

Fiesta y nación. Las fiestas nacionales. Fiestas nacionales catalanas

Fausto SANCHEZ-CASCADO BLANCO

Curso de Doctorado: *Etnicidad y Nacionalismo*
Mayo 1985

I. Fiesta y nación. Las fiestas nacionales

Pretendemos en este ensayo, analizar lo que han venido en llamarse fiestas nacionales. Analizar celebraciones festivas como pueden ser entre otras, el 14 de julio para los franceses, Santiago Apóstol para los españoles o, por ejemplo, el 11 de septiembre para los catalanes. Fiestas que trascienden los ámbitos familiares, caseros locales y comarcales; que toman como ámbito de desarrollo, una unidad económica, social política y cultural más amplia: la nación.

Nuestra unidad de análisis antropológico es el lugar donde, creemos, se integran este tipo de manifestaciones festivas, los fenómenos de identidad cultural-étnica, integrados dentro del ámbito de los estudios de etnicidad. Nuestra unidad de observación está constituida, esencialmente, por tres fiestas que la percepción popular catalana ha considerado, considera o cree susceptibles de ser de carácter nacional: *Sant Jordi*, *l'Onze de Setembre* y la *Entronització de la Mare de Deu de Montserrat*.

Creemos, con respecto a la elección de nuestra unidad de análisis, que sería erróneo, realizar un estudio de este tipo de celebraciones, partiendo solamente del estudio puntual de la celebración festiva. Las fiestas, las celebraciones festivas, hoy por hoy, no son, propiamente, una unidad de análisis, son una unidad de observación y hay críticas, aún, con respecto a ello, por la ambigüedad. Tengamos en cuenta que hablamos de fiestas nacionales. Será el segundo término lo "nacional", lo que nos dará la pista del camino a seguir. Estamos integrados en el campo de los estudios sobre etnicidad y nacionalismo, y dentro de ellos (como veremos a continuación) en los aspectos de identidad cultural-étnica.

Como hipótesis previas partimos de que existen una serie de celebraciones rituales-festivas (fiestas nacionales), en que se manifiesta la identi-

dad cultural de una etnia-nación, en forma la mayor parte de símbolos y signos.

Nuestra segunda hipótesis parte del hecho de que en gran parte de las fiestas, consideradas como nacionales, reverdece una situación de «*communitas*» en oposición a una situación de «*estructura*».

La tercera hipótesis planteada es que no podemos realizar ningún tipo de análisis de estos fenómenos festivos sin tener en cuenta el proceso histórico, sin realizar un estudio diacrónico.

Vamos a desarrollar a partir de ahora todos los aspectos e hipótesis indicados. Comenzaremos por la cuestión de la relación fiesta nacional-identidad cultural, para seguir analizando la situación de «*communitas*» en las fiestas y acabar con el análisis de los tres ejemplos concretos de celebraciones ya indicadas.

1. La identidad cultural y las fiestas de ámbito nacional

Antes de empezar a estudiar propiamente la relación entre fiesta nacional e identidad cultural, nos vamos a centrar en el estudio de la nación como ámbito de celebración. Siguiendo a Prat y Contreras (1979:81-103), podemos marcar diferentes niveles de integración (ámbitos) de la fiesta. Por un lado podemos hablar de fiestas de ámbito casero-familiar, local-comunitario y comarcal e intercomarcal. Cada uno de estos ámbitos supondrá la identificación de los que celebran la fiesta (*homo festibus*) con un marco económico, geográfico, político y simbólico concreto. Así en las fiestas caseras-familiares con el grupo familiar y la unidad doméstica, en el local-comunitario con su propia comunidad-localidad, en las comarcales-intercomarcales con la comarca o comarcas relacionadas entre sí. Estos ámbitos nos indican el marco de identificación del individuo (*homo festibus*) con la fiesta. Identificación identidad con los distintos niveles de desarrollo económico-social y político del individuo: familia o grupo doméstico, localidad de residencia y comarca.

Hay un marco de integración más amplio de la fiesta que es el que vamos a tratar en este ensayo, las fiestas de ámbito nacional. Mientras en las fiestas familiares, por ejemplo, el individuo tomaba como marco de integración su propia familia o grupo doméstico (piénsese en celebraciones como la «*Matança del Porc*», en las fiestas nacionales el marco de integración será la nación. La fiesta nacional trasciende los niveles primarios de relación (familia, municipio, comarca) y se relaciona/identifica con un nivel «superior», la nación.

Si hablamos de identidad local o comarcal, en el caso de las fiestas nacionales, tendremos que hablar del concepto de identidad nacional como identidad cultural. Una fiesta étnica, para serlo, tiene que darnos elementos característicos, propios y definitorios de la etnia de la nación. Elementos en forma de signos, símbolos significativos de la comunidad étnica nacional.

