

El món d'Ignasi de Loiola

Religió, cultura i societat als segles XVI i XVII

Actes del IX Congrés
d'Història Moderna de Catalunya
Manresa i Barcelona, 19-22 de desembre de 2022

J. Dantí, X. Gil, I. Mauro, D. Sola (coord.)



Àrea d'Història Moderna,
Universitat de Barcelona
Any 2023

El món d'Ignasi de Loiola
Religió, cultura i societat als segles XVI i XVII

Actes del IX Congrés
d'Història Moderna de Catalunya
Manresa i Barcelona, 19-22 de desembre de 2022

J. Dantí, X. Gil, I. Mauro, D. Sola
(coord.)

Àrea d'Història Moderna,
Universitat de Barcelona
Any 2023



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Volum publicat amb el suport de l'Ajuntament de Manresa a través de
Manresa 2022 Transforma



Els articles són publicats amb llicència Reconeixement-No comercial-Compartir per igual de Creative Commons. Més informació de llicència a <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.ca>
Els autors conserven els drets d'autoria i atorguen a l'Àrea d'Història Moderna el dret de primera publicació de l'obra. Un cop publicats, l'autor pot difondre una còpia dels seus articles al seu web i en repositoris institucionals i temàtics sempre que en citin la font original.

Secció Departamental d'Història Medieval, Història Moderna, Paleografia i Diplomàtica
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona
Montalegre, 6
08001 Barcelona
dep-ghi-hismo@ub.edu

Revisió editorial: Luis Conde Blázquez, Jan Figueras Gibert, Ivan Gracia Arnau, Jordi Sancho Parra, Montserrat Zamora Bretones.

Maquetació i correcció: I.G. Santa Eulàlia, Santa Eulàlia de Ronçana. www.igsantaaulalia.com

ISBN: 978-84-09-57120-8

Els textos de totes les comunicacions del IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya són accessibles al portal DIALNET.

ÍNDIX

Discurs inaugural del director del IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya 9

Memòria de cloenda de la secretària del IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya 13

Sessió 1. *Vers una nova espiritualitat*

– XAVIER NARBÓN: *Los gozos de la Virgen en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola* 20

– JUDITH ARMIÑO: *“Esta manera es más propia para personas más rudas o sin letras”. El método penitencial de los jesuitas con el surgimiento de las misiones populares en la segunda mitad del siglo XVI* 35

– JULIÀ FELIPE ALMENDROS: *Comuneros: precedentes filosóficos y programa político* 55

– JORDI BAGES-QUEROL: *L'espiritualitat cartoixana i la seva influència sobre els cartoixans i Sant Ignasi de Loiola* 68

– CARMÉ ARRONIS LLOPIS: *La revisió de l'hagiografia en la Contrareforma: Pere Gil i Antoni Vicenç Domènec* 86

– IVETTE ROIG: *Salvar les ànimes, salvar la república: obediència política i religiosa als sermons de Jaume Rebullosa, O.P. (1614-1616)* 107

– ELISABET PETRUS I COLL: *Entre Lima i Barcelona al segle XVII. Història i obra del capellà Pau Clascar del Vallès* 125

Sessió 2. Dones i religiositat femenina en el món ignasià

- ISABEL ILZARBE: *Una mirada hacia las mujeres anónimas en las biografías ignacianas (siglos XVI-XVIII): peregrinas, barraganas y redimidas* 142
- M. ÁNGELES SÁEZ GARCÍA: *Les dones bandejades de la Companyia de Jesús: Elisabet Roser, la història d'un desencís* 159
- AITANA FINESTRAT: *De Montserrat de Camós a Mary Percy: agencia femenina y negociación de la libertad desde el convento* 177
- ELEONORA FARICELLI: *Il tumulto dello spirito: Laura Battiferri Ammannati e la Compagnia di Gesù nell'Italia del secondo Cinquecento* 197
- MARTA JIMÉNEZ SAENZ DE TEJADA: *La confesión de religiosas y la Compañía de Jesús: las cartas al Padre General en la segunda mitad del siglo XVI* 217
- MARÍA DE LOS ÁNGELES PÉREZ SAMPER: *La vida religiosa femenina en el siglo XVIII, según el jesuita catalán Antonio Codorniu* 238

Sessió 3. Religió en el món urbà i el món rural

- JORDI BUYREU, SÒNIA GUAL, VALENTÍ GUAL, XAVIER JORBA, RAIMON MASDÉU I ADRIÀ SASTRE: *Les visites pastorals a l'Andorra moderna a través dels llibres sacramentals* 256
- JAUME DANTÍ I RIU: *Els Obrers abans i després del Concili de Trento. Els laics en la gestió de les parròquies catalanes* 273
- ALEXANDRA CAPDEVILA MUNTADAS: *Les conseqüències de les Guerres de Religió (1562-1598) a Catalunya: L'arribada i l'assentament de sacerdots francesos* 293
- NIL BOIX I BESORA: *«Tam in Regno Francie quam in Principatu Cathalonie». Sacerdots en l'onada migratòria francesa d'Època Moderna. El cas del ducat de Cardona* 309

- RAFAEL GIL BAUTISTA: *Rogatives y procesiones en Vic ante las epidemias de peste de los siglos XVI y XVII* 334
- CARLOS BLANCO FERNÁNDEZ: *L'ermita del Roser i el patronatge dels Roig. Memòria i devoció familiar a la Torredembarra moderna* 350
- MARTÍ ROCA VILAJUANA: *La catedral de Vic durant la Guerra dels Nou Anys (1688-1697)* 365
- JORDI SANCHO PARRA: *Lo Rector de Alcaná. Parròquia i societat rural al Sènia a través del rector Josep-Tomàs Queralt* 387
- MONTSERRAT ZAMORA BRETONES: *La Barcelona moderna: una republica de procesiones* 407

Sessió 4. Pensament i ensenyament en l'era de les reformes

- XEVI CAMPRUBÍ: *L'establiment dels estudis de gramàtica de la Companyia de Jesús a Catalunya a l'època Moderna: entre l'elogi i el rebuig* 432
- MARTA CASANOVAS I BENEYTO: *«Lo numerós auditori d'infinít poble, fluctuant per a oir-lo, anava a onades per la iglésia de mar a mar». Com Lluís XIII es convertí en el protagonista de diversos sermons i la predicació del pare Jaume Puig* 456
- ÀNGELS RIUS: *Els jesuïtes i la fundació del Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat, de Córdoba (Argentina) per Ignacio Duarte Quirós i el primer llibre imprès a l'Argentina* 470
- AGUSTÍ ALCOBERRO PERICAY: *Tomistes i suaristes a la Universitat de Barcelona en l'inici de la Guerra de Successió* 487
- EDUARD PUIGVENTÓS LÓPEZ: *La proposta educativa de l'Escola Pia a la Catalunya dels segles XVII i XVIII* 500

Sessió 5. *La Companyia de Jesús i els ordes religiosos* **(segles XVI-XVIII)**

- RAMON BOSCH SANJUAN: *Albistes i Ebolistes: Influències antagoniques durant els anys de la Reforma Tridentina* 518
- JONATHAN LÓPEZ-VERA: *Èxit i fracàs de la missió catòlica japonesa als segles XVI i XVII* 540
- ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA: *Imagen y representación de los mártires jesuitas del sur de Filipinas a través de los ojos de Matthias Tanner, SJ* 555
- OVIDI COBACHO CLOSA: *La fundació del monestir de les caputxines de Manresa (1608-1638)* 579
- DAVID FERRÉ GISPETS: «*Para el mayor bien y quietud de ambas partes y no menor edificación y exemplo de toda la república*». *El plet i concòrdia entre jesuïtes i caputxins per la Cova de Sant Ignasi de Manresa (1660-1734)* 602

Sessió 6. *Política i religió*

- MARTÍ SANGÉS: *La sacralitat del rei a Catalunya. Segles XV-XVI* 624
- VÍCTOR J. JURADO RIBA: *La lluita entre el poder reial i l'eclesiàstic per la jurisdicció a Milà (1573): la visió del governador Lluís de Requesens sobre el conflicte amb Carlo Borromeo* 643
- ALBA ALONSO MORA I JOSEP CAÑABATE FORTUÑO: *Religió, política i poder. L'arquebisbat de Tarragona i les lluites pel poder amb el bandolerisme alcoverenc* 665
- RODOLFO GALDEANO CARRETERO: *De la perfecció cristiana a l'església dels justos. Política i religió en la Barcelona del bisbe Joan Dimes Loris (1576-1598)* 689

- LUIS CONDE BLÁZQUEZ: *El conde de Rebolledo y los jesuitas del norte* 710
(1648-1659)
- JOAN MIQUEL OLIVER: «*Uomo ben dotto ma sopramodo político*»: *el* 738
jesuïta Andrés Mendo i les relacions entre política i religió durant el
virregnat a Catalunya de Gaspar Téllez-Girón (1667-1669)

Sessió 7. Circulacions culturals i artístiques

- GLÒRIA BALLÚS CASÓLIVA: *La música del segle XVI a Barcelona a* 758
l'entorn de l'estada de sant Ignasi de Loiola
- FABIOLA JAQUERO: *La representación indumentaria de la iglesia y de* 773
los varones de las órdenes religiosas en la época moderna
- LAURA GARCÍA SÁNCHEZ: *La iglesia jesuita de Nuestra Señora de* 790
Belén. Un desafío religioso en el urbanismo de la Barcelona moderna
(siglos XVI-XVII)
- ELISABETH GARCIA MARRASÉ: «*Ay en Egypto un lago extraordinario:* 820
Ignacio es este lago» *La petja egípcia en el món ignasià*
- QUIM SOLIAS HUÉLAMO: *Rafael Cervera. Cultura històrica urbana i* 852
el Col·legi de Betlem
- LAURA FARIAS MUÑOZ I CRISTINA FONTCUBERTA FAMADAS: *Justícia* 872
i advocació immaculista en l'art de la Manresa moderna: la sèrie del
canonge Mulet de Josep Bal (ca. 1712)
- ANTONIO EZQUERRO ESTEBAN: *L'oratori musical i el vilancet en els* 896
temples de la Companyia. Una eina catequètica i difusora de doctrina
a la Catalunya urbana del segle XVIII

Discurs d'inauguració del IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya

JAUME DANTÍ RIU
Director del Congrés

Il·lustríssim Sr. Alcalde, Excel. Sr. Vicerector de Patrimoni i Activitats Culturals, senyors regidors de l'Ajuntament de Manresa, comissari de l'any de commemoració nacional dels 500 anys de l'estada d'Ignasi de Loiola a Catalunya, pares Josep Lluís Iriberry i Josep Maria Margenat en representació de la comunitat de jesuïtes de la Cova de Sant Ignasi, senyors i senyores, companys i amics.

Inaugurar aquest IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya representa un nou repte per l'Àrea d'Història Moderna de la Universitat de Barcelona i alhora una responsabilitat. Un repte perquè significa afegir una nova convocatòria que dona continuïtat a l'encetada el 1984 i que de manera periòdica ha marcat la vitalitat de les diferents línies de recerca dins de la historiografia modernista catalana. Es tracta d'aconseguir, doncs, el mateix alt nivell d'interès i de novetat que s'han assolit en les trobades anteriors. Ho deia fa quatre anys i és bo de recordar que, ara que tot es mesura, segons les anàlisis biomètriques, els textos recollits en les actes dels nostres congressos estan en els nivells més alts de citació dins dels treballs d'història moderna en l'àmbit peninsular. No hi ha dubte que les conferències, les ponències i la cinquantena llarga de comunicacions que es presentaran durant aquests dies, quan es publiquin seran també de referència obligada.

Un repte, però al mateix temps sentim una gran responsabilitat amb aquest congrés. El celebrem en el marc de "Manresa 2022", recordant els 500 anys de l'estada d'Ignasi de Loiola a Catalunya i a Manresa en particular. És la primera vegada que la temàtica i fins i tot les dates de la convocatòria no han sortit de la nostra Àrea, sinó que ens han estat sug-

gerides per una institució pública com és l'Ajuntament de Manresa, vagi per endavant el nostre més gran agraïment. La proposta que ens van fer va ser clara: ens agradaria organitzar un congrés internacional d'història entorn d'aquesta temàtica, en sentit ampli, i que ho pugueu fer des de la vostra Àrea d'Història Moderna de la UB. La resposta no podia ser més que positiva, encara que fos avançar un any el congrés que prevèiem per al 2023 i essent conscients de la confiança que se'ns feia. Es produïa allò que dóna sentit al món universitari, i que no sempre s'aconsegueix des de l'àmbit de les humanitats, que la recerca serveixi al conjunt de la societat, en aquest cas per valorar un passat que permeti entendre millor el present. La ciutat de Manresa té un pòsit patrimonial que la situa al bell mig de la història d'Europa i del món en aquell segle XVI i amb repercussió fins el moment present. Empreníem, doncs, l'organització conjuntament la Universitat de Barcelona i l'Ajuntament de Manresa.

És des d'aquesta responsabilitat que hem proposat el tema del congrés "El món d'Ignasi de Loiola. Religió, cultura i societat als segles XVI i XVII". Els aniversaris històrics són oportunitats per aprofundir sobre uns fets, en aquest cas el cinquè centenari de l'arribada d'Ignasi de Loiola a Catalunya, en el seu pas per Montserrat, Manresa i Barcelona, però ahora es tracta d'analitzar i de debatre, amb una mirada més àmplia, el context religiós, social i cultural d'aquells dos segles. En aquest sentit el programa combina les conferències i algunes de les ponències que oferiran una visió europea o peninsular, amb altres ponències i les comunicacions referides a la situació a Catalunya. No hi ha dubte que la formació de la Companyia de Jesús, unes dècades després d'aquell 1522, va tenir una incidència important en el món europeu i més enllà, en el que s'anomena la història connectada en la que hi contribuïren en gran manera les missions.

La historiografia sobre l'impacte de les reformes religioses del segle XVI, els canvis en el pensament, en les relacions entre poder polític i religió, en les expressions de l'anomenada cultura del barroc, és nombrosa i de llarg recorregut, amb debats importants que abasten des de les causes d'aquelles transformacions fins a les conseqüències en els

àmbits de l'economia o de la ciència, així com sobre l'ús del conceptes Reforma i Contrareforma, superats després pel de confessionalització de les societats i del poder que de nou ha estat debatut.

D'altra banda, si l'aportació historiogràfica sobre la temàtica a Catalunya no havia estat tan abundosa, després de les recerques pioneres i d'obligada referència de Miquel Batllori o de Joan Bada, en els darrers temps hi ha hagut un impuls significatiu, a partir de la dècada de 1990 i amb molta major atenció en els darrers vint anys, amb perspectives prou diverses que van des dels aspectes ideològics i els estrictament religiosos fins els institucionals i els de la circulació cultural. Es tracta, doncs, d'una temàtica d'interès creixent com ho prova que sigui explícita en diferents universitats, com a la Sapienza de Roma, on hi ha un departament d'Història, Antropologies, religions, art i espectacle, o a l'Estat de Pensilvània, que compta amb un departament d'Història i Estudis Religiosos al qual pertany el professor Ronnie Po-chia que ens oferirà la conferència inaugural.

Si bé el temps que va viure Ignasi de Loiola arribava a la seva fi a mitjan segle XVI, era del tot necessari fer extensiva l'atenció d'aquest congrés si més no fins a tot el segle XVII, ja que les repercussions d'aquell període no només es van fer paleses durant tota l'època moderna sinó que de fet arriben al present. Amb tot, en els set blocs temàtics en els que s'ha estructurat el congrés, el dedicat específicament a la Companyia de Jesús i altres ordes religiosos inclou també el segle XVIII per tal de poder incorporar el que significà l'expulsió dels Jesuïtes i la suspensió temporal de l'orde. Amb aquell món de fons, el Congrés es proposa tractar temàtiques que van des de la nova espiritualitat fins a les dones i la religiositat femenina, la religió en el món urbà i rural, l'àmbit del pensament i l'ensenyament, la relació entre política i religió o les circulacions culturals i artístiques. Aquestes diferents perspectives pretenen, també, donar cabuda a les diverses línies de recerca que actualment es desenvolupen i de les que convé fer-ne ressò.

Hi ha diferents models de congrés, però els d'Història Moderna de Catalunya han volgut ser sempre oberts i per tant amb una participació

àmplia, on s'hi puguin trobar els principals especialistes, ja sigui com a conferenciants, ponents o presidents de sessió, conjuntament amb comunicants, professors i investigadors de diferents universitats o de secundària que segueixen amb la seva recerca, així com investigadors que estan entorn dels centres d'estudis o de museus. I alhora valorem particularment l'assistència de doctorands, alumnes de màster i de grau, perquè pensem que participar en un congrés contribueix sens dubte a la seva formació.

Finalment, celebrar un congrés d'aquestes característiques exigeix poder comptar amb col·laboracions de tot ordre que ens cal reconèixer i agrair ben sincerament. En primer lloc i doblement a l'Ajuntament de Manresa (en el marc de Manresa 2022 Transforma), per la confiança en fer-nos la proposta i pel suport en tots els àmbits. Però també el nostre agraïment al Vicerectorat de Patrimoni i Activitats Culturals de la UB, a la Universitat Autònoma de Barcelona i en particular a la seva Facultat de Lletres, a la Fundació Noguera i a l'Ateneu Sant Pacià. I encara, un particular agraïment als voluntaris, la seva disponibilitat i el seu treball són els que permeten que en la preparació i durant els dies del congrés es cobreixin totes aquelles tasques que assegurin la satisfacció de tots els participants.

Memòria final del IXè Congrés d'Història Moderna de Catalunya

MARIELA FARGAS PEÑARROCHA
Secretària acadèmica del Congrés

Magnífic senyor Joan Guàrdia rector de la Universitat de Barcelona, Sr. Ricardo Piqueras degà de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona, Sr. Jaume Dantí director del Departament d'Història i Arqueologia de la Universitat de Barcelona i director del IXè Congrés d'Història Moderna de Catalunya, Sr. Albert Tulleuda director executiu del programa *Manresa 22 Transforma* de l'Ajuntament de Manresa, señor Agustí Alcoberro vicerector de Patrimoni i activitats culturals de la Universitat de Barcelona, reverend senyor Ramon Corts vicerector de l'Ateneu Universitari Sant Pacià, congressistes, senyores i senyors:

el Congrés d'Història Moderna de Catalunya en la seva novena edició titulat *El món d'Ignasi de Loiola. Religió, cultura i societat als segles XVI i XVII* arriba, avui dia 22 de desembre de 2022, a la seva cloenda.

I ho fa amb la satisfacció de veure realitzat amb èxit un temps d'intensa activitat acadèmica i científica, tot el temps dels preparatius, tot el temps que precedeix la seva organització, tan a nivell d'un event de dimensions extraordinàries, com a nivell de la recerca que hi ha al darrera i que cada investigador ha aportat. Comença també el temps, de durada inabastable tot just perquè els seus fruits poden perllongarse anys i anys, per a la valoració i reflexió dels resultats, dels treballs i de la recerca plantejada, debatuda, suggeridora de debats riquíssims, d'ús i aprofitament de la recerca. Aquesta però es farà pública i tindrà la seva forma definitiva quan assistim a la publicació de les actes. Com és ja una tradició ben arrelada, les conferències i ponències del *IXè Congrés* seran publicades íntegrament en format paper dins la revista de l'Àrea

d'Història Moderna, *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*. Les comunicacions també seran publicades en el marc de la revista, però en format digital tal com també s'ha fet en anteriors edicions dels congressos. Tot el conjunt, a la vista de la rica dinàmica de la qual hem estat testimonis aquests dies, de ben segur que constituirà una aportació molt significativa a la historiografia general de l'època moderna i a la historiografia catalana en concret.

Però en aquestes breu línies que constitueixen la Memòria del IXè Congrés, el lector espera que fem un recull i balanç d'algunes de les dades més significatives que han caracteritzat el Congrés. Som-hi, doncs.

En primer lloc, és imprescindible aludir al tema triat. Era impossible deixar de banda l'efemèride que representava l'arribada d'Ignasi de Loiola a Catalunya el 1522, amb el seu pas per Montserrat, Manresa i la ciutat de Barcelona. Aquesta era certament una fita clau en la futura formació de la Companyia de Jesús i, per tant, en l'evolució del món europeu modern. I una fita rellevant en la història de Catalunya, per les seves implicacions socials, espirituals, i de poder, que converteixen aquella època en un temps especialment necessitat d'estudis, de noves recerques. Perquè la creixent confessionalització produí interessants noves formes de pensament, de les relacions entre el poder polític i la religió, així com expressions culturals i artístiques s'han emmarcat en l'anomenada «cultura del barroc». Mitjançant el professor i membre de l'Àrea d'Història Moderna Àngels Casals vam conèixer l'interès de l'Ajuntament de Manresa per celebrar conjuntament tan important event. L'Àrea d'Història Moderna, abans Departament d'Història Moderna de la Universitat de Barcelona, des del 1984 ininterrompudament i amb una periodicitat de 4-5 anys, ha impulsat l'edició de Congressos d'Història Moderna de Catalunya amb temàtiques ben diverses. En aquesta ocasió, el tema central del congrés esdevenia certament una especial oportunitat i també sintonitzava amb el tarannar i constant posada al dia que s'ha vingut fent a l'Àrea des de fa ara ja gairebé quaranta anys.

L'estructura del congrés ha estat encapçalada i tancada per dues conferències, d'inauguració i cloenda, que han estat impartides respec-

tivament pels professors doctors Ronnie Po-Chia Hsia de Penn State University i Antonella Romano de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. La seva presència, a més de verificar l'alt nivell d'especialització del programa del congrés, com a experts de prestigi sobre el tema, remarca la vocació d'internacionalitat que caracteritza la recerca de l'Àrea i els seus congressos. Entremig, el congrés s'ha articulat a l'entorn de set sub-àrees cadascuna de les quals representa una línia específica on aprofundir el tema general: 1. "Vers una nova espiritualitat", 2. "Dones i religiositat femenina en el món ignasià", 3. "Religió en el món urbà i el món rural", 4. "Pensament i ensenyament en l'era de les reformes", 5. "La Companyia de Jesús i els ordes religiosos (segles XVI-XVIII)", 6. "Política i religió", i finalment, 7. "Circulacions culturals i artístiques". Al voltant de cada una d'aquestes sessions presidia una ponència marc. Han estat dictades respectivament pels següents professors/es i investigadors/es: 1. Eduard López Horetalno (Universidad Pontificia de Comillas), 2. Ángela Atienza López (Universidad de La Rioja), 3. Joaquim M. Puigvert (Universitat de Girona), 4. Ester Jiménez Pablo (Universidad Complutense de Madrid), 5. Javier Burrieza (Universidad de Valladolid), 6. Ignasi Fernandez Terricabras (Universitat Autònoma de Barcelona), 7. Sílvia Canalda (Universitat de Barcelona). Com és notori, la presència, important, d'altres modernistes de la resta de les universitats espanyoles defineix les àmplies expectatives científiques de la trobada.

Cada sessió ha estat presidida per diferents professors de les universitats catalanes que han col·laborat amb nosaltres moderants els debats, una mostra més del perfil integrador del congrés: de la Universitat Pompeu Fabra el professor Joaquim Albareda; de la Universitat Rovira i Virgili el professor Josep Fàbregas; de la Universitat Abat Oliba la professora Rosa Maria Alabrús; de la Universitat Autònoma de Barcelona els professors José Luis Betrán y Doris Moreno. Així mateix han col·laborat en aquesta tasca els professors Pere Molas i Josep Maria Torras, catedràtics jubilats de la Universitat de Barcelona.

Amb tot, les sessions no tindrien cabuda sense l'enorme èxit rebut de la crida adreçada als comunicants. Vam rebre més de 60 propostes

de comunicació de les quals en vam seleccionar 58, després d'un rigorós procés d'avaluació, i que són les que finalment han estat presentades en el congrés. Un tema tan precís i una resposta tan clara mostra sens dubte l'enorme vitalitat de la recerca sobre els temps moderns a Catalunya: el 14% han abordat l'espiritualitat, les devocions; el 17,5% el paper de les dones en el món ignasià; el 15,5% la religió i la vida comunitaria rural i urbana; el 10% les bases de la renovació educativa; el 14% la Companyia de Jesús i el ordes religiosos; el 14% la relació política i religió; el 15% les formes artístiques i les transferències culturals. I, a més, val la pena assenyalar la variada procedència dels comunicants, des de l'entorn més proper, estudiosos catalans, formats en la Universitat de Barcelona i de la resta de les universitats catalanes, però també estudiosos de la resta d'universitats espanyoles i certa presència italiana que és el resultat d'una crida que es va fer amb l'objectiu de la internacionalitat de la trobada científica.

Però la participació avui dia té una doble dimensió que no podem pas deixar de banda: és la dimensió presencial i la dimensió virtual, que ens porten a una dinàmica híbrida que multiplica de forma contundent el nombre de participants i els llocs on arriba la producció científica que ha desenvolupat el congrés. Tal com ja es va fer en les edicions anteriors, la informació més rellevant ha estat vessada contínuament a les xarxes socials Twitter i Instagram de l'Àrea, on disposem en conjunt de gairebé tres mil seguidors. Allà s'han retransmès part de les conferències i ponències i han pogut ser visualitzades pels que no hi eren presents. Més important encara, s'han gravat gràcies a la generositat dels intervinents totes les conferències i ponències, amb la finalitat d'arribar a tots els i les nostres estudiants.

En aquest sentit cal recordar el ressó que el congrés ha tingut a la premsa local de la ciutat de Manresa, així com el derivat de l'activitat d'exposició sobre "Ignasi de Loiola i Catalunya" que, comissariada pel professor de l'Àrea Diego Sola, s'ha fet amb la col·laboració del CRAI Biblioteca de Fons antic i particularment amb el suport del señor Joan Miquel bibliotecari del centre.

Menció molt especial s'ha de fer al programa “Manresa 22 Transforma” de l'Ajuntament de Manresa del qual va partir la iniciativa de celebrar un event científic a la seva ciutat amb motiu del cinc-cents aniversari de l'estada d'Ignasi de Loiola i amb qui l'entesa ha estat magnífica des del primer moment i en especial amb l'Ivan Padilla que ha portat pràcticament tot el pes organitzatiu juntament amb el Jet Serra. El nostre agraïment per l'ajut rebut és enorme. A més, des del mateix programa, tan bon punt es va saber la nostra intenció d'incorporar al congrés -tal com sempre havíem fet- una part cultural, van encarregar-se d'un itinerari-visita a la Cova de Sant Ignasi i la Manresa ignaciana. Aquesta proposta va atreure 55 congressistes dels inscrits.

En aquesta ocasió, la part cultural ha gaudit d'un extra. Coincidint amb el 150è aniversari de l'edifici històric de la Universitat de Barcelona i mercès a la iniciativa del vicerector de patrimoni i activitats culturals Agustí Alcoberro, el darrer dia del Congrés es va fer una interessant visita a l'edifici amb què es van tancar quatre intenses i brillants jornades.

Finalment, a més dels estudiosos i investigadors, el congrés no tindria lloc sense els estudiants. Primerament, perquè ells són en última instància la raó de difondre la recerca feta i animar possibles noves vocacions. La seva assistència ha estat important entre els 143 congressistes en total, i no només això sinó que alguns d'ells han col·laborat com a voluntaris. I, encara més, una estudiant del Grau de Disseny i Imatge de la Facultat de Belles Arts de la Universitat de Barcelona, Elena Ibáñez Clemente, és l'autora del cartell del congrés, a qui felicitem amb molta satisfacció, com també ho fem als voluntaris, tan essencials i dinamitzats per Ida Mauro, Diego Sola i Elisabet Garcia Marrasé.

Per acabar, volem fer arribar tot el nostre reconeixement a les institucions que han fet possible el IXè Congrés d'Història Moderna de Catalunya: al programa *Manresa 22 Transforma* de l'Ajuntament de Manresa, al Vicerectorat de patrimoni i activitats culturals, a la Universitat Autònoma de Barcelona que ha col·laborat en la difusió de la trobada, a la Fundació Noguera que ens dóna el suport per a la publicació de les actes, a l'Ateneu Universitari Sant Pacià. Gràcies a tots ells i a les persones que

els representen, quasi quaranta anys després d'aquell primer Congrés del 1984, el Congrés del 2022 ha estat de nou un gran èxit.

És un esdeveniment acadèmic i de recerca molt important per a l'Àrea d'Història Moderna de la Universitat de Barcelona. Cal donar l'enhorabona, per tant, al professor Jaume Dantí, director del IXè Congrés, per la seva importantíssima execució. I, confiats en la positiva resposta rebuda, tanquem el IXè Congrés amb la mirada posada en el futur.

Sessió I

Vers una nova espiritualitat

Los gozos de la Virgen en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola

XAVIER NARBÓN

Resumen

Esta comunicación plantea la importancia que pudo tener la devoción de los siete gozos de la Virgen en la propia experiencia personal de Ignacio de Loyola (1491-1556) y de qué forma pudo influir esta manifestación religiosa en su propia vivencia espiritual, trasladada a su propuesta de composición de lugar y aplicación de sentidos en los *Ejercicios Espirituales*. La respuesta a esta cuestión implicará un recorrido que, en primer lugar, llevará a describir en qué consistía esta devoción y una explicación breve de sus orígenes y pasado medieval. Se abordará a continuación en qué ocasiones Ignacio de Loyola pudo tener contacto con esta devoción; las referencias a la Virgen en los *Ejercicios Espirituales*; y, finalmente, se concluirá si efectivamente pudo existir alguna influencia de los siete gozos de la Virgen en esta obra.

Palabras clave: Ignacio de Loyola, gozos de la Virgen, aplicación de sentidos, oración sensual.

El libro de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, publicado en 1548, tras la aprobación del papa Paulo III (1468-1549), fue el resultado de un largo proceso iniciado en 1523 en Manresa.¹ En esos años iniciales Ignacio fue agrupando sus notas íntimas, y quizá también las de algún compañero, sobre sus propias experiencias acerca

1. Diego SOLA, «Pregar i meditar a la Catalunya del Cinc-cents: Ignasi de Loiola i la *devotio moderna* montserratina», en *Actes del VIII Congrés d'Història Moderna de Catalunya: «Catalunya i el Mediterrani»*. Barcelona, 17-20 desembre 2018, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2019, p. 1121.

de las composiciones de lugar y de la aplicación de sentidos.² Estos dos aspectos, quizá los más característicos de las cuatro semanas de los *Ejercicios Espirituales*, aparecen en ellas como si fueran cuatro actos de una pieza teatral.³

En la estructura definitiva de los *Ejercicios Espirituales*, el ejercitante es invitado a contemplar la composición de lugar de una escena del Evangelio durante el primer y segundo ejercicio del día. Debe tratar de imaginar qué dicen, piensan y hacen los que intervienen en ella para que, al final de esta fase, pueda iniciar un coloquio con uno o varios de ellos, preguntándose cómo se han sentido. En la quinta contemplación del día, después de que en la tercera y cuarta repita y reflexione sobre el conocimiento, la consolación o la desolación que le han causado las dos anteriores, y en la calma y recogimiento del anochecer, es cuando debe ejercitar con la imaginación los cinco sentidos (vista, oído, tacto, olfato, gusto).⁴

La aplicación de los cinco sentidos tiene lugar, por tanto, en la etapa final del día, en el que se ha entrenado la disponibilidad y receptividad del ejercitante con el ánimo de llegar a ser él mismo una matriz, un vientre virginal, en donde se manifieste libremente el Espíritu Santo. El modelo a seguir es el de la simplicidad de intención o pureza de corazón de María (Mateo 5,8). Se trataría de la máxima receptividad de una persona libre e indiferente a las pasiones, que se correspondería con la *apatheia* de los Padres del Desierto.⁵

El teólogo Javier Melloni considera, además, que es probable que Ignacio tuviese conocimiento de la *oración sensual* en Barcelona, donde

2. Philip ENDEAN, «The Ignatian Prayer of the Senses», *Heythrop Journal*, XXXI (1990), p. 398. Véase también Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Vrin, París, 1992, p. 27.

