

LA CUESTIÓN CATALANA EN LA RESTAURACIÓN: NOTA CRÍTICA

José ANDRES-GALLEGO

<https://orcid.org/0000-0001-9670-2741>

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Instituto de Historia, Madrid

Ramón Corts i Blay, *La qüestió catalana en l'Arxiu Secret Vaticà: De la Restauració a Primo de Rivera (1875-1923)*, Barcelona, Ateneu Universitari Sant Pacià (Facultat de Teologia de Catalunya) y Facultat Antoni Gaudí d'història, aquelogia i arts cristianes, , 2017, 779 págs.

Ramón Corts, vicerrector del Ateneu Universitari Sant Pacià, de Barcelona, y catedrático de Historia de la Iglesia de la Facultat Antoni Gaudí, ha publicado el primer volumen de una nueva obra que promete aproximarse, si no llegar, al carácter monumental que tuvieron los cinco volúmenes de *Regests* de la documentación que se conserva en los archivos vaticanos relacionada con Cataluña entre 1877 y 1921. Se trata en este caso del resultado de una búsqueda de referencias a la “cuestión catalana” en la documentación también vaticana de esos años (en realidad, de la Restauración propiamente dicha, la de 1875, al golpe de estado de 1923). Felizmente, el autor da más de lo que ofrece y ha desarrollado ese trabajo de erudición que es el que da el perfil de máxima calidad y garantía a las investigaciones históricas y que consiste en buscar por doquier la documentación complementaria que hace falta para completar las lagunas o aclarar lo encontrado en el corpus fundamental, el de origen vaticano en este caso. Eso le ha llevado a bucear en varios archivos más, sobre todo eclesiásticos, concretamente diocesanos, de Cataluña.

Aparte, ha completado con la bibliografía existente ese mismo requerimiento de la investigación bien acabada y, con frecuencia, las notas que avalan su estudio a pie de página no se limitan a mencionar la fuente de esas aclaraciones sino que citan los trabajos principales sobre la persona o asunto que corresponda. No hace falta decir por qué esta obra sobrepasa con ello el interés -sobrado- que tiene por sí mismo el asunto que le da título. Se trata, en suma, de rastrear en todo ese corpus documental y bibliográfico la presencia de lo catalán como argumento para explicar los hechos de que se habla en cada caso, desde el nombramiento de un obispo hasta la restauración del monasterio de Ripoll. Decimos “lo catalán” por razón de prudencia; por rigor, tendríamos que añadir que “lo político”, en suma lo catalán como razón política, con tal que demos a este término su acepción más noble, la originaria, o sea lo propio de la *polis*; en este caso, la comunidad política llamada “Cataluña”. Dicho de otra manera, no se trata tan sólo de referirse a la incidencia de la política cotidiana en los asuntos eclesiásticos, sino la de la “catalanidad” o, si se prefiere el léxico de la época, lisa y llanamente el “catalanismo”.

El estudio se abre con una larga introducción, necesaria sin duda, para explicar la gestación de este último fenómeno, la conciencia de Cataluña como comunidad diferenciada de las que constituyen su entorno. En adelante, la obra se estructura en torno a la figura de los nuncios sucesivos del obispo de Roma en Madrid, que eran quienes encauzaban en ambas direcciones -hacia Roma y desde Roma- la mayor parte de la documentación de que se habla; eso además de que es así -por nunciaturas- como están organizados esos fondos en el Archivo Secreto Vaticano y, por tanto, se respeta el flujo originario de los documentos. Recuértese que, desde el punto de vista archivístico, se considera relevante respetar el orden en que el corpus documental se forma, o sea el concreto goteo, documento tras documento, con que, una vez leído y empleado, se deposita cada uno de ellos sobre los demás, físicamente, se guarda así y se diría que permanece a la espera de que llegue otro y se ponga sobre él. No siempre respetamos los historiadores ese principio: el de considerar -también- histórico y, por lo mismo, “dato histórico”, el orden en que se hallan los documentos y en el que, por lo tanto, deberían seguir.

Ramon Corts parte del nuncio Giovanni Simeoni (1875-1877) y acaba con el nuncio Tedeschini (1875-1921); aunque alarga la reflexión -sin agotar los documentos del bienio restante (1921-1923)- a los dos años que siguieron hasta el golpe de estado. En el próximo volumen, sin duda, abordará también ese preámbulo a la dictadura y ello permitirá entender mejor lo que sucedió en ella.