Las fiestas de ámbito nacional, nos reflejarán la identidad cultural de la comunidad nacional. Pero, pasemos a definir a que nos referimos con el concepto identidad cultural.

Para la mayoría de estudiosos de los fenómenos étnico-nacionales, uno de los elementos definitorios y constitutivos de una etnia-nación es su cultura. Así Roland J.L. Breton (1983,12) define la etnia como:

«(...) grupo de individuos unidos por un complejo de caracteres comunes (...) cuya asociación constituye un sistema propio (...) una estructura esencialmente cultural: una cultura».

La cultura será uno de los aspectos estructuralmente básicos de la etnia, junto a otros elementos tan importantes como la economía y la estructura social.

Pero el concepto de cultura es amplio y en muchas ocasiones se convierte en algo inconcreto; en el caso de una etnia-nación, creemos, que es metodológicamente más correcto utilizar el término de identidad cultural, tal y como es utilizado por J. Frigolé. La identidad cultural, pues, se basará en:

«(...) l'existència i coneixement d'un nombre limitat d'elements culturals (...) la relació indissociable d'uns homes amb uns elements culturals (...)».

(Frigolé, 1980:4-5)

Existencia y conocimiento de unos elementos concretos y específicos culturales que definirán en parte a la etnia o nación. Que diferenciarán a la etnia «x» de la etnia «y»; que diferenciarán a una etnia de la otra, marcando, en algunos casos, su oposición. Estos elementos diferenciadores serán conocidos por los miembros de la etnia-nación que hará gala de ellos cuando quiera remarcar su identidad étnica-nacional diferenciada.

Relacionado con el término identidad cultural está el concepto de conciencia colectiva, en palabras de Breton (1983:56-7):

«(...) una manifestación de la identificación y adhesión voluntaria del individuo con respecto a su grupo étnico (...)».

El término conciencia colectiva es el *volkgeist* alemán (alma nacional) o *açabiyya* árabe (espíritu de grupo). La conciencia colectiva tendrá relación con la identidad cultural, desde el momento en que la conciencia colectiva adopta la forma de identidad cultural. Toma los elementos étnico-culturales para remarcar la identificación y adhesión al grupo étnico. De por sí, el concepto conciencia colectiva es sólo puramente ideológico, se «disfraza» de identidad cultural para mejor conseguir sus fines.

Tanto identidad cultural como conciencia colectiva serán elementos superestructurales de la etnia-nación. Los elementos verdaderamente infraestructurales y básicos de la nación serán la estructura económica y social. La identidad cultural jugará el papel de justificante de una estructura económica y social propia y separada.

La identidad cultural (léase, en algunos casos, conciencia colectiva) se manifestará según J. Frigolé (1980:5) de una forma pública y abierta, en contextos variados y en los escenarios públicos que el grupo étnico consi-

dere apropiados. La identidad cultural no será algo interiorizado en el sujeto, revertirá en el exterior siguiendo un orden doble: el del ciclo vital de los individuos y el del trabajo y las fiestas.

Es, ahora, el reflejo en determinadas fiestas lo que nos interesa remarcar. Cada etnia-nación tiene una/s fiesta/s especificada/s en que estos rasgos: concretos, definitorios, limitados, que determinan la pertenencia a un grupo étnico-nacional, aparecen salen a flote. Fiestas en que sale a relucir el «nosotros», opuesto al «ellos», a las otras etnias. Fiestas que normalmente, utilizarán signos y símbolos comprensibles-aprehendibles por el grupo étnico-nacional. Elementos simbólicos de tipo «religioso-tradicional» (como, por ejemplo, en el caso de Sant Jordi), o de la etnohistoria-historia nacional reivindicativa.

2. La situación de «communitas» en las fiestas nacionales

El término «communitas» lo planteamos como una situación que en determinadas fiestas nacionales puede aparecer en oposición al concepto de estructura. Estos dos términos son utilizados por J. Frigolé (1980:8-10), partiendo de las elaboraciones realizadas, en torno a estos dos conceptos, por Sally Falk Moore (1975) y Victor Turner (1969).

El concepto «communitas», tal y como es definido por Turner se refiere:

«(...) un tipus específic de relació social que (...) pot suspendre parcialment o totalment (...) l'estructura d'una institució o una societat determinada (...)».

(J. Frigolé, 1980:8-9)

opuesto a la estructura que consiste en:

«(...) un conjunt de classificacions i un model per ordenar la vida pública (...) un ordre social consistent en un conjunt de rols i status pels quals passen parcialment o totalment els individus a través del temps (...)».

(J. Frigolé, 1980:9)

Oposición entre dos conceptos que implican, orden y jerarquización, en el caso de la estructura y una situación no ordenada y no jerarquizada en el caso de la «communitas». La «communitas» supone un estado de «suspensión», una situación de liminalidad.

