista, en la interpretació històrica del relat de la guerra civil de Benet hi queda pendent, al nostre entendre, una anàlisi més present dels elements i components de conflicte social, de classe, que havien conduït als fets del 1936 i del 1939. O, dit en altres termes, això li permet veure la guerra civil –el passat– *com un país estranger*, una certa fetitxització d'aquest

---

172 Una idea també defensada per Armengou d'acord amb la idea que l'Església catalana de per si hauria pogut ésser una força democratitzant i constructiva si no hagués estat per la interferència de l'Església espanyola i "la fúria anticatòlica amb què fou menada la lluita en el camp republicà va acabar de fer emmudir veus discordants a l'Eglésia" (Armengou, 1979: 86). Vegeu també el text inèdit de Benet (2017 [1960]).

173 Vegeu també els textos recopilats sobre la guerra civil a Benet (2014).

passat –la Catalunya oasi– que en suposa una domesticació: suavitzar les diferències i les dificultats en el procés. Hi ha una certa tendència a la imaginació de sistemes naturals de simbolització a l’entendre de Douglas: la construcció d’un relat que fa coincident l’explicació de l’estructura social catalana i els símbols que la representen. El relat de la Catalunya oasi i l’Espanya de la inestabilitat i la violència ens semblen una mostra d’aquesta forma de naturalització simbòlica. Així com ho és la idea de la “petita” part de catalans col·laboracionistes: “Avui, la constatació de la trista realitat de la desfeta catalana de 1939 i dels seus resultats, és unànime entre tots els catalans que no han perdut la dignitat. Talment és així que àdhuc bona part d’aquella ínfima minoria de catalans que col·laborava amb els ocupants reconeixen en privat que ells també pertanyen a un poble de vençuts (...)” (Benet, 2017 [1960]: 123).

Benet, davant aquesta realitat de desfeta nacional, creu que una nova generació –la de la resistència de l’interior– s’ha d’ocupar del redreçament: “cal que la nostra joventut es prepari seriosament, com no ho havia fet la generació anterior a la nostra, almenys en el terreny social, polític i econòmic” (citada a Amat, 2017: 146), “D’entre aquella joventut, ahir sacrificada, n’haurien d’haver sorgit els capdavanters d’avui (...)” (Benet, 2017 [1960]: 124). L’argument del canvi generacional, doncs, és l’altre gran valor orientador de Benet. Aquell que en certa mesura permet la fugida, a l’entendre de Lowenthal, el que dona alternatives i ens permet distància. És un argument que trobem reiteradament en la seva praxi activista i en la seva reflexió escrita i influeix significativament en tot l’entorn del nacionalisme catòlic. És la idea que una nova generació pot impulsar el canvi necessari per als nous temps i pot corregir els errors de les renúncies passades –la manca d’un “profund sentit nacional català”. Un argument que precisament crea aquesta mística nacional a la qual ens referíem: “irreductibles, amb llur comportament, amb llur esforç i sacrifici salvaren l’honor del nostre poble (...)” (citada a Amat, 2017: 244). El crit generacional és important de destacar perquè si bé Pujol serà, com veurem, qui encapçala la reivindicació d’una joventut de combat, i en fa emblema a través del seu discurs-manifest en la defensa al consell de guerra, en Benet hi veiem els elements de simbolització referencial que utilitza:

*De les cendres dels dies negres de la postguerra en sorgeix novament el foc nou. Passat l’hivern, torna la primavera. Lentament, però amb fermesa i seguretat, s’obre camí i avança una nova joventut*

*que no accepta l'opressió, el pessimisme i l'esperit de dimissió que encara persisteix massa sovint entre la gent catalana que visqué la desfeta (...) el futur pertany a aquesta nova joventut catalana (...) (Benet, 2017 [1960]: 126).*

*Foc nou, caliu, primavera* versus *pessimisme i dimissió*, etc., són signes de condensació que revisitem i que es relliguen amb l'univers simbòlic catòlic a través de la noció de fe, esforç, sacrifici, superació i honor. N'és ben significativa la imatge de fusió entre aquest i els referents simbòlics de catalanitat a través del món de la tradició que dibuixa Benet:

*Cal que tothom tingui present que, si avui molts de fills pròdigs poden tornar a la casa pairal, i encara hi ha quelcom al rebost per tal de celebrar llur retorn –i si encara existeix una casa pairal i un patrimoni–, es deu al fet que en els moments de la desesperança, a l'hora més negra de la nostra història, quals els fills pròdigs perderen la fe en Catalunya, existiren uns altres catalans que es mantingueren fidels a la catalanitat amb coratge i sacrifici exemplars (Benet, 2017 [1960]: 127).*

Això és, la configuració d'un món possible que emana d'aquest referent simbòlic, i una forma de benefici del passat a l'entendre de Lowenthal, que permet la fugida: les noves generacions polítiques *lliures de tota culpa del passat*. En un altre sentit, en el relat de l'acció necessària per al redreçament, Benet apunta els objectius d'una política de redreç, alguns ja els hem vist:

1. Reconciliació de tots els catalans i liquidació de la mentalitat de guerra civil.
2. Realització efectiva de la unitat nacional política de tots els Països Catalans, respectant les peculiaritats regionals i comarcals.
3. Aconseguir la convivència orgànica entre tots els pobles peninsulars, en una confederació lliurement pactada, invitant Portugal a formar-ne part.
4. Participació dels Països Catalans com a comunitat política en la realització de la unitat europea.
5. Reforma de l'estructura de la societat catalana per tal d'aconseguir la instauració d'una autèntica democràcia política, social i econòmica, moderna, de caràcter personalista i comunitari (2017: 134).

En aquesta proposta d'acció té sempre present Prat de la Riba com a constructor d'una mística nacional i de l'obra nacionalitzadora de la Mancomunitat. Un referent nacional de gran importància en el catalanisme de postguerra, i que continua essent referencial en el catalanisme dels seixanta, i en la gran proposta imaginada de Benet formulada a l'Ametlla del Vallès l'any 1966: una institució de coordinació de l'activisme de la cultura del catalanisme –i també d'integració i cooptació d'intel·lectuals provinents de l'esquerra. I en aquest sentit –i potser d'aquí la influència que Pujol ha suggerit en diverses ocasions i que assenyalarem més endavant– la vertebració d'un imaginari de treball i esforç per a la reconstrucció nacional en base a l'ideari de la necessitat de crear tot un seguit d'infraestructures culturals –a l'estil de la Mancomunitat de Prat, com hem dit– que permetin la recuperació nacional per al redreçament de Catalunya (Benet, 1979b: 155): “el poble català no va morir (...) l'endemà mateix de la desfeta, el poble català es posà a treballar silenciosament per refer el país. Aquella represa del treball era ja un recomençament, en un poble que ha vist sempre en el treball l'instrument de la seva permanència i grandesa” (Benet, 1979b: 17). Per a bastir aquestes infraestructures bàsiques, Benet aposta per la necessitat d'una base social activa en l'impuls cultural i la necessitat d'un mecenatge viu de la burgesia catalana, “cal gent i argent”:<sup>174</sup>

*Proposo de rebutjar les solucions fàcils, improvisades, mediocres i parcials, provincianes, pròpies de la mentalitat del senyor Esteve, que tan funesta ens ha estat, i invito a proposar-ne que estiguin d'acord amb la transcendència de l'hora que vivim. En el terreny cultural, cal que ens avesem també a pensar i a actuar com a poble que es prepara a integrar-se a Europa, amb totes les conseqüències* (Benet, 1979a: 170).

---

174 Deia Benet: “Alguns noms il·lustres de propietaris i financers aniran perpètuament lligats, en la memòria de la nostra gent, al gran esforç de recobriment intel·lectual realitzat a casa nostra d'ençà de la Renaixença” (1979b: 164). Vegeu els assistents a la reunió de l'Ametlla a Amat (2015: 282), entre ells, els cinc fundadors d'Òmnium. Òmnium Cultural és, en la seva creació, segurament, l'entitat que millor exemplifica aquesta idea. Una entitat que neix l'any 1961, que viu clausurada de 1963 a 1967, però que manté la seva activitat, i en bona mesura pretén la coordinació de les accions de mecenatge que fins al moment s'impulsaven progressivament, però no sota un mateix programa d'acció de protecció i dinamització de la cultura catalana. En són fundadors Fèlix Millet, Lluís Carulla, Pau Riera, Joan B. Cendrós i Joan Vallvé. En són primers assessors Josep Benet, Joan Triadú i Josep M. Ainaud. L'any 1963 es nomena una Junta Consultiva formada per vint-i-sis renoms de la cultura catalana, entre aquests: Ramon Aramon, Miquel Coll i Alentorn, Salvador Espriu, Maurici Serrahima, Ferran Soldevila, Marià Manent, entre d'altres de ben reconeguts. Amb la reobertura de 1967 la Junta Consultiva es renova i es diversifica amb noms com Josep M. Castellet, Marta Mata, M. Aurèlia Capmany o Joan Fuster. Vegeu Sinca (2017: 311 i 422) i Faulí (2005).

La seva aposta, així mateix, és la d'una reacció de recobriment per a revertir una identitat nacional en aquests mateixos termes, “és necessari donar al poble un sentiment d'amor a Catalunya; cal unir el nacionalisme a un sentit de justícia social (...)” (citat a Amat, 2017: 55). I en aquest sentit Benet participa activament de la voluntat de reconstruir un relat nacional, i un imaginari, uns llocs de memòria, on la nació es representi voluntàriament en termes de pluralitat ideològica: “La seva alta figura [Vidal i Barraquer] presideix majestuosa, al costat del President Companys, de Carrasco i Formiguera i de Joan Peiró, la grandiosa cohort de tots els sacrificats i perseguit del nostre poble” (Benet, 2017: 241). La publicació de la sèrie de biografies de cinc personatges i perfils diversos destacats sentenciats a mort, exemplifica també la idea de la construcció d'una memòria plural i de repressió al país sencer. L'objectiu del redreçament passa per la necessitat de recosir el país d'acord amb la idea que el món catòlic i el món social han de reprendre les tasques de reconstrucció nacional col·lectivament, i d'acord amb la idea de la reconciliació. Benet esdevé discursivament i factualment un dels personatges de major rellevància per a la trobada entre el cristianisme social i el catalanista. Aquesta reformulació Amat l'ha anomenat el consens catalanista de postguerra. Més encara diríem, Benet és qui fa efectiva la trobada amb el comunisme i aposta per la incorporació del PSUC dins d'aquest consens<sup>175</sup> també com a punt de trobada per la seva mantinguda idea de la reconciliació, i que el comunisme també havia pres com a emblema de recomposició.<sup>176</sup> De la mateixa manera, als seixanta, la importància de la unitat prendrà un sentit renovat amb la qüestió de la immigració i la noció d'un sol poble de Benet. Tot i que potser no és el primer a fer-ne ús, recordem la citació ja esmentada de la darrera celebració de la festa de la Mare de Déu de Montserrat que presideix Escarré l'any 1964: “Que la Mare de Déu, per la gràcia de la seva maternitat, ens faci a tots un sol poble (...)” (Escarré, 1978: 119).

Els arguments de Benet en la crítica del Règim apunten a dues línies: d'una banda, la contradicció entre Església i Règim atacant un dels principals arguments d'aquest darrer com a protectors del catolicisme. Ho veiem en el discurs de defensa de Pujol quan és detingut, i ho veiem en la defensa que fa de l'abat

---

175 Una posició desconcertant per a moltes de les veus del nacionalisme catòlic. Vegeu la incredulitat de Galí davant de les dinàmiques de les jornades a Montserrat de 1959-1960 (Amat, 2017: 209).

176 Vegeu la declaració *Por la reconciliación nacional, por una solución democrática y pacífica del problema español* del Comitè Central del Partit Comunista de 1956.

Escarré. Així mateix, la transcendència moral i ideològica de l'encíclica *Pacem in Terris* –que desglossarem més endavant– en Benet és de gran importància per l'ús polític que en fa i el valor orientatiu en la construcció argumental de la defensa de les minories nacionals.<sup>177</sup> El segon argument reiterat és el de posar de manifest la ineffectivitat del Règim per solucionar els conflictes socials existents.

L'interès historiogràfic de Benet neix, d'una banda, de la influència de Vicens Vives i el seu discurs de la resistència, “[Catalunya] ha palesat que existeix com a valor perpetu per damunt de qualsevol contingència política. Catalunya és i serà” (citada a Amat, 2017: 157). I el discurs de transformació de l'Estat amb Catalunya al capdavant, amb el potencial del catalanisme i l'obrerisme, que influeixen fortament en Benet i els elements d'interès històric que inicia. D'altra banda, per la convicció que la història és una eina de nacionalització, de construcció d'un sentit col·lectiu dels orígens, d'interpretació del passat, en termes de futur: “fer d'historiador pot ser una tasca militant a favor del poble” (citada a Amat, 2017: 302). És la convicció dels intel·lectuals del compromís, i la seva producció bibliogràfica n'és un testimoni: *Maragall i la Setmana Tràgica* (1963); *Desfeta i redreçament de Catalunya* (1979); *Marxisme català i qüestió nacional catalana, 1930-1936* (1974); *Barcelona a mitjan segle XIX. El moviment obrer durant el bienni progressista, 1854-1856* (1976); *Combat per una Catalunya autònoma* (1980); *Carles Rahola, afusellat* (1999); *Domènec Latorre, afusellat per catalanista* (2003); *Joan Peiró i Companys, afusellat* (2008); *Manuel Carrasco i Formiguera, afusellat* (2009), o la promoció de la publicació de llibres com *Nosaltres, els valencians* de Fuster, o *Els moviments d'emancipació nacional* d'Andreu Nin a Edicions Catalanes de París. És la necessitat manifesta de demanar, exigir, als intel·lectuals “que aprofitin aquests temps de forçat silenci i d'acció incompleta per servir aquesta necessitat de la política del nostre poble” (Benet, 2017: 160).

Sobre *Nosaltres, els valencians*, cal fer un punt i a part perquè explica quina mena d'acció intel·lectual creu Benet que cal emprendre per a la (re)configuració dels Països Catalans i una futura aposta per la unitat nacional política.<sup>178</sup>

---

177 Amat (2017) apunta que l'encíclica vertebrava l'esquelet argumental de la noció de genocidi cultural de Benet: el genocidi com a fórmula de violació de la justícia que esmenta l'encíclica, a través de la prohibició i la persecució de la llengua, la vida cultural, l'ensenyament i les institucions del Règim.

178 No es pot entendre, així mateix, el sentit de *Nosaltres, els valencians* sense tenir present el paper de Max Cahner al capdavant d'Edicions 62 –amb Ramon Bastardes–, la seva clara posició vertebradora dels Països Catalans, i la seva relació intel·lectual i personal amb Joan Fuster.



Benet aposta per la necessitat, diu, d'un treball de desmitificació i d'esforç d'introspecció col·lectiva:

*Cal estudiar tots els problemes polítics, econòmics, socials i culturals, i àdhuc els de denominació, que comporta la realització d'una efectiva unitat política nacional dins de la qual siguin salvaguardades les característiques comarcals. Cal preparar i presentar a la gent dels nostres Països un programa modern econòmic, cultural, social i polític, i desvetlli l'entusiasme a favor de la unitat* (Benet, 2017: 149).

La proposta de Benet a Fuster per escriure aquest llibre per a Edicions 62, s'inscriu en aquesta mena de dinamització. Ho és també la proposta de títols de Benet per a la col·lecció "A l'abast" que inclou la proposta d'un llibre titulat *Notícia de les Balears* de Josep Maria Llompart, influència programàtica que segurament determinaria l'aparició finalment de *Els mallorquins* (1967) de Josep Melià. En qualsevol dels casos revela quelcom fonamental en la configuració del nacionalisme català: un canvi substancial en la manera de presentar el nacionalisme com un programa modern econòmic, cultural, social i polític. D'arrel culturalista, però de defensa primordialment política, i més encara: "El nostre nacionalisme, doncs, és perfectament compatible amb l'europeisme. El nostre nacionalisme, ho repetim, és el moviment reivindicatiu, és el moviment imparable per tal d'aconseguir la nostra llibertat i unitat nacional" (Benet, 2017: 153). Un pas important per a construir doctrinalment el pas de la identitat de resistència a la identitat projecte si utilitzem els termes de Manuel Castells.

Retornant però a la seva convicció històrica, tot i que Amat apunta que als cinquanta els principis religiosos i les conviccions socials de Benet no tenen un fonament històric, sinó que es basen en lectures provinents del cristianisme social i del nacionalisme català clàssic; la seva memòria es construeix d'acord amb la idea que des de 1936 la seva reflexió té per objecte comprendre de quina manera en la història de Catalunya s'explica el fet de no haver arribat a convertir-se en un estat modern (Benet, 2008: 114). Sigui com sigui, la història com a font de coneixement esdevé per a Benet una eina fonamental per a la lectura del present i per a la construcció nacional de redreçament. Ho és també la necessitat manifesta que cal proveir els intel·lectuals dels instruments necessaris per a una reflexió que permeti

l'aprofundiment doctrinal del nacionalisme català (Benet, 2017). Una de les constants en Benet és la voluntat de clarificar els components d'enfrontament de la societat catalana a l'estil de Vicens Vives a l'hora d'explicar l'enfonsament interior de la societat catalana més enllà del romanticisme historicista. Considera que cal conèixer exactament quina és la realitat cultural i social del país, i quins aprenentatges –de sentit orientatiu i com a funció del passat– cal fer de la història recent. Benet ja aposta per la necessitat de reunir, un cop acabada la guerra, un grup capaç de meditar a fons sobre “les causes de la dissort de Catalunya” (Benet, 1979a: 157). Així, ja des dels anys quaranta en la ponència al Primer Congrés Nacional del Front Universitari de Catalunya, declara:

*Cal un estudi assenyat de la manera d'ésser del país, cal una preparació sòlida dels elements directius (...) un estudi profund de tot això ens hauria donat una organització interior que a ben segur hauria estalviat moltes de les falles que ara hem de lamentar i que per fi ens havien de dur a la guerra civil (Benet, 1979a: 104).*

En aquesta tasca i d'acord amb aquesta voluntat destaquem especialment les primeres obres de Benet ja citades, *Maragall i la Setmana Tràgica* (1963), *El doctor Torras i Bages en el marc del seu temps* (1968), *Catalunya sota el règim franquista* (1973) i *Marxisme català i qüestió nacional catalana* (1974). Per a Benet de l'estudi històric de Catalunya en deriva un aprenentatge polític del passat per al futur, una exigència de superació i *decisió de futur* (Benet, 2017). Una noció coincident a més no poder amb la idea de redempció de Plantinga. I en segon lloc, i enllaçant amb la segona d'aquestes coordenades, aporta una reinterpretació històrica del catalanisme en què el moviment obrer, que és entès per Benet com a força de ruptura, es contraposa amb la polèmica de Solé Tura i la seva tesi sobre el catalanisme revolució burgesa.<sup>179</sup> A partir de finals dels cinquanta i ja als seixanta l'escletxa entre la preeminència dels factors nacionals i socials en la defensa ideològica de l'antifranquisme pren més centralitat, i es fa més clara que mai la pugna per al control de l'hegemonia cultural. Segurament, el moment d'escenificació més clar d'aquesta ruptura és el debat que es genera entorn de la publicació

---

<sup>179</sup> Es pot resseguir el debat en els números de 1968 de *Serra d'Or*, vegeu l'article de Benet “Sobre una interpretació de Prat de la Riba” (1968).

del llibre de Solé Tura i la idea de superació de l'hegemonia burgesa. Benet dona una resposta contundent a través de *Serra d'Or*: cal servir com a intel·lectuals al nostre poble i qualsevol argument confusionari és un atac a la capacitat de reconstrucció nacional. Ell ho fa amb l'antologia de textos nacionalistes del marxisme català a *Marxisme català i qüestió nacional catalana*, i la constatació històrica i minuciosa que desenvolupa a l'informe sobre la persecució de la llengua i la cultura catalana i el genocidi cultural contra el poble de Catalunya a *Catalunya sota el règim franquista*.<sup>180</sup>

Però el cert és que la segona meitat dels anys seixanta són anys de radicalització de l'esquerra i la capacitat de control ideològic del nacionalisme catòlic ja és manifestament menor. La constitució de l'Assemblea de Catalunya i l'Assemblea Permanent d'Intel·lectuals sense presència del pujolisme en són un exemple. Benet, però, veu en aquests espais una oportunitat de consecució de les vies unitàries amb clara sintonia amb la importància de reconeixement de les classes populars, en diu, la Solidaritat Catalana dels nostres temps. Diu Amat:

*El seu relat autobiogràfic sense dir-ho, equivaldrà a una versió teleològica de l'evolució de l'antifranquisme que col·locava el seu activisme al centre i tindrà com a colofó esclatant el projecte que encarnava la plataforma unitària. Fet i fet, es tractava d'eixamplar l'explicació metafòrica de la història recent del país que ell mateix havia estat modelant des del 1960, quan va escriure La desfeta i el redreç. (...) Parlant de la història del país, parlava d'ell sense dir-ho i l'explicava en funció de la seva manera de concebre aquell passat en el qual havia fos la seva vida (...) Josep Benet se sentia fos en la col·lectivitat, afillat pel país i orientant-lo alhora com un experimentat pare protector. (...) la seva vida, per fi, plenament, com una pàtria (Amat, 2017: 474-476).*

## **6.2. Una nova generació intèrpret. Assentament del discurs resistencialista**

Fent un salt endarrere de nou, i reprenent el fil en els antecedents immediats a la dècada dels seixanta, les memòries polítiques de Xavier Muñoz, dirigent de CC de 1957 a 1962, són de gran interès interpretatiu per comprendre l'evolució intel·lectual de la generació intèrpret dels canvis d'aquesta dècada. Muñoz relata la transformació ideològica dels grups de joves catòlics, els quals, en la separació de l'Església amb el franquisme i en la ruptura entre *veritat* religiosa i ideològica *troben* el camí cap al catalanisme i la democràcia. Aquesta nova perspectiva eclesial ofereix raonaments teològics al seu catalanisme. La noció d'aixecament espiritual, d'ordre natural, ofereix un nou relat de comprensió de la realitat. No és un terme menor, és un marc simbòlic fonamental que en d'altres prendrà formes com “recobrament” o “redreçament” i que en tots els casos adopta un sentit mític. L'eficàcia simbòlica del terme cal llegir-la com apunta Lévi-Strauss per les seves funcions: permet una explicació plausible a l'experiència personal a través d'uns conceptes força que remetent a l'estructura imaginària de la societat cristiana. Muñoz destaca que la repressió de la llengua és el motiu fonamental de canvi “d'aquí va néixer l'impuls (...) cap a la recerca d'una identitat que s'anava obrint pas confusament” (Muñoz, 1990: 73). Els joves catòlics veuen en el catalanisme una dimensió idealista, gairebé apostòlica, “la idea de la pàtria maltractada esdevenia la sublimació d'un proïsme comunitari, no llunyà de la comunió dels sants” (Muñoz, 1990: 73), els ofereix un llenguatge recurrent de trets místics i un espai de fidelitat als principis cristians en sintonia amb el missatge de Galí i l'imaginari i mitificació del cristianisme esmentat com a única via de salvació de l'esperit nacional.

Paral·lelament, la prioritat pràctica de tots aquests grups és la via culturalista i per tant el manteniment de l'activitat cultural, la sensibilització en l'especificitat nacional i el sentiment patriòtic. Així mateix, amb el desvetllament del coneixement del patrimoni natural –fer comarcalisme, excursionisme, incentivar la descoberta del patrimoni, dels dialectalismes, la realitat agrícola de cada territori, etc.–, cultural i intel·lectual del país. Hi ha un interès creixent d'aquests grups cap a la promoció patrimonial i la via indicada per Nora (1997) en relació amb la dinàmica de commemoració i patrimonialització en relació amb la memòria i la nació. O com Lowenthal (1998) apunta, a la necessitat d'un patrimoni amb el qual estar en constant interacció i que,

com hem dit, funciona com a mecanisme de senyalització. Per altra banda, l'aposta política nacional no passa per la definició del projecte polític en relació amb Espanya, sinó per una projecció de l'imaginari de la "Catalunya gran" de Prat de la Riba i la nació cultural. O dit en d'altres termes, dels "països de llengua catalana",<sup>181</sup> ja que la major part dels intel·lectuals més vinculats a la generació dels anys trenta –Armengou, Serrahima, Benet, Galí, Vicens Vives et al.– reiteren una referència clara a la idea dels Països Catalans<sup>182</sup> com a pàtria catalana que es trasllada, gràcies a Benet, de manera diàfana, fins al programa marc de l'Assemblea de Catalunya dels setanta.

Si bé Raimon Galí influència fortament les generacions actives dels anys cinquanta i seixanta i n'és un referent, és la generació de Jordi Pujol la que esdevé intèrpret d'aquestes nocions i planteja la reconceptualització doctrinal del pensament catòlic catalanista tradicional que ens interessa situar en aquest capítol. Jordi Pujol és una de les personalitats més actives del pensament catalanista modern de tradició catòlica. N'ha esdevingut el referent més simbòlic, i el catalitzador de l'evolució del catalanisme catòlic tradicional en el nacionalisme modern, i que en paraules de Joaquim Capdevila (2015), és la síntesi tradicionalista, radical i noucentista, que revisarem més endavant i que amb el temps acaba popularitzant-se com a "catalanisme pujolista". Pujol, però, no és l'únic representant del catalanisme d'arrel noucentista. Dos noms cal remarcar provinents d'aquest món: Albert Manent (1930-2014) i Max Cahner (1936-2013).<sup>183</sup> Si bé són dues aportacions que no estudiarem en tant que reflexions de valor doctrinal, són inequívocament dues figures d'intel·lectuals del compromís. Noms importants en la construcció nacional subsegüent, agents difusors i executors de la idea que cal entendre i promoure la cultura com a

---

181 D'acord amb una idea de nació defensada pel grup promotor de *Quaderns de l'Exili*: "Per fe, per revelació íntima, per instintiva confiança que ens fa la sang i la paraula, la carn i l'esperit, creiem que els catalans, els valencians, i els balears som una Nació" (Colomer, 1984: 243).

182 Cal fer esment també a Max Cahner que, tal com veurem, és l'home que, a partir de la segona meitat dels anys cinquanta, estableix una relació concreta i profunda amb diversos grups pancatalanistes d'arreu dels Països Catalans, i qui facilita, en termes pràctics, una aproximació de tots ells entorn de diverses iniciatives i espais de vertebració nacional. Un dels primers contactes en aquests termes és l'organització de l'anomenada "excursió patriòtica" a Catalunya, l'any 1960, d'un grup de joves valencians amb la voluntat de contribuir en la creació d'un moviment cultural i nacional al País Valencià vehiculat al catalanisme. O anys després, al 1964, amb l'elaboració de l'estudi sobre la divisió comarcal del País Valencià amb suport de diversos col·laboradors com Joan Fuster o Ernest Lluch.

183 Per a una aproximació als perfils i aportacions d'ambdós, vegeu els números extraordinaris 1 i 2 de la *Revista de Catalunya* (2015). També l'homenatge als setanta anys de Max Cahner (2007) i d'Albert Manent (2001).

pilar de la nació. Albert Manent, qui es defineix a si mateix com a activista cultural, un “forjador d’entusiasmes” en termes de Vicens, és un agent cultural d’estil noucentista, podríem dir. És un dels perfils destacats per comprendre la capacitat tant recuperadora com creadora del catalanisme catòlic de finals dels cinquanta i seixanta. Fill de Marià Manent, es vehicula al món del catalanisme primordialment a través dels grups literaris de l’entorn del seu pare, i significativament a través de Carles Riba, però també a través d’iniciatives i entorns com l’Acadèmia de Llengua Catalana, o les primeres revistes universitàries com *Curial*. La seva aportació en el món catalanista destaca per una extensa obra poètica, memorialística i històrica, feta des d’una òptica culturalista en sentit tradicional: donant rellevància als arxius i els fons documentals, a través de la recuperació històrica i lingüística, i primordialment, de l’onomàstica i la dialectologia. És conegut per la seva tasca biogràfica i d’estudi de la generació noucentista i les seves aportacions –Josep Carner, Carles Riba, Josep Pla, Jaume Bofill, Marià Manent o Tomàs Garcés, són les més conegudes. La rellevància de la seva tasca rau en la recuperació de la història cultural catalana a través de l’eix noucentista com a emblema d’eficàcia en la configuració d’una consciència cívica i cultural àmplia. Influenciat per Carles Riba, com ja hem dit, però també per Vicens Vives –amb qui manté una relació habitual i amb qui col·labora en la difusió del seu projecte de l’Aliança pel Redreç– i Josep Benet; és un dels noms vinculats a la dinamització política de Montserrat –un dels homes més lligats a Escarré<sup>184</sup> i la construcció del seu mite–, i és un dels col·laboradors estrets de Jordi Pujol. Jordi Amat (2015a) destaca el seu paper en la formulació d’un projecte d’Església catalana, tot entenent-la com a eix cultural diferencial del projecte nacional, a través de la recuperació de les seves arrels històriques –per exemple amb l’inici del projecte sobre la història de l’Església als Països Catalans, o el paper de l’Església durant la guerra civil– i d’una extensa activitat d’influència en el món eclesiàstic i vaticà.<sup>185</sup> Per a la comprensió d’aquesta idea és significatiu el seu article “Los católicos contra Franco” (1959) a la revista *Ibérica por la Libertad*. Però també l’impuls d’iniciatives com la campanya “Volem bisbes catalans”, la col·laboració a Les Edicions Catalanes a París, la seva participació en obres significatives com *Le Vatican et la Catalogne*,<sup>186</sup> les

---

184 Vegeu les mencions, trobades i debats amb Escarré recollits a Manent (1986).

185 Vegeu també Massot (1973).

186 Sobre iniciatives com la campanya “Volem bisbes catalans”, Les Edicions Catalanes a París i la publicació de *Le Vatican et la Catalogne*, cal tenir present també la col·laboració i el mecenatge de Joan B. Cendrós (Sinca, 2017: 320; 360-362).

col·laboracions amb *Serra d'Or*, o l'activisme de combat dels primers temps com les manifestacions resistencialistes a Montserrat amb motiu de la visita del cardenal Tisserant, per esmentar-ne algunes.

Manent, com Cahner, són una baula entre el *món d'ahir* i el *món d'avui*, entre el catalanisme de reivindicació noucentista i el catalanisme modern que teixeix una xarxa de col·laboracions i iniciatives culturals al conjunt del territori. La seva tasca tant en la recuperació com en la conjugació de diverses iniciatives i persones en el món comarcal, s'ha de tenir ben present a l'hora d'avaluar la política territorial posterior de Jordi Pujol. Max Cahner és l'altre nom de característiques ben semblants a les de Manent. La seva aportació permet comprendre la relació entre la concepció d'un model cultural d'ordre i infraestructura consolidat en el si d'una societat moderna, amb el llegat del model de "seny ordenador" mancomunitari<sup>187</sup> i la vertebració d'aquella idea de la Catalunya Estat al cap i a la fi. Provenent del petit grup mantingut entorn de l'ambient de l'Institut d'Estudis Catalans –i del món de la lingüística catalana dels Estudis Universitaris Catalans– que sota mestratge de noms com el Dr. Jordi Rubió, el seu sogre Agustí Duran Sanpere, Ramon Aramon o el mateix Ferran Soldevila, enllacen amb el llegat catalanista per altres vies de gran proximitat amb la catòlica. De la seva actuació i persistència neixen iniciatives centrals de l'etapa de reconstrucció a la qual ens referim com *Serra d'Or*, Edicions 62,<sup>188</sup> l'impuls de la Universitat Catalana d'Estiu, *Gran Enciclopèdia Catalana* o l'editorial Curial. Hi ha qui s'ha referit a Cahner com a constructor de país, l'home que va iniciar la recuperació editorial en llengua catalana; d'altres com el darrer noucentista i, força anys després i amb el primer govern de Convergència, com a ideòleg principal de les infraestructures culturals bàsiques, la política cultural i lingüística del primer Departament de Cultura de la Generalitat –amb Manent com a director general d'activitats literàries– i dels mitjans de comunicació del *món d'avui*.<sup>189</sup>

---

187 Sobre Albert Manent i el noucentisme vegeu Panyella (2015). És especialment interessant la menció a l'article de Manent "Notes sobre la recepció de Charles Maurras a Catalunya". Sobre el noucentisme català vegeu algunes aportacions d'interès com Murgadas (1987), Capdevila (2010) i Casassas (2017).

188 Iniciativa en la qual Cahner té un paper prominent en el fitxatge i promoció de títols de gran rellevància com *Els altres catalans* de Candel, i que tal com narra aquest darrer, és retret a Cahner per alguns agents de la policia com un dels motius de la seva expulsió d'Espanya a conseqüència de l'enuig del règim (Candel, 2017: 338).

189 I tot recordant els forts conflictes amb el projecte socialista en la lluita per l'hegemonia cultural dels anys vuitanta. Vegeu Villatoro (2015) i Amat (2015).

Reiterarem l'esment als seus noms, com a membres de la xarxa intel·lectual del catalanisme que avaluem, al llarg de les següents planes.

Tots dos noms són perfils que exemplifiquen que la transcendència ideològica del llegat tradicionalista i la relectura doctrinal de Galí, queda progressivament superada a partir dels anys seixanta com a darrera mostra d'un catalanisme tradicionalista depassat per les transformacions de la segona meitat del segle xx. Tanmateix, com a herència d'aquesta concepció, en la generació següent, hi perviuen unes estructures persistents en l'imaginari del catalanisme catòlic. Aquestes estructures estan basades en la idea del valor ètic i moral del regionalisme catòlic per la seva defensa del dret natural dels pobles. I, sobretot, tot i que a través d'una concepció modernitzada i democratitzada, de mateix valor espiritual, que defensa un paper universal i pastoral de l'Església en la reconstrucció nacional. I a les acaballes dels anys cinquanta, defensa una concepció transcendent oposada al materialisme –“la necessitat pràctica que tenim els catòlics d'intervenir en el moviment catalanista” que diu Manyà (1979: 131). Als anys cinquanta i inicis dels seixanta el nacionalisme catòlic apel·la igualment a la necessitat de lligar qüestió nacional i espiritualitat: “Una vida que no dugui a la llum d'un ideal sobrenatural no val la pena de ser viscuda” (Galí, 2004: 146). “L'home té necessitat d'una estructura interior compartida i en profunditat amb la comunitat nacional, la indispensabilitat del medi nacional per a la formació i la plenitud dels homes” (Verde, Pujol i Tapié, 1966: 10). Tot i que val a dir que a partir dels seixanta les influències de Maritain i Mounier, i la interpretació eticosocial de la nació, incorporen una dimensió personalista en relació amb la comunitat, que en els anys següents desplaçarà progressivament la influència medievalista pel voluntarisme identitari a Catalunya. El ressò de Mounier en els ambients catòlics progressistes<sup>190</sup> és important perquè recull un interès intel·lectual cap a la dimensió transcendental de l'existència. Mounier defensa la dignitat i els drets de la persona enfront de tota dictadura, i la lliga al valor voluntarista de la llibertat, idea que sedueix i es veu també reflectida en l'imaginari antifranquista.<sup>191</sup> El pensament de Mounier recull la idea de transició que passa a comprendre l'individu com a persona i com a vocació: una societat de persones, una societat d'éssers humans lliures i responsables. Desvetlla una consciència de compromís que lliga igualment les inquietuds socials i

---

190 Vegeu Lladonosa (2016).

191 Vegeu també Lorés sobre la llibertat en la ideologia marc (1985).



les espirituals. Així, en el context de la crisi de 1929, Mounier assenyala que la crisi és alhora una crisi econòmica i una crisi espiritual, una crisi de les estructures i una crisi de l'home, "la revolució econòmica serà moral o no serà res". El comunitarisme francès invocat en el context franquista permet, als sectors catòlics de sensibilitat humanista i social, un espai propi de definició i sentit: un discurs renovat de cristianització oposat al del franquisme, de la mateixa manera que permet un discurs interclassista diferenciat al marxista.

Tot i així, en segon lloc, en el nacionalisme catòlic de finals dels cinquanta i principis dels seixanta hi perviu una reiterada preocupació en la diferenciació de les nocions d'Estat, Nació i pàtria: l'Estat com a forma d'organització política, artificial, diferenciat de la comunitat natural que representa la Nació, que és la pàtria vertadera. La terminologia patriòtica de resistència desplaça la terminologia del nacionalisme, i apel·la de manera més directa als valors emotius de transcendència que el catolicisme desenvolupa a través de la distinció entre pàtria particular i pàtria universal d'arrels medievals.<sup>192</sup> El medievalisme i la noció medieval de la nació és un tema recurrent en l'imaginari nacional català fins a Vicens Vives i, sobretot, fins al canvi historiogràfic que suposa Pierre Vilar –de gran influència en la historiografia progressista i comunista. El medievalisme –com el tomisme teològic– permet un relat nacional propi del passat contraposat amb la historiografia i la identitat franquista.<sup>193</sup> Aquesta mentalitat castellana adduïda al franquisme que, a través d'una sèrie de constants, s'enfronta al món modern, no representa, com s'ha pretès, diu Galí, la concepció cristiana medieval, sinó que ens porta a entendre que el sentit comunitari medieval és substituït per una concepció politicoreligiosa estatal que, en tot cas, és la mostra de l'impasse espiritual que hauria pogut arribar al món de l'edat mitjana (Galí, 1955).

La influència del llenguatge de Charles Péguy és evident en la voluntat de dotar de sentit naturalístic i místic el concepte de pàtria i a través de l'abun-

---

192 Sobre l'evolució de la concepció sobre pàtria i nació a l'Església, són interessants els apunts de González Casanova sobre la influència del tomisme en la construcció d'un seguit d'imaginari sobre la *humana nació*, la *femenil nació* i la *nació cristiana*, amb abundants referències naturalístiques vinculades a la creació. Les concepcions medievals i el misticisme romàntic de la nació influencien el catalanisme premodern. González Casanova apunta que el tomisme precisament influència el nacionalisme Patrià a l'hora de reivindicar el reconeixement per part de l'Estat del fet viu i *etern* de la nacionalitat catalana. Vegeu González Casanova (1981).

193 De la grandesa espanyola de passat imperial i la Guerra Santa, la Cruzada, dels anys quaranta, o fins i tot de la narrativa antibolxevic als cinquanta, aquella Espanya *Centinela de Occidente*.

dant recurrència a les imatges i apel·lacions a la pàtria, la terra, la família, la comunitat com a expressió viva del *regne de Déu*: “l’amor per a la pàtria és per als cristians una virtut i un deure” (Verde, Pujol i Tapié, 1966: 17). L’aspecte més fonamental d’aquesta segona estructura de pensament rau en el manteniment d’un imaginari nacional, patriòtic, de gran valor transcendent i d’ordre superior, orientador i de valor. Un imaginari lligat a l’arquetip de la terra pàtria i la mare terra, un dels arquetips bàsics, arcaics, més importants del nacionalisme tradicionalista. Una evocació sovintejada de l’arquetip de la mare (o l’esposa) idealitzada com a devota protectora, amorosa, provisionadora i comprensiva, que podem trobar en els escrits i les memòries personals de Prat de la Riba, Cardó, Joan Baptista Manyà, Josep Armengou, Josep Dalmau o Jordi Pujol: “s’estima a la pàtria com s’estima a la mare” (Pujol, 2013: 35)<sup>194</sup> i en reflexions intel·lectuals diverses:

*Una pàtria és un territori on viuen homes units per la seva voluntat comuna de formar una nació, però per a un cristià, no pot pas ser només això; cal que sigui també una comunitat d’homes, és a dir de fills de Déu, que provenen de realitzar en comú una tasca on s’acomplirà el seu destí humà, i per això cal que aquesta tasca sigui impregnada de valors ideals* (Verde, Pujol i Tapié, 1966: 296).

*Ser cristià, ser home a Europa, en una certa situació històrica, és arrelar-se profundament en la terra del propi poble i, al mateix temps, a partir d’aquesta terra, llançar-se amb impuls cap al cel (...) l’alliberament de la vitalitat espiritual està estretament i íntimament vinculada a la força original que es desvetlla a la terra natal* (Verde, Pujol i Tapié, 1966: 301).

---

194 Alguns altres exemples: “Mai no agrairé prou a la divina providència el benefici immens d’haver-me concedit una mare com la meua. Una vida pastada tota d’amor i de sacrifici, d’abnegació contínua i sol·licitud incansable, sempre orientada vers l’ideal suprem, l’educació dels fills. (...) un exemple magnífic d’aquell tipus social de mare cristiana, que constitueix, dins la seva modèstia i per la mateixa modèstia i naturalitat amb què arriba fins a l’heroisme moral, una de les glòries més indiscutibles de la civilització humana” (Manyà, 1983: 71). “Un jove militant ha de tenir clars els seus compromisos en el moment de l’elecció d’aquella que haurà d’ésser la seva companya per a tota la vida (...) cal que entre les noies aquesta idea sigui ben viva i conscient. (...) depèn del seu propi esperit militant, que podrà manifestar-se no sols d’una manera activa i directa, sinó també potenciant el militant que hi ha en el propi espòs” (Pujol, 2013: 433). La recreació del mateix arquetip la trobem també en d’altres referents del nacionalisme catòlic com l’abat Escarré: “Ripoll és la nostra mare” citat a Pujol (2013: 93). O “Si Ripoll fou el braç de Catalunya, Montserrat n’és el cor” a Benet (1981: 63).

L'assentament del discurs resistencialista es dona en la generació de joves catòlics que no ha viscut la guerra i que provenen d'uns cercles socials benestants, que comencen a acostar-se ideològicament, a través dels grups d'Església, a una reflexió que demana, al seu torn, que aquelles famílies catalanes no represaliades i que han conviscut amb el franquisme per la seva vocació conservadora i d'ordre, replantegin el seu paper i les seves demandes de caràcter nacional al franquisme.<sup>195</sup> Als escrits de presó de Jordi Pujol es recull clarament aquesta idea. La interpretació i revisió crítica de les generacions precedents i l'actitud durant la postguerra, determinaran clarament el nou relat resistencialista i la recomposició del passat en perspectiva de futur –fent-se ja present el discurs de Benet ja resseguit:

*El cofoisme i la pèrdua de confiança: una barreja de complex d'inferioritat, d'enconyiment malaltís i d'acceptació resignada. Comença a haver-hi catalans que adopten una actitud de semiajupiment, calculada perquè el destí els hi passi per damunt sense tocar-los (...) els joves estan obligats a fer-se càrrec del pecat dels grans (...) amb una condició, i és que els grans no es dediquin a instal·lar en els joves el sentiment de frustració que ells porten a dintre* (Pujol, 1978: 26-30).<sup>196</sup>

Pujol reitera aquesta idea i la discuteix en els cercles de debat dels anys cinquanta, de la mateixa manera que en fa al·lusió en les seves converses amb Vicens Vives. La coneguda “Carta al senyor X” dirigida al mateix Vives, li retreu “tenim la necessitat de definir-nos contra els qui se'ns apareixen com a resignats (...) som una generació ignorada, cosa molt pitjor que ser una generació derrotada. Ara bé, vostès són una generació resignada, i això és molt més greu que ser una generació ignorada” (Pujol, 1978: 148-149).

---

195 Per resseguir la trajectòria del catolicisme catalanista d'abans de la guerra civil fins als anys del resistencialisme antifranquista, vegeu Piñol (1993).

196 També Benet utilitzava aquests termes: “El nostre poble tendeix massa al cofoisme, al confort, a defugir les pròpies responsabilitats, a carregar totes les culpes pròpies a les espatlles dels altres pobles” (Benet, 2017: 132). I obertament crític amb la dreta catalana apunta, “El comportament inqualificable, egoista, classista, provincià, inconscient, d'aquells líders dretans (...) pesà més en aquells moments la defensa dels interessos materials de classe, que no pas la defensa dels interessos de la col·lectivitat catalana a la qual pertanyien. (...) fou exponent de mediocritat, covardia i egoisme classista. La burgesia catalana va abdicar definitivament com a classe progressiva i dirigent” (Benet, 2017: 143-144).

S'estableixen també contactes amb l'alta burgesia catalana –aquella que basteix els sectors econòmics tradicionals present al Foment del Treball, la Cambra d'Indústria, el Cercle d'Economia, etc.– o Fèlix Millet i Maristany.<sup>197</sup> Aquesta relació amb intel·lectuals i sectors de l'Església comença a plantejar un revisionisme del franquisme associat a la qüestió nacional, moral i religiosa, i en aquella idea de la reconciliació que situàvem amb Benet. Així mateix ho podem copsar en la carta de Vicens Vives a l'abat Escarré l'any 1959, “és arribada l'hora de dir prou! Per salvar la cultura cristiana de Catalunya i l'esperit català del nostre poble” (Vicens, 1994: 67). Una idea coincident amb Escarré, que considera necessari el recobrament espiritual d'una societat *dividida i perduda*, en què Montserrat ha d'actuar com a eina de retrobament del poble. I on de nou s'evidencia una trobada entre la projecció del paper de l'Església en l'imaginari del tradicionalisme catòlic catalanista amb el de postguerra, que abans suggeríem, i que subratlla el protagonisme moral adduït a l'Església per a la reorientació del poble. Creix una consciència reflexiva entorn del fet que amb la dictadura, la intel·lectualitat catalana perd part dels seus membres més destacats. Una generació de pensament perduda que, en els cercles del catalanisme catòlic, planteja interrogants sobre el destí cultural però també moral de Catalunya.

L'imaginari catòlic de l'Església catalana associa directament cultura i espiritualitat, de manera que en un context de repressió política, lingüística i cultural, els elements de cultura popular o bé han estat folkloritzats pel Règim, o bé passen pel sedàs religiós. Així, per exemple, un moment que tradicionalment s'ha significat –i sobrerrepresentat simbòlicament– com una de les primeres mostres de represa catalanista però inserta en ple context cultural franquista és la campanya d'entronització de la Mare de Déu de Montserrat l'any 1947 –impulsada per la Comissió Abat Oliba sota presidència de Fèlix Escalas,

---

197 La xarxa de mecenatge i patrocini catalanista de la burgesia catalana que cal tenir present també, recull cognoms com els de Cendrós, Carulla, Ribera o Passola. No podem estendre'ns en la importància d'aquests personatges i la seva intervenció en les iniciatives del catalanisme catòlic perquè escapa de l'àmbit concret de la recerca; però s'ha d'assenyalar la rellevància de la tasca d'aquests agents econòmics a l'hora de vertebrar un programa d'acció entre la conservació del patrimoni cultural i la promoció de nombroses iniciatives de resistència, modernització i difusió de la llengua. En termes de Lowenthal en podríem dir una intervenció de legitimació del precedent històric. Per fer esment d'algunes, podem parlar del sustentament de l'IEC; la promoció teatral, musical i editorial; la creació del premi literari Sant Jordi de vocació nacional i posteriorment el Premi d'Honor de les Lletres Catalanes; la creació d'Òmnium Cultural, o el reimpuls del projecte de la Gran Enciclopèdia Catalana.

secretaria de Fèlix Millet i dinamització de Josep Benet, entre d'altres.<sup>198</sup> “Un esqueix de fe i pàtria enmig d'una cruïlla”, i l'oportunitat on es podia començar a produir la idea de la *reconciliació*, diu Amat (2015: 140-142).<sup>199</sup> Una mostra de recristianització, al mateix temps que la imatge de la Mare de Déu, com a *mare de la nació*: “Senyora de la Santa Muntanya i Regina de Catalunya”,<sup>200</sup> es converteix en un element d'encoratjament moral de la història i la cultura religiosa catalana, un símbol nacional en l'imaginari del catalanisme catòlic recreat fins avui en dia. A l'entorn de Montserrat es basteixen les primeres mostres de construcció d'aquest imaginari, a l'igual que succeeix amb la Lliga espiritual de la Mare de Déu de Montserrat, l'objectiu dels quals és portar l'esperit cristià a totes les manifestacions de la vida catalana. Montserrat, però, és també un lloc de memòria per al combat: “Catalans: Montserrat és Catalunya. Montserrat és el símbol de les nostres llibertats, avui aprimades pels que deshonren aquest acte amb la seva presència. És hora de reviure el timbal del Bruch per a que la Moreneta no s'hagi d'avergonyar de presidir un poble de mesells (...)” és el text d'un full de mà repartit el dia de l'entronització (citat a Amat, 2017: 97).

A banda de Galí, una figura doctrinal fonamental en la primera formulació ideològica del catalanisme de CC i d'alguns grups catòlics, és la figura d'Aureli M. Escarré (1909-1968), abat de Montserrat de 1946 fins al 1966 en què ha de renunciar al títol des d'Itàlia, i que ens és d'interès per dos motius. En primer lloc per la seva influència ideològica i de mobilització que té entre els sectors catòlics catalanistes de postguerra. L'abat Escarré és el responsable de reunir un grup de joves, prèvia creació de CC, que sabent-los fidels als problemes “de la ciutat de Déu” –fent referència a la cita agustiniana– se'ls suggereix pensar i

---

198 Sobre el context de la campanya, vegeu també Santacana (2013).

199 Joan Casañas comenta que és a les festes d'entronització de la Mare de Déu de Montserrat en què es parla per primer cop de reconciliació nacional, una idea “progressista” (les cometes són nostres) en un context en què l'acceptació de la diferència ja resultava quelcom de nou (Casañas, 1988). Però el cert és que per al catalanisme de tradició laica aquesta idea resulta dubtosa. L'article que cita Amat sobre el rebuig de Tasis a la Comissió Abat Oliba n'és exemple (2015: 144). Sigui com sigui, en termes simbòlics sobre la idea de Montserrat com a espai de reconciliació Benet anota: “Montserrat i Catalunya són indesglossables. El santuari montserratí ha estat un dels factors principals de la plasmació espiritual de tots nosaltres. I en els moments més difícils de la nostra història és de Montserrat que ens ha vingut la llum, d'on ens ha vingut el missatge de pau, concòrdia i unitat” (citat a Amat, 2015: 143). Vegeu també Benet (2014: 107-116).

200 La terminologia s'usa en les notes de la documentació del fons Josep Benet, consultat i citat a Amat (2015: 143). També hi fa referència en referir-se a les paraules de Millet a l'inici de les Festes d'Entronització de la Mare de Déu de Montserrat com a Patrona de Catalunya, “Mare amorosa, Maria perpètua triomfadora (...)” (citat a Amat, 2017: 85).

actuar solidàriament en els afers temporals “tot caminant cap a la vida eterna” (citada a Muñoz, 1995: 83). En segon lloc, pel fet que l'abat esdevé mite nacional pel conjunt d'una generació catòlica –i no catòlica– que, per primer cop, després de la guerra, veu l'evolució ideològica cap al catalanisme d'una figura eclesial de tal rellevància. Montserrat així mateix, progressivament, s'obre a l'antifranquisme polític, social i cultural, n'acull reunions i trobades de tot tipus i de caràcter clandestí. Una evolució ideològica pública que culmina amb les famoses declaracions de l'abat l'any 1963 al diari *Le Monde* i que li costen la sortida de Montserrat i del país.<sup>201</sup> La transcendència de la figura de l'abat Escarré no és mesurable en tant que formulador doctrinal del catalanisme catòlic, sinó més aviat com a figura pública de lideratge i plasmació d'una nova consciència,<sup>202</sup> entre el franquisme i l'Església a Catalunya. Però també per la recuperació i actualització del llenguatge de trets organicistes que ja hem vist, i que situa l'Església entre la responsabilitat ètica i el compromís polític cap a l'existència col·lectiva i espiritual. En la darrera celebració de la festa de la Mare de Déu de Montserrat que presideix Escarré l'any 1964 hi diu:

*(...) per desplegar amb més eficàcia el contingut de l'Evangelí, [calen unes virtuts que] s'han d'arrelar en la manera de ser del nostre poble, en aquelles qualitats que sempre l'han distingit: l'esperit de treball i el seny (...) Sou els que voleu lluitar contra l'individualisme i la divisió (...) Es pot dir que sou tot Catalunya present a Montserrat (...) Que la Mare de Déu, per la gràcia de la seva maternitat, ens faci a tots un sol poble, amb un sol esperit, i que, dins de la diversitat, tinguem un sol cor, per estimar la nostra terra i els nostres germans, en el si de l'Església* (Escarré, 1978: 119-120).

De més a més, Montserrat, com a muntanya històricament revestida d'un caràcter mític, “[Montserrat] Esdevé muntanya santa: És forta i alhora amable. És wagneriana però presidida per la verge. És potent i fantàstica, forta i agres-

---

201 Per a una comprensió més acurada del personatge, activitat i discurs vegeu Escarré (1978) i Massot (1979). També una cronologia dels fets testimonials d'aquesta lectura a Amat (2015: 209-213) i sobre les declaracions de l'Abat a *Le Monde* i la intervenció activa de Benet en la seva redacció final (Amat, 2015: 270-273).

202 Una nova consciència que es presenta pels fidels catòlics en termes de revelació: un personatge de poder i força simbòlica que trenca amb el Règim davant la constatació de la injustícia, i que transforma la seva posició en termes pràctics però sota la projecció de voluntat espiritual, tal com passa a Nicaragua amb Montsenyor Romero per posar un exemple simbòlic de les mateixes característiques. L'eficàcia simbòlica de l'abat com a element mític ens sembla rellevant en aquest sentit.

siva però coberta pel vel marià, suau i tendre” (Pujol, 2008: 12). Pren a partir d’aquest moment, sota protecció de l’abat, una nova significació simbòlica i popularitzada: “Montserrat l’han fet els monjos i el poble” (Pujol, 2008: 12). Esdevé un espai (re)significat d’associació als valors democràtics i de lluita antifranquista i catalanista, exemple posterior per a nombroses parròquies. Per a alguns, fins i tot esdevé la constatació d’un procés de renaixença nacional també en l’aspecte religiós i espiritual, ja que la revertebració de l’Església catalana es produeix al voltant del monestir de Montserrat com a centre espiritual i nacional, ja a partir dels anys cinquanta, en què es dona una progressiva relació creixent de Montserrat amb els grups de joves catòlics<sup>203</sup> i l’escoltisme<sup>204</sup> per tant de plena coincidència amb una nova generació intèrpret i l’assentament del discurs resistencialista. En qualsevol dels casos, per aquests motius, Montserrat i l’abat esdevenen un símbol d’identitat nacional de fort signe emotiu en tota una generació de represa nacional catòlica i no catòlica. Aureli M. Escarré encarna la figura arquetípica del pare protector i providencial per al catalanisme catòlic, presentat com a exemplaritat de catolicitat catalana i romanitat, i que sovint es recorda en les seves reiterades benvingudes a l’abadia:

*Montserrat és casa vostra. Fins ara us hem acollit sempre i us acollirem sempre i sempre perquè Montserrat és vostre, és de tots els catalans i de tots els cristians (...) vosaltres sou Montserrat (...) La Mare de Déu de Montserrat és vostra, el monestir de Montserrat és vostre, la muntanya de Montserrat és vostra, és de tot Catalunya!* (Escarré, 1978: 56).

---

203 Són recordades les rutes universitàries a Montserrat de finals dels cinquanta i principis dels seixanta en què participaren en aquell moment joves com Josep Termes, Núria Bozzo, Alfons Comin, Jaume Lorés, Manuel Ribas Mundó, Joaquim Boix, Mercè Vilanova, Jordi Borja, Raimon Obiols, Antoni Comas, Joan Anton Subirana, Albert Balcells, etc., organitzades per CC i espai de confluència per als debats d’interès per a Galí i Benet en relació amb la guerra civil i l’òptica del nacionalisme catòlic. Progressivament també s’hi afegiren grups no catòlics de l’antifranquisme, i és especialment significativa la ruta del curs 1960-1961 dedicada al tema “Catalunya” amb la participació d’unes quatre-centes persones. Vegeu Colomer (1978: 150-151). També el testimoni d’alguns d’aquests membres no catòlics com Solé Tura (1999: 130). A partir dels anys seixanta tota mena de grups antifranquistes i grups d’esquerra començaren a utilitzar Montserrat com a espai de reunions.

204 Vegeu l’al·locució de l’abat Escarré als Minyons de muntanya a Escarré (1978). S’hi esmenta també el tipisme del jove catòlic català: “(...) la joventut de Catalunya, joves valents que teniu esperit de sacrifici i de superació, que esteu contents del vostre treball i de la vostra abstinència de tantes coses legítimes d’aquest món (...) cadascun, avui, un jove català i cristià; i demà un ciutadà català i cristià!” (Escarré, 1978: 54).

La personalització de la nació i Montserrat és un tret significatiu del llenguatge utilitzat, tal com passa amb la mateixa figura de l'abat: "L'abat és de tots, l'abat era i és de Catalunya" (Pujol, 2013:92), "Montserrat era nostre, igual que el pare abat (...) Pare en tot el sentit de la paraula" (Espar, 2011: 58). Aquesta és una projecció simbòlica reforçada per la idea de l'exili, mitificada per la càrrega religiosa de sacrifici<sup>205</sup> i la sacralització dels seus actes d'evocació espiritual, "en aquests moments, tots sentim que Montserrat és realment el centre espiritual de la nostra terra, que Montserrat és, com sempre, el nostre Sinaí" (Benet, 1981: 72). Aureli Argemí comenta que quan se li retira el títol d'abat de Montserrat, el símbol pren una nova transcendència: des d'aleshores es parla d'ell com "l'Abat de Catalunya" (Argemí, 2008: 142). Ho testimonia també els crits o "Escarré Makàrios", o la fórmula "Escarré-Catalunya", "Escarré-Visca Catalunya" (Ferrer, 2008), campanya impulsada a través de nombroses pintades, tal com es produeix en la campanya de suport contra l'empresonament de Jordi Pujol l'any 1960.<sup>206</sup>

### **6.3. Vides paral·leles, vasos comunicants. La proposta comunista**

Ens sembla rellevant aquí, fer un incís en profunditat a la política de Reconciliació Nacional del comunisme espanyol i català per poder comprendre la importància del relat de la unitat i la reconciliació que si bé hem reiterat en l'aposta catòlica, el comunisme desenvolupa com a estratègia política i marc mental. En primer lloc, i per situar-nos, cal dir que si l'herència del pensament de la tradició catalanista tant del regionalisme catòlic, de la tradició noucentista, com del món catòlic republicà, es pot copsar amb els seus matisos,

---

205 Escarré parla en notes de 1965, "és un sacrifici, servirà per servir allò pel qual he lluitat" (Citat a Vallvé, 2008: 36). Es recull aquesta projecció mítica d'Escarré en les notes d'Argemí, "Ningú com ell va saber transmetre el concepte que tota la nostra vida és o hauria de ser una resistència, en el sentit més positiu del mot (...) per aconseguir l'emancipació –definida pels cristians com a salvació– de tot allò que ens sotmet injustament" (Argemí, 2008: 148). També en els esborranys dels discursos i debats de la Conferència de Grenoble, organitzada pel PSUC i el PCE, es fa referència a l'abat: "encara que no tingui un partit propi apareix com el líder de la burgesia democràtica de Catalunya. El nou Macià, però més positiu" (PSUC, 1965: 12).