3. Michel DE CERTEAU, «L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices spirituels», *Christus*, 20 (1973), pp. 118-128.

4. ENDEAN, «The Ignatian Prayer», p. 391.

5. Javier MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Maliaño, 2001, pp. 127, 200 y 228.

residió entre 1524 y 1526, cuando parece que frecuentó círculos lulianos, grupos que se reunían para leer obras de Ramon Llull (c.1232-1315) y para rezar según el método del arte de la contemplación que el místico mallorquín había recibido por inspiración de Dios dos siglos y medio antes.⁶ Llull describió este tipo de oración en el capítulo 315 del *Llibre de Contemplació en Déu*.⁷

Bendito seáis Vos, Señor Dios; porque así como Vos habéis dado oído al hombre para oír, y ojos para ver, y nariz para oler, y gusto para comer, y tacto para sentir, y que de estos cinco sentidos se forme y se figure oración sensual, así habéis dado al alma memoria, entendimiento y voluntad.⁸

El objetivo de este estudio no sería buscar nuevas fuentes textuales en las que probablemente se basó el santo jesuita para recurrir en los *Ejercicios Espirituales* a la composición de lugar y a la aplicación de

6. JAVIER MELLONI, *Èxode i èxtasi en Ignasi de Loiola. Una aproximació a la seva Autobiografia*, Fragmenta, Barcelona, 2020, p. 69.

7. PERE VILLALBA, *Ramon Llull. Escriptor i Filòsof de la Diferència*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2015, pp. 230-231, especifica que el *Llibre de Contemplació en Déu* fue escrito en Mallorca entre 1271 y 1272 en árabe y el 1 de enero de 1273 apareció la versión catalana.

8. MELLONI, *La mistagogía*, p. 82. Véase también MELLONI, *Èxode i èxtasi*, p. 69, donde cita a José María MARCH, «S. Ignacio de Loyola y el Beato Ramon Llull. Semejanzas doctrinales», *Manresa*, 8 (1926), pp. 333-350. Estas potencias del alma citadas por Llull están identificadas por MELLONI, *La mistagogía*, pp. 191-193 y 280, con las diferentes semanas de los *Ejercicios Espirituales* (a partir de ahora también EE). Correspondería la memoria a la Primera, el entendimiento a la Segunda, y la voluntad a la Tercera y Cuarta. La Primera semana empieza pues con la «memoria» de que el primer pecado del ser humano fue la desobediencia a causa de la aidez y del orgullo. La transformación que posibilitaría este recuerdo sería la humildad de la obediencia, propia del estadio purificativo. En la Segunda semana se produciría la humildad de la plena indiferencia –*apatheia*–, inherente al estadio iluminativo, en el que se llegaría al «entendimiento» de la propia disponibilidad a la voluntad de Dios. Por último, en la Tercera y Cuarta semanas, la «voluntad» correspondería a la locura del amor asignada al estadio unitivo.

sentidos. No se trataría de localizar nuevos referentes bibliográficos, además del de Ramon Llull, el de Ludolfo de Sajonia o el de García Jiménez de Cisneros, entre otros; sino que lo que se plantea es la inspiración que pudo obtener el autor de su propia vivencia, más allá de la lectura de ciertos textos. La hipótesis que se va a seguir es que la propia experiencia de Ignacio, al contemplar las procesiones y *tableaux vivants* dedicados a los gozos de la Virgen, los relieves de las cruces bajo la misma advocación, al oír la música de los *goigs de la Mare de Déu*, al presenciar y sentir el ritmo de las danzas dedicadas a esta devoción mariana, al sentirse inmerso, por tanto, en esas composiciones de lugar, dejaron en él una huella que podría haber influido en la aplicación de los cinco sentidos propuesta por los *Ejercicios Espirituales*. En definitiva, la pregunta que se pretende resolver sería la relación que puede existir entre la oración sensual de los gozos de la Virgen, las diferentes prácticas y representaciones de esta devoción, y la aplicación de sentidos de los *Ejercicios Espirituales*.

1. Orígenes y contenido de los siete gozos de la Virgen

Los gozos de María en el siglo XVI eran una devoción popular que tenía como tema principal el impacto de diferentes misterios en la vida de la Virgen.⁹ Aunque generalmente eran siete, como las horas canónicas -y los más habituales eran la Anunciación, la Natividad, la Adoración de los Reyes Magos, la Resurrección y la aparición de Cristo resucitado ante su Madre, la Ascensión del Señor, Pentecostés y la Asunción de María- también aparecían ocasionalmente ligeras variaciones y gozos con un número menor o mayor de misterios.¹⁰

9. Margherita MORREALE, «Los “gozos” de la Virgen en el *Libro* de Juan Ruiz (II)», *Revista de Filología Española*, 64 (1984), p. 11.

10. *Ibidem*, pp. 4 y 12. En cambio, de acuerdo con Santiago DISALVO, «Los VII gozos de la Virgen en las *Cantigas de Santa María* y la tradición de los *gaudia* en la poesía medieval latina y vernácula», *Revista do CESP*, 32/47 (2012), p. 50, la corona

Desde el siglo XI ya puede encontrarse conformado un subgénero lírico particular, de asunto mariano, los *gaudia* o gozos de la Virgen, que solemnizaban las festividades dedicadas a Nuestra Señora. Su origen, poco esclarecido aún, suele indicarse en los cánones del rito bizantino, o bien en las antífonas y los oficios rimados de la liturgia romana del siglo X.¹¹ En el siglo XIII se consolidó la poesía religiosa y trovadoresca dedicada a los siete gozos marianos en Francia e Inglaterra. Y, a pesar de que existieron gozos en castellano –como los incluidos en una parte de *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (c. 1196-c.1264) o los recogidos a mediados del siglo XIV en el *Libro del Buen Amor* de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita– y en galaicoportugués –*Cantigas de Santa María*, segunda mitad siglo XIII, en la corte de Alfonso X el Sabio–, fue en la Corona de Aragón donde tuvieron mayor difusión, llegando incluso hasta Cerdeña.¹² Se celebraron, por ejemplo, siete misas votivas en honor de los siete gozos de María para conmemorar el nacimiento del rey Jaime I (1208-1276), según recoge Ramon Muntaner en su *Crònica* (1325-1328). Por su parte, en Mallorca, Ramon Llull incluyó la devoción de los *VII goigs de Nostra Dona Santa Maria* en la primera parte (capítulos 45-51) de la *Doctrina Pueril* (1275-1276), una de las

franciscana, o rosario seráfico, que quedó fijada en el primer cuarto del siglo XV, consta de siete decenas dedicadas a la memoria de los siete gozos de la Virgen. Difiere con la serie habitual al incluir la Visitación y el hallazgo de Jesús en el Templo; y, en cambio, excluye la aparición de Cristo resucitado ante su madre y Pentecostés.

11. DISALVO, «Los VII goyos», p. 42.

12. MORREALE, «Los “gozos”», pp. 1 y 3-5, advierte que una de las primeras contribuciones fue la composición de un himno a los siete gozos por parte del canciller de la Universidad de París, Felipe de Grèves (fallecido 1236); siete fueron también los que se incorporaron al *Speculum humanae salvationis* y los del poeta provenzal Guy de Folqueys (c.1203-1268), futuro papa Clemente IV, autor de *Los VII gautz de Nostra Dona*. Por otra parte, el monje cisterciense inglés Esteban de Salley (fallecido c.1253) fue el autor de unas meditaciones sobre los gozos de la Virgen María, si bien no limitados a siete. Véase también Dominique DE COURCELLES, «Les “goigs” en Catalogne», *Ethnomusicologie: Recherches récentes*, 14/3 (1984), pp. 281-294.

primeras obras pedagógicas en lengua vulgar, destinada a la formación moral y religiosa de su hijo. Los divinos misterios son referidos en diferentes apartados: I, De la Salutació; II, De la Nativitat; III, Dels tres Reys; IV, Del goig que Nostra Dona hac de la Resurrecció; V, Del goig que Nostra Dona hac com son Fill li apparech; VI, De la Cincogesma, que es dit Pentagosta; VII, De la asumció de Nostra Dona.¹³

En el *Llibre Vermell* de Montserrat (c. s. XIV), en el que constan cantos y danzas de diferentes procedencias, figura la *Ballada dels Goys de Nostra Dona en vulgar cathalan, a ball redó*, una de sus piezas más conocidas y que relaciona los siete gozos de la Virgen con los bailes dentro de las iglesias antes del Concilio de Trento. Los romeros que acudían a visitar a la Moreneta en su santuario cantaban durante la vela nocturna y acompañaban pasos de danza a la melodía, al son del *sac de gemecs i flabiol*.¹⁴

2. Posibles encuentros de Ignacio de Loyola con los gozos de la Virgen

Un primer contacto de Ignacio de Loyola con la devoción de los gozos de la Virgen pudo darse en marzo de 1522. Fue entonces cuando subió a la montaña de Montserrat en romería y, tras confesarse, veló durante toda la noche ante el altar de Nuestra Señora en vigilia de armas. Sería verosímil que, en esas circunstancias, hubiera presenciado los cánticos y bailes de Montserrat, a los que nos acabamos de referir recopilados en el *Llibre Vermell*.¹⁵

13. FRANCISCO BALDELLÓ, «Devotiones. Los “Goigs de la Mare de Déu”», *Analecta sacra tarraconensia*, 28 (1955), p. 188. Véase también MORREALE, «Los “gozos”», p. 3; y Pep VILA, «Els set goigs terrenals de la Verge Maria de la catedral de Girona», *Annals de l’Institut d’Estudis Gironins*, 44 (2003), p. 180.

14. BALDELLÓ, «Devotiones», p. 186. Acerca del origen y evolución de los *goigs*, y su definición como género poético-musical, véase Glòria BALLÚS y Antonio EZQUERRO, *Els goigs de Catalunya al món. Una forma musical culta i popular*, Experiencia, El Masnou, 2015.

15. LOUIS A. BONACCI, «The Marian Presence in the Life and Works of Saint Ignatius Loyola: From Private Revelation to Spiritual Exercises. The Cloth of Loyola’s

Por otra parte, entre los recuerdos de la vida de Ignacio de Loyola, conservados en los procesos de canonización de 1595 y 1606, está su devoción por las cruces públicas, manifestada ya desde su llegada a Manresa el 25 de marzo de 1522 (fiesta de la Encarnación). Fue al bajar del monasterio de Montserrat, volviendo de una romería, cuando se arrodilló ante la cruz de piedra de la Guía, junto al puente viejo, que había de pasar para entrar en la ciudad, y allí en oración fue favorecido con una revelación. De tal intensidad y frecuencia fue esta práctica espiritual de oración en las cruces que, detenido en casa por las enfermedades, suplía esta carencia orando ante cruces pintadas o grabadas en la pared.¹⁶ La devoción continuada del santo por las cruces públicas le llevaría también con toda probabilidad al conocimiento de las siete cruces de piedra con relieves policromados dedicados a los siete gozos y a los siete dolores de la Virgen, en el camino real de Collbató a Montserrat. No podía pasar desapercibido para quien había salido de Loyola para empezar su camino de conversión con una imagen de Nuestra Señora de los Siete Dolores, del tamaño de la palma de su mano, que pocos años atrás, entre 1506 y 1509, se hubiesen construido en ese camino real siete capillas, una para cada cruz, como lugares de recogimiento de los peregrinos.¹⁷

Una tercera oportunidad de contacto con la devoción que comentamos se situaría en Barcelona. En la ciudad condal, según consta en el *Manual de Novells Ardits*, tenía gran resonancia y despertaba gran devoción la *Processó dels Set Goigs o de les Set Cambrades*, que consistía en visitar a

Allegiance», Tesis doctoral, The Marian Library/International Marian Research Institute-University of Dayton, Ohio, EEUU, 2002, pp. 25-26.

16. José CALVERAS, «Devoción de san Ignacio a las cruces en Manresa», *Analecta sacra tarraconensia*, 28 (1955), pp. 223 y 228.

17. Assumpta MUSET, «Els camins romeus de la muntanya de Montserrat», *Dovella*, 125 (2019), pp. 28-30, explica que fue un legado de G. de Requesens (1439-1505) el que posibilitó la construcción de estas siete capillas. Las cruces, por su parte, corresponden al patrocinio de Pere el Cerimoniós (1336-1387), y se instalaron allí por orden y deseo del mismo rey. Con respecto a la imagen de la Virgen, véase Pierre EMONET, «María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola», *Manresa*, 68 (1996), p. 341.

la Santísima Virgen en las siete capillas o iglesias dedicadas a la Madre de Dios, durante siete días, en cada uno de los cuales se conmemoraba uno de los gozos de la Virgen. Cuando llegaba la procesión a la capilla o iglesia dedicada al gozo se celebraba la misa y se pronunciaba el sermón correspondiente al gozo del día.¹⁸ Con los primeros síntomas de sequía, primeras noticias de la peste, o por causa de otras inclemencias y problemas graves, el consejo municipal de Barcelona, concertado con el capítulo de la sede catedralicia, daba la orden de iniciar las rogativas públicas con estas procesiones, a las que asistían siempre los *consellers* y los clérigos de la catedral y, a veces, el obispo y el virrey. Los siete emplazamientos dedicados a la Virgen que se visitaban en esta procesión por regla general seguían este orden: los monasterios de Santa María de Nazaret (Valldonzella) y Sant Agustí, la iglesia de Santa Maria del Pi, el monasterio de la Verge del Carme, el de la Mercè (o Magdalenes) y el de Jonqueres, para finalizar en la iglesia de Santa Maria del Mar. Por tanto, cinco monasterios y dos iglesias.¹⁹ Ignacio de Loyola debió presenciar o tuvo noticia como mínimo de las procesiones *dels set goigs* que tuvieron lugar del 6 al 12 de marzo de 1525, dado que residía en esos momentos en Barcelona.²⁰

Una cuarta posible coincidencia del santo jesuita con esta expresión

18. «L'Exposició de Goigs de Marian M. Galí», *Arxiu del Centre Excursionista de Terrassa*, 57 (1929), pp. 104-105. La liturgia donde aparecían los siete gozos se había recopilado en el *Missale Parvum (Barcinonense)*, editado en Barcelona por Joan Rosenbach en 1509.

19. Joaquim M. PUIGVERT, "El calendari festiu d'una comunitat pagesa d'antic règim mitjançant les processons: una mirada etnològica des de la història", en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Vol. II, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1984, pp. 417-427; Isabel LOBATO, «Religió i societat: processos i rogatives públiques a Barcelona, 1550-1620», en *Ibidem*, p. 431. Véase también Joan BADA, *Situació religiosa de Barcelona en els XVI*, Balmes, Barcelona, 1970, p. 67; y José Luis BETRÁN, *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Milenio, Lleida, 1996, pp. 484-485.

20. *Manual de Novells Ardits, vulgarment anomenat Dietari de l'Antic Consell barceloní*, Impremta de'n Henrich y Companyia, Barcelona, 1895, vol. III, pp. 358-359.

religiosa pudo producirse en los Países Bajos. Ignacio de Loyola se desplazó allí en más de una ocasión para recaudar fondos y permaneció varios meses entre 1529 y 1531. En esas tierras existía una profunda y extendida devoción por los siete gozos de María, que había sido fomentada incluso por la propia regente Margarita de Austria (1480-1530).²¹ La mayor manifestación colectiva relacionada con los gozos (*Bliscapen*) de Nuestra Señora tenía lugar en el *Ommegang* de Bruselas, que seguía una secuencia cíclica anual de siete representaciones teatrales dedicadas a ellos,²² con la particularidad de que solo se representaba de forma completa uno de los misterios cada año según el orden cíclico establecido. En la procesión dedicada a la Virgen que tenía lugar durante la mañana se representaban en *tableaux vivants* los seis gozos que no eran protagonistas ese año. El gozo al que se dedicaba el *Ommegang* en esa ocasión se reservaba para su escenificación completa —y a menudo con recursos musicales— en las primeras horas de la tarde del domingo previo

21. El panteón de Margarita de Austria, por ejemplo, se ubica en la capilla privada del monasterio de Brou en Bourg-en-Bresse (entre Ginebra y Lyon), en la que destaca el enorme altar encargado por ella y dedicado a los Siete Gozos de Nuestra Señora, donde se exhiben las escenas de este ciclo devocional (Dagmar EICHBERGER, «Making Choices: The Seven Joys of the Virgin and The Seven Sorrows of the Virgin», en M. Briat-Philippe, P.-G. Girault, y L. Rivière-Ciavaldini, eds., *Princesses et Renaissance(s) La commande artistique de Marguerite d'Autriche et de son entourage*, Editions du Patrimoine, Monuments Nationaux, París, 2018, pp. 55-56).

22. Elsa STRIETMAN, «Playing in Northern Europe. Setting the stage for the Low Countries», en P. M. King, ed., *The Routledge Research Companion to Early Drama and Performance*, Routledge, Londres/Nueva York, 2017, pp. 89-90. En la actualidad solo se conoce el contenido de las representaciones del primer y séptimo gozo (Anunciación y Asunción). La descripción, por ejemplo, del historiador Juan Calvete de Estrella (c.1520-1593) del carro de la Asunción en el *ommegang* de Bruselas de 1549 destacaba que Nuestra Señora era «una hermissisima donzella vestida de raso blanco cercada de muchos Angeles que cantando suauissimamente la subían en alto» (Meg TWYXCROSS, «The Flemish Ommegang and its Pageant Cars», en M. Twycross, S. Carpenter, y P. King, eds., *The Materials of Early Theatre: Sources, Images, and Performance: Shifting Paradigms in Early English Drama Studies*, Routledge, Londres, 2017, pp. 334-387).

a Pentecostés, tras la procesión, en la *Grand Place* de Bruselas. Todo ello tenía como objetivo honrar la vida de la Virgen como instrumento de la salvación y la gracia de Dios.²³

Los *ommegangen* de los Países Bajos eran procesiones religiosas que discurrían por las calles de la ciudad según una ruta prescrita circunvalatoria, en la que se portaban las reliquias custodiadas en las iglesias de la localidad o una imagen especialmente venerada. Generalmente se aprovechaban festividades dedicadas a la Virgen o relacionadas con sus gozos que coincidían con el buen tiempo de los meses centrales del año. En las carrozas del desfile se representaban *tableaux vivants* cuyo contenido habitual seguía el programa marcado por los gozos y los dolores de María. Unos temas que eran muy conocidos a finales del siglo XV y durante todo el siglo XVI debido a la práctica devocional del rosario.²⁴ Estas representaciones de misterios podrían recordar a ese conjunto de escenas que el ejercitante espiritual ignaciano debería recrear, sumergirse e implicarse en ellos y vivirlos al estilo teatral de un psicodrama.²⁵ El hecho de que san Ignacio llamase *misterios* a los pasajes evangélicos que proponía contemplar,²⁶ sería una posible muestra de la relación entre los *Ejercicios Espirituales* y estos cuadros vivientes.

El *ommegang* más espectacular era el de Amberes²⁷ y se celebraba el domingo de agosto justo después de la fiesta de la Asunción de María (15 de agosto), dedicado a esta festividad. Cuando el pintor Alberto Durero (1471-1528) vio esta procesión en 1520, desde la casa donde se alojaba, comentó que se necesitaron más de dos horas para que pa-

23. Peter HAPPÉ, *Cyclic Form and the English Mystery Plays: A Comparative Study of the English Biblical Cycles and their Continental and Iconographic Counterparts*, Rodopi, Amsterdam, 2004, pp. 206 y 210. Véase también STRIETMAN, «Playing in Northern Europe», pp. 89-90.

24. TWYXCROSS, «The Flemish Ommegang», pp. 334-387.

25. Roland BARTHES, «Loiola», en IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Fragmenta, Barcelona, 2017, p. 391.

26. MELLONI, *La mistagogía*, p. 163.

27. En Amberes también se celebraba otro *ommegang* el domingo de Pentecostés.

sase todo el cortejo. La procesión incluía ya entonces una mezcla de elementos profanos y representaciones de temas bíblicos, como también relataba en 1567 el historiador Lodovico Guicciardini (1521-1589) en la *Descrittione... di tutti i Paesi Bassi*.²⁸ Ignacio de Loyola visitó Amberes durante los veranos de 1530 y de 1531, por lo que el *Ommegang* de la Asunción no le pudo pasar desapercibido.²⁹

3. Las referencias a Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales

Los *Ejercicios Espirituales* empiezan con una meditación acerca de Adán y Eva en el Génesis. María está presente en el segundo punto de este primer ejercicio de la Primera Semana ya que, al ser Cristo el nuevo Adán, María es la nueva Eva en la historia de la Salvación, a la que se van a referir las cuatro semanas.³⁰ En esta clave salvífica, el título que Ignacio utiliza habitualmente para María es el de “Nuestra Señora”; y así expresa el paralelismo retórico con el uso de “Nuestro Señor” para referirse a Cristo.³¹

En el primer día de la Segunda Semana, el ejercicio inicial sitúa al ejercitante en la contemplación del misterio de la Encarnación. Ignacio invita a que se vea con la imaginación el lugar de la Anunciación –la casa y aposentos de Nuestra Señora en Nazaret–; y oiga lo que dicen el

28. TWYCCROSS, «The Flemish Ommegang», pp. 334-387.

29. Brujas también formó parte de su ruta en la cuaresma de 1529 y allí se encuentra el altar de los siete gozos de la Virgen pintado por Hans Memling (c.1440-1494) y donado en 1480 por los comitentes a una capilla de la Frauenkirche de Brujas (Laura Katrine SKINNEBACH, «Practises of Perception. Devotion and the Senses in Late Medieval Northern Europe», Tesis doctoral, Universidad de Bergen, 2013, p. 115).

30. BONACCI, *The Marian Presence*, pp. 37 y 259.

31. Philip ENDEAN, «‘Our Lady’ and the graces of the Fourth Week», *The Way Supplement*, 99 (2000), pp. 53-54. El coloquio final de la primera meditación de la Primera Semana se dirige a Cristo puesto en cruz (*Ejercicios Espirituales* EE, 53), el de la segunda meditación se dirige a Dios en general (EE, 61); y, para los ejercicios de repetición, se propone un triple coloquio: primero a María, después al Hijo y, por último, al Padre (EE, 63). Esta primera dirección a la Virgen se repetirá cuando exista otro triple coloquio posterior (MELLONI, *La mistagogía*, pp. 117 y 184).

ángel Gabriel y la Virgen.³² El objetivo, según Melloni, es adentrarse en la escena para ser consciente de que el seno de María fue el único «lugar del mundo» en el que el Hijo de Dios podía hacerse hijo del hombre ya que la Virgen era todo receptividad, todo donación, radical vacío de sí misma, sin mácula o pulsión de apropiación alguna. Un vaciamiento en el que nuestra Señora se humilló al prestarse a ser receptáculo de tierra; ya que humildad proviene de *humus*, «tierra», la porción fecunda de un terreno. *Humildad* significa pues, «tierra fecunda». Para ir a Jesús no hay que ir hacia arriba, sino hacia abajo, hacia la tierra fecunda de su Corazón, accesible a todos, tal y como expresaba san Atanasio de Alejandría (c.295-373): «Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse Dios».³³ El ejercitante debe dejarse arrastrar por este movimiento de abajamiento, de donación, tanto del Hijo como de María –la primera ejercitante. Al igual que Cristo nació en la carne, el ejercitante puede esperar nacer de nuevo en Él. La contemplación del misterio de la Encarnación conduce así a otro misterio: a la encarnación del Verbo en el seno del ejercitante, que dará a luz en el momento de la elección.³⁴

A la Tercera Semana, centrada en la pasión y muerte de Cristo, le sigue la Cuarta Semana, dedicada a la Resurrección y que acaba con la Ascensión de Cristo al cielo, tras haberse aparecido a la Virgen María.³⁵

32. Encarnación (EE, 101), Anunciación (EE, 103,3). MELLONI, *Ibidem*, p. 169.

33. *Ibidem*, pp. 161, 169, 171 y 184.

34. *Ibidem*, p. 171. Véase también BONACCI, *The Marian Presence*, p. 40; y Jean-Marie HENNAUX, «En apparaissant à la Vierge Marie, le Christ ressuscité a fondé son Église», *Nouvelle revue théologique*, 126 (2004), pp. 41-46, en cuanto a María como madre universal y su papel de mediación.

El primer día de la Segunda Semana se contempla también la Natividad (EE, 110-117), tras la Anunciación, y protagoniza diferentes composiciones de lugar desde Nazaret hasta la llegada a Belén (MELLONI, *La mistagogía*, pp. 172-175).

35. Resurrección (EE, 218-225), Ascensión de Cristo (EE, 312). BONACCI, *The Marian Presence*, pp. 37 y 259.

No está claro de dónde Ignacio pudo sacar esta aparición de Cristo que no aparece en la Biblia. ENDEAN, «Our Lady», p. 44, por ejemplo, apuesta por la *Vida de Cristo*

En ese momento de aparición de Cristo resucitado ante su Madre es cuando se debe contemplar la disposición del santo sepulcro y del lugar o casa de Nuestra Señora.³⁶ El tercer prelude entonces está indicado para participar en el inmenso gozo de Cristo resucitado y de su Madre, en esa aparición que no se encuentra en los Evangelios, y que se puede presentar como un paralelo de la Encarnación, para que María: «que había sido la puerta de entrada cuando él nació y vino al mundo, fuera también la mensajera que anunciara su salida del mundo inferior». Cuando Ignacio anima al ejercitante a salir de la conciencia religiosa convencional hacia realidades espirituales más allá de la imaginación es cuando invoca la intercesión de María como el único catalizador posible de alcanzar esas realidades espirituales.³⁷ Además de referirse Ramon Llull, como hemos visto, a esta aparición especial de Jesús resucitado a Nuestra Señora, está presente en la *Ballada dels Goyts del Llibre Vermell* de Montserrat,³⁸ y en diferentes tradiciones iconográficas.³⁹

Finalmente, en la última parte de los *Ejercicios Espirituales*, vuelven a estar presentes los gozos de Nuestra Señora, sus misterios, junto a los de la Vida de Cristo Nuestro Señor.⁴⁰

de Ludolfo de Sajonia o la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine. También se ha elucubrado con el *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros.

36. Resurrección y aparición de Cristo resucitado ante la Virgen María (EE, 219-220). IGNACIO DE LOYOLA, *Exercicis Espirituals*, Fragmenta, Barcelona, 2017, p. 220.

37. Tercer prelude (EE, 221). ENDEAN, «'Our Lady'», pp. 48, 51 y 55, cita al poeta cristiano del siglo V, Sedulius, según Peter-Hans KOLVENBACH, «The Easter experience of Our Lady», *Centrum Ignatium Spiritualitatis*, 58-59 (1988), p. 162.

38. «Verge estant dolorosa per la mort del fill molt car romangués tota joyosa can lo vis resuscitat. A vos mare piadosa primer se volch demostrar» (*Llibre Vermell*, f. XXIIIv).

39. Entre estas tradiciones se encuentra la de los retablos de los hermanos Pere y Jaume Serra (finales s. XIV), la que plasma Durero en algunas xilografías o grabados, o la de los hermanos Wierix en la lámina 135 del *Evangelicae Historiae Imagines* (1593) de Jerónimo Nadal. Véase James D. BRECKENRIDGE, «“Et prima vidit”: the iconography of the appearance of Christ to his Mother», *The Art Bulletin*, 39/1 (1957), pp. 9-32.

40. El misterio de la Encarnación (EE, 262), la Visitación de María a Isabel

La devoción de los siete gozos de María, tan arraigada en Cataluña y en los Países Bajos, no pudo pasar desapercibida a Ignacio de Loyola. Sus estancias en Manresa, Barcelona y Amberes coincidieron con procesiones, representaciones, música y danzas dedicadas a los gozos de la Virgen. Las impresiones producidas por estas probables vivencias pudieron dejar una importante impronta en el planteamiento de la composición de lugar y de la aplicación de sentidos de los *Ejercicios Espirituales*. Son varios los hechos concomitantes que permiten seguir esta hipótesis.

En primer lugar, las representaciones poéticas, musicales, iconográficas, festivas y teatrales de los gozos marianos no dejaban de ser composiciones de lugar. Su objetivo era que quienes participaran en estos actos de devoción siguiesen el ejemplo de la Virgen con la máxima receptividad y disponibilidad a la voluntad de Dios, tal y como propondrían igualmente los *Ejercicios Espirituales*.

Por otra parte, ver y tocar los relieves de las siete cruces dispuestas en el camino hacia Montserrat desde Collbató, escuchar la música de los romeros en la vela nocturna a la Virgen, participar en la danza o en las procesiones dedicadas a los gozos marianos, podían ejemplificar esas vías de preparación para la oración sensual a la que se refería siglos antes Ramon Llull, para aplicar con la imaginación los cinco sentidos.

Por último, en ese proceso mistagógico de seguir la humildad de María para que, mediante la gracia del Señor, se manifieste el Espíritu Santo, cabría destacar dos misterios o gozos: el de la Anunciación y el de la aparición de Cristo resucitado ante Nuestra Señora. El primero permite abrir la vía iluminativa de la Segunda Semana y el segundo la vía unitiva de la Cuarta Semana. La importancia concedida por Ignacio de Loyola a este último gozo inmenso, compartido por Madre e Hijo

(EE, 263), el Nacimiento de Cristo (EE, 264), la adoración de los Reyes Magos (EE, 267), la presentación de Jesús en el Templo (EE, 268), así como el misterio de la Resurrección y la primera aparición –ante la Virgen– de Cristo resucitado (EE, 299) (BONACCI, *The Marian Presence*, p. 41).

resucitado, ya destacado por Llull al referirse a los siete gozos, presente tanto en la danza dedicada a ellos del *Llibre Vermell* de Montserrat como en varias iconografías, y tan especial que no aparece en los Evangelios, evidencia la marca intensa de esta devoción popular mariana en la experiencia y obra de Ignacio de Loyola.

“Esta manera es más propia para personas más rudas o sin letras”. El método penitencial de los jesuitas con el surgimiento de las misiones populares en la segunda mitad del siglo XVI

JUDITH ARMIÑO ALARCÓN

Resumen

Esta comunicación reflexiona sobre el surgimiento de las misiones populares con la constitución de sus máximos impulsores, durante el siglo XVI, en los misioneros jesuitas. Señala la relevante labor de Ignacio de Loyola, en la composición de un nuevo método para misionar. Con la organización de misioneros, en la fundación de la Compañía de Jesús, posibilitó el respaldo de una gran organización misionera interior, enmarcando las directrices de los agentes especializados e impulsando las misiones populares. Y con el orden de sentimientos, según la Primera Semana de los Ejercicios Espirituales, que transformó trascendentalmente la antigua práctica religiosa misionera en una nueva acción especializada, estableciendo este método penitencial misionero en el devenir de los siglos.

Palabras clave: misiones populares, siglo XVI, jesuitas, ejercicios espirituales, Ignacio de Loyola.