Será sinónimo de:«(...) solidaritat no interessada, de fusió, d'expon-taneitat i de festa (...)» (J.Frigolé, 1980:9), se rompen, de alguna manera, los roles y status, presentes en la situación más cotidiana-normativa de estructura. Pero a la vez implica la creación de nuevos símbolos rituales y modelos, que pueden marcar una nueva reordenación de la vida social.

Podemos marcar tres tipos de «communitas»: la existencial o espontánea, la normativa (cuando hay algún tipo de estructura) y la ideológica (citado por J. Frigolé, 1980, de Victor Turner, 1969).

De una manera u otra encontramos situaciones de «communitas» en gran parte de fiestas estén éstas teñidas en mayor o menor grado de conte-

nidos normativos e ideológicos, o bien sean de carácter más espontáneo. La fiesta en sí, sea cual sea su ámbito (casero-familiar, local, comarcal, nacional), tiene elementos de ruptura del orden y de la jerarquía, está integrada (forma parte) de nivel liminal, es una especie de válvula de escape de la cotidianidad, de la estructura.

En las fiestas de carácter nacional, encontramos situaciones de «*communitas*», que toman la forma de signos y símbolos de la propia identidad cultural de la nación. La situación de «*communitas*», en el caso de las fiestas nacionales, se opondrá a la estructura. Entendiendo la estructura, como un conjunto de roles, status y jerarquización.

II.1. Sant Jordi. La «Tradición»

«Recordes com ens diuen
aquelles mans les roses
de Sant Jordi, la vella
claror d'abril?. Plovia
a poc a poc. Nosaltres,
amb gran tedi, darrera
la finestra, miràvem,
potser malalts, la vida
del carrer. Aleshores,
ella venia, sempre
olorosa, benigna,
amb les flors, i tancava
fora, lluny, la sofrença
del pobre drac, i deia
molt suaument els nostres
petits noms, i ens somreia»

(«Les Roses recordades», Salvador Espriu)

Cada año, cada 23 de abril, Catalunya celebra la festividad de su patrón Sant Jordi. Cada año se conmemora la festividad de este santo Asiático; se rememora la leyenda de su lucha contra un dragón; se celebran miles de onomásticas y se intercambian toneladas de libros y rosas. Sant Jordi, algo más que: intercambio de una flor por pasta de papel prensada, diada tradicional-nacional, símbolo de una nación.

Pasemos al análisis, y como decían los soldados catalanes en la Edad Media: «Sant Jordi, firam, firam!».

¿Quién era este «Georgos» asiático, caballero romano-cristiano?. Poco sabemos de él, y además de forma fragmentaria. En la del santo, se entremezcla, constantemente, leyenda y realidad. De las descripciones o recreaciones de su vida, realizadas por autores como Alós-Moner (1975), F. Bofill y S. Serra (1982) y Ll. Millà (1972), podemos entresacar lo siguiente.

Sant Jordi nace, aproximadamente, en el año 270 (d.d.C.) en algún lugar de Oriente Próximo; dos ciudades pueden ser su cuna Mitelene (Capadocia-Turquia) o Lidda (actual Lod, Israel).

Pertenece a una familia acomodada y noble. Sus padres son de religión cristiana y en ella es educado nuestro santo. Ingresa muy joven en el ejército romano, llegando, al poco tiempo, a ser nombrado por Diocleciano (emperador romano), tribuno de la guardia imperial. El año 303 Diocleciano firma un edicto contra las propiedades y vida de los cristianos. Sant Jordi se rebela y reacciona contra él reafirmandose en su religión. Diocleciano lo manda encarcelar, más tarde martirizar y finalmente decapitar. El caballero asiático «Georgos», muere, según la tradición, en Lidda, el 23 de abril de 303.¹

En principio, la descripción de la vida del santo, como vemos no aporta unos datos lo suficientemente impactantes, para que se convierta, como de hecho se convirtió, en santo y seña de la cristiandad en la Edad Media. Estos datos, de alguna manera, precisos y verificables, a lo largo de la Edad Media dieron lugar a un cuerpo legendario, a una mitología, importante y significativa. Esta historia legendaria del santo tiene como base y fuente escrita principal la obra del obispo de Génova, Jacobo Jaime de Voragine, la famosa «Leyenda Dorada» (1250). La «Leyenda» planteará dos aspectos esenciales dentro del corpus mítico-legendario del caballero Jorge. Por una parte la leyenda del dragón, por otra el martirio o pasión del santo. Mientras la pasión y/o martirio según Alós-Moner (1975), procede del siglo V, lo referente a la lucha del santo contra el dragón sería una elaboración-reelaboración del siglo XI.