206 Les manifestacions de suport a Escarré són recollides en diversos testimonis. Des dels dietaris de Candel (2017: 317) als documents del PSUC quan apunten la necessitat de portar al carrer les reivindicacions politiconacionals com la del 26 de març de 1965 al davant del bisbat per a reclamar que torni l'abat de Montserrat (López Raimundo, 1965: 38).



en la reconfiguració doctrinal dels anys cinquanta i seixanta de la tradició ideològica que resseguim, en l'esquerra marxista en canvi, el tall doctrinal i cultural que viu el comunisme és molt més transcendent. Intel·lectualment hi ha un buit major amb la seva tradició anterior. D'una banda, per la situació d'exili i persecució que genera una diferenciació molt clara entre la militància de l'interior i l'exiliada. En segon lloc per la ruptura entre l'espai intel·lectual –i de formació cultural marxista– i la pràctica combatent de la militància obrera. Però de l'altra, per la pròpia dinàmica interna i el defenestrament de Joan Comorera com a secretari general del psuc. La pèrdua de Comorera com a referent suposa el trencament del comunisme amb la línia més clarament catalanista i la idea que el catalanisme és inherent a la democràcia independentment de les classes que en siguin portadores en cada moment històric (Comorera, 1977).<sup>207</sup> De tal manera que parlar del catalanisme comunista a la dècada dels cinquanta, seria d'una incorrecció important. No podem parlar obertament de catalanisme en l'espai comunista, de catalanisme social concretament, fins uns pocs anys més tard, i inequívocament a la Transició, quan n'aconsegueix l'hegemonia ideològica i cultural. Però en canvi, sí que podem establir 1956 com una data significativa que (re)ubica la importància de la dimensió nacional en l'esfera comunista (Molinero i Ysàs, 2010). És el moment en què podem apuntar la importància d'un naixent i encara molt parcial espai d'influència i relacions entre els marcs simbòlics fonamentals recreats entre el catalanisme i el comunisme, que seran fonamentals en les discussions plantejades per a les primeres pugnes per a la consecució de l'hegemonia ideològica subsegüent.

Com ja hem comentat en l'apartat de descripció del corpus de materials utilitzats en la tesi, per resseguir les formulacions teòriques de la intel·lectualitat marxista catalana a través de la seva producció ideològica ho hem de fer de manera diferent a la que fem amb el catalanisme catòlic. Per aquest motiu, el tipus de materials que utilitzem són aportacions fetes en forma d'articles, ponències i documents extrets de les revistes *Quaderns de Cultura Catalana* (1959-1960) i *Nous Horitzons* (1961-1976); de diversos documents publicats elaborats tant pel Comitè Executiu com pel Comitè Central del psuc que formen part del Fons del partit a l'Arxiu Nacional de Catalunya primordialment. I en aquest sentit,

---

207 Vegeu per exemple la revista *Cultura Nacional* (1954-1955) publicada a l'exili i difosa a Catalunya, on s'apunta la línia de to soviètic i de clar refús a l'aportació de Comorera. Sobre la revista i la seva línia editorial n'ha fet esment Giaime Pala en relació amb la desconexió entre l'imaginari i el temps real del país tant a nivell cultural com generacional (2016: 19).

la primera d'aquestes referències ens duu a contextualitzar la substitució de Comorera per Josep Moix l'any 1949, en plena coincidència del PSUC amb la línia impulsada del PCE i les dinàmiques del comunisme internacional, que bastirà progressivament, especialment a partir de la segona meitat dels anys cinquanta, el discurs del PSUC com a Partit Nacional. Moix ocupa des de l'exili la secretaria general del partit fins l'any 1956 –que passa a càrrec de Gregorio López Raimundo– per convertir-se en president del partit. A partir de 1954, però sobretot a partir de 1956, es produeix un clima de revisió interna i externa sobre la situació del PSUC –i del PCE– en el context de l'antifranquisme. Fortament desplaçats dels espais d'oposició coordinada i els seus debats, i encara –i per temps– acusant els recels de part dels grups i partits de l'antifranquisme pel record del paper dels comunistes el 1934 i durant la guerra;<sup>208</sup> l'any 1956 el partit comunista espanyol –i el català– promouen la *Política de Reconciliació*, una aposta per a la democratització pacífica d'Espanya i l'acostament de posicions. Una política plenament inserida en l'adaptació del partit als plantejaments del Partit Comunista de la Unió Soviètica.

El mateix any Josep Moix en l'informe del Secretariat al I Congrés del PSUC presenta les bases d'aquesta nova aposta en el document *Per la reconciliació dels catalans i la creació d'una àmplia Solidaritat Catalana* (Moix, 1956). El document és d'interès perquè apunta els eixos d'emmarcament simbòlic comunista dels cinquanta. En primer lloc, perquè es fa ús de la guerra civil com a remor de fons i apel·lació continuada tant de les forces reaccionàries del règim franquista en l'anomenat “esperit de la guerra civil”,<sup>209</sup> com de l'imaginari del comunisme i les forces de progrés, que en un context internacional de coexistència pacífica són cridades a promoure la política de reconciliació nacional per evitar-ne una reedició. Una política de reconciliació que s'ha de donar, idealment, en l'escenari d'una nova recomposició de les forces a l'oposició; i a través de la conformació d'una nova Solidaritat Catalana. Una Solidaritat Catalana que s'apel·la i projecta com a reedició i lloc de memòria del moviment unitari de 1906.

---

208 Sobre les prevencions antimarxistes del catolicisme i la seva competència vegeu les interpretacions de Lorés (1985: 133-140).

209 L'evocació de la guerra civil en forma de memòria del terror comunista serveix al franquisme per legitimar la rememoració pública de la victòria –dels vencedors contra el mal– i la nova administració política. Vegeu Soto (2015). Així, el règim franquista, sorgit de la victòria de la guerra, es presenta com un producte natural de la història nacional espanyola. Vegeu també Molinero i Ysàs (2010: 21).

Moix formula una contraposició clara entre la lluita revolucionària i patriòtica dels militants comunistes en oposició a la violència i el terror del Règim, i el paper de les forces reaccionàries dels grans capitalistes i els terratinents espanyols –i catalans– durant la guerra civil. El Partit Comunista es presenta com la força d'avantguarda de la classe obrera “de glorioses tradicions combatents, i del poble català, amant de la pau, de la democràcia i el progrés” (Moix, 1956: 5). El congrés del PSUC coincideix de més a més, diu, amb una situació internacional favorable a “la coexistència i la col·laboració pacífiques entre els Estats, independentment de llur sistema polític i social”, i en el context de revisió dels plantejaments del PCUS. Per tot plegat, s'apunta que ens trobem en un clima que cal aprofitar per la formulació de la idea d'una “àmplia *Solidaritat Catalana* que faciliti la reconciliació dels catalans en la lluita pel restabliment de les llibertats nacionals i democràtiques del poble català, per la democràcia i la pau per a tots els pobles d'Espanya” (Moix, 1956: 6).<sup>210</sup> Tanmateix, en el cas del PSUC si bé es parla d'un restabliment de les relacions de camaraderia amb les forces polítiques de voluntat democràtica, i la reintegració dels membres

---

210 Cal tenir present quina és aquesta política internacional i quin és el replantejament del PCUS a la qual es refereix Moix indirectament. L'any 1953 mor Josef Stalin, el nou secretari del Partit Comunista Nikita Khruščov inicia una era *postestalinista* caracteritzada per assegurar el manteniment de l'ordre comunista al mateix temps que avança cap a una progressiva estabilització de les relacions amb l'espai occidental; una política d'aliances amb els països no alineats, així com una política de distensió interna amb la fi de les purgues dins el partit (tot i que la dissidència va continuar castigada en els cercles polítics i intel·lectuals dels seixanta i els setanta com els coneguts casos de Soljenitsin, Sajarov o Amalrik per citar-ne alguns) i la progressiva voluntat de desconnexió entre el comunisme i la figura d'Stalin. Aquesta darrera qüestió va suscitar reaccions al conjunt de l'Europa de l'Est. A Polònia amb el nomenament de Wladislaw Gomulka l'any 1956 com a nou primer secretari del Partit Comunista polonès, a Hongria ja al 1953 amb el nomenament del reformista Imre Nagy com a nou primer secretari del Partit Comunista –i que seria substituït l'any 1955 per un membre de la vella guàrdia hongaresa com Rákosi, que al seu torn seria substituït per Ernő Gerő en mig d'una pugna en el lideratge del partit i el control soviètic d'aquest, i els encara presents judicis purga interns. Les dinàmiques polítiques derivades van afavorir un clima d'hostilitat política i van desencadenar les manifestacions estudiantils d'octubre de 1956 que reclamaven tot un seguit de canvis polítics i la sortida de les tropes soviètiques d'Hongria, petició que s'estendria definitivament a través del govern renomnat d'Imre Nagy que oficialment a novembre d'aquell mateix any va demanar l'ingrés a l'ONU com a país neutral. Quatre dies més tard les tropes soviètiques entraven a Budapest per restablir-ne el control i la substitució del govern de Nagy. L'impacte internacional dels fets hongaresos va ser enorme, d'una banda per la no intervenció occidental i, de l'altra, per la crisi i precedent que podia derivar-se del cas d'Hongria com a estat satèl·lit de l'URSS. Fruit d'aquest episodi els partits comunistes occidentals van viure un procés de baixes i decepcions davant les dinàmiques de canvi postestalinistes que s'havien projectat. S'iniciava un procés generalitzat de desencantament cap al sistema socialista que es projectava des del comunisme oficial. Després de 1956, paradoxalment, el model d'estat comunista hongarès passaria a ser conegut com a comunisme de goulash: l'acceptació de l'autoritat del partit comunista amb nous marges reconeguts de producció i consum. En el si del PSUC dels anys cinquanta, d'alineació amb el model més oficial de comunisme soviètic, el cas hongarès no va despertar el rebuig que es va viure a la resta de països occidentals.

que acceptin els estatuts del partit, Moix reitera l'esforç intern del PSUC per eliminar "els corrents nacionalistes, reformistes i anarco-sindicalistes" que havien ingressat al Partit en l'etapa anterior. La línia de Comorera és clarament rebutjada en pro d'un tractament clàssic a l'entendre estalinista de la qüestió nacional. El PSUC és un partit autodefinit com a marxista-leninista, revolucionari i independent, nacional i internacionalista, de la classe obrera i del poble de Catalunya. L'adjectiu nacional i internacionalista –no nacionalista ni catalanista– és determinant en la seva formulació i en els anys següents. Ho és, així mateix, el fet d'anomenar "El problema nacional" al cas català:

*Catalunya, per diverses raons històriques, que no és del cas examinar en aquest moment, és una nació que, des de fa segles, forma part de l'Estat Espanyol. El poble català té consciència de la seva personalitat nacional i per això serva amor a la seva llengua, a la seva cultura, als seus costums, a les seves millors tradicions nacionals. Ningú no pot privar-lo d'aquest sentiment nacional mentre bategui en el cor dels catalans. Només el temps i l'evolució històrica poden transformar els pobles. Per això la violència emprada per la reacció no ha desarrelat mai el sentiment nacional del poble català. (Moix, 1956: 40).*

L'informe de Moix destaca el fet que malgrat la pèrdua dels drets democràtics, de l'autonomia i de les institucions pròpies aconseguides amb la República, el poble català ha mantingut el sentiment nacional. Un sentiment "revifat i vigorós a mesura que es reforça i amplia la lluita de tots els pobles hispànics per la reconquesta de la democràcia i per l'enderrocament del franquisme. El nostre poble està prenent cada dia més consciència que la lluita per la llibertat i la democràcia és ensems una lluita per les seves reivindicacions nacionals, pels seus drets en tant que nació" (Moix, 1956: 40). Si bé els objectius polítics sobre els quals cal treballar són l'enderrocament de la dictadura, el restabliment de les llibertats nacionals i la democràcia i la convivència civil de tots els espanyols en un règim polític de llibertat i pau (Moix, 1956: 41). Els elements de caire nacional sobre els quals es planteja la recuperació de les llibertats són primordialment culturalistes: llengua –exemplificant amb el cant, el teatre, les sardanes o els jocs florals–, literatura i edició en català, creació de centres catalans, tot i que també es fa esment a la recuperació de l'ensenyament i la llibertat de

càtedra universitària: “sense llibertat per aprendre i servir-se de l’idioma matern, no hi ha cap poble que pugui tenir una cultura pròpia nacional” (Moix, 1956: 43).<sup>211</sup>

La formulació del comunisme català s’insereix així als plantejaments del comunisme oficial amb la qüestió nacional: el reconeixement de les especificitats nacionals i el reconeixement del dret d’autodeterminació en abstracte, d’acord amb la idea que promovent la igualtat de drets i la lliure i voluntària relació entre els pobles, en lluitar contra la divisió de la classe obrera per nacionalitats, el conjunt de les forces treballadores faran prevaldre els seus interessos, que són els interessos *autèntics* de la nació catalana, sense necessitat d’exercir el dret d’autodeterminació: “el dret d’autodeterminació no implica necessàriament l’obligació de separar-se. El poble català ha comprovat que en cada període d’ascens democràtic s’han reforçat els llaços d’amistat fraternal dels pobles hispànics. L’interès del poble català exigeix que totes les forces democràtiques i patriòtiques catalanes ens esforcem per arribar a la reconciliació dels espanyols per a la construcció d’una Espanya pacífica, democràtica i progressiva, en la que Catalunya gaudirà de la llibertat nacional tan ansiejada del poble” (Moix, 1956: 44).

Moix desenvolupa, com hem dit, una anàlisi de la situació internacional en termes comunistes, d’acord amb la idea que la Unió Soviètica impulsa una política de pau i col·laboració –fent ús del vocabulari simbòlic triomfalista “[molts pobles d’Europa] il·luminats i guiats pel victoriós exemple de la Unió Soviètica i amos dels seus destins (...)”– en referència a les experiències de Polònia, Txecoslovàquia, Romania, Iugoslàvia, Xina, Vietnam, etc., però també dels moviments d’alliberament nacional de les colònies, enfront “l’esperit de croada contra la pau” de l’imperialisme americà. És en el marc d’aquest context, per tant en termes d’integració (Plantinga, 1992), que Moix planteja la necessitat de pressionar tant la política interior com exterior del

---

211 La qüestió lingüística és un tema important en els debats interns del partit tal com es posa de manifest en la intervenció final de Moix al I Congrés del partit, on se subratlla la preocupació d’alguns militants per la presència de militants no catalans: “el castellà és la llengua amb la que ens entenem tots els espanyols. això és una realitat produïda per la vida i la història, la qual cosa fa que l’assimilació lingüística del català pels treballadors no catalans sigui lenta, fa que a Catalunya se’ls entén i se’ls parla en castellà (...) però els companys no catalans del nostre Partit no han de menysprear la importància política que té per al PSU (...) entenguin i parlin el català (...) significarà un esforç però facilitarà el nostre treball polític entre les masses del poble català, enfortirà i arrelarà el nostre partit, tant el seu caràcter nacional com la seva lluita per la unitat de la classe obrera de tot Espanya” (Moix, 1956: 85-86).

govern franquista cap a una política de neutralitat. I d'acord amb la necessitat de renovació i modernització agrícola, industrial i de relacions comercials, com a via d'obertura econòmica cap als països d'òrbita soviètica. És el poble català i el PSUC, afegeix, qui han de vetllar per la defensa de la pau també en aquesta línia. En termes interns, l'anàlisi de Moix apunta que la pervivència del règim franquista a Espanya suposa un retrocés que fins i tot antigues forces que van oposar-se a la República –entre aquestes sector de l'Església i de la burgesia– ara esdevenen veus crítiques amb el Règim. La política econòmica franquista, caracteritzada pel privilegi monopolista en el camp –de supervivències feudals tal com apunta–, és una política de classe que agreuja les contradiccions entre capital i treball, ciutat i camp i oligarquia i classes socials. Aquest fet, sumat a l'aparició de noves formacions polítiques de corrent democràtic, permeten bastir les bases d'una oposició que promogui una societat nova –teleològicament imaginada finalment com a socialista–, que així mateix permeti la reconciliació dels espanyols: “Ha anat avançant la idea que cal anar pel camí de la convivència civil i acabar amb la falsa divisió dels espanyols, que cal liquidar els odis i els rancors que el franquisme fomenta per a mantenir la seva dominació (...) Hi estem d'acord perquè estem persuadits que fora de la reconciliació dels espanyols no hi ha altre camí que el de la violència, és a dir, una nova guerra civil” (Moix, 1956: 13). Aquesta oposició s'ha de conformar a través de quatre agents socials a tenir present: la classe treballadora pròpiament –obriers i pagesia–, els estudiants, els intel·lectuals, la burgesia no monopolista –i la burgesia catalana com a nucli més important d'aquests. La pressió d'aquests agents, diu, està esberlant el Moviment Nacional i aquesta oportunitat cal aprofitar-la per reorientar l'acció cap a un moviment de reconciliació.

De més a més, l'informe del secretari general apunta una qüestió de nou fonamental en la configuració del relat polític d'aquesta etapa: la qüestió generacional. El discurs comunista, tal com ho fa el nacionalisme catòlic, es refereix reiteradament a la idea que ens trobem davant una generació que no ha viscut la guerra civil –i una nova generació d'obriers joves que no han viscut la divisió–, i aquest fet esdevé determinant en la reconfiguració del futur: “aquesta nova generació no vol sofrir les conseqüències d'una situació creada per fets en els quals no participà. No és pels fets passats que sent neguit, sinó pel present i per l'esdevenidor. Les perspectives que li ofereix el Règim no satisfan les seves inquietuds” (Moix, 1956: 13). D'altra banda, 1956 és una data significativa perquè és el moment en què es produeix una incor-

poració significativa d'universitaris a les files del PSUC. I aquesta aportació generacional és de gran importància en la conformació de l'oposició política al franquisme, i en la construcció doctrinal mateixa que pren el comunisme català a partir d'aquest moment. Però retornant a la qüestió generacional, l'experiència de la guerra és (re)cordada i apel·lada com el passat no viscut i el futur no desitjable. Prenent els termes de Lowenthal, la guerra civil es recorda i s'utilitza per donar coherència a l'estratègia del present, reafirma i valida la proposta comunista perquè el precedent històric és legitimador i, per tant, s'evoca en un sentit moral, de la mateixa manera que permet la fugida: no ho vam viure, i si no ho volem repetir, tenim l'alternativa de la reconciliació. O dit a l'entendre de Plantinga, l'exercici de la memòria ens fa recordar la guerra civil i les seves conseqüències en el règim franquista, amb l'objectiu de projectar un futur de superació en termes de reconciliació. I permet, de més a més, una operació de (re)emmarcament i d'oposició: la reconciliació –com a estructura conceptual– és una aposta per la democràcia. I la democràcia, és clar, és la contraposició a la dictadura. L'eficàcia simbòlica en aquest sentit és important.

L'informe de Moix planteja també una anàlisi de la situació socioeconòmica de Catalunya, amb les mateixes premisses que ho fa amb la situació general d'Espanya: Catalunya, explotada i oprimida per la reacció espanyola i catalana, desenvolupa la seva indústria i agricultura en unes condicions d'endarreriment i feblesa perpetuades pel model monopolista que genera, fins i tot, el rebuig de les pròpies forces econòmiques burgeses catalanes no monopolistes. En el cas agrícola es remarca el baix desenvolupament de la producció agrària fent esment als elements històrics:

*A les comarques rabassaires (...) la despoblació del camp pren un caràcter intens degut a la crisi vinícola i ramadera. (...) La propaganda de la burgesia ha divulgat les idees que a Catalunya no hi ha terratinents, que no hi ha problema del camp perquè la terra està molt repartida. Aquestes idees havien penetrat en el poble català i també en els rengles de la classe obrera, en gran part gràcies a la concepció que els anarquistes tenen dels problemes del camp i dels pagesos, als quals consideren en conjunt com gent contrarevolucionària. Aquesta concepció havia penetrat també entre els obrers degut a la influència anarquista en el moviment obrer català (Moix, 1956: 31).*

Moix esmenta l'oposició que va suscitar la Llei de contractes de conreu (1934) en forma de relat cultural de trets històrics, com a expressió de l'existència de terratinents catalans i la reacció de la classe treballadora agrícola: “les masses pageses començaren a comprendre millor la necessitat d'aliar-se amb la classe obrera. La guerra així ho demostrà, malgrat els errors i febleses que es cometeren per part del nostre Partit, puix mentre els elements anarquistes s'orientaven a expropiar els pagesos i a fer «col·lectivitacions», la nostra política era fonamentalment de respecte i defensa dels interessos de la classe treballadora” (Moix, 1956: 31).

En el marc d'aquesta situació socioeconòmica neix la proposta de reconciliació i d'una nova Solidaritat Catalana de les *forces patriòtiques* per a l'enderrocament del règim franquista i la recuperació dels drets i llibertats. És important subratllar l'argument socioeconòmic perquè és l'estratègia pròpia de correlació entre els símbols –el de reconciliació i creació d'un espai unitari– i els sistemes socials on es conformen. El que n'hem dit la conformació d'un sistema natural de simbolització: on l'estructura social és una dimensió determinant en la comprensió i configuració dels imaginaris socials (Douglas, 1978). Aquest nou marc d'unitat, empara de les forces republicanes i treballadores –una crida directa també a Esquerra Republicana i la CNT–, però també d'aquells agents socials que revisen les seves posicions amb el Règim: “les forces que apareixen actualment a la vida política i social de Catalunya no poden ser conceptuades amb el criteri que les esquerres tenien abans de les dretes i viceversa (...) tenim la necessitat d'acabar amb les intoleràncies, els sectarismes i extremismes, en la vida política de Catalunya i de tot Espanya (...) les discrepàncies polítiques poden discórrer en un clima de convivència entre els catalans sense necessitat d'una guerra civil (...)” (Moix, 1956: 60). En aquest sentit la reconciliació dels catalans esdevé el marc mental del comunisme català cap endins: “l'esperit del passat, els afanys de monopolitzar el moviment popular, les actituds sectàries i les incompatibilitats, inexplicables en l'actual situació, frenen les grans possibilitats d'entesa de totes les forces democràtiques i patriòtiques” (Moix, 1956: 45). I cap enfora: el reconeixement que determinats sectors de la burgesia catalana –de les forces de l'antiga Lliga– estan adoptant un to més catalanista dins els organismes oficials del Règim, i d'altres, un grup format per les noves generacions, resta obert a les idees liberals i a les preocupacions socials. Un sector que té espais de connexió amb Acció Catòlica, que es va separant de Falange, i que mostra disposició creixent



a entendre's amb les forces d'esquerra. Una tendència també creixent en determinats sectors de l'Església que comencen a qüestionar la distribució de la renda, emprenen activitats de caràcter catalanistes i plantegen la fi a l'esperit de la guerra civil:

*Tota activitat que propiciï la mobilització del poble català en aquest sentit té totes les nostres simpaties i el saludem com una contribució al moviment d'oposició al franquisme. En canvi, estem en contra qualsevulga activitat que tingui com a objectiu crear un moviment que sota la careta catalanista amagui fins polítics de classe i el propòsit de frenar la lluita per la democràcia d'Espanya. Estem en contra (...) enverinar les relacions del poble català amb els altres pobles hispànics i per enfrontar els treballadors catalans amb els dels altres indrets d'Espanya. (...) estem en contra els intents de donar un caràcter nacionalista a l'odi del poble català contra el franquisme (Moix, 1956: 44).*

El paper del comunisme català es proposa doncs en termes de *donar consciència* al poble català de la necessitat d'una política de reconciliació, concretada l'any 1958<sup>212</sup> amb la Jornada de Reconciliació Nacional i la Vaga Nacional Pacífica de 1959 –vagues que volia aconseguir la rellevància de la vaga del tramvia de 1957 i pretenien conjugar el to combatiu amb el relat simbòlic d'oposició però que acaba amb una escassíssima repercussió social.<sup>213</sup> L'objectiu del comunisme català, la seva vocació teleològica, la seva missió històrica tal com l'anomena Moix, és “ajudar a complir els anhels de llibertat, progrés i benestar a través de la consecució de la democràcia i el camí cap al socialisme”. És el socialisme, a través de la lògica de les etapes progressives –l'aplicació de la noció de revolució per etapes de Lenin–, per tant, la via de consecució dels drets socials i nacionals. I en aquest sentit, l'aposta passa per la ruptura amb l'imaginari anticomunista que s'havia generat amb la guerra civil i el franquisme, per reposicionar-se en el camp polític:

---

212 Són il·lustratius els fulls volanders de propaganda específics dirigits a industrials i comerciants, pagesos, intel·lectuals i al poble de Catalunya conservats als fons del PSUC de l'Arxiu Nacional de Catalunya.

213 Sobre la desconexió entre teoria i praxi de l'activitat comunista en totes dues accions, resulta il·lustratiu d'aquest episodi la reunió i informe al Comitè Central del PCE a Praga que narra Solé Tura (1999: 105-122). També recull amb certa expectació i posterior desencís, pel poc èxit de la jornada, el dietari de Candel (2017: 81-93).

*Cal convèncer al nostre poble que els comunistes som homes responsables, enemics de l'aventurisme polític, de l'esquerrisme estèril; que no ens deixem emportar pels odis i rancors; que fixem la nostra política tenint en compte la situació objectiva en cada moment concret i no per reaccions subjectives, que per ben intencionades que puguin ésser no poden donar bon resultat (Moix, 1956: 24).*

El PSUC exalta i estimula les millors tradicions del poble de Catalunya, la combativitat de la classe obrera, les tradicions liberals i democràtiques creades pels nostres avantpassats, els esforços fets conjuntament amb els demòcrates dels pobles de tot Espanya en les lluites pel progrés comú (Moix, 1956: 67).

La hipòtesi que plantejem és que el relat de la reconciliació d'aposta comunista es fa en termes de revertibració de l'alternativa d'oposició antifranquista. És el marc simbòlic que permet la reubicació del comunisme en l'espai polític reconegut, és l'operació que ha de permetre la seva *redempció* en termes de futur. Així ens sembla que ho corrobora la carta de Manuel Sacristán quan avalua el fracàs de mobilització de la Jornada de Reconciliació Nacional de 1958: “La idea de reconciliació nacional és eminentment política i aquesta formulació resulta segurament adequada pel tracte amb els altres partits, però no per ser presentada a la massa obrera. Pensem *ara* (és a dir, no se'ns acudia *abans*) que potser sigui excessiu demanar al proletariat «reconciliació» amb la burgesia, i que potser sigui inclús un excés que suposi certa falta de serietat ideològica” (citada a Pala, 2016: 36). Però malgrat el poc èxit de les mobilitzacions de finals dels anys cinquanta,<sup>214</sup> el marc simbòlic de la reconciliació i el llenguatge que proposa, així com la idea d'una nova Solidaritat Catalana, són els marcs mentals que basteixen la idea d'unitat que es desenvoluparà a posteriori al llarg dels anys seixanta<sup>215</sup> i setanta, i culminarà amb la creació i acció de l'Assemblea de Catalunya de 1971 a 1977. Aquest factor, i la capacitat de penetració en les noves joves generacions, però també a través de la reivindicació d'aquestes mateixes generacions, una nova generació intèrpret com

---

214 I les reticències internes que genera, per exemple amb l'enuig creixent després de l'execució de Julián Grimau l'any 1963, quan es qüestiona la idea de política de reconciliació.

215 És destacable, en aquest sentit, l'aprovació en el segon Congrés del PSUC (1965) d'una proposta en ferm de plataforma unitària a les altres forces polítiques i socials de Catalunya per a l'elaboració d'un programa comú. La qüestió de l'autogovern ja era un tema de primer ordre en aquesta aposta. Sobre la trajectòria de les polítiques unitàries i la participació del PSUC en diversos òrgans d'aquestes característiques a posteriori vegeu Pala (2011).

ja havíem vist des d'un altre marc com a element simbòlic, faciliten l'operació de (re)emmarcament de la proposta comunista. Aquella que permet la transferència d'un sistema moral –reconciliació i unitat del poble espanyol i català– cap a un nou sistema polític: la reubicació comunista en termes del combat per a l'hegemonia cultural.

De mentre, el marc de reconciliació promogut pel catalanisme catòlic, primordialment es planteja en termes religiosos, en termes d'unitat espiritual i recuperació nacional de caire *sagrat*. És la metàfora de la *guerra entre germans* –tenint present l'aposta de Benet que, anys després, és qui acaba fent efectiva la trobada amb el comunisme tal com hem dit. És la naturalització simbòlica de la superació de la guerra civil. En tots dos casos, però, tant en el relat comunista com catòlic, són un lloc comú d'oposició al relat dels *vencedors* i *vençuts*, i a la memòria de la *Victòria* exercida pel franquisme. Suposa també la reformulació de les relacions entre dues tradicions, la catòlica i la comunista, que s'havien enfrontat a la guerra, i de més a més, la transició discursiva entre dues generacions. Per contrarrestar-ho, és significatiu tenir present que anys més tard, la celebració de la campanya *25 años de Paz* (1964) del règim franquista es fa en termes de projectar el Règim com a element de pacificació, enfront l'imaginari mantingut de la victòria de trets bel·licistes que s'havia donat fins al moment. Un darrer element a contemplar paral·lel a la configuració simbòlica a la qual fem esment, és l'ús continuat del subjecte poble, molt prioritàriament al de classe, en el discurs de la Reconciliació. El poble, com a personificació col·lectiva, és emblema de la més alta representació de les idees de pau, democràcia i progrés. S'explica com subjecte de consciència –i a qui el PSUC ha de donar consciència– i forma d'abstracció de la nació i el seu manteniment (Moix, 1956: 5-6, 40-41). El poble és, en aquests termes, un subjecte legitimador de la noció de poder popular de l'imaginari comunista en el context nacional.

#### 6.4. Els antecedents al debat sobre la representació de la història i el catalanisme

Pel tema que ens ocupa cal fer esment a la creació del Comitè d'intel·lectuals del psuc<sup>216</sup> arran de l'entrada d'un grup significatiu d'estudiants universitaris a les files del partit l'any 1956, i en el context universitari de les mobilitzacions i la primera clausura de la Universitat de Barcelona. Uns estudiants que generacionalment no han viscut la guerra, que provenen d'ambients familiars majoritàriament no obrers, i que, en contacte amb el món universitari com a nou ambient sociopolític, com apunta Pala, s'afilien al partit per sensibilitat cultural de tipus humanista amb interès pel món literari i social més enllà de la cultura franquista. Uns estudiants que, de la inquietud per la ruptura cultural, passen a una politització i militància activa (Pala, 2016: 27; Molinero i Ysàs, 2010: 19) i que en el si del partit, en un parell d'anys, d'estudiants, es converteixen en "intel·lectuals" a través del Comitè esmentat. Si reprenem el debat sobre els intel·lectuals que proposa Bourdieu, com hem dit en els capítols anteriors, això implica reconèixer la posició i distinció dels intel·lectuals en el camp cultural. Quins són els seus recursos i, per tant, quines són les condicions socials de producció simbòlica que estan associades a la seva obra. En el cas del Comitè d'intel·lectuals del psuc és significativa la creació expressa d'aquest òrgan. La voluntat manifesta de promoure les condicions i recursos simbòlics adequats per a la producció intel·lectual legítima. És l'espai d'empara d'aquest nucli –la formalització d'un comitè reconegut– el que reposiciona i distingeix els seus membres com a referents a contemplar en els debats culturals del país, més que la seva expertesa manifesta.<sup>217</sup> És la configuració clara de l'intel·lectual *col·lectiu*, en termes de Jordi Casassas, l'intel·lectual que es vol relacionar amb la seva societat, i que en aquest cas a més té pressa perquè sigui així, i que hi participa com a sector intel·lectual professional. En definitiva, es tracta de la producció de les condicions idònies per a posicionar-se legítimament en l'escenari del debat cultural i polític. Així ens ho fan pensar, també, consideracions a peu de plana com les de Solé Tura dins l'article "El moment actual del catalanisme polític" a *Quaderns de Cultura Catalana* l'any 1959: "(...) A l'interior del complex cultural català

---

216 La trajectòria del Comitè d'intel·lectuals del psuc ha estat treballada a bastament per Giaime Pala (2011; 2013; 2016).

217 Reiterem que continuem parlant d'estudiants universitaris que, a més a més, pel que apunta Pala, compten amb poc temps per assimilar lectures, debats i materials formatius, i en canvi tenen molta urgència per produir (Pala, 2016: 38-39).

s'està desenvolupant una intel·lectualitat orgànica específica de la classe obrera. Aquesta intel·lectualitat lluita ja per a trobar les formes d'expressió dels valors culturals peculiars de les masses obreres i camperoles a Catalunya. (...) Suposarà un enriquiment de la cultura nacional catalana; però també significa ja des d'ara una pressió per a les posicions tradicionals d'aquesta cultura" (Solé Tura, 1959b: 7-8).

La importància de la universitat com a espai de socialització política i cultural, és molt més determinant en el món comunista que en el catòlic, que es nodreix principalment d'altres espais socials i culturals –tot i l'existència de grups universitaris de l'entorn d'Unió Democràtica i CC, també del Front Nacional no directament catòlics però propers als grups del catalanisme catòlic, i d'un entorn universitari socialista de l'entorn de l'MSC, el FOC i Nova Esquerra Universitària –FLP– amb col·laboració també de militants d'organitzacions com la JOC i l'HOAC. La importància de la universitat no tant a través de les aules, on en nombroses ocasions s'ha reiterat el baix nivell docent i formatiu, sinó per la possibilitat de generar un espai de contactes i penetració de les idees a la Barcelona dels cinquanta, sovint de forma primordialment autodidacta. Ho és també per les opcions que la universitat ofereix a alguns alumnes –poquíssims però tanmateix remarcable per la seva importància– de contacte internacional amb d'altres països, centres acadèmics i disciplines (Pala, 2016: 24-25). La universitat és, de més a més, el centre d'una nova generació que es reivindica i s'expressa en termes de ruptura amb el passat i s'inscriu en el marc de la societat de la nova cultura de masses. Ho és, perquè en el món comunista la universitat és un dels espais més clars on es produirà la ruptura, pràctica i inevitable, entre els seus òrgans de l'interior i l'exili. Entre la penetració de debats, l'intercanvi i confrontació ideològica d'una generació que es dona a l'interior,<sup>218</sup> i la tutela cada cop més allunyada de l'exili i la direcció. Manuel Sacristán, Octavi Pellissa, els germans Goytisolo, Jaime Gil de Biedma o Josep Maria Castellet<sup>219</sup> són noms coneguts d'aquesta generació,

---

218 En aquest sentit i fent esment precisament a aquest fet, és interessant l'article de Solé Tura sota pseudònim d'Albert Prats "Els corrents ideològics entre els universitaris catalans" (1960) i "La lluita política antifranquista a la Universitat de Barcelona (1961) a *Nous Horitzons*.

219 El paper de Castellet com a element connector de diverses tradicions polítiques en l'espai intel·lectual i literari no el podem desenvolupar en profunditat però és d'imprescindible esment. Ja des dels seus vincles amb la revista *Laye* als anys cinquanta, té un paper difusor de la cultura interior però també internacional, així mateix, és significatiu el seu paper en aquest mateix sentit, en la seva relació posterior amb l'òrbita comunista i l'univers d'Edicions 62 com a director literari a proposta de Max Cahner.

alguns d'ells militants, d'altres només afins a l'òrbita marxista. Però també ho seran per la seva rellevància en l'àmbit que ens ocupa Francesc Vicens, i posteriorment, Francesc Vallverdú, Jordi Solé Tura, Josep Fontana o Josep Termes. Com diu Pala, ells, entre d'altres, van ser els primers intel·lectuals a fer-se comunistes des del final de la guerra civil (Pala, 2016: 29).<sup>220</sup> L'any 1963 parlem de cinquanta-dos militants en el Comitè que, al seu torn, s'estructura a través de cèl·lules professionals (Pala, 2016: 40).<sup>221</sup>

*Quaderns de Cultura Catalana* és la primera revista del PSUC feta des de l'interior sota coordinació de Josep Fontana i té per objecte, tal com s'explicita en la seva presentació, sotmetre la realitat cultural a una anàlisi marxista, en termes d'una "assimilació de la tradició" i com a "arrencada d'un moviment encaminat a donar a la cultura catalana el degut caràcter nacional popular" (*Quaderns de Cultura Catalana*, 1959: 1). *Quaderns de Cultura Catalana* planteja la idea que la cultura catalana fa anys que no es desvetlla com una cultura nacional sinó com una cultura de classe que representa –tal com ho feia a la Renaixença, diu–, sota el sentir nacionalista i els interessos econòmics de classe. Davant l'existència d'una bona part d'un proletariat no català, i una burgesia que manté una cultura d'*hivernacle* en coexistència amb les dinàmiques feudalistes i monopolistes, aquesta cultura no pot aconseguir el que hauria de ser, es diu, el seu paper històric nacional. La importància de *Quaderns de Cultura Catalana* rau en el fet que és la primera manifestació clara –i escrita– de revisió i configuració d'una formulació diferenciada i pròpia de la cultura catalana i la seva consciència històrica. Per tant, també d'uns nous imaginaris simbòlics que progressivament aniran desenvolupant. La presentació de *Quaderns de Cultura Catalana* reprèn la classificació que ja

---

220 Del nucli universitari cal destacar també les dones que en formen part com Anna Sallés, Maria Rosa Borràs, Julià Joaniquet, Pilar Fibla o, en el grup posterior d'intel·lectuals, Giulia Adinolfi. I d'altres noms rellevants com Salvador Giner, August Gil Matamala, Feliu Formosa, entre d'altres. Vegeu Solé Tura (1999).

221 Tot i que l'evolució del Comitè d'intel·lectuals no concentra la nostra atenció, paga la pena fer esment al seu recorregut que no viu exempt de polèmica i complexos sobre la seva funció, protagonisme i relació amb el conjunt del partit i la resta de cèl·lules obreres. Des de la seva creació fins a 1963, s'hi copsa la projecció mitificada de l'element obrerista enfront la *contradictòria* posició dels intel·lectuals, vistos a si mateixos amb una cama en el marxisme discursiu i l'altra, sota el dubte de l'acomodament burgès no autènticament revolucionari. La necessitat dels joves intel·lectuals per participar activament de l'oposició antifranquista i comunista, apunta Pala, va conduir molts intel·lectuals a participar dels nuclis obrers. Però també és cert que és en aquest moment que s'impulsa l'activació de la breu revista *Quaderns de Cultura Catalana* –cinc números ciclostilats entre 1959 i 1960, el darrer perdut– i, posteriorment, de la publicació del fulletó Veritat i, de molta més importància, de *Nous Horitzons*.

hem vist en Moix a l'hora de plantejar l'existència d'una burgesia de caràcter oligàrquic integrada en el Règim, i una burgesia no monopolista que es posa de perfil en relació amb el fet cultural i polític, però que es manté ideològicament conservadora i mancada d'una posició obertament resistencialista. Davant aquesta realitat, *Quaderns de Cultura Catalana* parla de la joventut –de nou el factor generacional es fa present– que pren consciència d'aquest fet i “tant els que s'apropen als vells mestres com els que cerquen nous valors, ho fan sabent ja, almenys en part perquè ho fan (...) salvant el que hi hagi de salvable en l'obra dels vells mestres, gran part de la nostra joventut combat la ideologia social i política que presenta” (*Quaderns de Cultura Catalana*, 1959: 2-3). Això és, la necessitat de desvetllar una base material renovada per la cultura catalana: ampliar-la, extreure-la del seu caràcter classista i renovar-la en sentit nacional i popular<sup>222</sup> per evitar que la cultura es converteixi en una “peça de museu” (*Quaderns de Cultura Catalana*, 1959: 3). No és menor la consideració que es fa sobre els “vells mestres” –la generació de preguerra a l'estil de Carles Riba coneguda com la intel·lectualitat catalana– i el reconeixement a la seva aportació cultural, però també la crítica sociopolítica de fons.

Tampoc ho són els dos articles de *Quaderns de Cultura Catalana* “Consideracions sobre el catalanisme” del primer número i el ja citat “El moment actual del catalanisme polític” del tercer (tots dos de 1959) signats per Mateu Oriol, pseudònim d'un jove Jordi Solé Tura. Tots dos articles són d'interès perquè desenvolupen l'argument principal del comunisme català de finals dels anys cinquanta en relació amb el fet nacional i davant l'aparició dels grups catalanistes de represa. Solé Tura, en primer lloc, fa una reivindicació generacional sobre el deure de revisar els precedents històrics del catalanisme, per acostar-se a la qüestió nacional i orientar-ne el futur: “sobre la base d'una indubtable i efectiva personalitat nacional, al catalanisme li està destinada una ampla projecció en el futur clima polític del nostre país” (Solé Tura, 1959a: 4). El plantejament ideològic que hi formula parteix de la idea que a les generacions que s'han desenvolupat primordialment sota el franquisme, els sorprèn que “en nom del catalanisme s'hagi lluitat en ambdós costats durant la guerra civil”, tendències polítiques radicalment oposades: “El fet que el catalanisme, com a ideologia, i com a fenomen polític, hagi pogut amagar aquesta oposició fonamental és el que més il·lustra el seu veritable

---

222 Sobre la influència de Gramsci en la concepció nacional-popular de la cultura, vegeu Pala (2016: 45). Sobre la influència de Gramsci en Solé Tura, vegeu les seves memòries (1999).

caire” (Solé Tura, 1959a: 4). La crítica al projecte noucentista –a Prat de la Riba i Cambó com a insignes representants d’aquest– es desenvolupa d’acord amb la idea que històricament s’ha tractat d’una proposta burgesa de base industrial i econòmica, que es desenvolupa en cap al camp polític a l’empara del nacionalisme i la identificació amb la pàtria, i pren una formulació política que no deixa de manifestar els interessos i les tensions entre proteccionistes i lliurecanvistes i de relació amb Espanya, amb l’objectiu de conquerir el poder polític, fi natural, diu, a la seva ascensió com a classe. Solé Tura desenvolupa una anàlisi del moviment nacionalista català d’acord amb la concepció clàssica de Stalin sobre el desenvolupament dels projectes nacionals burgesos. La política nacionalista entra en l’estadi de força amb el projecte de Prat, que identifica en tres fases: provincialisme –conservar com a relíquies mortes les especialitats jurídiques, conservar com a cosa viva i creixent la prosperitat econòmica–, regionalisme –restaurar la llengua, mantenir el dret, conservar la riquesa– i nacionalisme –influència exterior, funció imperialista– (Solé Tura, 1959a: 6). La Lliga Regionalista és avaluada com a resultat d’aquest procés, i com a producte de signe burgès que determina el seu desenvolupament i final. Són els seus interessos de classe, anteposats als del nacionalisme català, diu, els que fan que l’any 1917 entorn de la Vaga General es produeixi “la gran traïció de l’alta burgesia catalana al catalanisme” que acaba amb el suport d’aquests sectors a la dictadura de Primo de Rivera.

L’anàlisi històrica que continua en l’article parla, però, d’una segona etapa del catalanisme sota la direcció de les classes mitjanes i d’Esquerra Republicana de Catalunya “agrupació política típicament representativa de l’amorfisme ideològic de les classes mitges” que a partir de 1931 pren la direcció del moviment polític català. I que per la seva incapacitat ideològica, la intensificació de les pressions de la dreta a la República, i la manca de suport del proletariat és derrotada després dels fets del 6 d’octubre –a banda de l’absència d’un proletariat català dividit entre l’apoliticisme anarcondicalista i el marxisme escisionista del Bloc i del trotskisme sense la direcció d’un partit comunista consistent, afegeix (Solé Tura, 1959a: 7). Les eleccions de 1936 són el començament d’una tercera fase teleològica que ha d’arribar, el catalanisme dirigit pel proletariat: “La guerra civil va significar el plantejament de la lluita de classes en termes gairebé absoluts. El resultat final de la guerra civil va frustrar momentàniament el progrés d’aquesta tercera fase, però els resultat assolits per ella no s’han esborrat: creació d’un partit marxista-leninista de la classe



obrera catalana, constatació d'una pràctica del formidable impuls que va prendre el problema nacional català vers la seva solució quan va ser enfocat i dirigit per la classe obrera” (Solé Tura, 1959a: 8).

En el context de 1959, s'avalua un clar procés de recuperació del moviment catalanista, que a partir de 1950 s'intensifica amb la literatura catalana de represa, els premis literaris, certa recuperació editorial del llibre català popular, la coordinació dels moviments culturals als països de parla catalana i un moviment folklòric creixent. Un moviment “objectivament progressiu pel que té d'antifranquista i d'afirmació d'una realitat nacional que vint anys de dictadura no han assolit esborrar” (Solé Tura, 1959a: 9) i que pot recuperar-se gràcies a l'augment de la combativitat del proletariat contra la dictadura, i l'agreujament de les contradiccions del capitalisme espanyol en relació amb el domini del monopolisme. Un fet que produeix la reacció de les capes de la petita burgesia, abundant a Catalunya, i que s'expressa en formes com l'accentuació del sentiment català segons Solé Tura. Significativament, però, la consideració del nacionalisme català com un factor positiu en la lluita general contra el franquisme és un element fonamental per comprendre la política de relacions, contactes i confluència que bastirà l'oposició antifranquista de la dècada dels seixanta i setanta, i que es concretarà en primer lloc en la política de Reconciliació Nacional ja esmentada. I en l'espai cultural, amb iniciatives –poc reeixides però d'interès– com el Congrés de Cultura Catalana, proposta dels comunistes l'any 1960, que culminarà l'any 1964 amb una darrera trobada.<sup>223</sup> Solé Tura a les seves memòries remarca la preocupació que causa, en aquell moment, determinar l'orientació política que prendria aquell nacionalisme incipient, un catalanisme que es veia divers, configurat per grups de dreta, però també per grups de base confessionals i no confessionals. I que els comunistes miren amb desconfiança per les seves possibles posicions de futur en connivència o no amb el Règim –i el paper que hi jugaria l'Església i Montserrat més concretament. Però sobretot, amb la posició que prendrien davant l'esquerra i els comunistes. Com ell mateix apunta, la política de Reconciliació depenia, en definitiva, d'aquesta posició i acció (1999: 127).

---

223 Vegeu-ne alguns apunts a Molas (1971). Una altra iniciativa –tot i que també poc exitosa– és la Federació d'Intel·lectuals Demòcrates de 1966, antecedent de la sí significativa tancada dels intel·lectuals a Montserrat l'any 1970, marc de l'Assemblea Permanent d'Intel·lectuals Catalans (Portabella, 1981).

Però des de la purga de Comorera, aquesta nova concepció del catalanisme com a element progressiu, permet per primer cop una recuperació –mínima– dels ponts entre comunisme i catalanisme, d'acord amb la idea que “el proletariat pot tenir a les seves mans les reivindicacions del nacionalisme burgès i radicalitzar-les fins a convertir-les en veritables factors de la seva lluita revolucionària” (Solé Tura, 1959a: 10) si es defineix i construeix, doncs, en funció de la lluita de classes. I si el catalanisme i la reivindicació nacional és integrada en la lluita democràtica general per part de totes les forces socials oposades a la dictadura. D'acord amb aquest principi, és a través de la desaparició de l'opressió de classe –per tant dins una estructura socialista–, i com a part de la resolució del problema polític espanyol de base democràtica que es poden donar les condicions per a la solució del problema nacional català. Un problema que passa pel reconeixement de la personalitat nacional del poble català i del seu dret d'autodeterminació –com a dret abstracte–, i si existeix la disposició de la resta del poble espanyol a reconèixer l'autodeterminació en base a l'internacionalisme proletari (Solé Tura, 1959a: 13).

L'article de Solé Tura al primer número de *Quaderns de Cultura Catalana* fa una breu, però simbòlica, al·lusió als grups catalanistes que formulen una alternativa de continuïtat al projecte catalanista previ de la guerra civil fent esment a dues formulacions connectades: els grups que aposten per la integració del catalanisme en una concepció europeïsta i pancatalanista a través de Democràcia Cristiana –l'aposta renovada per Unió i els plantejaments de Benet– i un segon grup, que fa l'intent més seriós del catalanisme polític, diu, i que aposta per la “reconsideració de les fonts històriques catalanes” i que sembla referir-se als grups d'influència de Vicens Vives i potser el projecte polític Aliança pel Redreç de Catalunya? En qualsevol dels casos, en l'article del tercer número de *Quaderns de Cultura Catalana*, que es relliga a aquest primer, aprofundeix en la situació actual del catalanisme polític del moment fent esment de nou a fets com el manifest del Partit Demòcrata Cristià de Catalunya, la *campanya de la P* de Benet,<sup>224</sup> l'agitació a l'entorn de la discussió entre Escarré i el governador Barcelona, els fets de Montserrat i la visita del cardenal Tisserant i la participació de grups catalanistes a la proposta de la Vaga Nacional Pacífica. En aquest sentit s'hi avalua dues realitats importants pel tema que ens ocupa. D'una banda, el fet que el catalanisme polític

---

224 Sobre la campanya vegeu Amat (2017). Vegeu algun testimoni que en parla, com Candel, que descobreix la campanya i en segueix el rastre pels carrers i les fórmules de posar-les d'uns i dissimular-les d'altres que va trobant (Candel, 2017: 76-77).

intensifica l'activitat política clandestina i les manifestacions públiques, i de l'altra, el caire marcadament confessional (Solé Tura, 1959b: 5):

*Hom pot dir que el catalanisme ha viscut condicionat pels nombrosos elements tradicionalistes de les seves fórmules doctrinals. Les influències entre els elements liberals i els tradicionalistes del catalanisme, han estat recíproques, i una de les seves conseqüències --no pas la menys important-- ha estat la creació d'un nucli eclesiàstic tan peculiar com és el cas de Montserrat, ensems que la influència exercida sobre l'orientació de bona part del clergat català. El resultat final de la guerra civil significà l'anorreament de bona part del que ja estava fet; obligà els principals representants del liberalisme català a exiliar-se --quan no foren tràgicament eliminats pel franquisme-- tallà les vies fonamentals d'expansió cultural del catalanisme i, en definitiva, no li deixà altre sostenidor "tolerat" que la seva component confessional. Ha estat això el que ha imposat al catalanisme un desenvolupament unilateral per aquesta línia --la confessional-- que ha pres el caràcter de línia de menor resistència (Solé Tura, 1959b: 6).*

Inevitablement, en aquests nous escenaris, la necessitat de fixar una posició des del comunisme pren sentit a través de la idea que cal afrontar el problema nacional català. I això passa per la tasca dels intel·lectuals d'enfocar el problema "des d'un angle nacional-popular i trobar i valorar l'estat actual dels elements definidors de la nacionalitat catalana i lligar-los irrevocablement a la lluita per la democràcia" (Solé Tura, 1959b: 5). Trobar i valorar els elements definidors de la nacionalitat catalana i lligar-los a la lluita democràtica és una forma de memòria exercida, en tant que la configuració del discurs resultant, es fa al servei de la reivindicació d'una identitat determinada. Aquesta qüestió és fonamental per comprendre els marcs simbòlics que el comunisme català desenvolupa i desenvoluparà els anys següents: el concepte de nacionalitat --no de nacionalisme--, el de consciència nacional catalana --no de catalanisme-- com ja hem dit, i la reivindicació de les llibertats nacionals del poble català com a lluita objectivament progressiva. Així mateix, la constatació que després de la guerra i vint anys de Règim, el comunisme català ha de repensar els elements definidors de la nacionalitat catalana: "Posar apunt una teorització de la nacionalitat catalana que destrii allò que encara es viu d'allò que ha estat ja ultrapassat" (Solé Tura, 1959b: 5). És en aquest marc de redefinició

naixent que planteja Solé Tura –i més enllà d’ell– on veiem la plasmació del principal argument de conflictivització després reproduïda i sobreexplotada als debats entorn de *Catalanisme i Revolució Burguesa*, l’eficàcia simbòlica que ha perdurat en la idea d’assimilar catalanisme i burgesia. I on, al cap i a la fi, hi trobem la formulació d’una nova consciència històrica i dels seus marcs de representació:

*El PSUC és un partit profundament nacional, no és un partit “catalanista”, perquè el catalanisme polític, per bé que objectivament progressiu en la lluita actual per la democràcia, és en ell mateix una forma de parcialitzar la lluita en pro l’emancipació nacional de Catalunya, en tant que la generalització de les seves instàncies ideològiques topa amb l’entrebanc d’indefugibles representacions de classe. El catalanisme polític és, doncs, la forma bàsica d’expressió ideològica i de la lluita política de la mitja i petita burgesia catalana (...)<sup>225</sup> (Solé Tura, 1959b: 5).*

Ens sembla tanmateix significatiu l’exercici de revisió d’aquesta concepció que Solé Tura proposa a les seves memòries: “Al petit nucli d’intel·lectuals que publicàvem els *Quaderns* ens obsessionava un tema: que tots érem catalanistes i partidaris d’una Catalunya autònoma però que, alhora, no tots els catalanistes eren iguals, no tots estaven disposats a lluitar de la mateixa manera, no tots tenien els mateixos objectius ni tots eren antifranquistes i, per tant, era essencial saber amb quins d’ells podíem coincidir, amb quins podíem cooperar i amb quins no (...) amb l’Abadia de Montserrat teníem una relació nova i complexa, i respectàvem moltíssim la figura de l’Abat Escarré, però temíem que tot el moviment catalanista quedés sotmès al confessionalisme i, sobretot, que en nom d’aquest nosaltres fóssim marginats d’una acció col·lectiva que havia de sumar totes les forces disposades a lluitar contra el franquisme” (1999: 158-159). La resposta a aquesta preocupació sobre la formulació d’una nova consciència històrica i els seus marcs de representació és l’estudi *El problema nacional català*, un treball històric sobre la formació de la nació catalana i les seves formulacions polítiques, que s’elabora primordialment entre 1960 i 1964 i es publica en dues parts

---

225 Afirmació que matisa reconeixent que la correspondència no és automàtica i que ideologia i pràctica, viuen condicionades per tot un procés històric de formació per raó del qual ajuden a cohesionar no sols les dues esmentades capes socials, sinó que influeixen en altres sectors de la població.

entre 1961 i 1966, redactat per Pere Ardiaca i revisat per Francesc Vicens i Jordi Solé Tura (Pala, 2016: 55).<sup>226</sup> El text és l'aproximació més reeixida que planteja el comunisme català de principi dels anys seixanta amb voluntat de debat, però amb una clara ambició en termes de crítica historiogràfica. És rellevant perquè és un esforç per a plantejar una història de Catalunya que posa l'èmfasi en l'aspecte social dels seus esdeveniments. És una interpretació de classe dels marcs de representació clàssics de la història de Catalunya des del medievalisme fins a 1936. Un estudi acurat, que seguint la màxima de Marx "la història és la lluita de classes", reenfoca la historiografia del passat de Catalunya cap a la idea que són les classes socials qui fan la seva història. I en aquest sentit, és interessant perquè alguns dels ítems històrics que conformen els marcs de representació tradicionals del nacionalisme –l'Estat feudal, el Compromís de Casp, les guerres pageses, la Guerra de Secesió i de Successió, etc.– són resseguits no com a passat de plenitud, sinó posant l'accent en el paper de les classes populars, pageses i remences sovint invisibilitzades per la tradició de la historiografia catalanista iniciada amb la Renaixença i mantinguda fins a la historiografia noucentista de Soldevila. Una revisió historiogràfica on la influència de Vicens Vives en aquesta anàlisi es fa evident –a través de les mateixes citacions bibliogràfiques a *Els Trastàmars* o la *Història econòmica d'Espanya*.<sup>227</sup> D'altra banda, del primer apartat de l'estudi en destaca la lectura de renovació socioeconòmica de les conseqüències posteriors de 1714, i la idea que el catalanisme i la conceptualització forta de la nació catalana, apareix al segle XVIII i XIX –inevitablement pensem en *Catalanisme i Revolució Burguesa*, però també en les tesis de Marfany (2017)– arran de la incapacitat d'incidència de la burgesia catalana en la consecució de la revolució burgesa espanyola, i les tensions en els interessos socioeconòmics entre el proteccionisme i el lliurecanvisme espanyol.

---

226 Solé Tura, però, a les seves memòries parla d'un primer esborrany d'Ardiaca que ell desenvolupa centralment i sotmet a discussió amb Pierre Vilar, Fernando Claudín, Josep Fontana, Manuel Sacristán, Francesc Vallverdú i altres membres no especificats (1999: 159).

227 Només a tall d'exemple dos relats històrics que s'hi qüestionen: l'esplendor de l'Estat feudal català i el desenvolupament cultural i de la llengua com a passat de plenitud, sense esment a la intensa explotació del territori a través de les relacions feudals. O l'avaluació que es fa a les guerres pageses de 1462-1472, que la historiografia catalanista tradicional havia plantejat com un enfrontament fonamentalment entre la Generalitat i Joan II, però sense suficient atenció en el fet que en l'abolició dels usos feudals hi havia la intensa acció remença. El canvi interpretatiu rau en el canvi d'accent: entre l'èpica de to nacional i la rellevància dels aspectes socials en l'anàlisi també de la confrontació entre la noblesa catalana de la Generalitat i els pagesos remences catalans.

L'esquema de *El problema nacional català*, en la segona part, també segueix la diferenciació tradicional del comunisme entre nació i nacionalitat que ja hem vist. El fet nacional català s'explica i es construeix d'acord amb els paràmetres leninistes d'interpretació de la revolució. És per aquest motiu que si la nació la construeix la burgesia, els plantejaments medievalistes de la nació no hi tenen lloc. O, si més no, s'han d'ubicar en el seu lloc corresponent: com a mites del marc de representació i de justificació del nacionalisme de la burgesia catalana. El text construeix així un relat nacional d'acord amb aquest marc i defineix les dues primeres etapes de la qüestió nacional catalana que ja hem trobat a *Quaderns de Cultura Catalana*: un moviment nacional sota l'emparedament d'una gran burgesia (1893-1917) –fent especial esment a La Lliga, la Mancomunitat i el paper de Prat-Cambó–,<sup>228</sup> una segona etapa sota la direcció de la mitjana i la petita burgesia (1917-1936) –fent especial esment a Esquerra, la Generalitat i el paper de Macià-Companys (diferenciadament al de Prat) i críticament al de la CNT–,<sup>229</sup> per apuntar, finalment, una tercera etapa per arribar, on pertoca a la classe obrera catalana,<sup>230</sup> a través del partit marxista-leninista, dur a terme la direcció del moviment nacional català en el marc d'una Espanya democràtica. I si bé com hem dit, la revisió històrica és d'interès per la capacitat de plantejar un model històric català renovat en termes d'interpretació social. Al mateix temps, resulta excessivament limitada als esquemes leninistes a l'hora d'avaluar el paper de la burgesia –sobredimensionant-ne la influència en alguns moments o reduint-ne els interessos en d'altres– en la direcció del moviment nacional i, paradoxalment, considerar bona part de l'acció popular, resultat de la seva influència. I, val a dir, se'n fa esment:

---

228 I la seva pèrdua d'hegemonia avaluada així: "(...) Què demostra sinó la impossibilitat que el moviment nacional atenyi els seus objectius sota la direcció de la gran burgesia? El límit és estricte: l'interès de classe. Per més que aquest interès sigui presentat com a l'interès de tots, com a «interès nacional», la pràctica el redueix a la seva dimensió exacta. I el poble, que s'ha mobilitzat darrera aquest interès, es troba al capdavant frustrat en la seva aspiració alliberadora" (Ardiaca, 1966: 113).