1. El surgimiento de una nueva manera de misionar

Los mendicantes medievales han sido considerados historiográficamente como peregrinos antes que misioneros.¹ En cambio, para la

1. Elisabetta CORSI, «El debate actual sobre el relativismo y la producción de saberes en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿una lección para

historiografía de época Moderna aparece el concepto de misiones populares,² apostolado en la evangelización y pastoral extraordinaria. No parece una divergencia conceptual historiográfica entre las dos épocas ante, aparentemente, el mismo hecho histórico: las misiones populares son un fenómeno característico y propio de la Edad Moderna,³ teniendo elementos concretos que la diferencian a todas las acontecidas a lo largo de la historia del cristianismo en Occidente, como indica Prospero: «nacque l'idea della missione come impegno costante di corpi specializzati, da svolgere con metodi specifici e in sedi proprie, insomma, l'istituzionalizzazione con della missione» o «la idea de la misión nació como un compromiso constante de organismos especializados, a realizarse con métodos específicos y en sus propios lugares, en definitiva, la institucionalización de la misión».⁴

Sin ninguna ruptura con lo anterior,⁵ estas misiones modernas tienen un sentido de continuidad tratándose, en gran medida, de una evolución según los acontecimientos del siglo XVI que condicionaron las acciones de las órdenes religiosas. Señalando sólo algunas de estas

el presente?» en E. Corsi, coord., *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 17-54, p. 25: «Antes del siglo XVI, en lugar de “misión” se utilizaban expresiones como “plantar la fe”, “anunciar la buena nueva” y “promulgar el evangelio”».

2. Ángel SANTOS, *Derecho misional*, Sal Terre, Santander, 1962, pp. 17-18.

3. Leonardo MOLINA, «Misiones populares de los jesuitas en Andalucía: de 1554 a la actualidad», *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 10, (2017), pp. 73-148, p. 76, recuperado online de la página <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6036689.pdf> el 09/09/2022. También en Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Una misión en Extremadura», *Revista internacional de sociología*, 3, (1989), pp. 427-442, p. 427.

4. Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996, p. 566.

5. Francisco Luís RICO CALLADO, «Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII», tesis doctoral, Universidad de Alicante, 2002, p. 52: «Los jesuitas, que siguieron predicando de una manera apostólica, retomando el ejemplo de los mendicantes», recuperado online de la página <https://data.cervantesvirtual.com/item/111555> el 08/09/2022.

circunstancias del contexto histórico envolvente, que explican este surgimiento de las misiones populares, estrechamente enlazada con la aparición de los jesuitas en el escenario religioso, encontramos a grandes rasgos dos cuestiones:⁶

1.1. Una sensibilidad espiritual influenciada por la *devotio moderna*⁷

El cristocentrismo que percibe a un Cristo que resulta cercano, exaltado en su naturaleza humana, y por lo tanto imitable, con énfasis en la materialización del Verbo en carne y sangre, viviente en el denominador común a la realidad cotidiana de los sufrimientos, y de la experimentación de los sentidos más sensibles y emocionales, ya que «lo que cuenta es la voluntad, el corazón, la devoción, la entrega generosa. Ya no interesan las elucubraciones mentales por el excesivo intelectualismo de santo Tomás de Aquino y de san Buenaventura, que agotaban todas sus energías en inútiles sutilezas especulativas».⁸ Es decir, una experiencia de la fe por medio de la imitación tangible del creyente. Esta concreción pasa por la meditación metódica que constituye el punto central del practicante, uniéndose a Cristo-hijo de Dios, disolviendo en un mismo plano al creyente y a la divinidad,⁹ uno de los ejes de la experiencia mística que se plasmarán en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola.

6. Francisco Luís RICO CALLADO, «Espectáculo y religión en la España del Barroco las misiones interiores», *Chronica Nova*, (2002), pp. 315–339, p. 316.

7. Para la influencia de la devoción moderna de Ignacio de Loyola véase a Diego SOLA, «Pregar i meditar a la Catalunya del Cinc-cents: Ignasi de Loiola i la devotio moderna montserratina», *Pedralbes*, (2019), pp. 1118-1136.

8. Dominicus SAVIO OCTARIANO WIDIANTORO, *Para más seguir e imitar al Señor nuestro. La imitación en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio a la luz de la Imitación de Cristo de Tomás de Kempis*, tesina de licenciatura. Universidad Pontificia Comillas, 2022, p. 60.

9. Agustín MAGAÑA MÉNDEZ, “Prólogo del traductor”, en T. de Kempis, *La imitación a Cristo*, ed. 2019, pp. 13-16, p. 15: “Revestirse de Cristo, para irse plasmando poco a poco a su imagen, adaptando sus ideas y sentimientos, viviendo como Él”.

1.2. La percepción de unas Indias interiores¹⁰

El descubrimiento de los nuevos mundos desde finales del siglo XV actuó como un espejo donde cuestionar la realidad social.¹¹ ¿Era posible adoctrinar en buenas costumbres a otros si los propios tenían tanta falta de ellas, significativa ignorancia en cuestiones de fe e insuficiente de atención espiritual? La colonización de América comportó una nueva comprensión de la visión cristiana que cristalizó en una tarea pendiente designada como «las misiones», cuestión paralela a las Indias pero en Europa, que preocupó a todos los coetáneos y, especialmente, a aquellos que detectaron la necesidad de reformas espirituales¹² en la Iglesia Católica.¹³ Pero otras Indias en el interior del catolicismo precisaban a su vez de atención, con la separación del cristianismo protestante había que recuperar para Roma a los luteranos y fortalecer a los católicos.

La necesidad de la propagación de las directrices postridentinas, el proceso de confesionalización de la monarquía hispánica, las posibilidades que ofrecía el disciplinamiento social, para los poderes políticos

10. Íñigo ARRANZ ROA, “Las indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI-XVII”. *Estudios Eclesiásticos*, 82/321, (2007), pp. 389-409.

11. Adriano PROSPERI, “Otras Indias. Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi”, *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, (1982), pp. 205-234.

12. Salvador ROS GARCÍA, “Teresa de Jesús, Misionera Monte Carmelo”, *Revista de Estudios Carmelitanos*, 120/3, (2012), pp. 367-404, p. 14. Por ejemplo, el caso de la reforma carmelita: “Lo que es innegable es que la tarea evangelizadora del nuevo mundo fue una de las grandes preocupaciones de la Madre Teresa, en tiempos en que iban ineludiblemente unidas ambas conquistas, la territorial y la espiritual, el hecho misionero y la colonización, y a cuya solución quiso contribuir ella con la oferta orante de su Reforma”.

13. Jesús ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa. Desde la Devotio moderna hasta el Concilio Vaticano II*, vol. III, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1990, p. 341: Las Indias fueron por excelencia el destino de los misioneros, «una Iglesia revigorizada interiormente por la misión o evangelización en el interior de sí misma, no podía menos de preocuparse muy especialmente por la misión o evangelización exterior».

y religiosos, son algunas otras cuestiones¹⁴ que propiciaron la ebullición religiosa del quinientos para la formalización de una estructura misionera, es decir, se percibió sobre la necesidad de formación catequética en las áreas rurales,¹⁵ ya que permanecían más desatendidas.¹⁶ Estas prácticas misionales comenzaron a ver su sistematización cuando resultaron solución y respuesta a la necesidad de catequesis a una población ignorante en gran medida en cuestiones espirituales, que necesitaba cambiar sus costumbres y actitudes para la salvación del alma, y esto debía guardar relación con las deficiencias del adoctrinamiento.¹⁷

En resumen, el impulso dado a las misiones en la España del período coincidió con su revitalización en los territorios europeos.¹⁸ Este fenómeno, que se produjo a partir del siglo XVI, tuvo diferentes causas, desde la inquietud causada por la conversión de los indios americanos, a la toma de conciencia de la ignorancia religiosa existente

14. Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Sociedad Estatal por la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2000, pp. 374-377.

15. Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «Éxitos y fracasos de la Reforma católica: Francia y España (siglos XVI-XVII)», *Manuscrits*, 25, (2007), pp. 129-156, p. 147.

16. Nos referimos al modelo sacerdotal que «considera imprescindible la residencia de los clérigos que tienen cura de almas en sus beneficios, para que puedan cumplir con las tareas parroquiales de su cargo, que abarcan desde la administración de sacramentos y el culto, hasta la administración de bienes parroquiales, la enseñanza de la doctrina cristiana, la vigilancia de la moralidad pública y la colaboración con la autoridad civil», según Maximiliano BARRIO GÓZALO, «El bajo clero en la España del siglo XVIII: estado de la cuestión, problemas y direcciones de la investigación actual», en *Coloquio Internacional Carlos III y su Siglo: Actas*, tomo I, Universidad Complutense, Madrid, 1990, pp. 793-805, p. 182.

17. Manuel MORÁN ORTI, José ANDRÉS-GALLEGO, «El predicador», en R. Villari, *El hombre barroco*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 163-199, p. 166.

18. Estas misiones no son exclusivas al mundo católico, también encontramos su símil entre los cuáqueros y los metodistas según Fernando NEGREDO DEL CERRO, «Las misiones populares en La Mancha del siglo XVIII: la imposición de un modelo moral», *Campo de Calatrava: revista de estudios de Puertollano y comarca*, 6, (2003), pp. 299-322, p.304.

en el Viejo Continente, pasando por la aparición de nuevas órdenes religiosas.¹⁹

En este contexto surgió la trascendental obra de Ignacio de Loyola, como un muro urgente de defensa para la contención al inminente derribo del catolicismo ante otro factor trascendental, la expansión de la Reforma protestante por media Europa. Era necesario una forma diferente de realizar la misión de reconquista espiritual como no se había hecho anteriormente: con una metodología, un plan de acción especializado con organización y movilización con recursos humanos y espirituales, ya que «los peregrinos errantes guiados por su inspiración no eran del gusto de Ignacio»,²⁰ aunque él mismo hubiese sido uno de ellos en sus inicios. En el nuevo método de misionar observamos que se estructuró en dos pilares de organización. Por un lado, el continente: la organización de misioneros, para el traslado sistemático de agentes especializados por el mundo entero –en el caso que nos ocupa en el interior del catolicismo– ordenados a través de la fundación de la Compañía de Jesús, institución que promovió el objetivo prioritario de la misión. Por otro, el contenido, el orden de sentimientos –recordamos la influencia de la *devotio moderna*²¹ con un procedimiento estudiado, que pueda ser transmitido eficazmente, para una reconducción afectiva más rápida y sencilla a la verdadera fe, a través de la Primera Semana de los Ejercicios Espirituales de estilo penitencial.

Estos dos puntos organizativos constituyen la formulación necesaria para la metodología que hizo posible la rápida y exitosa propagación del espíritu ignaciano. Por ejemplo, para el primer misionero popular

19. RICO CALLADO, “Espectáculo y religión”, p. 316.

20. CHÂTELLIER, *La religión de los pobres*, p. 29.

21. «Estaba reformado según las prácticas de la devotio moderna, como la oración metódica, el ansia de la vida interior, la ascética, la práctica del examen diario de conciencia... Todo el contenido de la Imitación a Cristo de Kempis que descubrió en Manresa y que fue de lectura predilecta». Josep M. RAMBLA, *El Pelegrí: autobiografía de Sant Ignasi de Loiola*, Claret, Barcelona, 1983, p. 22.

jesuita, Silvestro Landini, los textos fundamentales de la Compañía eran los Ejercicios Espirituales y la Fórmula del Instituto, representando la norma interna y al mismo tiempo el protocolo de actuación de toda su obra misionera.²² Cabe destacar el párrafo a este respecto de Arranz:

los jesuitas se perciben a finales del siglo XVI y comienzos del XVII como un cuerpo de reformadores adaptados perfectamente a la época y circunstancias del “primer catolicismo moderno”. La evangelización sistemática de las gentes del campo fue un rasgo distintivo del primer catolicismo moderno, reconocido ahora por su impacto profundo en la práctica y sensibilidad religiosa y también en la cultura popular.²³

2. *La organización de misioneros. La fundación de la Compañía de Jesús*

Ignacio de Loyola materializó por excelencia el espíritu de movimiento misionero y devocional en la Compañía de Jesús, la *Societas Iesu*, aprobada por Pablo III con la bula *Regimini militantis ecclesiae* el 27 de septiembre de 1540,²⁴ con la idea de reformar el mundo entero con la primacía de la misión.²⁵ Desde sus orígenes de la Sociedad de Jesús tenía el objetivo de evangelizar el Viejo y el Nuevo Mundo «Totus mundus nostra fit habitatio» o «el mundo entero se convierte en nuestro hogar»,

22. Bernadette MAJORANA, «Siendo y mostrándose. Silvestro Landini misionario gesuita: fondamenti spirituali di un modello di apostolato (1540-54)» en A. Prosperi, ed., *La fede degli italiani*, vol I, Edizioni della Normale, Pisa, 2011, pp. 333-346, p. 335.

23. ARRANZ, *Las indias de aquí*, p. 395.

24. Por la que confirmaba su autorización *Vivae vocis oraculo* del año anterior. Los miembros de la Compañía eran limitados a sesenta, revocada con bula *Injunctum nobis*, de 14 de marzo de 1543.

25. RICO CALLADO, *Las misiones interiores*, p. 60 «Tal y como insistía San Ignacio, esta labor sólo puede ser entendida como una prestación a los demás, una vocación de la que participaba todo jesuita en tanto que miembro de un cuerpo dirigido al bien de todos aquellos que lo necesitaban. En este sentido la misión fue concebida como una obra dirigida por el papado».

como plasmó Jerónimo Nadal, colaborador de Ignacio de Loyola.²⁶ De hecho, los estudios sobre la metodología empleada por la Compañía de Jesús, en la evangelización y reconversión de las minorías religiosas, sostienen que en ambos casos fueron métodos iguales en las «Indias del interior» y en las «Indias del exterior».²⁷ No parece que la misión extraeuropea tuviera una mayor importancia que la local para la Compañía, desde sus inicios las misiones de un lado y otro comenzaron con prontitud. Si bien en abril de 1540 Francisco Javier ya había partido hacia Portugal con destino a las Indias Orientales, y que Ignacio promovió con mucho interés la misión a Etiopía, desde 1547 comenzó su labor Silvestro Landini,²⁸ que predicó en aldeas de Italia y Córcega hasta su muerte, o también acontecieron desde 1551 las misiones populares en Évora.²⁹

Las *Constitutiones circa missiones* fueron los esbozos redactados entre 1544 y 1545 de las constituciones de los jesuitas,³⁰ dando prioridad a las

26. Javier BURRIEZA, «Los ministerios de la Compañía», en T. Egido, coord., *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons-Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Madrid, 2004, p. 145.

27. «Baste pensar en la equiparación que se hizo de indios y rústicos europeos a la hora de considerarlos sujetos de la actividad evangelizadora, en las soluciones semejantes que, en ocasiones, se buscaron para su adoctrinamiento, en las campañas misioneras que, en Europa, buscaban emular a las de Asia y América». MOLINA, *Misiones populares de los jesuitas en Andalucía*, pp. 76-77: «los jesuitas que trabajaban en áreas rurales descuidadas, equiparaban frecuentemente su labor de evangelización con el de sus Hermanos de los países de misión». ARRANZ, *las Indias de aquí*, p. 329. Federico PALOMO, «Confesionalización», en J. L. Betrán, ed., *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, p. 79

28. Carlo LUONGO, *Silvestro Landini e le «nostre Indie». Un pioniere delle missioni popolari gesuitiche nell'Italia del Cinquecento*, Firenze Atheneum, Florencia, 2008.

29. Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa, 2003.

30. En 1541 hubo un redactado de 49 puntos sobre aspectos generales de la Compañía. Véase *Monumenta Historica Societatis Iesu, Series Tertia. Sancti Ignatii de Loyola. Constitutiones et Regulae Societatis Iesu, Tomus Primus. Monumenta Constitutionum Praevia*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma, 1934, pp. 33-48.

grandes naciones y a las personas de alto rango,³¹ para que los frutos de la misión sean extendidos a otros que están bajo su autoridad. Pero la misión interior también fue primordial, en el epítome de la Compañía preparado para la presentación al Santo Padre recogía «misiones populares foveantur utpote saluberrimae ad animarum aedificationem et fructum» o «se deben fomentar las misiones populares como las más saludables para la edificación y fructificación de las almas».³² Aquí materializó por primera vez la singularidad jesuítica,³³ específico de este instituto religioso, el cuarto voto llamado *circa misiones*, que posteriormente en las Constituciones dirá: «Prometo además una especial obediencia al soberano pontífice en lo que respecta a las misiones, según las mismas Cartas Apostólicas y Constituciones».³⁴ Es decir, no únicamente en obediencia al Papa, sino al cumplimiento de las misiones que al jesuita se le confía.

La Fórmula del Instituto, confirmada por Julio III en la bula *Exposcit debitum*, de 21 de julio de 1550, pero con una primera versión en 1539,³⁵ en sus apartados uno y dos exalta la herencia bélica del fundador y la determinación del carisma jesuita presentando a la Compañía como un acto de «militar para Dios» y que «todos los que en ella profesan son soldados de Dios». De esta declaración de intenciones define la organización jerarquizada a la orden de un objetivo.³⁶ Para tal logro siempre son necesarias una planificación y organización estructurada,

31. Como la misión alemana de Pedro Canisio.

32. «Las misiones populares en la Compañía de Jesús», *Primer Congreso de Misiones Populares*, Bergalí, Sevilla, 1956, pp. 50-74, p. 50.

33. Wenceslao SOTO, «Misión y misiones en San Ignacio: unas pinceladas», *Librosdelacorte.Es*, 24, (2022), pp. 373-404, p. 378, recuperado online de la página <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/15145> el 12/09/2022, DOI <https://doi.org/10.15366/ldc2022.14.24.015>

34. *Constituciones* (Cons), 5:527.

35. Véase Ignacio IPARRAGUIRRE, Cándido DE DALMASES, *San Ignacio de Loyola. Obras Completas*, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, Madrid, 1977, pp. 416-422.

36. Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, BAC, Madrid, 1986, p. 990.

como un símil a una infantería y su capitán de un batallón en guerra equipada con armas espirituales, añadido el documento de la Fórmula la defensa de la fe:³⁷

Esta Compañía, fundada principalmente para emplearse en la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de los ejercicios espirituales, de la doctrina cristiana a los niños y gente ruda, y del consuelo espiritual de los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los otros sacramentos [...] y al ejercicio de las demás obras de misericordia.³⁸

Todo «a la mayor gloria de Dios» como reza su lema *Ad maiorem Dei gloriam*, el texto recalca nuevamente la obediencia en el cumplimiento de la misión del cuarto voto jesuítico:

Además del vínculo común de los tres votos, se obliguen con voto especial a cumplir todo lo que el actual Romano Pontífice y sus sucesores nos mandaren respecto al provecho de las almas y propagación de la fe, y a ir inmediatamente, en cuanto estará de nuestra parte, sin tergiversaciones ni excusas, a cualquier parte del mundo adonde nos quieran enviar, o a los Turcos o a cualesquiera otros infieles, aún a aquellas partes que llaman Indias, o a otras tierras de herejes, cismáticos o fieles cristianos.³⁹

Para alcanzar el redactado final de las Constituciones, desde la aprobación 1551,⁴⁰ los escritos fueron continuamente revisados, rectificandos,

37. Los jesuitas se convertirán en la milicia intelectual del reformismo humanístico católico, Josep PIERA, *Francesc de Borja: el duc sant*, Edicions 62, Barcelona, 2009, pp. 81-83.

38. Manuel RUIZ JURADO, *Obras de San Ignacio de Loyola. Nueva edición, revisada y actualizada*, BAC, Madrid, 2013, pp. 390-394.

39. *Ibidem*.

40. J. M. RAMBLA, «Els Exercicis Espirituals», IGNASI DE LOIOLA, *Exercicis Espirituals*, ed. J. M. RAMBLA, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2017, pp. 23-59, p. 59.

debatidos, modificados y añadidos,⁴¹ hasta obtener los textos finales de 1558 y 1594.⁴² En ellos, sin mayores diferencias entre sí, el objetivo jesuita queda enmarcado esencialmente al enfoque de la misión: «El fin desta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gratia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos».⁴³ Reiteradamente, la ocupación a la misión fue la máxima prioridad a otras ocupaciones:⁴⁴

En Colegios de la Compañía no deben admitirse curas de ánimas, ni obligaciones de Missas ni otras semejantes, que mucho distrayan del studio, y impidan lo que para el divino servicio en ellos se pretiende; como ni en las Casas o iglesias de la Compañía Professa, que debe ser, quanto es posible, desenbarazada para las misiones de la sede apostólica y otras obras del divino servicio y ayuda de las ánimas.⁴⁵

Quedaron para la formación de los novicios un mes de ejercicios espirituales, enseñanza de doctrina cristiana y práctica de la predicación,⁴⁶ indispensable para la preparación de las misiones populares:

Se proponga la palabra divina assiduamente en la Iglesia al pueblo en sermones, lecciones, y en enseñar la doctrina cristiana.⁴⁷ [...] Puédesse también hacer lo mesmo que se ha dicho, fuera de la Iglesia de la Compañía, en otras Iglesias, plazas o en otros lugares de la tierra.⁴⁸

41. IPARRAGUIRRE, DE DALMASES, *San Ignacio de Loyola*, pp. 422-425.

42. *Ibidem*, 426.

43. *Cons*, 1:3.

44. *Cons*, 7:623. También reflejado aquí: «hubiendo algunas cosas que specialmente incunben a la Compañía, o se ve que no hay otros que en ellas entiendan, y otras de que tienen otros cuidado y modo de proveer en ellas; las primeras en las misiones es razón se prepongan a las segundas».

45. *Cons*, 4:324.

46. IPARRAGUIRRE, DE DALMASES, *San Ignacio de Loyola*, p. 427.

47. *Cons*, 7:645.

48. *Cons*, 7:647.

Así la preparación fue completa para su envío a misiones en cualquier punto del mundo:

Es fin muy propio de nuestro Instituto, repartiéndose los de la Compañía en la viña de Cristo, para trabajar en la parte y obra della que les fuere cometida [...] para mayor gloria divina y bien de las ánimas imbiarlos entre fieles o infieles, no entendiendo la Compañía para algún lugar particular, sino para ser esparcida por el mundo por diversas regiones y lugares.⁴⁹

Resaltando la posibilidad de misionar entre los ya cristianos, ya que hay una prioridad a los lugares más factible y tenga la gente más disposición:⁵⁰ «El imbiar adonde les pareciere, se entiende entre fieles, aunque sea en las Indias, y entre infieles, specialmente donde hubiese alguna habitación de fieles, como en Grecia, etc».⁵¹

Como explica Arranz,⁵² la obligación de hacer misiones populares fue recordada a toda la Compañía de Jesús. Así lo constatan las instrucciones de abril de 1593 del general Acquaviva, en que todas las provincias de la compañía debían dedicarse al ministerio de la misión, específicamente en la carta de 1598 al Provincial de Castilla, en que insistía el ejercicio de las misiones «está conforme a nuestro Instituto como provechoso y útil para las ánimas y espiritual consolación», ordenando a todos los sacerdotes que «hagan cada año alguna misión sin que se acepte excusa alguna de

49. *Cons*, 7:603.

50. *Cons*, 7:622.

51. *Cons*, 7:621.

52. Pero aún a mediados del siglo XVII, la provincia de Castilla de la Compañía de Jesús, más institucionalizada y asentada, no deja de recibir advertencias del General recordándoles la obligación de observar lo que Ignacio había dispuesto en las constituciones “como especial medio de la conservación y crédito de nuestros ministerios que fue el de la enseñanza de la doctrina cristiana”. Iñigo ARRANZ, «Las Casas Profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La casa Profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 28, (2003), pp. 125-163, p.127.

los que pudieren hacerlas. Los profesos habrán de ser los primeros, pues a ellos por razón de la profesión más que a otros toca este ejercicio. Ellos deben ser guía y ejemplo para los demás». Expresó igualmente en el texto *De modo instituendarum missionum* de 1599, «a partir de Claudio Acquaviva, se trató de consolidar los Colegios como redes de difusión de la doctrina»⁵³ y actividad misionera.⁵⁴ Otro general de la compañía, el padre Vicente Carafa, tiempo después también recordó:

Según la Fórmula de nuestro instituto [...] son: la predicación, la lectura, los ejercicios espirituales, la enseñanza del catecismo a los niños e ignorantes, la administración de la Penitencia y de los demás Sacramentos, etc. Estos ministerios se pueden ejercitar de dos maneras, como enseña nuestro Padre San Ignacio: discurriendo por diversas partes del mundo, ciudades, pueblos, aldeas predicando la palabra de Dios y administrando los Sacramentos, o bien residiendo en algún Colegio o casa de la Compañía donde se espera gran adelanto de la gloria divina. Sin embargo, el primer modo es muy propio de la Compañía y como la nota característica que impresa y recalcada en el cuarto voto de los Profesos la distingue de las demás Órdenes Religiosas [...] por donde prescindir de este objetivo sería lo mismo que abandonar el fin de la Compañía.⁵⁵

El mismo Carafa cuando instituyó el cargo de Prefecto de las Misiones en cada provincia jesuítica escribió: «Puesto que este ministerio ha sido siempre de los primeros en nuestra Compañía y para el pueblo cristiano es de suma utilidad».⁵⁶

53. RICO CALLADO, *Las misiones interiores*, p. 55-56.

54. José Ignacio TELLECHEA, «El Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)», *Salmanticensis*, vol. 22, 2, (1975), pp. 297-334.

55. Las misiones populares en la Compañía de Jesús, p. 51.

56. *Ibidem*, p. 52.

3. El orden de sentimientos. La Primera Semana de los Ejercicios Espirituales

Las Constituciones jesuitas dejaron constancia de la importancia de los Ejercicios Espirituales para todos los fieles, específicamente la Primera Semana, con objetivo de alcanzar la consideración y contemplación de los pecados,⁵⁷ indicado para todo tipo de personas y, por lo tanto, susceptible a ser dado en la misión popular. La originalidad de Ignacio de Loyola no fue en el contenido, sino en la manera de realizar esta práctica espiritual adaptándola al practicante:⁵⁸ «Los Ejercicios Spirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se spere notable fructo a gloria de Dios. Pero los de la primera semana pueden estenderse a muchos, [...] porque quienquiera que tenga buena voluntad será desto capaz».⁵⁹ Así mismo, el argumento ignaciano, ya presente en los Ejercicios, es enteramente misionero,⁶⁰ y para las personas de condición más sencilla aconsejaba limitarse al mismo capítulo:

No se den a quien es rudo, o de poca complisión, cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas [...] se puede dar el examen particular y después el examen general; juntamente por media hora a la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, peccados mortales, etc., comendándole también la confesión [...] Esta manera es más propia para personas más rudas o sin letras, declarándoles cada mandamiento, y así de los peccados mortales, preceptos de la Iglesia, cinco sentidos, y obras de misericordia [...] para se conservar en lo que ha ganado, no proceder adelante en materias de elección, ni en otros algunos exercicios, que están fuera de la primera semana.⁶¹

57. *Ejercicios Espirituales* (EE), 4.

58. RAMBLA, *Els Exercicis Espirituals*, p. 53.

59. *Cons*, 7:649.

60. MAJORANA, *Siendo y mostrándose*, p. 338.

61. *EE*, 18.

Más allá de los escritos ignacianos, algunos autores recalcaron esta equivalencia entre la práctica de las misiones populares y la Primera Semana de los Ejercicios Espirituales. El jesuita Van de Kerckhove, en su *Manuale Missionum* de 1866, defendía que las misiones populares no son otra cosa que los ejercicios de Ignacio de Loyola propuestos al pueblo. Por lo tanto, misiones y ejercicios no difieren en naturaleza, sino en forma.⁶²

El misionero Silvestro Landini en sus sermones trataba el pecado, la misericordia de Dios y temas similares de la Primera Semana, «parece haber sido el primero que los adaptó a la predicación popular, práctica que se convertiría pronto en típica de este ministerio en la Compañía de Jesús»,⁶³ pues la Primera Semana está orientada a la toma de conciencia del pecado, y para conseguir la purificación el ejercitante trabajaba por una vía negativa,⁶⁴ o vida purgativa,⁶⁵ ya que en los ejercicios ignacianos se subrayaba la idea de una humanidad marcada por el mal cuyo origen se perdía en el tiempo, pero que seguía plenamente vigente.⁶⁶ «Los Ejercicios Espirituales de la primera semana [...] sirvieron de base a la misión jesuítica. Las meditaciones sobre el pecado, el infierno y la penitencia constituyeron sus puntos fuertes»,⁶⁷ con la finalidad de salvación y no de condena.⁶⁸ Las cuestiones espirituales necesitaban de una adaptación al público rural⁶⁹

62. Isidoro VAN DE KERCKHOVE, *Manuale Missionum*, E. Prelo C. Poelman, Gandavi, 1866, p. 1.

63. MOLINA, Misiones populares de los jesuitas en Andalucía, p. 75.

64. Xavier MELLONI, «Els exercicis com a experiència mística», en IGNASI DE LOIOLA, *Excercicis Espirituals*, ed. J. M. RAMBLA, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2017, pp. 346-362, p. 347.

65. EE, 10.

66. RICO CALLADO, *Las misiones interiores*, p. 404.

67. CHÂTELLIER, *La religión de los pobres*, p. 31.

68. EE, 22.

69. Federico PALOMO, «Malos panes para buenas hambres: Comunicación e identidad religiosa de los misioneros de interior en la península ibérica (siglos XVI-XVIII)», *Penélope*, 28, (2003), pp. 7-30, p. 8.

y los misioneros, esta manera, «acertaron al entrar en el corazón del pueblo sencillo e ignorante».⁷⁰

Ignacio de Loyola, bajo el punto de inflexión de Manresa entre 1522 y 1523,⁷¹ comenzó a utilizar con frecuencia la expresión ayuda de almas, es decir, un acompañamiento interior al prójimo.⁷² Con la redefinición del sacramento de la penitencia en el contexto tridentino, que abogaba por una confesión que apuntara a promover la introspección y la interiorización,⁷³ reorientaba la vida y ordenaba las actitudes.⁷⁴ Para conseguir una confesión válida, el practicante podría realizar un acto de contrición perfecta, experimentando un verdadero arrepentimiento entendiendo la culpa de los pecados cometidos por el amor que se siente a Dios, o podría realizar una contrición imperfecta, la atrición, sintiendo la vergüenza del pecado por el temor de haber ofendido a Dios y del miedo que se siente al infierno.⁷⁵

La contrición requiere de profundización, reflexión y meditación con estudio para dilucidar las cuestiones morales, en cambio, la atrición no requiere de mayor comprensión, sino simplemente de la experimentación de un sentimiento desagradable: «para más presto quitar aquel pecado [...] ponga la mano en el pecho, doliéndole de haber caído»⁷⁶ y «que sienta interno conocimiento de mis peccados y aborrescimiento dellos, para que sienta el desorden de mis operaciones...».⁷⁷ Como Ignacio de Loyola reflexionaba en los Ejercicios Espirituales, la materia espiritual

70. MOLINA, *Misiones populares de los jesuitas en Andalucía*, p. 76.

71. RAMBLA, *Els Exercicis Espirituals*, p. 47.

72. XAVIER MELLONI, *Èxode i èxtasi en Ignasi de Loiola: una aproximació a la seva Autobiografia*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2020, p. 56.