Lógicamente, hay algo que preocupó de continuo y sin excepción ni paréntesis a todos los nuncios que pasaron por Madrid en ese período: el nombramiento de nuevos obispos y el traslado de quienes ya lo eran y se consideraban como opciones para cubrir las vacantes. Cada movimiento en ese sentido implicaba recabar información (y, también, recibirla sin haberla pedido) y eso constituyó un acopio permanente, en ese casi medio siglo, en el que rara vez dejaba de aludirse a la postura de los candidatos en relación con lo catalán y, en concreto, con el catalanismo, sobre todo si se trataba de sedes episcopales catalanas.

El autor advierte cómo, enseguida, se fue abriendo camino una distinción clara entre el catalanismo cultural y el catalanismo político, tomado ahora este adjetivo en su acepción usual, la de aquellos que ponían el énfasis en la necesidad de que Cataluña tuviera un status que tutelase legalmente su singularidad cultural y -también- el derecho de todo ser humano a gobernarse por sí mismo, claro es que sin olvidarse de los demás. En realidad, la distinción entre lo cultural y lo político no podía ser nítida, y ello por la razón de la propia palabra empleada; también lo cultural es “político”, ahora en el sentido más noble. La pertenencia a una comunidad política concreta es posible si se comparte la cultura, por lo menos lo mínimo imprescindible para hacer viable el entendimiento y, así, la convivencia. La distinción -inexcusable a mi entender- entre catalanismo cultural y catalanismo político implica, pues, una diferencia de énfasis; énfasis que, no obstante, llegaría a trocarse en poco menos que un abismo si se comparan los dos extremos que alcanzaron las distintas posturas, desde el autonomismo al independentismo.

Pues bien, estos matices están presentes en la documentación consultada y ofrecen un elenco cuya evolución temporal permite ver de qué manera la “cuestión catalana” fue conceptualizándose y -también- hasta qué punto los conceptos acuñados no llegaron, en el período de que hablamos (1875-1923), a asumir un tono, digamos separatista o independentista (claro es que con excepciones).

En otro lugar¹, he intentado pormenorizar lo que acabo de decir y aquí sólo resumiré. Acaso lo primero que debemos advertir es que la “cuestión catalana” es la facies correspondiente a Cataluña de un fenómeno occidental, y es que la política de esa época se articuló precisamente en torno a grandes “cuestiones” que se llamaban así precisamente -claro es en los diversos idiomas- porque, en cada ocasión, se trataba de “la cuestión” política por antonomasia. ¿Cuándo empezó eso? Sólo puedo decir que fue un fenómeno temprano en el siglo XIX. En el XVIII no sólo español, sino occidental, no tuvo esa palabra, “cuestión”, el énfasis que adquirió en el Ochocientos. Por qué lo hizo en este siglo desborda el ámbito del libro que comento, pero lo presupone; fue una de las formas de conceptualizar las consecuencias de la libertad de expresión como principio tutelado por el liberalismo. La revolución liberal propició los debates públicos que, hasta entonces, embridaban si no impedían las autoridades, y esos debates, al articularse temáticamente, lo hicieron en “cuestiones” (la romana, la irlandesa, la social y muchas más).

Que la mayoría de las “cuestiones” implicaran lo religioso es una segunda característica occidental, y no sólo española, que responde a otro hecho. El liberalismo había nacido como ideología “cosmopolita” en el siglo XVIII; pero nunca lo fue. Por lo menos, en el mundo latino, tendió a identificarse con la cultura francesa, y eso contribuyó, claro es, a que germinara su antídoto. Así, la facies religiosa de la política occidental se fragmentó por mor de otro principio sustancial, el de la “soberanía” de cada comunidad política independiente, y cada comunidad política se definía -tenía que definirse para existir- por una cultura que implicaba unas formas religiosas. Como, en todas las comunidades políticas de Occidente, predominaban las formas religiosas cristianas, lo singular resultó ser que toda “soberanía nacional” implicó una forma concreta -presunta, desde luego- de ser cristiano y -atención- una tendencia a subrayar lo distintivo que hizo que se ignorase habitualmente que sucedía lo mismo en todas partes. Explicar la dinámica que supuso este hecho supone un trabalenguas: Cataluña era cristiana (católica) o no era, y esto con independencia de que formara o no parte de España que era, a su vez, cristiana (católica) o no era, y eso como núcleo originario de un centón de naciones -las hispanas- cada una de las cuales era cristiana (católica) o no era y, al tiempo, como parte de otro conjunto de naciones -las europeas y norteamericanas más el añadido peculiarísimo de las Filipinas- cada una de las cuales era asimismo cristiana (católica o protestante) o no era. La dinámica que esto generó hizo que la identidad religiosa cristiana se concretase en una historia originaria concreta también (europea en todos los casos, incluidos los de