Analicemos el aspecto del martirio y pasión de Sant Jordi, la descripción que se nos hace de él en la «Leyenda» es verdaderamente sangrienta, un martirio largo, prolongado (dura siete años). El santo es azotado, asado, sumergido en cal viva, envenenado; resucita tres veces, destruye a los dioses paganos, es visitado por Jesucristo..., por fin, después de una aparición de Cristo en que le indica que se lo va a llevar consigo, Sant Jordi es decapitado.

Casi cinco siglos más tarde (siglo XI) aparece la versión de la lucha contra el dragón. Esta versión de Voragine será en la que se basen las versiones catalanas de los siglos XIV y XV.

La versión catalana de la leyenda del dragón-monstruo y Sant Jordi, tiene como ámbito geográfico de desarrollo la ciudad de Montblanc. Del contenido y otras referencias a esta leyenda tenemos mención en Amades (1952:285-288), Millà (1982: 33-51) y Joan Prat (1984: 238-239).²

La devoción de Sant Jordi se extendió rápidamente por todo Oriente, de allí pasó a Occidente (Italia) y debido principalmente a la «milagrosa ayuda» del santo en los momentos más cruciales de la primera Cruzada, su

1. Curiosamente a los 33 años al igual que Jesucristo.

2. Joan PRAT (1984: 237-256), realiza un análisis e interpretación minuciosa de la leyenda, a ella nos remitimos.

culto se extendió, de forma muy importante, por toda Europa a partir del siglo XI (Prat, 1984:233). San Jorge será patrón de Inglaterra, Grecia, Rusia, Lituania, Portugal y múltiples ciudades de toda Europa. Forma parte, por otro lado, de una curiosa lista realizada en el siglo XV, en que se integraban los 14 santos más auxiliadores (una especie de clasificación del santoral) (Bofill y Serra, 1982:19-25).

San Jorge deviene para los cruzados un elemento simbólico de orden superior. Su utilización simbólica es generalizada en todos los nobles cristianos. Es un santo «útil» para las Cruzadas, de origen asiático supone un elemento de referencia de las tierras que se quieren conquistar. Por otro lado, se le dan todas las propiedades y virtudes (toda la carga ideológica) que se creía debía tener un caballero cristiano: valentía, audacia, nobleza, religiosidad, sinceridad, etc.

En Cataluña la devoción al santo, de forma, ya, consolidada, se debió iniciar en el siglo XIII, cuando los guerreros y nobles catalanes volvieron de las Cruzadas. A partir de este siglo encontramos referencias del santo en crónicas, como abogado y protector de los catalanes en sus luchas contra los sarracenos (Millà, 1982:51-63) (Prat, 1984:234). Mucho antes en el año 1032, el abad Oliva ya había dedicado una capilla al santo Capadociano en la Iglesia de Ripoll (Bofill y Serra, 1982:26) y Pedro I, por su ayuda milagrosa en la batalla de Alcoraz, le había nombrado patrón de la caballería y nobleza catalana. Para celebrar la festividad, se celebran en el Born torneos, justas y otros juegos de armas. Se generaliza la fiesta en Cataluña a partir del año 1427³ (Amades, 1952:285-286) y es a partir del año 1456 cuando las Cortes Catalanas decretan que Sant Jordi se convierta en patrón de Cataluña y el día de su muerte en día festivo. Como actos festivos, aparte de los ya indicados, se realizaba una «solemne función religiosa» donde se repartían «(...) flors i llaminadures a les dames que assistien (...)» (Amades, 1952:292).

Ante la fiesta la reacción de las masas populares es de total indiferencia (según indican la mayor parte de autores por nosotros, consultados). Sant Jordi tiene en estos siglos de la Edad Media, y prácticamente hasta el siglo XVIII un carácter señorial y aristocrático. La celebración es puramente señorial con las características propias de una celebración festiva ligada a una estructura, no estamos ante una situación de «communitas». Tampoco ante una situación de identidad cultural, de identidad étnica, la fiesta marca, sobre todo, una identidad nobiliaria-señorial. A pesar de que la fiesta sea patronal, la mayor parte de población del principado no se identifica con la celebración. De ello tenemos muestra incluso un refrán:

«N'hi ha menys que de capelles de Sant Jordi,
que només n'hi ha una a cada bisbat»

Sant Jordi no es un santo popular, apenas existen capillas a él dedicadas. Es el santo de las clases dominantes, un santo asiático, «cruzado», de

3. En Valencia desde 1343 (piénsese en el caso de Alcoi) y en Mallorca desde el 1407.

carácter militar. Eso sí, Sant Jordi como patrón de Cataluña se opone a San Jaime patrón de la corona castellano-leonesa, diferentes símbolos para diferentes etnias.

Hasta le siglo XVIII esta situación se mantiene, pero a partir de este siglo y concretamente después de la Guerra de Sucesión (1705-1711), con el Decreto de Nueva Planta y los Borbones en el poder, la fiesta pierde parte de su carácter nobiliario y palaciego.