229 Igualment: "Des del moment que la burgesia republicana va arribar al poder a Catalunya, va governar obsedida per la por d'anar massa endavant, pel temor a ser desbordada per les masses populars. Era la gran manera d'immobilitzar-se: no prenia les mesures radicals que el poble demanava, per por a una reacció massa violenta de la dreta i a la conseqüent resposta popular" (Ardiaca, 1966: 114).

230 Una classe treballadora que en el període republicà erra, d'acord amb l'estudi, a causa d'un mal lideratge de les forces populars en mans de l'anarquisme i el socialisme reformista, sumat a l'existència d'una classe obrera nombrosa d'origen no català. Que *evidencia*, al seu entendre, la necessitat del Partit Comunista com a força per relligar l'impuls revolucionari, democràtic i nacional en una mateixa força que dugui a terme la Revolució esmentada.

*Seria absurd reduir el problema nacional català a un simple epifenomen de l'acció política –interessada, classista– de la burgesia catalana. Però també ho seria considerar el problema nacional català al marge d'aquesta acció política, al marge de la lluita de classes. La burgesia catalana –la gran burgesia primer, la mitjana i la petita després– han pogut encapçalar el moviment nacional català en un moment determinat perquè hi havia el fonament real de la nació catalana. (...) Projectat en aquesta Espanya plena de reminiscències feudals, el moviment nacional català ha estat en tot moment una força progressiva, un factor de renovació econòmica i política. I si no ho ha estat més és perquè les classes que l'han dirigit no han tingut la força ni la voluntat de portar-lo fins a les seves lògiques conseqüències (Ardiaca, 1966: 111).*

Aquest darrer element apuntat, la construcció d'un relat històric coherent d'acord amb la *missió històrica* imaginada del partit comunista de caire teleològic com ja hem dit, o com diria Capdevila, com a exercici de “retrologia històrica”, això és, entesa com la interpretació del passat en termes del present, i del present a partir d'aquest passat prèviament interpretat. Aquesta proposta inserida en la revaluació dels marcs de representació de la història de Catalunya, és un exemple –des d'un altre marc ideològic– de les operacions de memòria exercida i ús i recomposició del passat que analitzem. Però el que ens interessa aquí d'aquest relat, és la voluntat de qüestionar les bases dels marcs de representació del nacionalisme polític i, per tant, del projecte catalanista que es revertebra paral·lelament al comunista dels anys cinquanta-seixanta. Cal subratllar-ho perquè situa la història i el seu ús en el debat cultural i polític de la primera meitat dels seixanta –un ús polític que es reprendrà a posteriori amb la publicació de *Catalanisme i Revolució Burgesa*– com a elements definidors de la identitat catalana. I, finalment, cal contemplar-lo perquè la proposta ideològica de fons a la qual remet és la del moment per a una nova hegemonia, popular, del moviment nacional català.

Paral·lelament, fent alguns petits salts endavant i endarrere en el temps, *Nou Horitzons* (1960) neix a iniciativa del Comitè Executiu del PSUC. Una revista amb vocació cultural d'anàlisi marxista de la realitat catalana, que té per objecte arribar a les organitzacions del partit i promoure'n el creixement intel·lectual. Però també perquè vol obrir un espai més ampli que permeti la difusió de les idees del marxisme català en els debats culturals del país,

“examinar la realitat catalana i obrir finestres als moderns corrents ideològics que ja prefiguren el món de demà. En obrir la cultura catalana al món, la nostra revista ve a sumar-se a les forces que combaten per una cultura progressiva” (*Nous Horitzons* 1, 1960: 2), al cap i a la fi, superar també els prejudicis anticomunistes. I això es fa tenint molt present el context polític del moment: l’afer Galinsoga, els fets del Palau,<sup>231</sup> la carta dels intel·lectuals per la llengua, la detenció de Pujol i d’altres membres dels grups nacionalistes<sup>232</sup> i, de manera primordial, la creació de *Serra d’Or* com a mitjà de difusió i artefacte cultural. *Nous Horitzons* es pot avaluar, per tant, com una resposta a la difusió ideològica, cultural i intel·lectual del catalanisme de base catòlica:<sup>233</sup>

*Horitzons entaularà, amb el rigor obligat, la necessària polèmica amb les ideologies idealistes, liberals, democristianes i reformistes, amb l’anarquisme i el nacionalisme burgès, però amb tota cordialitat i amb el respecte degut a homes i formacions amb els quals ens uneix el mateix afany de posar fi a la situació política actual i de restablir a Espanya un règim de democràcia i llibertat. (...) Horitzons ve a cooperar amb tots els intel·lectuals, professors i estudiants, amb tots els patriotes que lluiten contra l’opressió nacional, l’arbitrarietat i la injustícia. Horitzons, a més, parteix del criteri que tots els patriotes progressius poden contribuir amb llurs idees i opinions a impulsar el desenrotllament democràtic,*

231 Sobre l’afer Galinsoga paga la pena veure com és una qüestió que no passa per alt. Vegeu per exemple Candel (2017: 105-108) i sobre els fets del Palau i les tortures a Pujol i les mobilitzacions catòliques posteriors (2017: 135-138). Sobre els fets del Palau Pere Ardiaca en fa esment: “ha palesat que el moviment nacional ja no es conforma amb simples manifestacions folklòriques i mítiques concentracions montserratines. El «Cant de la Senyera», entonat com a rèplica a la prohibició del Governador, ha posat en evidència que el sentiment nacional es troba massa estret en el marc exclusiu d’aquelles activitats (...) La incorporació de nous sectors del poble català a la lluita activa per la llibertat representa un salt important en l’avivament del moviment nacional i un eixamplament considerable del camp de l’oposició” (Ardiaca, 1960: 4). Així mateix el PSUC a través dels seus fulls volanders, feia esment de la importància de sumar-se a la campanya contra Galinsoga i, de més a més, crear un òrgan unitari de les forces antifranquistes “recollint les energies i les reivindicacions de tots els sectors del nostre poble pugui dirigir aquesta intensificació de la protesta fins fondre-la en noves accions de caràcter general” (citat a Molinero i Ysàs, 2010: 33).

232 Un episodi avaluat com a “cabdal que obria la perspectiva d’un possible acord amb aquells nous antifranquistes” (Solé Tura, 1999: 182).

233 Com una resposta de capçalera alternativa, però amb notables prevencions a l’hora de polemitzar-hi o entrar en discussió, per la necessitat de mantenir les relacions de cordialitat i treball polític a l’interior com assenyala Pala (2013). D’altra banda, cal tenir present que la capacitat de divulgació de *Nous Horitzons* és absolutament menor a la de *Serra d’Or*, pel fet de ser una revista clandestina, de no comptar amb una xarxa de subscriptors, publicitat i capacitat de difusió com la de *Serra d’Or* –revista autoritzada i emparada per Montserrat.



*polític i cultural del poble català. Per això, rebutjant qualsevol posició apriorística, dogmàtica o de prejudici, Horitzons s'ofereix des d'ara com una plataforma d'expressió i de contacte, de discussió cordial i amistosa (...)* (Nous Horitzons, 1960: 2).

Només per fer-ne una breu síntesi, *Nous Horitzons* es desenvolupa en quatre etapes: la primera, 1960-1961 sota batuta de Francesc Vallverdú, amb la redacció a París amb Pere Ardiaca, Jordi Solé Tura, Francesc Vicens, entre d'altres, però amb la participació dels nuclis intel·lectuals coneguts com Josep M. Castellet, Joaquim Molas o Jordi Carbonell. Així mateix, és significativa la participació d' Enric Roig i Querol –nacionalista exiliat– en les tasques de correcció per també amb la secció pròpia “Problemes de la llengua”.<sup>234</sup> La segona etapa, 1962-1966, viu marcada per les irregularitats de la publicació i el creixent paper de *Serra d'Or* i d'altres publicacions com a plataforma d'opinió a l'interior, que determinen uns anys convulsos, i que s'intensifiquen amb la detenció d'Ardiaca el 1962 i el 1964 amb la crisi interna i sortida de Vicens i Solé Tura del partit. La tercera etapa, 1967-1971, és l'etapa de major importància de la publicació sota direcció de Manuel Sacristan i un renovat equip de redacció amb Francesc Vallverdú, Giulia Adinolfi, Josep Fontana, Xavier Folch, Josep Ferrer, Josep Termes, entre d'altres. L'etapa final, 1972-1976, adopta un darrer equip sota batuta de Pere Ardiaca, amb la participació de Joaquim Sempere, Rafael Ribó, Teresa Pàmies, Feliu Formosa i Francesc Vallverdú com a col·laboradors habituals.

Per la voluntat de participació en els debats culturals, la revista adopta un interès destacat en els temes literaris: Carles Riba, el paper de la nova novel·la catalana, *La pell de brau* i *Setmana Santa* de Salvador Espriu, Joan Salvat-Papasseit, Josep Pla, la poesia revolucionària, la poesia catalana dels seixanta, Pere Quart, Nicolau M. Rubió i Tudurí, els contes de Mercè Rodoreda, Rosselló-Pòrcel, Joan Brossa, Gabriel Ferrater o la secció “Fulls Oberts” recull també tota mena de ressenyes sobre novel·la, assaig i poesia. Però també cal destacar l'interès per la Nova Cançó, l'interès destacat en l'assaig de Candel *Els altres catalans*, o els articles sobre els problemes de normalització de la llengua catalana. La crònica cultural literària, d'art, teatre i música –la Festa del Llibre Català a París el 1967-1968, els Jocs Florals

---

<sup>234</sup> Sobre les seccions de *Nous Horitzons*, Pala apunta que aquestes s'inspiren també en *Serra d'Or* i la seva estructura de publicació (2016: 50).

de Marsella, el I Festival Popular de la Cançó Catalana i de la de Poesia Catalana, les festes literàries de Santa Llúcia i del Premi d'Honor de les Lletres Catalanes, etc.; commemoracions i homenatges, però també, significativament, el record i reconeixement amb motiu de la mort de Vicens Vives, o de l'abat Escarré, de qui la revista havia reproduït prèviament les declaracions a *Le Monde*.<sup>235</sup>

La qüestió nacional concentra l'atenció de la revista des del seu primer editorial, i més endavant amb diversos editorials relacionats amb la Diada, però sobretot amb un seguit de textos diversos: Pere Ardiaca i G. López Raimundo parlant sobre les perspectives de solució democràtica per al problema nacional català, Jordi Solé Tura sobre el nacionalisme de Carles Cardó i la concepció "orgànica", un parell d'articles sobre europeisme i nacionalisme, el reconeixement a la figura de Maragall, un debat conegut en el seu moment sobre la qüestió de Països Catalans –que genera polèmica interna entre la redacció de París i els intel·lectuals de l'interior–, i un parell d'editorials significatius per polèmiques i crítiques: "Contra el fals catalanisme" al número 7<sup>236</sup> i una altra sobre l'aparició de *Tele/Estel* –jutjada com a revista innòcua– al número 8. La revista recull igualment algunes de les posicions més clàssiques sobre la qüestió nacional com "La lluita del proletariat per la direcció del moviment nacional" de Santiago Carrillo de l'any 1958, o l'article d'Ardiaca "La burge-

---

235 L'interès cap aquestes manifestacions vinculades a les reivindicacions culturals i nacionals del país, queda recollit també a la intervenció de Gregorio López Raimundo al II Congrés del PSUC *Catalunya i la futura democràcia política i social dels pobles d'Espanya* (1965).

236 Una crítica als sectors de l'alta burgesia, en aquest cas amb desconfiança vers el seu paper Òmnium Cultural: "(...) la creació d'Òmnium Cultural, fundat per Fèlix Millet Maristany i altres grans financers catalans amb la finalitat aparent de fomentar el desenvolupament de la cultura vernacular, però amb la missió real de buidar les activitats catalanistes del contingut antifranquista de que estaven i estan impregnades, per tal de posar-les al servei dels objectius anticatalans i reaccionaris de la nostra gran burgesia. Per tal de guanyar-se adeptes entre els medis catalanistes, els dirigents de l'Òmnium van recolzar o patrocinar activitats culturals catalanes positives, cosa que va dur al Governador de Barcelona (...) a ordenar el tancament dels locals d'aquella entitat i la fi de les seves activitats. Tot això va donar a l'Òmnium una immerescuda aureola antifranquista. (...) Cert que tota acció en favor de la llengua i la cultura catalanes, sigui qui sigui el seu promotor, contribueix objectivament a debilitar el règim dictatorial, per la qual cosa troba i trobarà sempre el nostre suport. Però les concessions que s'arrenquen en el terreny cultural no han de portar-nos a aplaudir ni a reverenciar els responsables de l'opressió que Catalunya, en tant que nació, segueix sofrint tant en el terreny cultural com en el polític-social cultural com en el polític-social. La cadena que oprimeix el poble de Catalunya no és menys pesada perquè entre aquells que estiren d'ella n'hi hagi un nombre major o menor d'oligarques catalans (...)" (*Nous Horitzons* 7, 1966: 4). Vegeu també, paral·lelament, la declaració del Comitè Executiu del PSUC amb motiu de la clausura imposada a l'entitat, crítica amb Fèlix Millet Maristany però de suport a la tasca d'Òmnium en les iniciatives de suport a la cultura i la llengua (PSUC, 1963).

sia catalana i la unitat antifranquista”. però al mateix temps cal subratllar la col·laboració d’Ambrosi Carrion –nacionalista exiliat– amb una aportació sobre el diàleg entre les forces democràtiques catalanes en la lluita contra el franquisme, o la qüestió occitana amb les aportacions de Robert Lafont i Glaudi Bersotti, per citar-ne alguns exemples.

No pot passar per alt qüestions simbòliques com que just després del primer editorial del primer número de la revista es reproduïx *El Cant de la Senyera* de Joan Maragall com a peça d’obertura de la publicació. Tampoc que els primers textos de la nova publicació facin esment a la qüestió nacional i la renovació generacional citant fragments del discurs de Pujol davant el Consell de guerra com a exemple d’una nova actitud definida i democràtica: “La declaració ja citada del doctor Pujol ens permet, ultra donar a conèixer una actitud noble, veure com les aspiracions nacionals no són úniques i exclusives, com es troben i s’amalgamen harmònicament amb aspiracions de caràcter social àdhuc en la joventut no proletària” (Ardiaca, 1960: 10). La promoció d’una revista de debat cultural i ideològic pren forma en aquests termes, i n’és significativa la interpel·lació continuada amb el catalanisme catòlic. L’article “Alguns aspectes de la lluita ideològica a Catalunya” (1961) de Francesc Vicens sota pseudònim de Joan Berenguer n’és un bon termòmetre. Es fa evident un interès en relació amb l’aparició d’un catolicisme progressista que qüestiona la jerarquia eclesiàstica i que sintonitza amb el catolicisme francès, personalisme de Mounier i la revista *Esprit*, i les influències dels corrents de la no violència. Aquesta opció, però, es mira de cua d’ull, tal com apunta Vicens, perquè “té les més àmplies possibilitats de jugar a Catalunya el paper del liberalisme orteguian a la resta d’Espanya. I així mateix que passa amb l’orteguisme, pot convertir-se –malgrat les intencions personals d’alguns dels seus sostenidors– en una força ideològica que en oposar-se a la difusió de les concepcions de la classe obrera, serviria objectivament els interessos de la burgesia” (Vicens, 1961: 18). Però al mateix temps fa plantejar quina és l’actitud dels marxistes enfront del món catòlic: una crítica ideològica simultània a l’aliança política?

*La idea central que orienta els comunistes en aquest aspecte és que no s’ha de “col·locar la qüestió religiosa en primer pla, lloc que no li correspon”, com deia Lenin. El primer lloc correspon a la lluita de classe de tots els treballadors catòlics i no catòlics, contra l’explotació i l’opressió. (...) [La crítica marxista] ha de convèn-*

*cer els “catòlics progressistes” no solament que llurs principals enemics són els monopolis i les forces polítiques que els recolzen, sinó que el règim socialista és compatible amb llur fe religiosa i amb l'exercici del culte, que les masses catòliques poden i deuen contribuir a l'edificació de la societat socialista que no exclou la col·laboració de distintes forces polítiques i d'homes amb distintes creences (Vicens, 1961: 22).*

La resposta passa per una oposició manifesta a l'anticlericalisme i en sintonia amb la política de Reconciliació Nacional que es desenvolupa amb una participació clara, de col·laboració creixent, al llarg de la segona meitat dels seixanta.<sup>237</sup> Es visualitza així mateix en la secció de Documents –sota batuta de Teresa Pàmies– de *Nous Horitzons* que recull nombrosos i diversos pronunciaments del món catòlic: des de les declaracions esmentades d'Escarré, a les declaracions de diversos grups de sacerdots i religiosos.<sup>238</sup> En definitiva, tant la proposta de (re)presentació de la història i el catalanisme, com l'impuls de *Nous Horitzons* esdevenen accions de (re)ubicació del comunisme català en l'espai de disputa de l'hegemonia ideològica, davant i enfront, al catalanisme catòlic que avaluem. Una aproximació que culmina amb la integració del corrent de Cristians pel Socialisme de Comín en el si del partit a la primera meitat dels anys setanta i que clou una etapa de reformulació llarga sobre la relació pública entre comunisme i cristianisme. En aquest sentit, pel seu valor sintètic, val la pena fer esment al document *Militància de cristians al partit*, una Declaració del Comitè Central del PSUC de 1976 i que dibuixa una anàlisi històrica del paper de l'Església catalana i la consolidació de quadres militants antifranquistes i socialistes:

---

237 Vegeu també l'article que desenvolupa àmpliament aquesta qüestió i reivindica la bona relació entre catòlics i comunistes a “Aires nous i aires vells en l'Església espanyola” (1966) signat per Josep M. Sendrós a *Nous Horitzons*. I la intervenció de Gregorio López Raimundo davant d'una reunió de militants del PSUC (1965) que esmentem més endavant.

238 Vegeu, per exemple, “Carta dels sacerdots de Barcelona a Creix” (*Nous Horitzons* 8, 1966), “Declaració d'un grup de sacerdots i religiosos” (*Nous Horitzons* 89, 1967), “Sacerdots de Catalunya s'adrecen a la Jerarquia” (*Nous Horitzons* 14, 1968), “Escrit de sacerdots de Catalunya al Governador Civil de Barcelona” i “Carta oberta a Dom Cassià M. Just. Abat de Montserrat” (*Nous Horitzons* 15, 1968), “Carta oberta als nostres bisbes” (*Nous Horitzons* 16, 1969), “L'Església: Crònica d'un combat” i “Entreviu del periòdic alemany «Publik» a l'Abat de Montserrat” (*Nous Horitzons* 17, 1969) i els articles “Un ateisme cristià: la teologia de la mort de déu” (*Nous Horitzons* 15, 1968) i “Situació actual del clergat a Catalunya, per un sacerdot d'extrema esquerra” (*Nous Horitzons* 18, 1969).

*L'Església catalana presenta avui, en alguns dels seus sectors, trets inequívocs de vigor democràtic (...) tenen el seu arrelament en el comportament històric d'alguns sectors cristians catalans que van mantenir una clara actitud de comprensió i respecte per les llibertats republicanes.<sup>239</sup> (...) la lluita contra l'opressió nacional ha donat un vigor particular a l'enfrontament d'aquests cristians catalans amb el franquisme. En determinats ambients d'Església ha estat el catalitzador de les inquietuds democràtiques (...) en d'altres ha exercit clarament una funció de suplència (...). Així ha pogut exercir –no pas sense conflictes a voltes molt greus– el dret de reunió i de predicació en els seus recintes, una certa llibertat crítica en les seves publicacions, tot avançant-hi l'ús del català, ha pogut desenvolupar una tasca d'animació social i democràtica en determinats moviments de joventut, especialment la JOC i l'escoltisme (Comitè Central del PSUC, 1976: 1).*

El document fa esment específic al paper de les parròquies populars en el suport al moviment obrer i popular, a l'activitat de cristians en la militància activa de barri, sindical o política, i la reivindicació i la lluita per la catalanitat de l'Església amb campanyes com "Volem bisbes catalans". Però també reconeixent el paper dels moviments com l'HOAC, JOC, ACO, VOJ, JARC, Pax Christi, Pax Romana, Iustitia et Pax, la Comissió de Defensa dels Drets Humans, els equips de matrimonis, la Lliga de la Mare de Déu de Montserrat, etc., com a "ferment de democràcia i transformació social". Així mateix, l'augment de les denúncies públiques contra la repressió i la tortura, el fet que la primera assemblea de Comissions Obreres s'hagi celebrat a l'església de Sant Medir o la plenària de l'Assemblea de Catalunya a l'església de Sant Agustí, la constitució del SDEUB als Caputxins, les declaracions d'Escarré, Cassià Just i les nombroses expressions de democràcia i catalanitat de Montserrat, en són indicatius com a expressions d'autèntics moviments de masses (Comitè Central del PSUC, 1976: 1-2).

El document reconeix el paper de protecció a la resistència antifranquista que durant quaranta anys ha exercit una part de l'Església. I, després, la seva transformació en forma de participació activa i militant en aquesta, recollint, diuen, una herència democràtica existent a l'Església catalana que

---

239 S'esmenta Vidal i Barraquer, els militants d'UDC i Carrasco i Formiguera.

el Concili Vaticà II la *Pacem in Terris* impulsa: “avui els corrents de cristians que opten pel socialisme apareixen en l'Església catalana i universal com un pol de referència i una manera de viure i expressar la creença en la història” (Comitè Central del PSUC, 1976: 2). El comitè central avalua positivament i, en aquest sentit, la participació de cristians al partit a l'hora d'enfortir el seu caràcter laic i superar, així, l'associació entre comunisme i ateisme; i sobretot, la superació definitiva de les formes anticlericals:

*[Els cristians] Contribueixen positivament a la construcció del partit de masses (...) i ens situen en perspectiva dinàmica de mobilització d'unes forces socials que històricament han estat marginades de la construcció del socialisme. (...) Cal acabar amb qualsevol divisió en el si del poble per causa de la fe, tal com va passar durant la Segona República i la Guerra Civil (...) cal reconèixer l'error d'identificar el futur democràtic amb l'anticlericalisme i un mal entès laïcisme* (Comitè Central del PSUC, 1976: 4).

### 6.5. El Concili Vaticà II i el cristianisme encarnat

Per comprendre la progressiva transformació de les posicions comunistes respecte el món catòlic cal reconèixer els factors que ho faciliten. Inicialment formulàvem la idea que existeixen dos fets vivificadors del catalanisme dels seixanta que cal contemplar. El primer d'aquests és l'herència del tradicionalisme catòlic ja esmentada; el segon, ja a la segona dècada dels seixanta i en ruptura clara amb l'anterior, són els efectes de la celebració del Concili Vaticà II (1962-1965) i la “doctrina social” de l'Església<sup>240</sup> fins als anys del postconcili. El Concili esdevé fonamental en la reformulació d'alguns posicionaments bàsics sobre política, Estat i Església amb forta influència a Catalunya.<sup>241</sup>

---

240 Doctrina social que concentrava l'interès dels debats del catolicisme progressista. Des del comunisme així s'avaluava: “És molt normal que els «catòlics progressistes», pel fet de ser progressistes, entrin en contradicció amb semblant doctrina. Això explica els esforços que es fan per a «modernitzar-la» i presentar-la sota un aspecte combatiu i quasi revolucionari. Aquesta és la tasca a què es dediquen nombre de joves sacerdots (el Pare Rafael Alberdi, el Pare Casimir Martí, etc.) Alguns arriben a fer llargues exposicions assenyalant totes les «coincidències» de la doctrina social de l'Església amb el marxisme” (Vicens, 1961: 22).

241 Dos exemples en aquest sentit, el Concili Vaticà II va afavorir l'autorització de misses en català i va ajudar a l'acceleració de la catalanització de l'Església en la qüestió lingüística igual que

Aquests dos elements, la redescoberta i l'apel·lació a un catolicisme catalanista anterior a la guerra civil i els efectes del Concili Vaticà II influeixen fortament en la configuració d'una reconceptualització d'un relat i un imaginari concret del catalanisme. Resulta innovador perquè beu dels referents simbòlics del catalanisme tradicionalista premodern, però com ja hem repetit al mateix temps entronca amb el catalanisme radical i el catalanisme noucentista de forta tradició ideològica a la Catalunya del primer terç del segle xx.

Una de les conseqüències de la reconfiguració de l'imaginari del catalanisme catòlic és la reelaboració del relat de la guerra civil ja esmentat, una qüestió fonamental per comprendre l'evolució en l'antifranquisme dels sectors catòlics catalanistes. Si bé els canvis eclesiàstics a través del Concili i l'aparició de nous moviments en la dècada dels seixanta, susciten una transformació en el marc de les mentalitats dels sectors catòlics del país davant l'encotillament generalitzat que viu l'Església des de la guerra civil; cal tenir present que el franquisme continua vigent, que l'Església s'ha significat en el conflicte del 1936 i que el plantejament de la "reconciliació nacional" no deixa de ser ambigu per a molts. Des d'alguns sectors eclesials es manté una posició crítica amb aquest relat, tal com ho exposa a posteriori Lluís Duch:<sup>242</sup>

*La nostra església, miri's la situació des del cantó que es miri, fou part interessada i activa en el conflicte armat i en les seves conseqüències postbèl·liques. D'aquí que per a molts l'actitud postconciliar de la nostra església hagi estat qualificada d'oportunisme, ja que per aquests no sembla que l'església hagi aconseguit, a partir d'una anàlisi lúcida i d'una acció concreta, un replantejament de les bases de la convivència nacional (Duch, 1975: 137)*

---

passa amb el discurs de Joan Pau II a la UNESCO l'any 1980: "la nació és una comunitat. I és aquesta comunitat on la família comença la seva tasca mitjançant la llengua que permet a l'home en formació esdevenir membres de la comunitat" (citat al prelude del número "L'Església i la nacionalitat catalana" de *Qüestions de Vida Cristiana*, 1981). I d'altra banda, l'Encíclica papal *Pacem in terris* de 1963 incorpora el debat sobre l'acostament entre comunistes i catòlics, amb efectes i influència important en les dinàmiques catalanes i el debat entre els elements ideològics i escolàstics del catolicisme social i la potestat de l'Església en el que és *temporal*. Vegeu també l'antologia sobre la documentació pontifícia i el fet nacional (Costa i Oriol, 2000). Fa referència a la importància de l'encíclica *Amat* (2015; 2017). En relació amb els elements de debat nacional sobre els drets i deures de les minories que apareixen a l'encíclica, vegeu els comentaris del catolicisme progressista que s'afegeixen a la traducció en català que publica *Nova Terra* i que ja apunten clarament els debats entre nacionalisme i esquerra. En aquest mateix sentit vegeu el capítol sobre "Pau a la terra i el patriotisme" de Lorés (1966: 263-273).

242 Vegeu també el número extraordinari de la revista *El Ciervo* de l'estiu de 1974 en què es tracta la mateixa qüestió de la "reconciliació".

A partir dels anys seixanta, les influències culturals i polítiques d'Europa també afavoreixen la repolitització dels trets ideològics del discurs catòlic d'esquerra, de manera que el catolicisme catalanista experimenta una certa ruptura dialèctica entre els referents organicistes de la nació i els referents socials. El Concili Vaticà II es projecta com un moviment de reforma i actualització de l'Església en plena dècada de nous desafiaments socials. Lluís Duch destaca la influència del Concili a Catalunya per la importància que té la defensa que fa dels valors de llibertat a través de la democràcia parlamentària, i del dret dels pobles a escollir els camins polítics i socials (Duch, 1975: 140). Al mateix temps, el Concili Vaticà II suposa una renovació pastoral, litúrgica, teològica i comunitària també amb incidència clara en el cristianisme a Catalunya, i que en certa mesura supera l'hegemonia ideològica d'aquella noció de "Catalunya serà cristiana o no serà". Ens interessa especialment el que refereix a la influència del Concili sobre els referents simbòlics en la vida comunitària del cristianisme català, com la implantació de la premissa que de la consciència cal passar al compromís cristià.

La fórmula de "veure-jutjar-actuar"<sup>243</sup> suposa en els grups d'Acció Catòlica prendre nous plantejaments ideològics davant la realitat del país, o en la mateixa línia, com passa amb les noves línies pedagògiques de l'escoltisme. I vegeu també el fet que en el moment d'hegemonia d'aquesta fórmula en els cercles catòlics, és quan es produeix el canvi en CC que passa de les activitats de conscienciació a les actuacions més significativament polítiques. A nivell teològic, la modernització, i fins i tot la sociologització del pensament intel·lectual cristià europeu, genera fortes influències en la transformació dels relats nacionals dels grups cristians a Catalunya, influenciats per part del catolicisme francès i el pensament ja esmentat de Saint-Exupéry, Mounier, Péguy, Maritain o Congar i Chenu<sup>244</sup> que aporten una perspectiva crítica al catolicisme oficial cohort de la dictadura franquista, a través del pensament teològic comunitarista i les idees d'interclassisme comunitarista, antiburgès, alternativa al relat comunista de la lluita de classes.

---

243 Tant en la JOC com en l'HOAC, en el cas d'aquests darrers a través del Pla Cíclic de formació cristiana: veure, jutjar i actuar en el pla personal, ambiental i estructural, la revisió de vida i els cursos especialitzats i GOES, grups de reflexó sobre temes concrets –economia, societat, política, cultural, sindicats, etc. Vegeu una descripció detallada a Ferrando (2000: 154-158).

244 Per a resseguir tota la influència de la teologia francesa a Catalunya, vegeu Casañas (1988). Vegeu també Lorés (1966; 1984).



D'altra banda, una de les conseqüències d'aquest protagonisme catòlic en l'avantsala dels canvis que resseguim, i en aquesta primera meitat dels anys seixanta, és la superació, progressiva, de l'anticlericalisme d'esquerres, i dels gran recels existents entre el moviment obrer, els sectors catòlics i el catalanisme polític d'abans de la guerra. Aquest fenomen és també nou a Catalunya, i més després de l'experiència republicana en què l'anarquisme i l'anarcosindicalisme tenen una importància fonamental en l'estructura social catalana i les dinàmiques de xoc que es produeix deriva del conflicte de classes. Si bé la capacitat d'hegemonització del catolicisme ve condicionada per les noves circumstàncies de la dictadura franquista i la incapacitat pràctica de reactivar un imaginari anarquista o socialista en el context del Règim, també és cert que la implicació de determinats grups d'Església en el sindicalisme i en el panorama opositor antifranquista, transformen l'imaginari recreat d'avantguerra.<sup>245</sup> Treballadors cristians són presents en espais de conflictivitat laboral i política, circumstància especialment incòmoda per al Règim, i que agreuja la tensió i les relacions entre moviments i jerarquia. Andrew Dowling apunta: "al llarg de la dictadura franquista, l'expressió política del nacionalisme català va experimentar una conversió catòlica a nivell cultural i polític, en un marcat contrast amb la dictadura de Primo de Rivera i la Segona República. Aquesta catolicització es produí entre les elits protopolítiques de l'oposició nacionalista. L'aparició d'una força política com Convergència Democràtica a la fi del règim era una clara demostració d'aquest procés" (Dowling, 2013: 18).

Com ja hem comentat, el creixement demogràfic de la dècada dels cinquanta i els seixanta i la urbanització suposen un repte. Les mesures franquistes de liberalització econòmica enceten l'etapa de l'anomenat "desarrollismo" del Règim, i les pautes del nou consum de masses i els canvis socials i culturals esmentats resituen el Règim en l'aïllament econòmic i social on es trobava. En el context de creixement i de progressiva internacionalització i europeïtzació dels països occidentals del continent, l'empresariat i la burgesia catalana cada cop resta més interessada en el projecte liberal europeu, d'acord amb la defensa dels seus interessos econòmics i la volun-

---

245 Exemplem aquest canvi, com el mateix comunisme observava, el fet que l'Església catalana prengui una actitud protectora facilitant diverses parròquies per a reunions polítiques com les preparatòries de la mateixa Assemblea de Catalunya, a través del paper actiu de Montserrat. O el fet que pateixi diversos sabotatges per part de l'espanyolisme com l'incendi dels locals de Franciscàlia i del Casal Montserrat, les pintades de l'any 1963, o les pressions d'edició del Ministerio de Informació i Turismo a una revista cristiana com *Serra d'Or*.

tat de modernització econòmica, que té un paper central en el discurs de progrés d'un nou projecte polític del catalanisme.

En un altre sentit, també és significativa l'estratègia de “fer país”, d'una planificació política cultural, lliga els valors de reconstrucció econòmica i cultural i de modernització de Catalunya fruit de les fortes transformacions dels seixanta. És així com una part de la burgesia catalanista o de determinats sectors benestants, lligats al catalanisme catòlic, fan emergir una inversió que es veu concentrada en el món cultural, editorial i discogràfic de la “primavera” cultural dels seixanta. La recuperació de la identitat cultural com a prioritat del catalanisme va acompanyada posteriorment per un sector financer que desplega tota una estratègia de consolidació d'un model de democràcia liberal mirant a Europa i vertebrant el que serien els dos objectius principals que marquen la dècada dels vuitanta i dels noranta: l'autonomia de Catalunya i un paper d'influència regeneracionista de Catalunya a Espanya,<sup>246</sup> una volguda posició cultural i política que havia perdut després de 1939.

Una de les qüestions que plantejàvem a *La construcció de la catalanitat. Evolució de la concepció d'identitat nacional a Catalunya 1860-1990* (2013) és que la construcció del discurs nacional a Catalunya ha basat bona part de la seva retòrica en l'afirmació d'una identitat de polarització amb Espanya tal com s'exemplifica en el treball. En el catalanisme catòlic ja hem dit que ho explicita Armengou de forma recurrent a *Justificació de Catalunya* quan contraposa: “la tragèdia més gran s'escau quan el poble dominador és un poble endarrerit, dropo, fanàtic i militarista, i el poble colonitzat és un poble culte, treballador, progressiu i pacífic, com en el cas de Catalunya” (Armengou, 1979: 51). I si bé, ja des de Valentí Almirall es posa la mirada en la capacitat regeneracionista de Catalunya,<sup>247</sup> als seixanta, l'accent recau en la construcció d'una identitat nacional que passa pel relat –per la memòria exercida– de la modernitat i l'uropeisme: “Catalunya ha estat sempre força més europea que la resta de la península. Més aviat el pseudo-unitarisme espanyol ha actuat com una barrera que ens ha isolat de les resta del món” (Raguer, 1977: 18). Així com a través de l'apel·lació a un cristianisme català del segle xx de romanitat profunda i

---

246 Vegeu l'extensa selecció d'articles de Jordi Pujol al respecte d'aquesta qüestió (Pujol, 2013). Així com també resulta d'interès el projecte d'intervencionisme econòmic de Trias Fargas en aquest sentit regeneracionista.

247 Ampliat a Lladonosa (2013).

d'obertura enfront l'Església espanyola: "Catalunya és espiritualment filla de Roma" (Armengou, 1979: 99). Els principis de recomposició del passat de Plantinga (1992) es visualitzen bé en aquests exemples: l'anacronisme del relat del catolicisme català diferencial, l'antropomorfisme que centra el relat en la pròpia acció, la polarització amb Espanya com a "poble endarrerit, dropo, fanàtic i militarista" i Catalunya com a "poble culte, treballador, progressiu i pacífic", i la integració en "l'europèitat" i la "romanitat", o en la reivindicada integració "(...) amb la resta del món".

En un altre sentit, la recuperació de la identitat cultural com a prioritat és visible amb la profusa publicació de llibres, revistes i materials, o la fundació d'editorials d'aquesta temàtica i ambients en català que és important a finals dels cinquanta i durant els anys seixanta: Editorial Nova Terra (1957-1958, reconvertida en revista cultural el 1959) i l'editorial Estela (1958), així com l'aparició de diverses col·leccions de temàtica religiosa en nombroses editorials.<sup>248</sup> Les revistes *Qüestions de Vida Cristiana* (1958), *Serra d'Or* (1959), *Criterion* (1959) o les infantils i juvenils *Cavall Fort* (1961) i *Oriflama* (1966), entre d'altres. O la mobilitat de joves seminaristes en etapa d'estudis per Europa que reben directament la influència d'altres referències eclesials. La creació d'espais de formació cristiana, política i en ciències socials, com l'Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona (ICESB) l'any 1953, el Centre d'Estudis Francesc Eiximenis (1961) o seminaris, agrupacions i grups que aportaven noves tendències i pràctiques, com la Joventut Obrera i Cristiana (JOC) o les reformulacions de grups com les Congregacions Marianes o la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat, els equips de matrimonis de la Mare de Déu a partir dels seixanta, entre d'altres. No pot passar per alt tampoc la importància i transcendència ja esmentada de les declaracions crítiques a Franco de l'abat de Montserrat Aureli M. Escarré l'any 1963 a *Le Monde*. És la verbalització d'una posició crítica cap al Règim per part d'una alta representació del món eclesiàstic català que fins al moment havia conviscut amb proximitat amb la dictadura, així afirma Escarré "un règim que es diu cristià però en el qual l'Estat no obeeix els principis de base del cristianisme (...) quan la llengua es perd també la religió tendeix a perdre's".

L'afer Escarré suposa un trencament públic d'un sector important de l'Església catalana amb el franquisme al mateix temps que, tal com Joan Bada subratlla,

---

248      Vegeu Estruch (1975).

l'existència d'uns bisbats a Catalunya majoritàriament permissius amb l'ambient catalanista de la dècada dels seixanta i setanta i propers a la idea de transició i canvi (Bada, 2011: 262), afavoreixen un clima de distensió i una reconfiguració de la seva imatge pública com a Església nacional de Catalunya. Tots aquests espais són factors de difusió d'idees divergents amb els plantejaments nacional-catòlics del Règim, en un moment en què, a més a més, la reconceptualització de les ciències socials a Catalunya té un fort impacte i un paper important en la producció discursiva dels referents ideològics i els marcs de comprensió de la identitat nacional. Com ja hem dit, la sacsejada interpretativa en la història, en allò social, econòmic i polític propicia una forta onada de pensament i impulsa el paper dels intel·lectuals del compromís als quals nosaltres ens referim. Es donen importants aportacions en demografia, economia, moviments socials, estudi de les formes de vida, política i pensament. També una nova teologia i aproximació i estudi dels fenòmens religiosos (Lorés, 1966) o, en un altre sentit, nous corrents literaris i artístics que influencien en la formulació del model identitari català subsegüent i la conformació d'uns nous relats nacionals. El moviment de la Nova Cançó és el segon gran fenomen cultural del catalanisme dels seixanta i expressió pròpia de l'entrada de la cultura de masses popular i juvenil com a nova expressió de consum i oci. La Nova Cançó és testimoni d'unes noves narratives culturals que esdevenen l'expressió moderna i laica de la nova societat. La discogràfica Edigsa, als seixanta, té un paper vital en aquesta difusió i és clarament un projecte de mecenatge i influència catòlica –el mateix Josep Benet als anys cinquanta reconeix la necessitat de crear una aposta tant editorial com musical d'aspecte i llenguatge modern i d'influència catòlica.

D'altra banda, la importància creixent del socialisme i la seva confluència amb el cristianisme dona lloc a tota una experiència de penetració del pensament cristià als ambients socials i polítics d'esquerra en publicacions com ara *Nova Terra*, la pionera revista *El Ciervo* –creada el 1951 i substancialment significativa en la dimensió social i d'influència del cristianisme europeista que pren, a partir de 1958–,<sup>249</sup> o en moviments catòlics obreristes com els moviments especialitzats d'Acció Catòlica enfortits –com l'HOAC, JOC, JAR o JEC.<sup>250</sup> En la

---

249 Cal destacar la participació d'Alfonso Comín, Josep Dalmau o Jaume Lorés en aquesta tasca. Sobre la revista vegeu González Casanova (1992). Vegeu també una interpretació crítica sobre les relacions entre catolicisme catalanista i catolicisme social en aquests espais a Lorés (1966; 1985).

250 Sobre l'HOAC vegeu Ferrando (2000). Al llarg dels seus dietaris, Francesc Candel fa multitud d'esments a la JOC i l'HOAC, la seva presència als barris, a la lluita obrera i en la promoció i divulgació de les seves idees a través de l'organització de conferències i activitats amb presència joicista.

presència en els moviments sindicalistes naixents, a través de les experiències de capellans-obrers que en el context de la dictadura incideixen fortament en molts nuclis de cristians actius socialment i políticament. I, especialment, en barris de major precarietat socioeconòmica en què la immigració hi és més present. La JOC, per exemple, combina la tasca de pastoral missionera amb xerrades d'història sobre temàtiques tan diverses com el sindicalisme obrer o els textos sobre catalanisme de Vicens Vives. Hinojosa comenta: “La gent de la JOC tenia la fama de ser castellanoparlant, poc integrada, i era real, es parlava castellà, no català. (...) nosaltres érem catalanistes, però defensàvem que havíem d'anar pas a pas i que la nostra tasca requeria temps ja que la nostra gent havia d'entendre i valorar la història catalana. La nostra era una realitat social diferent a la d'ells, però que existia. Vam tenir una etapa de relació i col·laboració [amb l'Abadia de Montserrat]” (Hinojosa i López Bulla, 2008: 49). A més a més, les relacions no oficials de la JOC amb el PSUC es produeixen freqüentment.<sup>251</sup> Així mateix, moltes persones de la JOC i l'HOAC participen activament a Comissions Obreres tot considerant els seus càrrecs “com un acte de servei” en la dinàmica del veure-jutjar-actuar (Hinojosa i López Bulla, 2008: 29-31). Tots ells són ja espais de socialització política i juvenil,<sup>252</sup> la correlació de forces en l'oposició està canviant.

En aquest espai hi ha un nom rellevant en tant que dinamitzador d'iniciatives pont entre el món catòlic i obrer. Joan Carrera (1930-2008), capellà i, posteriorment, bisbe auxiliar de Barcelona, és un dels impulsors de la dinàmica jocista referida, d'influència europea i de sentit catalanista, en els ambients obrers urbans dels anys cinquanta: “(...) Molt abans que brolessin corrents que han estat, fins i tot, mitificats, nosaltres aplegàvem en aquells moments l'amor a Catalunya i l'amor a la classe obrera –érem dels primers catalanistes que entràvem als barris d'immigració– i uníem coses que després ha costat molts anys de vincular, com és, la fidelitat a Catalunya i la fidelitat al món popular” (citat a Ferrer i Teruel, 2015: 130). Conjuntament amb Josep Castaño, introduiran la importància del fet migratori en el pensament catalanista dels sectors del nacionalisme catòlic català com és el cas de Jordi Pujol. Carrera destaca per la seva tasca impulsora de grups

---

251 N'és significatiu el testimoni comunista de Cipriano García. Vegeu la seva intervenció sobre moviment obrer al II Congrés del PSUC (1965) sintetitzada a Molinero i Ysàs (2010).

252 Nosaltres n'hem dit espais de socialització política. Els grups d'Acció Catòlica s'hi refereixen com a espais de “compromís temporal” –compromís catòlic i amb la classe obrera. Emili Ferrando anota que l'any 1965 el 40 % dels militants de l'HOAC participen i estan compromesos activament, d'una manera o altra en aquest sentit, del camp sindical, cooperatiu, social o polític (2000: 193-194).

com el d'Acció Catòlica dels mitjans Independents (ACI), el Centre d'Influència Catòlica Femenina (CICF), iniciatives com la cooperativa d'habitatge de Llefià, la promoció de diverses revistes de caràcter catòlic i de manera destacada, la participació en la creació de l'editorial Nova Terra. Carreras exemplifica la mena de col·laboració que es comença a desenvolupar amb el sindicalisme obrer i la voluntat de coordinació i aproximació amb els comunistes: “Els comunistes (...) a través del nou concepte de reconciliació nacional (...) flexibilitzant el concepte de classisme (...) es proposen la penetració en els medis que retòricament anomenàvem les forces d'intel·ligència i el progrés. Entre elles els sectors catòlics amb més sensibilitat social” (citats a Ferrer i Teruel, 2015: 81). També la creació de la vicaria d'ambients obrers (1968),<sup>253</sup> com la Comissió de Solidaritat (1969) permet l'acció social i política a través de l'Església. En el segon d'aquests casos, per a canalitzar l'ajuda als presos i represaliats en col·laboració amb els grups polítics comunistes. I a principis dels setanta, a través del Grup Cristià de Promoció i Defensa dels Drets Humans –dins d'aquest, l'equip Sant Jordi de treball específic sobre els drets dels pobles–<sup>254</sup> i en el redireccionament de l'entitat Justícia i Pau. Joaquim Ferrer descriu l'acció de Carrera com un home que té per objecte “sembrar la fe actual i encarar-se als problemes actuals amb voluntat evangèlica (...) partien de l'experiència de la guerra i volien superar l'anticlericalisme” (Ferrer i Teruel, 2015: 53) per reprendre la –necessària– relació amb la classe obrera. Amb aquesta convicció, Carrera és, també, un dels impulsors i participants de la creació de l'Assemblea de Catalunya. I l'any 1974 participa com a representant de l'ACO amb Castaño a la reunió fundacional de Convergència Democràtica de Catalunya d'acord amb la idea de Pujol que calia “construir Catalunya” a través d'un terreny polític de reivindicació de l'autogovern i la defensa democràtica: “una Convergència de demòcrates liderada pel nacionalisme” (citats a Ferrer i Teruel, 2015: 132).

Al mateix temps, com ja hem reiterat, molts locals parroquials i centres catòlics esdevenen espai de reunió de grups d'esquerra i moviments antifranquistes i catalanistes. En un altre ordre, i com a exemple prou conegut d'aquestes

---

253 La vicaria d'ambients obrers es desenvolupa amb la voluntat “d'intervenció dels obrers en el tractament dels seus propis problemes (...) que ens recorda aquelles paraules de Pau VI (...) se'n deriva el dret que tenen els membres de tota comunitat nacional (...) a intervenir en la seva pròpia vida política i a disposar dels mitjans que necessitin per prendre-hi part activament” (citats a Ferrer i Teruel, 2015: 99).

254 En són membres fundadors Anton Cañellas, Joan Carrera, Albert Manent, Jordi Porta, Josep Benet, Joaquim Ferrer, Josep Termes, Montserrat Minobis, Joaquim Maluquer, Agustí de Semir, Torres Gasset, el pare Massana i el pare Marc Taxonera de Montserrat.

dinàmiques, és la campanya “Volem bisbes catalans”.<sup>255</sup> La protecció dels caputxins de Sarrià al moviment estudiantil de la Caputxinada que dona lloc a la constitució del Sindicat Democràtic d’Estudiants de la Universitat de Barcelona (SDEUB) el març de 1965;<sup>256</sup> les agressions als capellans manifestants contra els maltractaments a un estudiant de l’any 1966;<sup>257</sup> el paper de Montserrat com a lloc de trobada i refugi, o com ja hem insistit la constitució de l’Assemblea de Catalunya a l’església de Sant Agustí de Barcelona l’any 1971. L’erosió que suposa per a la dictadura que l’Església s’acosti al catalanisme antifranquista, però sobretot al comunisme, per exemple la col·laboració de grups catòlics amb Comissions Obreres ja esmentada,<sup>258</sup> és especialment colpidora per al Règim, ja que un dels imaginaris franquistes fonamentals sobre el qual s’ha construït és la idea que el franquisme esdevindria el protector de l’Església davant de l’amenaça comunista.

El Concili Vaticà II respon a unes dinàmiques d’obertura i democratització que promocionen un nou cristianisme “encarnat”, vivencial i experiencial. Un cristianisme molt més proper a l’experiència i la vivència de fe personal dels cristians, tal com es dona amb el model de veure-jutjar-actuar estès en l’imaginari catòlic progressista de l’època i, al cap i a la fi, amb tota orientació emancipadora que comporta un estil de vida transformador. El cristianisme encarnat a Catalunya planteja un marc ressonant d’eficàcia simbòlica. De nou permet una explicació plausible en l’experiència personal a través d’un concepte força, que remet a l’estructura imaginària –els hipersímbols– del cristianisme social: el compromís a través de la família, el barri, l’església, el treball, el món cooperatiu, el partit o el sindicat. Àmbits simbòlics referencials que, de més a més, són equiparables als elements de sentit social de la terra, els llocs comuns del catalanisme tradicional. En aquest cas passats pel sedàs de la seva reavaluació i modernització en termes obrers. Jordi Llimona (1924-1999), caputxí, teòleg i filòsof, és un dels intel·lectuals del compromís a referenciar i un dels exponents religiosos del pensament del Concili Vaticà

---

255 I a l’entorn d’aquesta campanya la publicació del crític llibre del paper de l’Església a Catalunya *Le Vatican et la Catalogne* publicat per Edicions Catalanes de París l’any 1967.

256 Els caputxins acullen aquella reunió d’acord amb la idea que han de respondre per “la seriositat dels objectius perseguits i les normes de l’Església referents al dret d’associació i a la promoció de la cultura, principalment en la *Pacem in terris* i l’equema 13 del Concili Vaticà II” (Citat a Colomer, 1978: 229).

257 Vegeu Crexell (1992).

258 Vegeu també Ferrando (2000: 144-145).

II a Catalunya. Llimona, com d'altres capellans vinculats més activament al catalanisme catòlic i al cristianisme social, amb el temps, es relaciona més activament amb els projectes polítics del socialisme català de Transició en un moment en què el cristianisme social més d'esquerres conflueix més estretament amb les posicions de Comín i Cristians pel Socialisme –tant al PSUC, com a Reagrupament Socialista com a PSC-Congrés a partir dels setanta.<sup>259</sup> La reflexió religiosa de Llimona (1963; 1972) recull la influència del personalisme i de les transformacions socioculturals d'aquesta dècada i presenta a Catalunya els trets definidors de la proposta comunitarista alternativa que impulsa la renovació del Concili. Llimona, representativament, testimonia la sensibilitat moral cap a la modernitat del catalanisme catòlic conciliar.<sup>260</sup>

Les seves reflexions recullen tota una modernització de la noció del jo: un jo dinàmic on la individualitat entra en diàleg amb els altres, la noció de l'ésser autònom i lliure com a mesura de la realitat. S'allunya, així, de les referències essencialistes més deterministes de la identitat a favor de la personalització: "l'ésser i els éssers, la vida i els homes són dinamisme pur. No resten fixats, immòbils, com arrelats a terra, sinó que es mouen, evolucionen constantment" (Llimona, 1972: 14). Incorpora una nova dimensió autocontemplativa del jo substitutiva del llenguatge sacrificial del catolicisme: "l'home no ha nascut per a sacrificar-se masoquísticament (...) sinó per a gaudir. El goig i el progrés han d'anar imbricats harmònicament en la vida dels homes" (Llimona, 1972: 15). Canvia cap al llenguatge amorós i vivencial de fe exemplificat en algun dels protagonistes de la lluita pels drets humans i de l'alliberament: "només per l'amor construirem l'home en tota la seva dimensió (...) així ho han entès Gandhi i Luther King, (...) els hippies (...)" (Llimona, 1972: 43).<sup>261</sup> Testimonia la necessitat d'incorporar la dimensió crítica per a una reflexió dialèctica de la realitat "el pensament crític alliberarà a les persones: constitueix l'únic camí de l'alliberació" (Llimona, 1972: 23). I de la moral com a eina al servei de les persones: "si no es parteix de la lucidesa crítica, de la llibertat i d'un radical

---

259 Amb el PSUC és significativa la col·laboració de Llimona en les iniciatives vinculades a les mobilitzacions per l'amnistia. En aquest sentit, per exemple, Llimona és l'impulsor l'any 1964 d'un document signat per diversos capellans que, a proposta comunista, demanen al règim franquista l'aplicació de l'amnistia política (Molinero i Ysàs, 2010: 44).

260 Per a una comprensió més a fons de la figura i el pensament de Jordi Llimona, vegeu la miscel·lània d'homenatge publicada per Cervera (2007).

261 També mossèn Dalmau exemplificava en el mateix sentit de fe i salvació "Voleu més generositat? Un Che Guevara, un Camilo Torres, un Ho Chi Minh, un Kennedy, un Allende, un Mao, un Fidel" (Dalmau, 1977: 69).



personalisme, no es pot donar l'existència moral" (Llimona, 1972: 94). Defensa el principi de llibertat: "(...) el disegni de Déu és la realització de l'home. D'aquí que l'únic pecat sigui l'opressió de l'home, l'alienació de l'home, mantenir-lo en la ignorància i en l'esclavatge, frustrar-lo en el seu desenvolupament, o tractar-lo com un objecte (...)" (Llimona, 1972: 34). I aposta per una defensa de la secularització política "si hom secularitza veritablement l'autoritat (...) la col·loca en la dimensió humana i temporal, immediatament i consegüentment esdevé una autoritat participada pel poble i al servei d'aquest poble" (Llimona, 1972: 83), la dimensió política de la identitat, "[L'home] només essent polític es construirà ell i construirà el món" (Llimona, 1972: 139), i la defensa de la pluralitat ideològica, cultural i nacional. La reflexió de Llimona incorpora l'antropologia religiosa en les formulacions analítiques de la teologia catalana, i contempla els nous subjectes polítics dels seixanta en l'imaginari social del cristianisme progressista, "la gent marginada, com la dona, els treballadors, el tercer món, els exclosos del poder polític i econòmic, les cultures i nacions oprimides (...)" (Llimona, 1972: 130) coincident amb un potent ideologisme d'alliberament nacional, antiimperialisme i de descolonització, revolucionari, feminista, ecologista, pacifista, etc. (Capdevila, Lladonosa i Soto, 2015b).

En certa mesura Llimona esdevé figura representativa de la transformació dels marcs culturals de pensament d'un sector del nacionalisme catòlic en aquest sentit, i mostra l'evolució d'un personalisme que va més enllà de Mounier i que té interès per la teologia protestant i els corrents teològics del moment com la teologia de la secularització de finals dels seixanta. Centra la comprensió religiosa en l'individu, la llibertat i l'alliberament, però també en relació amb la política i el nacionalisme com queda recollit anys després en el seu llibre *L'hora dels pobles* (1993) i la concepció voluntarista de la nació, on la consciència de pertànyer a un poble amb unes característiques diferencials esdevé, al seu parer, factor de cohesió social.

Potser amb un perfil menys intel·lectualitzat però que igualment l'inscrivim dins la línia del compromís reflexiu, Josep Dalmau (1926), sacerdot i activista, a l'igual que Llimona esdevé també una de les veus actives de l'Església catalana contrària al Règim i a favor dels moviments renovadors posteriors al Concili Vaticà II. Diverses de les seves aportacions teològiques dels seixanta són de gran transcendència en els grups catòlics de l'època. *Distensions cristianomarxistes*, *Agonia de l'autoritarisme catòlic* i *Contrapunts* al llibre *Camino* de l'Opus –segrestat per la censura del Règim–, fan de Dalmau una

veu incòmoda dins l'Església i sobretot al règim franquista. Tant a *Distensions cristianomarxistes* com a *Agonia de l'autoritarisme catòlic* (1968), Dalmau desenvolupa una teologia del diàleg, influïda per la dinàmica de renovació eclesial en relació amb la crisi de l'estructura social de l'Església i l'autoritarisme eclesial i la qüestió de l'obediència subordinada. Tant Llimona com Dalmau, representativament, esdevenen testimonis d'un nou catalanisme cristià constructor d'un relat de revisió de la subalternitat basat en els principis de llibertat personal, pluralisme i experiència humana. A partir de la segona meitat dels anys seixanta, els debats interns de l'Església sobre la diferenciació entre fet nacional i fet social prenen un fort protagonisme. El que s'ha considerat el progressisme catòlic viu una primera ruptura que situarem en el capítol següent. Les discussions entorn la campanya "Volem bisbes catalans" fan aflorar debats entre els sectors del catolicisme nacionalista i el catolicisme obrerista que, si bé ambdós conformen els cercles progressistes del moment, es van distanciant gradualment a l'hora de posar l'accent en les prioritats d'acció. En qualsevol dels casos creix una base eclesial que es va sumant a moviments i organitzacions per a la transformació social influenciats per la important presència del marxisme ideològic així com per la influència de les revolucions d'Amèrica Llatina, i que fa créixer un moviment important a Catalunya vinculat a aquestes expressions.

Les transformacions culturals del 68, l'avanç de les societats del benestar i la progressiva liberalització del món occidental, així com la formulació de noves dimensions lligades a l'ètica, la imaginació, el plaer o la sexualitat promouen paral·lelament una progressiva laïcització i secularització de capellans, grups i perfils,<sup>262</sup> que acompanya una disminució del nombre de nous catòlics i presència tradicional a les Esglésies. La constitució de grups cristians socialistes i moviments d'acció no violenta vinculats a Pax Christi i encapçalats per personalitats com Dalmau, Xirinacs, Beunza i Llimona o els grups en solidaritat amb els empresonats; així com els grups pels drets humans ja esmentats –Justícia i Pau més endavant–, les "Comunitats de base", "Cristians pel socialisme" o les "Comunitats cristianes populars" integrats

---

262 Vegeu Estruch (1996). Joan Carrera ho apunta també davant l'aparició de la Joventut Obrera de Barris i Ambients Populars (JOBAC) l'any 1968, que veu com a quelcom rellevant, davant la creixent conflictivitat eclesial, la disminució de l'acció social en els entorns catòlics i la creixent secularització i crisi de fe que s'experimenta arreu (Ferrer i Teruel, 2015). Vegeu també Lorés en relació amb la crisi religiosa dels setanta i el triomf de la llibertat individual (1985: 114-115). I la crisi del llibre religiós, qüestió vinculada a un sobrecreixement de publicacions especialitzades i el conflicte entre la seva difusió entre l'univers del camp cultural de masses i el camp cultural especialitzat.

en la pastoral obrera compten amb una destacable presència en barris<sup>263</sup> que posteriorment nodreixen les files de les associacions de veïns, partits i sindicats. Culturalment aquesta nova onada de grups d'Església transformadora enceta un espai de reflexió crítica sobre la secularització creixent i la incapacitat del Concili Vaticà II per acomplir l'objectiu real de la reforma, democratització i progrés.<sup>264</sup> Aquests grups plantegen ideològicament per primer cop la interdependència i articulació entre fe, vivència religiosa i socialisme i l'emergència de nous marcs referencials que també trobem en el nou univers simbòlic del catalanisme dels setanta com la cultura de la no-violència, l'autosuficiència, el respecte a la natura, el diàleg interreligiós, etc. (Dalmau, 1977). Les tendències culturals de la dècada es fan paleses en les noves formulacions de l'Església. Tal com ja hem dit, l'autonomia personal, el valor de la llibertat, una interiorització i individualització del fet religiós en l'individu va més enllà del fet eclesiàstic mentre es produeix un qüestionament d'aquest. Suposa la vehiculació del cristianisme amb la qüestió social i la progressiva politització del cristianisme, "democràcia cristiana o socialisme cristià, tot és una qüestió d'oportunitat històrica, que no s'ha de confondre amb l'oportunisme" (Duch, 1975: 139). Alguns corrents de l'Església integren un relat en què la consciència cristiana ha d'esdevenir agent actiu de les transformacions politicosocials del país. En aquest sentit mossèn Dalmau predica la presència de la fe "en una nova època històrica en la qual la fe religiosa potenciarà les lluites d'alliberament dels pobres i de les classes oprimides; això farà que no quedi ja exclosa dels moviments més radicals de justícia social" (Dalmau, 1977b: 10).