¹ “*Caritas in veritate: Lectura crítica*”, en *La doctrina social de la Iglesia: Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, ed. Rafael RUBIO DE URQUÍA y Juan José PÉREZ-SOBA, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, pág. 1.203-1.292, epígrafe “Se empieza a hablar de *cuestión social*”, donde la primera que documento, sin embargo, es la “*Catholic question*” en la Inglaterra de 1826.

América y Filipinas) y esa historia de cada cual hizo “cuestión” de unos símbolos propios, que, donde fue posible, se concretaron en una persona como suprema referencia: san Jorge en el caso de Cataluña, Santiago en el de España, santa Juana de Arco en el de Francia, san Anselmo en el de la Alemania católica, Lutero en el de la protestante y el largo etcétera que aquí tenemos que omitir².

Fue una dinámica fragmentada en estados o en comunidades de las que se pensaba que podían serlo o lo habían sido. Tuvo por eso mismo un carácter “nacional” y como consecuencia, tendió a desarrollarse como un modo de solipsismo: se ignoraba (en el sentido de que no se sabía o, simplemente, no se tenía en cuenta) que, en todas partes, sucedía lo mismo; lo “identitario” de cada país era ser cristiano. Los suizos que se preocupaban de esas cosas consideraban que “el ser de Suiza” era cristiano, por ejemplo, sin tomar en consideración que eso mismo se decía en España cuando se hablaba de la propia España, donde no se tomaba tampoco en consideración que se decía también lo mismo en cada uno de sus territorios. No sólo en Cataluña, pero fue aquí donde surgió con más fuerza la idea de que el ser católico del alma catalana podía ser el mayor seguro para que siguiera siendo católica el alma española. En el libro de Ramón Corts, hay citas que expresan esa idea de manera palmaria.

Acabamos de recurrir a una tercera o cuarta característica de la cultura política occidental del siglo XIX y de la primera mitad del XX que estribó en considerar que los “pueblos” tienen “alma”. Muchos lo decían así como una bella metáfora y, al tiempo, como una recia afirmación de su modo de ser. En el origen, era algo más que eso (y adelantamos, para quitar complejos indebidos, que no fue en Cataluña ni en el conjunto de España donde esa idea tuvo la mayor fuerza). A finales del siglo XVIII, un grupo de filósofos germanos -más bien, ese tipo de gente que solemos calificar de “pensadores”, como si los demás no lo fuesen- había dado forma a lo que fue la base teórica del germanismo del siglo XIX y del XX. Recuérdese que, a finales del XVIII, el mundo germano estaba fragmentado en más de trescientos estados independientes, por más que muchos de ellos tuviesen al emperador por *primus inter pares*, y que eso generaba la convicción de que la debilidad política consiguiente no era proporcional a la unidad cultural ni a la importancia histórica del pueblo germano. Así que aquellos “pensadores” (Herder el principal) ofrecieron una propuesta que podía servir en toda Europa (que no en América, dado que aquí se hablaban idiomas europeos); en suma, para esos teóricos del futuro germanismo, todo “pueblo” tiene su propia alma y, como tal, se expresa en su cultura. Una cultura “expresiva” solo puede surgir de aquello que permite expresarse -valga la redundancia-, y ese instrumento es la lengua respectiva, y, por tanto, el alma de los pueblos tiene un vehículo principal de manifestación en la literatura popular respectiva y, en general, en lo que llamamos “folclore”.

² Y del que hay un amplio elenco en *Nación y religión en Europa: Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, coord. por Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, 417 págs.