Las clases populares acceden a la capilla de Sant Jordi del Palacio de la Generalitat (entonces Real Audiencia); se realiza, por otra parte, una feria de rosas («fira de Roses») en la plaza de Sant Jaume. Esta feria era también llamada «fira dels enamorats», por que a ella iban parejas de prometidos, novios y matrimonios que llevaban pocos años casados. Prometido, novio o recién casado, que compraba a su prometida, novia o esposa un ramo de rosas (Amades, 1952:292).

Es muy significativo analizar el orden por estamentos (clases, grupos sociales), que se seguía para visitar la capilla del santo:

«(...) Fins a les vuit del matí anaven els fidels i devots, de 10 a 12 hi anaven la gent rica i benestant; de les 12 a les 2 hi acudien els treballadors; a la tarda hi anaven les dones de sa casa amb la quitxalla; cap al tard hi feien cap les parelles d'enamorats, els casats de nou i els matrimonis joves en general (...).

(Joan Amades, 1952:293)

Este horario, de alguna forma, marca unas determinadas posiciones sociales, una jerarquía, una estructura.

Por otro lado también estaba abierto al público, en la galería superior de la Generalitat donde estaban expuestos los retratos de los Condes de Barcelona. Dicho también de otra manera, quizás, los vencedores, Borbones, mostraban a los vencidos (catalanes), los que antes habían sido sus gobernantes. Los signos de una Catalunya independiente, entonces inexistente. Este hecho que marca una reafirmación para los Borbones, también a la vez, podía servir para remarcar una identificación nacional, la aparición de una conciencia colectiva, entre los que observaban aquellos cuadros e, incluso, una cierta situación de «communitas», de unidad, en oposición a «los otros».

Esta situación de celebración de carácter popular, se mantiene de forma estable hasta el siglo XIX y la época de la «Renaixença». La «Renaixença» hace de la figura de Sant Jordi, uno de sus abanderados, recupera parte de sus leyendas, lo convierte en una figura mítica y popular. Da al personaje un halo romántico, teniendo en cuenta que ya sus características lo eran. La burguesía nacionalista, se apropia completamente de la figura del santo y de su celebración, dándole los contenidos apropiados, para convertir celebración de carácter popular (a partir del siglo XVIII) y muy local (Barcelona), en una celebración de carácter nacional que se da a la fiesta, queda remarcado el año 1926, cuando, por iniciativa de la «Cambra del Llibre» y el «Gremi d'Editors i Llibreters», se instaure en esta fecha, coincidente con el «día del llibre». En Barcelona el «día del

llibre» alcanza pronto popularidad (a diferencia de otras zonas del estado), Sant Jordi se convierte, para muchos, en el «día del libro y de la rosa».

Tanto en la época de dictadura de Primo de Rivera como en el franquismo, Sant Jordi nos señala una situación de «communitas» en oposición a una situación de estructura, de jerarquía que suponen ambas dictaduras. El libro catalán sobre cualquier tema (religión, folklore, gastronomía); la «senyera» acompañando las rosas, en los puestos de venta, en algún balcón o las manifestaciones clandestinas, marcaban un hecho de identidad cultural diferenciadora.

A partir de la transición Sant Jordi pasa, progresivamente, a una situación de estructura. La celebración sigue utilizándose como medio para remarcar la identidad cultural; en determinadas ocasiones vuelven a aparecer situaciones de «communitas» (piénsese en los hechos acaecidos en las Ramblas Barcelonesas este año, 1985); pero, en general, la fiesta pasa casi a una situación de estructura, a lo que durante mucho tiempo fue una fiesta familiar (onomásticas) y «tradicional» (intercambio rosas libros).

La vida del caballero Georgos ha sufrido de múltiples apropiaciones, por la clase noble, por la burguesía nacionalista, quizás Georgos se asombraría si supiera que el gobernante de un pequeño país mediterráneo lleva su mismo nombre...

2. *La fiesta de entronización de la Virgen de Montserrat.* *Una etnofiesta nacional excepcional*

El 27 de Abril de 1947, se llevó a cabo en el monasterio de Montserrat la entronización de la virgen de Montserrat patrona de Catalunya.

Una celebración de carácter eminentemente religioso, se convirtió, por las circunstancias históricas que atravesaba Cataluña en una manifestación de identidad cultural, identidad nacional catalana. Esta celebración fue la primera gran concentración catalanista desde el final de la guerra. La primera manifestación de «communitas» catalana, frente a la estructura franquista de la época de la posguerra. Símbolos claramente demostrativos de la identidad cultural catalana aparecieron en las celebraciones, símbolos como las «senyeres», el canto del «virolai» montserratino, sustitutivo en este momento de «Els Segadors», y un gran símbolo unificador la patrona, la «Mare de Deu de Montserrat».