El cas de l'editorial Nova Terra, per posar una altra mena d'exemple, és simptomàtic de la trajectòria d'una part del catolicisme antifranquista. Neix del corrent francès i belga d'anàlisi crítica, influenciada per la JOC, concentra l'atenció cap a la classe treballadora i la necessitat de donar resposta a la precarietat cultural i el desarrelament existent. Entronca amb les preocupacions de dimensió moral i espiritual compartides pels sectors eclesials més tradicionals,<sup>265</sup> al mateix temps que recull l'onada del Concili Vaticà II i, sota

---

263 A Barcelona Jaume Cuspinera al Besòs, Francesc i Jaume Botey al Camp de la Bota, mossèn Galvany a les barriades de la Zona Franca, el Port, Can Tunis, Cases Barates i el Polvorín, Joan García Nieto a Cornellà, etc. Vegeu Botey (2012) i la biografia de Francesc Candel que en fa un bon retrat (Sinca, 2008: 71-92).

264 Vegeu per exemple les reflexions de Dalmau (1973).

265 Vegeu el preàmbul del document de constitució de Nova Terra a Marín i Ramírez (2004).

influència de Comín i Verdura –i no sense importants conflictes interns i d'enfrontament amb el Règim– esdevé nexa entre el marxisme i el catolicisme. El catàleg de Nova Terra recull, vist en perspectiva, les temàtiques d'interès marxista del moment: sindicalisme, història del moviment obrer, economia, sociologia, assaig i humanisme, revolucions, descolonització, cultura popular en l'època moderna. Així com l'evolució del pensament religiós obrerista de caire internacional: sociologia religiosa, teologia, experiències i testimonis de cristianisme progressista, estudis sobre ecumenisme, seguiment del Concili Vaticà II, i pedagogia i família amb col·laboracions amb Rosa Sensat.

I si els vincles de l'esquerra i l'Església afavoreixen la constitució d'una esquerra no anticlerical com ja hem dit, això suposa també la presència significativa de cristians en l'univers de l'activisme antifranquista en els partits d'esquerra, és la nova "il·lustració catòlica" manllevant el concepte de Lorés. Amb la mort del dictador l'any 1975 s'enceta un darrer període de transformació de la imatge pública de l'Església espanyola i que es prolonga fins a la signatura dels acords concordataris de 1979. Però a partir dels anys setanta, l'impacte del 68, la transformació de la qüestió religiosa i l'experiència de fe; i fonamentalment a partir de 1975, amb la lenta recuperació democràtica, fa que els moviments de militància cristiana deixin de ser sociològicament tan rellevants i la contestació política es desplaça gairebé íntegrament a l'àmbit de la militància política.

## 7. Reconstrucció: cap a una catalanització efectiva

### 7.1. La reelaboració doctrinal del catalanisme catòlic<sup>266</sup>

Jordi Pujol (1930) és una de les personalitats més significatives del catalanisme modern. Ha esdevingut un dels referents contemporanis del nacionalisme català i ha estat catalitzador de l'evolució del catalanisme catòlic tradicional. Pujol és, al nostre entendre i tal com desgranarem, l'intel·lectual del compromís més rellevant de la seva generació i d'aquest marc de pensament. Ja en la seva joventut Pujol és membre de diversos grups catòlics però és amb la constitució del grup CC, del qual en serà un membre destacat, que es plasmen dos dels principals ideals que basteixen l'acció i el pensament de Pujol en l'etapa iniciàtica de la seva reflexió intel·lectual: "la fe en Déu, els homes i Catalunya". El seu activisme polític s'intensifica els darrers anys de la dècada dels cinquanta fins que, arran dels fets del Palau de la Música (1960), és detingut, torturat i posteriorment jutjat per consell de guerra. Resta empresonat fins al desembre de 1962. El discurs de Pujol al consell de guerra és un vertader gest de força simbòlica i valor generacional: "formo part d'una generació que puja. D'una generació que va creixent lentament, naturalment, però obstinada, i que es mou per exigències espirituals, i en bona mesura, això conforta, per imperatius de tipus cristià. Formo part d'una generació que puja i va a més, per honra i orgull del nostre país" (Pujol, 2007: 163).

Amb el consell de guerra i el seu empresonament, la família Pujol i el seu entorn polític directe gestiona conscientment la situació en perspectiva dirigida al seu futur polític tal com es detalla en les converses privades

---

<sup>266</sup> Una versió prèvia reduïda i preliminar d'aquest apartat l'hem publicada a la revista *Cercles* (2017).

de cc.<sup>267</sup> Ho testimonien també les cartes de Benet i la seva recomanació perquè la família no demani l'indult: “el sacrifici de Jordi Pujol i dels altres detinguts i perseguits, si sabem actuar amb decisió i energia, no haurà estat en va (...) N’hem de fer un líder nou per al nostre poble, que prou en necessita” (Amat, 2017: 231). Aquest fet podríem dir que esdevé el punt de partida de la construcció política, volguda, de Pujol com a mite i símbol d’una generació en el redreçament de Catalunya. El pamflet “un testimoni: Jordi Pujol” n’és una expressió: “(...) Cada dia que passa la figura d’en Jordi Pujol s’ageganta als ulls de la joventut (...) El seu sacrifici és fecund”. Reproduït a la revista *Ressorgiment* (1961: 8677-8678).<sup>268</sup> Però el cert és que l’èxit del projecte polític de Pujol fruit d’aquests fets rau en la capacitat per hegemonitzar l’imaginari Pujol-Catalunya, a través de presentar com a integral-total la seva formulació catalanista,<sup>269</sup> i superar així, per primer cop, el culturalisme noucentista del catalanisme tradicional per un model de nacionalisme que a la llarga esdevindria doctrinalment pràctic com veurem més endavant. Un catalanisme de ruptura generacional.

La voluntat de forjar la figura simbòlica de Pujol a l’interior i a l’exterior subratllant el valor simbòlic de les tortures i l’empresonament esdevé element de campanya. Benet creu que cal explotar-ho no només com a catalanista sinó, sobretot, pel fet de ser catòlic. Suposa fer entendre que la violència política no es practica només sobre els comunistes: “cal que l’exclusiva de les campanyes contra la tortura i a favor dels presos no quedi sempre d’exclusiva dels comunistes” (citat a Amat, 2015: 224).<sup>270</sup> El mateix Pujol ho diu a les seves memòries: “Amb mi van agafar un catòlic, un burgès de classe mitjana i un demòcrata europeu. No era un anarquista, no era un radical, no era un comunista, no era un element d’abans de la guerra, i això va causar sorpresa i commoció entre alguns sectors (...). Era

---

267 Sobre aquesta qüestió, vegeu Muñoz (1990). Sobre Pujol i el seu paper en els anys del resistencialisme, vegeu també la glosa de Manent (1984: 81-106).

268 També ho fa constar Amat en relació amb la campanya orquestrada per Josep Benet d’internacionalització i de la figura de Pujol i les tortures viscudes i les diferents estratègies internes i externes a seguir per la seva popularització activa contra el Règim (2015: 223-235). També en fa esment Jaume Lorés (1985) que apunta la construcció de Pujol com a símbol per part del catolicisme catalanista de postguerra.

269 Vegeu per exemple l’article “Els tres catalanismes” dins de Pujol (1979) i Pujol (2013).

270 Per a una cronologia més completa dels fets i la lectura de diversos fragments de materials documentals en aquest sentit, vegeu Amat (2015: 217-238).

una insurrecció nova (...) hi havia brases entre les cendres” (Pujol, 2007: 112). Aquest argument és rellevant perquè busca reeditar la legitimació discursiva de l'antifranquisme polític cap a l'espai catòlic. De la mateixa manera, es busca deslegitimar el Règim, no pel discurs falangista, sinó per l'evidència de la contradicció moral que suposa que un Règim que es presenta com una croada de preservació religiosa, ataquí els mateixos catòlics. Discursivament, doncs, el focus es posa en l'element catòlic, i és així com l'hegemonia cultural del catalanisme es pretén en aquests termes.

La importància dels fets del Palau, el seu discurs polític al judici i les campanyes de suport posteriors, són fonamentals pel relat mític de Pujol i la recreació d'uns determinats marcs mentals associats al sacrifici i l'heroisme; així com d'un imaginari de trets religiosos que acompanya la reflexió doctrinal i la projecció de Pujol dels anys següents:<sup>271</sup> “(...) Avui Catalunya plora en la seva ànima i sagna en les seves carns. Igual que Crist ha tingut els seus botxins, també com Crist, ha trobat en V.E. el seu Ponç Pilat (...)”. “Estigues content, el nostre poble ha comprès la teva lliçó. La llavor per arribar a arbre ha de morir. No hi ha cap cosa que valgui la pena que no s'obtingui amb dolor, que ha fet seu, el nostre poble s'ha retrobat (...)”.<sup>272</sup> Un darrer exemple, el Sant Jordi de 1961 es distribueix un poema dedicat a Pujol titulat “Sant Jordi” que comença així: “patró de Catalunya. Cavaller de poltre alat, tremp de cer, ànima forta, glavi occidor del drac, llum de zenit i esperança (...)” (citat a Crexell, 1982: 248).<sup>273</sup> Així mateix, la campanya de pintades i altres formes com “Pujol. Catalunya” i “Catalunya Pujol”<sup>274</sup> van contribuir a aquest imaginari d'associació de la persona i el país, del

---

271 La seqüència de les mobilitzacions dels dies posteriors a la seva detenció queda recollida al llibre de Joan Crexell (1982). Les concentracions dels grups cristians davant la seu episcopal són diàries: “la gent s'agenollà al carrer, resà i cantà. El «Crec en un Déu» i «Amunt germans» s'anaren repetint” (Crexell, 1982: 94). Cartes, pregàries col·lectives, el suport públic de l'abat Escarré i les misses a les parròquies o la circulació de fullets i plafons de denúncia es repeteixen. També els suports internacionals per part de la democràcia cristiana europea i l'exili català.

272 Fragment d'una carta oberta a l'arquebisbe Modrego reclamant la seva intervenció i d'una carta adreçada a Pujol (citat a Crexell, 1982: 97, 119). En un to clarament conscient de l'ús simbòlic s'expressa Benet en una de les cartes a l'exili: “A Catalunya el sacrifici de Jordi Pujol crec que està donant resultats positius (...)” (vegeu la reproducció més completa de la carta a Amat, 2015: 229).

273 Alguns exemples més d'altres pamflets i textos en aquesta línia citats a Dowling (2012: 602).

274 També Candel en fa esment als seus dietaris de 1960: “s'estén la propaganda Pujol. Apareix escrit a molts llocs, fins i tot als bitllets. Al Palau de Justícia, a les parets, hi havia una renglera de Pujol. Pujol. Pujol. Fins que, per dissimular-ho, precediren la paraula anís” (2007: 147).

martirologi catalanista amb un llenguatge de fort valor simbòlic religiós i ascètic, i una comparativa que remet al sacrifici de Crist. Ho veïem també en el cas de l'abat Escarré.

Per a comprendre la importància de la figura de Pujol en la reconstrucció del nacionalisme, però més encara, per entendre la centralitat de la seva figura i transcendència, aquesta dimensió simbòlica és fonamental. És la configuració, cultivada i promoguda de Pujol com a Pare de la nació. És una projecció de la seva imatge lligada a l'estructura arquetípica del pare provisor, que es defineix per la repetició d'un llenguatge de projecció de Pujol com a pare referencial, com a líder, com a treballador incansable, voluntarista, combinat amb l'arquetip de l'heroi sacrificial. És a partir dels anys seixanta que Pujol elabora un discurs de voluntat pràctica, concentrat en el desenvolupament d'accions concretes culturals i econòmiques, més enllà del relat mitificador de la seva figura. L'objectiu, diu, és cultivar el sentit comunitari, defensar una manera de ser i integrar-hi les reivindicacions socials, econòmiques, polítiques i humanistes del moment i amb vocació europeista (Pujol, 2007: 185). Aquesta aposta esdevé un dels referents més rellevants del catalanisme, sintetitzat en la idea de “fer país” i la constitució d'un “terreny central” d'acció. Les eines seran el Centre d'Informació, Recerca i Promocions (CIRP) creat el 1964, i que al seu torn dona suport a l'Institut Català d'Immigració, la institució pedagògica Rosa Sensat, l'empresa d'Estudis i Investigacions (EISA)<sup>275</sup> i el projecte de Banca Catalana, aquesta darrera, ideada per a ésser la força econòmica de Catalunya. A través d'aquestes iniciatives es dona suport a diverses campanyes, publicacions, premsa, estudis socials i històrics, etc.

Pel que fa al pensament escrit de Pujol es pot resseguir a través de quatre de les seves principals obres recull dels escrits d'aquest període: *Una política per a Catalunya* (1976), *La immigració. Problema i esperança de Catalunya* (1976), *Des dels turons a l'altra banda del riu* (1978) i *Construir Catalunya* (1979). Aquests darrers, tot i que publicats més tard, recullen els escrits primerencs de Pujol agrupats com a volums d'*Entre l'acció i l'esperança* (1980). També a través de les seves memòries *Història d'una convicció (1930-1980)* –exercici de memòria exercida de gran interès com ho són les memòries

---

<sup>275</sup> Una experiència limitada però d'aproximació i de pretesa cooptació d'intel·lectuals provinents de l'esquerra. I de fi ràpida per la manca de suport al projecte nacionalista que Pujol espera d'aquests. Vegeu Solé Tura (1999), Amat (2015; 2017).



personals– i els articles de premsa de 1947 a 2013 recollits a Notícia del present. En els primers escrits hi aflora la influència del tradicionalisme de Torras i Bages i el model transaccional de Prat de la Riba. També s’hi fan explícites les influències del pensament francès de Péguy, Saint-Exupéry i Mounier. I com ell mateix reconeix, de Joan Triadú, Josep Maria Ainaud de Lasarte, Josep Benet, Raimon Galí i la seva aportació a cc.<sup>276</sup> Però Pujol beu també de Rovira i Virgili, Pierre Vilar i Jaume Vicens Vives, aquest darrer, fonamental en la seva construcció discursiva historicista. La lectura dels referents del tradicionalisme dota el seu catalanisme de substància naturalística que enalteix “l’ànima” del país, per recuperar-ne l’orgull, restablir el sentiment de comunitat, la projecció com a poble i l’honor malmès: som un poble fort, amb profundes fidelitats que fan de Catalunya un poble amb una missió històrica, diu. La influència de cc es pot resseguir a través de les referències comunitàries i l’apel·lació a la dimensió espiritual i col·lectiva de la nació.

Les línies de pensament en aquesta etapa s’articulen al voltant de tres idees marc, explicatives de la seva proposta d’acció pràctica: la ruptura amb l’actitud d’abatiment de la generació precedent i les renúncies “mentals” i “espirituals” a les quals varen veure’s sotmesos; la necessitat d’una revisió històrica reinterpretativa del passat per afrontar el present i projectar el futur i, finalment, l’aposta pel recobriment moral, nacional i espiritual del país. Jordi Pujol és un excel·lent exemple del model de Plantinga (1992) en termes de redempció, de la mateixa manera que bastirà al llarg dels anys cinquanta i seixanta una doctrina ideada per a l’exercici de l’hegemonia ideològica en termes de legitimitat adquirida amb el seu empresonament i campanya de suport, identitat cultural apel·lada, força moral a través de l’imaginari catòlic i projecte d’acció per al recobriment a través d’aquest “fer país” i la constitució d’un “terreny central” d’acció (Therbon, 2015). Jaume Lorés apunta que Pujol sense fer política, amb el *fer país*, omplia un gran buit polític, catòlic i catalanista, “Pujol, com a símbol, passà de la imatge del catolicisme catòlic catalanista a la d’home de govern. L’únic gairebé. Sense fer política directa adquirí la connotació de polític” (1985: 25).

---

276 Si més no en el llenguatge. En aquest sentit, cal fer esment a la crítica de Jaume Lorés on apunta, en canvi, que l’aportació de Galí va ser malentesa o desnaturalitzada en l’ús de Pujol i el catalanisme catòlic vinculat, que mai va pretendre desenvolupar una reflexió ètica de la política a l’estil vertader de Galí, que exercia una crítica profunda tant a l’experiència precedent del catalanisme conservador com republicà (Lorés, 1985: 14-21).

La formulació d'aquest discurs de Pujol suposa una forta crítica a la generació precedent, la reelaboració del relat nacional i la relectura de la guerra civil que comporta la mobilització d'una nova generació de lideratges. Pujol defensa la idea que cal substituir una actitud precedent de renúncia<sup>277</sup> per la vertebració d'un nou relat de responsabilitat nacional basat en les virtuts del treball econòmic, intel·lectual i espiritual dels catalans:

*Si uns quants continuen conreant les virtuts de fidelitat i d'amor a la llibertat que ens són pròpies; si uns quants reconstrueixen el nostre patrimoni d'honor, si alguns, els més assenyats, els realment assenyats, continuen lluitant contra el maltusianisme esterilitzant –el maltusianisme econòmic, el maltusianisme intel·lectual, el maltusianisme espiritual i, en resum de tots, el maltusianisme demogràfic–; si uns quants no defugen el sacrifici les boires es dissiparan i els horitzons meravellosos s'esbatanaran a la vista de tots (Pujol, 1978: 132).*

Aquests elements de “virtut” naixen d'un seguit de referents simbòlics com són l'exigència espiritual, l'esperit de servei, el sentit del risc i de l'honor, la solidaritat i el comunitarisme (Pujol, 1978; 1979; 2007; 2013), i recorden les discussions de CC sota mestratge de Raimon Galí i els referents Péguyans: “tot determinisme, tot mecanisme, tot hàbit, tendeix irremeiablement a l'encadenament de l'esperit. I la història de l'home és la història de l'alliberament de l'esperit” (Galí, 1955). Diu Pujol:

*El que ens cal és un gran acte restaurador de la cohesió i del sentiment nacional, de la confiança en nosaltres mateixos i de la nostra energia en tots els ordres. El que ens cal és que els nostres homes, especialment els joves, es desempalleguin de la teranyina finament teixida amb l'esperit de la resignació, acceptació de convencionalismes buits i complex d'inferioritat, i es llancin decididament pel camí de la superació, de la creació i de l'aventura (Pujol, 1978: 54).*

Aquest imaginari es dibuixa també en els escrits de presó de 1961-1962, així com en el text *Fer poble, fer Catalunya* de 1958 i *Construir Catalunya* de 1964-

---

<sup>277</sup> També Benet fa un judici en aquests termes: “l'espectacle donat per la burgesia catalana durant els anys immediats a la postguerra és dels més tristos de la nostra massa trista i tràgica història (...) exponent de la mediocritat, covardia i egoisme classista. La burgesia catalana va abdicar definitivament com a classe progressiva i dirigent” (citat a Amat, 2017: 247).

1965<sup>278</sup> –publicat anys més tard com hem dit– a través d’imatges i valors que enalteixen les actituds voluntaristes, heroiques i les virtuts de fortalesa moral, esforç i superació, fidelitat, llibertat i esperança en la joventut, tot criticant la manca de consistència col·lectiva: “El problema no és l’individualisme. El problema és que quan un poble embarranca en els meandres de la mediocritat espiritual i mentals els defectes suren i les virtuts s’enfonsen” (Pujol, 1978: 52). La defensa d’aquests valors i actituds es repeteixen en el llenguatge habitual dels cercles del catalanisme catòlic, i s’enfronten a la denúncia del mite del “viu” i l’individualisme: “cal servir perquè l’home es deu a quelcom que el depassa (...) servir és una actitud permanent de fidelitat (...) la solidaritat és una premissa de la pàtria, de la comunitat nacional” (Espar, 1994: 127). Això es veu en la repetició d’un llenguatge orgànic recurrent de les estructures arquetípiques de la vida i la mort, el cel i la terra, però també de combat i de virilitat. Dos exemples en aquest sentit, *Des dels turons a l'altra banda del riu* parla de la situació en la qual es van trobar amb una generació derrotada i desmoralitzada “sense estat major, sense caps subalterns, sense organització de combat. Sense contacte entre les unitats. Sense unitats. Una generació que no és un exèrcit, sinó una immensa massa amorfa. Que fuig” (Pujol, 1978: 34). Així, afirma que la resposta a aquesta realitat pertany al futur i al “novell exèrcit” de joves de la seva generació:

*No som a temps de reorganitzar espiritualment, mentalment, materialment la generació trinxada. No som a temps de refer un exèrcit destrossat. Però podem educar-nos, i educar els qui ens segueixen, en el fervor i no en l'escepticisme, en la joventut i no en la progènie. En l'ansia de grandesa, en l'ambició i l'orgull. En la magnanimitat. En les quatre virtuts morals, que són la prudència, la justícia, la fortalesa i la templança, i no en les quatre fal·làcies morals, que són el fals seny, la paciència servil, el pacifisme confortable i l'escrúpol* (Pujol, 1978: 37).<sup>279</sup>

---

278 Vegeu també el text inèdit *Una política per Catalunya*, avui (1968) conservat al Fons Serrahima.

279 Un llenguatge molt vivificant, reiteratiu en la promoció de la idea de virtut que també trobem en les notes d’Espar Ticó: “Generació rere generació saber que es marxa vol dir no tenir pressa. Sols tenen pressa les gents vulgars que volen fruir al màxim d’una previsió feta, d’una posició conquistada (...) el sentit del risc porta amb ell tota la cadena de virtuts ascètiques i virils que obliguen a l’hora a estar apunt. A punt de servir, a punt de sacrifici, a l’exercici constant de l’atletisme cristià, de la virilitat cristiana. Lluita amb si mateix en defensa aferrissada de la llibertat interior, lluita sense fer-se insolidari dels homes i amb plenitud de caritat. I amb plenitud de responsabilitat. Sentit del risc generador d’heroisme i d’aquell estil de fidelitat indefinible que és l’esperit de l’honor” (Espar, 1994: 129).

Com apunta Lowenthal (1998), la revisió del passat implica inevitablement la transformació de la nostra identitat, o la (re)configuració de com Pujol la projecta. Sobre la segona qüestió relativa a la necessitat de la revisió històrica, Pujol assumeix que Catalunya, el país sencer, és el perdedor de la guerra civil –idea que podem resseguir també a *Fer poble, fer Catalunya* (1958), *Des dels turons a l'altra banda del riu* (1978), *Construir Catalunya* (1979) i de forma significativa a les memòries i materials ja citats de Josep Benet (1973; 1979; 2008).<sup>280</sup> Aquest és un dels elements del nou relat del catalanisme catòlic d'aquest període. La idea de la responsabilitat compartida reconcilia els sectors catòlics i catalanistes amb el passat i amb el futur: “tots som responsables de tot i aquesta responsabilitat traspasa les generacions” (Espar, 1994: 114). Aquest relat en el qual creix una nova generació de joves projecta la necessitat d'un recobriment nacional mitjançant uns nous lideratges d'individualitats fortes i de virtuts autèntiques, diu Pujol. Al mateix temps, les transformacions socials i culturals associades a la moderna cultura de masses, no passen per alt en les reflexions sobre la crisi de valors que calia combatre:

*En el moment en què les joventuts europees corren el perill d'ésser engolides pel to del confort i de l'asèpsia; en el moment en què la joventut castellana sembla a punt d'entrar en el joc del faraonisme i de renunciar a la seva juvenil funció de llevat; en aquest mateix moment s'ofereix a la joventut catalana l'avinentsa de convertir-se en testimoni gairebé únic i altament profitós, del que una joventut ha d'ésser (...) dia rere dia el blat creix i les espigues comencen a granar. S'anuncia no per a demà encara, però sí per a un futur ja no llunyà una collita esplèndida (Pujol, 1978: 86-90).*

Un dels esforços doctrinals de Pujol és la revisió del catalanisme precedent i la incorporació de referents simbòlics vinculats a la idea de moralitat cristiana patriòtica, que evoca les imatges d'esforç i sacrifici, redempció i resurrecció, heroisme i virtuosisme, “un patriotisme que no inclogui entre les seves exigències la del sacrifici i la de la vida és insincer” (Pujol, 2013: 37). També

---

280 També a Espar: “d'una Catalunya derrotada havíem de configurar una esperança de recobriment (...). Calia de bell antuvi tancar files, assumir col·lectivament la derrota: tots dos bàndols de la guerra havien estat derrotats. La derrotada havia estat Catalunya. (...) Calia redonar un sentit a la lluita, retrobar la dimensió comunitària, calia calar endins, no en la geografia sinó en la geologia. Calia retrobar les fidelitats bàsiques a què l'home es deu per damunt de tot!” (Espar, 1994: 123).

les imatges de valor naturalístic són sovintejades. El pairalisme, la família, les metàfores agràries i rurals, actualitzades en l'ideari del comunitarisme personalista d'una Catalunya antiga, històrica, romàntica i orgànica.<sup>281</sup>

*Caldrà buscar per masies amagades, o per pobles mariners on encara els pescadors van a posar cada dia l'ormeig, on encara no han deixat les barques estavellant-se al sol (...) i és segur que en alguns ambients obrers, fins i tot en algunes barriades barcelonines trobarem engrunes d'aquest món de debò. Engrunes que no són relíquies, sinó preludis, engrunes que no són engrunes, sinó llavors, engrunes que no ens parlen del record, sinó de la promesa. I també en trobarem en alguns sectors de la nostra classe mitjana catalana, sobretot del sector del mig de la classe mitjana catalana, que justament sembla que és un dels medis que vol reaccionar. I en darrer terme ens caldrà defensar ferotgement la intimitat de les nostres llars i crear en elles aquest clima de vida densa i fecunda, i establir tota una xarxa de llar a llar, de família a família, fins a ser prou forts per a rebutjar, agressivament, per a destruir el món artificios i mestís, el món escindit, el món de faramalla que senyoreja places i carrers, escola i parcs públics. El món d'esterilitat i de mediocritat que vulgues que no ens volen imposar (...) D'ací a un moment m'aixecaré, em posaré el farcell a l'esquena i des del turó baixaré al poble (...) sé que em trobaré la vella masia convertida en casa d'estiueig (...)* (Pujol, 1978: 164-165).

Davant l'evocació d'aquesta Catalunya antiga, d'aquest *món possible*, Pujol critica la desestructuració d'una societat fragmentada en què hi ha una burgesia resignada, una pagesia i una classe obrera silent, una immigració treballadora desemparada i una immigració del cos funcional franquista hostil, “trossos, estaments, famílies espirituals, nuclis socials i humans

---

281 L'evocació d'aquests referents simbòlics recorda els elements que Vicens Vives menciona a *Notícia de Catalunya*: el sentit social de la terra, la casa, la feina, la menestralia, el seny, el pactisme, la tolerància, etc. Trobem recreat aquest tipus d'imaginari en d'altres exemples, en un altre ordre: “[els catalans] presumim no sols de ser especialment aptes per als afers econòmics, sinó també pràctics, de tocar de peus a terra, de no estar de romanços. En realitat, el català és molt sentimental, i qui ignori aquest tret no sabrà mai explicar les nostres reaccions” (Raguer, 1977: 16). També en el document de constitució de la Lliga espiritual de la Mare de Déu de Montserrat es proclama i s'inspira en “el seny cristià, consubstancial de la nostra catalanitat” i es prepara per intervenir en la reconstrucció temporal i espiritual de Catalunya.

dispersos i malalts” (Pujol, 1978: 165). Aquesta és, per a ell, la vertadera clivella nacional fomentada per l’acció disgregadora del franquisme, l’obra de sistemàtica destrucció de la consciència col·lectiva i de les institucions pròpies, amb efectes sobre la consciència mental i espiritual com a comunitat. Per això, el tercer aspecte de les seves tres idees marc abans assenyalades, el recobriment, es reitera en els seus escrits dels seixanta a través de la voluntat de dotar de substància l’acció de recobriment cultural i econòmic del país: història, llengua, mentalitat, espiritualitat i voluntat.

Pujol considera que la cohesió i l’enfortiment d’aquests elements identitaris s’ha de produir en base a un ordre mental i espiritual que els doni sentit final i contingut social. Una tasca on l’Església i els cristians hi juguen un paper destacat en la conformació de l’ànima nacional a través de les virtuts de la fe, l’esperança i la caritat (Pujol, 1979: 53). En els escrits de la primera meitat dels seixanta reitera la necessitat de distingir una acció pràctica per al recobriment dels fets de mentalitat, llengua i sentiment que és l’ànima de la nació, i dels fets històrics “d’ètnia espiritual” i de voluntat, que constitueixen el contingut de la nació. Aquests elements de fons han de prendre cos, en segon lloc, a través d’unes estructures polítiques, com a continent de salvaguarda. La recurrència al llenguatge del comunitarisme francès –o al seu ús en termes de comunitat nacional– ressona a través de la idea d’una mística col·lectiva, en el caràcter del nacionalisme i en el cultiu d’aquest ideal de virtuts bàsiques com la fidelitat a la llibertat interior, la justícia, l’amor, la terra i l’esperança.

En aquest sentit, Pujol defensa la necessitat que Catalunya compti amb unes institucions educatives creadores de “contingut” –burocràcia, dirigents econòmics, Església, partits, sindicats, escola i universitat– i d’una estructura bàsica –institucions polítiques, econòmiques i científiques– (Pujol, 1979: 64; 2007: 108), però en canvi, no a través de fomentar l’organització política d’un govern propi, ni la recuperació de la Generalitat en aquell moment, i menys encara d’un projecte d’Estat. Això, a la pràctica, suposa una afirmació nacionalista compatible amb diverses formes d’organització estatal que més tard pren forma a través de la defensa d’un model d’autonomisme particularista. Aquesta voluntat política culturalista –no constituent– es completa projectivament amb una relectura de Rovira i Virgili, i una perspectiva voluntarista del projecte nacional que també incorpora la idea de nació de destí amb expressions de sentit comunitari com “catalans de família, catalans

d'adopció; vinguin d'on vinguin ens uneix un destí comú”, i apel·lant a la llengua com el “nervi de la nació”.<sup>282</sup>

Una personalització de la nació que progressivament va guanyant espai en el llenguatge d'aquest catalanisme. El catalanisme pujolista capgira ‘la gent de Catalunya’ per la ‘Catalunya de la gent’ (Espar, 1994: 259), i això és l’evolució de la personalització Pujol-Catalunya, en la recreació subsegüent de l’imaginari Catalunya-les persones, que acaba dibuixant una tríada Pujol-país-gent com a projecció de la relació entre la figura del pare provisor abans proposada, la família –la comunitat nacional– i la seva representació. Un imaginari arquetípic també, el de la família, que remet al sistema moral tradicional d’apel·lació a uns valors socials rellevants propis dels hipersímbols del catalanisme tant conservador com progressiu del segle XIX.

## **7.2. L'esclat dels debats culturalistes i socials de confrontació**

Paral·lelament, a partir dels anys seixanta la irrupció política i cultural del marxisme ideològic i l’esquerra, així com del dinamisme de nous corrents culturals, produeix un canvi fonamental en la configuració dels grups catòlics, com ja hem vist. CC no n’és una excepció, però correlativament a la campanya contra Galinsoga, els Fets del Palau i l’empresonament de Pujol, es produeixen divisions ideològiques dins de CC amb la seva radicalització política i un seguit d’accions clandestines. L’any 1962 Antonio Pérez i Xavier Muñoz, primordialment, incorporen els debats catalanisme-burguesia i lluita de classes-socialisme dins de CC, motiu de fort debat amb les posicions de Galí i Pujol i el seu entorn.<sup>283</sup> Aquests darrers s’oposen fortament a les doc-

---

282 “La gent d’un mateix poble té, en el fons, una mateixa mentalitat, una mateixa concepció del món, uns mateixos reflexos. Els homes d’un poble veuen les coses d’una mateixa manera, i és això el que els uneix. (...) Són les actituds espirituals, mentals i psicològiques les que determinen un poble” (Pujol, 1976: 76).

283 No només a CC. Sobre el debat entre catalanisme-burguesia i Església Jaumé Lorés diu: “uns nuclis de la nostra neoburguesia es creuen l’encarnació de la catalanitat, els destinats a encarnar els valors religiosos dits autòctons. El cristianisme català –per aquest procediment– esdevé presoner del culturalisme monopolitzat per uns sectors dels estaments benestants. (...) Perquè, en darrer terme, el culturalisme nostrat és un fenomen d’inspiració burgesa en el sentit que propugna una revolució que deixa intactes les diferències socials i l’estructura econòmica del país” (Lorés, 1966: 270).

trines materialistes contraposades al seu imaginari nacional associat a forts valors de transcendència espiritual. A nivell ideològic es comença a plantejar la formulació d'un programa socialista crític amb els posicionaments Galí-Pujol,<sup>284</sup> iniciant-se així la segona etapa de CC. Si en un moment determinat la ruptura entre un sector de l'Església i el franquisme ofereix un nou marc referencial, el marxisme dels seixanta ofereix també un imaginari renovat. Per al progressisme catòlic, això suposa un major compromís cap a l'acció, i del llenguatge de l'aixecament espiritual es passa al del cristianisme encarnat. Com ja hem vist, el programa polític del cristianisme social substitueix la fidelitat patriòtica espiritualista per la solidaritat de les condicions de vida de la comunitat: “una Catalunya del nostre temps, solidària dels altres pobles ibèrics, socialment revolucionària i comunitàriament pluralista en l'ideològic i l'espiritual” (Muñoz, 1990: 181). És un relat de substitució dels elements mítics organicistes pels elements de racionalitat i transformació material de la societat, “si volem un reconeixement del catalanisme no podem prescindir del proletariat català i, si volem la seva integració, hem de fer-la possible mitjançant una formulació social i política adequada al nostre temps històric” (Muñoz, 1990: 180). La influència de l'anticapitalisme ideològic i de les teories sobre l'autogestió marca la transició dels grups catòlics d'influència socialista, fins a la ruptura ideològica que transforma CC en Comunitat Catalana, de tendència marxista, i que al 1964 es converteix finalment en Força Socialista Federal de Catalunya.

A partir de la dècada dels seixanta els debats sobre el progressisme catòlic queden canalitzats en bona mesura a través de les discussions que neixen fruit del Concili Vaticà II del 1962, la influència del personalisme cristià dels pensadors francesos com Mounier<sup>285</sup> i la influència del marxisme en el pensament contemporani influenciats per l'existencialisme i eticisme de Sartre i Camus. Les publicacions abans citades recullen a bastament els plantejaments que van apareixent al voltant de la necessitat de transformació de l'Església. El mateix any 1962, *Qüestions de Vida Cristiana* publica un número especial que planteja diverses qüestions sobre la modernització i els canvis que es comencen

---

284 En termes com aquests: “La utilització per part d'una minoria amb voluntat de dominació social, de conceptes que mantenen la desigualtat i l'explotació en nom de sentiments patriòtics i nacionals elevats a la categoria de sacrosants (...)” (Muñoz, 1990: 175).

285 Tot i que es popularitza als seixanta, Mounier és introduït a Catalunya força anys abans, primer a través de Pau Romeva, després de Serrahima, Benet i posteriorment Comín i González Casanova.



a produir: “la lluita de classes s’està periclitant, ahir les ideologies es basaven en la justícia i el progrés, demà potser en la tècnica i la relació amb l’home” (Casañas, 1988: 196). Així mateix, davant la forta implantació del marxisme, el progressisme catòlic n’assumeix la interpel·lació social i projecta una alternativa ideològica al franquisme. El plantejament de passar de la consciència al compromís cristià també s’amolla al progressisme social sota la idea que tota reflexió i vivència intel·lectual ha de desenvolupar-se a través de la seva actitud pràctica, militant. És sota aquestes premisses que la trobada amb el comunisme es produeix també a partir del 1968 amb la teologia de l’alliberament, així com amb els moviments revolucionaris, i té un fort impacte en sintonia amb aquesta inquietud de compromís. Però prèviament a això, cal matisar o insistir que l’opció del cristianisme social no només es dona per influència marxista, els corrents personalistes ofereixen una alternativa que permet una revisió crítica profunda. Hi ha una intel·lectualitat cristiana compromesa amb aquesta aposta a Catalunya i la necessitat de revisar la relació entre Església i catalanisme: “L’isme per la realitat catalana impedeix massa vegades la creença d’una consciència social coherent. (...) La realitat catalana és un valor, no per a diferenciar, sinó per a constituir el bressol sociològic necessari perquè l’home català pugui assolir l’autèntica llibertat o l’autèntica convivència. (...) Una catalanitat que no tingui perenne consciència d’estar al servei d’un humanisme més profund és causa d’alienació, constant sacrifici de l’individu a una idea abstracta” (Lorés, 1966: 269-270).

Si al capítol anterior hem fet esment al paper de *Nous Horitzons* com a volguda alternativa a *Serra d’Or*, parlar de la importància de la revista *Serra d’Or* en la difusió de les idees conciliars de 1962 és fonamental. Tal com passa amb *El Ciervo*, *Serra d’Or* és una de les revistes que es consideren portadores de la renovació conciliar ja abans de la celebració mateixa del Concili Vaticà II. Creada l’any 1959 fruit de la tasca iniciada per *Germinabit*,<sup>286</sup> *Serra d’Or* neix sota l’empara de l’abat Escarré i Montserrat, a iniciativa inicial de Ramon Bastades, Max Cahner i Josep Benet. En el seu primer impuls compta amb un equip format pel pare Pinell, Maurici Serrahima, Oriol Bohigas, Jordi Carbonell i Joan Triadú. L’any 1962 el conciliari de la revista esdevé el pare Maur Boix, i entre 1964 i 1965 l’equip de direcció, a banda dels ja es-

---

286 *Germinabit*, revista que es repensa l’any 1956 a iniciativa de Max Cahner i Ramon Bastades, i compta amb col·laboradors inicials com Jaume Lorés, Raimon Galí, Maurici Serrahima, i l’entorn de l’Institut d’Estudis Catalans i els Estudis Universitaris Catalans, entre d’altres. Vegeu Albertí (2002).

mentats, augmenta significativament amb la participació del mateix Boix, Jordi Sarsanedas, Ernest Lluch, Albert Manent, Xavier Fàbregas, Antoni Badia Margarit, Josep Maria Castellet, Alexandre Cirici, Joan Colomines, Joaquim Molas, Miquel Porter, Jordi Pujol, Antoni de Rosselló, Josep Vallverdú; i encara, posteriorment, amb Xavier Fàbregas, Josep Termes, Josep M. Bricall, Francesc Vallverdú, Àlvar Valls, Guillem-Jordi Graells, Oriol Pi de Cabanyes i Eva Serra. Una xarxa de noms que basteix un projecte ampli i ideològicament ben plural de l'antifranquisme –del catalanisme catòlic, l'esquerra socialdemòcrata, comunista i de l'independentisme– i que assenyala la mena de relacions i contactes que s'estableixen en l'univers intel·lectual del moment. És significatiu que Albert Manent n'anomeni “una mena de govern a l'ombra del món de la cultura” (citat a Ferré, 2000: 35). En el període que ens ocupa, podem apuntar tres etapes de la revista: 1959-1964 sota empara de Montserrat i d'acord amb els acords del Concordat i el Règim, que permeten la publicació sense controls de censura prèvia –que no vol dir sense manca d'equilibris interns i limitacions en relació amb què es publica–; la segona etapa a partir de 1964, i amb diversos expedients i segrests d'alguns números per part de la censura, la revista decideix legalitzar-se i amollar-se a les normes d'aquesta i a la Llei de premsa a partir de 1966 fins a 1976. Qüestió, la de la seva legalització, també discutida per les limitacions temàtiques i de control que això suposa. I a partir de 1976-1977 quan inicia una darrera etapa –pel que es refereix al marc del nostre estudi, s'entén–, en què es replanteja la seva funció d'acord amb els nous temps de Transició i canvi en els espais de debat social i cultural del país.

*Serra d'Or* es construeix primordialment com una revista literària que, amb vocació catalanista, obri un espai de referència al món cultural –einentment de l'alta cultura, moderna, i amb la mirada posada cap a Europa i el món– i els seus debats. Els continguts bàsics de la revista són la divulgació literària, dins de la qual hi podem trobar articles sobre poesia, novel·la, assaig, història, etc. Però també de divulgació cultural diversa –activitats, premis, homenatges–, entrevistes i dossiers especialitzats, i seccions dedicades al teatre, cinema, música, art, disseny i arquitectura. A l'empara de Montserrat, el to catòlic de la revista i els aspectes vinculats a la qüestió religiosa és, evidentment, un element constitutiu de la seva vocació. Però no ens interessa tant resseguir aquelles qüestions vinculades a l'espai religiós estrictament –nombroses primordialment a través de la secció *L'evangeli i el temps*–, com posar de relleu que *Serra d'Or* es converteix en una revista fonamental primer del

resistencialisme antifranquista, i segon del projecte de difusió i reconstrucció nacional progressista.<sup>287</sup> Un instrument de (re)construcció simbòlica de la nació, tant pels seus temes –llengua, territori, història, cultura popular, etc.– com per la seva iconografia textual i visual, com per la capacitat de recreació i configuració d'un imaginari dels universos més significatius dels referents de masses del catalanisme del període que resseguim, a través de les diverses expressions culturals apuntades i, significativament, a través de la definició d'un corpus dels seus literats.

A l'apartat d'epistemologia de recerca referent a la funció social de l'intel·lectual, ja hem parlat de l'interès que tenim en relació amb el debat sobre la funció social de l'intel·lectual i la seva posició en l'estructura social en el context de la cultura de masses. Esmentàvem la idea del model de l'intel·lectual *practicointel·lectual*, en termes d'Edward Shils, que s'ocupa de la producció, creació, interpretació i difusió de coneixement social a l'opinió pública. També a la tipologia de Jordi Berrio i Enric Saperas proposant cinc models d'intel·lectual –no excloents entre si–: l'intel·lectual crític, l'intel·lectual conformador de conceptes abstractes, l'intel·lectual com a personalitat influent, l'intel·lectual productor de cultura i l'intel·lectual administrador de coneixement i informació (Berrio i Saperas, 1993). També ens referíem a la importància de la centralitat del món editorial com a camp de difusió intel·lectual, que plantegen, de més a més, elements de penetració i conflicte entre la lògica del camp cultural de masses i el camp cultural especialitzat. *Serra d'Or* és un producte *tipus* de difusió i (re)creació d'aquesta proposta de models intel·lectuals. Com dèiem, la influència d'aquests mitjans pren protagonisme en la indústria cultural i això suposa la modificació dels seus cànons. La importància del sector editorial a l'hora de determinar què es publica –i quina difusió se'n fa– incideix de ple en els debats públics i simbòlics de les discussions intel·lectuals del país.

Ja n'hem fet esment a l'hora d'avaluar la posada en marxa de *Nous Horitzons*, però el cert és que *Serra d'Or* esdevé un bon exemple del cànon cultural de la dècada dels seixanta per tres motius que ens semblen fonamentals: en primer lloc, per la pluralitat de veus que s'hi recullen, i que permeten la trobada efectiva i la discussió entre catalanisme, cristianisme i l'esquerra

---

287 Per a una aproximació als debats interns i públics de *Serra d'Or*, vegeu la radiografia d'Amat (2017) a través del paper de Benet en la revista.

progressista i comunista. D'una manera o altra, és la posada en pràctica de la idea de Reconciliació Nacional. Més encara, és significatiu que sota empara de Montserrat, la revista és vista –o recelada– per alguns com una aportació de caire filomarxista pel to de les seves aportacions. En segon lloc, perquè recrea per primer cop i de manera significativa un debat intergeneracional i de certa recuperació dels noms de l'exili,<sup>288</sup> però també perquè la revista té voluntat de fixar el cànon literari modern com a elements constitutius de la catalanitat.<sup>289</sup> I en tercer lloc, perquè ofereix un marc bàsic de reproducció dels grans debats sobre catalanitat, catalanisme i cultura: entre la perspectiva culturalista i la nova crítica social.<sup>290</sup> Aquest darrer element té a veure amb la possibilitat que es produeix un debat cultural força desacomplexat, i especialment significatiu, a finals dels anys seixanta –amb l'emblemàtica secció *Lletres de batalla*–:<sup>291</sup> “Fa molts anys que, entre nosaltres, no hem practicat la polèmica; potser per falta de possibilitats materials, potser per falta de motius o de gust. Ens havíem acostumat a creure que tothom estava d'acord amb tothom, i que les discrepàncies (...) havien de mitigar-se per principi. (...)”

---

288 Un debat no exempt de polèmiques tant per aquells noms que s'hi senten desplaçats com Calders, Foix o Tísner (vegeu Ferré, 2000: 149-150), com per les fuetades i perspectives que les noves generacions reivindiquen a través de les seves planes. La columna *Gent jove*, pa tou de Terenci Moix a partir de 1969, n'és un magnífic exemple.

289 Carme Ferré parla de *fetitxització* de la literatura, o la literatura com a dipositària de la tradició (2000: 341).

290 N'és especialment significatiu el debat entorn de les posicions sobre crítica literària de Triadú, de línia més culturalista, i les de Castellet i Molas, que reivindiquen una interpretació històrica de la literatura. Així mateix, com es recullen els debats entorn de l'interès del moment cap a la literatura social i realisme històric, un debat ja apuntat paral·lelament a *Nous Horitzons*, com hem vist. Cal fer esment també al qüestionament, a primers dels anys setanta, que dins la mateixa revista fan Guillem-Jordi Graells, Oriol Pi de Cabanyes i Eva Serra, en presentar la seva dimissió, sobre la necessitat que la revista emprengui un to menys religiós i historicista, i es configuri una revista de debat polític i social més actual: “Serra d'or hauria d'abandonar, potser, l'actual to culte, elevat i excessivament seriós i transcendentalista, per fer-la més amena, directa (...) marginar l'excessiva importància donada als aspectes històrico-literaris rememoratius (...) evitar seguint mantenint cultes i mites sovint contraproductius o ja rancis, des del Noucentisme fins a Casals, passant pels Catalans d'Amèrica, les trobades religioses (...)”. Vegeu la carta de dimissió sencera a Ferré (2010: 409-417). Indirectament en parla Jaume Lorés en el seu estudi sobre el pujolisme quan assenyala que el projecte de recatalanització i *fer país* es fa sobre una base doctrinal en disputa. Diu Lorés: “si la «il·lustració catòlica» era molt forta a nivell superficial, les noves eines intel·lectuals que es mostraven vàlides per analitzar la cultura i la política de Catalunya eren les provinents de la «il·lustració marxista» (...) La «il·lustració catòlica» encara vivia de renda d'una esgotada i esllanguida codificació noucentista de la cultura catalana, incapaç ja de dir res nou i de respondre als interrogants dels hipotètics catalans que calia recatalanitzar. En els fets, només els instruments de la «il·lustració marxista» van permetre de posar altra vegada en marxa l'interès per la cultura catalana, codificar-la d'una forma més eficaç i intel·ligible i revifar-la (...)” (1985: 23).

291 Una de les més recordades entorn a la publicació del llibre de Solé Tura i la controvèrsia, i reivindicació des de *Serra d'Or*, de la figura de Prat de la Riba

A tot arreu una polèmica és una polèmica sense que per això es produeixi una ruïna de les famílies” (Joan Fuster citat a Ferré, 2000: 189). Aquest fet, i d’acord amb el que apunta Carles Santacana, pot permetre’ns parlar d’una prova de superació de l’etapa de resistencialisme.<sup>292</sup> I, en definitiva, podem afegir, una porta oberta als antecedents sobre els debats posteriors que es van configurant sobre modernitat, cosmopolitisme, cultura de masses i identitat.

Paral·lelament, el catalanisme catòlic progressivament experimenta un tall ideològic cada cop més clar entre els sectors que es concentren en la qüestió social i van incorporant els plantejaments doctrinals del marxisme a la seva pràctica política i en la seva reflexió teològica, i aquells que mantenen una vocació de treball patriòtic des d’opcions allunyades de l’esquerra i sobretot de l’esquerra radical i la radicalització intel·lectual.<sup>293</sup> Aquests darrers conformen el gruix ideològic del nacionalisme catòlic dels sectors afins a Jordi Pujol i l’ideal d’una Catalunya socialdemòcrata a la sueca. I en què es creu que el cristianisme catalanista ha de difondre la idea d’una fidelitat activa a l’Església, al fenomen social i patriòtic i al fet català com a prioritat i com a responsabilitat de les actituds individuals i col·lectives.<sup>294</sup> Però el cert és que els moviments cristians viuen un fort desplaçament de molts dels seus quadres cap als moviments progressistes marxistes,<sup>295</sup> amb efectes evidents en les transformacions dels debats identitaris del moment, i que deixa al descobert una important divisió en els plantejaments més profunds dels diversos relats del catalanisme. La qüestió de la immigració i la qüestió de classe són els principals temes de

---

292 Per a una síntesi de les idees i praxi cultural dels seixanta i setanta, vegeu Santacana (2008a; 2012).

293 En relació amb la qüestió intel·lectual ens sembla ben il·lustratiu l’article de Jordi Pujol a *Serra d’Or* sobre la necessitat de passar “del camp de l’ètica, de l’estètica i l’intel·lectualisme estrictes”, al de l’acció, és a dir, al de la política. Vegeu Pujol (1967).

294 Josep Espar ho reproduceix en les seves memòries en diferents ocasions, una d’elles: “el fet d’acceptar l’Església pressuposava als cristians una fidelitat d’acord amb els nostres temps, tot diàleg amb els no cristians estava supeditat a donar testimoni de la fe i indissolublement a l’acceptació de les arrels morals del cristianisme en el nostre país i Europa com a fets culturals, donar una base de confiança mútua entre persones i com en alguns moments gloriosos de la vida medieval era capaç d’articular veritables fraternitats, democràcia. La lleialtat i l’amistat eren la base de tot, «això ho trobàvem en l’estreta de mà dels pagesos que val més que qualsevol signatura»” (Espar, 1994: 235).

295 Un estudi més detallat sobre el tema es troba a Costa (1997) i Bada (2011) on s’assenyala també que a partir de 1971-1972 es produeix un fort descens de capellans quan el procés de laïcització i secularització de la societat catalana és ja evident. Vegeu també Lorés (1985). La biografia de Francesc Candel també en fa esment (Sinca, 2008: 71-92).

discussió ideològica d'aquesta confrontació tal com veurem a continuació. Uns canvis que el PSUC reconeix en el seu interès cap a aquests sectors del cristianisme progressista i marxista:

*Seguim també amb gran interès les declaracions protosocialistes d'alguns sacerdots i altres persones representatives del catolicisme progressista de Catalunya. Quan el Pare Dalmau, el Pare Álvarez Bolado i altres religiosos proclamen que accepten la transformació socialista del món com una realitat històrica i defineixen el marxisme com un corrent humanista, que contribueix a la plena realització de l'home, nosaltres els podem respondre que acceptem també com una realitat històrica el que la fe religiosa pugui estimular les aspiracions socialistes en el poble; els podem respondre que desitgem marxar junts amb ells en la defensa dels drets dels treballadors i de tots els desheretats; els podem dir que volem acordar les nostres forces a les seves per a conquerir la democràcia política i social que propugnem; que volem construir amb ells la societat Socialista.*

*Els comunistes considerem que l'evolució que s'està produint en el sí de l'Església Catòlica i del moviment catòlic tenen un abast transcendental (...) a Espanya, el desenrotllament de les tendències progressistes en el sí de l'Església condueixen a un distanciament entre aquesta i el règim, malgrat que en les jerarquies espanyoles siguin encara nombrosos els integristes partidaris de Franco, de la seva dictadura. L'apertura iniciada per Joan XXIII, confirmada pel Vaticà II, dóna la possibilitat als catòlics progressistes espanyols de sumar-se a la lluita contra el franquisme i per la democràcia sense que apareguin en contradicció amb els postulats de l'Església. La unitat d'acció entre comunistes i aquest sector catòlic, que és ja una realitat a Catalunya, constitueix un dels factors que impulsen el desenrotllament del moviment antifranquista de masses en el darrer període (López Raimundo, 1965: 18).*

En relació amb la qüestió de la immigració, dins de CC entre la primera i la segona etapa de l'organització, es fa palesa aquesta discussió. De la integració culturalista dels immigrants es passa a la defensa d'una comunitat igualitarista. S'incorporen nous termes polítics que obren una nova via

d'incorporació identitària a través de les nocions de dignitat personal, llibertat real, justícia social, condicions de vida justes, etc. Pérez en diu, “el reconeixement de la comunitat catalana haurà de ser una reconstrucció social, al mateix temps que espiritual, o no serà res”.<sup>296</sup> I d'altra banda, en relació amb la influència en el nacionalisme catòlic del marxisme i de la via revolucionària, així ho explica Josep Espar quan parla de les reunions prèvies de constitució de CDC on fins i tot s'arriba a parlar d'autogestió en el si de Convergència Democràtica, “quan només es parlava de socialisme, autogestió, substitució de valors, de col·lectius, etc. nosaltres defensàvem la iniciativa, el treball productiu, l'empresa privada, la persona i la presència de l'Estat on no arribés els mancaments socials de la iniciativa privada” (Espar, 2001: 190).

Com ja hem dit, a Catalunya la immigració és un dels reptes principals de país i un dels fronts de competència principals per a l'hegemonia política i cultural. Entre 1950 i 1970 més d'un milió de persones arriben des del sud de l'Estat espanyol. El creixement poblacional és d'un 44 % entre 1960 i 1975, passant de 3.925.000 habitants a 5.662.971. La importància del fet migratori fins a 1981 suposa l'arribada d'1.461.000 persones a Catalunya. L'any 1970 el 37,6 % de la població catalana ha nascut fora de Catalunya.<sup>297</sup> És per això que Cabré parla del “sistema català de reproducció” per anomenar el model demogràfic del segle xx de creixement basat en una baixa fecunditat i l'aportació de contingents migratoris (Cabré, 1999). Amb la importància demogràfica del fet migratori i el context sociopolític en què es produeix, es posa sobre la taula un debat identitàri que per primer cop planteja seriosament la qüestió de la immigració contemporània en termes nacionals. L'any 1964 apareix el que s'ha considerat l'obra de referència sobre identitat i immigració, el llibre de Francesc Candel *Els altres catalans* on desenvolupa un assaig prèviament apuntat en un primer article sobre la immigració a Catalunya publicat a la revista *La Jirafa* l'any 1958.

---

296 Vegeu les referències que en dona Muñoz i la citació referencial a Pi i Sunyer: “els millors formadors del caràcter d'un poble són els grans ideals de solidaritat; el mitjà més eficaç per a donar caràcter al poble és crear una solidaritat real, completa, entre tots els homes de la nostra terra” (1990: 178-179).

297 Per veure dades específiques de la tendència demogràfica, vegeu Termes (1983), Strubell (1981), Maluquer (1965) i Domingo (2009; 2013).

Francesc Candel (1925-2007)<sup>298</sup> desenvolupa la producció assagística, novel·lada i periodística de major rellevància i influència dels anys seixanta i setanta en relació amb la immigració a Catalunya del segle xx, amb més de trenta llibres publicats en aquests anys. Les dues primeres novel·les de l'autor, *Hay una juventud que aguarda* (1956) i *Donde la ciudad cambia de nombre* (1957), són dos dels antecedents directes que complementen el fet de considerar Els altres catalans com l'obra de referència sobre identitat i immigració d'aquest període,<sup>299</sup> el seguiran textos similars com *Alguna cosa més sobre els altres catalans* (1973) i ja, anys més tard, *Els altres catalans vint anys després* (1985). *Nosaltres, els immigrants* és la proposta embrionària del que acaba titulant-se, a proposta del mateix Candel, *Els altres catalans*. Es publica a Edicions 62, dins la col·lecció de "Llibres a l'abast", a proposta de Max Cahner i Jaume Casajoan i idea de Josep Benet. Joan Reventós hi col·labora econòmicament i amb l'aportació de documentació, també ho fa en aquest darrer sentit Jordi Pujol. Candel no és ben bé ni un catalanista ni un catòlic. Però tampoc podríem negar que és una mica de les dues coses. Almenys, tant les seves reflexions com les seves relacions personals i intel·lectuals, no deixen de versar entre l'univers del catalanisme i el catolicisme progressista, de la mateixa manera que sense ser comunista hi manté una relació continuada. Seria desencertat dir de Candel que és un intel·lectual del compromís tal com els hem vist fins ara, més aviat li escauria l'etiqueta d'escriptor del compromís, no construeix doctrina en els termes estrictes que nosaltres treballem, però és innegable que la seva aportació és fonamental en la construcció i la reflexió doctrinal de la identitat nacional durant la segona meitat del segle xx.<sup>300</sup> També ho és per la seva activitat de compromís continuada –xerrades, signatura de manifestos, articles, participació en protestes i demandes veïnals, etc. (Sinca, 2008: 159). La influència de Candel en el pensament catalanista és bàsica, doncs, i cal fer-ne esment en aquest sentit, per la capacitat de difusió d'un

---

298 Sobre Candel, vegeu també la biografia de Sinca (2008) i la publicació dels seus diaris personals (1944-1975) de gran interès (2017).

299 Sobre l'elaboració del llibre, el pas per la censura i la seva difusió i èxit al llarg de 1964 i els anys posteriors, vegeu primordialment els dietaris de Candel (2017: 268-310). Sobre el pas del llibre per la censura, vegeu la nota d'edició de Jordi Amat a l'edició no censurada del llibre publicada el 2008 per Edicions 62. Sobre la repercussió i interès social en el llibre en la seva publicació, vegeu també Sinca (2008).