El germanismo del siglo XIX fue el fruto más granado de esta propuesta; pero la hicieron suya muchas más gentes cultas de casi toda Europa. Herder y los demás del grupo de que hablamos eran protestantes; pero los católicos no hicieron ascos a una filosofía de la cultura que, en pleno siglo de materialismo rampante en el campo científico, afirmaba que cada pueblo tenía alma. La tenía el español, desde luego, pero también el catalán aunque fuese español (y el andaluz y el asturiano y todos los demás).

En realidad, fue España uno de los países donde el asunto tuvo menos importancia (y tuvo mucha). He intentado explicar en otro lugar cómo y por qué fue el español uno de los últimos estados de Europa donde se impuso el concepto de “soberanía nacional”, que había nacido en Francia en el siglo XVII para justificar el absolutismo del rey como encarnación de la nación francesa. En España, la multitud de “naciones” indígenas que llamaban así los propios españoles en los reinos de Indias -y a las que a nadie se le ocurría denominar “españolas”- contribuyó de forma decisiva a que no se adoptara el concepto constitutivo de “nación soberana” hasta 1812 en las Cortes de Cádiz. En la España europea, hasta esa fecha, nadie ponía en duda la existencia de una “nación española” compuesta de diversas “naciones” que formaban parte de ella³.

Visto así, lo que estudia en su libro Ramon Corts es la historia de un solipsismo afrontado desde tres centros de poder, a su vez tamizados por su propio solipsismo (el catalán, el español y el vaticano). Sí, también el vaticano, que era, de una parte, el llamado a regir el entero mundo cristiano, pero que -en su realidad histórica de 1875-1923- era culturalmente italiano y, en él, se había generado -también- un solipsismo. Los males del cristianismo -según esa ideología lentamente gestada desde el siglo XVI- procedían de todas partes menos de Roma y, como la mayoría de los católicos eran hispanos, el solipsismo romano llevó a la convicción de que la historia del cristianismo, otra cosa sería si se hubiera dirigido realmente desde Roma. El regalismo, en la época de que hablamos (1875-1923), se había convertido en una grave rémora por doquier. Se había olvidado, no obstante, en qué medida había nacido y se consolidó desde el siglo XVI como una forma de evitar el nepotismo romano (que algunas veces fue papal y muchas otras, no). Hasta el siglo XVIII incluido, el mundo hispano estaba sembrado de beneficios eclesiásticos de provisión curial romana cuyos titulares vivían en Italia y cedían una parte de las rentas del beneficio a un cura hispano que hiciera sus veces. La investigación de Barrio Gozalo,

³ Dada la relevancia del asunto, me permito remitir a algunos de los lugares donde lo he documentado: “El uso de los conceptos *patria* y *nación* en el derecho indiano”, en *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional del Derecho Indiano: Córdoba (España), del 19 al 24 de septiembre de 2005*, coord. por Manuel TORRES AGUILAR, Córdoba, Diputación y Universidad, 2005 [2008], pág. 1313-1349; “Nación: Historia universal de una palabra”, en *Europa: Patria, nación, estado en Europa: Política y religión: VI Simposio de ADEISE*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo (Facultad de Filosofía y Letras), 2012, pág. 11-84.

El olvido de este origen -a mi juicio, espurio- del concepto de “soberanía nacional” lleva todo planteamiento nacionalista a un callejón sin salida, lea uno a Joan Lluís Pérez Francesch, “La soberanía nacional, avui”, *Eines per a l'esquerra nacional*, núm. 30 (2018), 16-25, lea a los teóricos de “la oligarquía madrileña” a la que él se refiere y que defiende exactamente lo mismo. Para una comparación de mayor vuelo, Gregorio Cámara Villar, “La organización territorial de España: Una reflexión sobre el estado de la cuestión y claves para la reforma constitucional”: *Revista de derecho político*, núm. 101 (2018), 395-430.

sobre fuentes españolas y vaticanas, es una muestra clamorosa de que era así y de lo que esto implicaba en la atención de los fieles⁴.