El origen de la celebración estuvo en la iniciativa, surgida en el año 1944, de construir un trono «digno» para la imagen de la virgen. Este trono sería financiado mediante aportaciones voluntarias. Rápidamente se consiguieron bastantes kilos de oro y plata. Se pensó, entonces, en la realización de una fiesta para celebrar la colocación de la imagen en su nuevo trono, a tal fin, se creó la comisión *Abad Oliba* (Fabre, Huertas, Ribas, 1978:128). Esta comisión se ramificó por comarcas y ciudades de

todo el principado. Se formó esta comisión con miembros de ideologías y creencias diversas:

«(...) gent que anava a missa i gent que no hi anava, monàrquics i republicans, socialistes i lliberals (...)»

(M. Ibáñez Escofet, 1977:47)

El factor de la integración, la situación de «communitas» estaba claramente delimitada, no sólo entre los elementos integrantes de la comisión *Abad Oliba*, sino también en las octavillas que se repartían, para incitar a la participación en el acto festivo, se hablaba de una: «(...) gran jornada de germanor del nostre poble (...)» (J. Frigolé, 1980:21). Hay que destacar en este sentido que esta comisión *Abad Oliba* fue el antecedente de diversas organizaciones unitarias culturales y antifranquistas de los años cuarenta y cincuenta (Fabre, Huertas, Ribas, 1978:128).

La celebración de la Entronización se extendió durante dos días, el 26 y el 27 de abril de 1947. El 26 de abril fue el día de la llegada de la mayoría de participantes en la fiesta. Más de 30.000 personas, ya, estaban en Montserrat en este día algunos llegaron en forma de peregrinaje de dos o tres días.

Montserrat era este día según Maur M. Boix (1977:39):

«(...) una manifestació excepcional fe devoció montserratina però alhora una explosió de país. El primer retrobament col·lectiu després de la guerra (...)»

(Citado por J. Frigolé, 1980:23)

El día 27 fue propiamente el de la Entronización. Veinte obispos, autoridades civiles y militares de la «región», el ministro de Asuntos Exteriores en nombre del Jefe del Estado, (¿metáfora quizás?) y el cardenal de Tarragona como legado pontificio presidiendo el acto. Jerarquía, estructura en suma. Entre setenta mil y cien mil personas en Montserrat. De ideologías diversas, como hemos visto. Palabras en catalán desde la megafonía del exterior del monasterio, una inmensa «senyera» descolgada desde el pico «gorro frigi», el canto del «virolai» en el interior del monasterio... En la situación de estructura franquista del momento, todos estos elementos se convierten en símbolos, signos, señales de una especial situación de «communitas».

Una fiesta nacional excepcional; que debido a unas circunstancias históricas muy delimitadas y precisas (acción etnocida del sistema franquista), trasciende su contenido puramente religioso para convertirse en un elemento de identificación cultural-étnica. Para ello toma la forma, la situación de «communitas». La estructura, la jerarquía, está el día 27 de abril de 1947 en el interior del monasterio; en su parte exterior, en gran parte de los asistentes al acto, una suspensión parcial de los roles y status, de la situación cotidiana de los años de la posguerra, una situación de «communitas».

¿Como el sistema franquista acepta una celebración como la de la entronización?. El gobernador civil de Barcelona en sus memorias indica:

«(...) no se me ocultaba que todo este fervor habían de pretender utili-

zarlo para fines de tipo catalanista los peor intencionados (...)»
(Citado por Fabrè, Huertas, Ribas, 1978)

Hay que tener en cuenta, que, junto a los aspectos de identidad cultural, de una situación de «communitas», hay una estructura muy clara. En este caso los elementos de identidad cultural que aparecen en la celebración, son (como hemos visto en el fragmento de las memorias del gobernador civil Bartolomé Barba) conocidas y sopesadas por la estructura franquista. De alguna manera, creemos, que hay cierta tolerancia hacia estas manifestaciones de «communitas», vistas más bien como manifestaciones «folklóricas», y, en parte, como válvulas de escape de una conciencia nacional catalana que era mejor, para la estructura franquista, que surgiera a relucir en aspectos en fenómenos superestructurales (fiestas, religión, cultura) que en aspectos superestructurales.