300 En aquest sentit resulta significativa la seva participació en nombroses trobades, conferències i activitats d'intel·lectuals, com per exemple els diàlegs culturals organitzats a Montserrat per *Cuadernos para el Diálogo* (1968) en què hi participa com a veu reconeguda del debat entre catalanisme, obrerisme, immigració, etc.



marc mental sobre la comprensió del fet migratori. Podem dir que és una de les aportacions principals en la comprensió dels fenòmens socials del segle xx a Catalunya a través de tres operacions: la destipificació de l'immigrant, l'exercici de divulgació d'una nova representació d'aquest, i la conversió de la immigració en un lloc de memòria del país.<sup>301</sup>

Els altres catalans és, en bona mesura, el testimoni de la immigració des de la quotidianitat. Un bon text d'assaig –assaig-reportatge en diu Candel– de (re)presentació social. A cavall entre el costumisme literari, la crònica social sobre les condicions de vida de la immigració i la precarietat,<sup>302</sup> mostra la intuïció d'uns certs trets sociològics de l'estructura social, el conflicte de classes i la immigració de la Catalunya dels seixanta. Una resposta a les tesis de Vandellós a *Catalunya, poble decadent* –que reprendrem més endavant. On, d'una banda, Candel apunta elements d'interès sobre els usos lingüístics de la població nouvinguda, però també de l'autòctona en el context de dictadura, una qüestió que té un paper preponderant al llarg del text: “l'immigrant d'ara topa amb més dificultats. La seva lenta, encoberta, progressiva, lògica, natural adopció, és més retorta, segueix camins més plens de revolts. Concretament, l'idioma, que és el que en realitat atorga el títol, pràcticament els és vedat perquè només el poden aprendre –si l'aprenen– a còpia de sentir-lo parlar entre la gent” (2008 [1964]: 73); “l'immigrant d'abans tenia a favor seu el fet que notava més Catalunya al seu voltant” (2008 [1964]: 102);<sup>303</sup> “Avui dia, la llengua catalana (...) es veu amenaçada per una sèrie d'elements externs: absència de premsa, de ràdio, de televisió, de cinema, i gairebé de teatre i de literatura (...). En aquestes condicions, com es comprèn, la integració es fa molt difícil” (2008 [1964]: 128). D'altra banda, també hi remarca una preeminència de la qüestió de la llengua i l'educació –la manca d'un sistema d'escola i alfabetització pública en llengua catalana–: “això és greu –aquesta manca de centres d'ensenyament de la llengua vernacla– per al català, que aprendrà el seu idioma per tradició

---

301 Hi ha qui n'ha dit donar “categoria literària al barraquisme i la immigració” (Carrera, 2003).

302 Sobre la situació i condicions de vida dels veïns i veïnes de Candel, el barraquisme i els suburbis de Barcelona, vegeu el relat continuat de Candel en els seus dietaris. Sobre l'impacte de les condicions de vida originàries de la immigració, el relat d'Andalusia l'any 1960 és d'interès (2017: 140-141).

303 És d'interès subratllar la diferenciació que es fa de la Catalunya en context de República i de dictadura franquista. Candel assenyala la guerra civil com a barrera *insalvable*: “durant molt de temps encara haurem de comptar així: abans i després de la guerra” (2008 [1964]: 108).

verbal casolana però no culturalment, però ho és també per a l'immigrant, sobretot per als seus fills, aquests fills que poden representar l'esperança del país" (2008 [1964]: 121). *Els altres catalans* parla també sobre costums culturals, religiositat, pràctiques socials i relacions comunitàries i d'origen. Revela a través de nombrosos casos i exemples, els tòpics, estereotips i prejudicis –una *tradició oral*, en diu– sobre la immigració, però també sobre els catalans. Posa sobre la taula nombrosos elements que permeten visibilitzar les característiques dels moviments migratoris, les seves causes, el fenomen del barraquisme i la seva organització. Així com dibuixa una bona crònica sobre les pautes de creixement de la ciutat de Barcelona, la transformació demogràfica, les pautes d'habitatge –no només del barraquisme, també descriu els monoblocs, els rellogats, els habitatges protegits, de preu econòmic i les propostes cooperativistes– i l'organització suburbana, la segregació i l'accés als serveis bàsics.

*Els altres catalans* és una mirada de (re)positivització de la immigració que aposta per incorporar els valors de les experiències migratòries a la realitat catalana. No és un text exempt de recaure en certa tipificació també. Ho veiem en els biaixos que acompanyen el conjunt del relat del llibre, en tant que la tendència a la caracteriologització dels grups socials i de procedència, i que recorda en certs moments l'estil de les *Formes de vida catalana* de Ferrater i Mora. També perquè és una mirada que s'exerceix masculina, on estereotipa la dona i el llenguatge amb què s'hi refereix. Però amb tot, és un text de ruptura en el context social i cultural en què apareix. És una reflexió que es construeix partint d'aquell senyal que durant la guerra es deia haver vist a la Torrassa "Cataluña termina aquí. Aquí empieza Murcia", un text, el de Candel, que té per objectiu un nou relat que desmenteixi els temors de descatalanització: "no tingueu por, que de tot això no en sortirà pas una Catalunya híbrida o succedània" (2008 [1964]: 38). Ho fa insistint en allò més rellevant, una crida a la necessitat de millora de les condicions materials de vida, la igualtat i els drets socials per a l'afavoriment de la identificació i la incorporació a Catalunya de les persones nouvingudes. Una catalanitat en un sentit molt ampli, diu, i en forma de cercles concèntrics: primer la família, després el carrer, el barri, el districte, la ciutat, la província, la regió, la nació, etc. (2008 [1964]: 71-89). Idea ben d'acord amb la idea dels vincles entre memòria històrica i memòria viscuda de Ricoeur. Els vincles que es generen entre els esdeveniments nacionals i la nostra experiència personal a través dels nostres centres concèntrics, la transició

entre la història apresada i els seus marcs socials i la memòria viva (Ricoeur, 2003: 518). Una aposta per la integració, tal com ell mateix n'anomena, amb voluntat de dignificació social de la immigració treballadora.<sup>304</sup> I que vol posar en evidència, en definitiva, que són les condicions materials de vida el vertader element de segregació social:

*És en aquest aspecte que jo crec que formen més societat al marge els immigrants, una gran majoria dels immigrants, els seus genuïns representants: en la seva misèria i en la seva injustícia més que no en la seva catalanitat o manera de catalanitat; en el fet de donar-los pa o certificats de bona conducta per a fer-los callar i treure-se'ls del damunt, o de crear un món a part amb el seu pintoresquisme, el seu pernicios pintoresquisme, o de creure que són així i han d'ésser així (Candel 2008 [1964]: 296).*

Per aquest motiu *Els altres catalans* és un llibre de gran interès i impacte. Un assaig de denúncia si es vol, però també un text de difusió ideològica per la seva capacitat de vertebrar d'un nou relat de construcció simbòlica de la catalanitat. En primer lloc pel llenguatge i retòrica que utilitza, directe i de força emotiva. En segon lloc, i relacionat amb aquest primer element, perquè Candel reconeix i evoca alguns dels elements tradicionals del catalanisme: com ho són la llengua i el territori. La noció de la *terra mana* és una de les representacions mentals de força metafòrica, simbòlica i emotiva més repetides per Candel: “aquells fills de no-catalans han arrelat en aquesta terra no-dels-seus-avis. Hi arrelaran per sempre. N'absorbeixen la saba i hi deixaran llavor. L'han d'estimar per força. Cal admetre'ls per força” (Candel, 2008 [1964]: 37). I en darrer lloc, perquè (re)construeix una memòria col·lectiva del país a través de la representació d'una realitat, també, a través de l'experiència de la immigració: “D'aquesta terra forta, noble i renovadora que és Catalunya dimana una saba tremenda de llibertat, i, alhora, una formidable atracció que es torna fanàtica afecció envers ella. Aquests altres catalans, ben polits ja exteriorment, alletats com hem dit abans pel país, es veuran cridats a una curiosa tasca: la [singularització] de la novíssima Catalunya” (2008 [1964]: 392).

---

304 Cal esmentar també el fet que Candel distingeix i dedica un capítol específic a parlar de la immigració, liberal i funcional professionalment, que anomena “l'altra immigració” (vegeu 2008 [1964]: 353-374).

Si bé el llibre produeix debats importants<sup>305</sup> –i el que és més important, un gran èxit de venda, més de vint mil exemplars els primers mesos de sortida–,<sup>306</sup> des dels sectors catòlics es mostra un interès especial amb la promoció de la proposta de Candel.<sup>307</sup> D'una banda, destaca la proposta de Pujol que s'interessa per la conceptualització d'una identitat inclusiva; de l'altra, Antonio Pérez, des de l'obrerisme cristià, que prioritza una reivindicació de la lluita de classes i la promoció col·lectiva; tot recelant d'entendre la llengua catalana com un factor determinant en la incorporació social de la immigració i criticant el llibre de Candel per la manca de centralitat de la qüestió de classe. Així com la idea d'entendre la integració com l'acceptació de la societat capitalista catalana per part de la classe treballadora.<sup>308</sup> El llibre de Candel té un fort ressò i influència en el progressisme catòlic tant nacionalista com social. Així com des d'una altra dimensió, també el té l'estudi demogràfic de Joaquim Maluquer *Població i societat a l'àrea catalana* (1965). L'obra de Maluquer planteja per primer cop –i per part d'aquesta nova generació adduïda al llarg del text– un enfocament pretesament sociològic i demogràfic sobre la qüestió de la immigració. Esdevé l'aportació renovada més preuada des de Vandellós i *La immigració a Catalunya* (1935). La transcendència de l'estudi de Maluquer als seixanta és significativa perquè incorpora, des de les ciències socials, una nova perspectiva d'aproximació al fet migratori menys equívoc en la confusió de Vandellós entre elements biologistes i culturals d'anàlisi. D'una banda, s'incorpora la immigració com un element propi de continuïtat

---

305 Armengou dedica tot un seguit de reflexions en relació amb la immigració, la integració i la llengua en context d'exploació nacional. Es feia palesa la por a la despersonalització nacional, a l'estil de Vandellós, i se sobreposava un llenguatge d'assimilació que conflictivitzava amb les tesis més plurals de Candel. "l'Espanya catòlica ha exportat a Catalunya masses totalment irreligioses... ha establert a Catalunya, com a institucions permanents, la misèria, la prostitució, el flamenc i la delinqüència" (Armengou, 1979: 251). Vegeu també els debats entre Manuel Cruells (1965) i Antonio Pérez (1968). El mateix Pérez (1965) i la resposta de Benet al discurs de represa del lerrouxisme (sintetitzada a 1978). També el volum col·lectiu de reflexió entorn d'aquestes qüestions *La immigració a Catalunya* (1968). I alguns comentaris més sobre el tema a Candel (1973).

306 El llibre més venut dels últims vint-i-cinc anys a data de 1966 segons Cahner (Candel, 2017: 364).

307 No seran els únics sectors catòlics atents al debat. Vegeu Nualart (1959) o Jutglar (1968). De fet la influència entre si sembla clara, el mateix Candel al seu dietari parla de l'assistència a una conferència de Nualart sobre habitatge, l'any 1963, de la qual espera poder treure'n alguna informació per al seu llibre (2017: 246), en *Els altres catalans* s'hi refereix com també ho fa amb l'estudi de Nualart *Los suburbios*, 1957. També el monogràfic sobre immigració a *Qüestions de Vida Cristiana* (1966). Dins de l'espai de debat d'aquest moment, i des d'una altra perspectiva, vegeu també Esteve Albert (1965) i Marc Aureli Vila (1965). Complementàriament, des de l'anàlisi històrica Termes (1984).

308 Vegeu també les consideracions de Candel sobre les crítiques i el paper de *llest inútil* que fa Pérez (2017: 360).

en el relat històric de Catalunya i, de l'altra, en l'estudi demogràfic del cas català en el si de les tendències pròpies de les societats postindustrials i les qüestions associades al desenvolupament econòmic, social i la reconfiguració urbanística derivada del creixement demogràfic. En segon lloc en la reflexió sobre la incorporació de la immigració, Maluquer fa un primer intent de sociologització dels elements i factors considerats d'adaptació i assimilació de la immigració a Catalunya: la localització geogràfica, l'estatus i la mobilitat socioprofessional, el domini de la llengua i la constitució de matrimonis mixtos, primordialment. La creixent influència de les ciències socials als seixanta es fa palesa aquí en una nova interpretació que assenyalava allò econòmic i demogràfic com a nous matisos en la comprensió del fet identitari. Aquesta no és una qüestió menor. L'impacte d'aquestes noves perspectives en la comprensió identitària del catalanisme, ens sembla un element explicatiu de la vertebració d'un catalanisme que esdevé progressivament i predominantment cívic més que ètnic. La importància i la incidència del "nou llenguatge" de les ciències socials per explicar la identitat des d'una altra frontera de pensament, és similar a la transformació del model historicista que s'assenyala sovint en el canvi de Soldevila a Vives. Aquest moment, el de la combinació interpretativa del fet migratori de la segona meitat del segle xx i el de l'auge de les ciències socials, és l'avantsala de les pautes del model identitari d'avui. Per la funció política de la via culturalista, és pel que la immigració ha estat i continua essent un dels camps principals de batalla per a la configuració de les hegemonies culturals i polítiques del país.

En la qüestió de la immigració, Pujol ja l'any 1958 és una de les primeres veus públiques a plantejar la importància sociopolítica i econòmica del fenomen.<sup>309</sup> Tot i que posa en relleu els avantatges de la immigració per al creixement econòmic de la societat catalana que pateix una baixa taxa de natalitat i com a força de treball, la preocupació fonamental de Pujol versa sobre la possibilitat que la immigració esdevingui un factor de *descohesió nacional* (Armengou, 1979: 102). En definitiva, un factor de dissolució

---

309 Dos textos seus, "Situació i possibilitats de Catalunya com a poble" i "Immigració i integració", foren de les primeres formulacions significatives sobre el tema, després foren inclosos en el seu llibre sobre la immigració a Catalunya (1976). La qüestió de la immigració, però, aixeca interessos en els sectors catòlics des de ben aviat, Albert Manent anota la reunió a Montserrat sobre aquesta qüestió amb data de febrer de 1961. En diu: "Gent nova. Tema: la immigració. Dues posicions: el catalanisme de sempre (Triadú, Iglésies, Passola, etc.) i els catalans «socials»: Jutglà, Joan Gomis, mossèn Casimir Martí. Dades estadístiques esfereïdores sobre l'allau de castellanoparlants a casa nostra. Solució: tenir un instrument polític" (1986: 40).

identitària: que Catalunya es converteixi “en un país com una mena de barreja” (Pujol, 1976b: 247). Una preocupació present en nombrosos textos de l'època i d'influència directa de Vandellós, que és un text referencial<sup>310</sup> per a la interpretació del fet migratori des de la perspectiva del component demogràfic d'aquell moment. I com veiem, per exemple, a la revisió de la primera edició impresa de *Justificació de Catalunya d'Armengou*: “l'Espanya catòlica ha exportat a Catalunya masses totalment irreligioses... ha establert a Catalunya, com a institucions permanents, la misèria, la prostitució, el flamenc i la delinqüència”. Armengou dedica tot un seguit de reflexions en relació amb la immigració, la integració i la llengua en context d'exploració nacional. Es fa palesa la por a la despersonalització nacional –a l'estil de Vandellós–<sup>311</sup> i se sobreposa un llenguatge d'assimilació, “qui s'ha domiciliat a Catalunya i no vol entendre el català és un enemic que no mereix altre tracte que el d'enemic” (Armengou, 1979: 105) que conflictivitzava amb les tesis més plurals de Candel: “els hem situat, els hem entronitzat, els hem glorificat. N'hem fet un mite. Ja són els altres catalans (...) el que no pot haver-hi són els altres catalans. Perquè de catalans només n'hi ha d'una mena: els catalans” (Armengou, 1979: 245). O en un altre to, i molt abans, però de mateixa preocupació, en Benet: “Una de les qüestions que més poden afectar a la nostra unitat nacional és la forta immigració (...) la feblesa demogràfica ha estat una de les causes de la decadència política primer i després de la manca de puixança política del nostre poble (...) [car tenim la sort que] Catalunya és un poble de mestissatge i n'està orgullós. La catalanitat és quelcom molt més superior que una pura qüestió biològica i àdhuc filològica” (2017: 154). Però tampoc lluny dels ressos de Vandellós quan apunta: “El Redreçament, que ha de representar una etapa d'expansió, de desenvolupament de totes les energies nacionals, no podrà realitzar-se amb èxit si no coincideix amb una demografia autòctona en plena creixença. Aquesta n'és una base indispensable. Altrament, el Redreçament que s'inicia restarà com un darrer i inútil intent de sobreviure d'un poble decadent, d'un poble que s'extingeix, d'un poble ferit de mort, tant per factors exteriors com per factors interiors” (2017: 157).

---

310 També Candel i la tesi sobre el dèficit de fecunditat (Domingo, 2013: 20).

311 Amb algunes consideracions especialment despectives, “catalanitzar-los serà, elevar-los a la tessitura normal a Catalunya (...) donar-los una mentalitat distinta (...) és la que necessiten per a no aparèixer ací com uns inferiors, i la que necessiten per a viure, treballar i progressar com nosaltres” (Armengou, 1979: 251).

L'any 1976, però, Pujol publica *La immigració. Problema i esperança de Catalunya* (1976a) on desenvolupa una proposta d'actuació, de referència comunitarista fruit de la reflexió precedent, sobre els eixos de la política, l'economia, la cultura i la població. Aquests eixos han de fonamentar la cohesió i l'arrelament social del poble català, nascuts o no nascuts a Catalunya. Es tracta de la configuració del relat de l'acolliment i la integració, que recull el concepte de nacionalitat de Prat de la Riba, la retòrica civilista de Macià i la influència de la noció del mestissatge de Vicens Vives. La influència de Vicens Vives resulta fonamental en la construcció de l'imaginari social de la immigració que desenvolupa el catalanisme catòlic. Jaume Vicens Vives (1910-1960) a través de l'essencialisme metodològic planteja historiogràficament una lectura sobre la mentalitat dels homes i la seva relació amb els fenòmens materials i espirituals cercant "els batecs més ocults de l'ànima del poble". Vicens Vives (1962), així com Cardó (1977) o Ferrater i Mora (1960) construeixen un relat explicatiu de la Segona República i la guerra civil a través d'aquesta historiografia basada en la psicologia social, una interpretació política de les causes i les conseqüències d'acord amb els trets de caràcter del poble català imaginats.

Vicens, com ja hem vist, promou un relat historiogràfic nacional basat en la idea de Catalunya com a país de marca, que assenta les bases historicistes –de tanta importància a la Catalunya dels seixanta<sup>312</sup> del catalanisme culturalista. L'apel·lació a la tradició i l'experiència històrica de Catalunya com a terra d'acollida i la influència citada de Vicens, resulta fonamental en la construcció de l'imaginari social de la immigració del catalanisme catòlic. Aquesta influència és molt present en tota la formulació doctrinal inicial de Pujol, però es fa evident en tota la seva generació, per exemple, com ho expressa Hilari Ragner: "No hi ha una raça catalana. Catalunya ha estat sempre lloc de barreja (...) El que Catalunya té és un poder formidable de fusió" (Ragner, 1977: 10). També Maurici Serrahima a *Realitat de Catalunya* recull els elements tradicionals d'explicació de la diferenciació nacional amb Espanya. La noció de terra catalana com a terra de pas i de penetració de la modernitat i la revolució industrial, l'existència de formes d'alta cultura i mentalitat condicionades per la llengua i els valors de llibertat i igualtat, així com dels elements romàntics historicistes i mitificadors del medieva-

---

312 Sobre el pes de la historiografia catalana en la dècada dels seixanta hem desenvolupat una reflexió més detallada a Lladonosa (2013).

lisme català i l'estructura social diferencial. La construcció d'un imaginari culturalista i lingüístic, a més a més, converteix els elements d'aquest univers simbòlic, com el treball, en factors de valor en relació amb la immigració. Raguer en diu: “La característica del fet català, el sentit del treball, és també factor de dificultats. La nostra comunitat de treball és oberta als nouvinguts que no sempre s'integren ràpidament, sinó també perquè manca política econòmica al servei del treball del poble” (Raguer, 1977: 14). O Serrahima: “[els immigrants] sabien que viurien entremig de gent molt més avançada en el camí, que en molts aspectes trobarien diferent, i que així i tot no se'ls faria estranya, i perquè ells confiaren aleshores que anirien pujant fins al nivell d'aquella gent i que podrien aspirar a una sort comuna” (1969: 86). I Maluquer: “Els immigrants arriben amb escassa o nul·la consciència de llur personalitat col·lectiva, nacional i cultural (...) Aquestes circumstàncies són les més propícies per a fer-los permeables a les influències de la societat receptora” (1965: 149-150). La immigració, així, participa en el debat sobre la identitat catalana. D'una banda, contraposadament a l'ideal noucentista encara vigent de civilitat, modernitat i ordre de la cultura catalana. I de l'altra, perquè imaginar la incorporació nacional de la immigració primordialment en termes de cultura i llengua, assenta els fonaments del relat contemporani de l'adhesió culturalista a Catalunya.<sup>313</sup>

Una de les aportacions importants de Pujol (1976b) en aquest debat és la substitució de la noció d'assimilació per la d'integració dins la seva “doctrina general de poble”. Un model pensat a través d'uns marcs comuns d'identitat que contempen la llengua catalana, la història, la terra i una mentalitat col·lectiva com a elements bàsics –i condició– d'aquesta integració. Aquesta doctrina s'insereix en la formulació d'una “política de població” que no deixa de tenir ressons de les tesis demogràfiques de Vandellós, però que s'explicita primordialment a través d'una política d'estímul econòmic, d'ordenació social i territorial, d'habitatge, de distribució industrial i una política cultural concreta. Pujol a part, les referències sovintejades del nacionalisme catòlic a aquesta qüestió es fonamenten en dues premisses. Un llenguatge voluntarista

---

313 Per exemple, Hank Johnston (1991) apunta que la immigració és promoguda pel desenvolupament industrial de l'economia catalana, i que aquesta, en ser controlada per forces econòmiques catalanes, va afavorir la valorització socioeconòmica de cultura i llengua per part dels immigrants. Als noranta Treserra i Estradé assenyalen “el mite de la via lingüística i els plantejaments culturalistes” d'acord amb la idea que s'ha construït un ideal entorn de la identificació simbòlica de la llengua i la cultura com a element d'integració de la immigració, malgrat les dificultats que s'han donat amb aquest model. Vegeu Estradé i Treserra (1990).



però de valor contractual cap a la immigració a través de l'estratègia de la integració cultural: "els nous catalans també havien de dir sí als sentiments de respecte per la terra que feien seva i que lliuraven als fills. Això era propi dels benvinguts. I per tant ningú no podia oblidar la cultura (...) un patrimoni que fèiem nostre" (Espar, 1994: 259). L'aprenentatge de la llengua: "són catalans els qui viuen i treballen a Catalunya per la presa de consciència de que són catalans els qui estimen la llengua catalana i la utilitzen sempre que poden. Altrament, ser català queda massa ambigu, resulta massa barat" (Espar, 1994: 264). I en segon lloc, concebant Catalunya de forma naturalística, en sentit perennialista, des d'una dimensió culturalista i comunitarista: "Voler viure en català era voler viure com a nació, era voler que els qui hi havia i els qui hi venien es fonguessin en el gresol de Catalunya (...) si no se'n fa, corre el risc de ser sempre un desplaçat o un enquistat (...) i per voler viure com a nació calia ser nacionalista en la seva acceptació més generosa i oberta" (Espar, 1994: 263).

Majoritàriament el catalanisme modern, tant catòlic com social, s'ha basat en la idea d'una comprensió voluntarista de la identitat, tot i que es troben elements d'etnificació i estrangerització dels potencials factors imaginats de desordre nacional. La imatge recurrent de l'immigrant desarrelat, desplaçat, de l'enquistat, factor d'interferència, etc., respon a l'arquetip de la bèstia ja impulsat amb el noucentisme, del bàrbar que diria Todorov, reactivat en la figura de la immigració amb el mite del paper dels forasters en la FAI i el lerrouxisme,<sup>314</sup> i reincorporat amb la segona onada d'immigració dels seixanta en la projecció de les noves multituds desculturalitzades, arquetípicament primitivitzades arribades a Catalunya. És la imatge de l'immigrant reduït a representació cultural i ideològica, i condicionat pel relat de la guerra civil i l'experiència catòlica i la concepció d'un ordre moral que planeja en tota la formulació doctrinal de Pujol i que convé tenir present:<sup>315</sup>

---

314 Arquetip que es reproduïx en publicacions tan diverses com la de Vandellós (1985), Ser-rahima (2014: 84), Armengou (1979: 55) o Comorera (1977). I que precisament qüestiona Candel: "Tots els murcians eren de la FAI (...) això que l'anarquisme es nodrí de murcians és una altra mena de llegenda negra" (2008 [1964]: 41).

315 Creiem que cal assenyalar que el model d'integració construït en l'apartat de doctrina social de *Construir Catalunya* es relaciona també amb el paper de la classe treballadora com a subjecte polític –qüestió que segons Muñoz, Pujol no hauria incorporat sense la pressió de CC i la cultura i pressió creixent de l'esquerra a Catalunya. I la imaginació d'un sindicalisme inserit en un catalanisme eminentment comunitarista. Sobre la qüestió de la immigració dels anys seixanta he desenvolupat una aproximació més concreta del tema a Lladonosa (2013; 2015).

*L'home andalús no és un home coherent, és un home anàrquic, és un home destruït, és generalment un home poc fet. Un home que viu en un estat d'ignorància i de misèria cultural, mental i espiritual. Si per la força del nombre arribés a dominar, sense haver superat la seva pròpia perplexitat, l'andalús destruiria Catalunya (Pujol, 1976a: 65).*

*A propòsit de la doctrina de l'església sobre les migracions, cal procurar la plena integració dels nouvinguts. Altrament se'ls fa un mal socialment, perquè continuaran essent uns desarrelats (situació molt perillosa: les cremes de convents o esglésies i els assassinats de sacerdots, el 1936 van venir de persones en aquesta situació); se'ls fa també un mal religiosament perquè l'experiència ensenya que l'home arrencat de la seva terra i transplantat a un país estranger perd en gran part la seguretat en si mateix i quasi diria en la seva dignitat humana (Raguer, 1977: 33).*

Si la immigració és un dels temes de competència per a les hegemonies culturals del país, la qüestió de classe és l'altre gran espai de discussió ideològica. Una de les idees defensades per Pujol és que la classe obrera és una de les grans derrotades de la guerra, no en termes de classe, sinó en termes nacionals. Precisament una de les crítiques del catalanisme catòlic dels anys seixanta cap al catalanisme polític dels anys trenta, que hem reiterat, és la incapacitat per integrar el moviment obrer en el procés estatutari del 1932, en pro dels interessos limitats de la classe burgesa –així com la renúncia als Països Catalans com a projecte. Si bé Pujol considera que la classe obrera resultava mitificada en l'imaginari nacional del catalanisme, tanmateix n'ofereix una visió igualment reduccionista des del punt de vista de classe: el sindicalisme anarquista com a part de l'imaginari anterior arquetipitzat, es projecta com un sindicalisme violent, estèril, no constructiu, paralitzador. La relectura de Pujol sobre la qüestió obrera es basa en la idea que aquest sector s'ha de vertebrar a través d'un sindicalisme que ha de transformar-se en un sindicalisme integrat en el sistema com a aparell polític reforçador de l'estructura social tradicional, i que projecta en el seu model modernitzador de *communitas* imaginada. Un sindicalisme, però, imprecís i abstracte que es dibuixa més com a estructura d'ordre que com a estructura de classe: “totes aquestes formulacions que s'autoanomenen socialistes, molt idealistes, fruit d'un pensament marxista d'inspiració no

soviètica, revolucionaristes a ultrança, resulten políticament inconscients, nacionalment hostils i objectivament reaccionàries” (Pujol, 1979: 296). Malgrat la incorporació del tema obrer en l’apartat de doctrina social de *Construir Catalunya*, Pujol fa evident les seves reticències a la qüestió de classe: “com a força organitzada i conscient avui la classe obrera no existeix”. En aquest sentit, Josep Maria Colomer fa notar que cal veure com de la versió ciclostilada de *Construir Catalunya* a la seva primera edició impresa, hi ha un seguit de supressions no advertides al respecte d’aquesta qüestió.<sup>316</sup> Pujol manté la idea i l’interès doctrinal principal en el cos social català *viu* i *creador* que ha estat (i és) la petita i la mitjana burgesia: “la conjunció de l’estructura bàsica de la societat catalana i de la conjuntura especialment crítica de la classe obrera, reforçada pel fenomen de la pèrdua de força dels vells plantejaments obreristes, dóna un caràcter absolutament decisiu a l’acció de la burgesia catalana” (Colomer, 1984: 263-264). Paradoxalment, la influència del llenguatge marxista de l’alienació o de caire més revolucionari com la terminologia antiimperialista sobre la dominació dels individus i les voluntats (Pujol, 1976b) impregna tota la seva generació.<sup>317</sup> I si bé aquest fet es pot resseguir en les diferents formulacions teòriques de l’època, l’afirmació “el moviment català o serà social o no serà” –idea que ja apareix en el text de *Fer poble, fer Catalunya* de 1958 i que es va repetint a posteriori– no és un discurs d’influència socialista, sinó que respon a un catalanisme comunitarista amb uns referents simbòlics catòlics de gran importància i, per tant, i en aquest sentit, social, però enfrontats a la influència marxista que s’escampa arreu, tant en els debats escrits, com també en les línies editorials de referència com *Serra d’Or* i, és clar, en el debat intel·lectual i amb alguns dels col·laboradors del relat del catalanisme catòlic.

---

316 També són interessants, en aquest sentit, les notes de to moralista que Pujol escriu en el text inèdit de 1968, davant la possibilitat, sembla que àmplia, de considerar la construcció d’una Catalunya socialista que, apunta, ha de contemplar-se des d’una premissa nacional: “(...) una de les tasques principals de signe creador de país és fer que existeixi aquesta força política d’esquerra representativa dels estaments populars, amb vocació de govern i, per tant, capaç d’adoptar una política de servei (...) de fer seu, com a objectiu primordial, la defensa, l’enfortiment i el perfeccionament de la personalitat nacional de Catalunya (...) sobre aquesta possible font de discrepàncies que pot ser la discussió sobre la futura estructura econòmica de Catalunya cal parlar-ne amb molta claredat: per evitar malentesos, però sobretot per a recordar a tothom llur responsabilitat” (Pujol, 1968: 6-7).

317 Com no passava per alt tampoc la influència de les noves identitats expressades a través d’algunes referències a la defensa del paisatge, la salvaguarda del medi ambient i l’equilibri ecològic i que s’incorporen discursivament en els escrits polítics de Pujol de la segona meitat dels setanta.

### 7.3. El combat de les idees a través dels usos de la història

A mitjan 1967 es publica el llibre de Solé Tura *Catalanisme i revolució burgesa. La síntesi de Prat de la Riba*, un dels debats intel·lectuals de més ressò. Ja n'hem fet esment, però voldríem donar-li l'èmfasi que es mereix per la seva centralitat i importància. *Catalanisme i revolució burgesa* no és un llibre que formi part del corpus d'anàlisi dels materials significatius del catalanisme catòlic, però és, sense cap mena de dubte, el tret de sortida explícit d'una confrontació continguda que genera una de les respostes ideològiques més importants, per notòries, del catalanisme. Solé Tura a les seves memòries avalua el llibre com un episodi – potser significatiu – però no “la mare de totes les batalles” (1999: 267). En realitat, però, sí que va ser la mare, o el primer detonant significatiu, després de la guerra, d'un dels temes més polèmics que fins avui en dia ha format part del relat d'acusació del nacionalisme català. Sobre l'episodi de la seva publicació i la transcendència d'aquesta en el debat cultural de finals dels seixanta, ens sembla que no podem afegir, ni dir res millor del que han fet Giovanni C. Cattini (2008) i Jordi Amat (2015; 2017). Per tant, l'anàlisi d'Amat és fonamental per a una comprensió àmplia i documentada de l'aparició, reaccions i polèmiques del llibre. Específicament, però, cal fer esment a les que van tenir lloc a *Serra d'Or* que, no sense maldecaps, va acollir la posada pública del debat.<sup>318</sup>

L'argument principal de *Catalanisme i revolució burgesa* no varia massa de la interpretació dels articles que havia escrit, i ja hem analitzat, a *Qüestions de Cultura Catalana, Nous Horitzons* o el rerefons de l'estudi *El problema nacional català*. Per tant, la novetat de plantejaments és més aviat poca, i val a dir que tampoc és una interpretació històrica mai vista. És la confrontació amb les bases socials i de classe de la cultura noucentista, amb el model conservador i amb el liberal. Ja des de l'anarcosindicalisme s'havia acusat el catalanisme d'esdevenir producte dels interessos burgesos, com també ho havien fet marxistes com Maurín als anys trenta, el republicanisme lerrouxista amb la Lliga Regionalista o com reapareixia a partir de 1962 en els debats interns dins de cc. En el seu text de 1967, Solé Tura presta atenció a les aportacions d'autors

---

318 A tall d'exemple, vegeu l'article d'Isidre Molas “El pensament polític de Prat de la Riba”, la contundent crítica de Josep Benet “Sobre una interpretació de Prat de la Riba” i la rèplica del mateix Solé Tura, o la defensa del seu pare d'Enric Prat de la Riba i Dachs a “Sobre Prat de la Riba ideòleg. En defensa de la veritat”, totes publicades a *Serra d'Or* l'any 1967-1968. Vegeu també el dossier sobre *Prat de la Riba, cinquanta anys després* a la mateixa revista l'agost de 1967. Tot plegat, un clima que, com apunta Amat, el pare Maur avaluava com “l'inevitable trencament total i escissió del país” (citat a Amat, 2015: 384).

contrarevolucionaris i positivistes del XIX que definien el nacionalisme com un invent de la burgesia. Subratlla la influència del tradicionalisme ruralista de Balmes i Torras i Bages i el regionalisme conservador de Mañé i Flaquer en Prat de la Riba,<sup>319</sup> tot analitzant, de manera central, el pensament síntesi d'aquest.<sup>320</sup> L'anàlisi de Solé Tura fa una interpretació del fracàs de la burgesia catalana per transformar les estructures de l'Estat –espanyol– i, de resultes, del seu interès a concentrar-se en el si de Catalunya on desenvolupar el model nacionalista. L'argument principal del llibre entén el fet nacional com un fet històric i, per tant, la nació moderna com una categoria històrica que correspon a la fase del capitalisme ascensional on la burgesia hi té un paper central. Un paper, el de la burgesia, reconegut i emmirallat en el de la revolució francesa,<sup>321</sup> i que d'acord amb l'esquema interpretatiu marxista clàssic, amb el seu domini hauria de ser la classe social que generi la transformació més important de les forces productives per al desenvolupament del sistema capitalista. Però en el cas català, apunta Solé Tura, no ha estat així. I l'inici del seu prefaci és prou conegut:

*La història del nacionalisme català és la història d'una revolució burgesa frustrada. El seu fracàs és una de les causes fonamentals del nostre endarreriment econòmic i polític. La revolució que la burgesia de casa nostra no ha sabut fer és la que, per definició, consisteix en la plena implantació del capitalisme com a sistema global –econòmic i polític–, amb la liquidació consegüent de les romanalles feudals o semifeudals, l'adopció de formes polítiques que propiciïn el lliure joc de les forces econòmiques capitalistes i atorguin a la burgesia industrial i financera l'hegemonia política i ideològica (Solé Tura, 1967: 7).*

---

319 Influència que Solé Tura argumenta major a la que té sobre Prat el projecte federalista i regeneracionista de Pi Margall primer, i Almirall després. Un projecte ideològic d'una burgesia molt més laica, urbana i dinàmica que la burgesia conservadora de l'aposta de Prat, que beu del projecte urbà i federal, però també del tradicionalisme orgànic i el regionalisme conservador. Vegeu Solé Tura (1967: 123-148).

320 En diu: "(...) Enric Prat de la Riba. En ell conflueixen els diversos corrents, les diverses energies del moviment burgès català. D'ell surten amb una nova empena ideològica i política. Però la seva síntesi conté la clau del problema: hi veiem reflectides les forces i febleses de l'empena burgesa (...)" (Solé Tura, 1967: 8-9).

321 En aquest sentit és d'interès l'anàlisi acurada de Josep Fontana que re situa el concepte de revolució burgesa amb la introducció de la noció de reforma agrària liberal –feta del compromís entre la burgesia liberal i l'aristocràcia latifundista a la segona meitat dels anys trenta del segle XIX en lloc de la reforma agrària revolucionària de tipus francès a la qual apel·la argumentalment Solé Tura– (Fontana, 1973: 149-161), i de major coincidència amb la interpretació de la via prussiana de Marx en la transició del feudalisme al capitalisme.

La tesi conclusiva la coneixem. El catalanisme burgès volia transformar Espanya sense canvi material a Catalunya.<sup>322</sup> Davant de la incapacitat de la burgesia per a liderar aquest procés, i davant de la seva oportunitat hegemònica perduda, cal que una nova classe social encapçali l'avenç de la revolució burgesa en pro de la revolució social. Per tant, és hora del lideratge d'un nou subjecte polític: la classe treballadora. L'esquematisme interpretatiu es repeteix als antecedents esmentats, i el llibre de Solé Tura, com passa amb el d'altres coetanis –pensem, tot i que en termes diferents, en *Els burgesos catalans* (1966) d'Antoni Jutglar–,<sup>323</sup> és qüestionat per l'ús parcial de les fonts i tendeix a un treball historiogràfic poc donat a perfilar matisos i al reduccionisme interpretatiu. Però en el context de finals dels seixanta, on el paper del catalanisme polític ja és clarament rellevant, resulta difícil no escapar del presentisme interpretatiu.<sup>324</sup> Això és el que porta els sectors catalanistes a creure que *Catalanisme i revolució burgesa* pot esdevenir una desviació perillosa en el projecte de (re)construcció nacional del moment. De més a més, Solé Tura escriu el llibre concentrat, críticament, amb el mite fonamental del projecte de construcció nacional del catalanisme: Enric Prat de la Riba. Cal avaluar en el context de l'antifranquisme i en plena reconfiguració de l'aparell simbòlic nacional la importància de la reivindicació de Prat –el pare constructor– i del projecte de la Mancomunitat –l'obra precedent de catalanització interna, de nacionalització moderna, més important–, per comprendre la forta reacció del catalanisme polític que Benet encapçala amb especial èmfasi. I de més a més, hi ha també una qüestió de fons, de sentit moral, i estretament lligada a la concepció del paper dels intel·lectuals en la seva actuació. Benet ho expressa clarament: “cal servir com a intel·lectuals al nostre poble” (citat a Amat, 2017: 383). El que significa que es considera que Solé Tura fa un flac favor a la reconstrucció nacional publicant aquest llibre, en aquells moments i en aquells termes. Que la gent del PSUC –partit del

---

322 Vegeu la referència a Gaziel a Solé Tura (1967: 298). Sobre els debats historiogràfics entorn el paper de la burgesia vegeu el llibre d'Antoni Jutglar *Els burgesos catalans* (1966). La segona edició, reelaborada, porta per títol *Història crítica de la burgesia a Catalunya* (1972). *Maragall i la Setmana Tràgica* (1963) de Josep Benet i, anteriorment, *Industrials i polítics del segle XIX* (1958) de Vicens Vives són també imprescindibles en aquest sentit.

323 O anys més tard, no en termes esquemàtics, sinó pel seu valor crític amb els orígens del catalanisme del XIX, Josep Antoni González Casanova publica *Federalisme i autonomia a Catalunya* (1974).

324 Més si tenim en compte que el mateix Solé Tura el lliga amb el seu present: “Prat de la Riba i el moviment que ell acabà són un testimoni històric, malauradament actualíssim en molts aspectes. I dic malauradament perquè demostra que en aquests aspectes el país no s'ha mogut d'allí on era fa cinquanta anys” (1976: 300).

qual cal tenir present que ja havia estat expulsat– en faci una lectura crítica similar no ens ha de passar per alt tampoc. D’una banda, per la inconsistència i errors històrics del text criticats pels historiadors comunistes –o com deia Isidre Molas per un excés d’anàlisi estàtica o ahistòrica en detriment d’un estudi per etapes històriques. De l’altra, perquè el conflicte derivat de les tesis interpretatives de Solé Tura ajuda poc a la línia de les polítiques de Reconciliació nacional dels anys precedents i, sobretot, de la política unitària al voltant de la Taula Rodona i l’aliança d’un antifranquisme en permanents equilibris de posicions internes.

En aquest sentit fem un parèntesi per tenir present quina és la posició del PSUC a data de 1965, ja dos anys abans de la publicació de Solé Tura, a través de la intervenció de Gregorio López Raimundo davant d’una reunió de militants del PSUC, i exposada en un document publicat sota el títol *Catalunya i la futura democràcia política i social dels pobles d’Espanya*. López Raimundo reitera la voluntat del Comitè Executiu del PSUC per treballar conjuntament amb la resta de forces polítiques a Catalunya per a la creació d’un pla d’acció comú i la redacció d’un projecte de programa de lluita compartida per a la consecució de la democràcia que inclogui els següents punts: amnistia dels presos i exiliats; reconeixement de les comissions obreres, dret de vaga i llibertat sindical; reconeixement dels drets dels estudiants per crear un sindicat estudiantil lliure i democràtic; llibertats de consciència, associació, informació i premsa; restabliment de les llibertats autonòmiques; convocatòria d’una assemblea constituent, elegida per sufragi universal i encarregada de determinar el règim futur (López Raimundo, 1965: 8). La proposta inclou també la creació d’un Consell Provisional de la Generalitat (1965: 16). Ens trobem en els antecedents de la creació de la Taula Rodona. El PSUC reitera la seva disponibilitat a “marxar colze a colze amb tothom que vulgui lluitar per tots o per alguns d’aqueixos punts” (1965: 9) i amb un projecte concret per al restabliment de les llibertats autonòmiques que inclogui el reconeixement dels drets nacionals a Catalunya a través de la recuperació de l’Estatut del 32: “prendre l’Estatut del 32 i les prerrogatives assolides amb ell, com a punt de partida, com a marc legal inicial per a la recuperació de l’autonomia catalana” (1965: 15-16). López Raimundo declara que les reivindicacions culturals de caràcter nacional no només passen per una demanda d’igualtat per a la llengua i la cultura, sinó també pel ple reconeixement dels drets socials i polítics del poble de Catalunya. En el si d’aquestes reivindicacions culturals bàsiques hi ha: el reconeixement del català com a llengua oficial; la llibertat d’edició en

llengua catalana; la llibertat d'ús de la llengua catalana a la ràdio i televisió; l'ensenyament de la llengua catalana en tots els programes d'ensenyament; l'estatut d'autonomia per la Universitat de Barcelona; la llibertat per a dur a terme tota mena d'actes culturals, i la creació i impuls d'organitzacions com l'IEC, Òmnium i entitats de promoció de la cultura, el folklore i les tradicions populars (1965: 39).<sup>325</sup>

Reprement el fil, el conjunt de factors exposats prèviament i, en especial, la consideració sobre el paper de l'intel·lectual del compromís al qual es refereix Benet és, d'acord amb el nostre entendre, la qüestió més important per avaluar *Catalanisme i revolució burgesa*. Cal llegir-lo en termes d'eficàcia simbòlica. No només pels seus temes, sinó també per les seves funcions. I en el context en què apareix el llibre de Solé Tura, les funcions previstes no són les resultants. El que ens sembla prou clar és que *Catalanisme i revolució burgesa* té suficients elements com per analitzar-se, més que com una aportació històrica rigorosa, com un instrument de difusió ideològica i d'ús del passat en aquest sentit. Un exercici de memòria exercida en termes de Ricoeur, de memòria teleològica si es vol, d'ús del passat en l'establiment d'una continuïtat narrativa que reforça la càrrega i el sentit manifest d'un passat que pot ser acumulatiu, i al servei de la reivindicació d'un projecte polític concret. Per ser honestos, el llibre de Solé Tura no és una crítica total al catalanisme, no és el rebuig frontal al fet nacional català com sovint s'ha presentat per uns i utilitzat per d'altres.<sup>326</sup> En aquest sentit:

---

325 Una proposta que fa tot valorant les aportacions al camp cultural català dels escriptors catalans, les noves editorials, *Serra d'Or*, la Nova Cançó, els grups de teatre i dinamització del folklore, etc., i apel·lant a la incentivació de “les reivindicacions politiconacionals públiques, al carrer: “cal exigir –imposar pràcticament– amb més vigor les reivindicacions culturals”. Una acció que contraresti la voluntat de “certs grups oligàrquics catalans realitzen esforços per tal de conquistar posicions en la direcció d'activitats culturals catalanes i per tal de descarregar aquestes del «fluid» antifranquista”, és a dir, evitar-ne la despolitització (1965: 38). Cal tenir present, però, que tant la recuperació de l'IEC a través de Ramon Aramon com la creació d'Òmnium, o iniciatives teatrals com les de l'Agrupació Dramàtica de Barcelona, per citar-ne algunes, es fan precisament sota empara i suport de noms com Joan B. Cendrós. Sobre el paper de Cendrós en el món de la cultura catalana, vegeu Sinca (2017).

326 En l'ús polític dels plantejaments descontextualitzats de Solé Tura rau la construcció d'uns dels imaginaris simbòlics més forts de l'antinacionalisme català, i de l'antipujolisme concretament. L'associació directa entre catalanisme i burgesia, que un sector de l'extrema esquerra va prendre com a consigna als setanta, i que a posteriori s'ha reproduït tan irreflexivament fins als debats actuals entorn del projecte independentista dels nostres dies. No és en va que, d'una banda, en l'edició en llengua castellana de 1970 el prefaci del llibre introdueixi algunes consideracions fruit dels primers debats que va suscitar l'obra. I, d'altra banda, que al cap d'un temps, conscient de la utilització política del seu text, Solé Tura demani a Castellet evitar la reedició de *Catalanisme i revolució burgesa*, cansat de la polèmica. La qüestió lingüística van acompanyar durant molt de temps aquesta mena



*És innegable que el nacionalisme burgès tingué –no solament a Catalunya, és clar– un caràcter instrumental (...) [La nació serveix per a establir una solidaritat i] és innegable que aquesta apel·lació a la solidaritat de les classes seria totalment inoperant si no hi hagués un marc estructural, històric, lingüístic i psicològic que li servís de coixí. La burgesia fou, per definició, la principal protagonista del nacionalisme burgès. Però, és innegable que el moviment nacional anà més enllà i quan la burgesia que l’havia posat en marxa se’n desfeixí d’altres classes prengueren el relleu (Solé Tura, 1967: 298-299).*

És un al·legat al canvi d’hegemonia d’aquest catalanisme en pro del relat comunista de les etapes històriques que ja hem vist: la nació com a fet històric és variable i pot transformar tant els seus continguts com la seva forma, diu Solé Tura. El llibre és, així mateix, un excel·lent exercici de recomposició del passat a l’entendre de Plantinga: anacrònic en la seva intenció del relat, antropomòrfic en la representació d’un esquema abstracte aplicat en el cas català, polaritzat en la confrontació burgesia i classe treballadora i integrat en el marc de referència històric de la utopia socialista. A les seves memòries el mateix Solé Tura diu que *Catalanisme i revolució burgesa* volia donar resposta a la pregunta “amb qui podíem comptar en la lluita per l’autonomia i les llibertats? (...) seríem capaços d’unir-nos tots o seríem víctimes dels interessos de classe? Qui dirigiria el canvi?” (1999: 257). És, doncs, el combat per l’hegemonia cultural i política a través de la història i va aparèixer i, sobretot i més important, va tenir la difusió que no havia tingut abans aquestes idees ja circulants a través dels espais d’expressió comunista, a través dels canals propis del catalanisme: Edicions 62 i *Serra d’Or*.

En termes historiogràfics i d’impugnació del reduccionisme que va conduir el debat sobre el llibre en l’equivalència catalanisme = burgesia,<sup>327</sup> apareix com a resposta quelcom especialment important: la historiografia “front-

-----  
de debats. Com també ho va fer l’ús polític de la immigració en els debats del moment, i dels anys vuitanta i noranta i, transformadament, fins avui (Lladonosa, 2015).

327 Una idea que no només és present en termes històrics o intel·lectuals. Els diaris de Francesc Candel, així com *Els altres catalans* (1964), fan nombroses referències a aquesta idea repetida en múltiples ambients dels que detalla l’escriptor. Un exemple, l’any 1963 Candel fa esment a la petició de recollida de signatures per a l’ensenyament en català a les escoles i mitjans de comunicació. Ell mateix recull signatures i esmenta el fet que alguns no volen signar-ho perquè diuen que és un moviment catalanista-burgès (2017: 257-258).

populista” (Ucelay, 1990).<sup>328</sup> Ja els estudis d’Isidre Molas o Borja de Riquer sobre la revolució liberal i la Lliga Regionalista respectivament permeten replicar les tesis de Solé Tura. Però la historiografia frontpopulista permet una línia d’anàlisi històrica que es desenvolupa fixant l’atenció en el paper del moviment obrer, i les classes i grups socials, en els orígens socials del catalanisme. I d’altra banda, permet l’anàlisi del catalanisme no només a través de la trajectòria dels seus lideratges i moviments polítics, sinó també a través d’una historiografia de valor sociològic més complex.<sup>329</sup> Una nova interpretació sobre el paper de les classes treballadores com a expressió del moviment nacional, reconfigurant així el discurs reduccionista sobre el catalanisme com una expressió de la burgesia catalana. En aquest sentit són centrals les aportacions de Josep Fontana en història econòmica i els estudis d’Albert Balcells, primordialment Josep Termes<sup>330</sup> i Josep Benet en la història del moviment obrer, i de posteriors, tant en la història social com política, de Pere Gabriel, Francesc Bonamusa, Manuel Lladonosa, Josep Lluís Martín Ramos, Xavier Cuadrat, Jordi Cassas, Enric Ucelay da Cal, Eulàlia Vega, Ricard Vinyes o Joan Culla, etc.<sup>331</sup>

---

328 Sobre el debat en la historiografia catalana, un breu compendi a Larios, Pujadas i Santacana (1999: 385-386).

329 És important la interpretació que es fa de la idea de cultura com a sistema simbòlic heretat fórmula de transmissió de valors o la cultura com a pensament i doctrina de control social de les classes dominants. Aquesta interpretació de l’estat-nació va utilitzar la coacció per crear un nou consens social que eliminés definitivament les velles lleialtats lingüístico-culturals de les minories atrapades dins seu. Com a resposta a aquesta actitud coactiva dels estats, apareixen llavors els moviments que s’erigien en defensors de l’autonomia cultural perduda, la característica bàsica dels quals era, tanmateix, que comptaven amb algun factor d’unificació compartit i previ com per exemple l’idioma, l’origen ètnic o la història (real o mítica). Que els historiadors romàntics i les classes dominants recorreguessin a la persistència en la vida quotidiana de la gent d’aquesta “cultura material” (representada per la manera d’organitzar la feina i els procediments tècnics, la família, el sistema de propietat, el comerç i l’activitat econòmica en general), no nega que totes dues ja existissin abans d’aquesta codificació intel·lectual. (...) La memòria personal i la història col·lectiva són, doncs, dos ingredients necessaris per avalar el discurs de la nació a qualsevol lloc, tot i que no n’hi hagi prou perquè qualli realment. Com diria Pierre Vilar, cal també que la nació se sustenti en unes formes “de vida, unes tradicions i uns costums dispars i divergents respecte a les comunitats limítrofes” (Colomines i Termes, 2003: 25-26). Vegeu també Termes (1999; 2007).

330 Sobre l’aportació de Termes vegeu Abelló i Colomines (2014).

331 Per citar-ne alguns exemples: *Barcelona a mitjan segle XIX (1854-1856). El moviment obrer durant el bienni progressista* de Casimir Martí i Josep Benet, *El sindicalisme a Barcelona (1916-1923)* d’Albert Balcells, *Els moviments socials a Catalunya, País Valencià i les Illes*, a cura d’Emili Giralt, Albert Balcells i Josep Termes, *Les “Tres Classes de Vapor” a Catalunya (1869-1913)* de Miquel Izard; o d’altres aportacions no universitàries significatives com les de Cucurull o Cruells. En el primer dels casos, amb Fèlix Cucurull i la seva *Panoràmica del nacionalisme català* en sis volums es fa un gran recull documental sobre la història del catalanisme.

A partir del 68 i la influència dels fets de Maig, la idea de l'antiburguesisme és constant, així com es copsen els símptomes de crisi i devaluació dels *-ismes* moderns com el nacionalisme. L'ambient creixent d'associació entre catalanisme i burgesia –o aquella repetida idea derivada de “el catalán es la lengua de los burgueses!”–, no només es dona en els ambients universitaris o assemblearis, també es fa evident en les iniciatives sufragades per l'entorn de la burgesia catalanista com la mateixa discogràfica Edigsa –que va experimentar un rebuig explícit en la convocatòria del IV Gran Premi del Disc de 1968. En qualsevol dels casos, la magnitud, rellevància i ús (i abús) del discurs intel·lectual de Solé Tura en la producció del relat del catalanisme com a invent de la burgesia catalana, tal com hem dit, ha tingut tal impacte que avui en dia en l'imaginari recreat encara és present en les discussions vigents sobre hegemonia cultural. En qualsevol dels casos, hi ha un element de fons que ens sembla important d'assenyalar, n'hem fet referència a través de la noció dels *campes culturals* de Bourdieu, i té a veure amb la importància que té *Catalanisme i revolució burgesa* per a la configuració de les comunitats intel·lectuals que cerquen el domini de l'hegemonia cultural, de dominació simbòlica en termes de Bourdieu. La configuració d'aquestes comunitats intel·lectuals no neix amb la polèmica amb Solé Tura, però n'és el moment de major rellevància simbòlica. Ho és també per ser el moment de major centralitat del món editorial com a camp de difusió intel·lectual i per la inexistència del debat públic polític o d'un sistema de comunicació que ho permeti amb total obertura i normalitat. La importància del sector editorial a l'hora de determinar què es publica –i quina difusió se'n fa–<sup>332</sup> incideix de forma central en els debats públics i simbòlics de les discussions intel·lectuals del país i del moment. I en aquest moment, té un pes determinant si observem la composició dels equip editorials de revistes com *Promos*, *Serra d'Or*, *Cuadernos para el Diálogo*, *Nous Horitzons*, etc., però també de les editorials Edicions 62, Nova Terra o més tard Curial, etc. Una constant de noms de la *il·lustració* del catalanisme catòlic i marxista que es repeteixen i s'intercanvien entre el món editorial, polític, activista i intel·lectual del país, i que traslladen les discussions ideològiques i de voluntat hegemònica al si d'aquestes plataformes.

---

332 Vegeu per exemple les queixes manifestes de Benet en relació amb la difusió d'algunes de les obres de la seva producció (Amat, 2017).

#### 7.4. La construcció del pujolisme com a resposta

La segona meitat dels anys seixanta, i especialment en la seva fi, Jordi Pujol dona resposta i combat l'antiburguesisme i la crítica nacionalista a través d'un canvi en els seus plantejaments i accions. Impulsa la resposta a la simplificació entre catalanisme i burgesia a través de la promoció –econòmica o material– de la historiografia frontpopulista. Cosa que suposa, indirectament, ampliar les bases doctrinals del seu projecte catalanista. La construcció política del pujolisme ha concentrat nombroses reflexions.<sup>333</sup> Més encara, fruit de la confessió pública de Pujol el 2014 sobre la seva herència no declarada, s'han dedicat nombrosos articles a l'anàlisi del pujolisme com a fenomen i relat. Hem suggerit que Jordi Pujol ha fet una de les principals aportacions polítiques dels marcs mentals del catalanisme contemporani.

La interpretació més lúcida i profunda, i amb qui voldríem poder dialogar amb les idees finals i de fons del nostre treball, és amb l'aportació de Jaume Lorés.<sup>334</sup> Protagonista, i pensador al mateix temps, dels anys estudiats que resseguim, és un dels participants de les primeres rutes universitàries a Montserrat, col·laborador i dinamitzador de la revista *El Ciervo*, col·laborador de *Gerbinabit*, i codirector, fins a 1965, de *Qüestions de Vida Cristiana*. Participa també del FOC i FLP universitari. Lorés és qui elabora una de les reflexions més destacables des del cristianisme progressista amb textos rellevants com *Problemes del nostre cristianisme* (1966) o *Ensayos de subteologia secular* (1969). Com a pensador, és la veu més significativa, al nostre entendre, en la comprensió cultural i política del pujolisme i la seva crítica. En el marc d'aquest àmbit d'anàlisi són rellevants les seves aportacions *Societat, cultura i pensament* (1984), *Catalunya política i socialisme* (1984), i *La transició a Catalunya* (1977-1984). *El pujolisme i els altres* (1985). En aquest darrer sentit, Lorés és un assagista d'obligada menció, ho és també el text "Aproximació al pujolisme" publicat a *Taula de Canvi* l'any 1980,<sup>335</sup> que per ser justos hauríem de reproduir –o si més no recomanar-ne la lectura– íntegrament pel seu gran interès.

---

333 La primera i més significativa és la de Jaume Lorés (1984, 1985) que desglossem a continuació. Vegeu també alguns retrats com Manent (1986: 137-150).

334 En un sentit d'interès similar vegeu també "Jordi Pujol i el futur de Catalunya" (Sempere, 1977).

335 I que reedita com a introducció a *La transició a Catalunya* (1977-1984). *El pujolisme i els altres* (1985).

Lorés avui, hauria pogut inscriure's en el camp de l'estudi semiòtic. Més encara, l'estudi dels marcs mentals de Lakoff hauria coincidit plenament amb la seva interpretació del pujolisme, i és que Lorés interpreta el pujolisme com un exercici de secularització d'una doctrina catòlica. D'acord amb la idea que tant el llenguatge, com la conceptualitat i l'emotivitat del discurs de Pujol tenen ressons de litúrgia teològica: "Pujol parla d'una Catalunya abstracta, objecte de fe, per sobre i més enllà dels individus que l'habiten, només intel·ligible com a secularització, tan inconscient com es vulgui, però gegantinament real, de certa tradicional teologia veterocatòlica de l'Església, endèmicament popularitzada" (Lorés, 1985: 11). Lorés en diu el "subconscient catòlic" del pujolisme, però que també fa ús de la moral, fins i tot, l'ascètica i la mística, "demana als que tenen fe en la seva Catalunya les actituds actives dels clàssics creients en l'Església, ben catòlica i ben romana" (Lorés, 1985: 12). Des de la teoria lingüística de Lakoff podem dir que en el pujolisme hi trobem la capacitat de penetració d'uns marcs mentals vehiculats al catolicisme que li serveixen de caixa de ressonància ideològica. En definitiva, el que ja hem esmentat en altres moments, la capacitat de transferir un sistema moral cap a un sistema polític. O com diu Lorés, la projecció d'esquemes teològics en el pujolisme (Lorés, 1985: 12).

Ja hem fet esment a la importància fonamental dels fets del Palau de la Música (1960), i la posterior detenció, tortura, consell de guerra i empresonament de Pujol, com a fet determinant en la conformació del pujolisme. El pujolisme, diu Lorés, és un fenomen creat pel catolicisme catalanista de postguerra que basteix i enalteix la figura de Pujol com a símbol quan aquest és condemnat. Una prova de la transformació del propi catolicisme catalanista que passa d'una acció de tensió del Règim a través de l'Església: "calia *fer Església* per aconseguir una evolució, o una evaporació del Règim, a través de les seves contradiccions amb la doctrina catòlica romana i, si era possible, amb una jerarquia eclesiàstica que calia anar convertint a la veritable doctrina pontifícia" (Lorés, 1985: 13), a una acció política que sobrepassa els límits de l'espai estrictament catòlic cap a l'espai de reivindicació política catalanista i democràtica. Jordi Pujol, recordem la citació de nou, sintetitza bé a les seves memòries la configuració simbòlica d'aquells fets: "Amb mi van agafar un catòlic, un burgès de classe mitjana i un demòcrata europeu. No era un anarquista, no era un radical, no era un comunista, no era un element d'abans de la guerra, i això va causar sorpresa i commoció entre alguns sectors (...) Era una insurrecció nova"

(Pujol, 2007: 112). Es presenta així com a testimoni acreditat, fa esment a la dimensió moral d'aquest testimoniatge, això és, la certificació de la declaració per l'experiència que diu Ricoeur.