Que el nepotismo conviviera con la suerte de solipsismo curial romano de que hablábamos y que ese solipsismo se acentuara al máximo en el siglo XIX (y el XX) fue espacialmente grave en la medida en que coincidió -y, quizá, malogró en alguna medida- la reorientación de la eclesiología que se impuso en la Santa Sede en la segunda mitad del Ochocientos. Me refiero a la idea que cuajó en Pío IX y su entorno desde 1848 según la cual los obispos de Roma tenían que recuperar la autoridad universal que había dejado de reconocérseles en un proceso que se cerró con la detención de Pío VI por Napoleón y el desmantelamiento institucional de la Iglesia en los estados liberales desde finales del siglo XVIII hasta mediar el XIX. La ocasión de recuperar esa preeminencia, digamos moral, se la dio a Pío IX la revolución del 48; en todo el mundo de raíces cristianas -incluso allí donde no hubo revolución-, se difundió con rapidez la reacción contrarrevolucionaria que se impuso en el centro de Europa (en Alemania y Francia de manera especial); aquí, la revolución se había manifestado como “socialista” (concepto que, en los diferentes idiomas, equivalía a anarquismo en aquellos momentos, mientras que la de “comunismo” equivalía a socialismo); el “socialismo” así entendido, como acracia, amenazaba en consecuencia el orden constituido en todas sus facetas: el orden religioso desde luego, el político por supuesto, pero también el económico, el social, el moral y cuantos quepa desgranar conceptualmente). No podemos asegurar que, en Roma, vieran la oportunidad que se ofrecía, pero sí podemos decir que la reorientación de la política de Pío IX no pudo ser más ajustada a ese hecho: se trataba de recuperar el papel rector de la sede de Roma a escala universal por medio de dos principios capitales: uno, llamémoslo endógeno, la reforma administrativa curial y el desarrollo doctrinal necesario para que el obispo de Roma fuese realmente el “monarca absoluto” que -con expresión no muy afortunada- correspondía a la “monarquía absoluta” que, desde hacía siglos, se decía que era la Iglesia⁵ y se acentuaría ante todo en 1870-1871, con la eclesiología del Concilio Vaticano I. Había que asegurar, en último término, que todos los católicos miraran hacia Roma para saber qué habían de hacer en cada momento.

Pero esa orientación conjugaría el dogma cristiano -cara naturalmente a los católicos- con la ley natural, que es lo que podían compartir los protestantes y cualesquiera otros sectores de tradición cultural grecolatina. Este era el otro principio. Así, una “Iglesia” fuerte -entiéndase gobernada férreamente desde Roma- podría ser la referencia para todas las gentes de orden, católicas o no y de todo tipo de orden: el religioso, el político, el

⁴ Maximiliano Barrio Gozalo, *El sistema benefical de la iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2010, 251 págs.

⁵ Hay un testimonio de la antigüedad del debate sobre la procedencia de calificar así a la Iglesia, remitiéndose a Francisco Suárez, en Simon Vigor, *Quatre livres de l'estat et gouvernement de l'Eglise*, Troyes, Piere Sovrdet, 1645, pág. 123-124, 257, 560-561.

cultural, el económico, el social; en este caso, no sobre la base del dogma, sino sobre la ley natural⁶.

Fue esta propuesta eclesiológica -que era tal, porque implicaba una idea precisa de la Iglesia- la que tamizó el solipsismo romano de que hablábamos, y eso por más que fuese cosa muy distinta. Unidas ambas -universalidad y solipsismo- en su propia contradicción, en muchos eclesiásticos curiales o dependientes de la curia de Roma surgieron actitudes paralelas a las que descubríamos en la identificación del cosmopolitismo con lo francés. Así, en Roma y desde Roma, el universalismo católico se presentó romano pero curial. Una visión universal reducida a la curia vaticana desde 1870 y a la prioridad de su propia consideración como “prisionera”, con la colina como cárcel, era la más inoportuna -quizá- de las contradicciones a que podía someterse la fe cristiana en aquellos momentos. Y eso permanecía vivo en 1875 y también en 1923, los años abarcados por Ramon Corts.

Se entiende así -entre otras muchas cosas- que la actitud dominante en el Vaticano durante ese medio siglo que se estudia en su libro fuese de rechazo del catalanismo en casi todas sus formas, quizá sin más excepción que la tutela de la pastoral en lengua vernácula (algo de sentido común y, además, constante en la historia de la Iglesia). En Roma, interesaba un catolicismo español unido de tal forma en torno a sus obispos (a su vez unidos íntimamente al de Roma) que permitiera ahora a Pío IX y, desde 1878, a León XIII, luego a sus sucesores, ofrecer un frente cerrado, invulnerable, para desempeñar aquel otro papel, el de elemento nuclear de toda gente de orden, en todo género de orden y a escala universal sobre la ley natural como fundamento común.