3. *L'Onze de setembre. La etnohistoria reivindicativa*

El 11 de setiembre de 1714 Barcelona cae en manos de las tropas borbónicas. Una nueva idea de estado, centralista y absolutista, hace acto de presencia con la nueva dinastía. Los Borbones traen al estado español toda una serie de conceptos que configurarán la política, economía y sociedad del siglo XVIII en Europa. La batalla de Barcelona pone fin a una situación autonómica de Cataluña que acababa con la dinastía Austríaca y que representaba, de alguna manera, el pretendiente Carlos. Como indica J.H. Elliot (1974:410): «(...) Felipe V, a diferencia de Felipe IV, no era tan sólo rey de Castilla y Conde de Barcelona; era también rey de España (...)». El decreto de «Nueva Planta», suponía la pérdida de unos elementos superestructurales, la pérdida de una cultura, de una identidad cultural, casi de un idioma. La Guerra de Sucesión deja a Cataluña sin un poder económico, social y político propio; con una Generalitat que se convierte en una Real Audiencia vacía de contenidos autónomos; con un idioma que es utilizado a nivel coloquial y, en parte, literariamente, pero no oficialmente.

El 11 de setiembre supone para Cataluña, la pérdida de unos elementos de identidad cultural propios y precisos como vemos, pero el «conseller en Cap» Rafael de Casanova, símbolo por antonomasia de *l'onze de setembre*, no luchaba por la libertad de una Cataluña abstracta, sino por la concepción que tenían de Cataluña y de España la clase a la que pertenecía, la burguesía mercantil. En palabras de Pierre Villar (1973:416):

La guerra de 1705, és cosa d'aquesta burguesia mercantil catalana que ha somiat d'esdevenir una altra Holanda per al comerç lliure»

El 11 de setiembre se constituye en fiesta nacional, en muestra de la etnohistoria reivindicativa. Recordatorio de un tiempo pasado mejor, de autogobierno. Deviene en situación de «communitas» ante los gobiernos de la Restauración, ante la Dictadura de Primo de Rivera, y el propio franquismo, ante cualquier forma de poder que adquiriera forma de estructura centralista.

Este 11 de septiembre, fiesta nacional civil, no tiene su origen en el siglo XVIII, ni en gran parte del siglo XIX, es a partir del último tercio del siglo XIX cuando la celebración adquiere sus características más definidas, encuadrada en el movimiento de la «Renaixença» y el «Modernismo». La burguesía nacionalista (al igual que en el caso de Sant Jordi) hace suya la celebración. La derrota se convierte en un punto de referencia nacionalista, unitario e integrador. A principios del siglo XX, ya encontramos en la prensa catalana manifestaciones de la celebración. El año 1904 el periódico «Il·lustració Catalana», hace una semblanza de la fiesta y de Rafael de Casanova. Años más tarde, un periódico recién inaugurado «Estat Català», critica al ayuntamiento de Barcelona por no participar en la manifestación (1912).

Poco a poco, la celebración va alcanzando importancia. Rafael de Casanova deviene símbolo de una identidad común, de una identidad étnica; el «fossar de les moreres» un ámbito ritual; como la estatua en la plaza de Tetuán del «conseller en cap».

Los «Onces de Septiembre» se suceden, con manifestaciones y ofrendas florales en el monumento R. de Casanova. Esta situación se mantiene hasta la Dictadura de Primo de Rivera, concretamente hasta el año 1923, en este año «La Publicitat», nos da referencia de una manifestación sangrienta, con una carga violenta de la policía, al aparecer una «bandera separatista». En el reinado de Alfonso XIII, excluyendo la época de la dictadura de Primo de Rivera, la fiesta vive una situación de semitolerancia. Abruptamente con el golpe de Primo y durante los años de la dictadura franquista, la celebración se hace completamente clandestina.

En época republicana y en la fase social-azañista (1931-1933), con la Generalitat instaurada, la fiesta quizás, alcanza su mayor pujanza. El establecimiento de la Generalitat nos puede hacer pensar que la fiesta, como el país, entran en una situación de estructura. No es así, los peligros acechan por todos lados, a la Generalitat y a la República. El *Onze de setembre* adquiere, en parte, las características de una situación de «comunitas», de integración, de solidaridad desinteresada frente a los enemigos de la nacionalidad catalana y de la República. De lo indicado con ejemplo las 200.000 personas que asistieron a la ofrenda de flores al monumento de Rafael Casanova en 1932, los discursos patrióticos y enardecidos del presidente Macià (años 1932, 1933) y la reivindicación de la devolución de las banderas catalanas obtenidas por el ejército borbónico en el año 1714, en el año 1933. Los «once de septiembre» eran utilizados tanto por la institución de la Generalitat como, sobre todo, por el propio Macià (personaje con una carga tan simbólica como el propio Casanova) para autobrandarse unos bien estudiados «baños de multitud».

En la fase radical-cedista (1933-1936) de la República la celebración estuvo semiprohibida por las autoridades del estado. Con el triunfo del Frente Popular (1936-1939), la celebración recibió un nuevo impulso. La celebración no es sólo reivindicativa de la nacionalidad catalana, no es sólo una manifestación de la identidad cultural-étnica catalana; se reivin-

dica una república en lucha contra las fuerzas fascistas. El «Onze de setembre» es un acto de propaganda contra las fuerzas «nacionales», Rafael de Casanova es un «republicano» más. (*Avui*, 26-VIII-1977, 11-XI-1977).