Podem dir que el pujolisme és la darrera gran re-elaboració de la tradició noucentista en termes efectius (Capdevila, 2015), amb la voluntat de construir la nació en termes pràctics. Ha recreat la principal (re)construcció doctrinal del nacionalisme catòlic. Després de les formulacions de Torras i Bages i Prat de la Riba com a referents, i de Raimon Galí com a antecedent generacional immediat que aporta una reflexió de tall cultural i ètic diferencial,<sup>336</sup> Jordi Pujol és l'home que vertebrava i lidera doctrinalment una reconceptualització identitària del catalanisme nacionalista, i qui en vol promoure la institucionalització –ens hi referim a l'entendre de la sociologia del coneixement que en parla com a procés de transmissió d'unes dinàmiques socials com a realitats objectives. L'esforç de síntesi en aquesta família de pensament catalanista és inequívocament generacionalment a cap altra aportació, a excepció de Benet. Ideològicament vertebrava un nacionalisme inicialment evocador del medievalisme i la societat harmònica mitificada. Inicialment, l'historicisme és utilitzat com a argument pulsí de destí, és memòria exercida, i pràctica clara de les funcions socials de la memòria ja referides. De més a més l'actitud transcendent pren aspecte de valor moral mític. Aquests dos elements beuen directament de la influència historiogràfica anterior a Pierre Vilar i al cristianisme de sentit èpic herència de la seva comprensió de Galí. Mentre que, en termes d'acció, l'objectiu de Pujol és, fonamentalment, la recatalanització a través de la llengua i la cultura. Però els elements naturalístics i espiritualistes de mentalitat i de destí es contraposen al model creixent d'anàlisi de la realitat social objectivada del marxisme en el context dels seixanta, com ja hem dit, i influeixen en la necessitat de Pujol d'una obertura i ampliació dels referents historiogràfics als quals remetre. Motiu pel qual es pot explicar també el ja anotat interès de Pujol en la promoció social, econòmica i divulgativa de la historiografia catalanista d'esquerres, però també dels projectes de pedagogia activa o les iniciatives socials menys reeixides com la creació de l'Institut Català d'Immigració, per a la promoció d'un catalanisme progressista de combat amb el marxisme. I si bé paral·lelament als raonaments nacionalistes Pujol fa referència recurrent a la justícia social en abstracte, les estructures

---

336 La crítica de Lorés sobre el llegat de Galí en Pujol però és clara: "El que Pujol ha conservat de Galí són restes de llenguatge i, sobretot, la inflació de termes ètic i voluntaris per sobre de l'obediència a una realitat analitzada" (Lorés, 1985: 19).

materials de la societat no concentren la construcció del seu relat nacional, com no ho fa tampoc la reflexió sobre la ciutat com a estructura de rellevància o representació. Aquest primer element, sobretot, és un dels aspectes polítics fonamentals de ruptura entre el cristianisme nacionalista i el social, com ja hem vist. Com també ho és en la confrontació entre el projecte pujolista que es va vertebrant i el marxista.

A finals dels seixanta, com ja hem repetit, el socialisme és objecte d'influència en el pensament intel·lectual, també en la (re)composició del discurs de Pujol. Ni que sigui en termes de replegament estratègic. Repetim que a partir de 1962 els debats catalanisme-burgèsia i lluita de classes-socialisme dins de CC es fan presents, i al 1964 CC es converteix ja en Força Socialista Federal de Catalunya. Les idees que conformen la proposta de *Construir Catalunya* es formulen per primer cop entre 1964-1965, i si bé s'hi fa evident la influència de la lluita de classes en l'apartat de doctrina social, *Construir Catalunya* és la resposta de Pujol a la necessitat d'un cert canvi d'orientació en la divulgació doctrinal que ha desenvolupat fins al moment. Un allunyament més clar i evident de l'univers i companys de viatge del comunisme català. Les primeres mostres de formulació pública d'un nacionalisme pràctic: "realitats concretes, elements concrets de treball, de promoció, de desenvolupament" (Pujol, 1968: 4), amb la mirada posada en la influència socialista en el pensament catalanista, i com a avantsala d'*Una política per a Catalunya* (1976) com a orientació per a l'acció. En aquest context, el text *Una política per Catalunya*, avui (1968)<sup>337</sup> dona les claus per comprendre la idea de "construir Catalunya" com a programa i doctrina d'acció, tal com el mateix Pujol apunta: "pretén ser una política per a Catalunya" (1968: 1). En aquest sentit desenvolupa dues idees: la necessitat de disposar d'instruments de política nacional i comprendre el nacionalisme com a necessitat. I, així, fa una definició prou representativa de nacionalisme:

*El nacionalisme que defensem és (...) el personalista (...) la constatació de que l'home concret no pot arribar a produir-se plenament si no és dintre d'una comunitat nacional, la qual actua com un element de formació i de definició dels homes. (...) l'home necessita*

---

337 Tot i que és un material no publicat com a tal, a l'igual que el text de Benet *La desfeta i el redreç* (1960), també ens sembla d'interès per les característiques sintètiques a l'hora de desenvolupar la noció de "Construir Catalunya", i que després Pujol desenvoluparà en el text publicat l'any 1979 sota el mateix nom.

*disposar d'una estructura interior que el vertebrí (...) bona part és el fruit de l'acció que damunt d'ell, d'una manera profunda –que vol dir d'una manera espontània, natural, i no només intel·lectual– exerceix la comunitat nacional (Pujol, 1968: 2).*

Una política per Catalunya afegeix, però, quelcom important. La idea que el seu plantejament nacionalista es pot fer des de posicions marxistes –reprendre l'al·lusió immediatament–, perquè el nacionalisme personalista català és, al cap i a la fi, diu, la lluita contra l'imperialisme, i la lluita contra la dominació individual i col·lectiva com a poble. On el nacionalisme té per objecte el desenvolupament integral de l'home, diu:

*És evident que entre aquestes actituds i aquests fets ha de figurar la voluntat de crear un marc econòmic i social idoni per a què aquest desenvolupament i aquesta promoció siguin possibles (...) difícilment un home podrà assolir aquesta personalitat si a més de tota una sèrie d'instruments de formació de base i essencials, com són la consciència de comunitat, la llengua, la cultura, una determinada escala de valors, uns hàbits, unes visions històriques, no disposa també d'unes autèntiques possibilitats econòmiques i d'un estatus social i polític que no en facin un home marginat. Per tant, el nacionalisme personalista per lògica interna ha d'aspirar a establir un tipus de societat que faci possible l'accés al poder real de tots els components de la nació (1968: 3).*

Fa esment a la importància de la posició nacionalista personalista d'acceptació generosa i d'obertura envers la immigració. I més encara, “situa l'home i situa la nació en un pla més ample, en un terreny més universal”, això és, la integració del catalanisme en un marc de referència històric més ampli, de vocació universal, de valor total podríem dir. I en aquesta configuració discursiva Pujol planteja la necessitat de començar a vertebrar espais d'educació política a través de partits polítics i el sindicalisme. I defineix el que serà l'objectiu principal de la seva acció a partir d'aquest moment:

*(...) aquest és l'objectiu bàsic: el poder per Catalunya. El poder a l'abast i al servei dels catalans. El poder per a construir Catalunya. A hores d'ara sembla llunyana l'hora de la plenitud del poder a Catalunya. Però segueix essent un objectiu primordial. Quedi entès:*



*un objectiu instrumental, és a dir, que s'encalça per a, a partir d'ell, anar a la construcció de Catalunya. Però cap formulació política no té sentit si per angelisme, o per intel·lectualisme o pel que sigui no es planteja seriosament el problema del poder. De la plenitud del poder de demà, i de les parcel·les de poder d'avui (1968: 5).*

Ens sembla que aquest és un element fonamental en la configuració doctrinal de Pujol, i en la definició del seu relat per a l'hegemonia ideològica. Seguint l'esquema de Therbon (2015), en primer lloc la legitimitat discursiva d'un *nosaltres, els nacionalistes no ètnics*: “la definició de què català és tot home que viu i treballa a Catalunya, tan mancada de tota mena de rellents ètnic, historicista o abstractista, fou proposada ja fa anys precisament per gent netament nacionalista. I és lògic que fos així, és més, probablement només podia ser així” (1968: 3). En segon lloc l'afirmació de la importància d'una determinada identitat: la de Catalunya com a poble i la del nacionalisme personalista com a forma de desenvolupament integral. En tercer lloc l'explicitació d'una determinada concepció sobre aquest nacionalisme de bé, en el marc d'un terreny universal, enfront l'*imperialisme total*. I a l'últim la formulació discursiva d'unes propostes d'acció concretes per a l'objectiu proposat: el poder per a construir Catalunya. Pujol clou el seu text retornant a la resposta socialista: Catalunya pot ser socialista, però l'objectiu general d'aquest programa ultrapassa la política de les ideologies. És així com apel·la a la responsabilitat de les esquerres, però també és així com defineix sintèticament les formes d'acció de la seva futura política de govern i relacions territorials.

*[l'objectiu del programa] no és fer una determinada política revolucionària o reformista, liberal o dirigista, democristiana o comunista, sinó construir Catalunya (...) tot objectiu immediat ha de ser precisat pensant en la meta final. Però es dóna el cas que a base de tenir els ulls fits en aquests objectius llunyans i molt sovint vagues, sovint més ètics o afectius que polítics, a voltes un pèl tocats d'utopisme i altres cops bon poc pensats de cara al nostre país concret, de vegades es troben mancades de sentit coses com fer escoles, o fer cases, o crear beques per estudiants, o intentar la integració dels immigrants, o reforçar l'economia del país, o estudiar –objectivament i no al servei d'una escola i d'un partit– un fet històric, o fer cooperatives, o ficar-se en la junta d'un club esportiu,*

*d'un centre excursionista o de tota entitat de no immediata politització (...) Són coses que tenen una íntima i immediata relació amb el programa de "Construir Catalunya" (...) perquè cadascuna d'aquestes accions –política o no– representa una de les dues coses següents: o millorar el país, o ocupar parcel·les de poder des de les quals es pot servir el país (1968: 5-6).*

A partir dels anys setanta es produeix una eclosió de les forces polítiques. Els antecedents en la política unitària són, en l'any 1966, amb la Taula rodona i, l'any 1969, la Comissió Coordinadora de Forces Polítiques de Catalunya (CCFPC) formada pel PSUC, l'MSC, el FNC, ERC i UDC, que es dissol i s'amplia, el 1975, en el Consell de Forces Polítiques de Catalunya (CFPC).<sup>338</sup> Dels cercles de la CCFPC, l'any 1971 es constitueix com ja hem repetit l'Assemblea de Catalunya –amb la participació de les anteriors forces, a més a més del PSAN i algun cercle del catalanisme catòlic, però amb el lideratge del PSUC– de rellevància pel seu paper en l'antifranquisme, capacitat unitària i implantació comarcal amb un programa clar: amnistia general, llibertats democràtiques, coordinació antifranquista i restabliment de l'Estatut del 1932; i la participació de noms provinents del cristianisme social com Josep Benet, Joan Carrera, Agustí de Semir, Lluís Maria Xirinacs, Alfons Comín o Josep Dalmau. En aquest marc i per necessitat, a partir de 1974, el "Fer país" passa a convertir-se en "Fer política" per vertebrar un espai polític i de partit socialdemòcrata i nacionalista –més enllà d'un partit de dretes o d'esquerres, deia (Pujol, 2013: 90)– que s'ha de convertir en el "pal de paller" del país i la seva modernització i europeïtzació. Així neix l'any 1974 Convergència Democràtica de Catalunya (CDC), que es legalitza l'any 1977 (Marcet, 1984; Culla, 2001).

Tal com assenyalàvem a la introducció, les dinàmiques dels anys setanta es produeixen en el context d'una desclosa de les forces i els grups polítics i socials que salten a l'arena política. Són els anys de les noves dinàmiques de la política unitària, d'un PSUC reforçat al llarg de la segona meitat dels anys seixanta, i de la importància de l'Assemblea de Catalunya com a exercici pràctic d'un dels *mons possibles* del catalanisme diferenciats del pujolisme. Però tot això són qüestions que demanarien un estudi per si mateix. Són els anys del deteriorament de Franco, que amb la seva mort el 1975, situa la mirada de tots aquests agents en la recuperació democràtica. Culturalment és el temps

---

338 D'aquestes distintes propostes unitàries, vegeu-ne les referències bàsiques a Molinero (2006).

plenament inserit en l'hegemonia cultural de l'esquerra, la influència del 68 i l'eclosió de les transformacions culturals dels costums, comportaments i estils de vida i de l'alliberament ètic i estètic, que té un efecte directe sobre el catolicisme postconciliar però també sobre les metanarratives polítiques –el liberalisme, el socialisme real o el comunisme clàssic i la seva “gènesi marxista”– i els seus intel·lectuals. És el temps de la modernitat tardana. I tot i que aquestes dinàmiques encara resten condicionades pel model de replegament interior propi de combat contra el franquisme, tot plegat determina un canvi de cicle. Unes experiències de pluralització que també té efectes directes sobre les identitats nacionals, fenomen que coneixem bé a Catalunya amb la incorporació de nous marcadors de la catalanitat. Però aquests són uns canvis que caldria estudiar de forma independent per les dinàmiques pròpies que incideixen en la construcció simbòlica de la catalanitat d'aquests nous anys i que nosaltres ja no desenvoluparem en aquest treball.

En qualsevol cas, com hem dit, és també el moment polític de l'aparició de Convergència Democràtica de Catalunya. A manera d'epíleg voldríem cloure amb algunes reflexions sobre el pas i configuració d'aquesta eina política de (re)construcció nacional i de vocació de govern. És *l'hora de fer política* o l'etapa de transformació del catalanisme catòlic en catalanisme pujolista. L'autoanomenat, pal de paller del catalanisme. La imatge del pal de paller esdevé una actualització de l'imaginari del catalanisme catòlic tradicional, de base comunitarista en termes convivencials i humanistes, espiritualment cohesionada, i personalista.<sup>339</sup> Aquesta aposta es projecta en la idealització d'una societat anterior, un món possible, de base tradicionalista a través d'una imaginada nova, moderna i sòlida pagesia, menestralia i petita burgesia base de l'estructura social catalana recreada. L'objectiu de “fer política” és dotar el país d'unes institucions educacionals, unes estructures polítiques i una formulació política que ordeni les “interferències” externes d'origen i ordre divers sobre la catalanitat (Pujol, 1978; 1979). Aquestes interferències revelen de nou un dels elements fonamentals de definició de la moderna identitat catalana: el fet migratori. Els perills de la desnacionalització s'han d'abordar a través d'un model d'identitat basat en la coneguda idea que és català qui

---

339 Pujol afirmava: “el punt de partida del nacionalisme personalista és la constatació que l'home concret no pot arribar a produir-se plenament si no és dintre d'una comunitat nacional, la qual actua com un element de formació i de definició dels homes” (Pujol, 1979: 277). “El nacionalisme és realment un humanisme. El nostre nacionalisme personalista vol ser un instrument per donar als homes una definida i plena manera de ser, una personalitat, una estructura interior” (Pujol, 2013: 76).

viu i treballa a Catalunya –catalans per treball i voluntat, deia Benet–, que ha esdevingut expressió col·lectiva i arrelada del que vol dir “ser català” al segle xx. Amb la mort de Franco i les primeres eleccions democràtiques del 1977, acompanyades del retorn de Josep Tarradellas, la redacció i pacte de la Constitució espanyola i l'Estatut d'Autonomia, progressivament, l'objectiu polític redefinit a partir dels setanta, és aconseguir un grau d'autogovern econòmic, social i cultural real d'acord amb la necessitat de comptar amb unes estructures bàsiques, que contribueixin al conjunt de l'Estat espanyol, de vocació europeista i allunyat dels plantejaments independentistes, federalistes –una opció que tanmateix s'havia plantejat a *Construir Catalunya* (1979: 107)– o d'una defensa política dels Països Catalans.<sup>340</sup> *Una política per a Catalunya* (1976) recopila les aportacions que conceptualitzen la idea de canvi en el pensament polític de Pujol en el sentit de clarificar una orientació per a l'acció. És el que anomena una “mentalitat de govern”, una visió de conjunt en termes d'allò primordial i secundari en la construcció nacional (1976b, 2013). Ja des de finals dels seixanta es treballa en la producció ideològica del discurs que cal crear un “programa dels catalans” a oferir tant a Espanya com a Europa, per satisfer les reivindicacions socials, econòmiques, polítiques, humanistes, i inserir-se en la regionalització europea.<sup>341</sup> A partir de 1975 les aportacions escrites de Pujol reiteren la idea que cal bastir prioritàriament aquest programa polític per a Catalunya, bàsicament sobre tres elements: la vocació de servei, el pragmatisme i l'interès col·lectiu.

Pujol recrea a través d'aquests elements els arguments de l'acció política de futur i a través de la funció que ha d'exercir CDC per a la reconstrucció nacional. Pujol reitera en la seva reflexió escrita, així com en les seves memòries –a manera de *redempció* en termes de Plantinga– el fet que ell no ha estat mai un home de partit autèntic sinó que la seva vertadera prioritat ha estat el país en la seva globalitat. En podríem dir una idea de missió de patriotisme

---

340 A les memòries de Pujol es parla breument sobre el País Valencià i concretament del valencianisme polític i la figura de Joan Fuster. Perspectiva ben diferent a l'avaluació de Benet. Pujol considera que els plantejaments “radicals” del valencianisme no han funcionat pel fet de ser un moviment massa intel·lectual: “El valencianisme no ha valorat prou les falles, la «Geperudeta», el catolicisme tradicional i la burgesia (...) És com si el catalanisme prescindís de Montserrat, dels orfeons, dels sardanistes, dels castellers i del Barça” (2007: 141).

341 Un imaginari, l'europeista, recreat ja des dels anys quaranta a Catalunya i que Pujol reitera en nombroses ocasions. Vegeu Pujol (1979: 121). Se sintetitza també en aquestes paraules d'Armengou: “el fet diferencial existeix i a la seva base hi ha l'europeisme de Catalunya de tal manera que, anant a furgar a l'íntim de la nacionalitat catalana, no dubtariem a definir-la: una mentalitat col·lectiva europea enclavada en territori hispànic” (Armengou, 1979: 165).

testimonial: “si sóc aquí és per això: per parar la galta, per donar testimoni personal del que dic, del que penso i del que sóc” (Pujol, 1976b: 25), de nou la certificació a través de la declaració del testimoni, que connecta amb els valors de testimoniatge catòlic de la doctrina social de l'Església i la construcció mítica del personatge. L'imaginari del pujolisme entronca així amb la tradició catòlica expressada en l'ús sovintejat de les nocions de salvació, “només en l'acceptació del futur podem trobar la nostra salvació” (Pujol, 1976b: 10), reconciliació i servei, “els qui som nacionalistes hem d'actuar amb criteris de servei cap a tots els homes que viuen i treballen a Catalunya” (Pujol, 1976b: 199) o “el servei és el cor de la moral cristiana i de fet és també el cor del sentiment de pàtria” (Pujol, 2013: 93).

Hi ha dues realitats que interpel·len la construcció ideològica del relat pujolista. D'una banda, la immigració ja referida i, de l'altra, la forta pugna ideològica amb els sectors d'esquerra, primordialment els comunistes. Aquests dos factors esdevenen una constant en les referències discursives de Pujol a l'hora de plantejar un imaginari que es basa en la seva voluntat hegemònica de consolidació del pujolisme com a relat del país de valor doctrinal. Amb un objectiu mantingut: assolir plenament la identificació Pujol-Catalunya a través d'una acció política i discursiva concreta allunyada del relat de les esquerres i de la confrontació en termes ideològics: “procedeixo d'aquest món políticament menys definit, que n'hem dit de fer país (...) una manera de fer política més oberta” (Pujol, 1976b: 40). Apela a través d'una estratègia de contraposició discursiva (Van Dijk, 2003) a l'obertura ideològica, la responsabilitat i el sentit democràtic de CDC enfront dels grups d'esquerra, vistos com a sucursalistes, agitadors i utopistes, poc capacitats per a aquesta acció seva de servei de caràcter hegemònic: “es pot produir agitació però no una força constructiva i eficaç (...) venim obligats a mirar de donar eficàcia política al servei de Catalunya i dels homes de Catalunya: aquesta és la nostra responsabilitat. I complir això és el que pot donar dret a la tranquil·litat moral” (Pujol, 1976b: 33). Comunistes, revolucionaris, si arribessin a dominar, diu Pujol, ho farien “no pas per la seva força sinó per la inhibició dels sectors més representatius de Catalunya, dels més directament lligats a l'interès col·lectiu català i no a condicionaments externs” (Pujol, 1976b: 154). En aquest sentit apunta també: “Quan la classe política d'un país practica durant anys l'utopisme, podem afirmar que aquest país fallarà políticament (...) cal passar del camp de l'ètica, de l'estètica i de l'intel·lectualisme estrictes, al de la

política” (Pujol, 2013: 705).<sup>342</sup> D'altra banda, Pujol projecta una estructura social que considera majoritària i que es caracteritza, al seu entendre, per ser catalanista, democràtica i constructiva, partidària del reconeixement institucional del fet nacional i de la redistribució del poder. A aquesta societat, especialment a les capes mitjanes i populars, és a qui dirigeix el discurs de voluntat hegemònica sobre el paper central que CDC pot representar per a l'interès col·lectiu de Catalunya com a marc superador de l'eix esquerra-dreta: el partit de masses.<sup>343</sup>

Tant en la projecció del valor de servei, com del discurs de l'interès col·lectiu, s'apela a la repetició d'elements d'un univers simbòlic recurrent entre sectors populars i de la petita burgesia catalana tradicional: el valor del treball.<sup>344</sup> “El retorn al treball de cada dia, aquest últim refugi dels catalans” (Pujol, 1976b: 17), o la idea del treball com a força motriu i del país, una mostra de personalització de la nació: “Tinc fe en el país (...) si els homes i les dones de casa nostra no es donen per vençuts, es lleven d'hora cada dia i, esperant la represa, passen ratlla a les dates en el full del calendari després de tot un dia de treball” (Pujol, 2013: 70). Un valor estretament lligat a l'esforç, la responsabilitat individual i la comprensió de l'individu com a eix central d'aquest treball. Una síntesi és el conegut article de finals de 1979, a *La Vanguardia*, “Sant Pancraç, doneu-nos salut i feina” (Pujol, 2013). Pujol s'hi dibuixa com a fill de la pagesia, de la menestralia treballadora –i no de la Lliga– i la Catalunya projectada en la imatge de sant Pancraç, en cos social arquetípic popular propi de la memòria del catalanisme. Un recurs antropomòrfic, de representació de la història a través de la pròpia experiència.

---

342 Espar apunta també: “A Catalunya no ens cal el socialisme. El socialisme és una abstracció, és una construcció mental, una teorització que es belluga en la superfície i no arrela endins” (Espar, 2001: 34). Potser per aquest tipus de marcs mentals, Jaume Lorés considerava que a Catalunya s'havia fet un salt de l'eticisme a l'ontologisme de caràcter nacionalista –i marxista deia també–, on no hi havia dialèctica entre ètica i compromís. Vegeu Lorés (1984: 99).

343 Sobre CDC com a partit de masses, vegeu (Sempere, 1977).

344 Element, el del treball, que forma part de l'imaginari (univers) simbòlic del catalanisme tradicional i que el mateix Pujol ja citava en els escrits de finals dels cinquanta: “Catalunya és un país pobre, que tot el que té ho deu al treball dels seus homes (...) d'aquesta visió de Catalunya en neix una certa mística de l'esforç i del treball. Els catalans només anirem endavant si treballem” (Pujol, 1979: 23). També és un element recurrent en *Les formes de la vida catalana* de Ferrater Mora o contraposadament a la resposta crítica de Rodolf Llorens amb *Com han estat i com som els catalans*, a Vicens Vives a *Notícia de Catalunya* o a Maurici Serrahima a *Realitat de Catalunya* i *Mentrestant*, per citar-ne alguns exemples.

Tot plegat comporta la construcció d'una nova estructura mental bàsica a través de la seva figura com a home fet a sí mateix –com pot ser també el cas de Benet tot i evitar-ne el tipisme–, el *self-made-man*, mitjançant la posada en pràctica i l'èxit de tots aquests valors ja repetits, sumats a la també repetida apel·lació a la creativitat. Si l'univers simbòlic del treball esdevé un dels elements de més força en l'imaginari pujolista, l'ús d'una retòrica hiperrealista es fa igualment palès en l'evocació d'altres valors com la superació dels hàbits de *baix to espiritual*: “de vegades tenim un esperit petit i encongit (...) ens deixem endur per l'esteticisme (...) a voltes ens manca el coratge (...) ens manca generositat. O ens manca magnanimitat, que vol dir ambició (...) pequem d'intel·lectualisme” (Pujol, 1976b: 25). Però també dels referents antifranquistes de llibertat i democràcia: “no farem cap servei a ningú si no som el que som, si no ens afirmem en el que som, i si no ho sabem ser en la llibertat, és a dir en la democràcia” (Pujol, 1976b: 66), de justícia: “una política de fer país és una política integradora. I una política integradora ha de basar-se en la justícia” (Pujol, 1976b: 21), i de renovació: “Catalunya és un país amb un dèficit de política tradicional que haurà de reaccionar amb una mentalitat renovada, de servei polític” (Pujol, 1976b: 27).

Progressivament, s'abandona el llenguatge i les referències explícites al pensament cristià francès, tot i que les remarques historicistes continuen recordant el model i llenguatge historiogràfic d'afirmació de Vicens (1962)<sup>345</sup> i de cos retòric patrià. En aquest sentit Pujol fa un relat nacional culturalista, de llengua, de solidaritats històriques i de voluntat, lligat a l'imaginari ruralista i pairalista tradicional del catalanisme, que recrea una projecció comunitària de base naturalística,<sup>346</sup> i relliga amb l'imaginari comunitarista orgànic.<sup>347</sup> Aquesta

---

345 Diu Pujol, “Catalunya és un país de marca, un país de pas. És un país obert a tots els vents” (1976b: 65). Afegeix citant Vicens: “Venim d'aquella marca carolíngia de finals del segle VIII i començaments del IX, d'aquella marca carolíngia que avui encara som” (1976b: 178).

346 Es mantenen els símls històrics entre passat i present, exemplificant en el segle XVIII com els catalans van “refer el camp, amb nous conreus, amb noves masies, amb aquests bancals que es tornen a les muntanyes del litoral i de l'interior de Catalunya, que s'enfilen amunt i que avui estan tornant a ser erms, però que es van fer aleshores tornant a ser blat i ordi, vinya, oliveres. Són símbol de l'esforç colonitzador, com són símbol del redreçament del país tants i tants campanars de poble que es van refer o simplement fer aleshores (...) També d'aleshores daten l'inici de la industrialització i el retrobament d'una antiga tradició catalana, després de segles d'oblit, la tradició del comerç i de la navegació” (Pujol, 1976b: 179).

347 Alguns exemples, “El fet nacional té una dimensió global. És un fet de fons (...) És el mateix impuls que es diversifica i que produeix los gaiters i Pitarra, la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat i els anticlericals de l'Esquerra, el naturalisme i el noucentisme, Cambó i els homes d'Estat Català (...) una realitat molt diversa i molt proteica” (Pujol, 1976b: 195). En els

projecció, així mateix, es combina amb el relat de la Catalunya progressiva, moderna, europea, en creixement econòmic i d'inspiració dita sueca en el que han de ser els seus instruments de política social i política redistributiva.

Amb els seus matisos, és així com el pujolisme pren les característiques d'una darrera reelaboració de la tradició noucentista civilista amb la voluntat de construir la nació en termes pràctics –però no d'innovar quant a una nova estructura política–; i a partir d'elements que es puguin traduir a la realitat social del país després de la dictadura franquista. Així, el discurs de Pujol a finals dels anys setanta acabarà movent-se entre l'esperit de la “Catalunya endins” de Prat de la Riba, a través del seu “fer país”, que vol dotar Catalunya d'una essència discursiva que reforci els ressorts col·lectius comunitaristes, i una política de matisos inicialment socialdemòcrates. És l'evolució de la reflexió iniciada als anys cinquanta amb el text “Fer poble, fer Catalunya” de 1958 sobre la necessitat de recuperar una acció encaminada a la reconstrucció nacional inspirada en el llegat de Prat, de Macià, i una reconceptualització més popular del Noucentisme. En definitiva, des de 1958 fins al període de recuperació democràtica es projecta ideològicament un relat identitari construït en termes polítics, pràctics, però sobretot de clara vocació fundacional, hegemònica i de poder. La formulació pujolista, però, desperta importants recels en l'esquerra. És així com ha sigut acusat de convertir-se en la personificació d'una divisió en el catalanisme i la convivència del país per la seva calculada ambigüitat política en nom de la identitat de Catalunya. O dit en termes de Jaume Lorés, el nacionalisme de Pujol és la capacitat de racionalitzar a nivell metafísic, l'imaginat ésser d'aquesta Catalunya evocada. És també l'assentament del mite Pujol, el pare provisor, com a intèrpret d'aquesta *Catalunya total*, i la posada en pràctica d'un projecte que interpreta, per tant, el país i s'adapta políticament quan s'escau, d'acord amb els interessos concrets dels grups socials als quals representa (1985: 30-33). L'antimarxisme del pujolisme dels setanta s'ha de llegir també en aquests termes de combat hegemònic. Així mateix, caldria estudiar de quina manera el catalanisme social posterior es construeix també com a resultat de l'antipujolisme i aquest és part fonamental del seu relat. Però el cert és que la inesperada victòria de

---

articles de premsa, en aquest cas amb motiu de la celebració de l'11 de setembre de 1976, també ho veiem: “Avui Catalunya reneix (...) es produeix un retrobament i assumpció de tot el que és català, de tot el que fa que Catalunya sigui (...) un retrobament de generacions, retrobament d'homes de comarques diverses, d'homes d'horitzons diferents i d'orígens diversos (...) assumpció de la vella tradició cristiana, de la federal i la laica, del populisme i del noucentisme” (Pujol, 2013: 46-48).



Convergència en les eleccions de 1980,<sup>348</sup> poc s'ha llegit des del punt de vista dels marcs mentals i les estructures simbòliques, d'acord amb Lakoff, com el pujolisme aconsegueix activar uns marcs mentals determinats en aquelles persones que mantenen posicions ambivalents en relació amb els seus sistemes morals. La clau de volta de l'èxit electoral es podria explicar també per la capacitat del pujolisme per a mobilitzar i reproduir uns referents simbòlics de fort caràcter mític, els seus valors, i la combinació d'aquests amb la proposta modernitzadora i el projecte de catalanització efectiva.

---

348 Sobre aquesta etapa vegeu per exemple l'aportació de Joan Marcet *Convergència Democràtica de Catalunya. El partit i el moviment polític* (1984); el ja citat llibre de Jordi Amat *El llarg procés: cultura i política a la Catalunya contemporània 1937-2014* (2015); la monografia destacada sobre l'etapa institucional de Joan B. Culla *El pal de paller. Convergència Democràtica de Catalunya 1974-2000* (2001) i l'excel·lent anàlisi política de Paola Lo Cascio a *Nacionalisme i Autogovern. Catalunya 1980-2003* (2008). En darrer lloc i en termes divulgatius, assenjala aspectes reveladors de l'àmbit que ens ocupa el llibre de Francesc Marc Álvaro *Ara sí que toca. El pujolisme, el procés sobiranista i el cas Pujol* en la seva ampliació de 2014.

## 7. Reconstrucció: cap a una catalanitat efectiva

## 8. Conclusions

### 8.1. Recapitulació

Aquest és, en definitiva, un estudi sobre la nació. Sobre la nació com a construcció social i artefacte cultural, sobre la identitat com a forma de narració i exercici d'aquesta nació. Hem intentat explicar la nació i la identitat de forma allunyada dels determinismes perennalistes, però també de les teories postnacionals. La hipòtesi de treball sobre la qual treballàvem era la idea que les identitats nacionals funcionen com a mecanismes de producció i reproducció de les cosmovisions d'ordre ideològic i, per tant, són dispositius de poder que ens permeten situar-nos i ordenar el nostre món de sentit, sempre d'acord amb unes determinades coordenades en un moment, lloc i espai concret. O el que és el mateix: les formes simbòliques de la nació són formes de naturalització de determinades concepcions del món i de l'ordre social, per tant, els símbols que expliquen la nació responen a un element ideològic i de poder. Si això és així, dèiem, els elements que s'han dit constitutius de la catalanitat poden ser explicats pel seu valor ideològic i per la seva funció de reconeixement social d'un determinades cosmovisions, substitutives del mite culturalista i etnificador de la identitat. A manera de recapitulació, aquest apartat recupera sintèticament aquelles idees fonamentals plantejades tant en allò que es refereix a la construcció teòrica que hem desenvolupat, com en la proposta interpretativa pròpia que formulem dels marcs de representació de la nació.

En sintonia amb la via d'estudis simbòlics de Joaquim Capdevila que ja hem referenciat, un dels nostres objectius en el procés d'elaboració de la tesi, ha estat explicar amb profunditat i precisió els elements d'ordre simbòlic i ideològic que conformen les interpretacions socials de la identitat nacional, i establir així una proposta d'anàlisi dels models de construcció i representació de

la identitat. Hem intentat explicar la nació com una comunitat socialment construïda. Això vol dir que en el cas de Catalunya, com qualsevol altre cas, la identitat nacional, la catalanitat, i els seus elements de representació que l'han volgut definir es poden configurar sempre de formes diferents i que, segons qui ho faci, adoptarà una forma o una altra d'acord amb la seva particular visió del món i de l'ordre social. Així doncs, la nació és una realitat palpable en el llenguatge i les pràctiques socials, i cal comprendre que el seu estudi demana una inseparabilitat analítica entre allò real i allò imaginari, entre la institucionalització efectiva i el simbolisme, i entre l'exercici i la legitimació del poder com a voluntat última de la dimensió política dels fenòmens nacionals.

*Imaginar la nació*, per tant, és una forma més de construcció social de la realitat. I si bé hem dit que la nació s'imagina a través de diversos agents i mecanismes, nosaltres hem concentrat l'atenció en una de les formes d'expressió de consciència dels sectors productors de cultura formal: el paper que juga el pensament intel·lectual en la construcció doctrinal del catalanisme. En concret, el pensament intel·lectual del catalanisme catòlic entre 1954 i 1969-1975. Ja hem subratllat a bastament la importància de la figura de l'intel·lectual en la modernitat i significativament en la postguerra, en la dècada dels seixanta, i en el procés de configuració de les societats de masses. També hem destacat la importància que té per a nosaltres i en el context de l'anti-franquisme la noció de l'intel·lectual orgànic, l'intel·lectual del compromís, com a transmissor ideològic.

Benedict Anderson s'ha referit a l'efecte multiplicador que tenen els llibres sobre la capacitat de les persones d'imaginar-se com a membres d'una comunitat nacional. El llibre d'assaig polític que adopta trets de narrativització històrica, i els recursos memorialístics en forma de biografies, són l'artefacte cultural *tipus* que hem utilitzat com a material d'estudi. Complementàriament, l'ús d'altres fonts documentals i bibliogràfiques, així com destacant la importància de l'univers de les revistes de pensament cultural dels seixanta, ens ha permès fer ús de les narratives textuais com a artefactes de mediació i difusió de la *imaginació* nacional, per acostar-nos a les formes de construcció de la nació i la seva narració. Aquesta mena de narratives argumentatives com a dipòsits de cultura, per tant com a narratives culturals, ens han interessat no només pels seus temes, sinó també per les seves funcions i per la relació que estableixen amb el seu camp cultural. Ho hem intentat fer a través de posar

en valor la importància tant de les formes de sistematització, formalització, elaboració i difusió de la seva producció, com en l'anàlisi del discurs i de les estructures ideològiques: les formes de reinterpretació, adaptació i modificació de la nació i la seva narració.

En segon lloc, epistemològicament, hem subratllat la necessitat de comprendre la importància de la narració de la memòria per a l'exercici de la representació de la identitat. Si com hem dit, els elements simbòlics són una de les formes de naturalització de determinades concepcions del món i de l'ordre social, la narrativització de la memòria –del passat i del present– és una de les fórmules de construcció dels relats socials amb la mirada posada cap al futur. El concepte de relat és un terme força emprat darrerament per explicar les lectures sociopolítiques que es fan de la realitat. La crítica a la idea dels relats s'ha fet en base a la necessitat de diferenciació entre allò *viscut* i allò *imaginat*, per la necessitat d'un retorn a la *realitat* en la pràctica política. Però aquí tornem a la idea de la inseparabilitat: l'existència concreta de la nació i les seves expressions són indissolubles de les seves formes de representació, i això implica també les estructures de significació ideològica que hi ha darrere.

En aquesta representació de la realitat hi juga un paper clau la funció selectiva de la memòria tant de l'oblit com de la rememoració. La memòria exercida –com passa amb la memòria col·lectiva– respon a una funció necessàriament ideològica i moralitzadora sobre l'ordre social, i que fa del relat un exercici selectiu, “sempre es pot narrar diferent, suprimint, desplaçant o refigurant” que deia Ricoeur. Hem subratllat diversos dels autors clàssics que treballen entorn de la reflexió sobre les representacions de la història, la memòria i la identitat. D'entre aquests la proposta analítica de Plantinga i Lowenthal és la que hem utilitzat en major mesura per al nostre estudi, d'acord amb la idea que la recomposició del passat es fa en funció de la nostra posició present i de la projecció de futur que fem. El passat és útil en la mesura que ens permet establir un precedent d'antiguitat o de continuïtat, però també de final i successió. Perquè el passat és reinterpretable, i això ens facilita una operació de re-significació que permet la redempció del passat. I si això és així, ens permet avaluar la memòria com un afer moral en termes sociològics, i potser filosòfics fins i tot.

Però si retornem a la qüestió identitària, la catalanitat ha de ser necessàriament entesa com una manera d'explicar la nació sota una forma física o simbòlica

que ens sigui recognoscible en la nostra experiència individual, que al mateix temps permeti vincles de cohesió social i permeti imaginar-nos com a grup. Actua com a estructures de sentit. Per fer-ho possible, l'apel·lació emotiva és fonamental, per això, els universos simbòlics, com a estructures econòmiques de pensament, en tenen la clau. La representació és el procés de construcció social de sentits en una cultura. Nosaltres hem definit dues de les estructures bàsiques de representació cultural: els mites i els imaginaris col·lectius. A través d'aquests, podem entendre millor quina mena d'elements de catalanitat són els que s'apel·len com a punts de senyalització de la nació: com a indicadors per (re)cordar que un determinat element, signe, codi, valor o forma de vida, és important per a la representació de la nostra identitat compartida, i d'acord amb una concepció concreta de l'ordre social. Entendre d'aquesta manera la catalanitat ens recorda que els elements que la volen definir són socials i històrics i, per tant, dinàmics i transformatius. I en aquest sentit, la producció de narratives culturals per a la circulació de símbols identitaris és on es dona la batalla de les idees que hem resseguit. Ho hem fet a través de l'anàlisi del llenguatge: dels marcs mentals i les estructures profundes de significat, un terreny per a la dominació simbòlica. El lloc on volíem copsar, en definitiva, el combat per la consecució de l'hegemonia cultural, de l'hegemonia ideològica de les formes de representació de la nació. Tant en el capítol d'epistemologia de la recerca com en el marc teòric hem intentat acomplir la tasca d'establir un vast i detallat marc conceptual per a l'anàlisi de la construcció simbòlica de totes aquestes qüestions des d'un enfocament diferent dels estudis socials i històrics del catalanisme. Conscients que aquesta tesi és un treball a cavall de la història de la cultura, la sociologia, i en certa mesura de la semiòtica, aquestes conclusions que presentem s'inscriuen necessàriament en un camp comú d'aquestes disciplines.

La primera de les aportacions proposades en les planes anteriors i que voldríem assenyalar distintivament és una proposta de definició dels marcs de representació de la nació. Ho fem a través de l'establiment de tres etapes categoritzables que hem utilitzat per organitzar la tesi. Tres marcs de representació social en els anys del resistencialisme que hem definit com l'etapa de l'Aixecament, el Redreç i la Reconstrucció. Que corresponen, així mateix, a tres marcs de valor històric identificats a través de les transformacions resseguides en l'anàlisi del discurs, i que ens acosten una cronologia més concreta d'estudi. Això ens ha permès delimitar molt millor l'abast temporal de la recerca, i establir el període entre 1954 i 1969-1975 com a bloc d'anàlisi històrica. Tanmateix,

molt més complex resulta perioditzar cronològicament aquests tres marcs de representació adduïts. Ja hem advertit que l'estudi dels fenòmens socials sovint escapa de la possibilitat d'acotar-los amb exactitud en el temps i establir-ne un inici i una fi rotunds i assenyalables. En el nostre treball les fluctuacions temporals endavant i endarrere són inevitables perquè hi ha moments i llocs en què els tres marcs de representació assenyalats coincideixen, se sobreposen o dialoguen. Per tant, només som capaços de proposar una periodització si som capaços d'entendre-la en sentit flexible i obert.

Prenem de data inicial el naixement del grup prepolític CC i finalitzem el nostre estudi amb les dinàmiques canviants que es donen amb les polítiques d'unitat, la constitució de l'Assemblea de Catalunya, el naixement de Convergència Democràtica i la mort de Franco. L'Aixecament correspondria a la primera etapa de represa entre la irrupció dels grups com CC i els Fets del Palau. L'etapa de Redreç coincidiria amb el valor simbòlic que tenen els Fets del Palau, la planificació d'una política cultural concreta, la influència del canvi conciliar, i culminaria amb els anys de la Caputxinada i la irrupció dels nous corrents d'anàlisi social. Finalment, la Reconstrucció correspondria als fenòmens de la segona meitat dels seixanta, entre la consolidació de les iniciatives culturals iniciades, les noves dinàmiques unitàries, la irrupció dels nous corrents esmentats, la centralitat del marxisme i la transformació sociocultural de finals dels seixanta; fins a l'entrada a la dècada dels setanta i la formulació de la proposta de Convergència Democràtica i la mort del dictador. Les dinàmiques posteriors a 1971, però, ja podrien estudiar-se com els anys de traspàs d'un cicle diferenciat al nostre. Per això a partir de 1969 els elements que s'apunten no s'analitzen amb la mateixa profunditat que els anteriors, i resten oberts a treballar-se futurament en un estudi que permeti ampliar-los d'acord amb unes pautes diferenciades. Vegem, però, alguns elements dels marcs de representació suscitats.

### **L'Aixecament**

En determina les característiques la reaparició d'un catalanisme d'influència cristiana a través de l'acció de diversos nuclis format en el si dels entorns parroquials, l'escoltisme i els grups estudiantils i d'esbarjo cristians. Aquests inicien l'impuls de diversos espais de trobada en què gradualment s'esmenten els debats històrics i la guerra civil. La cultura i la política es comencen a formular com a qüestions de debat que cal afrontar. A través d'aquests espais es vertebra CC. En destaca el fet que el conformen unes generacions de joves

que *coneixen* la guerra civil i la història política dels esdeveniments recents en plena dictadura franquista a través del mestratge catòlic i ideològic d'un sector de l'Església catalanista que reivindica el discurs de la reconciliació i l'esperança. Però també amb el llegat d'un catolicisme on encara hi perviu fortament l'herència de la tradició catalanista del regionalisme catòlic i els seus valors ètics i morals, a través de la difusió de les idees espirituals de personatges com Torras i Bages, Vidal i Barraquer, Carles Cardó i Joan Baptista Manyà i la seva defensa del dret natural dels pobles. Doctrinalment, aquesta baula serveix de catalitzador entre la pastoral catalana, el pietisme i l'espiritualitat, i la noció de reconciliació i l'aixecament espiritual de la Pàtria de valor mític. En aquest fil de tradició s'hi manté una comprensió orgànica de l'ànima del poble, de valor historicista, i lligada al dret natural i a la llengua com a nervi de la nació. La seva preocupació principal és precisament l'aixecament d'un estat d'ànim col·lectiu en termes catòlics i comunitaris: “el nostre catalanisme és tot un acte de fe: crec en Catalunya!”

El primer CC aporta el llenguatge d'una mística col·lectiva de caràcter mític i patriòtic, d'ordre natural, d'eficàcia simbòlica com hem dit, per la funció d'aixecament espiritual i nacional que provoca en els joves. Ofereix un guiatge entre una experiència vivencial de fe i de catalanisme. L'apel·lació de fort component moral, místic i heroic és fonamental per a l'aixecament: “la mística és estimar-se en aquells lligams espirituals que formen la pàtria o qualsevol altra comunitat”. Ofereix als joves catòlics un catalanisme de sentit idealista, gairebé apostòlic, “la idea de la pàtria maltractada esdevenia la sublimació d'un proïsme comunitari, no llunyà de la comunió dels sants”.

Per primer cop es planteja intel·lectualment una revisió del període republicà i les causes de la guerra. Es comença a plantejar la idea de la necessitat d'un redreçament de Catalunya. Per a fer-ho possible s'apela a la transformació de l'actitud de resignació i dimissió, per una actitud de construcció espiritual, d'enfortiment dels valors morals a través d'una mística col·lectiva que permeti aquest Aixecament i Redreçament. L'objectiu és la creació d'un catalanisme nou, a través de la comprensió del cristianisme com a via de salvació de l'esperit nacional.

En segon lloc és un Aixecament que es planteja des de l'antifranquisme. I aquest element és important perquè els sectors catòlics surten de la guerra sentint-se vencedors i aquesta, en canvi, és l'expressió d'un catolicisme de



ruptura amb el Règim. Es basa en una revisió del passat i la configuració d'un discurs de superació de la divisió del 1936 i de la fractura entre dreta i esquerra en el que es refereix a la recuperació nacional. És la separació de l'Església i el franquisme i en la buscada diferenciació entre *veritat* religiosa i ideològica. És la proposta de la reconciliació com a prioritat ideològica de la unitat espiritual de Catalunya, que ofereix raonaments teològics al catalanisme. Es basteix d'un relat superador de la *desorientació* que genera l'espai ideològic del franquisme, i construeix un discurs de valor patriòtic. Per activar aquest component patriòtic es reprèn l'imaginari de les mentalitats catalanes i la defensa d'uns determinats valors morals lligats a la nació, d'acord amb una reconfiguració d'alguns dels elements ideològics de Torras i Bages i Prat de la Riba, i la lectura històrica de textos com *La nacionalitat catalana* de Prat de la Riba, *Notícia de Catalunya* de Vicens Vives o la *Història d'Espanya* de Ferran Soldevila.

En tercer lloc es tracta també de l'etapa de primera reformulació de la historiografia catalana. Una nova tradició historiogràfica, ja ho hem dit, concebuda en termes de catalanització efectiva, això vol dir, amb voluntat de nacionalització. Aquesta nacionalització s'expressa a través de la noció de Redreçament, el segon marc de representació al qual ens referirem. I a l'últim, és l'afirmació d'un aixecament basat en el lideratge d'unes noves generacions –les que no han viscut la guerra– i que es reivindiquen com a tals i en sentit renovat: “formo part d'una generació que puja. D'una generació que va creixent lentament, naturalment, però obstinada”.

### **El Redreç**

Adopta elements de connexió amb el marc anterior i amb la consolidació de dos dels seus marcs simbòlics principals, la revisió del passat i el paper de les noves generacions. La noció de desfeta es basa en la idea que amb la guerra civil, Catalunya, tota ella, és la derrotada, i com a conseqüència, la desfeta nacional s'ha produït. Davant aquesta situació cal endegar el redreç. Per a fer-ho possible en primer lloc cal construir un relat més plural de l'Església a Catalunya, que pugui acollir la idea de reconciliació nacional i que, conjuntament amb la idea que tots els catalans són els vençuts, permeti explicar-se a un determinat sector del cristianisme social catalanista, que faciliti la trobada entre el món catòlic i el món social. En segon lloc, és l'apel·lació a una nova generació, la de la resistència de l'interior, una joventut de combat.

El redreç és per tant una proposta d'acció. Una proposta d'inspiració en l'obra nacionalitzadora, i l'imaginari de la "Catalunya gran" de Prat de la Riba i la nació cultural –dels països de llengua catalana. Un referent nacional de gran importància en el catalanisme de postguerra. És també la vertebració d'un imaginari de treball i esforç per a la recuperació nacional. On la història és entesa com una eina de nacionalització, de construcció d'un sentit col·lectiu dels orígens, d'interpretació del passat, de sentit orientatiu, en termes de futur. En termes d'acció, la prioritat pràctica és la via culturalista i per tant el manteniment de l'activitat cultural i la promoció patrimonial. La posada en marxa de l'univers editorial, del fenomen de la Nova Cançó, de la consolidació d'un nou marc de referents culturals –literaris, folklòrics, teatrals, artístics– que assenyalen també l'entrada de la cultura de masses com a nova expressió social. És l'estratègia de "fer país", d'una planificació política cultural, lliga els valors de reconstrucció econòmica i cultural i de modernització de Catalunya. En termes polítics, és l'oposició al Règim des d'una perspectiva de modernització, democratització i europeisme de la nació imaginada.

Des del punt de vista religiós, és també l'oportunitat per a la recristianització diferencial en termes nacionals. La reformulació de la història i la cultura religiosa catalana com un símbol nacional en l'imaginari del catalanisme. A l'entorn de Montserrat es basteixen les primeres mostres d'aquesta revisió i la progressiva vehiculació amb l'imaginari del cristianisme català de romanitat profunda i d'obertura enfront de l'Església espanyola. I amb gran importància, i com a element vertaderament nou, com a *llar protectora* de l'antifranquisme religiós, cultural i polític. D'altra banda, amb el Concili Vaticà II i la doctrina social de l'Església es projecta un moviment de reforma i actualització de l'Església en plena dècada de nous desafiaments socials. La influència del Concili a Catalunya, per la importància que té en la defensa que fa dels valors de llibertat i del dret dels pobles, representa una mostra de renovació pastoral, litúrgica, teològica, fins i tot de sociologització del pensament cristià, i comunitària de gran importància. Implica també la penetració del pensament cristià als ambients socials i polítics d'esquerra, i la confluència amb el creixement del socialisme.

I finalment, el Redreç és també la constatació d'un catalanisme catòlic plenament inserit en les estratègies de combat polític i cultural de l'antifranquisme. Des dels fets del Palau, les declaracions de l'abat Escarré, la campanya

“Volem bisbes catalans”, la cobertura a la Caputxinada, les manifestacions de capellans, fins a la constitució de l'Assemblea de Catalunya a l'església de Sant Agustí de Barcelona, per posar-ne alguns exemples.

### **La reconstrucció**

Beu àmpliament de l'etapa de Redreç perquè s'inicia amb les dinàmiques de voluntat pràctica i desenvolupament d'accions concretes culturals i econòmiques. Plenament integrada en la reivindicació de l'antifranquisme i els valors de llibertat, democràcia, justícia i de renovació. Es planteja al llarg de tota la dècada dels seixanta, perquè Redreç i Reconstrucció estan íntimament lligats, però en el si del pujolisme adopta les característiques de la seva darrera fase d'evolució. Ho podem copsar a través del pas dels marcs mentals del “fer país” a la constitució d'un “terreny central” d'acció i l'hora de “fer política”. Fer política d'acord amb la necessitat de disposar d'instruments de política nacional i l'aposta del nacionalisme com a necessitat. I, a l'últim, la formulació discursiva d'unes propostes d'acció concretes per un objectiu no només cultural sinó també polític: el poder per a construir Catalunya.

D'altra banda, la Reconstrucció es produeix plenament inserida en els debats entre progressisme i catolicisme. Ho copsem en l'espai editorial i la confrontació dels grans debats sobre catalanitat, catalanisme i cultura resseguits: entre la perspectiva culturalista i la nova crítica social. La qüestió de la immigració i la qüestió de classe són els principals temes de discussió ideològica d'aquesta dinàmica. Doctrinalment el pujolisme es desenvolupa entre el llenguatge voluntarista a través de l'estratègia de la integració cultural, i la concepció de valor naturalístic de la nació, des d'una dimensió culturalista i comunitarista. La història es consolida com un *lloc* de batalla de la nació. La importància dels debats historiogràfics pren valor en termes de catalanització efectiva, com ja hem dit, però també en termes de contraposició dels models d'hegemonia cultural i política implícits. Des de *Notícia de Catalunya* i la imaginació de les mentalitats a través de la història, als plantejaments teleològics de *Catalanisme i revolució burgesa*, o a l'aparició com a resposta de tota la historiografia frontpopulista.

A partir dels anys setanta es produeix una eclosió de les forces polítiques i la política unitària. També dels corrents que a partir del 1968 intensifiquen els símptomes de crisi i devaluació dels -ismes moderns com el nacionalisme

i els grans metarelats. És també el moment polític de l'aparició de Convergència Democràtica de Catalunya com a resposta i com a eina política de (re)construcció nacional i vocació de govern. L'estratègia de reconstrucció respon a la necessitat d'orientació per a l'acció de futur, el que s'anomena una "mentalitat de govern", una visió de conjunt en termes d'allò primordial i secundari en la construcció nacional, i d'acord amb la funció que ha d'exercir CDC en la configuració d'aquesta nova representació de la nació. Un paper de vocació fundacional, hegemònica i de poder.

En darrer lloc, i en aquest pla d'elements de recapitulació, voldríem posar l'accent en una altra de les aportacions que hem intentat assenyalar en aquesta tesi: la importància de reconèixer la relació i imbricació entre el comunisme català i el catalanisme catòlic. No ha estat una qüestió que inicialment havíem pensat de desenvolupar, però l'evolució de la recerca ens ha assenyalat insistentment al llarg de diversos moments, que aquesta és una dimensió rellevant a tenir present en l'estudi de la construcció simbòlica de la catalanitat. Si estem d'acord que el catalanisme catòlic desenvolupa tot un univers simbòlic, també cal admetre que aquest pot divergir del dels altres. Socialment això pot generar estratègies d'estereotipització, marginalització o deslegitimització en relació amb aquelles perspectives que divergeixen de l'univers simbòlic predominant o de voluntat hegemònica per la seva concepció d'alternativa com a món possible: una amenaça teòrica i pràctica al seu univers simbòlic, deien Berger i Luckmann.

Per estudiar les estructures simbòliques d'aquests universos ens hi ajuda la comprensió dels mecanismes de reproducció d'un ordre social concret a través dels discursos d'autorepresentació i construcció de l'alteritat. Per tant, del que es tracta és d'assenyalar de quina manera la identitat, i el món possible del catalanisme catòlic, s'ha imaginat també a través de l'alteritat. És evident que l'oposició més directa a l'univers catalanista és el franquisme, però no només aquest. En termes nacionals, en termes de conformació de les hegemònies culturals del catalanisme, el comunisme com a alteritat hi té un paper rellevant. A la inversa podríem dir que passa tant o més, però l'objecte d'atenció d'aquest treball és el món catòlic i caldrà obrir noves vies d'investigació futura en relació amb l'univers comunista per continuar desenvolupant aquestes idees que plantejem aquí. Per tant, aquesta via d'hipòtesi té de moment un valor inicial tot i que ens sembla suficientment important remarcar-ne algun primer element.

Hem parlat de vides paral·leles i vasos comunicants en el sentit que hi ha hagut dinàmiques entre ambdós mons que s'han produït desconnectadament, que provenen de cultures polítiques absolutament diferencials fins a la dècada dels seixanta, i d'altres que s'han produït en un context de relació ja establert en què totes dues tradicions es miren i es parlen. Aquestes relacions es visualitzen en dues etapes, la primera a través de la influència que exerceix el catalanisme catòlic en la reubicació del comunisme en els darrers anys de la dècada dels cinquanta i primers dels seixanta. La segona, a partir de la segona meitat dels anys seixanta, de manera inversa: a través de la influència que el comunisme exerceix sobre el catalanisme catòlic. Una periodització plenament coincident amb els canvis en les hegemònies culturals i la batalla de les idees que acompanya aquest cicle.

En primer lloc, ho volem evidenciar a través d'un marc mental de gran importància per a tots dos mons possibles: la Reconciliació. Ja hem parlat de la política de Reconciliació Nacional del comunisme. Una política plenament inserida en el relat de la unitat, la recomposició social i una nova correlació de les forces a l'oposició. La Reconciliació Nacional es comença a plantejar en l'univers comunista de forma inicialment desconnectada dels plantejaments catòlics, i que, al nostre entendre, s'aborda des d'un posicionament diferencial a la proposta catòlica: d'una banda, com a plantejament coherent amb la política internacional de coexistència pacífica de guerra freda; però de l'altra, com a relat de ruptura amb el de la victòria de la guerra del franquisme com a producte natural de la història nacional espanyola. I de manera important també, a través de la proposta discursiva d'una nova Solidaritat Catalana –plenament coincident amb la idea de Benet anys després. Una nova estratègia de reposicionament polític del comunisme en el context català, en un moment en el qual el catalanisme catòlic comença a prendre protagonisme, cada cop més, en sentit polític. De més a més, a l'igual que passa en l'univers catòlic la Reconciliació es planteja com una reivindicació també en termes generacionals: a través de la idea d'una nova generació intèrpret clau per al futur democràtic.

En segon lloc, el comunisme català adopta en termes mítics i simbòlics algunes estructures de representació social similars a les del nacionalisme. D'una banda, reconeixent la seva força política, el PSUC, com a partit nacional, per tant, territorialment circumscrit en els termes de la Nació. De l'altra, i en relació amb l'anterior, reconeixent la personalitat nacio-

nal de Catalunya en termes culturals –culturalistes– i lingüístics, també polítics: la lluita per la llibertat i la democràcia com a lluita també per les seves reivindicacions nacionals. I finalment, a través d'un imaginari simbòlic historicista, sobretot a través de l'estudi *El problema nacional català*, lògicament diferencial al del nacionalisme catòlic perquè s'esforça per la construcció d'un relat nacional alternatiu des de la perspectiva de classe i com a exercici de “retrologia històrica”. Passa el mateix en l'espai cultural, s'apel·la a una base material renovada per la cultura catalana en sentit nacional i popular, a través de la desmitificació del model cultural noucentista, podríem dir, però on els marcs bàsics de representació social de la Nació són igualment la història, la llengua i la cultura.

En tercer lloc, i en termes de la funció social dels intel·lectuals d'ambdós mons, la creació del Comitè d'intel·lectuals del PSUC l'hem considerada una prova de la voluntat manifesta de promoure les condicions i recursos simbòlics adequats per a la producció intel·lectual legítima alternativa en l'escenari del debat cultural i polític. Hem citat diversos exemples d'aquesta voluntat alternativa, a través dels seus intel·lectuals, però també de les seves publicacions i dels cercles d'influència pràctica que s'intenten vertebrar per part del catalanisme i el comunisme. Cal dir, però, que això passa exercint una crítica –que cada tradició fa en els seus termes– a la generació precedent, però no com una impugnació total. Reconeixent figures col·lectives referencials del món cultural de manera coincident amb el catalanisme catòlic, i encara que sigui a través de reivindicar-les des de llocs o entusiasmes diferents. I a l'últim, reconeixent el catalanisme com a moviment polític element progressiu, fet que col·labora en la construcció de l'imaginari col·lectiu del catalanisme unitari antifranquista.