73. RICO CALLADO, *Las misiones interiores*, p. 396.

74. *EE*, 23.

75. José Carlos VIZUETE, «“Dolor de corazón”. Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina», *Vínculos de Historia*, 4, (2015), pp. 106-124, p. 114.

76. *EE*, 27.

77. *EE*, 63.

tratada en la Primera Semana era la conciencia del pecado, que se podía purificar, con un examen particular de conciencia⁷⁸ y con el examen general de conciencia meditando los pecados de pensamiento, palabra y obra, «para limpiarse y confesarse mejor»,⁷⁹ que era mucho más sencillo para comprender e interiorizar,⁸⁰ que las cuestiones devocionales de «vida iluminativa»:⁸¹

Desde 1540 apareció una cuarta actividad que debía ocupar un lugar central: la preparación del conjunto de los fieles para el examen de conciencia con vistas a la confesión y a la comunión. A partir de entonces, los Ejercicios espirituales de la primera semana, que terminan precisamente con la reconciliación con Dios, sirvieron de base a la misión jesuítica. Las meditaciones sobre el pecado, el infierno y la penitencia, que constituyen sus puntos fuertes, eran utilizadas como argumentos de los diferentes sermones.⁸²

Por este motivo, para simplificar el contenido doctrinal a las personas humildes, el modelo de misión jesuítica fue el tipo penitencial, limitado en materias y desarrollado en pocos días, de carácter dramático y teatral,⁸³ con sermones de espectáculo sobre el infierno, las procesiones, y una predicación afectiva,⁸⁴ antes que la formación –o como fue posteriormente

78. *EE*, 24-31.

79. *EE*, 32-44.

80. «en la 1ª semana, la persona es sacudida, convertida, purificada; en la 2ª y 3ª es iluminada y despertada para seguir a Cristo paciente y enseñante; en la 4ª, es para estar unidos a Él por la vida y el amor nuevos». VAN DE KERCKHOVE, *Manuale Missionum*, p. 1.

81. *EE*, 9, 10, 11.

82. CHÂTELLIER, *La religión de los pobres*, pág. 31.

83. Soledad GÓMEZ NAVARRO, «Con la palabra y los gestos: Las misiones populares como instrumento de cristianización y recristianización en la España Moderna», *Ámbitos*, 19, (2008), pp. 11-23.

84. RICO CALLADO, *Las misiones interiores*, p. 63.

la metodología catequística—⁸⁵ con “carácter exagerado, sentimental y casi histérico de las reacciones que provocaban sus predicaciones y toda la parafernalia que las acompañaba”, y los misioneros populares tuvieron un notable éxito, precisamente, por el uso de estos elementos externos.⁸⁶ Un ejemplo fue Francisco de Borja, que los campesinos vascos lo llaman “su apóstol” y lo definían como “un excitador de almas”,⁸⁷ o durante el siglo XVII, Jerónimo López que, durante la predicación, «empleaba crucifijos y calaveras, representaciones pictóricas del infierno, procesiones nocturnas que concluían en un acto de contrición».⁸⁸

Para la constitución del método misional jesuítico en tierras extranjeras, se han observado los principios, basados fundamentalmente en el choque cultural, de la acomodación y del apostolado indirecto,⁸⁹ pero para misiones en tierras europeas los misioneros actuarían, por lo tanto, bajo un principio de apostolado directo para el cambio de las costumbres.⁹⁰ Las misiones, junto a la estrategia de las visitas pastorales, fueron un medio para consolidar la ortodoxia católica y perfeccionar las virtudes de la vida cotidiana en comunión con las directrices del dogma romano. Como indica Palomo:

During the process of Catholic confessionalization, the interior missions turned into a powerful means for social discipline. Very often bishops,

85. Judith ARMIÑO, «Un nuevo modelo devocional en la Cataluña del catolicismo ilustrado: las primeras misiones populares de la Congregación de la Misión (1717-1726)», *Pedralbes*, (2019), pp. 1056-1074.

86. MORÁN ORTI, ANDRÉS-GALLEGO, *El predicador*, p. 171.

87. Josep PIERA, *Francisc de Borja: el Duc Sant*, Edicions 62, Barcelona, 2009, p.120.

88. VIZUETE, *Dolor de corazón*, p. 116.

89. CORSI, *El debate actual sobre el relativismo*, p. 45.

90. «Denuncian, acatan, propagan sus mismos ideales, tratan de cambiar o reconstruir la realidad pecadora de su pueblo» y «la Compañía derivó desde sus primeros impulsos desde el apostolado directo», según MOLINA, *Misiones populares de los jesuitas en Andalucía*, p. 75.

noblemen, city councils, or even the Crown itself requested missionaries to journey to the remote regions of the Iberian Peninsula. These missions became quite important instruments of control and reform, seen as more efficient than Inquisition or episcopal visitations.⁹¹

La trascendental acción jesuítica, la inmensa labor misionera ignaciana, con figuras tales como Pedro Fabro –el llamado “Apóstol de Colonia”– misionero para la conversión católica de protestantes alemanes, al igual que Nicolás de Bobadilla, otros como Jerónimo López, autor de *El misionero perfecto*, e iniciador de un arte del misionar durante el siglo XVII, a semejanza de Tirso González en Sevilla, desde 1669 a 1679, o de Pedro de Calatayud, quien desde 1733 recorrió toda España difundiendo la devoción del Sagrado Corazón de Jesús, fueron algunos casos amplios de estudio.⁹² Quedando así para el siglo XVII unas misiones organizadas y reglamentadas⁹³ con “la visione di Ignazio depositata nelle pagine degli Esercizi, il mondo come un globo dove si trattava di combattere e divencere una battaglia spirituale di conquista”.⁹⁴ Con la figura de Ignacio de Loyola, estas misiones tuvieron un enorme impulso, transformándose en una acción espiritual especializada respaldándose, a lo largo de los siglos XVI y XVII, en la gran organización de la Compañía de Jesús.

Los escritos fundacionales ignacianos, aglutinados en la figura de Ignacio de Loyola, propiciaron la formación de un método penitencial para misionar institucionalizado.⁹⁵ Las misiones populares, proyectadas al mundo más desatendido espiritualmente, en general hacia la geografía

91. Federico PALOMO, «Jesuit Interior Indias: Confession and Mapping of the Soul», en Inés G. Županov ed., *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 105-127, p. 107.

92. *Las misiones populares en la Compañía de Jesús*, pp. 55-60.

93. Nicanor MORIONES, *Por las misiones parroquiales: breves apuntes para facilitar el conocimiento y propaganda de las mismas*, El Perpetuo Socorro, Madrid, 1959, p. 27.

94. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 566-567.

95. CHÂTELLIER, *La religión de los pobres*, p. 19.

rural, tuvieron como consecuencia el surgimiento de una renovada manifestación colectiva religiosa en la cultura del Barroco. El método misionero de los jesuitas resultó un cambio trascendental para la extensión de la doctrina católica, es decir, de la promoción de la nueva religiosidad postridentina.⁹⁶

96. RICO CALLADO, *Las misiones interiores*, p. 395.

Comuneros: precedentes filosóficos y programa político

JULIA FELIPE ALMENDROS

Resumen

En el año 1517 Ignacio de Loyola pasó a servir como gentilhomme de don Antonio Manrique, duque de Nájera, virrey de Navarra. Realizando esa encomienda, contribuyó a la defensa del castillo de Pamplona contra los franceses y a la pacificación de algunas villas guipuzcoanas, entre ellas, Nájera, del lado comunero en la revuelta de 1521. El objetivo del estudio es conocer el pensamiento y las reformas políticas de un movimiento coetáneo en el tiempo y en el espacio con Ignacio de Loyola, un movimiento que intentó revolucionar el modelo institucional castellano. El comunero, como todo movimiento con aspiración de transformación, estuvo precedido por corrientes filosóficas muy marcadas, a cuya cabeza encontramos autores como Pedro Martínez de Osma, Fernando de Roa y Alonso de Castrillo. Es cierto que este artículo surge de un interés particular acrecentado ante la reciente celebración del quinto centenario del ajusticiamiento de los líderes comuneros.

Palabras clave: Castilla, comuneros, historia de las ideas, historia moderna, siglo XVI.

Entre los años 1520 y 1522 se produjo la Guerra de las Comunidades de Castilla, una contienda civil que enfrentó a comuneros y a realistas, es decir, huestes de Carlos I, quien estrenaba reinado. Comunero fue quien, durante los años 1520 y 1521, formó parte en la revuelta o en reivindicaciones posteriores relacionadas con ésta. El nombre es una derivación del término “comunidades”, que aparece por vez primera en un escrito de protesta al rey Carlos I con motivo del desvío de impuestos:

[...] pedir al rey nuestro señor tenga por bien se hagan arcas de tesoro en las Comunidades en que se guarden las rentas de estos reinos para defenderlos, acrecentarlos y desempeñarlos, que no es razón Su Cesárea Majestad gaste las rentas de estos reinos en las de otros señoríos que tiene [...].¹

Las causas de la guerra son diversas, pero podemos destacar las principales: por un lado, el hecho de que con el desembarco del nieto de los Reyes Católicos el poder pasara a manos de clérigos y nobles flamencos hizo que se produjera malestar entre las élites sociales castellanas, quienes veían mermar su poder y su estatus social. Por otro lado, sintió como un jarro de agua fría el aumento en la presión fiscal llevado a cabo por el nuevo rey, para recaudar financiación con el propósito de asegurarse la elección imperial.²

La rebelión estalló en abril de 1520 después de que el rey Carlos se marchara al Sacro Imperio Germánico. El 8 de junio, Toledo impulsó la celebración de una asamblea donde se adoptasen puntos concretos, sobre los que destacaban: reservar los cargos públicos y eclesiásticos a los castellanos, prohibir la salida de moneda fuera del reino y designar a un castellano como regente hasta el retorno del monarca.³

Los revoltosos pensaron en Juana I como monarca que sustituyera a

1. Archivo General de Simancas (AGS), *Estado*, legajo 16, f. 416.

2. Si desea conocer más en detalle como los capítulos de Tordesillas, recogidos en la obra de fray Prudencio de Sandoval, indican como motivo fundamental de la revolución de los comuneros el incremento de las demandas fiscales llevado a cabo por el rey Carlos, léase a Lucas ANTÓN INFANTE, «Las Comunidades de Castilla y la reforma de la Hacienda Real», *Ab initio*, 10 (2014), pp. 77-116: 110. Para adentrarse en el conocimiento de las políticas fiscales aplicadas en Castilla durante la baja edad media y la edad moderna, le recomiendo la lectura de Hipólito Rafael OLIVA HERRER, «El contrato político fiscal. Fiscalidad ilegítima y discursos de protesta en Castilla de fines de la Edad Media al conflicto comunero», en: Á. Galán Sánchez, R. Lanza García, P. Ortego Rico, coords., *Contribuyentes y cultura fiscal (siglos XIII-XVIII)*, Universidad de Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2022, pp. 193-210.

3. Joseph PÉREZ y Juan FACI, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1977, p. 170.

Carlos, con el propósito de que el poder político lo siguieran ostentando los castellanos y de que las demandas fiscales dejaran de incrementarse. Sin embargo, la reina no quiso derrocar a su hijo arrebatándole el trono.⁴ La reina Juana no se caracterizó por sus ansias de poder y en aquel momento quedó latente su fidelidad para con su familia, concretamente para con su hijo; en tanto en cuanto, los caudillos comuneros le ofrecieron la oportunidad de escapar de un encierro, los maltratos y las humillaciones.⁵ La alta nobleza⁶ y los territorios periféricos castellanos, como Andalucía, que estaban muy bien organizados, se mantuvieron leales al joven rey; al igual que se mantuvieron en un comienzo los mercaderes burgaleses que controlaban el monopolio del comercio de la lana.⁷

Los comuneros vieron sus posibilidades de victoria arrebatadas cuando el 23 de abril de 1521 perdieron la batalla de Villalar. Además, al día siguiente fueron condenados y sentenciados los tres líderes comuneros en aquel lugar vallisoletano: Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado, siendo los tres decapitados:⁸

4. Para saber más sobre la relación entre los comuneros y la reina Juana I, léase: Joseph PÉREZ, «Juana la Loca y los Comuneros», en: I. Szászdi León-Borja, M. J. Galende Ruiz, coords., *Imperio y tiranía: la dimensión europea de las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013, pp. 471-482.

5. Si desea conocer más en profundidad el comportamiento y las aptitudes de la reina Juana I, léase el reciente estudio: Manuel CASAMITJANA PEIRÓ, «Juana I de Castilla y Aragón; una restitución historiográfica», *Historia Digital*, 23 (41) (2023), pp. 148-204: 200.

6. Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, «La alta nobleza ante la revuelta: Guadalajara, los Mendoza y las Comunidades», en: M. F. Gómez Vozmediano, coord., *Castilla en llamas: La Mancha comunera*, Almud, Ciudad Real, 2008, pp. 83-104.

7. Máximo DIAGO HERNANDO, «Los conflictos de intereses entre la pañería castellana y mercaderes exportadores de lanas en el conflicto comunero», en: I. Szászdi León-Borja, R. Sánchez González, ed., *Comercio, Rentas y Globalización en la Guerra de las Comunidades*, Centro de Estudios del Camino de Santiago de Sahagún, Valladolid, 2020, pp. 249-268.

8. Ricardo M. MATA Y MARTÍN, «El contexto jurídico y ceremonial de la ejecución de los capitanes comuneros de Castilla en Villalar», en: R. de Vicente Martínez, J. C.

[...] los señores alcalldes Cornejo e Salmerón e Alcalá dixeron que declaravan e declararon a Juan de Padilla e a Juan Bravo e a Françisco Maldonado por culpables en aver seydo trydores de la corona real de estos reynos. En pena de su maleficio dixeron que los condenavan e condenaron a pena de muerte natural e a confiscación de sus bienes e ofiçios para la Cámara de sus magestades como a traydores. E firmaronlo. Doctor [Cor]nejo. El liçenciado Garçía Fernández. El liçenciado Salmerón. E luego, incontinentemente se executó la dicha sentençia e fueron degollados los suso dichos [...].⁹

Si repasamos el modo en el que la historia ha tratado a los comuneros, nos damos cuenta de que entre los siglos XVI y XVIII la poca producción existente al respecto, caracterizada por una destacable fidelidad a la corona, describe a los revoltosos como unos traidores al rey de Castilla. Nos tenemos que adentrar en el siglo XIX, para leer una opinión distinta, en tanto en cuanto los liberales españoles veían a los comuneros como los precursores de la lucha contra el absolutismo y la defensa de los derechos del hombre.¹⁰ Una muestra la encontramos en Agustín J.

Vizueté Mendoza, B. García Moreno, coords., *Geografía de la crueldad. Lugares de ejecución 1*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2022, pp. 85-116. Léase del mismo autor: «La justicia penal en el levantamiento comunero de Castilla: las ejecuciones de Villalar y otros episodios», en: *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, 73/1, 2020, pp. 91-138. En este trabajo se estudia la forma en la que fue aplicado el sistema penal a los caudillos comuneros.

9. Sentencia y condena de Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado. 1521, abril, 24. AGS, *Patronato Real*, legajo 5.16.

10. Si desea conocer más acerca de los cambios sobre la corona carolina llevados a cabo por los comuneros, léase el debate sobre la naturaleza revolucionaria o no del movimiento comunero: Salvador RUS RUFINO y Eduardo FERNÁNDEZ GARCÍA, «Cinco siglos de un debate: rebelión y reforma frente a revolución en las Comunidades de Castilla en su V Centenario», *Foro interno: anuario de teoría política*, 21 (2021), pp. 3-16: 4-7. Para comprender la visión decimonónica sobre los comuneros, le recomiendo el reciente estudio de Remedios MORÁN MARTÍN, «Quiebra institucional, utopía y mito. El eco de las comunidades de Castilla en el primer liberalismo del siglo XIX. Evocando centenarios (1521-1821)», en I. Szászdi León-Borja, J. Vicente Blanco, coords., *El nacimiento del republicanismo español: los comuneros frente a la monarquía*

Argüelles Álvarez (1776-1844), quien dio el discurso preliminar de la Constitución de 1812 de las Cortes de Cádiz, afirmando que:

[...] la Constitución de Castilla es admirable y digna de todo respeto y veneración. Por ella se le prohibía al Rey partir el señorío; no podía tomar a nadie su propiedad; no podía prenderse a ningún ciudadano dando fiador; por fuero antiguo de España, la sentencia dada contra uno por mandato del Rey era nula; el Rey no podía tomar de los pueblos contribuciones, tributos ni pedidos sin el otorgamiento de la nación junta en Cortes, con la singularidad de que éstas no los decretaban hasta haber obtenido competente indemnización de los agravios deducidos en ellas, en lo cual la nación se había manifestado siempre tan celosa y sentida que más de una vez expresó el resentimiento que le causaba la repulsa con actos de violencia y enfurecimiento, como sucedió en los desastrosos movimientos de Segovia y demás ciudades de Castilla después de las Cortes de La Coruña, en que se concedieron al emperador Carlos V los subsidios que había pedido antes de haber satisfecho a las quejas que le presentaron los procuradores del reino.¹¹

Si bien estaba aceptado el hecho de que el movimiento comunero estaba compuesto por individuos pertenecientes a diferentes estamentos de la Castilla del siglo XVI, historiografía reciente apuesta por la tesis de que o los revoltosos pertenecieron exclusivamente a las élites sociales o el pensamiento comunero fue propagado por parte de intelectuales.¹²

imperial, Paramo Editorial, Valladolid, 2023. p. 463. Así como la lectura de Enrique BERZAL DE LA ROSA, «El mito de los comuneros de Castilla en la construcción del Estado-Nación español», *Alcores: revista de historia contemporánea*, 12 (2011), pp. 55-73.

11. Agustín DE ARGÜELLES, *Discurso preliminar a la Constitución de 1812*, introducción de Luis Sánchez Agesta, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p. 72.

12. Durante la Guerra de las Comunidades de Castilla hubo distintas acepciones del concepto de comunidad y fueron invocadas con un contenido diferente. Por ello es interesante leer a Hipólito Rafael OLIVA HERRER, «¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 24 (2014), pp. 281-306: 306.

Un ejemplo que nos viene como anillo al dedo, para comprender la producción de los ideales comuneros, es el del intelectual Fernando de Roa, profesor de la Universidad de Salamanca en el siglo XV que detentó las cátedras de filosofía moral y prima de teología.

Roa se oponía a los excesos reales y nobiliarios, defendiendo así el sometimiento del rey a sus súbditos y no al revés. Este pensamiento es de las primeras manifestaciones que defendieron a la burguesía castellana, al mismo tiempo que se trata de una de las logradas formulaciones de los conceptos de monarquía limitada y principado electivo. Este intelectual castellano ponía sobre la mesa una propuesta con la que aseguraba una reducción drástica de la corrupción propia del reinado hereditario, mediante la cual la monarquía fuera electiva y el rey gozara de un mandato limitado en el tiempo, dentro de un sistema de leyes formado por burgueses que ocuparan magistraturas.

Extraemos de la propuesta de Roa que los estamentos medios debían ocupar cargos políticos siempre que estos miembros destacaran por su propiedad de bienes y sus riquezas, ya que Roa consideraba que la posesión de riquezas era causante de prudencia política. Cabe mencionar que un sector muy destacable de la población; constituido por las mujeres, los hijos ilegítimos, los expatriados y los trabajadores manuales; quedaba decididamente excluido de la posibilidad de ocupar magistraturas y de poner y deponer leyes, juzgar y legislar.¹³

Rafael Díaz Piñeiro defiende en su reciente tesis¹⁴ que la influencia

13. Para estudiar en profundidad la vida y la obra de Fernando de Roa, a quien se le atribuye una formulación de los aspectos concernientes a la monarquía limitada y al principado electivo, véase a Adolfo Jorge SÁNCHEZ HIDALGO, «Fernando de Roa y la defensa del estamento ciudadano», *Revista Filosofía UIS*, 17 (2) (2018), pp. 21-40: 36.

14. Rafael DÍAZ PIÑEIRO, «El Republicanismo en los albores del Absolutismo en España», tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, 2022, pp. 385-386. La tesis de Díaz Piñeiro defiende la teoría de que hubo un movimiento republicano emergido en el año 1517 desde los gobiernos de las principales ciudades castellanas contra Carlos I, quien perseguía concentrar el poder político de manera absoluta, que finalizó con la derrota de las huestes comuneras contra la corona en la batalla de

ideológica de pensadores como Roa entre los años 1518 y 1521 está confirmada por el gran número de 386 ediciones de sus obras y también en este caso se puede contrastar, pues se demuestra que el rey Fernando fue el responsable de la edición de las obras de Alfonso de Madrigal, y que años después Hernán Núñez, una de las figuras filosóficas del movimiento comunero, fue alumno de Fernando de Roa y utilizaba como obra política el tratado escrito por Roa sobre el gobierno de Aristóteles como manual de referencia.

Encontramos en las obras de Fernando de Roa y del teólogo Pedro Martínez de Osma claras insinuaciones al modelo político aristotélico. La concepción política del *Comentario a la Política de Aristóteles* es convergente con las aspiraciones de los comuneros. Prueba de ello son los planteamientos doctrinales de los escritos redactados durante la guerra, como por ejemplo la *Ley Perpetua*.¹⁵

Se conoce historiográficamente como Ley Perpetua al proyecto reformador de las Comunidades de Castilla: programa administrativo, económico y político desarrollado en 1520 por la Santa Junta de los comuneros, con el propósito de crear estructuras en los territorios que controlaban. Los precedentes de la Ley Perpetua los encontramos en *Capítulos de lo que ordenavan de pedir los de la Junta*, publicado en Martín Muñoz de las Posadas entre finales de agosto y mediados de septiembre de 1520. Según Joseph Pérez, se trata de un «anteproyecto bastante duro y de talle muy democrático» que podría reflejar la postura de los comuneros más radicales, partidarios de limitar al extremo las prerrogativas reales.¹⁶

Villalar. Ideas políticas republicanas plasmadas en la obra «Tractatus político de otras historias y Antigüedades», elaborada por Alonso de Castrillo, un fraile trinitario, y publicada en febrero del año 1521, cuya intención era la mediación entre la corona y las ciudades en esta guerra civil castellana.

15. Cirilo FLÓREZ MIGUEL, «El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 18 (2009), pp. 107-139: 136.

16. PÉREZ; FACI, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, p. 533.

La Ley Perpetua se redactó en el mes de octubre y corrió a cargo del licenciado Bernaldino de Valbuena.¹⁷ El día 20 de octubre los elegidos para presentar los capítulos al rey en Flandes fueron Antón Vázquez, Sancho Sánchez Cimbrón y fray Pablo de León. Podemos considerar que la comisión fracasó, porque Vázquez fue detenido en Worms, lugar donde se hallaba la Corte, y el resto regresaron cuando se enteraron de lo sucedido estando en Bruselas.¹⁸

Se podía leer de la Ley Perpetua que tres procuradores representarían a cada ciudad en Cortes: un representante del clero, otro de caballeros y escuderos y otro de la comunidad, escogidos en regimientos del estamento respectivo.¹⁹ Por un lado, en el escrito se detalla que los procuradores recibirían un salario de los propios de la villa, con excepción del representante del clero, salario del cual se encargaría el cabildo de la Iglesia. Por otro lado, existía la prohibición de aceptar por parte de los procuradores mercedes regias para sí o para sus familiares, lo que supondría un delito castigado o con pena de muerte o con expropiación de bienes. Los representantes tenían un plazo de cuarenta días para retornar a sus lugares y rendir cuentas de su política, bajo pena o de perder el salario y o de ser privados de su oficio. Con una periodicidad de tres años, la Ley Perpetua establecía que se convocaran Cortes.²⁰ El rey no tendría potestad para nombrar un presidente en Cortes,²¹ como

17. Para conocer más sobre este personaje, léase a Tomás LÓPEZ MUÑOZ, «Bernardino de Valbuena: el líder comunero de Villalpando», *Studia Zamorensia*, 8 (2008), pp. 45-66.

18. PÉREZ; FACI, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, p. 199.

19. *Ibidem*, p. 539.

20. *Ibidem*, p. 540.

21. Véase también a Juan Manuel CARRETERO ZAMORA, «Las cortes en el programa comunero. ¿Reforma institucional o propuesta revolucionaria?», en: *En torno a las comunidades de Castilla: actas del Congreso Internacional "Poder, Conflicto y Revuelta en la España de Carlos I": (Toledo, 16 al 20 de octubre de 2000)*, Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 233-278: 254-256. Para saber más sobre la Corte durante la Guerra de las Comu-

había estado haciendo, escogiendo a los corregidores en los regimientos.

Punto sorprendente del pensamiento comunero es su intención de institucionalizar la revuelta.²² Los rebeldes defendían que las Cortes de Castilla, al representar políticamente a todas las ciudades de la corona, debía transformarse en una asamblea representativa. Para adentrarnos en lo que supuso la propuesta de la institucionalización de la revuelta, nos es de gran ayuda acudir al análisis de la *Representación* redactada en Tordesillas en 1520,²³ donde se plasmó la hoja de ruta que llevaría a la creación de unas Cortes separadas de la corona y dependientes de los súbditos allí representados. El programa hacendístico expuesto en los capítulos de Tordesillas no se llevó a cabo con efectividad, debido a una serie de problemas derivados de la contienda del momento y la práctica fiscal se destinó en exclusiva a la subvención de las huestes comuneras.

Debemos tener siempre presente que si muchas de estas ideas reformadoras no se llevaron a la práctica fue, por un lado, por el contexto bélico y, por otro lado, por encontrarse las arcas del tesoro real prácti-

nidades, véase: Carlos Javier DE CARLOS MORALES, Natalia GONZÁLEZ HERAS, dir., *Las Comunidades de Castilla: Corte, poder y conflicto (1516-1525)*, Polifemo: Universidad Autónoma de Madrid, UAM Ediciones, Madrid, 2020. Sobre la reforma institucional deseada por los comuneros, consulte la tesis de José Joaquín JEREZ CALDERÓN, «Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las comunidades de Castilla (1520-1521)», tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas, 2005.

22. Salvador RUS RUFINO, «“Quel reyno manda al rey y no el rey al reyno”: la legitimidad de Carlos I en el tiempo de las Comunidades de Castilla quinientos años después», *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23 (2) (2020), pp. 151-161: 159. Artículo que estudia los tres conceptos políticos fundamentales durante el contexto bélico: la legitimidad monárquica, la representación política y la monarquía pactada.

23. Véase el texto de esta “representación” o cuaderno de quejas de los comuneros en Prudencio DE SANDOVAL, «Representación que las ciudades de Castilla hicieron a Carlos V, ausente de España, sobre los males que padecían sus vasallos por el mal gobierno de los del Consejo, y pidiendo autorización para hacer constituciones», *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, Atlas, Madrid, 1955 (fecha original de publicación: 1614), pp. 294-318.

camente vacías, en tanto en cuanto ya se habían realizado las transferencias de dinero desde Castilla²⁴ hacia los intereses tanto de la Casa de Borgoña, con tal de mantener la Corte de Flandes, como de la Casa de Habsburgo, donde Carlos logró su propósito de financiar a los electores imperiales, para acabar resultando rey de los Romanos.²⁵

El movimiento comunero modificó de forma irregular las figuras institucionales del corregimiento y el regimiento, pues no todos los modelos institucionales de las ciudades bajo el control comunero se diseñaron bajo el mismo patrón. Ahora bien, todas ellas comparten un mínimo común múltiple de reformas, que plasman el hecho de que los rebeldes comuneros no realizaron una revolución en el más amplio sentido de la palabra. A pesar de ello, las políticas locales dictadas por los revoltosos afectaron directamente a los corregidores²⁶ en la totalidad de las ciudades rebeldes, desembocando en su destitución y su expulsión, siendo sustituidos por oficiales pertenecientes a la sociedad política local.²⁷ De los textos programáticos comuneros, se hizo realidad la reivindicación de que solamente se nombrasen corregidores cuando lo demandasen las ciudades castellanas.²⁸

24. El estudio que corrobora el hecho de que el llamamiento de los castellanos fue la reacción a un modelo financiero, el de la dinastía Borgoña-Habsburgo, que se apoyó en el aumento del gasto público y en el recurso sistemático a la deuda y el crédito es el de Juan Manuel CARRETERO ZAMORA, «Los comuneros ante la hacienda y la deuda del emperador Carlos V: los fundamentos estructurales de la protesta (1516-1520)», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 44 (2018), pp. 9-36: 36.

25. El rey de los Romanos era el monarca escogido emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, que aún no había sido coronado y ungido por el papa.

26. Agustín BERMÚDEZ AZNAR, «Los Comuneros ante los corregidores castellanos», en: I. Szászdi León-Borja, coord., *Monarquía y revolución: en torno a las Comunidades de Castilla*, Fundación Villalar - Castilla y León, Valladolid, 2010, pp. 117-140.

27. Máximo DIAGO HERNANDO, «Transformaciones en las instituciones de gobierno local de las ciudades castellanas durante la revuelta comunera (1520-1521)», *Hispania: Revista española de historia*, 63, 214 (2003), pp. 623-656.

28. Para conocer más sobre las políticas llevadas a cabo en las ciudades por los comuneros durante la guerra, concretamente sobre las modificaciones que sufrieron las

Además del nombramiento de corregidores, otra propuesta política llevada a cabo en la práctica totalidad de las ciudades bajo control de los rebeldes comuneros fue la supresión del regimiento de designación regia y hereditaria. Se impuso una junta constituida por cargos electivos revocables en la que se representaban los estamentos sociales: éste pues es un ejemplo de que, para los comuneros, la participación política vecinal era fundamental.²⁹

Si hubo una institución que recogió las demandas de los revoltosos, esa fue la Junta de Tordesillas. Dicha junta gobernó en todos aquellos lugares favorables al bando comunero, acaparando todos los poderes superiores del reino y declarando al Consejo Real despojado de sus funciones. La totalidad de los miembros del consejo fue despojada de su cargo y se les culpaba de haber sido cómplices de los clérigos y los nobles flamencos que habían vaciado las arcas del reino.³⁰

Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa se amparan en el aristotelismo y el republicanismo, entendido con cautela,³¹ para explicar

figuras institucionales de los corregidores y los regidores, estúdiense el artículo publicado en esta misma revista: Máximo DIAGO HERNANDO, «La incidencia del movimiento comunero en el gobierno de las ciudades de la Corona de Castilla», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 42 (2022), pp. 105-124: 123-124.

29. Mediante la nueva gobernanza comunera, la comunidad urbana era capaz de designar todos los cargos institucionales, tal y como nos muestra Pablo SÁNCHEZ LEÓN, «Unidad, desigualdad, comunidad. Las crisis de gobernanza urbana de 1520 y la constitución del orden comunero», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 42 (2022), pp. 245-290: 287.

30. ANTÓN INFANTE, «Las Comunidades de Castilla y la reforma de la Hacienda Real», pp. 77-116: 110. Sobre el asunto hacendístico, le recomiendo la lectura de Marta GONZÁLEZ APARICIO, «La creación del Consejo de Hacienda en la Castilla comunera», en: S. Rus Rufino, E. Fernández García, coords., *El tiempo de la libertad: historia, política y memoria de las Comunidades en su V Centenario*, Tecnos, Madrid, 2022, pp. 675-686.