Con el final de la Guerra Civil, y la prohibición absoluta de la celebración, entramos en una serie de celebraciones caracterizadas por acciones aisladas y testimoniales. Colocación de «senyeres» en los edificios significativos de las ciudades, lanzamiento de octavillas, manifestaciones clandestinas, etc. Todo toma como punto de referencia el monumento barcelonés a Rafael de Casanova, retirado por las autoridades franquistas de su emplazamiento. Allí en el año 1964 se llegan a reunir 4.000 personas. El año 1967 encontramos un hecho significativo, en Terrassa son detenidos por participar en los actos ilegales de este día, cuatro miembros de CC.OO. de origen andaluz. La celebración trasciende los límites de la reivindicación nacional, es un momento, una situación de «communitas» ante la estructura franquista. En los años setenta, hasta el año 1976, la celebración se hace cada vez más importante. Participan la mayor parte de fuerzas democráticas del país. Al igual que en los años sesenta es más una celebración antifranquista que una celebración reivindicativa de la nacionalidad catalana. En este sentido son significativas las celebraciones del año 1971 y 1972 (Fabre, Huertas, Ribas, 1978:130-133)

El año 1976, con la muerte del Dictador, supuso el primer «Onze de setembre» legal, más bien habría que decir tolerado, en Sant Boi del Llobregat, lugar donde está enterrado R. de Casanova. Unas cincuenta mil personas en la plaza mayor de la localidad. M. Roca, Octavi Saltor y Jordi Carbonell. Una manifestación, una celebración de la fiesta con tintes integradores. Consignas comunes, participación de la mayor parte de las fuerzas políticas y sindicales. Situación de «communitas» en suma, en oposición a los importantes restos estructurales del franquismo, a la estructura del posfranquismo. Unidad, integración en una situación liminal.

El año 1977, la situación, en parte, se repite, entre 1.000.000 y 1.500.000 de personas en la manifestación unitaria, por las calles de Barcelona, y frente al monumento del «conseller en cap». Situación de «communitas» que no sólo radica en Barcelona, sino en la mayor parte de ciudades catalanas (v: *Diario Español*, 11 y 12-IX-1977).

Una situación que se mantiene aproximadamente hasta el año 1980. Hasta el momento en que se empieza a entrar en una situación de estructura de la nación catalana, con una Generalitat reconstruida, con unas elecciones al Parlament. Esta entrada en una situación casi de estructura hace que la suspensión de roles y status que supone, la situación casi de «communitas» desaparezca, en la sociedad catalana hay roles y status diferenciados. En la manifestación de 1980 en Barcelona, aparece, ya, una pancarta, pidiendo una: «Catalunya sin parados». Las fuerzas independentistas se reuniran en el «fossar de les Moreres», exigiendo independencia.

Bibliografia

- ALÓS-MONER, Ramón. (1975): *Sant Jordi patró de Catalunya*. Banca Mas Sardà, Barcelona, 1926.
- AMADES, Joan. (1952): «Sant Jordi» en: *Costumari Català*, Salvat Editores, Barcelona, vol. III, pp. 285-308.
- BOFILL, Francesc; SERRA, Salvador. (1978): *El cavaller Sant Jordi*. Ed. Claret, Barcelona.
- CRUELLES, Manuel. (1980): *Casanova i Moragues defensors de les llibertats Catalanes*. Ed. Blume, Barcelona.
- ELLIOT, T.S. (1974): *La España Imperial*. Ed. Vicens Vives, Barcelona.
- FABRÉ, J.; HUERTAS, J.M.; RIBAS, A. (1980): *Vint anys de resistència catalana (1939-1959)*. Ed. La Magrana, Barcelona.
- FRIGOLÉ, Joan. (1980): «Inversió simbòlica i identitat ètnica, una aproximació al cas de Catalunya» en: *Quaderns*, n.º 1, pp. 4-27.
- MILLÀ, Lluís. (1982): *Sant Jordi. Patró de Catalunya*. Ed. Millà, Barcelona.
- NADAL, Joaquim. (1977): *L'Onze de setembre i el centralisme borbònic*. Dopesa, Barcelona.
- PRAT, Joan; CONTRERAS, Jesús. (1979): *Les festes populars*. Dopesa, Barcelona.
- PRAT, Joan. (1984): «La llegenda de Sant Jordi i el drac» en: *La mitologia i la seva interpretació*. Ed. La Llar del Llibre/Els Llibres de la Frontera, Barcelona, pp. 232-264.
- VILLAR, Pierre. (1973): *Catalunya dins l'Espanya Moderna*. Ed. 62, Barcelona.