El darrer factor important a destacar és el reposicionament del comunisme envers l'Església catalana, important perquè ja hem dit que suposa la fi de l'anticlericalisme combatent, però d'altra banda perquè d'una prevenció manifesta cap al fenomen religiós es passa al llarg dels seixanta i ja a la dècada dels setanta a una col·laboració amb els nuclis i grups de base confessionals, una difusió de les idees dels grups cristians socials a través de les seves eines de difusió ideològica, i el pas d'una crítica ideològica a una integració dels sectors cristians comunistes en el propi partit. Cal esmentar també el fet que el comunisme català acaba reconeixent i visualitzant Montserrat i l'abat Escarré com a llocs de memòria propis, no tant pel seu valor religiós, sinó

pel seu valor antifranquista que es trasllada fins a la memòria col·lectiva dels nostres dies. Passa el mateix amb fets com la Caputxinada, la tancada d'intel·lectuals a Montserrat i la creació de l'Assemblea de Catalunya, tots ells, llocs de memòria pròpiament reivindicats, i vinculats amb espais eclesials.

I si en termes de generació d'artefactes de difusió ideològica *Nous Horitzons* es crea com a contraposició a *Serra d'Or*, el cert és que *Serra d'Or* és la revista que recull la producció intel·lectual principal de la dècada que resseguim tant del catalanisme com dels sectors socialistes i comunistes. Però, i aquí el canvi, tot i que l'aparell estigui controlat per l'entorn del catalanisme catòlic, la penetració ideològica de l'esquerra és de tal magnitud, com ja hem intentat resseguir, que és el catalanisme catòlic qui a la segona meitat dels seixanta comença a integrar referencialment en el seu món possible, nombrosos elements propis dels sectors socials i marxistes de la societat. El primer d'ells, és el nou llenguatge d'interpretació de la realitat i la centralitat de l'atenció cap a les estructures socials que impregna literatura, poesia, assaig i totes les àrees de coneixement i recerca del moment, de la lingüística a la sociologia, la demografia, la teologia, l'art, el disseny, l'arquitectura i no diguem la història, és clar. En aquest sentit és rellevant l'activitat dels col·legis professionals, nosaltres no hem concentrat l'atenció en el paper que desenvolupen, però no es pot passar per alt la seva centralitat en aquest sentit. El pujolisme fins i tot intenta un espai de captació i integració d'aquests sectors productors culturals i socials. La transfusió ideològica de l'esquerra ja hem vist que capillaritza en tota mena de nuclis d'acció catòlica, aquells que inicialment s'havien ocupat de la represa nacional. El trasllat de l'hegemonia entre mons possibles i les seves estructures imaginàries es produeix intensament en tots aquests espais, de manera que d'una missió d'aixecament espiritual es passa a una missió de compromís social. Nous conceptes força i marcs de ritualització i sacralització simbòlica.

En la qüestió referent a la immigració, aquesta qüestió s'evidencia. El nou llenguatge d'anàlisi social afavoreix una relació més directa entre els discursos manifestament socials i de la classe treballadora. El sindicalisme primer, i el comunisme orgànic després, jugarà als setanta, i en un període que ja escapa del nostre àmbit d'estudi, un paper central en la incorporació de la immigració en els espais de sociabilitat política. També en la configuració d'un imaginari desenvolupat entre drets nacionals i socials. L'Assemblea

de Catalunya en aquest sentit ho vertebrarà a través del món del treball, els barris i tot un seguit de nuclis locals de sociabilitat ben diversa. Però hi ha una qüestió que ens sembla rellevant en la mútua relació entre catalanisme i comunisme: la construcció compartida d'un imaginari simbòlic que converteix el sentit de la Reconciliació Nacional en la forma simbòlica d'un sol poble com a estratègia de cohesió social del país i de la política unitària de l'antifranquisme. Una estructura de representació social fonamental de l'experiència del catalanisme contemporani.

I en darrer lloc, cal apuntar igualment que l'alteritat també genera moments de ruptura com és el cas de la polèmica sobre catalanisme i revolució burgesa. Aquesta ruptura quedaria al nostre entendre fora d'aquesta relació entre catalanisme i el comunisme orgànic del PSUC. L'imaginari i mite del catalanisme com a construcció de la burgesia s'ha de plantejar diferencialment a la línia del partit, primer de tot entenent que discursivament, és un relat contrari al de les polítiques d'unitat. I en segon lloc perquè pretén evidenciar una ruptura o contraposició clara entre ambdós mons possibles. Tot i així el mite burgès obre la porta a tota una contraposició d'universos simbòlics i polítics entre catalanisme cultural i social. Una contraposició que alimenta també el propi pujolisme, des del contraatac, quan s'ocupa de promoure els imaginaris del marxisme utopista, agitador i irresponsable. L'apel·lació a una Catalunya de trets orgànics i morals, a unes concepcions normatives de la societat, que reconeix Catalunya com a bé superior, i que imagina des de la desideologització discursiva de la seva activitat política, per plantejar-la en termes d'un tipus de nacionalisme banal a través de l'imaginari de la construcció de govern i el país. Tots aquests exemples poden ser entesos com mecanismes de producció, modificació i adaptació dels universos simbòlics centrals per a la consecució de l'ordre sobre les estructures socials i de poder, i com a estratègia de (re)legitimació hegemònica.



## **8.2. Una proposta de classificació de les dimensions bàsiques de representació narrativa**

I com a conseqüència i resultat d'aquests elements anteriors, voldríem proposar en aquestes conclusions un segon apartat que presenta un model de classificació de les dimensions bàsiques de representació. A manera de programa de treball, creiem que aquesta proposta que desenvolupem a continuació ens pot permetre sistematitzar l'estudi de les formes simbòliques del catalanisme d'aquest treball i de futures investigacions vinculades. L'anàlisi desenvolupada al llarg dels capítols anteriors ens ha acostat al coneixement d'una de les formes de mediació i difusió de la construcció social de la identitat a través del pensament polític. La identitat, en relació dialèctica amb un context polític i cultural determinat, es manifesta a través de formes simbòliques concretes que tenen la capacitat de promoure uns determinats marcs col·lectius de sentit i d'interpretació de la realitat. Això suposa la transmissió d'un relat ideològic, i la creació i recreació d'un món possible que emana del catalanisme catòlic. Visualitzar a través dels discursos intel·lectuals els processos de construcció simbòlica del catalanisme catòlic, ens permet establir una classificació de les dimensions bàsiques de la seva representació narrativa –estructures de pensament, marcs de significació, etc. Hem dit que els universos simbòlics poden definir-se com a vehicles de pensament dins d'un context cultural i històric determinat, que ens permet economitjar i sintetitzar el coneixement i l'objectivació de la nostra realitat social. Són especialment interessants els mecanismes de producció, modificació i adaptació dels universos simbòlics per al manteniment de les estructures socials i de poder, i com a estratègia de (re)legitimació. Un univers simbòlic es basa, entre d'altres, en les estructures bàsiques de representació que hem esmentat: mites, arquetips i imaginaris col·lectius. Després hi retornarem. Però la difusió d'aquestes estructures simbòliques en el catalanisme creiem que es fa a través de la representació d'unes dimensions íntimament imbricades entre si que poden ser classificables per al seu estudi. A continuació en fem una proposta de classificació com a factors històrics i mítics, polítics i culturals, religiosos i morals, generacionals i ètnics. Vegem-los.

### **Històrics i mítics**

Primordialment, en l'etapa estudiada, la història és entesa com a eina de nacionalització. Aquest és el tret principal que caracteritza l'ús de la història com a factor de representació social del període resseguit. I perquè la histò-

ria tingui valor nacionalitzador s'estableix una relació íntima entre passat i futur. Si això és així, les tesis de Plantinga són del tot aplicables a la funció històrica a través de la memòria: es redimeix el passat a través de la seva interpretació de futur. O dit d'una altra manera, es (re)significa el passat en perspectiva de futur.

L'herència de la tradició catalanista del regionalisme catòlic afavoreix uns referents inicialment de base historicista i medievalista de la nació catalana. La historiografia noucentista fins a Vicens es basa en un model positivista i idealista que fa una apel·lació al dret català, la terra, la llengua i les grans gestes per a la configuració d'un relat històric de plenitud. El discurs del primer resistencialisme conserva i recrea, en aquest sentit, un imaginari social medievalista i de projecció del món rural com a *món possible*. Els elements religiosos, tot i que els explicitem específicament en un altre apartat, estan íntimament lligats a la projecció mítica de la nació com a ésser col·lectiu, natural, basat en la reivindicació de la llengua i la tradició com a elements constitutius d'aquesta. Són els plantejaments organicistes que vehiculen una dimensió sagrada entre la identitat, la llengua, la nació i Déu. Són factors d'apel·lació a la dimensió mítica de la nació. La seva funció social és l'Aixecament espiritual, noció que per si mateixa, remet a aquesta dimensió.

Al mateix temps, l'ús d'una terminologia patriòtica de valors emotius i de transcendència, es vehicula a la reivindicació de les arrels medievals històriques perquè permet un relat nacional del passat contraposat amb el de la historiografia i la identitat franquista. Construeix una identitat alternativa. Ho veiem expressat a través d'un misticisme romàntic de la nació recurrent, i la influència del llenguatge catòlic francès que dona sentit naturalístic i místic al concepte de pàtria. Són abundants les imatges i apel·lacions a la pàtria, la terra, la família i la comunitat com a expressió viva del *regne de Déu en la història*. Ja hem dit, de més a més, que la difusió d'aquestes idees adopta un to mític perquè recrea un imaginari lligat a les arrels primigènies, i l'arquetip de la terra pàtria i la mare terra.

Progressivament, però, la revisió històrica del passat recent i de la guerra, comença a orientar el centre del seu interès en un relat que es formuli de manera coherent per explicar el conflicte social, religiós i nacional de la guerra civil. De manera que el record –i la memòria– del passat han de permetre que, tant

individualment com col·lectivament, es pugui construir una història de la pròpia vida practicable i creïble. Es desplaça així la centralitat d'un model de representació del passat de plenitud, cap a una revisió del passat que permeti la formulació del marc mental de la reconciliació. La reinterpretació històrica que suggereix la idea de reconciliació, en termes de memòria exercida, fa una apel·lació als factors nacionals de valor emocional i moral, i a la necessitat d'elevat el to espiritual del país per a permetre'n el redreçament, per a la seva *redempció*. En Benet trobem un dels seus exponents més importants d'aquesta operació, el mite de la *Catalunya oasi* com a exercici històric de (re)presentació del passat n'és un exemple.

L'aposta historiogràfica de Vicens fixa en bona mesura el desplaçament dels marcs de representació de la història en termes de reconstrucció nacional. Això és, d'una banda, a través de la substitució del positivisme per una ciència històrica de major comprensió de les estructures econòmiques, socials i polítiques. De l'altra, definint el passat en termes nacionals i avaluant-ne els resultats en el present. *Industrials i polítics del segle XIX* és un llibre de gran interès en aquest sentit. Però *Notícia de Catalunya* és el text que millor recull la voluntat d'historització dels elements de mentalitat. Com hem dit, s'ocupa de la legitimació i recreació d'unes determinades formes de vida a través de la narrativització històrica. Primer de tot, a través de la definició dels elements constitutius d'un anomenat "corrent base" i una "mentalitat social" a través del qual es vol explicar el mecanisme històric operant a Catalunya. La *Marca com un passadís*, i tot un seguit d'apel·lacions a l'imaginari col·lectiu mític, l'ús de signes de condensació com el mar i la muntanya, la virilitat, el sentit social de la terra a través de la casa, el mas, la família i l'hereu; els pagesos i la terra, els remences i el pairalisme; la Catalunya-ciutat, el treball, la menestralia, el seny, l'obrer català i el pactisme, són alguns dels referents històrics utilitzats per a la formulació d'un projecte concret de redreç nacional de fort signe míticosimbòlic.

És una revisió històrica reinterpretativa del passat per afrontar el present i projectar el futur però també en termes politicomorals: el recobriment moral, nacional i espiritual del país d'acord amb un projecte de classe. Una constant també visible en la centralitat del paper de la història en la difusió ideològica de Benet i en la seva pròpia producció historiogràfica però en termes de representació interclassista. No en sentit determinista com en el cas de Vicens a *Notícia*, sinó de valor orientador sobre els principis ideològics en

els quals construir el redreçament nacional: *Maragall i la Setmana Tràgica*, però també la referencialització històrica de personatges com Carrasco i Formiguera, Domènec Latorre, Carles Rahola, Joan Peiró, Josep Benet o la publicació d'*Els moviments d'emancipació nacional* d'Andreu Nin. També ho veiem en les formulacions doctrinals de Pujol i en la revisió que fa del catalanisme precedent. En els referents simbòlics d'evocació cristiana que acompanyen el seu llenguatge mític: esforç i sacrifici, redempció i resurrecció, heroisme i virtuosisme. Les imatges de valor naturalístic: pairalisme, família, les metàfores agràries i rurals, actualitzades en l'ideari del comunitarisme personalista d'una Catalunya antiga, històrica, romàntica i orgànica que recorda l'imaginari de valor també mític de Vicens. L'apel·lació a aquesta mena de factors historicistes es fa d'acord amb una acció pràctica per al recobriment dels fets de mentalitat i dels fets històrics "d'ètnia espiritual" i de voluntat, que constitueixen el contingut de la nació. La història i l'evocació miticosimbòlica com a eines de nacionalització. La imatge del pal de paller esdevé una darrera actualització d'aquest imaginari, que projecta, igualment, la idealització d'una societat anterior, un *món possible*, de base tradicionalista –comunitarista– però a través d'una imaginada nova i sòlida pagesia, una menestralia i petita burgesia base de l'estructura social catalana recreada, que combina amb el relat de la Catalunya progressiva, moderna, europea, en creixement econòmic.

Però el cert és que l'apel·lació històrica i mítica no només es fa en termes orgànics, la comprensió de la història com a eina de nacionalització i l'ús dels elements naturalístics i espiritualistes de mentalitat i de destí es contraposen al model creixent d'anàlisi de la realitat social objectivada del marxisme. També amb visions historicistes teològiques com les que apunta *Catalanisme i revolució burgesa* veiem com la història serveix d'eina per a la representació i la difusió ideològica. Precisament, concentrant la seva atenció en el fet nacional com un fet històric per a la confrontació ideològica de la proposta conservadora, i la reivindicació d'un projecte polític liderat per la classe treballadora. Un al·legat al canvi d'hegemonia del catalanisme en base a les seves arrels històriques. I com ja hem repetit, que impulsa una resposta historiogràfica de rellevància a la dècada dels seixanta i dels setanta i que influeix, així mateix, en la necessitat que sent el pujolisme cap a una obertura i ampliació dels referents historiogràfics als quals remetre. Una acció estratègica que acaba amb un canvi de direcció per fer front a l'embat comunista.

### Polítics i culturals

Les narratives polítiques i culturals del catalanisme catòlic es manifesten a través de dues estratègies. En termes polítics, en el període d'Aixecament i primera etapa de Redreç a través de la difusió d'un model orgànic de la nació de representació patrioticoreligiosa. Un model de representació àmpliament esmentat, en tant que s'hi manté una comprensió orgànica de l'ànima del poble, de valor historicista, del dret natural i la llengua com a nervi de la nació. Una comprensió naturalística, que emana del caràcter espiritual de la nació i la pàtria, un model voluntarista de trets orgànics i de projecció cap a Europa. També de tall moralitzador, ja hem subratllat el caràcter místic i mític d'aquesta voluntat i les seves formes d'expressió: comunitàries, sacrificials, heroiques, sagrades, etc., lligades a la relació amb l'Església i el missatge de Déu. Tots ells, referents simbòlics concrets per promoure un marc de sentit per a l'Aixecament espiritual i la configuració d'un catalanisme nou. Una estratègia de sacralització política i d'ús polític de la religió –i les seves commemoracions– que permet una afirmació etnicopatriòtica i religiosa, de naturalització de la nació. Al mateix temps, a través d'aquesta explicació, i la dimensió històrica i mítica, es reforça una explicació plausible del *món possible* del catalanisme catòlic i la seva identitat adduïda. El relat de la reconciliació forma part dels marcs simbòlics d'aquesta narrativa perquè se suscita a través de la defensa d'uns valors morals lligats a la nació, que condueixen a un discurs de superació de la divisió del 1936 com a prioritat ideològica de la unitat espiritual de Catalunya. I aquest darrer element és important, i té a veure amb la dimensió religiosa, perquè la narrativa de la Reconciliació es configura, primordialment, d'acord amb la idea de la unitat espiritual, per tant, per la seva dimensió sagrada.

D'altra banda, en termes culturals es recrea la definició d'una identitat de contraposició amb Espanya definida per una relació d'explotació nacional, però també en termes i factors etnicitzants, i de confrontació amb la modernitat i l'europeisme. En la segona etapa de Redreç i Reconstrucció, es dona una progressiva substitució d'aquest model netament organicista per la (re)configuració discursiva cap a un nacionalisme modern personalista. Això es dona incorporant factors supraestructurals socials i polítics, i de consciència i voluntat, com a elements conformadors de la identitat. També a través de la reflexió i una pràctica política plenament inserida en l'acció de l'antifranquisme. El canvi significatiu rau en el pas de la representació patrioticoreligiosa de la nació, cap a l'acció encaminada al seu recobriment

politicocultural en termes pràctics, el *fer país*, i d'acord amb el lideratge d'unes noves generacions en col·laboració amb la burgesia catalana, referenciades en l'obra nacionalitzadora de Prat. Ideològicament, la conceptualització de la desfeta i el redreç cimenta la vertebració de les primeres iniciatives de represa nacional de valor cultural, patrimonial i lingüístic i en un marc d'acció referencial dels Països Catalans i Europa. És la promoció de la cultura com a pilar de la nació, una reconceptualització del noucentisme més popular i civilista, com hem dit. Un model d'ordre que cerca la consolidació d'una infraestructura cultural plenament inserida en una societat moderna, amb la voluntat de construir la nació en termes pràctics.

Aquesta transformació culmina en la defensa d'un programa personalista i comunitari, un canvi en la manera de presentar el nacionalisme com un programa modern econòmic, cultural, social i polític. D'arrel culturalista, però de defensa progressivament política com assenyalen a continuació. Aquest nacionalisme personalista descansa sobre la base d'un comunitarisme historicista però plenament inserit en les discussions del progressisme catòlic que reclama un pas de la consciència cristiana al compromís. En termes de representació política i nacional, el personalisme es converteix en la narrativa que permet una solució conceptual a aquesta demanda. Una interpretació oberta entre el catolicisme comunitarista organicista i les reivindicacions socials –on la qüestió de classe i la immigració hi tenen especial rellevància– “el moviment català o serà social o no serà” n'és una expressió. Per tant, la formulació del nacionalisme personalista és l'estructura ideològica que permet la continuïtat del model orgànic de la nació, a través de la idea de comunitarisme, al mateix temps que és la transformació cap a un nacionalisme inserit en el temps d'una consciència de compromís cap als factors socials. És significativa també l'evolució discursiva de la reconciliació, de dimensió espiritual, a la formulació de caràcter social i polític, de la unitat a través del relat d'*un sol poble*, plenament d'acord amb l'èmfasi de comprendre la dimensió social de l'estructura social com a element de definició de la comunitat imaginada dels seixanta. El catalanisme catòlic apel·la així a una fidelitat activa a l'Església, al fenomen social i al patriòtic, però no sobre les estructures materials de la societat, sinó sobre una lectura de la qüestió social en base a la imaginació d'una estructura social naturalitzada: una classe obrera que s'ha de vertebrar a través d'un sindicalisme integrat en el sistema com a aparell polític reforçador de l'estructura social tradicional, i un cos social català viu i creador que és la petita i la mitjana burgesia base de la *communitas* imaginada.

Tot i aquesta aposta, no s'evita el tall ideològic referit entre els sectors culturals i socials del catalanisme. Les dinàmiques politicoculturals que en deriven condueixen a la resposta d'un canvi d'orientació en la divulgació doctrinal d'aquest nacionalisme personalista, el *fer política*, que progressivament adopta un caràcter eminentment polític per a la consecució del poder per a construir Catalunya ja esmentat. Una narrativa que pretén desplaçar la confrontació ideològica cap a la vertebració d'un espai de voluntat hegemònica, i com a marc superador de l'eix esquerra-dreta: el partit de masses a través de Convergència Democràtica i la figura de Jordi Pujol. Aquesta darrera formulació condueix a la consolidació d'una de les influències de la modernitat tardana en la concepció de catalanitat, la personalització de la identitat. Una estratègia cultivada des de 1960 i que culmina amb la narrativa d'un nacionalisme personalista fet a mida i el ple assoliment de la identificació Pujol-Catalunya.

### **Religiosos i morals**

El catalanisme catòlic es fonamenta en la imbricació entre cristianisme i catalanisme. En un ús polític de la religió. Un cristianisme volgudament diferencial del catolicisme franquista, que reivindica la influència medievalista, el tomisme teològic i la seva romanitat. I un catalanisme patriòtic de valor transcendent i d'ordre superior i orientador, en el si d'una nació orgànica i cultural de base comunitària en el sentit de Tönnies. La noció d'Aixecament espiritual, d'ordre natural, ofereix un marc de representació d'aquesta relació. La configuració del mite de la romanitat de l'Església catalana, utilitza de referents els valors d'un catalanisme catòlic regionalista en termes de diferenciació pastoral, pietisme i espiritualitat de valor mític com a lloc de memòria, i permet la principal formulació ideològica d'un catolicisme antifranquista: la manifestació d'una contradicció entre Església i Règim. Una revisió crítica que entronca amb la reflexió de Maragall en els fets de la Setmana Tràgica, el d'un catolicisme d'ordre però de reflexió social, i que permet una substitució del mite dels vencedors i vençuts per la idea de la reconciliació ja àmpliament esmentada. Benet és qui intenta construir el relat de continuïtat amb Maragall, una revisió al compromís de classe en termes nacionals. En termes ètics podem copsar l'apel·lació a uns valors socials de to moral, a través d'un llenguatge de component comunitarista de solidaritats antigues, que apel·la a una dimensió moralista individual i col·lectiva, espiritual i del treball com a constant col·lectiva de recobriment i cohesió.

En segon lloc es fonamenta en les institucions eclesiàstiques i els seus valors teològics i doctrinals renovats a través de l'entusiasme dels sectors catòlics catalans amb el Concili Vaticà II, la renovació pastoral, litúrgica, teològica i comunitària, la doctrina social de l'Església i l'encíclica *Pacem in Terris* adoptada per a la legitimació de la defensa de les minories nacionals. En tercer lloc, i després de les detencions, agressions i prohibicions a les manifestacions catòliques diverses resseguides, es fa atacant el substrat ideològic del Règim concebut com a protector del catolicisme i visualitzant la seva incapacitat per solucionar els conflictes socials existents.

En quart lloc, a través de la metàfora de la desfeta i el redreç i la reivindicació del paper de Montserrat en la reconstrucció nacional, per al recobrament espiritual d'una societat *dividida i perduda*, en què Montserrat ha d'actuar com a eina de retrobament del poble. Així mateix, a través de la personalització Montserrat-Catalunya-Església i la construcció d'un imaginari patriòticoreligiós de la Mare de Déu, com a *mare de la nació*, i l'abat com a mite, com a *pare protector*. I que re-significa un procés de renaixença nacional de l'Església catalana al voltant del monestir de Montserrat com a centre espiritual i nacional. En aquesta representació del cristianisme que s'hi relaciona hi ha una transferència simbòlica del llenguatge sagrat en la recreació d'uns determinats marcs mentals associats al testimoniatge, al sacrifici, al servei i l'heroisme. Així com d'un imaginari de trets religiosos que acompanya la reflexió doctrinal i l'associació entre els lideratges catòlics i el país. Una projecció del martirologi catalanista amb un llenguatge de fort valor simbòlic religiós i ascètic, i una comparativa que remet al sacrifici de Crist –pensem fonamentalment en el cas de Pujol i Escarré. També en l'evocació d'una Catalunya antiga, i la crítica moral a la desestructuració social per la qual cosa es reclama un recobrament cultural en termes de llengua, mentalitat, espiritualitat i voluntat. Una tasca on l'Església i els cristians hi juguen un paper destacat en la conformació de l'ànima nacional a través de les virtuts de la fe, l'esperança i la caritat. La recurrència al llenguatge del comunitarisme francès ressona a través de la idea d'una mística col·lectiva, en el caràcter del nacionalisme i en el cultiu d'aquest ideal de virtuts bàsiques com la fidelitat a la llibertat interior, la justícia, l'amor, la terra i l'esperança.

A partir dels seixanta i a través de les influències franceses i la interpretació eticosocial de la nació, s'incorpora una dimensió personalista en relació amb el fet comunitari, que en els anys següents desplaça la influència medievalista



pel voluntarisme. És una alternativa al materialisme, al mateix temps que remet a tot un llenguatge transcendental de l'existència, de defensa de la dignitat i els drets de la persona enfront de tota dictadura, i el valor voluntarista de la llibertat plenament integrat a l'imaginari antifranquista. Plenament coincident amb l'obertura de Montserrat a l'antifranquisme polític, social i cultural. Al mateix temps, el catolicisme teològic, com el polític, experimenta també una certa ruptura dialèctica entre els referents organicistes de la nació i els referents socials. La importància creixent del socialisme i la seva confluència amb el cristianisme, així com els efectes del Concili Vaticà II promouen un nou cristianisme "encarnat", vivencial i experiencial. Acompanyat de la sociologització del pensament intel·lectual cristià i les idees d'interclassisme comunitarista, obre la porta a tot un nou llenguatge i orientació emancipadora. Una modernització de la concepció de l'ésser autònom i lliure substitutiva del llenguatge sacrificial del catolicisme que permet la reivindicació d'un dimensió conscient de la responsabilitat individual, de la lluita pels drets humans, la justícia, la llibertat i l'alliberament. Una secularització política plenament inserida en la reivindicació democràtica i una dimensió política de la identitat que afecta tota l'experiència política i cultural del cristianisme progressista de la dècada i els seus referents simbòlics: família, barri, l'església, treball, partit o sindicat.

### **Generacionals**

Plenament inserida en el cicle de transformació de l'estructura de les relacions familiars, generacionals i de gènere. On la "joventut" s'avalua com a grup i categoria social, es produeix la reivindicació d'una generació de joves catòlics com a nous intèrprets de la realitat social catalana. Una generació coincident i confluent amb una generació de joves falangistes que també s'escindeixen dels entorns del Règim. S'experimenta també a través de la participació i lideratge en diferents expressions polítiques i culturals com el món editorial. Però concretament, en el cas que ens referim es representa en aquells que no han viscut la guerra civil, provinents dels cercles benestants, que descobreixen un catalanisme fortament lligat a la fe i a les referències morals abans adduïdes i que són simbolitzats com les forces per al redreçament nacional. Una nova generació, la de la resistència de l'interior, la generació destinada a dur a la pràctica el redreçament, la redempció. Formulen una crítica i revisió profunda a les generacions passades, i es reivindiquen com a forces de ruptura entre el poder religiós i ideològic en plena actitud resistencialista.

### Ètnics

La qüestió ètnica és un fil que recorre també les dimensions històriques i mítiques, i polítiques i culturals. D'una banda, a través de la representació del propi grup i els elements etnosimbòlics ja adduïts: la història, la terra i el territori, la casa, la família, el dret, la llengua, l'Església, els trets psicologistes, de costums i relacions, etc., remetent a uns suposats estils de vida tradicionals i costums morals de valor atemporal. Es tracta d'un conjunt de mites etnonacionals que apelen a una identitat col·lectiva homogènia i històrica. La definició d'aquests elements es fa també en base a la configuració d'una identitat de polarització amb Espanya. Armengou en fa una de les millors al·lusions representatives: el poble dominador, endarrerit, dropo, fanàtic i militarista davant del poble colonitzat, culte, treballador, progressiu i pacífic. Aquesta construcció identitària descansa sobre un seguit de determinismes etnosimbòlics que conformen l'esperit nacional del poble: la comunitat imaginada primigènia.

D'altra banda, això es fa també a través de la representació dels factors d'estrangerització nacional. Els històrics, associats a la immigració i als elements revolucionaris dels anys trenta com a elements distorsionadors de l'estructura social catalana i la pau social. És la representació de l'*experiència* ètnica historitzada. Els vigents, referits a la immigració dels anys cinquanta i seixanta i els debats sobre assimilació i integració culturalista. Aquests debats es generen a través de la representació dels perills de l'immigrant com a factor de descohesió nacional. Com a solució s'apela a una representació històrica de les mentalitats catalanes: recordar Catalunya com a país de marca. Obre la via al catalanisme culturalista i a la tradició i l'experiència històrica de Catalunya com a terra d'acollida. És la promoció de la idea de terra catalana com a terra de pas i de penetració de la modernitat i la revolució industrial, l'existència de formes d'alta cultura i mentalitat condicionades per la llengua i els valors de llibertat i igualtat, així com dels elements romàntics historicistes i mitificadors del medievalisme català i l'estructura social diferencial. La construcció d'un imaginari culturalista i lingüístic, a més a més, converteix els elements d'aquest univers simbòlic, com el treball –un dels més potents i rellevants de l'imaginari catalanista– en factors de valor en relació amb la immigració.

Candel, alternativament i representativament, significa la difusió d'un nou marc mental sobre la comprensió del fet migratori. Ja hem assenyalat les tres operacions d'aquest nou marc: la destipificació de l'immigrant, l'exercici de

divulgació d'una nova representació d'aquest, i la conversió de la immigració en un lloc de memòria del país. La creixent influència de les ciències socials i la visualització dels factors econòmics i demogràfics per a la comprensió de l'estructura social també tenen importància en aquest sentit. L'impacte d'aquestes noves perspectives en la comprensió identitària de la catalanitat, ja ens hi hem referit, ens sembla un element explicatiu de la vertebració d'un catalanisme que esdevé progressivament i predominantment cívic més que ètnic. I en darrer lloc, un dels elements més importants en la reconfiguració dels debats identitàris, és la vehiculació dels elements culturalistes als polítics a través de la defensa i demanda d'un model social d'integració a través de la llengua i l'escola. Tanmateix la via culturalista abans referida troba ressò en la formulació de la "doctrina general de poble". Un model pensat a través d'uns marcs comuns d'identitat que contemplen la llengua catalana, la història, la terra i una mentalitat col·lectiva com a elements bàsics –i condició– d'aquesta integració. Aquesta doctrina s'insereix en la formulació d'una "política de població" com a política d'ordenació social i cultural, però que tanmateix fa ús d'un dels marcs ressonants de més força simbòlica històrica al país: "català és qui viu i treballa a Catalunya." Marc ressonant per la consolidació, en termes simbòlics, de la nació cívica.

Al tercer capítol hem parlat de les estructures bàsiques de representació concentrant-nos en la definició dels mites, els símbols i els seus universos, i també els arquetips. Ens sembla rellevant assenyalar conclusivament quines formes específiques han pres aquestes estructures de representació mental en el cas del catalanisme catòlic que proposem. Recordem que hem definit els mites com la transformació d'un producte cultural en forma de representació naturalitzada. El mite com a llenguatge, és un mode de significació històric. Té una forma motivada i intencional que converteix en quelcom natural el que és intenció històrica però amb una particular capacitat d'evocació emotiva. El mite pot adoptar el valor de certes imatges arquetípiques que permeten la seva identificació. Sovint, responen a idees elementals malgrat que prenen formes diverses que, al cap i a la fi, remeten a models de comportament fonamentals per a l'experiència humana. Són, per tant, instàncies sacralitzades que poden configurar universos mítics, conjunts de mites coherents entre si. Les formes simbòliques són també figures d'expressió d'aquesta funció imaginària. Els imaginaris col·lectius estan conformats per símbols com a representacions mentals de força. Els símbols ens permeten traduir en imatges mentals el nostre

coneixement del món. Són referents caracteritzats per la seva immediatesa, la globalitat i la imprecisió dels seus significats. I en darrer lloc ens referirem als arquetips, unes representacions de tipus humans i de la realitat molt simplificades cognitivament però profundament fixades culturalment. Podem parlar d'uns arquetips molt arcaics i universals, i uns altres de més evolucionats i de més circumscrits a determinats períodes històrics i espais culturals.

Ja hem dit que els imaginaris es construeixen a través d'estructures profundes de significat i imatges o representacions perifèriques de segon nivell. Afavoreix la (re)creació d'aquests imaginaris, l'ús de determinats conceptes força, la ritualització i la sacralització de pràctiques i costums, la representació física i material de caràcter simbòlic de l'arquitectura, l'escultura, l'art, etc., i l'apel·lació a figures col·lectives referencials. Un grup pot explicar la seva identitat a través de la seva representació i de la interpretació de les seves experiències i memòries. I en aquest sentit, els imaginaris poden no només interpretar sinó també transmetre un determinat sistema de valors i conductes socials. Per tant, ens referim a les estructures de l'imaginari a través d'aquestes diverses formes. Ja hem dit que en la funció sociològica dels mites i la resta d'estructures de representació, és important veure com en els relats on apareixen aquestes figuracions mítiques, sempre se'ls esmenta a través d'una relació d'oposició amb d'altres elements. Anem a llistar-ne les fonamentals que hem pogut determinar. En fem una classificació esquematitzada per a facilitar-ne la lectura:

### Mites

- El mite generacional: se'n fa esment a través d'una contraposició entre una generació precedent que ha adoptat una actitud de renúncia, moralment qüestionada, i una generació jove, catòlica, la de la resistència interior que està destinada a liderar el redreç nacional. La redempció. Utilitza un llenguatge de valors ascensionals i espirituals. Un mite plenament inserit en la reivindicació generacional dels canvis culturals de la segona meitat del segle XX. Intensificada en termes ben diferents en la ruptura antiautoritarista de 1968 i dels setanta.
- El mite de la Reconciliació: en l'univers catòlic, la superació dels conflictes de trencament social a través de l'apel·lació a la unitat espiritual del país com a solució.

- El mite de la Catalunya oasi: el relat d'una estructura social catalana desconflictivitzada dels anys trenta, trencada pels elements de descohesió social externs i forans. És un correlat de la Catalunya ideal.
- El mite de la romanitat de l'Església catalana: l'apel·lació a l'Església catalana, com a romana, original, clarament diferenciada de l'Església espanyola. Espiritualment naturalística, allunyada de les interferències polítiques i l'ús i abús del franquisme. Reivindica valors d'autenticitat primigènia i comunitària.
- El mite culturalista i lingüístic: la reivindicació d'una cultura i una llengua catalana com a nervi de la nació. Projectant una concepció de la cultura en sentit orgànic però a través d'uns universos simbòlics populars i cívics. Homogènia en les seves manifestacions tradicionals, i en clares referències noucentistes en la seva prefiguració simbòlica i memorial.
- El mite sacrificial i de la salvació: lligat al paper de l'Església catalana durant la guerra civil i a l'acció que determina la nova generació de joves catòlics per a la salvació. Aquesta, vinculada a l'anterior, i lligat igualment a la projecció de l'Església com a garant de la salvació nacional i el recobriment espiritual. Fortament relacionat amb tot l'imaginari de l'Aixecament també de valors ascensionals.
- El mite del lideratge: una apel·lació en dues direccions: en l'univers catòlic, d'una banda relacionada amb la reivindicació generacional, de l'altra, vehiculada a la classe social burgesa designada per impulsar el recobriment, promoure'l i facilitar-lo. Un mite que en l'univers marxista es formula en termes de lluita de classes i on, en canvi, és el proletariat el grup destinat al lideratge nacional.
- El mite historicista: la història com a element fonamental en l'apel·lació dels orígens nacionals, com a elements de legitimació i autenticació de la identitat reivindicada.
- El mite del pactisme: vinculat al mite historicista en tant que reivindica el *caràcter* català autèntic, tradicional, en termes psicologistes, de la predisposició al pacte polític i de poder en la història de Catalunya i en relació amb Espanya.

## 8. Conclusions

- El mite revolucionari: associat a l'esquerra política dels anys trenta i a les interferències estrangeres que aboquen els treballadors catalans al caràcter revolucionari. Associat també als elements anarquitzants i com a expressió de mentalitat de la rauxa catalana, en contraposició amb el caràcter d'ordre que és el seny. En la segona meitat de la dècada dels seixanta s'adopta tant pels nombrosos grupuscles polítics, com en un sentit utopista en relació amb el PSUC en el relat de la manca de capacitat de lideratge per a la construcció d'una Catalunya *total*.
- El mite mancomunitari: moment de plenitud nacional, de valor infraestructural, modernització i lideratge. No se n'esmenta la dimensió social. Sinó dels marcs referents a la llengua, a la referencialitat territorial tant rural com de la ciutat i les seves infraestructures concretes i l'obra política institucional *modèlica*.
- El mite europeista: Catalunya com a territori europeu i modern diferenciat de l'Estat espanyol. I consegüentment com a país democràtic en la seva defensa per la llibertat, la justícia i el progrés.
- El mite de la burgesia catalana: la burgesia catalana com a instigadora del catalanisme i el projecte nacional diferencial per interessos socioeconòmics.
- El mite de l'obrerisme català: es projecta en dues direccions. D'una banda, l'obrerisme català diferenciat de l'obrerisme provinent de la immigració. Vehiculat a la mentalitat del treball i membre d'una estructura social pacificada imaginada. I l'obrerisme dels seixanta que forma part de l'imaginari socialista d'acció política, inserit en la conflictivitat ideològica i la lluita de classes de combat antiburgès.
- El mite de la Catalunya-ciutat: de projecció noucentista i modernitzant. La ciutat a Catalunya és imaginada primordialment per la imatge de Barcelona i el mite de la ciutat moderna i de progrés, que remet a uns ideals de societat civicoburguesa (i la seva rellevància política, econòmica, moral, cultural, etc.) i catalana. És la identificació amb la idea de model propi, de vocació estatista. Un altre correlat de la Catalunya ideal. Els orígens històrics d'aquest mite beuen del noucentisme i de les necessitats de nous sectors de la petita burgesia i de certa menes-

tralia urbana d'una legitimació i distinció específiques en el marc del catalanisme. En l'etapa resistencialista el catalanisme catòlic també en fa una apel·lació amb el mateix sentit.

- El mite de la Catalunya-rural: de valor naturalista com a apel·lació a una estructura arcaica referenciada en els universos de la *communitas* i la família. És un correlat de la concepció comunitària de la nació, de caràcter més ruralista i tradicionalista.
- El mite d'un sol poble: de valor cohesionador davant els temors a la fractura social i la descohesió social. Impulsat en dues direccions, d'una banda d'acord amb la por al manteniment de la fractura de la guerra civil i, posteriorment, als seixanta i desenvolupat als setanta, per a reforçar la dimensió comunitària entre societat catalana i la nova immigració. La immersió lingüística i les campanyes de defensa del català, així com les accions de defensa dels drets i llibertats, i la naturalització de la protesta de la classe treballadora en cohabitació amb la reivindicació nacional s'inscriuen en aquest marc.

## **Els símbols i els seus imaginaris (i alguns arquetips)**

### **Històrics:**

- La Nació medieval i organicista com a referències de l'origen de la nació. Les concepcions medievals i el misticisme romàntic de la nació, representat paradigmàticament per Torras i Bages i la seva influència reconeguda de bases historicistes, medievalistes i premodernes del catalanisme. Present també en la historiografia noucentista i l'enaltiment de les glòries medievals i un passat de plenitud.
- El període mancomunitari com a experiència de plenitud cultural i excel·lència. Correlacionat amb la figura de Prat de la Riba i el model de construcció nacional noucentista de desenvolupament d'una infraestructura sociocultural. Refereix a l'interès cap a la capacitat de definició, consolidació i promoció d'un projecte polític, social i territorial concret. Es relaciona amb l'arquetip de Prat de la Riba com a pare històric de la Nació, el visionari.

## 8. Conclusions

- La guerra civil com a experiència traumàtica a no repetir lligada a l'imaginari de la reconciliació. La guerra com a període de gran cruesa, penúria i dificultats socioeconòmiques i repressives per al conjunt de la població indistintament, conseqüència d'una praxi política erràtica, fruit de la divisió social i ideològica com a error.
- La Catalunya maltractada històricament en termes polítics, econòmics i culturals. Una avaluació en termes històrics del seu passat, de victimització i de resultes de les conseqüències d'una relació desigual amb l'Estat, marcada pels períodes de sotmetiment des de 1714 com a data emblemàtica fins avui. Simbòlicament s'apunta a la contraposició amb la noció de plenitud, de la Catalunya *rica i plena* podríem dir, i que enllaça amb el catalanisme resistencialista i patriòtic precedent. Es reforça amb l'imaginari-mite d'un Estat espanyol explotador, dominador vers una Catalunya explotada i treballadora, que al mateix temps permet relacionar-se amb el referent simbòlic psicologista de la idea de l'actitud hispànica diferencial. Queda molt ben representat en la idea de l'explotació d'un poble per un altre poble.
- El genocidi franquista de la cultura catalana. El genocidi com a màxima expressió d'aniquilació o extermini del poble català. Com a fenomen de ressons antics remet a una dimensió teològica arquetípica del bé i el mal i la vida i la mort. Referencialitzable també comparativament en el genocidi jueu i la seva influència en el nacionalisme català. Si l'holocaust pot ser entès com un punt d'inflexió en la història i el pensament del judaisme, podríem establir una equiparació secular en la idea que la noció de genocidi franquista cerca la consecució d'un punt d'inflexió en l'avaluació de l'experiència catalana i legitimar la recuperació cultural i política i el combat per a l'hegemonia cultural.
- La terra de marca, de pas, i la dimensió mestissa de Catalunya. De caràcter historicista, dona coherència a la idea de la Catalunya receptora d'immigració i la capacitat naturalitzada de la terra per a permetre la integració i penetració de nous factors que en determinen la forma.
- Les festes d'Entronització de la Mare de Déu de Montserrat, l'Afer Galinsoga i la campanya contra *La Vanguardia*, els Fets del Palau, les manifestacions i accions de rebuig a l'empresonament de Pujol, la



campanya “Volem bisbes catalans”, la manifestació de capellans, com a figures i llocs col·lectius referencials. Tots ells moments simbòlics i llocs de memòria resistencialista de recobriment nacional i afirmació.

### **Psicologistes:**

- L'actitud hispànica diferencial. Mantinguda sobre la idea que hi ha uns elements de mentalitat diferencial entre el poble català i castellà de contraposició. Més específicament de la preeminència de Castella i una actitud imperial en la construcció de la hispanitat i d'una incapacitat de modernització, d'endarreriment socioeconòmic i de l'Estat. Es construeix tot un imaginari d'actituds entorn d'aquesta psicologització que es reforça amb la representació històrica de la Catalunya maltractada.
- Les mentalitats catalanes associades al seny, el treball, l'estalvi, etc. Contraposadament a les mentalitats castellanes, aquestes responen en canvi a alguns dels trets psicologistes tradicionals del catalanisme que lliguen la voluntat d'ésser amb la capacitat de treball com a força redemptora per a la llibertat. I paral·lelament, amb la capacitat ordenadora i moderada del seny –la mesura i la contenció– i l'estalvi. Estretament vinculades a una concepció moral i de valors criptoreligiosos dels marcs mentals tradicionalistes que esdevenen hegemònics, i el depassen, en la imaginació del caràcter dels catalans fins avui en dia. Al mateix temps, són les actituds psicologistes que remetien a la capacitat d'intervenció de Catalunya a Espanya. El seny és també arquetip circumscrit culturalment, específicament català, d'ordre.
- La descohesió cultural com a perill per a la catalanitat i els seus elements constitutius. El temor que la pèrdua d'una unitat cultural, en sentit ètnic, i lingüístic –de valors i habitus– fruit de la immigració, i a efectes del franquisme, pot causar *greus* canvis en la pervivència de les característiques definitòries de la catalanitat imaginada i les seves formes de representació. La pèrdua dels valors hegemònics constitutius tradicionals de la identitat nacional. Es relaciona amb l'arquetip del bàrbar (o la bèstia) com l'altre, l'estranger.
- Els altres catalans com a imaginari de ruptura amb la comprensió etnicista de la immigració. La configuració d'una autocategorització inclusiva en termes de catalanitat que re-significa la idea d'immi-

grant com a nou (o altre) ciutadà, català al mateix temps. I, per tant, que s'estableix des d'un altre lloc, i a través d'una apel·lació emotiva, a la idenitat nacional catalana. Implica una pràctica de negociació del reconeixement d'una forma d'identitat particular.

- El servei al país com a vocació i la mentalitat de govern. Específicament pujolista, remet al que en podríem dir una missió històrica particular de servitud, com a serf, del país. Té reminiscències religioses. De valor sacrificial en certa mesura, promou la imaginació d'un vincle de personalització amb el destí de la nació. I en concret, a través d'una proposta específica de poder: la mentalitat, és a dir, la capacitat projectiva en termes de futur, de to teleològic, per a la consecució dels interessos de Catalunya. Connecta amb l'arquetip de Jordi Pujol com a heroi, pare provisor i home fet a si mateix.

### **De valor arquetípic:**

- La Catalunya cristiana com a comunitat natural i de salvació. La naturalització de la tradició catòlica en l'imaginari nacional, que projecta en Catalunya, com a terra mare, la idea de comunitat primigènia i, en darrer terme, de redempció transcendental i de caràcter mític. Connecta amb l'arquetip de la mare terra, l'entitat primigènia i fecunda i la mare (i la mare Església) com a entitat amorosa i provisionadora. Es pot vehicular a un dels arquetips universals més recurrents, la casa i la família. Arquetips culturalment fonamentals en el catalanisme pel seu sentit col·lectiu i protector.
- Montserrat, la muntanya sagrada. S'imagina com un emplaçament de valor mític i místic, també en termes seculars com un espai de protecció de l'antifranquisme. Té una dimensió màgica en termes de l'inconscient en tant que es projecta com a lloc de refugi impenetrable. Molt lligat al seu valor natural per les seves característiques geoespecífiques concretes i inusuals. Connecta plenament amb l'arquetip de la muntanya de valor ascensional i de vincle entre el cel i la terra.
- La desorientació com a actitud de debilitat nacional. Remet a l'univers de les mentalitats i les actituds, enteses aquestes com a posició davant la vida. La desorientació, com la resignació, són apel·lacions d'ordre moral estricta en termes individuals a una generació precedent, en

termes col·lectius a un país. És un símbol catamorf de caiguda, i a diferència de la idea d'orientació, meta, destí, etc., remet a la incapacitat de trobar un sentit final de valor col·lectiu. La relació d'aquest símbol amb el d'una nova generació intèrpret connecta directament amb la idea del recobrament del camí i amb el valor arquetípic del guia i l'heroi –aquesta nova generació.

- L'Aixecament com a actitud de salvació i el Redreçament com a acció de salvació. En uns termes similars a l'anterior, l'aixecament té una dimensió simbòlica que remet a les actituds heroiques de recobrament i salvació de to mític. De dimensió també religiosa, té connotacions veritatives i ressurreccionals com a gesta històrica. Així mateix, el redreçament refereix a l'acció, a la correcció de la desorientació, a la posada en pràctica d'una actitud concreta per a l'aixecament.

### **Religiosos:**

- L'Església romana catalana com a comunitat vertadera. Com en el cas de la Catalunya cristiana com a comunitat natural, en aquest l'Església romana promou la representació d'una Església referencial diferenciada de la franquista. La romanitat com a representació originària, vertadera. Connecta amb la funció de naturalització de la tradició catòlica en l'imaginari nacional i el seu insigne representant és l'abat Escarré. L'abat, al mateix temps, es presenta arquetípicament com a pare protector de la nació i la comunitat cristiana i romana catalana a la idea de família.
- El Concili Vaticà II i l'obertura i modernització. La importància simbòlica del Concili rau en la seva capacitat de representació de la modernització i reconeixement de les minories. Ho hem esmentat a l'apartat de proposta de classificació de les dimensions bàsiques de representació narrativa. El Concili queda plenament inscrit en el cristianisme experiencial dels seixanta i la sociologització del fet religiós, que sintonitza amb la reivindicació democràtica, i que aquesta explota en sentit legitimador i contraposat al Règim. És coincident i fomenta l'imaginari de la romanitat com a model diferencial.
- El personalisme i el comunitarisme com a alternativa social i cristiana. És d'interès assenyalar la lectura del personalisme i el comunitarisme a

Catalunya per part de dos sectors diferencials. D'una banda, el corrent encarnat pel cristianisme socialista i, de l'altra, per part primordialment del pujolisme. Dues lectures diferencials de la proposta intel·lectual francesa. Concentrem l'atenció en el segon cas d'acord amb la idea que l'apropiació conceptual de la noció de personalisme permet una alternativa, referencialment social i cristiana, a l'aposta socialista i comunista catalana. N'hem fet esment també abans, és una estructura ideològica que malgrat que utilitza l'imaginari religiós, desenvolupa un model polític que permet la continuïtat del model orgànic de la nació a través de la idea de comunitarisme, i que al mateix temps suposa la transformació cap a un nacionalisme inserit en el temps de preeminència de les discussions socials.

### **Polítics:**

- L'Estat i la Nació diferencials de valor polític el primer, naturalístic el segon. Una representació diferencial d'Espanya i Catalunya. Permet la representació de l'Estat com a constructe polític, per tant com a constructe de poder, artificial podríem dir, i la representació de la Nació com a comunitat orgànica. L'element naturalístic implica una dimensió atemporal, originària, i apel·la la dimensió emotiva de la nació. La diferenciació Estat-Nació permet que la nació i la seva narració funcionin com a criteri diferenciador. En el seu context es dona vehiculat a la terminologia patriòtica que invoca de manera més directa als valors emotius de transcendència, i que el catolicisme desenvolupa, paral·lelament, a través de la distinció entre pàtria particular i pàtria universal d'arrels medievals.
- Els Països Catalans i la unitat cultural. Impulsada per una part del catalanisme catòlic, remet al projecte de la Catalunya gran. De valor primordialment culturalista i lingüístic, s'imagina també en relació amb l'imaginari de l'Europa dels pobles. Remet al mite d'una catalanitat comuna d'origens històrics compartits.
- El catalanisme interclassista com a referent. En el si del catalanisme catòlic impulsat primordialment per Benet, i pels sectors socials, que cerquen una socialització del catalanisme i una resposta a la clàssica idea de catalanisme-burgèsia. La seva narració es desenvolupa políticament, i s'apel·la complementàriament amb l'ús d'altres imaginaris

com el d'un sol poble; però també històricament, a través de l'estudi i difusió d'un catalanisme anterior interclassista d'arrels populars. Connecta, en certa mesura com a resposta, amb l'imaginari del moviment obrer com a subjecte de nacionalització. Amb la representació del moviment obrer com a expressió descatalanitzada i vehiculada a la qüestió de la immigració.

- La construcció nacional com a acció política: el fer país i el fer política. De producció pujolista són dos imaginaris basats en la idea de la transició naturalitzada d'un primer moment constitutiu de recuperació nacional, i un segon moment de consecució lògica del poder polític. Connecta amb la representació del servei al país com a vocació i la mentalitat de govern, i a la figura arquetípica del pare provisor. Així mateix simbòlicament es relaciona amb l'imaginari del treball i la determinació.
- La democràcia com a representació política de futur. La democràcia és un dels imaginaris simbòlics més compartits de les diferents tradicions antifranquistes per les seves condicions històriques específiques en què es produeix i que facilita una certa dinàmica de sacralització política. És l'apel·lació democràtica com a utopia dels drets i les llibertats, però també la via d'accés a la governabilitat. Es desenvolupa com a antecedent a l'imaginari de la normalització dels anys següents.
- Catalunya com a entitat superior més enllà de la dreta i l'esquerra. Permet la representació naturalística de Catalunya com a bé superior. Compleix així mateix amb les característiques pròpies del procés de mitificació que transforma allò social, cultural, ideològic i històric en quelcom natural. La seva naturalització permet a més a més una apel·lació moral al deure individual i col·lectiu de vetllar per aquesta entitat. Ideològicament és un imaginari determinant en el relat del pujolisme.

### 8.3. Notes finals

Per cloure, voldríem afegir unes darreres consideracions més reflexives sobre l'anàlisi sociològica que hem intentat construir en aquesta recerca. Ens sembla que la proposta analítica que hem fet ens ha permès visualitzar la idea que cal comprendre el text, i les seves diverses formes materials, com el ressò d'una cultura en el seu sentit més simbòlic. Com les formes simbòliques de la nació són formes de naturalització de determinades concepcions del món i de l'ordre social i, per tant, els símbols responen a un element ideològic i de poder. Com la tradició, com passa amb la memòria, és un procés de (re) selecció d'aquells elements significatius del passat, rebuts i recuperats, que representen una continuïtat desitjada.

La proposta interpretativa que hem formulat vol explicar aquest fet, i vol desglossar les dinàmiques de codificació i hipercodificació dels elements constitutius de la realitat social i simbòlica recreats en el món possible del catalanisme catòlic. D'una banda, hem vist com l'assaig polític, però també els materials memorialístics al cap i a la fi, són una eina que exerceix aquesta funció, per la seva capacitat d'apel·lar a figures retòriques i simbòliques de càrrega emotiva, que serveixen al mateix temps per a la institucionalització d'un món d'ordre concret. De l'altra, la rellevància dels intel·lectuals com a mediadors orgànics dels dispositius de poder en la construcció i pugna per l'hegemonia cultural. I cal dir-ho, dels intel·lectuals en masculí, perquè l'aportació del catalanisme catòlic és absolutament androcèntrica. Al mateix temps, hem considerat el paper de la indústria editorial als seixanta i la primera meitat dels setanta com a fonamental en la (re)construcció dels imaginaris nacionals en el si de la cultura de masses. En el sentit que el debat cultural i social públic del món intel·lectual d'aquest cicle passa inequívocament per aquests canals, perquè el camp cultural en context franquista només es pot vertebrar per aquesta via. D'acord amb la idea de Williams que no només es tracta de comprendre les ideologies, hem intentat comprendre algunes de les pràctiques, relacions i estats socials reals que generen continuïtats però també tensions, innovacions i canvis. I això passa pel món editorial en sentit ampli, i per la difusió del pensament intel·lectual dels seus membres.

Visualitzar, és a dir, portar a la superfície aquesta mena de pràctiques, és fonamental per comprendre com es dona la transformació dels elements que s'han dit constitutius de la identitat nacional i els seus imaginaris socials.

Com opera l'aparició o adaptabilitat d'arquetips referencials, la conformació de mons possibles i, en definitiva, tot procés d'adaptació de codis i signes segons les dinàmiques d'interpretació cultural d'una societat donada i els seus discursos retòrics i ideològics. L'objectiu final d'aquesta aportació l'hem revelat a l'inici de la tesi: entendre que els elements que s'han dit constitutius de la catalanitat poden ser explicats pel seu valor ideològic i per la seva funció de reconeixement social d'unes determinades cosmovisions, substitutives del mite culturalista i etnificador de la identitat.

En la tradició dels estudis feministes anglosaxons és una pràctica habitual situar i relacionar històricament i conceptualment la història personal de la investigadora amb el tema de treball que desenvolupa. D'aquesta idea, la de generar estudis acadèmics que neixin d'una pràctica o reflexió personal intensa, parteix aquest projecte de recerca. Neix d'una experiència política pròpia, també de l'experiència del fet que avui en dia la identitat continua explicant-se ancorada a una comprensió reduccionista culturalment, cossificada en unes formes simbòliques que en realitat parlen de pràctiques socials i polítiques. I en darrer lloc de l'observació que el catalanisme, avui en dia, a través de l'independentisme de masses, és també volgudament reduït discursivament, encara, en la codificació de la idea de catalanisme i burgesia. Per aquest motiu, ens semblava que era absolutament necessari desenvolupar una reflexió que posés sobre la taula els aspectes que en són explicatius i que, en definitiva, permeten evidenciar que la catalanitat pot prendre característiques i formes distintes d'habituaació, institucionalització i legitimació d'acord amb les estructures ideològiques d'un moment històric concret i la seva capacitat d'hegemonització política. Els anys que hem resseguit ens sembla que són el moment inicial de transformació de les nostres formes de negociació del reconeixement de la identitat social i nacional d'avui. Uns canvis que esdevenen bàsics a partir de la segona meitat dels anys seixanta i que promouen l'emergència d'uns nous o reconvertits marcs referencials en l'imaginari cultural i simbòlic del catalanisme i la cultura de masses en general. També ens sembla que és una proposta analítica útil per a la comprensió de la Transició, i potser per aprofundir en algunes de les idees que hem apuntat a l'apartat de notes crítiques sobre la Transició. Per exemple en la idea que la noció de la reconciliació prové d'un èxit del franquisme, o que la memòria de la guerra civil s'utilitza com a factor de cohesió social per presentar la Transició com a procés de reconciliació, idees que ens sembla que hem revisat. Així mateix, obre un espai de debat sobre l'evolució d'aquests

models de representació amb l'imaginari subsegüent de la normalització que esdevindrà als anys vuitanta i noranta. Una evolució que ens planteja la hipòtesi de la continuïtat narrativa d'un projecte de governabilitat que, del fer país i el fer política, passa a la implementació de l'imaginari de la normalització com a marc mental de naturalització d'unes formes culturals concretes. La noció de normalització té estructura de mite en el sentit que normalitza, ordena, un determinat model d'hegemonia política i cultural, la del pujolisme com a darrera reconceptualització del noucentisme més popular i civilista que hem suggerit.

I finalment, voldríem dir també que aquesta tesi no és ben bé el projecte de recerca que havíem imaginat. La nostra voluntat era la de poder reconstruir i analitzar una història cultural completa de les diferents tradicions del catalanisme: el catalanisme catòlic, el catalanisme social i el catalanisme independentista. Però l'ambició d'aquest projecte superava les opcions pràctiques de dur-ho a terme en el si del projecte doctoral. Tanmateix, no és un projecte al qual renunciem. Hem assenyalat la importància que té el comunisme català en relació amb l'univers catòlic. El fet que les ideologies poden identificar-se a través del seu origen, tema, contingut o subjecte interpel·lat, i que, a més a més, coexisteixen o entren en conflicte, se sobreposen i s'influeixen entre si. Als anys setanta la consolidació del PSUC com a partit de l'antifranquisme i el seu lideratge a l'Assemblea de Catalunya, o per exemple la importància del segon Congrés de Cultura Catalana seran determinants en la configuració d'uns nous marcs referencials en l'imaginari catalanista. Caldrà estudiar-ho futurament, potser a través d'un projecte postdoctoral si això és possible. Igualment caldria establir una anàlisi de les aportacions del catalanisme social de les tradicions socialdemòcrates a Catalunya, com de les opcions independentistes. Això ens permetria determinar quina capacitat té dreta i esquerra per generar les seves pròpies representacions de la catalanitat, pregunta que inicialment havíem deixat oberta i que de moment només hem pogut respondre molt parcialment establint una reflexió inicial sobre les relacions del món comunista i catòlic. Però caldrà estudiar a fons quins són els seus llocs compartits i els seus *llocs* diferencials per poder reconèixer amb molta més profunditat d'on provenen, qui construeix els símbols, els llocs de memòria i els imaginaris del catalanisme que coneixem. Les seves ruptures i les seves continuïtats. Aquest projecte global, que s'ha iniciat amb aquesta tesi i el món del catalanisme catòlic, permetrà un estudi de la catalanitat explicada pel seu valor ideològic i social. Hi continuarem treballant.