31. Léase a István SZÁSZDI LEÓN-BORJA, «República, comunidad y señoría, tres palabras del lenguaje político en las comunidades de castilla: el camino a la libertad»,

una sociedad ideal gobernada por los hombres medios. Entienden que no existe el hombre perfecto, virtuoso y heroico; por lo que la mejor forma de gobierno sería la de los estratos medios,³² porque de ser así es la multitud la que gobierna. El gobierno de la multitud, en definitiva, del pueblo, cumple los tres requisitos fundamentales según Aristóteles: la prudencia gubernativa, la potencia para llevar a cabo las disposiciones tomadas y la integración de todos los súbditos en la estructura política de la ciudad, ya que todos ellos habrán ratificado los estatutos de su lugar.³³

Un autor que debe mucho a la herencia del humanismo cívico del pensamiento de Pedro Martínez de Osma y de Fernando de Roa es Alonso de Castrillo, fraile trinitario que, en su *Tractado de república, con otras hystorias y antigüedades*,³⁴ comparte la idea de un poder ascendente, de una monarquía electiva y limitada en el tiempo y de la participación ciudadana en la política, quedando excluidos tanto artesanos y jornaleros, como el estamento nobiliario. Castrillo va más allá considerando el hecho de que se debe excluir de esta categoría también a los mercaderes, por su tendencia a la codicia.³⁵ Él considera ciudadanos a los caballeros, a los cuales menciona de la siguiente forma: «los caballeros nobles se hicieron de las gentes comunes y así los caballeros nobles hicieron a los Reyes para su tutela y amparo contra la gente común».³⁶

p. 37, y a Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO, «La república de los frailes ante las comunidades de Castilla: los Agustinos de Toledo», p. 145, ambos artículos en I. Szászdi León-Borja, J. Vicente Blanco, coords., *El nacimiento del republicanismo español*, 2023.

32. Jesús Luis CASTILLO VEGAS, «Las Comunidades de Castilla: una revolución de las clases medias», en: I. Szászdi León-Borja, M. J. Galende Ruiz, coords., J. Pérez, pr., *Mujeres en armas: en recuerdo de María Pacheco y de las mujeres comuneras*, Marcial Pons: Centro de Estudios del Camino de Santiago – Sahagún, Valladolid, 2020, pp. 291-320.

33. FLÓREZ MIGUEL, «El humanismo cívico castellano», pp. 107-139: 135, 136.

34. Alonso DE CASTRILLO, *Tratado de República con otras historias y antigüedades*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2021.

35. Alexandra MERLE, «Huellas y usos de la “Ciudad de Dios” en el “Tractado de república” de Alonso de Castrillo (1521)», *Criticón*, 118 (2013), pp. 11-25: 22.

36. *Tractado de república*, capítulo XXV.

Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa convergieron con Alonso de Castrillo³⁷ considerando que la ciudad debía estar integrada por tres estratos sociales: el estrato bajo integrado por los campesinos,³⁸ artesanos, mercaderes y salarizados; el estrato medio compuesto por los militares, los jueces, los letrados y los ricos; y el estrato alto integrado por los gobernantes y los magistrados.³⁹

Alonso de Castrillo basa su filosofía en la defensa de la ciudad y, por lo tanto, rehúye del conflicto político, pues es antagonista de la armonía política. Castrillo no veía viable una transición de una monarquía a una república. En la primera, se reflejaba un estado de conflicto político normalizado y, en la segunda, un estado de armonía política. Sin embargo, los referentes y los pilares establecidos se demolerían con una transición provocada y se desembocaría en una guerra total. Castrillo consideraba indiscutible la figura del rey y tendía a elevar una súplica de enmienda hacia él: como más tarde propondrían los comuneros con su Ley Perpetua.⁴⁰

37. Jesús Luis CASTILLO VEGAS, «La formación del pensamiento político comunero. De Fernando de Roa a Alonso de Castrillo», en: I. Szászdi León-Borja, M. J. Galende Ruiz, coords., *Imperio y tiranía*, 2013, pp. 83-110.

38. Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO, «Menudos y revolvedores. El campesinado manchego, andaluz y murciano durante la revuelta comunera», en: I. Szászdi León-Borja, M. J. Galende Ruiz, coords., *Imperio y tiranía*, 2013, pp. 111-142.

39. FLÓREZ MIGUEL, «El humanismo cívico castellano», pp. 107-139: 136.

40. Pablo Luis ALONSO BAELO, «El tratado de república de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de la acción política», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 18 (2009), pp. 457-490: 490. También léase a Diego QUAGLIONI, «“Como en espejo”. Scienza del governo e giustizia nel Tractado de República di fray Alonso de Castrillo», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 42 (2022), pp. 51-73.

L'espiritualitat cartoixana i la seva influència sobre els cartoixans i Sant Ignasi de Loiola

JORDI BAGES-QUEROL

Resum

L'orde de la cartoixa és un orde d'un carisma especial i particular. A més de la pràctica de la vida cenobítica, els seus monjos també són eremites i romanen tancats dins les respectives cel·les la major part de les seves vides. El poc coneixement sobre la Cartoixa l'ha situat en una posició discreta respecte els esdeveniments històrics. El present treball pretén explicar els fonaments de l'espiritualitat cartoixana i les seves característiques per tal d'entendre com la seva influència es va projectar tant en una cartoixa com en els seus habitants. Finalment, s'explora l'impacte de la *Vita Christi*, del cartoixà Ludolf de Saxònia, en la figura de Sant Ignasi de Loiola i en els seus *Exercicis espirituals*.

Paraules clau: Religió, Orde de la Cartoixa, espiritualitat, *Vita Christi*, Sant Ignasi de Loiola.

L'Orde de la Cartoixa és un orde particular, fins a un cert punt desconegut. Segurament, el motiu rau en la seva actitud discreta durant la llarga història de, gairebé, mil anys d'existència. Estem davant un orde que no ha estat mai reformat, sinó que s'ha adaptat, en alguns –pocs– moments històrics, al nou context que naixia. Tanmateix, no podem parlar de cap canvi substancial i hem de veure, en aquest fet, que l'espiritualitat cartoixana ha estat sempre valorada com una forma particular i important de l'apostolat de l'Església. La coneguda frase «*Cartusia nunquam reformata quia nunquam deformata*» resumeix molt bé aquesta virtut, alhora que ens aporta la pista que el motiu principal d'haver-se mantingut intacte és la inexistència de cap alteració o deformitat en l'orde. Vist des d'una altra perspectiva, la configuració de l'orde

ha contemplat la vigilància activa del compliment dels deures propis com una part fonamental del seu funcionament. D'alguna manera, així ho diu el lema «Stat Crux dum volbitur orbis» (La Creu roman mentre la Terra gira).

Si bé hem dit que una de les particularitats de l'orde és que mai ha patit cap reforma, una altra és la inexistència d'una regla. Ben al contrari que altres ordes monàstics, la Cartoixa es basa en un conjunt de costums que s'han anat recollint durant els segles, però que el cos principal dels quals ha romàs pràcticament intacte. Per a poder conèixer la visió històrica de l'espiritualitat cartoixana cal, doncs, en primer lloc, fer un breu esbós sobre la figura del fundador de l'orde, Sant Bru, i sobre la seva trajectòria vital.

1. Una perspectiva general de l'Orde de la Cartoixa¹

Bru va néixer a Colònia cap a l'any 1030 i, pel que sembla, formava part de la família dels Hartenfaust, una de les principals de la ciutat. De jove anà a estudiar a la catedral de Reims, d'on va esdevenir canonge i, finalment, rector de l'escola, entre els anys 1057 i 1075. Els testimonis de l'època el descrivien com a home de molts coneixements i pietat, com «el professor més afamat del seu temps».² Per aquest motiu, la seva fama atreïa joves talents, com els futurs Sant Hug de Grenoble o el Sant Pare Urbà II.

En el context de les lluites contra el nicolaisme i la simonia, l'any 1049 es va realitzar un Concili a Reims, presidit pel Sant Pare Lleó IX,

1. El meu agraïment a la comunitat de la Cartoixa de Montalegre per a permetre'm l'accés tant a la biblioteca com al seu fons, d'on vaig poder llegir l'obra anònima *Proyecto de estudio sobre el espíritu cartujano*. Aquesta, segons em van explicar, era un bon estudi sobre el carisma i l'espiritualitat cartoixana.

2. ANÒNIM CARTOIXÀ, *Proyecto de estudio sobre el espíritu cartujano*, s. XX, p. 7 (cita a NOGENT, Guibert de, *De vita sua*, Lib. I, cap. 11 dins *Patrologia Latina* (PL), tom 156, col. 853).

en el qual es va prohibir «que cap clergue fos promogut a l'episcopat pel poder laïcal» i en el qual es condemnà la simonia.³ Aquest Concili marcà el caràcter de Bru en contra d'aquesta pràctica. La seva bona fama com a home docte i pietós va fer que l'arquebisbe de Reims, Manassès de Gournay, li concedís el càrrec de canceller de l'arxidiòcesi,⁴ elevant-lo en dignitat. En el context de les lluites de les investidures, Bru denuncià de simonia a l'arquebisbe, davant el legat papal Hug de Die i durant el Concili d'Autun, l'any 1077.⁵ S'obria, així, un conflicte polític que comportà l'exili de Bru i la destitució de tots els seus càrrecs.⁶ Sembla que fou aquest exili el que «el portà a una profunda reflexió i una seriosa decisió» d'iniciar la vida monàstica.⁷

Cap a l'any 1080, quan Manassès va ser finalment destituït, es va plantejar a Bru com a successor de la seu episcopal, però ell hi renuncià per a complir amb la decisió que havia pres. Es traslladà Molesmes, on l'abat Robert inicià el que seria la vida cistercenca, i s'hi vinculà durant uns quatre anys. El 1084, Bru abandonà la vida cenobítica per a buscar-ne una de més solitària; en aquest nou trajecte l'acompanyaren sis companys més. Van anar a visitar a Hug, bisbe de Grenoble i antic alumne de Bru, sol·licitant un indret on poder practicar la vida eremítica. Feia poc, Hug havia tingut un somni en el qual set estels se situaven en un paratge desert on Déu volia construir-se una casa. Així, doncs, el bisbe relacionà la vinguda de Bru i els sis companys amb el somni dels set estels, motiu pel qual els concedí instal·lar-se en les muntanyes de la Cartoixa.⁸ Fou en aquell indret on, el dia de Sant Joan Baptista, Bru i els companys van

3. Josep Anton ARENAS I SAMPERA, «La Cartoixa, un carisma eclesial», a *La província cartoixana de Catalunya. La cartoixa de Montalegre, Actes del XXIII Congrés Internacional sobre Cartoixa*, Col. Analecta Cartusiana, 229 (2006), pp. 20-21.

4. *Ibidem*, p. 21.

5. ANÒNIM, *Proyecto de estudio*, p. 8.

6. ARENAS, «La Cartoixa», pp. 21-22.

7. *Ibidem*, p. 22; ANÒNIM, *Proyecto de estudio*, p. 8.

8. ARENAS, «La Cartoixa», p. 22; ANÒNIM, *Proyecto de estudio*, p. 9.

començar la vida eremítica de la manera que ha arribat fins els nostres dies. Les característiques d'aquest nou model de vida es reflectien amb l'exemple de Bru, qui introduí elements cenobítics.

L'any 1090, el Sant Pare Urbà II, antic alumne de Bru, el cridà a Roma per a tenir-lo com a conseller. En un viatge d'Urbà II al sud d'Itàlia, Bru l'acompanyà. El papa li oferí la seu episcopal de Regio Calàbria, però la denegà, tot desitjant tornar a la vida contemplativa. Amb el permís del Sant Pare, fundà la cartoixa de Santa Maria de la Torre, on s'instal·là per a que el model de vida fructifiqués. Finalment, fou en aquest indret on Bru morí l'any 1101 i on fou enterrat.

Arribats a aquest punt, és important recordar tres influències en el caràcter de Sant Bru, les quals estan presents en el carisma i l'espiritualitat de l'orde. En primer lloc, el seu càrrec de canonge a la Catedral de Reims l'impregnà de la vida canonical, «és a dir, el cant de l'Ofici Diví, l'estudi, la pregària i la docència i el que després se n'ha dit direcció espiritual o sia l'orientació dels deixebles vers la fidelitat a l'Evangelí i als compromisos que havien contret com a monjos o preveres»⁹. En segon lloc, el temps passat al costat de Robert de Molesmes el féu conèixer de prop la vida cenobítica. I, per últim, l'anhel d'una vida eremítica a l'estil dels antics Pares del Desert com a camí per a arribar a Crist.

2. *Els costums*

El model de vida de l'Orde de la Cartoixa, per tant, fou establert per l'exemple de vida de Sant Bru i no pas per l'establiment d'una regla que s'hagués de seguir; hem de parlar, doncs, de tradició o de costums. Guigó I, cinquè Prior de la Cartoixa, va ser qui va posar per escrit la norma de la vida cartoixana, naixent, així, les *Consuetudines Cartusiae*. L'any 1140, el Prior Sant Antelm va reunir, per primera vegada, el Capítol General, òrgan que havia de servir per a assegurar l'estricta ob-

9. *Ibidem*, p. 21.

servança dels costums i al qual van sotmetre obediència les demés cases existents fins el moment. El 1271, es van unir els Costums de Guigó, les ordinacions del Capítol General fetes fins el moment i els usos i costums de la Gran Cartoixa, originant-se els *Antics Estatuts*. El 1368, es tornaren a escriure, amb la nova normativa sorgida fins el moment, passant-se a denominar *Nous Estatuts*. Seguint el mateix exemple, l'any 1509 s'afegiren als *Nous Estatuts* les noves disposicions dels Capítols Generals fins el moment, anomenant-se, la nova obra, *Tercera Compilació*. Amb ocasió del Concili de Trento, les tres col·leccions es van fusionar i es van redactar de nou en un sol cos, titulant-se, l'obra resultant, *Nova Col·lecció dels Estatuts*. L'aprovació la va rebre la tercera edició, gràcies a la Constitució Apostòlica *Iniunctum Nobis*, del Papa Innocenci XI, del 27 de març de 1688. La nova edició, revisada i adaptada al Codi de Dret Canònic de 1917, va ser aprovada amb la Constitució Apostòlica *Umbratilem* del Papa Pius XI, del 8 de juliol de 1924. Posteriorment, segons el mandat del Concili Vaticà II, els estatuts s'havien d'adequar a la nova realitat, pel que el Capítol General de l'any 1971 aprovà els *Estatuts Renovats*. Finalment, per a adequar-los al Codi de Dret Canònic de 1983, el Capítol General els tornà a revisar, aprovant-los el 1989 dividits en dues parts, la primera de les quals, que conté els llibres I a IV, conté les Constitucions de l'Orde.

L'evolució de l'Orde i la redacció dels diversos costums contrasta amb les dates tan tardanes de beatificació i canonització de Bru, els anys 1514 i 1634, respectivament.

Tot aquest esforç de compilació i d'adaptació als nous temps s'ha fet respectant de guardar «como algo muy sagrado nuestro retiro del mundo y los ejercicios propios de la vida contemplativa», en paraules del document del Concili Vaticà II *Perfectae Caritatis*.¹⁰ Tanmateix, en el pròleg dels Estatuts de l'Orde de la Cartoixa, s'adverteix que «Mas no por ello

10. ORDE DE LA CARTOIXA, *Estatutos de la Orden Cartujana*, ed. R. P. Dom André Poisson, «Cap. 1.3» (cita a VATICANUS II, *Perfectae caritatis*, 7).

[els nous estatuts] queremos relegar al olvido los Estatutos anteriores, sobre todo los más antiguos, sinó que se mantenga vivo su espíritu en la presente observancia, aunque ya no conserven fuerza de ley». ¹¹

Tot i no tenir una regla clara i fixa, els cartoixans han practicat l'observança dels *Costums* de Guigó com una regla mateixa, a més de la lectura dels textos d'alguns autors que els han influenciat i que esdevenen, també, una font d'inspiració per a l'exercici dels deures contrets. Així en deixava testimoni Dom Le Masson:

Las enseñanzas y ejemplos del Santo eran, para sus primeros discípulos, como una regla viviente, que ellos transmitieron de la misma manera a sus sucesores. No dudamos en absoluto que haya sido la misma que, más tarde, el R. P. D. Guigo puso por escrito; y creemos que nada se encuentra en las Costumbres de Guigo que no se haya tomado de S. Bruno por lo que le habian visto y oído. ¹²

Cal recordar que, quan Guigó va redactar els seus *Costums*, a la Gran Cartoixa encara vivien dos companys de Sant Bru, anomenats Hug el Capellà i Esteve de Die. ¹³

3. *Influències dels costums*

Si, com hem dit, els costums cartoixans es fonamenten, sobretot, en l'exemple de vida de Bru, podem preguntar-nos en quines fonts s'inspirava.

Avui, coneixem poques obres del sant. Se li atribueixen un tractat sobre els psalms, una epístola amistosa a Raül *el Verd*, les «Cartes als

11. *Ibidem*, p. 13.

12. ANÓNIM, *Proyecto de estudio*, p. 56 (cita a Dom Innocent LE MASSON, *Disciplina ordinis Cartusienis in tres libros distributa*, Parisiis, apud Dezallier, 1703; 2 éd. Monstrolii, typis Cartusiae S. Mariæ de Pratis, 1894; Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1993).

13. *Ibidem*.

Germans de Chartreuse» i, sembla, un comentari a les cartes de Sant Pau. Del conjunt de les seves obres escrites, se'n desprèn l'interès per la vida contemplativa, sobretot amb l'exemple de la vida solitària en el desert. Per altra banda, es fa evident la influència de la vida de Crist i dels evangelis, del pensament de Sant Jeroni, de Sant Agustí i de Sant Benet.

El que podem anomenar la legislació de l'Orde està composta per tres grups de fonts.¹⁴ El primer i principal és l'Evangelí d'on es deriva una devoció molt forta per la Mare de Déu. El segon en importància són els Pares del desert i els Pares fundadors d'altres ordes, tal com consta en les ordinacions establertes per Sant Bru,

El Santo Evangelio de N. S. J. con la interpretación católica de los Doctores de la Iglesia, será la verdadera regla de todos los cartujos; serán también los ejemplos vivientes de vida monástica, dados por los Padres que nos han precedido en la vida eremítica, y los de observancia de los consejos evangélicos, dados por los Patriarcas de las Ordenes religiosas.¹⁵

El tercer són els *Costums* recopilats per Guigó. En el pròleg, el Prior enunciava que si no havia recopilat, abans, els costums era «porque en las epístolas de San Jerónimo, o en la Regla de San Benito o en otros escritos auténticos (de autoridad indiscutible), creía que se contenía casi todo lo que aquí acostumbramos a observar religiosamente».¹⁶ A continuació, continua Guigó la justificació, en la qual podem veure reflectida la humilitat tan característica del carisma cartoixà, així com la presència important de l'Evangelí en la seva espiritualitat,

Se añadía a ello el saber que conviene más a nuestra vocación de humildad ser enseñado que enseñar, y que es más seguro celebrar los bienes ajenos que los propios, según la Escritura: «*Que te alabe el extraño y no tu boca, el*

14. *Ibidem*, pp. 56-58.

15. *Ibidem*, pp.57-58 (cita a la primera ordinació establerta per Sant Bru).

16. GUIGÓ I, *Costumbres de la Cartuja*, Cartuja de Aula Dei, «Prólogo».

desconocido y no tus labios» (Proverbios, 27: 2). El señor prescribe también el Evangelio: «*Mirad no obréis vuestra justicia delante de los Hombres para ser vistos de ellos*» (Mateo 6: 1).¹⁷

A més del pròleg, Guigó afegí un epíleg titulat «Elogi a la vida solitària», un text reivindicatiu d'aquest mode de vida i en el qual fa un repàs a les fonts principals del Cristianisme que en parlen. Repassa l'exemple de sants i savis de l'Antic i del Nou Testament. Menciona a Isaac, Jacob, Moisès, Elies, Eliseu, Jeremies, Joan el Baptista, a Jesucrist, a Pau, Antoni, Hilarió i Benet.¹⁸

4. *L'espiritualitat cartoixana*

En primer lloc cal precisar el concepte de «espiritualitat». Segons el P. Gabriel M. Brasó, la «Espiritualitat és el mode peculiar de concebre i realitzar l'ideal de vida cristiana».¹⁹ En canvi, per a un cartoixà, l'espiritualitat no pot ser un mètode uniforme per a tots els monjos²⁰, sinó que apel·la a l'Esperit Sant i a com, aquest, es manifesta i crida a cada monjo per a la seva unió amb Déu.²¹ En aquest sentit, per als cartoixans, el terme «monjo» pren plenament el significat de «unitat» donat per Dionís l'Areopagita, una unitat de finalitat, la unió amb Déu.²² D'aquesta concepció se'n desprèn que la raó de ser d'un monjo cartoixà no és la seva santificació, ni el mèrit de la seva vida d'oració i de penitència, ni la conservació d'uns valors espirituals, entre altres, sinó, única i exclusivament Déu.²³

17. *Ibidem*, «Prólogo».

18. *Ibidem*, cap. LXXX «Elogio de la vida solitaria».

19. ARENAS, «La Cartoixa», p. 26 (cita a Gabriel M. BRASÓ, *Litúrgia i espiritualitat*, Abadía de Montserrat, Barcelona, 1956, p. 13).

20. ANÒNIM, *Proyecto de estudio*, p. 177.

21. *Ibidem*, pp. 107-108.

22. *Ibidem*, pp. 109-110 i 115.

23. *Ibidem*, p. 113.

Per a arribar a la unió amb Déu, la Cartoixa veu important el seguiment dels primers Pares del Desert i del primer monaquisme. Així, la soledat és un mitjà fonamental que s'ha de practicar juntament amb dos altres elements. Un, la simplicitat, entesa com l'allunyament d'allò superflu, tant extern com intern a la persona. Dos, la virginitat, és a dir, «la integritat espiritual de l'ànima pura de tot contacte amb el món, lliure de tota inclinació amb un mateix i totalment unida a Déu».²⁴ D'aquests dos elements se'n deriva la pràctica de la pobresa, la humilitat, l'austeritat, la sobrietat, la penitència, l'anul·lació de la voluntat, la pràctica de l'anonimat en els escrits, la renúncia a allò superflu, la pràctica del treball manual com a mètode de contemplació, entre altres. Soledat, simplicitat i virginitat són els tres elements fonamentals de la vida contemplativa practicada pels cartoixans que, per tal d'evitar l'aparició de desviacions, se sotmeten a una obediència absoluta al Prior i, en darrera instància, al Capítol General.

En conclusió, l'espiritualitat cartoixana té, com a finalitat, la unió del monjo amb Déu en la plenitud de l'amor. Per aconseguir-ho, cada cartoixà escull quin és el camí més adequat a la seva persona, ja que la Cartoixa dóna llibertat a triar l'escola i el mètode d'espiritualitat que es consideri. Com que el camí es fa amb la pràctica de la contemplació, la llibertat fa referència, principalment, a les fonts escrites triades per a arribar a la unió amb Déu. Sigui com sigui, tal com hem dit, els costums i estatuts de l'Orde són un marc normatiu imprescindible i que està pensat per a configurar una vida diària dels monjos que els faciliti la seva missió. I, per altra banda, la devoció a la Mare de Déu i el seguiment de Crist són denominadors comuns.

5. La incidència de l'espiritualitat cartoixana en l'espai i la vida quotidiana dels monjos

Tal com se'n desprèn del que hem dit fins ara, la vida quotidiana d'un monjo cartoixà està, inevitablement, influenciada per l'espiritualitat i el carisma de l'Orde.

24. *Ibidem*, p. 147.

El primer element rellevant i destacat és la pràctica del silenci, indispensable per a efectuar la vida contemplativa, així com la guarda de la pròpia cel·la, és a dir, practicar aquesta contemplació en aquest espai, que esdevé el desert del cartoixà. L'arquitectura d'una cartoixa està pensada per a la consecució d'aquest propòsit. Així, la cartoixa la podem dividir, clarament, en dues àrees. Per un costat, l'àrea cenobítica, formada per l'església, el refetor, la sala capitular i diferents capelles per als serveis dels monjos.²⁵ Per l'altre, l'àrea eremítica, composada pel conjunt de cel·les, les quals estan construïdes al voltant d'un gran claustre. A aquestes dues àrees se n'hi podria afegir una tercera, tot i que és la que més ha anat canviant durant els segles degut a les successives reformes. Estem parlant de l'àrea de la procura o de les obediències, on trobem la porteria, la cuina, la farmàcia, alguns magatzems, l'hostatgeria, la biblioteca, entre altres.²⁶

Les cel·les són habitacles de considerables dimensions perquè han de contenir tot allò necessari per a la vida d'un cartoixà i han de donar-li servei per a que pugui complir amb la seva missió sense cap destorb. L'espai és de petites dimensions i, seguint el criteri de l'arquitectura cartoixana, auster i senzill. En termes generals, i prenent com a exemple les cel·les de la cartoixa de Montalegre,²⁷ l'espai d'accés a la cel·la es fa per la sala d'accés o de l'Ave Maria. En aquesta, hi ha un petit vestíbul i, tot seguit, un espai que no sembla tenir un ús específic, però que comunica amb el porxo. Sí que hi trobem la llar de foc per cuinar i una aigüera. A la banda oposada hi ha una porta que comunica amb el *cubiculum*. Aquesta estança és la principal, on el monjo fa vida. Hi trobem el llit, en un extrem, i l'escriptori i el reclinatori, en l'altre. Té finestres que

25. Sergi LOIS ALCÁZAR i Jordi GORDON GUERRA, «La cel·la de Montalegre: reflexions entorn de l'habitatge mínim», a *La Cartoixa de Montalegre (1415-2015), la Província Cartoixana de Catalunya. Actes del XXXIV Congrés Internacional sobre la Cartoixa*, Col. *Analecta Cartusiana*, 317 (2015), pp. 320-321.

26. *Ibidem*, p. 321.

27. *Ibidem*, pp. 322-324.

donen al pati i una porta que comunica amb el taller. En aquest, hi ha el material per a efectuar els treballs manuals, així com un espai dedicat per a menjar. En la paret, hi ha un passa-plats que comunica amb el claustre i, en un extrem del taller i separada, la latrina. L'accés al pati es fa pel porxo, on hi ha un banc per a seure i un safareig. En el pati és on trobem l'hort i el jardí, on el monjo pot conrear i plantar el que consideri. És costum de conrear productes alimentaris per als àpats diaris. A la cantonada oposada a l'Ave Maria i al *cubiculum* trobem el mirador, des d'on el monjo pot observar l'exterior. En la part superior d'aquells espais hi ha l'altell, al qual s'accedeix per una escala del vestíbul, i que serveix de magatzem.

Tot i que hi ha alguns petits canvis en els costums, podem establir uns criteris generals que han restat immutables.

En primer lloc, per la pròpia missió de l'Orde, la funció principal del monjo és la contemplació. En aquest sentit, l'oració litúrgica és un element principal de la jornada,²⁸ que segueix dins la cel·la gràcies al toc de campanes. La resta d'hores les dedica al treball intel·lectual o manual.

El monjo fa vida en la cel·la tots els dies de la setmana amb algunes excepcions. Cada dia, surt en tres ocasions per anar a l'església a cantar. A Missa Conventual, a primera hora del matí. A Vespres, a mitja tarda. I a Matines-Laudes, a mitja nit, ofici que pot durar tres hores. Els diumenges i dies festius també surt per anar a cantar tot l'Ofici Diví a l'església, amb l'excepció de les Completes, que es retira a la cel·la. Els diumenges, a més a més, el menjar es fa en comunitat en el refetor, així com les festes assenyalades.²⁹ Posteriorment a l'àpat del diumenge, opcionalment, els monjos poden tenir un moment d'esbarjo amb el passeig al voltant de la cartoixa. Actualment, a Montalegre, es fa els dilluns.

Seguint amb elements de la litúrgia cartoixana, destaquem la pràctica de la recitació de l'Ofici de la Mare de Déu que el monjo fa, cada dia,

28. ANÒNIM (Dom Irenée JARICOT), *La Cartuja de Santa Maria de Montalegre*, Cartuja de Santa María de Montalegre, 1960, p. 17.

29. *Ibidem*, pp. 18-19.

abans de les hores canòniques i després de Completes, «per tal de començar i acabar la jornada lloant la Mare de Déu, segons una venerable tradició de l'orde cartoixana».³⁰ De la mateixa manera, preguen salms de l'ofici de difunts. Per últim, la recitació del Sant Rosari ha estat molt vinculada a l'orde. Tant és així que, de fet, podem dir que la pràctica actual de la recitació va ser configurada per cartoixans, com a mínim des del segle XIII. Fou Domènec de Prússia, cartoixà mort el 1461, «el primer que assolí combinar, de manera ordenada, la repetició pausada de les Avemaries amb els diversos misteris de la vida de Crist, que es contempen d'un Parenostre a l'altre».³¹ A partir del segle XV, aquest «Salteri de Maria», com es coneixia llavors, va començar a divulgar-se amb el nom de Sant Rosari per part de frares dominics. Tanmateix, el Rosari cartoixà és més contemplatiu i flexible, ja que s'hi poden afegir misteris, entre altres diferències.

Un altre aspecte important a destacar és la rellevància de la pràctica del dejuni i l'abstinència. Practicada per Sant Bru, l'abstinència de menjar carn és un dels elements més importants de la vida diària dels cartoixans i que s'ha anat transmetent mitjançant l'exemple. Els Costums de Guigó no en parlen, tot i que, més endavant, s'inclogué una explicació. En els Estatuts actuals, per exemple, es diu

Según una observancia introducida por nuestros primeros Padres y guardada siempre con un celo especial, hemos renunciado en nuestro propósito al uso de la carne obsérvese dicha abstinencia como algo propio de la Orden y signo del rigor eremítico en el cual, con la ayuda de Dios, queremos perseverar.³²

Aquest rebuig voluntari no només s'ha d'entendre des de la perspectiva de l'obediència o de la pràctica d'una vida senzilla que fuig de

30. Fra Valentí SERRA DE MANRESA, «Particularitats de la litúrgia i devocions cartoixanes», a *La província cartoixana de Catalunya*, pp. 61-62.

31. *Ibidem*, p. 62.

32. ORDE DE LA CARTOIXA, *Estatutos de la Orden Cartujana*, «Llib. 1, Cap. 7.5».

les coses supèrflues, sinó que apel·la a la integritat del cos i de l'ànima per a poder practicar l'oració i defugir de les temptacions,

La penitencia corporal no debemos abrazarla solo por obedecer a los Estatutos; está destinada principalmente a aligerarnos del peso de la carne para que podamos seguir con más presteza al Señor.³³

A més, l'abstinència de carn era una pràctica efectuada pels Pares del Desert i que Sant Benet recull en la seva Regla fent menció als animals quadrúpedes. Els cartoixans, doncs, com a exemple de recerca de l'autenticitat, posen la mirada més enrere, en els primers eremites.

Aquesta preocupació de mantenir el cos físic lleuger és el motiu pel qual els Costums augmentaven el temps de dejuni establert per l'Església. Es preveia guardar tres dies a la setmana de dejuni, a base de pa, aigua i, opcionalment, sal. Avui, la pràctica ha quedat fixada, només, els divendres. A més d'aquests dies setmanals, durant les vigílies de les festivitats assenyalades també havien de practicar-lo. De manera general, el calendari litúrgic cartoixà establí un període de dejuni, que començava en els idus de setembre i acabava per Pasqua i en el qual els cartoixans només feien un àpat al dia, amb l'excepció dels dilluns, dimecres i divendres, que eren d'abstinència, i de les festes solemnes, que menjaven dues vegades. En el període que va de la Pasqua als idus de setembre, per tant, feien, també, dos àpats al dia els dimarts, dijous i dissabtes. El diumenge, dia del Senyor, acostumava a ser un dia excepcional.