* * *

El solipsismo español era débil; la dinámica de que hablamos -el desenvolvimiento de formas “nacionales” de religión constitutiva del propio ser de cada pueblo- germinó en Centroeuropa casi exactamente a la vez en que la monarquía hispánica quedaba reducida a potencia internacional secundaria, o sea entre 1791 y 1824. No dejó de afectarla con todo; rota y casi reducida a su territorio europeo, no dejaba de ser la española la “nación” que había derrotado al corso, y eso había repercutido en toda Europa. Santiago había vuelto a cerrar España entre 1808 y 1814. No había razón alguna para renunciar a la vieja idea de que España había nacido de la semilla goda en Covadonga y, por tanto, en Castilla. España no sólo era católica o no era, sino que era castellana o no era. Muchos, demasiados españoles cultos seguían convencidos -acaso haya que decir, en parte al menos, alienados- en Sagunto, Numancia, Otumba y Lepanto, como recordaba el aragonés Joaquín Costa en 1901 para añadir que, con ello, “se envenena a nuestra juventud en las escuelas”⁷.

⁶ Vid. Francesco Dante, *"La Civiltà cattolica" e la "Rerum novarum": Cattolici intransigenti nell'Europa del XIX secolo*, Milán, Edizione Unicopoli, 2004, 163 págs.; Gabriele De Rosa, *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del'48, con documenti sulla condotta della Compagnia de Gesù e scritti inediti di Luigi Taparelli d'Azeglio*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963. El último lugar donde lo he tratado, *1891, el antes y el después*, en prensa.

⁷ *Historia política social: Patria*, Madrid, Aguilar, 1961, pág. 284.

El solipsismo catalán había cuajado definitivamente con el Desastre de 1898. Cuba había llegado a ser, para esta fecha, una isla “catalana”. No es que Cataluña ni su riqueza dependiera de ella; las exportaciones a Cuba eran rubro secundario en comparación con su mercado principal, que era el español europeo, protegido, además, con los aranceles que se habían mantenido casi sin solución de continuidad desde los promulgados por Felipe V para impedir o dificultar al menos la entrada de tejidos foranos. En 1890, el giro proteccionista impuesto en toda Europa, lo había vuelto a reforzar. Pero eran muchas las familias catalanas, dedicadas principalmente al comercio (y vinculadas con frecuencia a oficiales del ejército español, catalanes también, multiplicados en el siglo XIX entre los segundones de familias hidalgas)⁸. El 98 fue más afectivo que económico. La propia repatriación de capitales, de Cuba a Cataluña, vino a ser una inyección decisiva. Pero nadie puede afirmar que los factores económicos sean más influyentes que los factores afectivos. Cuba había dejado de ser catalana.

En el libro de Ramón Corts se documenta, no obstante, la lentitud con que se impuso el nacionalismo estricto y lo minoritario del separatismo antes de 1923, cuando acaba su libro. Hay en él acotaciones documentales clamorosamente elocuentes en las que se propugna un catalanismo que, como católico y sin dejar de ser nacionalista catalán, consiga la mejora -por no decir abiertamente “la grandeza”- de España. Se diría que, en 1923, aún destacaba precisamente eso, un catalanismo cuyo nacionalismo era paradójicamente español sin dejar de ser catalán. Con un detalle personal de primera importancia: no se atribuía esa actitud -ni siquiera la de catalanista- a Vidal y Barraquer, quien, como arzobispo de Tarragona y en los días de la República y la Guerra civil (1931-1939), iba a alcanzar un protagonismo que no invitaría a entenderlo así, como postura ajena al catalanismo que hoy llamamos soberanista.

Este lector, al llegar al final del libro, o sea al situarse en 1923, tiene la impresión de que ha asistido a una historia de incomprensiones a tres bandas que, sin embargo, aún tenían solución si se ponía esfuerzo en aclararlas (y aceptarse mutuamente, claro es).

Ahora, con esto último, hay doble razón para esperar con el máximo interés el siguiente libro de Ramon Corts, que el autor ha anunciado abarcará lo que fue la dictadura de Primo de Rivera, 1923-1930.

⁸ Intento explicarlo en *España, Cataluña y su gente en la obra de Francisco Butiñá, 1834-1884*, Madrid, Ediciones 19, 2018.