## 9. Bibliografia consultada

### 9.1. Epistemologia de recerca i marc teòric i històric

- Abrams, Dominique i Hogg, Michael (ed.) (1991). *Social Identity Theory*. Nova York: Springer Verlag.
- Aldebaran, Juan. Los antihippies. *Triunfo* núm. 405, 7 de març de 1970, p. 28-31.
- Adorno, Theodor (1973). *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Aliaga, Felipe i Pintos, Juan Luis (2012). “La investigación en torno a los imaginarios sociales. Un horizonte abierto a las posibilidades”. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas USC*, Vol. 12, núm. 2, p. 11-17.
- Ambrosius, Gerold i Hubbard, William (1992). *Historia social y económica de Europa en el siglo xx*. Madrid: Alianza.
- Anderson, Benedict (2005). *Comunitats imaginades*. València: Afers.
- Andre-Bazzana, Benedicte (2006). *Mitos y mentiras de la Transición*. Barcelona: El viejo topo.
- Andreu, Marc (2015). *Barris, veïns i democràcia: el moviment ciutadà i la reconstrucció de Barcelona (1968-1986)*. Barcelona: L’Avenç.
- Aron, Raymond (1969). *Progreso y desilusión: la dialéctica de la sociedad moderna*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Aurell, Jaume (2005). *La escritura de la memoria*. València: Publicacions de la Universitat de València.

## 9. Bibliografia consultada

- Baczkó, Bronislaw (1999). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balandier, Georges (1988). *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Madrid: Júcar.
- Balcells, Albert (1994). *La història de Catalunya a debat*. Barcelona: Curial.
- Balcells, Albert (2004). *Història de Catalunya. Catalunya Contemporània*. Volum IV. Barcelona: L'esfera dels llibres.
- Balcells, Albert (2008). *Llocs de memòria dels catalans*. Barcelona: Proa.
- Balcells, Albert; Martí, Casimir i Termes, Josep (1985). “Història nacional i història social. Problemes de la historiografia sobre el fet nacional català”, *L'Avenç*, 87, p. 66-77.
- Barceló, Miquel; Riquer, Borja de i Ucelay, Enric (1982). “Sobre la historiografia catalana”, *L'Avenç*, 50, p. 68-73.
- Barthes, Roland (1983). *Mitologies*. Mèxic: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso*. Imágenes, gestos y voces. Barcelona: Paidós.
- Barthes, Roland (1990). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, Roland et al. (1991). *El análisis estructural*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- Barral, Xavier. “La Sorbona dos anys després. Una experiència universitària”. *Serra d'Or*, maig de 1970, p. 27-28.
- Baudrillard, Jean (1974). *Crítica de la economía política del signo*. Mèxic: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt (1989). *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Comunidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Identitat*. València: Publicacions de la Universitat de València.

- Bauman, Zygmunt (2006). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bell, Daniel. "Mythscape: memory, mythology and national identity". *British Journal of Sociology*. 54-1 (2003): p. 63-81.
- Benet, Josep (1973). *Catalunya sota el règim franquista. Informe sobre la persecució de la llengua i la cultura de Catalunya pel règim del general Franco*. París: Edicions Catalanes de París.
- Berger, Peter L. i Luckmann, Thomas (2012). *La construcció social de la realitat*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berlin, Isaiah (1997). *Nacionalisme*. València: Tàndem.
- Berlin, Isaiah (2000; 1960). *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Madrid: Catedra.
- Bernstein, Basil (1989). *Clases, códigos y control. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Madrid: Akal.
- Berrio, Jordi i Saperas, Enric (1993). *Els intel·lectuals, avui*. Barcelona: IEC.
- Billig Michael (2006). *Nacionalisme Banal*. València: Afers.
- Bou, Enric (1993). *Papers privats. Assaig sobre les formes literàries autobiogràfiques*. Barcelona: Edicions 62.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La distincion. Critique sociale du jugement*. París: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre i Passeron, Jean Claude (1976). *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre i Wacquant Loïc J. D. (1994). *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- Breuilly, John (1990). *Nacionalismo y estado*. Barcelona: Pomares-Corredor.

## 9. Bibliografia consultada

- Cabré, Anna (1999). *El sistema català de reproducció*. Barcelona: Proa.
- Campbell, Joseph (2015). *El poder del mito*. Madrid: Capitán Swing.
- Cao, David (2011). “La historia de la Cataluña contemporánea (a modo de relación y balance, 2003-2007)”. *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, Catalanisme: politique et culture. Aix-en-Provence, 45, 1er trimestre, p. 201-246.
- Capdevila, Joaquim (1999). “Alguns aspectes entorn de la construcció simbòlica del catalanisme”. *Escola Catalana*, 358, p. 9-12.
- Capdevila, Joaquim (2005). El catalanisme en una cruïlla històrica: Noves realitats, nous reptes. *Revista de Catalunya*, 210, p. 13-37.
- Capdevila, Joaquim (2010). “Catalanisme i construcció simbòlica. Qüestions generals i un cas particular: el noucentisme targari (1898-1936)”. *Cercles: revista d’història cultural*, 13, p. 9-43.
- Capdevila, Joaquim (2007). “El catalanisme en una cruïlla històrica: Tradicions del catalanisme, recomposició fonamental de les condicions i propostes de renovació” dins de Núria Ribas (coord.). *Societat catalana, societat limitada?* Barcelona: El cep i la nansa.
- Capdevila, Joaquim (2012). “La festa glocal: modernitat extrema i experiència festiva: una aproximació a la Catalunya actual”. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 38, p. 110-124.
- Capdevila, Joaquim (2015). “Consciència nacional i consciència històrica. Els principals marcs interpretatius de la història de Catalunya en el catalanisme contemporani” dins de Capdevila, Joaquim; Lladonosa, Mariona i Soto, Joana (coord.). *Imaginaris nacionals moderns: segles XVIII-XXI*. Lleida: Universitat de Lleida, p. 197-214.
- Capdevila, Joaquim (2015). “El yo tardomoderno: entre la “teatralización” y el autocentramiento corporal” dins de Solón Calero (coord.), *Cuerpo y comunicación*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- Capdevila, Joaquim; Lladonosa, Mariona i Soto, Joana (coord.) (2015a). *Imaginaris nacionals moderns: segles XVIII-XXI*. Lleida: Universitat de Lleida.

- Capdevila, Joaquim; Lladonosa, Mariona i Soto, Joana (2015b). “Post-modern Imaginaries in Catalonia: Study of the basic transformations of national identity in the 1960s and 1970s” a Stefan Gaitanaru (dir.) *Langue et littérature, Reperès identitaires en contexte européen*, University of Pitesti Press, Pitesti, p. 319-332.
- Capmany, Maria Aurèlia (1969). *La joventut, és una nova classe?*. Barcelona: Edicions 62.
- Capmany, Maria Aurèlia (1973). *El Feminisme a Catalunya*. Barcelona: Nova Terra.
- Cardús, Salvador (1993). “Notas para una lectura actualizada de Ideología y utopía”. *REIS*, núm. 62, abril-juny, p. 62-93.
- Cardús, Salvador i Estruch, Joan (1995). “Politically correct anti-nationalism”. *International Social Science Journal*, núm. 144, p. 347-352.
- Cardús, Salvador (2000). “Nacionalisme i democràcia” dins de Montserrat Guibernau (dir.). *Nacionalisme. Debats i dilemes per a un nou mil·lenni*. Barcelona: Proa, p. 77-85.
- Cardús, Salvador (2000). “Politics and the Invention of Memory. For a Sociology of the Transition to Democracy in Spain” dins de Joan Ramon Resina (ed.). *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Amsterdam: Rodopi, p. 17-28.
- Cardús, Salvador (2005). “The memory of immigration in Catalan nationalism”. *International Journal of Iberian Studies*, volum 18, núm. 1, p. 37-44.
- Cardús, Salvador (2006). “Les relacions asimètriques entre identitats” a Sanginés, Gemma i Velasco, Àngel (ed.). *Identitats. Convivència o conflicte?*. Catarroja: Afers, p. 37-54.
- Cardús, Salvador (2007). *La immigració com a lloc de memòria nacional*. Vic: Patronat d’estudis osonecs.
- Cardús, Salvador (2007). “Questions of identity”. *Transfer: journal of contemporary culture*, 2, p. 80-87.

## 9. Bibliografia consultada

- Cardús, Salvador (2009). *Tres metàfores per pensar un país amb futur*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Cardús, Salvador (2010). “New Ways of Thinking About Identity in Europe” a Hsu, Roland (ed.). *Ethnic Europe. Mobility, identity and conflict in a globalized world*. Stanford: Stanford University Press, p. 63-79.
- Carr, David (1986). *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Casassas, Jordi (2006). “La memòria i la identitat. Unes reflexions sobre la història cultural”. *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 9, p. 30-43.
- Casassas, Jordi (2006). “Presència històrica, identitat i política nacional a Catalunya. Elements per a un debat” a Pujol, Enric (coord.). *Història, memòria i identitat. Idees. Revista de temes contemporanis*, núm. 28/29, Gener/juny, Barcelona, p. 108-126.
- Casassas, Jordi (coord.) (2009). *Les identitats a la Catalunya contemporània*. Cabrera de Mar: Galerada.
- Cassirer, Ernst (1998). *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst (1998). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Castelló, Enric (2008). *Identidades mediáticas. Introducción a las teorías, métodos y casos*. Barcelona: UOC.
- Castells, Manuel (2006). *L'era de la informació: economia, societat i cultura*. Vol 2. *El poder de la identitat*. Barcelona: UOC.
- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Catelli, Nora (2007). *En la era de la intimidad*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Certeau, Michel de (1975). *L'Écriture de l'histoire*. París: Gallimard.
- Ciocca, Pierluigi (200). *La economía mundial en el siglo xx*. Barcelona: Crítica.



- Cirici, Alexandre (1970). "Joan Rabascall. Del pare profitós a la mà negra". *Serra d'Or*, maig de 1970, p. 51.
- Clarke, Simon (1981). *The foundations of structuralism. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*. Sussex: The Harvester Press.
- Colomer, Josep M. (1984). *Espanyolisme i catalanisme: la idea de nació en el pensament polític català (1939-1979)*. Barcelona: L'Avenç.
- Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coser, Lewis (1965). *Hombres de ideas: El punto de vista de un sociólogo*. Mèxic: Fondo Económico de Cultura.
- *Cuadernos para el Diálogo* (1968). "Revolución de Mayo". Número 57-58, Juny-Juliol.
- Culler, Jonathan (1976). *Saussure*. Londres: Fontana.
- Culler, Jonathan. "En defensa de la sobreinterpretación" a Eco, Umberto (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Riquer, Borja (dir.) (1997). *Història, política, societat i cultura dels països catalans: La llarga postguerra 1939-1960*. Volum x. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Debray, Régis. (1981). *Teachers, Writers and Celebrities. The Intellectuals in Modern France*. Londres: NLB i Verso.
- Delgado, Manuel (1998). *Diversitat i integració. La lògica de les identitats a Catalunya*. Barcelona: Empúries.
- Delgado, Luisa Elena (2014). *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española 1996-2001*. Madrid: Siglo XXI.
- Domènech, Xavier (2008). *Clase obrera antifranquismo y cambio político: pequeños grandes cambios, 1956-1969*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Domingo, Andreu (2009). "Els processos migratoris a la Catalunya contemporània" a DDAA. *Els processos migratoris a les terres de parla catalana. De l'època medieval a l'actualitat*. Actes del VII Congrés de la CCEPC. Valls: CCEPC.

## 9. Bibliografia consultada

- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- Douglas, Mary (1978). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- Dowling, Andrew (2013). *La reconstrucció nacional de Catalunya 1939-2012*. Barcelona: Pasado y presente.
- Duch, Lluís (1999). *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana I*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, Montserrat (2012). *Quimeres, Sociabilitats i memòries col·lectives a la Catalunya del segle XX*. Tarragona: Publicacions URV.
- Durand, Gilbert (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- Durkheim, Emile (1982). *Les formes elementals de la vida religiosa*. Barcelona: Edicions 62.
- Eagleton, Terry (1997). *Ideology. An introduction*. Londres i Nova York: Verso.
- Eco, Umberto (1981). *Lector in fabula. La cooperació interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto (1990). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto (1995). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto (1995b). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, Umberto (1996). *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto (1999). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen.
- Edensor, Tim (2002). *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Eliade, Mircea (1979). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama.

- Enrique, Luis i Fernández, Carlos J. (2013). “Roland Barthes y el análisis del discurso” a *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: Siglo XXI, p. 27-54.
- Fernández, Josep-Anton (2015). “Catalan autobiographies between resistance and normalisation: cuts, parentheses, and sutures in Joan Triadú’s memòries d’un segle d’or” a Fernández, Josep-Anton i Subirana, Jaume. *Funcions del passat en la cultura catalana contemporània. Institucionalització, representacions i identitat*. Lleida: Punctum, p. 259-276.
- Fernández, Josep-Anton i Subirana, Jaume (2015). *Funcions del passat en la cultura catalana contemporània. Institucionalització, representacions i identitat*. Lleida: Punctum.
- Fishman, Joshua (1980). “Social theory and ethnography. Neglected perspectives on language and ethnicity in Eastern Europe” a Sugar, Peter (ed.). *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. Santa Bàrbara: ABC-Clio, p. 69-99.
- Fontana, Josep (2011). *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*. Barcelona: Pasado y presente.
- Fontana, Josep (2014). *La formació d’una identitat. Una història de Catalunya*. Vic: Eumo.
- Foucault, Michael (1979). *La arqueología del saber*. Mèxic: Siglo XXI.
- Foucault, Michel “Qu’est-ce qu’un auteur?”. *Butlletí de la Société Française de Philosophie*, any 63, n° 3, juliol - setembre de 1969, p. 73-104.
- Foucault, Michel i Gordon, Colin (ed.) (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*. Nova York: Pantheon Books.
- Gallego, Ferran (2008). *El mito de la Transición: la crisis del franquismo y los orígenes de la democracia, 1973-1977*. Barcelona: Crítica.
- Gallofré, Maria Josepa (1991). *L’edició catalana i la censura franquista (1939-1951)*. Barcelona: Publicació de l’Abadia de Montserrat.
- Geary, Patrick (2003). *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton i Oxford: Princeton University Press.

## 9. Bibliografía consultada

- Geertz, Clifford (1972). *Myth, Symbol, and Culture*. New York: Norton.
- Geertz, Clifford (1981). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, Ernest (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Gellner, Ernest (1995). *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Gergen, Kenneth (1991). *The Saturated Self*. Nova York: Basic Books.
- Gifreu, Josep (1986). *Comunicació, llengua i cultura a Catalunya: Horitzó 1990*. Barcelona: IEC.
- Giddens, Anthony (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza editorial.
- Giddens, Anthony. “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura” dins de Giddens, Anthony (1990). *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza, p. 254-289.
- Gillis, John R. (1994). *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Giner, Salvador; Flaquer, Lluís; Busquet, Jordi i Bultà, Núria (1996). *La cultura catalana: el sagrat i el profà*. Barcelona: Edicions 62.
- Goffman, Erving (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press. Edició en llengua castellana: Goffman, Erving (2006). *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS.
- Goffman, Erving (1981[1959]). *La representación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gouldner, Alvin W. (1985). *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*. Madrid: Alianza Universidad.
- Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism*. Cambridge: Harvard University Press.

- Gubern, Roman (1997). *La mirada opulenta: exploración de la iconosfera contemporánea*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Guibernau, Montserrat (1997). *Nacionalismes*. Barcelona: Proa.
- Guibernau, Montserrat (dir.) (2000). *Nacionalisme. Debats i dilemes per a un nou mil·lenni*. Barcelona: Proa.
- Guibernau, Montserrat (2002). *El Nacionalisme català: franquisme, transició i democràcia*. Barcelona: Proa.
- Guibernau, Montserrat (2003a). "Between Autonomy and Secession: The Accommodation of Minority Nationalism in Catalonia" dins de Alain Gagnon; Montserrat Guibernau i François Rocher (ed.). *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies*. Montreal: IRPP, p. 115-134.
- Guibernau, Montserrat (2003b). *Nationalism and Intellectuals in Nations Without States: the Catalan Case*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Guibernau, Montserrat (2009a). "Què és la identitat nacional?" dins de Jordi Casassas (coord.). *Les identitats a la Catalunya contemporània*. Cabrera de Mar: Galerada.
- Guibernau, Montserrat (2009b). *Per un catalanisme cosmopolita*. Barcelona: Angle.
- Guibernau, Montserrat (2010). *La identitat de les nacions*. Barcelona: Dèria.
- Habermas, Jürgen (1995). "Lluites pel reconeixement a l'estat democràtic constitucional" a Castiñeira, Àngel. (dir.). *Comunitat i nació*. Barcelona: Proa, p. 235-270.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Saragossa: Prensas universitarias de Zaragoza.
- Hall, Stuart (1988). *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London: Verso.
- Hall, Stuart (ed.) (2013). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.

## 9. Bibliografía consultada

- Hall, Stuart i Du Gay, Paul (coomp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hastings, Adrian (2000). *La construcción de las nacionalidades*. Madrid: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric (2013). *Historia del siglo XX (1914-1991)*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric i Ranger, Terence (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric (1992). “Etnicitat i nacionalisme a l’Europa actual”. *L’Avenç* n° 158.
- Hoggart, Richard (1957). *La Culture du pauvre: étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris: Éditions de Minuit, 1970.
- Honneth, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- Hroch, Miroslav (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ignatieff, Michael (1994). *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. Londres: Vintage.
- Imbert, Gérard (1990). *Los discursos del cambio. Imágenes e imaginarios sociales en la España de la Transición (1976-1982)*. Madrid: Akal.
- Informe Promos (1966). “Conversaciones entre cristianos y marxistas”. *Promos*, núm. 45.
- Jenkins, Richard (2004). *Social Identity*. Nova York: Routledge.
- Judt, Tony (2006). *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Madrid: Taurus.
- Jung, Carl G. (1989). *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona: Paidós.

- Kohn, Hans (1967). *The Idea of Nationalism*. Nova York: Collier/Macmillan.
- Kristeva, Julia (1993). *Nations without Nationalism*. Nova York: Columbia University Press.
- Lakoff, George (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Complutense.
- Lakoff, George i Johnson, Mark (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lévi-Strauss, Claude (1987). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, Claude (1991). *Mitológicas*. Mèxic: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude (1992). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévy, Bernard Henri (1978). *La barbarie con rostro humano*. Madrid: Monte Ávila.
- Lladonosa, Mariona (2013). *La construcció de la catalanitat. Evolució de la concepció d'identitat nacional a Catalunya 1860-1990*. Lleida: Universitat de Lleida.
- Llobera, Josep R. (1994) *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.
- Llobera, Josep R. (1996). *The Role of Historical Memory in (Ethno) Nation-building*. London: Goldsmiths College. University of London.
- Llobera, Josep R. (1998). "Cultura, identitat i futur del nacionalisme", *L'Avenç*, V, p. 229.
- Llobera, Josep R. (1999). *Recent Theories of Nationalism*. Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Llobera, Josep R. (2000). "Els sentiments nacionals com a realitat última" dins de Montserrat Guibernau (dir.) (2000). *Nacionalisme. Debats i dilemes per a un nou mil·lenni*. Barcelona: Proa, p. 103-116.
- Llobera, Josep R. (2003). *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional*. Barcelona: Empúries.

## 9. Bibliografia consultada

- Lotman, Yuri (1996). *La semiósfera. La semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lowenthal, David (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akkal.
- Lyotard, Jean François (1984). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Maalouf, Amin (1998). *Les identités meurtrières*. París: Grasset.
- Maluquer, Joaquim (1965). *Població i societat a l'àrea catalana*. Barcelona: A.C.
- Mancini, Pasquale (1991). *Sobre la nacionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Marcel Mauss (1971). *Institución y culto. Obras II: Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*. Barcelona: Barral Editores.
- Marcuse, Herbert (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- Marín, Martí (2006). *Història del franquisme a Catalunya*. Lleida: Pagès-Eumo.
- Marx, Karl (1969). *La ideologia alemanya: Feuerbach*. Barcelona: Edicions 62.
- Matterlart, Armand i Neveu, Érik (2003). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.
- Mauss, Marcel i Hubert, Henri (1995). *Assaig sobre la naturalesa i funció del sacrifici*. Barcelona: Icaria.
- Mayos, Gonçal (2008). *L'alienació postmoderna*. Barcelona: Universitat Progressista d'Estiu de Catalunya.
- Mayos, Gonçal (2015). “Canvis actuals en l'imaginari ( i realitat) de l'Estat-nació” a Capdevila, Joaquim; Lladonosa, Mariona i Soto, Joana (coord.). *Imaginaris nacionals moderns: segles XVIII-XXI*. Lleida: Universitat de Lleida, p. 49-88.
- McLuhan, Marshall (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.



- Melendres, Jaume (1970). “La platja sota l’empedrat”. *Serra d’Or*, maig, p. 23-26.
- Middleton, David i Edwards, Derek (ed.) (1992) *Memoria compartida. Naturaleza social del recuerdo*. Barcelona: Paidós.
- Mir, Conxita, Corretgé, Fabián, Farré, Judit i Sagués, Joan (1997). *Repressió econòmica i franquisme: l’actuació del tribunal de responsabilitats polítiques a la província de Lleida*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
- Mir, Conxita (2000). *Vivir es sobrevivir. Justicia, orden y marginación en la Cataluña rural (1939-1951)*. Lleida: Milenio.
- Mir, Conxita (2015). “Repressió i control social durant el franquisme a Catalunya” dins de Molinero, Carme; Risques, Manel i Vilanova, Francesc (coord.). *Sobre el franquisme i Catalunya. Homenatge a Borja de Riquer i Permanyer*. El Papiol: Efadós, p. 16-37.
- Mir, Conxita (coord.) (2017). *Tienen nom. Víctimas de la represión franquista a les terres de Lleida (1938-1963)*. Lleida: Pagès editors.
- Mira, Joan Francesc (1990). *Cultures, llengües, nacions*. Barcelona: La Magrana.
- Mira, Joan Francesc (2005). *Crítica de la nació pura*. València: 3 i 4.
- Morris, Charles (1994). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Morris, Charles (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Muñoz, Jordi (2012). *La Construcción política de la identidad española: ¿del nacionalcatolicismo al patriotismo democrático?*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Nora, Pierre (1997). *Les Lieux de mémoire*. París: Gallimard. 7 vol.
- Pagès, Pelai (ed.) (2005). *La transició democràtica als Països Catalans*. València: Universitat de València.
- *Oriflama* (1967). *Revista de la joventut*, desembre, núm. 67.

## 9. Bibliografía consultada

- Oriflama (1968). *Revista de la joventut*, setembre, núm. 75.
- Oriflama (1968). *Revista de la joventut*, setembre, núm. 76.
- Pecourt, Juan (2008). *Los intelectuales y la transición política. Un estudio del campo de las revistas políticas en España*. Madrid: CIS.
- Pecourt, Juan (2016). “La reconstrucción de la sociología de los intelectuales y su programa de investigación”, *Papers*, 101/3, p. 339-361.
- Pico, Josep (comp.) (1988). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Picó, Josep i Pecourt, Juan (2013). *Los intelectuales nunca mueren. Una aproximación sociohistórica (1900-2000)*. Barcelona: RBA.
- Pintos, Juan-Luis (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Bilbao: Cuadernos FyS.
- Plantinga, Theodor (1992). *How Memory Shapes Narratives: A Philosophical Essay on Redeeming the Past*. Nova York: The Edwen Mellen Press.
- Propp, Vladimir (1971). *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Pujol, Enric (coord.) (2006). “Història, memòria i identitat”. *Idees. Revista de temes contemporanis* núm. 28/29, Gener/juny, Barcelona.
- Racionero, Luis (1977). *Filosofías del Underground*. Barcelona: Anagrama.
- Radcliffe-Brown, Alfred (1975). *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.
- Renan, Ernest (2001). *Què és una nació?*. València: l’Espill.
- Resina, Joan Ramon (ed.) (2000). *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Amsterdam: Rodopi.
- Resina, Joan Ramon (2003). “The Scale of the Nation in a Shrinking World”. *Diacritics* Vol. 33, No. 3/4, New Coordinates: Spatial Mappings, National Trajectories (Autumn – Winter), p. 45-74.
- Ricoeur, Paul (1988). *El discursió de la acció*. Madrid: Cátedra.

- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, Paul (2003b). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Mèxic: Siglo XXI.
- Ross, Kristin (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: ensayo contra la despolitización de la memoria*. Madrid: Acuarela.
- Rousseau, Jean-Jacques (1968). *Contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Rovira, Marta (dir.) (2007). *Les representacions simbòliques de la identitat nacional. Les formes d'apropiació dels símbols polítics entre els joves*. Barcelona: Centre d'estudis de temes contemporanis.
- Rovira, Marta (2014). *La Transició franquista. Un exercici d'apropiació de la història*. Barcelona: Pòrtic.
- Sáez, Armand (1980). "El pes demogràfic i la vessant econòmica" a Ainaud et al. *Immigració i reconstrucció nacional a Catalunya*. Barcelona: Blume per la Fundació Jaume Bofill.
- Said, Edward W. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Sánchez- Biosca, Vicente (2007). "Las culturas del tardofranquismo", *Ayer*, 68, p. 89-110.
- Santacana, Carles (2009). "Catalanisme i antifranquisme. La reconstrucció d'una nova identitat catalana democràtica (1939-1960)" dins de Jordi Casassas (coord.). *Les identitats a la Catalunya contemporània*. Cabrera de Mar: Galerada.
- Santacana, Carles (2013). "Sobre las rupturas y las continuidades en los años sesenta". *Cercles revista d'història cultural*, 16: p. 31-52.
- Santacana, Carles (2015). "Los intelectuales, entre revolución, democracia y consumo cultural en los años sesenta", *50 bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne, Los intelectuales en España*. De la dictadura a la democracia (1939-1986). Aix-en-Provence, 2on trimestre, p. 75-84.
- Sartre, Jean-Paul (1986). *Escritos políticos, 3. El intelectual y la revolución*. Madrid: Alianza.

## 9. Bibliografia consultada

- Sartre, Jean-Paul (1996 [1940]). *L'imaginari. Psicologia fenomenològica de la imaginació*. Lleida: Universitat de Lleida i Pagès Editors.
- Sentmartí, Ramon (ed.) (2001). *Clàssics del nacionalisme*. Barcelona: Pòrtic.
- Sevillano, Francisco (2003). “La construcción de la memoria y el olvido en la España democrática”. *Ayer*, 52, p. 297-319.
- Sevillano, Francisco (2013). “La industria cultural en España durante los años setenta”. *Cercles revista d'història cultural*, 16, p. 83-102.
- Simmel, Georg (1988). *Digressió sobre el foraster. Sociologia II*. Barcelona: Edicions 62.
- Skinner, Quentin (2002). *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Anthony. (1999). *Myths and Memories of the Nation*. Nova York: Oxford University Press.
- Smith, Anthony (2000). *Nacionalismo y modernidad*. Madrid: Istmo.
- Smith, Anthony (2002). *La nació en la història*. València: Afers.
- Smith, Anthony (2008). *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*. Oxford: Blackwell.
- Solé i Sabater, Josep Maria (1985). *La repressió franquista a Catalunya, 1938-1953*. Barcelona: Edicions 62.
- Strubell, Antoni (1997). *El cansament del catalanisme*. Barcelona: La Campana.
- Strubell, Miquel (1981). *Llengua i població a Catalunya*. Barcelona: La Magrana.
- Taibo, Carlos (dir.) (2007). *Nacionalismo español: esencias, memoria e instituciones*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Tajfel, Henri (1978). *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. Londres: Academic Press.

- Tajfel, Henri (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Taylor, Charles (2003). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate" a Derek Matravers and Jon Pike (ed.). *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Londres: Routledge i Open University, p. 195-212.
- Taylor, Charles (2006). *Imaginaris sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Tegglen, Haro (1970). "La decada de la transición". *Triunfo* núm. 396, 3 de gener, p. 18-26.
- Termes, Josep (1983). "La immigració a Catalunya: Política i cultura" a DD.AA.. *Reflexions crítiques sobre la cultura catalana*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.
- Termes, Josep (2003). *De la revolució de setembre a la fi de la guerra civil: 1868-1939*. Barcelona: Edicions 62.
- Therbon, Göran (2015). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan (1973). *Gramática del Decamerón*. Madrid: Josefina Betancor.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Las categorías del relato literario*. Mèxic: Premia.
- Touraine, Alain (1969). *La sociedad postindustrial*. Barcelona: Ariel.
- Turner, John i Tajfel, Henri. (2004). "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior" a Jost, John i Sidanius, Jim (ed.). *Political Psychology: Key Readings*. Nova York: Psychology Press, p. 276-293.
- Vallverdú, J. (2008). *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: UOC.
- Van Dijk, Teun (1983). *La Ciencia del texto: un enfoque interdisciplinario*. Barcelona: Paidós.
- Van Dijk, Teun (1998). *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. Mèxic: Siglo XXI.

## 9. Bibliografia consultada

- Van Dijk, Teun (2000). *Ideologia i discurs. Una introducció multidisciplinària*. Barcelona: UOC.
- Van Dijk, Teun (2003). *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.
- Van Dijk, Teun (2007). *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. Mèxic: Siglo XXI.
- Van Dijk, Teun (2009). *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun (2012). *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, Gianni (1994). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Vilar, Pierre (1964). *Catalunya dins l'Espanya moderna*. Barcelona: Edicions 62.
- Vilar, Pierre (1978). “Sobre los fundamentos de las estructuras nacionales”. *Historia 16/ Extra V*, abril, p. 5-16.
- Vilar, Pierre (1982). *Estat, nació, socialisme. Estudi sobre el cas espanyol*. Barcelona: Curial.
- Vinader, Xavier (2012). *Quan els obrers van ser els amos. Una setmana de vaga política a Sabadell el febrer de 1976*. Lleida: Pagès.
- White, Hayden (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- White, Hayden (1992). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Mèxic: Fondo Cultura Económica.
- White, Leslie A. (1975). “El concepto de cultura” dins de Khan, J. (ed.). *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, p. 129-155.
- Wilkinson, James D. (1981). *The Intellectual Resistance in Europe*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, Raymond (1958). *Cultura i societat (1780-1950)*. Barcelona: Laia, 1974.

- Williams, Raymond (1981). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Ysàs, Pere i Molinero, Carme (2014). *La cuestión catalana*. Barcelona, Crítica.
- Ysàs, Pere i Molinero, Carme (dir.) (1998). *Història, política, societat i cultura dels països catalans: De la Dictadura a la democràcia 1960-1980*. Volum XI. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

## 9.2. Del catalanisme catòlic al catalanisme pujolista

- Abelló, Teresa i Colomines, Agustí (ed.) (2014). *Josep Termes. Catalanisme. Obrerisme, Civisme*. Catarroja: Afers.
- Albert, Esteve (1965). *Els problemes de demà*. Barcelona: Mediterrània.
- Albertí, Jordi (ed.) (2002). *Germinabit. L'expressió religiosa en llengua catalana al segle xx*. Catàleg. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Amat, Jordi (ed.) (2015a). “Albert Manent: acció cultural, compromís civil i projecte intel·lectual”. *Revista de Catalunya*, Número extraordinari 2015/1.
- Amat, Jordi (2015). *El llarg procés. Cultura i política a la Catalunya contemporània (1937- 2014)*. Barcelona: Tusquets.
- Amat, Jordi (2016). *La primavera de Múnic: Esperanza y fracaso de una transición democrática*. Barcelona: Tusquets.
- Amat, Jordi (2017). *Com una pàtria. Vida de Josep Benet*. Barcelona: Edicions 62.
- Amat, Jordi (19 d'agost de 2017). Pau Riba, el primer hippy català. *La Vanguardia*, Culturas p. 20-23.
- Ardiaca, Pere (1960). “Perspectives d’una solució democràtica del problema nacional català”. *Nous Horitzons*, 1 quart trimestre, p. 4-12.

## 9. Bibliografia consultada

- Ardiaca, Pere i Partit Socialista Unificat de Catalunya (1998[1966]). *El problema nacional català*. Barcelona: Nous Horitzons.
- Argemí, Aureli (2008). “Des del crepuscle vers un dia nou” a Aureli Argemí (ed.). *Aureli M. Escarré, abat de Montserrat. Referent per al futur*. Barcelona: CIEMEN.
- Armengou, Josep (1979). *Justificació de Catalunya*. Barcelona: La Magrana.
- Bada, Joan (2011). *Societat i Església a Catalunya. Cent anys entre constitucions i dictadures (1876-1978)*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.
- Bada, Joan (2011). *Societat i Església a Catalunya: cent anys entre constitucions i dictadures*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.
- Balcells, Albert (dir.) (1988). *El pensament polític català, del segle XVIII a mitjan segle XX*. Barcelona: Edicions 62.
- Balcells, Albert i Samper, Genís (1993). *L'escoltisme català (1911-1978)*. Barcelona: Barcanova.
- Balcells, Albert (coord.) (2009). *Els Països Catalans i Europa durant els darrers cent anys*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Batista Antoni i Maset Playà J. (1991). *La gran conspiració. Crònica de l'Assemblea de Catalunya*. Barcelona: Empúries.
- Benet, Josep (1968). “Sobre una interpretació de Prat de la Riba”. *Serra d'Or*, 100, p. 39.
- Benet, Josep (1973). *Catalunya sota el règim franquista. Informe sobre la persecució de la llengua i la cultura de Catalunya pel règim del general Franco*. París: Edicions Catalanes de París.
- Benet, Josep (1979a). *Combat per una Catalunya autònoma. Textos d'ahir i d'avui*. Barcelona: Bruguera.
- Benet, Josep (1979b). *Desfeta i redreçament de Catalunya*. Barcelona: Crítica.
- Benet, Josep (1981). *Fets i personatges*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.



- Benet, Josep (2008). *Memòries I. De l'esperança a la desfeta 1920-1939*. Barcelona: Edicions 62.
- Benet, Josep (2014). *De la Segona República a la Transició*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Benet, Josep (2017). "La desfeta i el redreç". *Revista de Catalunya* 297, gener-febrer-març, p. 117-160.
- Botey, Jaume (2012). "Església i moviments de resistència antifranquista a Catalunya" a Arnabat, Ramon i Santesmases, Josep (dir.). 1960-1980. *Transicions i canvis a les terres de parla catalana*. Actes del VIII Congrés de la CCEPC. Valls: Cossetània.
- Cabré, Anna (1999). *El sistema català de reproducció*. Barcelona: Proa.
- Candel, Francesc (2008 [1964]). *Els altres catalans*. Barcelona: Edicions 62.
- Candel, Francesc (1973). *Encara més sobre els altres catalans*. Barcelona: Curial.
- Candel, Francesc (2017). *El gran dolor del mundo. Diaris 1944-1975*. Barcelona: Debate.
- Capdevila, Joaquim (2010). "Catalanisme i construcció simbòlica. Qüestions generals i un cas particular: el noucentisme targarí (1898-1936)". *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 13, p. 9-43.
- Cardó, Carles (1977). *Les dues tradicions: Història espiritual de les Espanyes*. Barcelona: Claret.
- Carreras, Carles (2003). *La Barcelona literària. Una introducció geogràfica*. Barcelona: Proa.
- Casassas, Jordi (2017). *La voluntat i la quimera. El noucentisme català entre la Renaixença i el marxisme*. Barcelona: Pòrtic.
- Casañas, Joan (1988). *El progressisme catòlic a Catalunya (1940-1980)*. Barcelona: La llar del llibre, 1988.
- Cattini, Giovanni (2008). *Prat de la Riba i la historiografia catalana. Intel·lectuals i crisi política a la fi del segle xx*. Catarroja: Afers.

## 9. Bibliografia consultada

- Cervera, Jordi (coord.) (2007). *Jordi Llimona, rebel i fidel*. Barcelona: Mediterrània.
- Colomer, Josep Maria (1978). *Els estudiants de Barcelona sota el Franquisme*. Barcelona: Curial.
- Colomer, Josep Maria (1984). *Espanyolisme i catalanisme. La idea de la nació en el pensament polític català (1939-1979)*. Barcelona: L'Avenç.
- Colomines, Agustí i Termes, Josep (2003). *Patriotes i resistents*. Barcelona: Base.
- Comorera, Joan (1977). *Socialisme i qüestió nacional*. Barcelona: Un-darius.
- Costa, Joan (1997). *Dels moviments d'Església a la militància política*. Barcelona: Mediterrània.
- Costa, Joan i Oriol, Antoni (2000). *Nació i nacionalismes: una reflexió en el marc del magisteri pontifici contemporani*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.
- Crexell, Joan (1982). *Els fets del Palau i el consell de guerra a Jordi Pujol*. Barcelona: La Magrana.
- Crexell, Joan (1992). *La "manifestació" de capellans de 1966*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Cruells, Manuel (1965). *Els no catalans i nosaltres*. Barcelona: Aportació catalana.
- Cuatrecasa, Llibert (2010). *El pas per la vida al meu país*. Barcelona: Proa.
- Culla, Joan B. (2001). *El pal de paller. Convergència Democràtica de Catalunya (1974-2000)*. Barcelona: Pòrtic.
- Dalmau, Josep (1968). *Agonia de l'autoritarisme catòlic*. Barcelona: Selecta.
- Dalmau, Josep (1973). *El malefici dels símbols*. Barcelona: Pòrtic.
- Dalmau, Josep (1977a). *Condemnats a creure*. Barcelona: Edicions 62.

- Dalmau, Josep (1977b). *Crònica d'un combat obrer*. Barcelona: Nova Terra.
- De Pedro, Pilar i Solé, Queralts (1999). *30 anys d'història d'europèisme català 1948-1978*. Mediterrània: Barcelona.
- Diversos autors (1968). *La immigració a Catalunya*. Barcelona: Materials.
- Diversos autors (1981). "L'Església i la nacionalitat catalana". *Qüestions de vida cristiana*, núm. 109, p. 1-160.
- Domingo, Andreu (1999). "Els processos migratoris a la Catalunya contemporània" a DDAA. *Els processos migratoris a les terres de parla catalana. De l'època medieval a l'actualitat*. Actes del VII Congrés de la CCEPC. Valls: CCEPC.
- Domingo, Andreu (2013). "Català és... El discurs sobre immigració i identitat nacional durant el franquisme: Francesc Candel i Jordi Pujol". *Treball de la Societat Catalana de Geografia* 75, juny, p. 9-32.
- Dowling, Andrew (2012). "For Christ and Catalonia: Catholic Catalanism and Nationalist Revival in Late Francoism", *Journal of Contemporary History* 47(3), p. 594-610.
- Dowling, Andrew (2013). *La reconstrucció nacional de Catalunya 1939-2012*. Barcelona: Pasado y presente.
- Duch, Lluís (1975). "El present de la nostra Església. Aspectes crítics". *Qüestions de Vida Cristiana*, 75/76.
- Escarré, Aureli M. (1978). *Montserrat és vostre. Textos de Belascoain a Viboldone*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Espar, Josep (1994). *Amb C de Catalunya: memòries d'una conversió al catalanisme: 1936-1963*. Barcelona: Edicions 62.
- Espar, Josep (2001). *Catalunya sense límits: memòries (1963-1996)*. Barcelona: Edicions 62.
- Estradé, Antoni i Treserra, Montserrat (1990). *Catalunya independent? Anàlisi de l'enquesta sobre la identitat nacional i la voluntat d'independència dels catalans*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.

## 9. Bibliografia consultada

- Estruch, Joan (1975). “L’edició del llibre religiós a Catalunya. Evolució i tendències 1960-1974”. *Perspectiva Social*, 6, p. 117-137.
- Estruch, Joan (1996). *Secularització i pluralisme en la societat catalana d’avui*. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans.
- Faulí, Josep (2005). *Els primers 40 anys d’Òmnium Cultural*. Barcelona: Proa.
- Ferrando, Emili (2000). *Cristians i rebels. Història de l’HOAC a Catalunya durant el franquisme (1946-1975)*. Barcelona: Mediterrània.
- Ferrater i Mora, Josep (1960). *Les formes de la vida catalana*. Barcelona: Selecta.
- Ferré, Carme (2000). *Intel·lectualitat i cultura resistents. Serra d’Or 1959-1977*. Cabrera de Mar: Galerada.
- Ferrer, Joaquim (1991). “Josep Benet, un home agulla” a DDAA. *Miscel·lània d’homenatge a Josep Benet*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
- Ferrer, Joaquim i Teruel, Francesc (2015). *Joan Carrera. Un bisbe del poble*. Barcelona: Mediterrània.
- Fontana, Josep (1973). *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*. Barcelona: Ariel.
- Fontana, Josep (2001). “L’epistolari de Jaume Vicens Vives. Notes de lectura”. *Manuscrits*, 19, p. 157-162.
- Fontana, Josep (2011). “El último Vicens” dins de Albareda, Joaquim i Janué, Mauricio (ed.). *El nacimiento y la construcción del Estado moderno: Homenaje a Jaume Vicens*. València: Universitat de València, p. 79-90.
- Fundació Trias Fargas (ed.) (2007). *Servir Catalunya. Homenatge als 70 anys de Max Cahner*. Montcada i Reixac: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
- Galí, Raimon (1955). *Problemes de la nostra generació, problemes del nostre temps*. Ponència fundacional cc. Ciclostil.
- Galí, Raimon (2004). *Memòries*. Barcelona: Proa.

- Gatell, Cristina i Soler, Glòria (2012). *Amb el corrent de proa. Les vides polítiques de Jaume Vicens Vives*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Gil, Josep (1979). *Pensament cristià i Catalunya*. Barcelona: Pòrtic, 2009.
- Giró, Jordi (1995). *El pensament polític de Carles Cardó i Jacques Maritain*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Giró, Jordi (2001). *El catalanisme del Dr. Carles Cardó*. Barcelona: Cossetània.
- González Casanova, Josep Antoni (1981). "Pàtria, nació, poble". *Qüestions de Vida Cristiana*, 109.
- González Casanova, Josep Antoni (ed.) (1992). *La revista "El Ciervo". Historia y teoría de cuarenta años*. Barcelona: Península.
- Hinojosa, Rafael i López Bulla, José Luis (2008). *Del barraquisme a les institucions*. Barcelona: Consell de Treball, Econòmic i Social de Catalunya.
- Johnston, Hank (1991). *Tales of Nationalism, 1939-1979*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Jutglar, Antoni (1968). *La immigració a Catalunya*. Barcelona: Materials, p. 23-32.
- Lladonosa, Manuel (1998). "La història de Catalunya després de 1939" dins de Gabriel, Pere (dir.). *Història de la cultura catalana. Resistència cultural i redreçament 1939-1990*, p. 189-206.
- Lladonosa, Manuel (2006). "Cultura, història i antifranquisme" dins de *De l'esperança al desencís. La Transició als Països Catalans*. Lleida: El Jonc, p. 23-48.
- Lladonosa, Manuel (2016). "Emmanuel Mounier i el personalisme comunitari". *Qüestions de Vida Cristiana*, 256, p. 55-69.
- Lladonosa, Mariona (2015). "The Use of Immigration in the Debate on Identity in Catalonia During the Course of Resumption of Democracy" a Flocel Sabaté (coord.). *Conditioned Identities: Wished for and Unwished for Identities*, Peter Lang, International Academic Publishers, p. 369-398.

## 9. Bibliografia consultada

- Lladonosa, Mariona (2013). *La construcció de la catalanitat. Evolució de la concepció d'identitat nacional a Catalunya 1860-1990*. Lleida: Espai/temps.
- Llimona, Jordi (1963). *L'Església i l'Estat*. Barcelona: Dalmau.
- Llimona, Jordi (1972). *Pensament i compromís*. Barcelona: Pòrtic.
- Llimona, Jordi (1993). *L'hora dels pobles*. Barcelona: Edicions 62.
- López Raimundo, Gregori (1965). *Catalunya i la futura democràcia política i social dels pobles d'Espanya*. Arxiu Nacional de Catalunya. Intervenció al II Congrés del PSUC. Fons PSUC. 372 U.I. 12.
- Lorés, Jaume (1966), *Problemes del nostre cristianisme*. Barcelona: Edicions 62.
- Lorés, Jaume (1984). *Societat, cultura i pensament*. Barcelona: Edicions 62.
- Lorés, Jaume (1985), *La Transició a Catalunya: 1977-1984. El pujolisme i els altres*. Barcelona: Empúries.
- Maluquer, Joaquim (1965). *Població i societat a l'àrea catalana*. Barcelona: A.C.
- Manent, Albert (1984). “La resistència (1939-1975)” dins de Faulí, Josep (ed.). *Jordi Pujol. Un polític per a un poble*. Barcelona: Edicions 62, p. 81-106.
- Manent, Albert (1986). *El Molí de l'Ombra. Dietari polític i retrats 1946-1975*. Barcelona: Edicions 62.
- Manyà, Joan (1919). “Los catòlics i la qüestió nacionalista”. *Bolletí de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta*, 4 d'agost de 1919.
- Manyà, Joan (1979). *Miscel·lània Manyà*. València: L'Estel.
- Manyà, Joan (1983). *Les meves confessions*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Maragall, Joan (1907). *L'alçament. Escrits en prosa I*. Recuperat de: <[https://ca.wikisource.org/wiki/Obres\\_completes\\_d%27en\\_Joan\\_Maragall\\_-\\_Escrits\\_en\\_prosa\\_I/L%27al%C3%A7ament](https://ca.wikisource.org/wiki/Obres_completes_d%27en_Joan_Maragall_-_Escrits_en_prosa_I/L%27al%C3%A7ament)>.

- Marçet, Joan (1984). *Convergència Democràtica de Catalunya. El partit i el moviment polític*. Barcelona: Edicions 62.
- Marín, Agnès i Ramírez, Dolors (2004). *Editorial Nova Terra 1958-1978. Un referent*. Barcelona: Mediterrània.
- Massot, Josep (1973). *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Massot, Josep (1979). *Els creadors del Montserrat modern. Cent anys de servei a la cultura catalana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Moix, Josep (1956). *Per la reconciliació dels catalans i la creació d'una àmplia solidaritat catalana*. Arxiu Nacional de Catalunya. Intervenció al I Congrés del PSUC. Fons PSUC. U.I. 01.
- Molas, Joaquim (1971). *Una cultura en crisi: notes d'aproximació*. Barcelona: Edicions 62.
- Molinero, Carme (dir.) (2006). *Catalunya durant el franquisme. Diccionari*. Barcelona: Eumo.
- Molinero, Carme i Ysàs, Pere (2010). *Els anys del PSUC. El partit de l'antifranquisme (1956-1981)*. Barcelona: L'Avenç.
- Montlleó, Àngel (1994). *Joan Baptista Manyà, intel·lectual i home d'estudi*. Barcelona: Claret.
- Murgadas, Josep (1987). "El Noucentisme" dins de Molas, Joaquim (dir.). *Història de la literatura catalana*, vol. 9. Barcelona: Ariel, p. 9-72.
- Muñoz, Josep M. (1997). *Jaume Vicens i Vives. Una biografia intel·lectual*. Barcelona: Edicions 62.
- Muñoz, Josep M. (1991). "Jaume Vicens Vives, historiador i polític" dins de *Miscel·lània d'homenatge a Josep Benet*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 393-409.
- Muñoz, Xavier (1990). *De dreta a esquerra. Memòries polítiques*. Barcelona: Edicions 62.
- Nadal, Jordi (1966). "En Vandellós, trenta anys després". *Qüestions de Vida Cristiana*, 31, abril.

## 9. Bibliografia consultada

- *Nous Horitzons* (1960-1976). París/Barcelona: Partit Socialista Unificat de Catalunya.
- *Nous Horitzons* (1966). “Contra el fals catalanisme”. *Nous Horitzons*, 7 primer trimestre, p. 3-4.
- Nualart, Jaume (1959). *La inmigración en Barcelona. Los problema de la inmigración española*. Madrid: Junta Nacional de Semanas Sociales, p. 32-52.
- Pala, Giaime (2011). *El PSUC. L'antifranquisme i la política d'aliances a Catalunya 1956-1977*. Barcelona: Base.
- Pala, Giaime (2013). “La batalla de las ideas. Apuntes para una historia de los intelectuales catalanes en los años sesenta”. *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 16, p. 147-170.
- Pala, Giaime (2016). *Cultura clandestina. Los intelectuales del PSUC bajo el franquismo*. Granada: Comares.
- Panyella, Vinyet (2015). “Albert Manent i el Noucentisme”. *Revista de Catalunya*. Número extraordinari 2015/1, p. 121-127.
- Partit Socialista Unificat de Catalunya (1963). *Libertad para la lengua y la cultura catalana*. Full volander del Comitè Executiu del PSUC del 5 de desembre. Arxiu Nacional de Catalunya, Fons PSUC. U.I 07.
- Partit Socialista Unificat de Catalunya (1965). *La qüestió nacional catalana*. Esborrany de discursos i debats de la Conferència de Grenoble. Arxiu Nacional de Catalunya, Fons PSUC. U.I. 21, 458.
- Partit Socialista Unificat de Catalunya (1976). *Militància de cristians al partit*. Declaració del Comitè Central. Arxiu Nacional de Catalunya, Fons PSUC. U.I. 06.
- Piñol, Josep M. (1993). *El nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència, 1926-1966*. Barcelona: Edicions 62.
- Portabella, Pere (1981). “L'Assemblea Permanent d'Intel·lectuals Catalans”. *L'Avenç*, 43, p. 40-41.
- Prat de la Riba, Enric (1934). *La nacionalitat catalana*. Barcelona: Barcino.



- Prat de la Riba, Enric (1987). *La Nació i l'Estat. Escrits de joventut*. Barcelona: La Magrana.
- Publicacions de l'Abadia de Montserrat (2001). *Records d'ahir i d'avui. Homenatge a Albert Manent i Segimon amb motiu dels 70 anys*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Pujol, Enric (1995). *Ferran Soldevila. Els fonaments de la historiografia catalana contemporània*. Catarroja: Afers.
- Pujol, Jordi (1967). "El camp de la política". *Serra d'Or*. Any IX, número 3, març, p. 21-23.
- Pujol Jordi (1968). *Una política per a Catalunya, avui*. Carta dipositada a l'Arxiu Nacional de Catalunya, Fons Maurici Serrahima.
- Pujol, Jordi (1976b). *Una política per a Catalunya*. Barcelona: Nova Terra.
- Pujol, Jordi (1976a). *La immigració problema i esperança de Catalunya*. Barcelona: Nova Terra.
- Pujol, Jordi (1978). *Des dels turons a l'altra banda del riu: escrits de presó*. Barcelona: Pòrtic.
- Pujol, Jordi (1979). *Construir Catalunya*. Barcelona: Pòrtic.
- Pujol, Jordi (2007). *Memòries. Història d'una convicció (1930-1980)*. Barcelona: Proa.
- Pujol, Jordi (2008). "Montserrat i l'abat Escarré: símbols i referents" a Aureli Argemí (ed.). *Aureli M. Escarré, abat de Montserrat. Referent per al futur*. Barcelona: CIEMEN.
- Pujol, Jordi (2013). *Notícia del present: articles a premsa, 1947-2013*. Barcelona: La Magrana.
- Pérez, Antonio (1968). *La inmigración en Cataluña*. Barcelona: Promos.
- *Quaderns de Cultura Catalana (1959-1960)*. Barcelona: Partit Socialista Unificat de Catalunya.
- Ragner, Hilari (1977). *La integració de les religioses a Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

## 9. Bibliografia consultada

- Riera, Ferran (2017). *El Grup de Folk. Crònica d'un esclat*. Barcelona: Cossetània.
- Roig, Anna (2011). *Generació Virtèlia. El palau comú dels líders catalans del segle xx*. Barcelona: Columna.
- Samsó, Joan (1995). *La cultura catalana: entre la clandestinitat i la represa pública (1939-1951)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Santacana, Carles, Pujadas, Xavier i Larios, Agustí (1999). "Els intel·lectuals catalans durant la dictadura franquista" dins de Casassas, Jordi (coord.). *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya (1808-1975)*. Barcelona: Pòrtic, p. 325-392.
- Santacana, Carles (2008a). "Cultura y cambios sociales en España en la década de los años 60" dins de Sánchez, Glicerio (coord.). *Eppure si muove. La percepción de los cambios en España (1959-1976)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Santacana, Carles (2008). "Superar la Guerra Civil: un reto cultural y político en la Cataluña de los años cincuenta" a Mateo, Abdón (ed.). *La España de los cincuenta*. Madrid: Eneida, p. 307-326.
- Santacana, Carles (2011). "Cultura e identidad durante el franquismo". *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, Catalanisme: politique et culture, Aix-en-Provence, 45, 1er semestre, p. 189-199.
- Santacana, Carles (2011). "Europeísmo y catolicismo en el discurs cultural y político catalán de la postguerra". *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 14, p. 25-37.
- Santacana, Carles (2012). "Noves idees i praxi cultural en una societat en canvi sota la dictadura" dins de 1960-1980. *Transicions i canvis a les terres de parla catalana*. Actes del VIII Congrés de la CCEPC. Barcelona: Publicacions de la CCEPC, p. 61-78.
- Santacana, Carles (2013). *Entre el malson i l'oblit. L'impacte del franquisme en la cultura a Catalunya i les Illes Balears (1939-1960)*. Catarroja: Afers.
- Sempere, Joaquim (1977). "Jordi Pujol i el futur de Catalunya". *Nous Horitzons*, número 34, maig, p. 15-22.

- Sendrós, Josep Maria (1966). “Aires nous i aires vells en l’Església espanyola”. *Nous Horitzons*, 7, primer trimestre, p. 11-17.
- Serrahima, Maurici (1969). *Realitat de Catalunya*. Barcelona. Aymà.
- Serrahima, Maurici (2014). *Mentrestant*. Barcelona: RBA.
- Sinca, Genís (2008). *La providència es diu Paco. Biografia de Francesc Candel*. Barcelona: Dèria.
- Sinca, Genís (2017). *El cavaller Floïd. Biografia de Joan B. Cendrós*. Barcelona: Proa.
- Sobrequés, Jaume i Morales, Mercè (ed.) (2010). *Jaume Vicens Vives. Visions sobre el seu llegat*. Barcelona: Base.
- Solé i Sabaté, Josep Maria (1991). “Josep Benet, polític” a DDA. *Miscel·lània d’homenatge a Josep Benet*. Barcelona: L’Abadia de Montserrat.
- Solé Tura, Jordi (1959a). “Consideracions sobre el catalanisme”. *Quaderns de Cultura Catalana* 1, p. 4-14.
- Solé Tura, Jordi (1959b). “El moment actual del catalanisme polític”. *Quaderns de Cultura Catalana* 3. Novembre, p. 2-8.
- Solé Tura (1960). “Els corrents ideològics entre els universitaris catalans”. *Nous Horitzons*, 1, quart trimestre, p. 13-23.
- Solé Tura, Jordi (1961). “La lluita antifranquista a la Universitat de Barcelona”. *Nous Horitzons*, 3, segon trimestre, p. 10-15.
- Solé Tura, Jordi (1967). *Catalanismes i revolució burgesa. La síntesi de Prat de la Riba*. Barcelona: Edicions 62.
- Solé Tura, Jordi (1999). *Una història optimista. Memòries*. Barcelona: Edicions 62.
- Soto, Joana (2015). *Festa, poder i ideologia a la Lleida franquista: Una anàlisi visual i antropològica dels imaginaris simbòlics, a través del fons fotogràfic de Josep Porta* (Tesi doctoral no publicada). Universitat de Lleida, Lleida.
- Strubell, Miquel (1981). *Llengua i població a Catalunya*. Barcelona: La Magrana.

## 9. Bibliografia consultada

- Termes, Josep (1984). *La immigració a Catalunya i altres estudis d'història del nacionalisme català*. Barcelona: Empúries.
- Termes, Josep (1990). “La historiografia de la postguerra i la represa de Jaume Vicens Vives” dins de *La historiografia catalana. Balanç i perspectives*. Girona: Quaderns del Cercle, p. 42-43.
- Termes, Josep (1999). *Les arrels populars del catalanisme*. Barcelona: Empúries.
- Termes, Josep (2007). *La catalanitat obrera. La República Catalana, l'Estat de 1932 i el Moviment Obrer*. Catarroja: Afers.
- Torras i Bages, Josep (1966). *La Tradició catalana*. Barcelona: Selecta.
- Tres, Joan (coord.) (2015). *Max Cahner: artífex de la recuperació cultural i creador d'infraestructures d'estat*. Revista de Catalunya. Número extraordinari, 2.
- Ucelay Da Cal, Enric (1990). “La historiografia dels anys 60 i 70. Marxisme, nacionalisme i mercat cultural català” dins de Nadal, Jordi (ed.). *La historiografia catalana: balanç i perspectives*. Girona: Cercle d'Estudis Històrics i Socials, p. 53-89.
- “Un testimoni: Jordi Pujol” (1961). *Ressorgiment*, número 53, juny, p. 8677-8678.
- Vallvé, Joan (2008). “El pare abat Escarré, una referència en temps difícils” a Aureli Argemí (ed.). *Aureli M. Escarré, abat de Montserrat. Referent per al futur*. Barcelona: CIEMEN.
- Vandellós, Antoni (1985). *Catalunya poble decadent*. Barcelona: Edicions 62.
- Verde, Josep, Pujol, Jordi, Tapié, Víctor (et al.) (1966). *La consciència cristiana i els nacionalismes*. Barcelona: Estela.
- Vicens, Francesc (1961). “Alguns aspectes de la lluita ideològica a Catalunya”. *Nous Horitzons*, 3, segon trimestre, p. 16-215.
- Vicens, Jaume (1962). *Notícia de Catalunya*. Barcelona: Destino.
- Vicens, Jaume (1967a). *Obra dispersa. Catalunya ahir i avui*. Barcelona: Vicens Vives.

- Vicens, Jaume (1967b). *Obra dispersa. España, América, Europa*. Barcelona: Vicens Vives.
- Vicens Vives, Jaume (1994). *Epistolari de Jaume Vicens*. Girona: Cercle d'Estudis Històrics i Socials.
- Vicens, Jaume (2012). *Espanya contemporània (1814-1953)*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Vila, Marc Aureli (1965). *Les migracions*. Barcelona: Aportació catalana.
- Villatoro, Vicenç (2015). "Max Cahner en els inicis de la Fundació Acta". *Revista de Catalunya*. Número extraordinari, 2, p. 121-129.



Fotografia:  
Festes d'entronització de la Mare de Déu de Montserrat (1947)  
Arxiu de l'Abadia de Montserrat