Per altra banda, la recerca de Déu mitjançant l'oració contemplativa havia de ser precedida d'una fe forta i acompanyada de la purificació i del rebuig de la voluntat i l'ego personals. Les mortificacions eren una pràctica emprada, com el cilici, per a preparar el cos i l'ànima per a la contemplació. Una de les pràctiques establertes pels costums eren les sagnies o minucions, que podem veure reflectides en documents de les

33. *Ibidem*, «Llib. 1, Cap. 7.3».

cartoixes d'Escaladei i de Montalegre. En el primer, es preveien quatre setmanes de l'any en les quals, durant tres dies, es practicaven les sagnies. En el cas de Montalegre, la pràctica es duia a terme cinc setmanes l'any.

Tot i les precaucions que, avui, podria aixecar el model de vida cartoixà, els testimonis revelen que, ben al contrari, els monjos de Sant Bru seguien fidelment amb l'espiritualitat de l'Orde, com més endavant veurem. L'estricta observança de l'austeritat i de les mortificacions podia fer perillar la vida d'un cartoixà. Així com es podien preveure càstigs pels monjos que incomplissin algun precepte. Els Costums també incorporaven solucions per aplicar en els casos en els quals membres de la comunitat eren excessius amb els seus deures. S'establia la prohibició expressa de fer qualsevol exercici suplementari sense l'aprovació del Prior. A més, aquest podia ordenar a un monjo abandonar l'exercici i obligar-lo a menjar o dormir.³⁴

6. La incidència de l'espiritualitat cartoixana en la societat i en Sant Ignasi

Certament, la pràctica de l'oració contemplativa ha pogut comportar una menor tradició de publicació d'obres escrites dirigides a un públic general. Si tenim en compte que la pràctica de l'anonimat en les obres escrites ha pogut fer desconèixer algunes d'aquestes obres, hem de considerar que la incidència de les que coneixem és, realment, significativa.

Fent referència a dos testimonis propers, que són rellevants per a la història de Catalunya i per a conèixer millor les èpoques en les quals van viure, podem citar a Arnau de Vilanova i a Rafael d'Amat, baró de Maldà. El primer feu una defensa de l'abstinència cartoixana en la seva obra *De esu carnum*, on tractà la medicina i l'espiritualitat com a matèries complementàries. El segon és un exemple d'un altre perfil d'apropament als cartoixans. En un dels seus múltiples viatges i visites

34. Jordi BAGES-QUEROL BLANCO, «Alimentació a la Catalunya moderna. Productes i elaboracions», tesi doctoral inèdita, Universitat de Barcelona, 2017, p. 184.

realitzades a diferents indrets de Catalunya, el baró de Maldà deixà testimoni de la comunitat de la cartoixa de Montalegre i del seu carisma, tot descrivint el caràcter auster, senzill i rigorós dels monjos, en una visita feta el segon quart de segle XVIII,

Obsérvan ab tota exactitud la regla austera de son patriarca y fundador, sant Bruno, portant tots un cilici de cerdas de caball com escapulari sobre la carn, mortificats en tots los sentits y en lo de no poder parlar sens llicència del prior del monestir.³⁵

Més enllà d'aquests exemples propers, n'hi ha d'altres de significatius que permeten copsar que la incidència del pensament cartoixà ha estat rellevant i discreta. Trobem a Guigó II que, en el segle XII, va escriure la *Scala Claustralium*, en la qual establí les quatre etapes de la *lectio divina*. O Ludolf de Saxònia, l'obra del qual, la *Vita Christi*, del segle XIV i publicada per primera vegada la segona meitat del s. XV, tant va influenciar en l'obra homònima d'Isabel de Villena, però, sobretot, en la *devotio moderna* i en Sant Ignasi de Loiola i els seus *Exercicis espirituals*, personatge del que parlarem tot seguit. O, per últim, el prolífic Dionís el Cartoixà, entre altres.

El professor Emilio del Río, S. I., va publicar, de manera recent, la *Vita Christi* de Ludolf de Saxònia.³⁶ Aquesta traducció al castellà és la

35. Rafael d'AMAT I DE CORTADA (baró de Maldà), *Viles i ciutats de Catalunya*, a cura de Margarida Arizeta, Editorial Barcino, Barcelona, 1999, pp. 242-243.

36. LUDOLFO DE SAJONIA (LUDOLF VON SACHSEN), *La vida de Cristo*, ed. E. del Río, S.I., Universidad Pontificia de Comillas e Institutum Historicum Societatis Iesu (Monumenta Historica Societas Iesu, Series Nova), v. I-II, Madrid y Roma, 2010. Emilio del Río fa un repàs de la bibliografia existent sobre l'estudi de la influència que l'obra del cartoixà va tenir en Sant Ignasi. A més, inclou, en els capítols pertinents, les 50 meditacions de Sant Ignasi que es troben en els *Exercicis Espirituals*, 261-312. En aquest sentit, es tracta d'una publicació de gran valor que actualitza i conjumina traducció i edició crítica.

més actual des de l'anterior i primera realitzada, el 1499, pel frare franciscà Ambrosio Montesino. Com ens explica del Ríó, Montesino era un poeta que gaudia de la bona consideració de la reina Isabel la Catòlica, la qual fou qui li demanà la traducció al castellà de l'obra del cartoixà.³⁷ Aquesta traducció va ser impresa els anys 1502-1503 a Alcalá de Henares, per voluntat del cardenal Cisneros, essent l'obra que estrenà aquella impremta. Segons del Ríó, aquesta primera versió impresa va gaudir de bona acceptació entre la noblesa castellana gràcies a la influència de la reina, qui va posar de moda la seva lectura.³⁸ D'aquesta manera, doncs, va arribar a la santa Teresa de Jesús o a aquell Ignasi convalescent de les ferides produïdes durant la guerra de Navarra.

Sant Ignasi aprofità la convalescència per a llegir llibres «mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías».³⁹ En aquest context fou que llegí *La vida de Cristo*, de fra Ambrosio Montesino, i una edició castellana de la *Llegendà àuria*, de Jaume de Voràgine (Jacopo da Varazze), llibres dels quals en va extreure les anotacions que més li interessaven i que va fer servir per a confeccionar un llibre propi. En aquest llibre personal, Ignasi emprava un mètode que, segons Emilio del Ríó, era una clara influència de l'edició d'Alcalá de Henares de *La vida de Cristo*: les anotacions que feien referència a Jesucrist estaven escrites en «tinta colorada» i, en canvi, les de la Verge Maria en tinta blava.⁴⁰

Els estudis que s'han fet sobre la relació entre les obres de Ludolf i de Varazze amb els *Exercicis espirituals*, i que del Ríó estudia, apunten a una clara i rellevant influència dels primers sobre el segon.⁴¹ Segons

37. LUDOLFO, *La vida de*, I, p. VIII.

38. *Ibidem*, p. IX.

39. El pare Emilio del Ríó, S.I. fa una cita interna a les obres completes de Sant Ignasi a LUDOLFO, *La vida de*, I, p. X. La cita porta a confusió perquè l'any d'edició conté un error i el títol que va utilitzar pot fer pensar que es tracta d'una publicació inexistent. La cita interna revisada i corregida pot ser la següent: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, BAC, Madrid, 1991, I, 5, p. 102.

40. *Ibidem*, p. XI.

41. Sobretot R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios*

diuen del Ríó i Cabasés, Sant Ignasi s'hauria endut amb ell el llibre de les anotacions personals, que va escriure a Loiola, en el viatge que finalitzà a la cova de Manresa, llibre que hauria emprat per a escriure els *Exercicis espirituals*.

Tanmateix, la influència de l'obra de Ludolf de Saxònia en la de Sant Ignasi sembla que fou més significativa que la que tingué la *Llegenda àuria*, sense desmerèixer el seu paper.⁴² Així, malgrat algunes diferències de forma, de l'obra del cartoixà en va treure el mètode contemplatiu, la importància dels evangelis i l'espiritualitat, centrada en la omnipresència i omnipotència de Déu:

Así los cuatro sentidos se hacen presentes en cada elemento de los EE, como están en cada elemento de la Escritura, en sentido espiritual. Modelo de “contemplaciones” son los capítulos, las “meditaciones” de Ludolfo sobre la Pasión en la 3ª Parte, *lo mejor de su obra*. Cada vez propone: 1) el hecho “articulum”, (historia y alegoría); 2) enseñanza “documentum”, sentido moral; 3) fin: para conformarse al “artículo” (“momentum”) de la unión con Cristo paciente; 4) oración, vida eterna (anagogía). En esas meditaciones está *toda su doctrina de la oración*, desde la preparación al ejercicio; el método de contemplar de los EE de Ignacio.

ignacianos y en el Vita Christi Cartujano, Antología de textos, BAC, Madrid, 2022, p. XXXI a LUDOLFO, *La vida de*, I, p. XII i XXIII. També BEATO JÁCOPO DA VARAZZE, *Leyenda de los Santos*, ed. F. J. Cabasés, Universidad Pontificia de Comillas Institutum Historicum Societatis Iesu (Monumenta Historica Societas Iesu, Series Nova), Madrid y Roma, 2007, p. XXXVII a LUDOLFO, *La vida de*, I, p. XI; Paul SHORE, «Ludolfo de Sajonia», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, dir. J. García de Castro, grupo GEI, Mensajero-Sal Terrae, 2007; II, pp. 1151-1153 a LUDOLFO, *La vida de*, I, pp. XVII-XVIII; i el mateix Emilio del Ríó.

42. LUDOLFO, *La vida de*, I, p. XIX i XXIV. Del Ríó explica que la lectura del *Flos Sanctorum* servia a Sant Ignasi com exemple de conductes a seguir, en concret la de Sant Francesc. Posteriorment, afirma que «Se detenía pensando en imitar a los Santos; però en los EE todo lo llena el querer “seguir” a Cristo: conocerle, imitarle, alcanzarle», en clara al·lusió al mateix esperit que es troba en l'obra de Ludolf de Saxònia i que tant marcà al sant.

Per últim, Emilio del Río esbossa, de manera sintètica, els exemples concrets de les coincidències entre la *Llegenda àuria* i els *Exercicis espirituals*, fruit de l'anàlisi d'altres fonts.

Finalment, la intenció del present article ha estat la de reunir, de manera breu, els cossos normatiu i teològic que han format el que podem anomenar *espiritualitat cartoixana*, així com reflectir el seu grau elevat d'influència en el mode de vida dels membres de l'orde. Per últim, s'ha volgut mostrar que aquesta influència ha superat els murs de les cartoixes per a arribar a membres destacats, civils o eclesiàstics, de la història del nostre país. Per l'acte en el qual s'emmarca la present publicació s'ha considerat important i pertinent recordar l'impacte personal i vital que va tenir Sant Ignasi després de llegir l'obra *Vita Christi*, del cartoixà Ludolf de Saxònia. Succés, per cert, que ha estat recordat i objecte d'estudi per part de membres de la Companyia de Jesús des dels temps del sant.

La revisió de l'hagiografia en la Contrareforma: Pere Gil i Antoni Vicenç Domènec

CARME ARRONIS LLOPIS*

Resum

El context religiós, social i cultural de l'Europa dels segles XVI i XVII estigué marcat per les directrius doctrinals derivades del Concili de Trento, que fomentaren la proliferació de manifestacions religioses renovades, reformades. També la matèria hagiogràfica fou objecte de revisió: el culte als sants, i els textos que el recolzaven i en feien difusió, foren acuradament examinats, i arreu de tota l'Europa catòlica es redactaren noves compilacions hagiogràfiques que substituïren els santorals medievals. Aquesta revisió de la matèria estigué esperonada per les crítiques protestants, i en conseqüència, les noves compilacions catòliques destil·len un to combatiu i militant per defensar la devoció al sants, que s'aprecia tant en les declaracions dels hagiògrafs, com en les principals estratègies aplicades en la revisió dels textos. En aquest treball analitzaré les primeres compilacions catalanes sorgides rere la clausura del Concili des d'aquesta òptica, per esbrinar en quina mesura sintonitzen amb les principals iniciatives de revisió de la matèria hagiogràfica sorgides a l'orbe catòlic. Em centraré en els apunts inacabats de Pere Gil (S.J.), coneguts com a *Vides de sants de Catalunya*, i en la compilació d'Antoni Vicenç Domènec (O.D.), *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, totes dues enllestides al tombant del Cinc-cents.

Paraules clau: hagiografia, santoral, Pere Gil, Antoni Vicenç Domènec, Contrareforma.

* Aquest treball s'ha desenvolupat en el marc del projecte "Itinerarios de la hagiografía hispánica en la Edad Moderna: evolución y difusión del legado devocional" (PID2022-139820NB-I00), finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació.

Al llarg del Cinc-cents, la lectura de vides de sants havia esdevingut una de les lectures més recomanades per a l'edificació pietosa dels devots: en el santoral es trobaven els exemples de virtut dignes de lloança i imitació. Per al mateix Ignasi de Loyola, la lectura de vides de sants tingué un impacte destacat. Com narrava el seu primer biògraf, el també jesuïta Pedro de Ribadeneira, Ignasi «siendo soldado, y sumido en la vanidad del mundo, abrió los ojos del alma, y se convirtió a Dios, por leer las vidas de los santos, aunque al principio las leía más por entretenimiento que por devoción».¹

Tanmateix, el culte al sants esdevingué en l'Europa del temps d'Ignasi de Loyola i dels decennis posteriors, un dels aspectes més polèmics de la religiositat. Ja en la prereforma catòlica hi hagué veus entre els teòlegs catòlics que denunciaven algunes pràctiques heterodoxes relacionades amb aquestes devocions, que sovint fregaven la superstició i la idolatria, o, així mateix, que assenyalaven l'escàs rigor de moltes narracions hagiogràfiques. Però fou a partir de les crítiques dels protestants a la qüestió quan es generalitzà la revisió del culte als sants i a llurs relíquies, i als relats que difonien aquestes devocions.

Centraré aquesta intervenció, precisament, en les primeres empreses de reformulació d'aquests textos que es produïren en el context català posttridentí, i m'hi referiré a dues noves compilacions de relats de vides de sants: el recull manuscrit i inacabat del jesuïta Pere Gil, conegut com a *Vides de sants de Catalunya*, i la compilació del dominic Antoni Vicenç Domènec, *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, totes dues enllestides entre finals del Cinc-cents i inicis del Sis-cents. Malgrat el caràcter local predominant en ambdues compilacions, i l'esperit patriòtic que traspuen,² convé també situar la

1. Pedro de RIBADENEIRA, *Flos sanctorum, o libro de las vidas de los santos*. Primera parte, Luis Sánchez, Madrid, 1616 (1a ed. 1599), «Prólogo al lector», s.p.

2. Sobre la qüestió, vegeu Pep VALSALOBRE, «Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l'hagiografia de l'edat moderna catalana», a M. García i M.A. Llorca, eds., *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, IIFV, Alacant, 2012,

seua gènesi en el context catòlic hispànic i europeu, per poder apreciar les principals claus i estratègies aplicades en la revisió del llegat literari hagiogràfic.

1. L'hagiografia reformada com a resposta a les crítiques protestants

A pesar que les crítiques i els atacs dels protestants al culte als sants i a les relíquies es produïren ja en els primers decennis posteriors al sorgiment de la Reforma,³ no fou fins a la darrera sessió del Concili, la XXV, de 3 i 4 de desembre de 1563, que es tractà la qüestió del culte als sants de manera particular. Sens dubte, una major participació dels prelats francesos, que havien viscut de primera mà els atacs dels hugonots a les relíquies i a les imatges, foren decisius a la sessió i al decret promulgat, «De la invocació, veneració i relíquies dels sants i de les sagrades imatges». Amb aquest decret es refermava la tradició catòlica de venerar els sants com a mitjancers i intercessors davant Déu, com també el valor de les relíquies i les imatges per fomentar i avivar aquesta pietat. Amb tot, s'instava els prelats perquè instruíren correctament els fidels en aquestes devocions, i perquè vetllaren per evitar qualsevol pràctica heterodoxa relacionada amb el culte als sants. Res es deia, però, explícitament, sobre els relats hagiogràfics, tan menystinguts i menyspreats pels protestants, entre altres raons, pels continguts falsos i infundats inclosos en aquests relats, que havien estat motiu de mofa pels heretges.⁴

pp. 99-122 i Xavier TORRES, «La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma», *Barcelona: quaderns d'història*, 20 (2014), pp. 77-104.

3. Sobre la qüestió, vegeu Fernando BAÑOS VALLEJO, «Lutero sobre la hagiografia i los hagiógrafos sobre Lutero», *Studia Aurea*, 13 (2019), pp. 7-40, recuperat online a la pàgina <https://studiaaurea.com/article/view/v13-banos>, el 27/2/2023, DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.349>.

4. Vegeu una síntesi d'alguns d'aquests atacs a Fernando BAÑOS VALLEJO, «Lanzarían grandes carcajadas»: Lo apócrifo del *flos sanctorum* y la burla de los protestantes», *Rilce*, 36/2 (2020), pp. 428-452, recuperat online a la pàgina <https://revistas.unav.edu/index.php/rilce/article/view/38014>, el 27/2/2023, DOI: <https://doi.org/10.15581/008.36.2.428-52>.

La tasca sistemàtica de revisió dels escrits litúrgics i paralitúrgics s'inicià poc després de la clausura del Concili. Prompte s'enllestiren el *Breviari romà* reformat (1568) i el *Missal* (1570), amb què es pretenia homogeneïtzar els ritus dels catòlics, suprimir determinades pràctiques tingudes per heterodoxes, i revisar els textos tocants a les llegendes dels sants que incloïen. Després aparegueren altres obres complementàries que responien a la mateixa intenció de depurar els escrits de la tradició hagiogràfica, com ara l'edició del *Martirologi* d'Usuard revisat per Johannes Molanus (1568), o el *Martirologi romà* "oficial" de Cèsar Baronio (1584). I, així mateix, no mancaren les iniciatives engegades per revisar les grans compilacions de vides de sants que tant s'havien difós des de les darreries del segle XV gràcies a l'embranchada de la impremta, que multiplicà la difusió i facilità que la lectura d'aquests santorals esdevinguera una pràctica d'edificació individual.

Les compilacions d'origen medieval, senyaladament les versions en romanç de la *Legenda Aurea* de Jaume da Varazze, conegudes com a *flos sanctorum*, havien sigut criticades també pels reformadors catòlics. Ja en 1532 l'humanista Joan Lluís Vives havia sigut molt crític amb el text de Varazze, i qüestionava irònicament, fins i tot, per què se la considerava *daurada*, quan li semblava «scripta sit ab homine ferrei oris, plumbei cordis»;⁵ jutjava que aquest santoral era una vergonya per als cristians, per la poca cura i precisió amb què s'havien transmès les vides dels sants, que contenien històries fabuloses mancades de qualsevol garantia d'autenticitat. Aquest mateix judici el sostenia, encara tres dècades després, el dominic salmantí Melchor Cano, braç dret de l'inquisidor Fernando de Valdés, i un dels teòlegs espanyols més influents en la reforma conciliar:

Está muy justificada la queja de Luis Vives sobre ciertas historias inventadas en la Iglesia. Con prudencia y sólido razonamiento acusa de inventar

5. Billy Bussell THOMPSON, «*Plumbei cordis, oris ferrei*. La recepción de la teología de Jacobus a Voragine y su *Legenda aurea* en la Península», a J. Connolly et al., eds., *Saints and their authors. Studies in Medieval Hispanic Hagiography in honor of John K. Walsh*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, pp. 97-106: 106.

malévolamente a quienes, en vez de piedad, urden mentiras en favor de la religión. [...] Quienes con falsos y mendaces escritos incitan a las almas de los mortales a dar culto a los santos, lo que consiguen es que se pierda el crédito a lo verdadero por culpa de lo falso, y que las cosas que han sido sacadas a la luz con rigurosidad por autores totalmente veraces sean puestas también en entredicho. [...] Quienes consideran que no van a exponer con brillantez las famosas proezas de los santos si no las adornan con fantasías, revelaciones y milagros, perjudican enormemente a la Iglesia de Cristo.⁶

Aquesta mancança de rigor dels textos, amb la inclusió d'elements falsos i mancats d'autoritat, fou un element constant en les crítiques protestants, i, en conseqüència, la principal preocupació dels hagiògrafs catòlics a l'hora de revisar els relats. Així, s'afanaren a tractar de legitimar les històries dels sants amb criteris d'autoritat i historicitat, per porgar-les d'elements infundats –que no meravellosos o irrisoris, com sovint s'ha conclòs–. I així ho constata la primera gran empresa de revisió del santoral general, portada a terme pel bisbe de Verona Lluís Lippomano, un dels presidents del Concili de Trento en la seua segona etapa, entre 1551 i 1552, anys en què, precisament, s'inicià la publicació dels sis volums de la seua compilació, *Sanctorum priscorum patrum vitae, numero centum sexagintatres, per gravissimos et probatissimos auctores conscriptae* (1551-1558). Com ja es fa palès al títol, el seu objectiu essencial era ancorar els relats dels sants en l'autoritat dels doctors i pares de l'Església que se n'hagueren ocupat, és a dir, en autors «greus» i «provats». En aquest període, en la historiografia, i per tant, també en la història de l'Església, la presència d'autoritats reputades que avalaren els fets era una garantia d'autenticitat, i la reescriptura de l'hagiografia en aquesta clau és entesa, a més, com una refutació a les crítiques i mofes dels protestants, com Lippomano declara explícitament en els prolegòmens:

6. Melchor CANO, *De locis theologicis* (Salamanca, 1563), ed. i trad. J. Belda, BAC, Madrid, 2006, pp. 645 i 649.

quienes escribieron estas vidas que ahora divulgamos son escritores ilustres aprobados por todos, y bien dignísimos de fe (incluso para los mismos herejes, testigos a su pesar, contra los cuales principalmente se editan). Por lo demás, todo lo apócrifo (como dijimos), es decir, las vidas de estos cuyos redactores se ignoran totalmente o, si se conocen, son de pobre estimación y autoridad en la Iglesia, con escrúpulo conmemoramos, porque no contribuyen a probar la verdad de los dogmas, como la que nos esforzamos ahora en probar frente a los nuevos herejes, los cuales, si las hubiésemos introducido, al instante sacudirían la cabeza, arrugarían la nariz, lanzarían grandes carcajadas y dirían: Que la fe de estos vaya sobre el crédito de esos mismos autores.⁷

Uns propòsits ben semblants declara Llorenç Surio, cartoixa alemany autor de la magna compilació *De probatis sanctorum historiis* (1570-75), veritable pedra de toc de l'hagiografia reformada postridentina, i model de l'hagiografia crítica per a tots els hagiògrafs posteriors. Surio parteix de la compilació de Lippomano, però amplia notablement els materials, varia l'estructura i els criteris emprats per legitimar les devocions. Surio no fou tan restrictiu en l'ús de les fonts; prioritzà les històries provades per autoritats, però donà cabuda a relats i episodis de procedència desconeguda, sempre que «inspiren confianza al lector prudente, y muestren suficientemente estar escritas de buena fe»,⁸ i aquest argument, com veurem, esdevindrà fonamental en la legitimació de les tradicions locals. També la compilació reformada de Surio es presentava com una refutació als atacs dels heretges sobre la matèria hagiogràfica, ja que argumentava que havia cercat de «no proporcionar a los impíos herejes ocasión para la calumnia, pero no dudo, dada su desvergüenza, que fácilmente encontrarán qué denigrar también en estas historias que tienen autores ciertos y graves».⁹

7. BAÑOS «Lutero sobre la hagiografía», p. 27.

8. *Ibidem*, p. 29.

9. *Ibidem*.

Seguint aquests models, a la pràctica totalitat de les hagiografies reformades o d'obres tocants a la matèria dels primers temps de la Contrareforma, s'explicita la voluntat de refutar les crítiques i –particularment– les mofes, pronunciades pels heretges sobre l'hagiografia catòlica.¹⁰ Ho comprovem també en els santorals generals de l'àmbit hispànic.

Alonso de Villegas, autor de la primera compilació general reformada en castellà, afirma en el pròleg del primer tom del seu *Flos sanctorum* (1578), que amb la seua compilació es podia posar fre, com havia suggerit Lippomano, a les mofes que propiciaven els santorals anteriors, «que antes provocan a irrisión que a devoción, las cuales dan bastante causa a gentes de otras naciones para que burlen de los españoles, porque en su lengua no tienen cosa grave y de autoridad, en materia de tanta importancia».¹¹ I, així mateix, el jesuïta Pedro de Ribadeneira, autor de l'altra gran compilació general reformada en el context hispànic, recordava que el seu *Flos sanctorum* (1599), «es un fuerte escudo y defensa contra los infieles que la contrastan, y un martillo y cuchillo contra los hereges, cuyos errores y desatinos con ninguna cosa se convencen mejor que con los exemplos de los santos». I tots dos, tant Villegas com Ribadeneira,

10. Veurem la mateixa idea recollida en obres no estrictament hagiogràfiques, però que s'ocupen de la matèria en algun punt, com a la *Corónica general de España* d'Ambrosio de Morales (Alcalà de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica. 1574), que lamentarà els arguments que aquests relats de sants mancats d'autoritat han propiciat als heretges: «(lo que no se puede decir sin mucho dolor), [...] el no ser historias dignas de los Santos, que sucede luego el tener los hombres maliciosos ocasión de burlar de ellas, y los buenos cristianos y prudentes, de llorar el ver así escarnecidas las cosas de los Santos, y otros grandes inconvenientes que de esto suceden» (p. 212v); «la mucha ocasión de burla y escarnio que pueden dar a los infieles o herejes, y de dolor o gemido a los buenos cristianos [...] otros podrán, quando quisieren, advertirlos, y, teniendo poderío y autoridad, remediarlos» (p. 213).

11. Alonso de VILLEGAS, *Flos sanctorum y historia general de la vida y hechos de Jesuchristo, Dios y Señor nuestro, y de todos los Santos de que reza y haze fiesta la Iglesia Católica, conforme al Breviario Romano, reformado por decreto del Santo Concilio Tridentino*, Primera parte, Pedro Madrigal, Madrid, 1588 (1a ed. 1578), «[Dedicatoria a Felipe II]».

fonamenten la validesa de les seues compilacions argumentant que les històries van emparades amb la legitimitat que els confegeix la presència d'autoritats de l'Església, en paraules de Ribadeneira, pels autors «más graves y de mayor autoridad que ay, y conocidos y recebidos por tales de toda la Iglesia Católica».¹²

Al context català no comptem amb cap compilació general semblant a les de Villegas i Ribadeneira, de fet, aquestes obres tingueren una gran acceptació a terres catalanes, on foren reeditades en nombrosíssimes ocasions.¹³ Els hagiògrafs locals no escometeren una tasca equivalent per fer una nova compilació general dels màrtirs i confessors cristians en català; ara bé, això no significa que no s'engegaren iniciatives paral·leles orientades a la revisió de la matèria hagiogràfica, i amb unes motivacions semblants. Aquests esforços, però, se centraren principalment en l'hagiografia pròpia del territori. No era una empresa aïllada. Al 1573, Johannes Molanus ja havia explicat la conveniència perquè a cada territori es prengué cura «suae nationis Sanctos», com ell feia amb el seu *Indiculus Sanctorum Belgii*, que completava el martirologi d'Usuard que ell mateix havia revisat i esmenat pocs anys abans (1568).¹⁴ Molanus parava una atenció especial als sants dels quals es conservaven llurs relíquies, segurament per tal de legitimar-ne l'autenticitat i reivindicar el seu culte com a particulars protectors de la comunitat. I efectivament, en la majoria de les diòcesis es posaren en marxa iniciatives per revisar la matèria hagiogràfica “pròpia” i fer-ne difusió.¹⁵ La imatge resultant

12. RIBADENEIRA, *Flos sanctorum*, «Prólogo al lector».

13. Carme ARRONIS LLOPIS, «La tradició editorial del *Flos sanctorum* català en el Cinccents», *Magnificat Cultura i Literatura Medievals*, 8 (2021), pp. 229-302, p. 277, recuperat online a la pàgina <https://ojs.uv.es/index.php/MCLM/article/view/20952>, el 27/2/2023, DOI: <https://doi.org/10.7203/MCLM.8.20952>

14. Johannes MOLANUS, «Epistola dedicataria», *Indiculus Sanctorum Belgii*, Hieronymum Vvellaem, Leuven, 1573, f. 3v.

15. De fet, també les compilacions castellanes de Villegas i Ribadeneira dedicaven a la fi atenció a les principals devocions castellanes, amb què completaven el santoral catòlic general.

de tots els esforços plegats seria la d'una Europa d'arrels profundament catòliques, i el testimoni de fe que aportaven els primers màrtirs adquirien nova significació en el context de les guerres de religió.

Així doncs, tant el recull inacabat de *Vides de sants de Catalunya* del jesuïta reusenc Pere Gil (c. 1600),¹⁶ com la *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, del dominic d'origen gironí Antoni Vicenç Domènec (impresa a Barcelona en 1602 i, de nou, a Girona en 1630),¹⁷ responen també a aquesta voluntat de vindicació dels màrtirs *naturals* del territori i de les devocions més arrelades. I totes dues són presentades amb el mateix esperit combatiu i contestatari que hem vist més amunt en les compilacions generals.

Pere Gil, al primer capítol conservat dels seus apunts hagiogràfics, assumeix el tòpic de l'escarn protestant, i la causa que l'ha propiciat: la inclusió d'històries apòcrifes i falses, i ho formula en termes molts propers als que hem vist emprats per Melchor Cano:

los historiadores que en historias dels sants, per affesió o pietat indiscreta, escriuen las cosas duptosas per certas, y fingen o atribueynxen miracles a alguns sants ab pochi fonaments y poca certitut dels miracles, cometen gran peccat y gran sacrilegi, y fan més dany a la Iglésia santa del que-s pensan, per donar ocasió als heretges de burlar-se de las històrias dels sants quant troban en ellas las cosas duptosas afirmadas com si fossen certas, y molt més quant troban en ellas alguns malvats heretges de Alemanyia, Inglaterra

16. Pere GIL, *Vides dels sants de Catalunya* (ms. 235 de la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona). Vegeu una descripció a Àngel FÀBREGA GRAU, «El P. Pedro Gil SJ (mort 1622) y su colección de vidas de santos», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXI (1958), pp. 5-25.

17. Antoni Vicenç DOMÈNEC, *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, Gabriel Graells i Giraldo Dòtil, Barcelona, 1602. Vegeu una caracterització del santoral a José Luis BETRÁN i Carlos BLANCO, «Antoni Vicenç Domènec y su *Historia general de los santos y varones il-lustres*», a E. Callado, ed., *Frailes, santos y devociones. Historias dominicanas en homenaje al Profesor Alfonso Esponera*, Tirant lo Blanch, València, 2020, pp. 375-400.

y altres parts, han fet llibres y escrit contra las vidas compostas per alguns catòlics de alguns sants, en los quals trobavan cosas falsas o apòcrifas o incertas o duptosas. Per esta causa més ha de mil anys que lo papa sant Gelasio, prevenint aquest mal, ordenà que no-s admetessen històries sens nom de autor, y que no fossen ben calificadas. [...] Y si trobassen [los bisbes] algunes coses que prohibir, las prohibissen, o procurassen fossen prohibides; y si trobassen coses que emmendar, las emendassen, per a que d'esta manera las vidas dels sants estiguessen de tal manera escrites que per ellas ni de ellas no poguessen los malvats heretges, calumniadors dels catòlics, pendrer ocasió de burlar-se de la història de las vidas dels sants.¹⁸

Antoni Domènec, per la seua banda, no fa referència explícita a la burla, però sí a la necessitat de combatre l'afront protestant, i amb la declaració d'aquest propòsit s'inicia el pròleg de la seua compilació:

Quien cosiderare el bárbaro furor con que los hereges de nuestros tiempos se han atrevido a las reliquias de los gloriosos santos en la mísera Alemaña, infelice Inglaterra, y nuestra vezina Francia, no necesitará de que le acumule largas razones en este prólogo para declarar los motivos que pudo tener un español y religioso de la orden de Santo Domingo para dar defendidas del injusto olvido las santas memorias de los que, viviendo y muertos, tanto ilustran su patria. Que, amigo lector, viendo a Dios perseguido y blasfemado en sus santos, ¿quién, después de dirretido en lágrimas de sentimiento, revestido de fortaleza del cielo, no se bolverá un fiero león de mança paloma por estarle al lado y en tan importante ocasión defenderle?¹⁹

I de fet, el record de l'heretgia i el rebuig dels protestants a la devoció als sants i al culte a les imatges i relíquies, és latent a tot el santoral del dominic:

haze Dios por medio desta santa reliquia grandes milagros [...] y haze otras grandes maravillas, de las quales referiré aquí algunas para mayor confu-

18. GIL, *Vides dels sants de Catalunya*, f. 13r-v.

19. DOMÈNEC, *Historia general de los santos*, «Prólogo al lector».

sión de los hereges de nuestros tiempos, que con tan sacrílego desenfreno persiguen las ymágenes sagradas.²⁰

2. *La revisió de la matèria hagiogràfica local*

És palès, doncs, que entre els principals motius que rauen en la gènesi d'aquests santorals locals també hi ha la necessitat de participar de l'empresa catòlica de vindicació del culte als sants i de la legitimació de les devocions més arrelades a cada territori, i per rebatre els protestants i respondre les seues crítiques, calia precisament provar-ne la genuïnitat. La reescriptura de l'hagiografia en l'edat moderna, per tant, no resideix en una purga discrecional d'episodis fantàstics o meravellosos presents en els relats, com sovint s'ha considerat, sinó en una recerca exhaustiva de fonts d'autoritat i documents històrics que permeten acreditar l'autenticitat dels cultes i la veracitat de les relíquies, i aquesta serà la principal característica distintiva de la primera hagiografia reformada.

En aquest procés de revisió dels escrits hagiogràfics, la Companyia de Jesús jugà un paper destacat ja des de les primeres empreses;²¹ no en va, aquests esforços de la Companyia per "depurar" la matèria culminaren dècades després amb la creació de la Societat dels Bol·landistes i el magne projecte de les *Acta sanctorum*. Abans, però, ja trobem noms destacats preocupats per la qüestió, també en el context català.

És el cas del jesuïta reusenc Pere Gil (1551-1622), reputat teòleg i historiador erudit, figura destacada de la Companyia i de la Barcelona de l'època.²² Rebé del bisbe Dimes Lloris l'encàrrec de revisar i promoure

20. *Ibidem*, lib. I, p. 107.

21. Els jesuïtes de Colònia, per exemple, també col·laboraren amb Llorenç Surio en la reunió de documentació per a la seua magna compilació que esdevindria un referent per als hagiògrafs posteriors. Vegeu: Serena SPANO MARTINELLI, «Cultura umanística, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel *De probatis Sanctorum historiis* di Lorenzo Surio», a S. Boesch-Gajano, ed., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Messaggi, strutture, fruizioni*, Schena, Fasano di Brindisi, 1990, pp. 131-141: 140.

22. Vegeu una breu biografia a Rodolfo GALDEANO CARRETERO, «Historiografia

les devocions dels sants Catalunya, i, de fet, al manuscrit de les *Vides dels sants de Catalunya*, veiem la preocupació latent per legitimar les devocions existents i comprovar l'autenticitat de les relíquies.²³ Els folis conservats comencen pel capítol segon, un capítol introductori en què exposa els principis metodològics que ha seguit, i que insta a seguir, per escriure –reescriure– les vides dels sants. Aquests criteris segueixen gairebé fil per randa els exposats per Ambrosio de Morales en el Llibre VIII de *La corónica general de España* (1574),²⁴ i estan en plena sintonia amb els principis declarats i emprats per altres hagiògrafs contrareformistes anteriors i coetanis. Comprovem també que alguns dels arguments a què Gil remet per justificar la necessitat de rigor i autoritat els llegim *mutatis mutandi* en els pròlegs d'altres santorals, com ara les al·lusions al decret atribuït al papa Gelasi –on ja s'alertava del contingut apòcrif d'alguns relats hagiogràfics al segle IV–, o a les recomanacions del papa Clement, que llegim també als pròlegs de Villegas i de Ribadeneira. Gil, seguint Morales, per porgar els relats d'elements apòcrifs i per blindar-los d'autoritat i historicitat, enumera i exposa els set principis sobre el que tot escrit hagiogràfic s'ha de basar: sobre els escrits que feren dels màrtirs els notaris de l'Església primitiva; sobre els processos dels martiris; sobre

catalana i model jesuític: la *Història moral de Catalunya* del jesuïta Pere Gil (1550-1622)», *Recerques*, 70 (2015), pp. 35-60, pp. 44-45, recuperat online a la pàgina <https://www.raco.cat/index.php/Recerques/article/view/330695>, el 27/2/2023.

23. Als apunts s'hi distingeixen tres seccions: una primera dedicada específicament a vides de sants de Catalunya (ff. 16r-39r), que inclou una vintena de vides de les diferents diòcesis catalanes, especialment de la de Barcelona; una segona, dedicada a personatges virtuoses de Catalunya que no han estat canonitzats (ff. 40r-46v), amb només nou capítols; i una darrera, la més completa, que conté una numeració diferent, recull més d'un centenar de vides de màrtirs de tota la Península (ff. 1r-25v). Els relats són d'extensió desigual, i alguns d'ells van romandre inacabats: bé perquè tenen buits en la redacció, bé perquè només hi consta la rúbrica inicial.

24. Vegeu Carme ARRONIS LLOPIS, «“Dels modos ab los quals se poden y deuen saber y escriuer las vidas dels sants”: el model d'Ambrosio de Morales en l'hagiografia de Pere Gil», (en premsa)

els escrits dels doctors de l'Església; sobre els breviaris, missals i oficis de les esglésies; sobre els martirologis i santorals antics dignes de crèdit; sobre la tradició eclesiàstica; i sobre les butlles papals de canonització i els corresponents processos.²⁵ Si bé l'exposició de Gil destaca per la seua claredat, quasi didàctica, aquests mateixos criteris els veurem aplicats en moltes altres empreses de revisió hagiogràfica.

I és que també des d'altres ordes, com la dels dominics, que tradicionalment s'havien ocupat de compilar relats hagiogràfics i d'enllestir relacions d'homes il·lustres de l'orde que incitaren a l'exemple, s'engegaren iniciatives per a la revisió de la matèria, posant un èmfasi especial en l'aplicació dels criteris d'autoritat i historicitat que ara s'exigia. Ho comprovem en el santoral d'Antoni Vicenç Domènec,²⁶ *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, que es publicà a Barcelona en 1602 i, novament, a Girona, la seua terra natal, en 1630. La principal motivació de Domènec no era només la de revisar els relats existents sobre les vides dels sants, sinó més aviat la necessitat de reunir materials que permeteren legitimar les devocions per tal de rescatar-les del «tan injusto olvido» en el que considerava que moltes d'elles romanien. Pretenia deixar constància de l'abundosa xifra de personatges santificats amb què Déu havia gloriat aquest territori i que, al seu parer, el feien excepcional, encara que poc conegut per la gent d'altres nacions.²⁷ Aquesta, de fet, és la raó que addueix per justificar

25. Llegiu la transcripció sencera del capítol a FÀBREGA, «El P. Pedro Gil», pp. 12-14.

26. Les principals notícies sobre Domènec procedeixen, precisament, de la segona edició del seu santoral, que s'obrí amb un relat de la seua vida, contada pràcticament a manera d'hagiografia: «Vida y costumbres del venerable padre fray Antonio Vicente Domènec, de la sagrada religión de Predicadores», a A. V. Domènec, *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, Gaspar Garrich, Girona, 1630.

27. Domènec divideix l'obra en dos llibres, un primer (ff. 1r-124r), que ordena per les festivitats dels mesos de l'any, dedicat a sants canonitzats; i un segon (ff. 1r-97r), dedicat a barons il·lustres i virtuosos en santedat que no han estat elevats als

que l'obra s'haja dut a les premses en castellà: el desig de donar-li una gran difusió, més enllà de les fronteres del Principat, encara que afirma haver-la escrit en un castellà que resulte suficientment entenedor als devots nadius.²⁸ Malgrat el canvi de llengua, l'obra de Domènec ensuma esperit patriòtic, com ja ha estat notat per diversos estudiosos.²⁹

Com féu Pere Gil, també Domènec hagué de revisar els materials procedents de fonts reconegudes, i completar-los amb les seues pròpies recerques. Però Domènec ambiciona una exhaustivitat que no veiem en els apunts del jesuïta, el que el portà a recórrer el Principat diverses vegades durant set anys, per escorcollar personalment els arxius de les diferents diòcesis:

por enterarme de la verdad [...], porque no se me passase cosa por alto, inquiriendo escrituras antigas de mano por los archivos de las yglésias, monasterios, ciudades, villas y lugares; autos de dotaciones de monasterios, de catedrales, episcopologios deste Principado; y muy particulares escrituras antigas del Archivo Real de Barcelona; de todo lo qual he sacado gran parte de mi Historia, sin fiarme sino de solo lo que desta suerte he visto por mis ojos, allende de algunas particulares vidas que he sacado de autores graves, como Laurencio Surio, San Antonino de Florencia, San Gregorio Turo-nense, Vincencio Valvacense, César Baronio, Lipomano y otros muchos.³⁰

Els principis metodològics que Domènec segueix per legitimar devocions, són, com es comprova, ben semblants als declarats per Gil,

altars, que reuneix més d'una quarantena de vides, agrupades per ordes monàstics, o per diòcesis, quan es tracta de vides de bisbes. La inclusió de vides de personatges dignes d'imitació que no estaven canonitzats esdevingué un tret habitual de les compilacions reformades. Ho hem vist també en el cas de Gil, i també ho feren Villegas i Ribadeneira, entre altres.

28. DOMÈNEC, *Historia general de los santos*, «Prólogo al lector».

29. BETRÁN «Antoni Vicenç Domènec y su *Historia general*», i VALSALOBRE, «Elements per a una Catalunya sacra», p. 112.

30. DOMÈNEC, *Historia general de los santos*, «Prólogo al lector».

encara que, per les característiques de la seua compilació, farà especial menció de la documentació conservada en els arxius de les esglésies locals.

Malgrat les declaracions d'intencions i de criteris a seguir, els esforços dels primers hagiògrafs per tal d'escometre aquesta tasca de revisió i legitimitació de les devocions foren ingents, atès que hagueren de superar entrebancs notables, com ara eliminar o depurar les històries locals d'episodis de procedència apòcrifa molt arrelats en la pietat popular; superar l'absència de testimonis antics que permeteren legitimar les devocions; o discernir entre les informacions discrepants transmises en les fonts d'autoritat.

Com ja he esmentat més amunt, un dels principals motius del descàndid de la matèria hagiogràfica residia en la presència de llegendes i d'episodis apòcrifs, entesos aquests com a anècdotes mancades d'autoritat perquè eren d'origen desconegut o poc fiable. De fet, en ocasions, els autors faran menció explícita de determinades creences esteses entre els devots per posar de manifest el seu poc crèdit, per ser d'origen infundat, o per no poder basar-se en fonts reconegudes:

Per ser st. Cucufato lo mateix dia de sant Christòfol, diuen alguns que st. Cucufato és aquell sant que batejà a st. Christòfol; assò és clara falsedat, segons la història referida.³¹

Algunos dicen que con san Severo y san Emeterio fueron martirizados quatro clérigos, pero esto de los clérigos no se halla sino en la historia apócrifa deste santo, pero no se ha podido hallar más, y por esso no hago mención dellos aquí, por la negligencia de los escritores antiguos.³²

Algunos del vulgo dicen que era dragón este animal, pero la historia deste santo [...] se ha harto más de creer, que no lo que dicen los hombres de semejante condición.³³

31. GIL, *Vides dels sants de Catalunya*, f. 21v.

32. DOMÈNEC, *Historia general de los santos*, lib. I, p. 21r.

33. *Ibidem*, lib. II, p. 6r.

En conseqüència, i per contrarestar la mancança de rigor, esdevingué habitual que en els relats reformatos s'incloguera una profusa declaració d'autoritats: martirologis reconeguts, cròniques d'historiadors, referències a documents d'arxiu, etc. com a garantia de l'autenticitat dels fets. En els apunts de Gil, aquestes mencions apareixen habitualment a la fi de la relació hagiogràfica, i entre les fonts emprades en el seu santoral, destaquen especialment les referències a historiadors més o menys coetanis:

Esta vida, del modo predit recopilada, esta treta de Antonio Beuter (...); del *Lib. de las grandesas de Tarragona*, compost per Luys Pons de Ycart; del cap. 43 del Lib. 9 de la *Historia de España* composta per Ambrosio de Morales; del cap. 9 del lib. 4 de la *Historia de España* composta per Joan Mariana, de Pedro de Venesis, en lo *Cathálogo dels sants* y altres més.³⁴

En el santoral de Domènec, en canvi, aquesta declaració de fonts la trobem destacada en la rúbrica inicial:

Hase sacado de libros de mucha autoridad y de autores graves, como son el Martyrologio Romano, el Martyrologio dominicano, Beda, Usuardo, Adón, en este día el breviario toledano de san Isidoro, el breviario de Barcelona, San Eulogio en el Li. I de la memoria de los santos, Thesau. Con. Tomo 2, Fray Salvador Ponce, maestro, en el Li. de la dicha Santa, Cesar Baronio en el comentario sobre el Martyro. y es la que sigue.³⁵

Però en el cas de Domènec, aquesta declaració d'autoritats, en realitat, s'aprofita com una mostra d'erudició i com una estratègia de legitimitació de la devoció, més que com a fonts veritables que hagen estat realment utilitzades per tal de redactar la història del sant en qüestió, puix, en moltes ocasions, les fonts declarades fan una al·lusió mínima a la biografia del sant, i, per tant, la referència a la font s'empra com

34. GIL, *Vides dels sants de Catalunya*, f. 17r.

35. DOMÈNEC, *Historia general de los santos*, lib. I, p. 15r.

a garantia d'autenticitat. Tanmateix, en el santoral del dominic, atesa la naturalesa local de la compilació, sovint no pogué recórrer a fonts d'autoritat reconegudes, i hagué de basar l'autenticitat de les hagiografies referint documents antics, aportats com a proves de la historicitat i antiguitat del culte: «Se ha sacado de un libro de letra antiga de mano, que tienen en la dicha iglesia muy bien guardado»;³⁶ «de un *Flos sanctorum* antiquísimo escrito de mano en lengua limosina y de una escriptura muy antiga de mano que está en el Archivo de la Catedral de dicha ciudad»;³⁷ «Ha se collegido de escritos de mano antiquísimos que están en su mesmo sepulchro, donde también se veen pintados sus milagros con pintura muy vieja»;³⁸ etc.

En altres ocasions, en canvi, els compiladors no comptaren amb cap tipus de document que els permetera legitimar l'existència d'alguns cultes, o completar les escasses informacions conegudes, i hagueren de renunciar-hi:

Alguns sants foren en aquest mateix temps martyritzats en Tarragona, los noms dels quals no són assí posats per no tenir-se d'ells special història ni memòria.³⁹

En el cas particular de Domènec, pel seu afany d'exhaustivitat, aquesta circumstància esdevingué una queixa recurrent i explícita a les pàgines del santoral, que atribuïa a la deixadesa d'historiadors o hagiògrafs anteriors:

De dónde fue natural santa Calamanda, ni qué martyrio padeció, no lo he podido averiguar, por lo qual no puedo dexar de añadir un toque a las quejas del antigo descuido, tantas vezes repetidas en esta Historia.⁴⁰

36. *Ibidem*, p. 52v.

37. *Ibidem*, p. 99v.

38. *Ibidem*, lib. II, p. 22v.

39. GIL, *Vides dels sants de Catalunya*, f. 16v.

40. DOMÈNEC, *Historia general de los santos*, lib. I, p. 12r.

Però en altres casos, en lloc de suprimir aquestes informacions, intentaran superar aquesta circumstància conjecturant possibles arguments que els permeten fonamentar les devocions, especialment, quan es tracta de provar la seua vinculació amb el territori o l'autenticitat d'algunes relíquies conservades:

De qué nación haya sido la bienaventurada sor Matrull, no es cosa cierta. Pero según grandes conjeturas, fue catalana de nación. Porque como entonces el Vallés, el obispado de Gerona [...] ya eran de christianos [...] y las mujeres no quieren de buena gana partirse de sus tierras y ponerse en tierras peligrosas, como era entonces Barcelona, de creer es que era de la gente de la mesma tierra.⁴¹

Y este es mi parecer, por ser para mí de mucha authoridad el breviario de Augusta, siendo testimonio de nuestros contrarios en este particular; y porque no veo en los autores repugnancia contra lo que digo aquí, porque si ellos no dicen que es de Gerona, tampoco apenas hay quien lo niegue, sino que casi todos lo callan, no hablando cosa alguna de su patria y naturaleza.⁴²

Com es comprova, algunes devocions, o la creença en determinats episodis, en ocasions foren justificats pel fet de no entrar en contradicció amb aquells reconeguts i provats per l'Església catòlica. I en d'altres, seguint el criteri de Surio esmentat més amunt, perquè les notícies arribades, de manera escrita o per tradició oral, inspiraven confiança i semblaven estar escrites de bona fe.⁴³

En tercer lloc, una altra dificultat notable a què hagueren d'enfrontar-se els primers hagiògrafs moderns fou a l'existència de notícies divergents entre les fonts d'autoritat. De vegades s'hi notaven diferències entre la data o el lloc de naixement d'un sant, o sobre determinats episodis de

41. *Ibidem*, lib. II, p. 8v.

42. *Ibidem*, lib. I, p. 27v.

43. BAÑOS «Lutero sobre la hagiografía», p. 29.

la seua vida. Els hagiògrafs declaraven fer l'ofici de l'historiador, i per tant, no defugien els usos polèmics: la controvèrsia constructiva era lícita i necessària per tal d'esclarir les notícies dubtoses sobre la matèria. Per tant, davant notícies discrepants, raonaren i es posicionaren a favor de la hipòtesi que consideraren més digna de crèdit, de vegades, inclinant-se pel document que consideraren de major autoritat:

el auto es preferido a qualquier Historia humana; si en algunos autores hallamos que está en París o en otra parte, no se han de creer, sino es que entendamos por el cuerpo del santo algunas reliquias suyas⁴⁴

I, en altres casos, sotmeteren les informacions a un minuciós escrutini, confrontant-les a d'altres notícies històriques, per tal de corroborar la seua fiabilitat:

Acerca del temps del martiri ha differència entre los historiadors, perquè encara que tots convenen en lo dia [...] en lo any differeixen. Perquè Regino Monge, en lo lib.1 dels *Annals*, diu que foren martiritzats en temps de Valeriano lo any 209 de Nostre Redemptor; Luýs Pons de Icart diu que en lo año 262; Ambrosio de Morales en lo cap. 47 del lib. G. de la *Historia de España*, y Joan Mariana en lo cap. 10 del lib. 3 *De las Cosas de España*, diuen que foren martyrizats en lo any 259 (...) y esta opinió me apar millor fundada.⁴⁵

Però aquesta no era una qüestió senzilla, i de vegades, fins i tot, s'esdevingué que també els hagiògrafs moderns acabaren posicionant-se de manera divergent, perquè atorgaren major autoritat a unes fonts o documents que a uns altres. Un cas representatiu té a veure amb la data del martiri del bisbe Sever de Barcelona, ja que hi havia informacions contradictòries procedents de fonts d'autoritat reconegudes sobre l'època

44. DOMÈNEC, *Historia general de los Santos*, lib. I, 31v.

45. GIL, *Vides dels sants de Catalunya*, f. 19v. *Vid.* tot el raonament en què fona-
menta l'opinió.

en què visqué, que oscil·laven entre el segle III-IV, el V i el VII. En conseqüència, Pere Gil i Antoni Domènec acabaren propasant datacions diferents.⁴⁶

Encara que he oferit només un tast, he volgut posar de manifest quins foren els esforços principals dels compiladors catalans de finals del segle XVI a l'hora de revisar els relats de l'hagiografia pròpia, i com aquesta revisió fou principalment de naturalesa justificativa, més que no purgativa i excloent.

I és que la primera producció hagiogràfica posttridentina estigué marcada per les controvèrsies mantingudes entre catòlics i protestants en relació al culte als sants, i fou creada amb la urgència de rebatre-les, i la millor manera de rebatre-les era superant les causes que havien afavorit el seu descrèdit. No és en va que tant la compilació de Gil com la de Domènec s'inicien precisament subratllant la necessitat de revisar la matèria hagiogràfica per contestar els atacs protestants, que havien calumniat i befat les vides dels sants denunciant els passatges infundats de molts escrits devots. Tanmateix, tant Domènec com Gil es trobaren amb obstacles semblants a l'hora de legitimar les devocions: informacions contradictòries, notícies escasses i incompletes, absència de testimonis escrits sobre determinades tradicions, etc. Però aquests inconvenients, lluny de minimitzar l'interès d'ambdues compilacions, l'acreixen, doncs ens permeten veure els esforços dels primers hagiògrafs posttridentins per legitimar la matèria devota pròpia, i per embolcallar la informació coneguda amb les estratègies discursives pertinents per fonamentar-ne l'autenticitat.

46. Sobre la revisió de l'hagiografia de sant Sever de Barcelona, que la tradició medieval local havia fos amb la del bisbe Sever de Ravenna, i sobre la controvèrsia de la seua datació, vegeu Carme ARRONIS LLOPIS, «Sever de Barcelona en la primera hagiografia reformada», *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad*, 1 (2021), pp. 153-182, recuperat online a la pàgina <https://revistas.ucv.es/specula/index.php/specula/article/view/895>, el 27/2/2023.

En un context ja marcadament confessional, l'hagiografia local era entesa com un patrimoni excepcional, fins i tot com un signe de distinció entre els diferents territoris catòlics. La història sacra del territori, construïda sobre la sang vessada pels màrtirs cristians dels primers temps, constituïa una part essencial del patrimoni històric d'un poble, com també ho eren les seues creences i les seues devocions, i com més ric es demostrava, major motiu d'orgull per als conciutadans, doncs evidenciava que Déu havia afavorit aquell territori de manera particular amb la seua gràcia, com a baluard de la cristiandat, i evidenciava alhora que era –i havia estat– un territori lliure d'heretgies.

Els objectius que mogueren aquesta primera generació d'hagiògrafs catalans, formats sota les directrius postridentines, no és, únicament, la de la recuperació i enaltiment del seu patrimoni sacre, també, com la resta d'hagiògrafs catòlics coetanis, pretenen preservar la tradició del culte als sants, revisar els escrits amb criteris d'autoritat i historicitat, blindar la veneració de les relíquies, i, de retruc, contribuir a rebatre amb els seus esforços les crítiques dels protestants.

Salvar les ànimes, salvar la república: obediència política i religiosa als sermons de Jaume Rebullosa, O.P., (1614-1616)

IVETTE ROIG PEPA*
Universitat de Girona

Resum

Aquesta comunicació dirigeix la seva mirada als sermons del frare dominic Jaume Rebullosa, i posa especial atenció al sermó de sant Ignasi que va predicar al Col·legi de Betlem de Barcelona amb motiu de la seva beatificació, l'any 1609. A partir d'aquests sermons es parla de la relació existent entre la idea de predestinació de matriu catòlica, la concepció de Rebullosa respecte de l'organització social i política del segle XVII, i el discurs sobre l'obediència religiosa i política que se'n derivava.

Paraules Clau: Barcelona, sermons, predestinació, obediència, època moderna.

L'any 1609 la Companyia de Jesús de Barcelona celebrava la beatificació del seu fundador Ignasi de Loiola al col·legi de Betlem. Amb motiu d'aquesta celebració s'hi van pronunciar diversos sermons, un dels quals ens interessa especialment aquí: el sermó de sant Ignasi predicat pel frare dominic Jaume Rebullosa (*ca.* 1560-1621), conventual de santa Caterina de Barcelona. Es tracta d'un sermó que dibuixa les traces principals del seu concepte de predestinació, obediència i ordre social que l'autor desenvoluparia amb els anys a través de la predicació.

* Aquesta comunicació s'emmarca en el projecte de recerca PGC 2018-095458-B-100, «Politeia bíblica y religión cívica en la Monarquía Católica (siglos XVI-XIX). Discursos, prácticas, contrastes», de la Universitat de Girona, dirigit per Xavier Torres i finançat pel Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats.

En aquesta comunicació, doncs, parlaré del sermó de sant Ignasi esmentat, però també i de manera tangencial, dels diversos sermons del dominic, publicats entre 1614 i 1616. Aquests sermons, en conjunt, constitueixen l'eix vertebrador del pensament de Jaume Rebullosa pel que fa a la presència del fet religiós en la vida quotidiana de l'individu, i quant a la vida en societat més en general. Així mateix, contenen un tipus de discurs religiós i polític que fa evident l'estreta relació entre l'organització social i política de l'època i les idees religioses aplicades al fet col·lectiu, amb els valors morals catòlics com a rerefons de l'escenari urbà.

Amb això, l'objectiu principal d'aquesta comunicació serà oferir una mirada, partint del sermó de sant Ignasi, a la manera en què s'articulaven les idees de predestinació i d'ordre social i polític en el pensament de Rebullosa, amb les quals es generava una doctrina de l'obediència que ancorava i fixava l'organització social i política estamental, entesa com a obra de la providència i, per tant, perfecta i eterna.

1. Jaume Rebullosa: el traductor i el predicador

Comencem, doncs, en primer lloc i ràpidament, amb la presentació del predicador Jaume Rebullosa. Nascut molt probablement a Castellvell, Solsona, va prendre l'hàbit de l'orde dels predicadors l'any 1579, moment en què va passar a ser conventual al convent de Santa Caterina de Barcelona. Més tard, entre els anys 1600 i 1601, va exercir el priorat al convent de Balaguer, durant el qual va destacar per la publicació de les seves primeres obres: una traducció de dos llibres de l'italià Thomasso Garzoni, ajuntats en un de sol i titulat en castellà *Theatro de Ingenios y Synagoga de Ignorantes*,¹ el *Thesoro espiritval de la yglesia militante*,² i la

1. Jaume REBULLOSA, *El theatro de ingenios y sinagoga de ignorantes, de Thomás Garçon*, Impremta de Jaume Cendrat, Barcelona, 1600.

2. Jaume REBULLOSA, *Thesoro espiritval de la Yglesia militante*, Impremta de Jaume Cendrat, Barcelona, 1601.

seva ja coneguda crònica de les festes celebrades a Barcelona amb motiu de la canonització de sant Ramon de Penyaafort.³ Una altra obra que va traduir durant aquesta època, tot i que una mica abans, és la de l'italià Cesare Calderari, *Conceptos escripturales sobre el Magnificat*.⁴

L'any 1606 va exercir el priorat al convent de dominics de Tortosa, on va tenir ocasió de formar part del cercle intel·lectual i literari de la ciutat, com mostren els diversos estudis d'Enric Querol sobre la *República Literària* de Tortosa.⁵ Aquestes relacions es fan patents en l'autoria de les diverses dedicatòries que apareixen a l'inici de l'hagiografia de sant Oleguer, obra que va publicar el dominic l'any 1609.⁶ Per aquells anys, a més, va esdevenir predicador general de l'orde de predicadors.

Mentrestant, al llarg d'aquesta primera dècada del segle XVII, Rebullosa va centrar els seus esforços en la traducció de tres volums de les *Relationi Universali* de l'italià Giovanni Botero, conegut per ser el principal teòric de la raó d'estat catòlica. El dominic va traduir els tres primers volums d'aquesta obra⁷ i, juntament amb el segon i a petició de

3. Jaume REBULLOSA, *Relación de las grandes fiestas que en esta ciudad de Barcelona se han hecho, à la Canonización de su hijo San Ramón de Peñafort, de la orden de predicadores*, Impremta de Jaume Cendrât, Barcelona, 1601.

4. Jaume REBULLOSA, *Conceptos escripturales sobre el Magnificat, del muy R. Cesar Calderari de Vicenza, canónigo lateranense*, Impremta de Jaume Cendrât, Barcelona, 1597.

5. ENRIC QUEROL, *Estudis sobre la cultura literària a Tortosa a l'edat moderna*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2006.

6. Jaume Rebullosa, *Vida y milagros del divino Olaguer, obispo de Barcelona y arzobispo de Tarragona*, Lucas Sánchez, Barcelona, 1609.

7. Jaume REBULLOSA, *Descripción de todas las provincias y reynos del mvndo, sacada de las relaciones toscanas de Iuan Botero Benes; en que se trata de las costumbres, indústria, trato y riquezas de cada vna de las naciones de Europa, Asia, África, América ò Nuevo Mundo; de la quantitat, qualidad y mouimientos del mar; y de todas las islas y penínsulas hasta hoy descubiertas*, Impremta de Gabriel Graells i Giraldo Dotil, Barcelona, 1603; *Theatro de los mayores príncipes del mvndo, y causas de la grandeza de sus estados, sacado de las relaciones toscanas de Iuan Botero Benès; con cinco tratados de razón de estado*, Impremta de Sebastià Mateuad i Onofre Anglada, Barcelona, 1605; *Historia eclesiástica y estado presente de la religión en todos los reynos de Europa, Asia, y África, sacada de las*

l'autor, va publicar els cinc tractats de la raó d'estat que Botero havia escrit a última hora i que, per tant, no havien estat traduïts encara al castellà.

L'any 1609 Rebullosa va predicar el sermó de sant Ignasi que seria traduït a l'italià i al francès, i censurat a la Sorbona immediatament després, juntament amb dos sermons més: un, del frare Pedro de Valderrama, de Sevilla, i l'altre, del dominic valencià Pedro Deza. Va ser igualment el mateix any en què li demanaren que fes el sermó per les exèquies del funeral de Guillem de Sant Climent, del qual va donar testimoni Jeroni Pujades en el segon volum del seu *Dietari*.⁸ I encara fou l'any en què formà part del consell creat per a revisar la *Corònica* de Pujades i decidir si el Consell de Cent n'havia de finançar la publicació.⁹

Durant aquest temps va seguir predicant i recopilant els sermons d'Advent i de Quaresma amb la intenció de publicar-los en un mateix volum, objectiu que ja havia apuntat al pròleg de l'hagiografia de sant Oleguer. D'aquí en va sortir el seu primer llibre de sermons, publicat l'any 1614, quan era lector de sagrada escriptura a la catedral de la Seu d'Urgell.¹⁰

relaciones toscanas de Iuan Botero Benes, Impremta de Jeroni Margarit, Barcelona, 1610. Sobre les traduccions i el seu autor, veure Xavier GIL PUJOL, «Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero», dins de: M. Rizzo, J. J. Ruiz, i G. Sabatini, eds., *Le forze del principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la Monarquía hispánica*, Universidad de Murcia, Murcia, 2003, pp. 969-1022; Montserrat CASAS NADAL, «Recepción e influencia de las “Relaciones Universales”», dins de: M. N., Muñoz Muñoz, ed., *La traduzione della letteratura italiana in Spagna (1300-1939). Traduzione e tradizione del testo. Dalla filologia all'informatica*, Franc Cesari, Firenze, 2007, pp. 405-427; José PARDO-TOMÁS, «Avatares de Giovanni Botero y de sus *Relazioni universali* en España, 1601-1611», dins de: E. Andretta, R. Descendre, i A. Romano, eds., *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*, Viella, Roma, 2021.

8. Agraeixo la referència a Rodolfo Galdeano. J. M. Casas Homs, ed., *Dietari de Jeroni Pujades II, (1606-1610)*, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1975, p. 93.

9. *Ibidem*, p. 117.

10. Jaume REBULLOSA, *Sermones de F. Jaime Rebullosa Predicador General y presentado de la orden de Predicadores y Lector de Sagrada Escripura de la Catedral de Urgel. Primera parte*, Gerónimo Margarit, Barcelona, 1614.

Allà s'hi va estar nou anys, durant els quals va publicar també el seu segon volum de sermons,¹¹ en aquest cas d'Advent i, tot i el seu càrrec a la Seu, va seguir predicant arreu del territori. Alguns testimonis d'aquest fet són, per exemple, el sermó de sant Jordi que va predicar a la Diputació de Barcelona l'any 1613,¹² o el sermó predicat l'any següent en les festes per la beatificació de Teresa de Jesús, també a la ciutat comtal. Aquell segon sermonari contenia unes *Addiciones* que comptaven amb aquesta mena de sermons predicats en dies especials.

A la Seu d'Urgell estant, va ser cridat pel capítol de la catedral de Lleida on el gener de 1618 el trobem fent de confessor i, uns mesos més tard, ocupant la vacant que havia quedat en la lectoria magistral de la mateixa catedral. Rebullosa va publicar la seva darrera obra poc abans de morir, l'any 1621. Es tracta d'un tercer llibre de sermons amb un pròleg on l'autor repassava i reivindicava tota la feina feta al llarg de la seva vida en forma de llibres, sermons, o predicació, entre altres tasques.¹³

Amb tot, tenim constància que Rebullosa es va moure entre els diversos espais de poder de la Catalunya de l'època. El trobem, per exemple, al sínode de Tarragona de l'any 1602 convocat per l'arquebisbe de Tarragona Joan Terès, gestionant uns assumptes pendents relacionats amb la canonització de sant Ramon, que s'havia celebrat l'any anterior.¹⁴ El trobem, també, dirigint-se a Madrid l'any 1608, acompanyant al conseller en cap del Consell de Cent i diversos diputats de la Diputació del General a resoldre unes qüestions amb el monarca, relacionades amb la translació del cos de sant Ramón de Penyafort –tot i que mai hi van

11. Jaume REBULLOSA, *Sermones de Jayme Rebullosa de la orden de predicadores. Segunda parte y addiciones a ella*, Impremta de Jayme Cendrat, Barcelona, 1616.

12. Xavier, TORRES SANS i Ricard EXPÓSITO AMAGAT, «Els sermons de Sant Jordi a la Diputació de Catalunya: literatura i religió cívica», dins de: S. Boadas, ed., *Literatura en la Guerra de Treinta Años*, Academia del Hispanismo, Vigo, 2012, pp. 129-148.

13. Jaume REBULLOSA, *Sermones del santísimo sacramento: repartidos en seys ochavarios*, Impremta de Lorenço Deu, Barcelona, 1621.

14. Francesc CAMPRUBÍ, *Lumen Domus o Annals del convent de Santa Caterina de Barcelona*, Biblioteca de Fons Antic, Universitat de Barcelona, ms.1005, ff. 194v-195r.

arribar.¹⁵ També sabem que el dominic va tenir una estreta relació amb Isidoro de Aliaga, arquebisbe de València, i amb Luis de Aliaga, confessor del rei, i posteriorment amb el nebot de tots dos, Pere o Pedro Antón Serra, bisbe de Lleida. D'altra banda, és significativa la seva trobada amb un personatge com Giovanni Botero, l'any 1603, que en aquell moment era preceptor dels fills del duc de Savoia, als quals acompanyava a la seva estada a la Cort de Felip III.¹⁶

Parlem, en resum, d'una persona plenament inserida en la societat del seu temps, que la coneixia molt bé, i que tenia la capacitat d'estendre les seves idees a través de la predicació. La seva reputació i el seu reconeixement social facilitaven aquesta tasca, que al final de tot consistia a aportar el seu gra de sorra en la legitimació i el manteniment de l'ordre social establert.

15. Francesc Camprubí, subprior del convent de Santa Caterina i escriptor del *Lumen Domus*, va esmentar la participació de Jaume Rebullosa a l'ambaixada formada per consellers i diputats enviada a la cort de Felip III l'any 1608, *Ibidem*, f. 250. Sobre el conflicte entre consellers i diputats, d'una banda, i virrei i bisbe de l'altra, a causa de qüestions relacionades amb la translació del cos de sant Ramón de Penyafort, en va parlar Esteve Gilabert i Bruniquer a les seves Rúbriques: F. Carreras i B. Gungalons, eds., *Rúbriques de Bruniquer. Ceremonial dels Magnífichs Consellers y Regiment de la Ciutat de Barcelona* (vol. 1), Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1912, p. 213. El mateix Esteve Gilabert en recollí el testimoni al Manual de Novells Ardots del Consell de Cent de Barcelona: D. Frederich SCHWARTZ i Francesc CARRERAS, eds., *Manual de Novells Ardots vulgarment apellat Dietari de l'Antich Consell Barceloní (Vol. VIII)*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1899, Apèndix novè p. 577. També en va parlar Jeroni Pujades: CASAS HOMES, *Dietari... Op. Cit.*, pp. 59-60. Per a un estudi recent, veure Ramón DILLA MARTÍ, *Sant Ramon de Penyafort. Imatge, devoció i santedat*, Tesi doctoral, Universitat de Barcelona, 2017, p.191. Ramón Dilla cita un capítol de llibre escrit per Ignasi Fernández Terricabras que, tot i que no s'ha pogut consultar, és de gran interès atès que estudia a fons el conflicte de què parlem: IGNASI FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «El virrey en la procesión. Poder del rey y poder de la tierra en el ceremonial de Cataluña (1601-1608)», dins de: Pedro Cardim i Joan-Lluís Palos, eds., *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2012, pp. 443-465.

16. CASAS NADAL, *Recepción... Op. Cit.*, p. 406.

2. *Els sermons de Jaume Rebullosa*

Els escrits de Rebullosa ens permeten aproximar-nos a aquella vessant ideològica o de discurs que existia i que era necessària per a legitimar l'estructura social i l'organització política estamental pròpia de l'època moderna. Els seus sermons, doncs, ens serveixen per a entendre quin hauria estat el model ideal de societat, quin era l'horitzó cap al qual calia dirigir-se com a col·lectivitat des del punt de vista d'un religiós i, finalment, la seva percepció sobre la societat on vivia, segons el moment i el context.

Aquest tipus de fonts són, de fet, molt personals, tot i que fossin dirigides a un públic ampli. És per aquest motiu que no estan exemptes de contradiccions, perquè tot allò que s'hi diu, si bé dins del cànon eclesial, no és altra cosa que una mirada subjectiva al món que envoltava al predicador. Al mateix temps que el descrivia, tractava de condicionar-lo o modificar-lo. A tall d'exemple, tot i la imatge que mostrava Rebullosa a la seva crònica, d'una Barcelona devota que celebrava la canonització de sant Ramon amb una participació multitudinària, en altres moments denunciava que, amb la quantitat de sants que tenia la ciutat i la quantitat d'exemples a seguir, els seus habitants no en fessin cas:

Quién a imitación suya [de sant Ramon de Penyaafort] se ha mouido a ser padre de pobres? Quién se ha arrojado a esse mar, por no viuir en compañía de enemigos de Dios? Quién viéndolo despreciador de tan altas dignidades, ha recogido vn poco siquiera las velas de su insaciable ambición? Quién? No sé. No sé.¹⁷

Per a concloure que «pero sé, que ni veo menos pecados, ni más santidad». Aquestes contradiccions ens donen pistes i ens permeten aproximar-nos a la manera en què es percebia la societat, de com era, però també de com havia de ser. Les queixes i les denúncies sobre allò

17. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 2), f. 161.

que no funcionava bé a la societat feien el paper de *negatiu* de la imatge que el predicador tenia de com havien de ser les coses. Per contra, les vides de sants i les seves virtuts explicades en un sermó esdevenen al seu torn el *negatiu* de les mancances que el predicador percebia de la societat on vivia.

3. El sermó de Sant Ignasi: un cas de censura a la Sorbona

Podem començar, doncs, amb el sermó predicat al Col·legi de Jesuïtes l'any 1609 amb motiu de la beatificació d'Ignasi de Loiola. Un sermó que, en paraules de Jeroni Pujades, «predicà lo pare presentat fra Jaume Rebullosa, del orde de Predicadors, natural de Solsona, tant doctament com acostuma, que no-s pot dir més ni altre haguera dit més del que ell digué»;¹⁸ un sermó, de fet, prou convencional i sense gaires més qüestions. El predicador seguia la seva estructura habitual de descripció biogràfica del sant que fos protagonista aquell dia –en aquest cas, beatificat–, tot seguit dedicava un espai a cercar la relació del nom del sant amb algun referent molt més antic, generalment d'entre els pares de l'església, apòstols o altres sants anteriors, i amb qui després del nom en comparava també les virtuts.

En aquest cas, per exemple, Rebullosa parlava del Papa Climent I, tercer successor de sant Pere, que s'havia dit Ignasi. Finalment, descrivia les virtuts compartides per tots dos personatges que portaven el mateix nom, i feia una crida a la població i els oients per tal que seguissin l'exemple del sant de torn.

Els temes principals que va tractar aquí van ser el de la predestinació a partir de les obres, segons la qual les persones predestinades rebien un *impuls interior* al qual podien o no fer cas i, per tant, seguir la voluntat divina, o no. Parlarem d'això més endavant. De moment, en el cas concret d'Ignasi de Loiola, Rebullosa posava èmfasi en els moments de

18 CASAS HOMS, *Dietari...*, *Op. Cit.*, p. 136.

la vida del beatificat en què hauria decidit seguir aquest impuls, que el portaria finalment a crear la Companyia de Jesús i a convertir una gran quantitat d'infidels; un segon tema va ser el de la penitència, de la qual Ignasi hauria estat un principal exponent, amb diversos exemples extrets de la seva biografia; el tercer va ser el de l'obediència al pontífex, fonament i pilar de la Companyia des del moment de la seva creació; també va parlar sobre la devoció a la verge Maria, la lluita contra l'heretgia o el zel de les ànimes, entre altres temes. Tots aquests elements es defineixen com a virtuts del beatificat al sermó de Rebullosa, però també els podem concebre, com dèiem, com les preocupacions socials concretes i presents del mateix predicador, molt probablement compartides pels religiosos propers a ell.

Si el va publicar al seu segon llibre de sermons de l'any 1616, juntament amb altres predicats en ocasions similars, va ser perquè inicialment algú l'havia fet imprimir en castellà i havia canviat una paraula respecte de l'original, de tal manera que el Papa de Roma passava de ser *lloctinent* de Jesucrist a ser-ne el *successor*. Això li va costar una censura a França i una acusació d'heretgia. Deia sobre aquest sermó modificat que «lo imprimieron en París o Lión traduzido por no sé quién en lengua francesa; y no apenas salió a luz quando por aquella palabrita de impropiedad se alborotó la Sorbona toda», i afegia que el publicava «porque no quiero más pleitos en Sorbonas». ¹⁹ D'aquesta manera, deixava constància dels sermons que ell reconeixia com a propis. Explica Rebullosa, al mateix pròleg del segon volum esmentat, que va passar una cosa similar amb el sermó de la Diputació del dia de Sant Jordi de 1613 i el predicat a les exèquies de Guillem de sant Climent, ambaixador de l'emperador, dels quals deia que «me ha sido forçoso buscar traslado a alguno de los dos, más de cien leguas lexos, el qual llegó tan desfigurado a mis manos que apenas lo conocí». Veurem de seguida que aquestes preocupacions respecte dels canvis sobre els seus propis sermons estaven més que justificades.

19. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 2), dedicatòria *Al predicador que comiença*.

El de sant Ignasi havia de ser un sermó normal i sense més complicació, però aviat va esdevenir el blanc de censures, d'acusacions d'heretgia i blasfèmia i, fins i tot, de rumors segons els quals aquest i uns altres dos sermons havien estat escrits pels mateixos jesuïtes francesos per tal d'escampar arreu les seves idees herètiques.

Aquest esdeveniment ha estat estudiat per Manuela Águeda García, qui l'explica amb detall en un article publicat el 2011, i per Miguel Gotor, en un altre article, publicat el 2017. Tots dos analitzen el cas i troben l'explicació d'aquesta censura en disputes més generals i preexistents als sermons en qüestió, entre diversos actors i grups de poder que formaven part d'institucions com la Sorbona, el Parlament i la cort de Maria de Mèdici.²⁰

L'escàndol es va originar quan dos anys després de la beatificació d'Ignasi de Loiola, el 1611, un jesuïta francès anomenat François Solier va traduir al francès tres dels sermons predicats a diferents territoris de la monarquia hispànica amb motiu de l'esmentada beatificació, i els va publicar conjuntament a França. El primer va ser el de Pedro de Valderrama, de l'orde de sant Agustí, de Sevilla, personatge reconegut ja en aquella època per la seva trajectòria; el segon va ser el de Pedro de Deza, dominic valencià i, finalment, el darrer va ser el sermó de Rebullosa, predicat al Col·legi de la Companyia de Jesús de Barcelona. Aquest últim, però, no era exactament el sermó predicat aquell dia, sinó que algú l'havia fet imprimir sense el consentiment –i, per tant, revisió– del seu autor, i n'havia canviat una paraula que capgiraria radicalment el significat d'una afirmació sobre el poder del pontífex.

20. Per a una aproximació acurada sobre el procés de la censura, veure Manuela ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO, «Fray Pedro de Valderrama (1550-1611): un predicador andaluz leído y censurado en la Sorbona», *Ebrea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 1, (2011), pp. 253-280. També, vegeu Miguel GOTOR, «“Onde non apparisca che anco tra i cattolici siano diversità d'opinioni in quello che riguarda la fede”. I sermoni di Ignazio di Loyola e le censure della Facoltà di Teologia del 1611 tra Parigi e Roma», a G. Fragnito i A. Tallon, dirs., *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI-XVII siècles*, École française de Rome, Roma, 2017.

Pocs mesos després de la seva publicació a Poitiers, aquest volum arribaria a la facultat de teologia de París, i l'1 d'octubre de 1611 seria censurat i qualificat d'herètic per la Sorbona. Existeixen quatre documents que ens permeten resseguir les anades i vingudes sobre aquesta censura:²¹ es tracta, en primer lloc, del volum amb els tres sermons traduïts per Solier, origen de la polèmica; del document de la censura de la Sorbona, on s'especifica punt per punt els llocs on es troben les afirmacions herètiques; del document de resposta de Solier a la censura on defensa, també punt per punt, els motius pels quals no hi troba heretgia i, finalment, un últim document escrit en llatí per un hugonot que carregava contra els jesuïtes amb motiu dels tres sermons.

El document de la censura de la Sorbona recriminava al sermó de Rebullosa haver fet dues afirmacions contradictòries entre sí, una de les quals herètica:

Quand au dernier article qu'il contient deus parties contraires, l'vne desquelles destruit l'autre, dont la derniere s'auoir que le Pape est Vicaire de Iesus-Christ en terre est catholique, mais la premiere, sçauoir, que le Pape, est legitime successeur de Iesus-Christ, contien vne forme de parler du tout heretique.²²

Davant d'això, al volum de sermons publicat l'any 1616, Rebullosa es defensava de les acusacions d'heretgia assenyalant que ell no havia posat la paraula *successor*, tal com es pot comprovar al seu sermó, on apareix el terme *tiniente* –de *lugarteniente*–,²³ i al mateix temps excusava a qui l'hi hagués posat dient que «fue dicho sin malicia». Afegia,

21. Tots ells recollits i analitzats als articles de Manuela Àgueda i de Miguel Gotor.

22. *Censure de la sacree Faculté de Theologie de Paris, Sur trois Sermons pretenduz faicts en l'honneur de P. Ignace*, p. 11.

23. Deia això: «Ignacio Martyr tuuo tan particular affecto al Summo Pontífice Romano como legítimo tiniente de Iesu Christo, y vicario suyo en la tierra, que [...]», veure REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 2), f. 103.

després, que «merecía disculpa por hallarse en boca de un español, que es dezir cristiano de solar, y católico sin sospecha»,²⁴ en una –més que probable– al·lusió a la presència d'hugonots a França.

4. *Les implicacions socials i doctrinals dels sermons de Rebullosa*

Més enllà de la censura, trobem en el sermó de sant Ignasi un dels conceptes que ens interessin especialment en la seva doctrina de l'obediència: el de la predestinació.²⁵ Un concepte de predestinació que no condiciona al del lliure albir, sinó que hi conuiu, essent les obres cristianes el lligam entre un concepte i l'altre, i que dóna com a resultat una doctrina de l'obediència política i religiosa.

²⁴ *Ibidem*, dedicatòria *Al predicador que comiença*.

²⁵ Sobre la predestinació segons dominics i jesuïtes, veure: Vicente BELTRÁN DE HEREDIA (O.P.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Ediciones Aldecoa, Burgos, 1968. Aquesta obra, tot i ser una resposta historiogràfica elaborada per un dominic als estudis sobre la gràcia que desenvoluparen dos jesuïtes –Antonio Astrain i Raul de Scorraile– a inicis del segle XX, conté un ampli estudi introductori a la qüestió que aquí es tracta, a banda de tota una sèrie de documents de l'època on es va debatre sobre la gràcia i la predestinació en els cercles catòlics i, més concretament, els cercles dominics. De manera més recent, veure: David TORRIJOS CASTRILLEJO, (trad.), Domingo BAÑEZ, *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia de auxilios*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2021. L'estudi introductori d'aquesta obra, escrit pel traductor, ofereix una visió panoràmica de les idees principals sobre la predestinació i la gràcia divina que es van debatre en la controvèrsia *de auxilios*, a les darreries del segle XVI i els inicis del segle XVII, pp. 21-122; També, tot i que de manera molt més breu, veure Miguel Ángel NÚÑEZ BELTRÁN, *La oratoria sagrada en la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Fundación Focus-Abengoa, Sevilla, 2000, pp. 282-288. El concepte de predestinació, tal com el desenvolupa Rebullosa al seu sermó de sant Ignasi, recull les idees de Báñez i la seva *premoção física*, tot i que no faci ús explícit de la paraula, però també recull part de les idees de Luís de Molina, quan parla de *personas predestinadas*. Amb això, sense elaborar un corpus teòric sobre la qüestió, el dominic reconcilia o, com a mínim, reconeix i es fa seves les dues postures antagòniques que havien defensat els dominics i els jesuïtes de la seva generació.

Ignasi de Loiola és el paradigma d'home predestinat que acull els designis divins i els obeeix a través de les seves obres i virtuts. És aquell a qui la providència ha destinat a fer grans coses i que, lliurant-se a la voluntat divina, ha desplegat en vida tot el potencial que li havia estat concedit inclús abans de néixer. La relació entre predestinació i lliure albir es troba en les obres: tothom està predestinat a la salvació, i per arribar-hi té unes tasques concretes en el món terrenal. En el cas de sant Ignasi, per exemple, va ser la de crear la Companyia de Jesús per a convertir al catolicisme els infidels i lluitar contra l'heretgia. L'individu decideix si és conseqüent amb aquestes tasques o no ho és. En el següent paràgraf veiem resumit el concepte de predestinació en les pròpies paraules de Rebullosa:

No hai cosa más vezes repetida en la sagrada escritura, y en la dotrina de los santos; y quizá, porque deue hauer pocas en ella, que más nos importe entenderlas bien entendidas. Que si bien, quanto a su principio, no necessitamos de buenas obras para ser predestinados; pues la predestinación eterna es pura misericordia de Dios, [...] que nos escogió, aún antes que tuuiésemos ser, para que lo gozásemos para siempre; pero para que essa predestinación surta su fin, y haga su efecto en nosotros, es necessario, que nos dispongamos con buenas obras en quanto es de nuestra parte.²⁶

És aquí on apareix el lliure albir. Si l'individu decideix portar una vida de pecat i no fer cas als designis divins, no tindrà salvació després de la mort. Si, en canvi, com Ignasi de Loiola, fa penitència pels pecats comesos, i segueix la voluntat divina a través de les obres, obtindrà la salvació eterna. I també, és clar, a la terra serà recordat per haver fet grans coses en vida.

Es tracta d'un lliure albir, per tant, condicionat per la dicotomia del càstig i la recompensa. La tasca d'un predicador com Rebullosa consistia a mostrar el camí als fidels per tal que poguessin salvar-se del càstig. Aquest camí implicava responsabilitats tant religioses com cíviques, i el

26. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 1), ff. 11-12.

dominic tenia clar que unes comportaven les altres, donat que el pecat individual afectava també a tota la col·lectivitat. En relació a això, el predicador en un dels seus sermons deia:

Discurrid todos los [mandamientos] de su santa lei [de Déu], desde el primero al último, y examinad bien lo que son essas lenguas infamadoras, esos robos, essas blasfemias, esos homicidios, essas usuras, essas injustícias, essas bandolerías, y todo lo demás que en el infierno se castiga; y luego, poned los ojos en la República, y en los males de que os quezáis que os hazen la vida política trabajosa, e insufrible, y quedando averiguado que son los propios que Dios prohíbe y castiga en su lei [...].²⁷

La concepció de l'obediència en Rebullosa, doncs, és cívica i religiosa al mateix temps, i passa per l'acceptació d'un sistema concret i tancat, l'estamental, on cada persona juga –i ha de jugar– un rol determinat, que es defineix amb l'ofici, el gènere, l'edat i l'estament. L'origen d'aquest rol de vegades simplement és l'assignació externa (no es tria, per exemple, la família on es neix), però pot tenir una part d'interna, que l'individu ha pogut triar fins a cert punt, com l'ofici. Pel dominic, aquest rol ha de ser assumit plenament per l'individu, ha de formar part de la seva identitat, i s'ha d'exercir amb voluntat i amb el màxim esforç i diligència: «[...]que procure cada uno ocuparse en su oficio, y acudir a las obligaciones de su vocación, que es grande medio hallarle Dios assí para hazerle mercedes», aconsellava al seu sermó de sant Andreu. Seguia afirmant tot seguit que «de quantas pesadumbres ahorráramos, y por quan bien servido se ternia Dios, si tan solamente se ocupasse cada uno en las obligaciones de su vocación, y totalmente olvidado de las que son agenas desto!» i, finalment, «està el mundo hecho una Babilonia de confusión, queriendo vivir el eclesiástico como secular, la casada como monja, el labrador como el cavallero, y el cavallero como el rey».²⁸

27. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 1), f. 15.

28. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 2), *Addiciones*, f. 40.

Es tracta d'una mirada principalment individual i no col·lectiva, tot i que les seves conseqüències sí que ho siguin: el destinatari dels seus sermons és l'individu que els escolta i a qui el predicador mira de convèncer per tal que actuï moralment i segons el seu rol assignat a la societat; que es lliuri, en fi, als designis divins. Cada rol, d'altra banda, comporta unes responsabilitats: no són les mateixes les del monarca que les de l'assaonador. El monarca, en tant que exerceix el rol més elevat, té també la responsabilitat més elevada. A banda de governar correctament, el seu comportament a nivell moral ha de ser impecable, perquè és l'exemple a seguir per la resta. «No se puede bien encarecer, los daños que se le siguen a vna República, de ser los que la rigen escandalosos y malos», dirà el dominic, afegint més tard:

Pues miren de qué suerte lo castiga Dios, y la infamia del castigo (indicio de su grande ofensa) pues inche la orca de príncipes, porque no meresce muerte más honrada el que infamemente infama la nobleza, el cargo, y la superioridad que Dios le dió.²⁹

Les obligacions morals, doncs, van lligades a les dignitats i el rol que ocupa l'individu a la societat. També, perquè aquesta dignitat no és gratuïta. Per Rebullosa la providència concedeix les dignitats i l'individu que les rep ha d'actuar conseqüentment, de manera que com més elevada sigui en el rang social, més gran serà l'obligació amb aquesta. Això ho aplica a tothom: monarques, sacerdots, noblesa, i ho extrapola fins a l'últim dels fidels, que en tant que ésser humà té la responsabilitat d'actuar moralment.

Naturalment, aquesta idea té conseqüències socials i col·lectives que Rebullosa no fa explícites: les dignitats també comporten, per definició, privilegis. I privilegi, com bé sabem, és sinònim de desigualtat social. És aquí on entra la qüestió de l'obediència i la funció del sermó predicat des d'un púlpit perquè, com també sabem, les desigualtats generen tensions

29. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 1), f. 227.

socials que poden posar en perill l'ordre establert. Aquestes dignitats i privilegis es legitimen en els sermons de Rebullosa amb l'afirmació que qui més obligat està i qui més responsabilitat té és qui té la dignitat més elevada.

Tot i això, l'origen del discurs que reivindica Rebullosa no es troba en la idea de fer més gran el poder reial, ni tampoc de limitar-lo, com feien els discursos polítics més habituals a l'època: es troba en la voluntat de respectar allò que la providència ha creat. «Quien menosprecia el mandamiento de Dios menosprecia al mismo Dios», dirà Rebullosa en un altre sermó. En tant que l'ordre social és el que és per voluntat divina, s'ha de mantenir i respectar tal com és, motiu pel qual cadascú ha d'assumir el rol que li pertoca en societat que és al seu torn, com hem vist, fruit de la predestinació.

D'altra banda, Rebullosa exigeix sempre el respecte i l'obediència a les dignitats independentment del que faci l'individu que les ostenta. Ho veiem, per exemple, en un altre sermó on reivindica la dignitat sacerdotal més enllà de la persona, ja que la conseqüència directa de la desobediència, amenaça, són els desordres de l'heretgia: «todos los males que la heregía ha hecho en nuestra Europa, nacieron, de que los seglares desestimaron a los sacerdotes, por verlos menos circunspectos, que pide la alteza de su estado».³⁰ En aquest sermó Rebullosa impugna la desobediència amb amenaces d'heretgia, i fa una crida a l'obediència incondicional a totes les dignitats, no només la sacerdotal: les jerarquies establertes en l'ordre social són, també, designi diví.

Troblem el mateix tipus de discurs quan parla de la noblesa i els cavallers. Quan carrega contra la noblesa que protegeix i fomenta les bandositats en el seu sermó de sant Jordi,³¹ predicat a la Diputació el 1613, el que fa és reivindicar l'ordre social existent en la seva màxima

30. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 2), f. 119.

31. En parlen extensament Xavier Torres i Ricard Expósito, a TORRES i EXPÓSITO, *Els sermons*, pp. 142-148.

expressió. El del bandolerisme és un tema recurrent en els seus sermons, una preocupació de primer ordre en el dominic, en tant que un problema social de primer ordre a la Catalunya moderna. Tant, que en un sermó es dirigeix directament als cavallers i els alerta de la hipocresia que suposa el fet de continuar amb les seves *bandolerías de linage* y [...] *vuestros odios entrañados*, al mateix temps que s'agenollen davant de la imatge de Jesucrist. I els dirà:

[...] seáis cauallero, ò quien vos quisiéreis graduaros, que con vos hablo agora, estadme atento. Dezísme, que esse bando, ò bandolería, que sustentáis, y defendéis la sustentaron ya vuestros padres y agüelos, y que no os fuera honra dexar vos de prosseguirla y fauorecerla. Donoso dispartate; diré mejor, lastimoso desatino, desdichada respuesta [...].³²

El dominic entén els desordres públics com un càstig diví, precisament perquè aquells que haurien d'evitar-los –els membres de la noblesa–, en comptes de fer-ho, els fomenten. D'aquesta manera, contrarien el seu paper en el món i corrompen l'ordre social establert per la voluntat divina. Si tothom fos coherent amb el que es pressuposa del seu rang –base i fonament de l'obediència en el discurs de Rebullosa–, defensa, no hi hauria lloc per als desordres socials ni per a les bandositats i les seves conseqüències.

Amb tot, doncs, els sermons que predicava Jaume Rebullosa tenien la voluntat i el potencial d'estendre les idees de la predestinació i, lligada a aquesta, de l'obediència en l'exercici de les virtuts i les obres, al màxim nombre de persones. Les ocasions especials, com és el cas de la beatificació d'Ignasi de Loiola, esdevenien un lloc ideal per a reivindicar-les des del púlpit davant de diputats, consellers, virrei, bisbe, i membres en general de les institucions polítiques, eclesiàstica i dels diferents estaments.

L'organització i l'ordre social establert apareixen en aquests sermons com una fotografia fixa i immòbil, perfecta i eterna, però al mateix temps

32. REBULLOSA, *Sermones* (Vol. 1), f. 17.

corruptible –i, de fet, corrompuda– a causa del pecat. En l'ordre social, doncs, es constata la mateixa relació que en l'individu, entre predestinació i lliure albir. L'obediència passa per l'obediència en l'exercici del propi rol en societat, a les dignitats superiors, a les lleis establertes, i a Déu. El sistema és perfecte i etern en tant que és creat per la providència, però corruptible en tant que és portat a la pràctica per l'ésser humà.

Tot plegat és el que es troba a la base de la predicació de Jaume Rebullosa, perquè el seu motiu d'existir era, precisament, estendre una visió del món i de la vida en societat molt concreta: una visió que, partint de l'obediència, havia de salvar les ànimes i la república al mateix temps.

Entre Lima i Barcelona al segle XVII. Història i obra del capellà Pau Clascar del Vallès

ELISABET PETRUS I COLL

Resum

La següent comunicació presenta la investigació al voltant de la figura del capellà català Pau Clascar del Vallès, que visqué entre els segles XVI i XVII. Amb l'anàlisi de les seves obres publicades i la consulta de diverses fonts, es pretén configurar la seva biografia i relacionar-la amb el seu context històric per tal d'aproximar-se a certs aspectes socials del marc temporal i geogràfic en el que hi va transcórrer la seva vida. La seva estada a Lima, el seu viatge a Itàlia i el seu final establiment a Barcelona juntament amb les seves publicacions, seran claus per a tractar i analitzar l'espiritualitat de la Monarquia Hispànica durant el període esmentat i acostar-se a la seva quotidianitat. El següent es una investigació sobre un personatge inèdit historiogràficament que espera mostrar com a partir de realitats que semblen intranscendents es poden mostrar processos històrics extensos i complexes.

Paraules Clau: Contrareforma, Monarquia Hispànica, Microhistòria, Pau Clascar.

És usual davant la gran vastitud geogràfica i temporal que suscita l'estudi de la història de la humanitat que tradicionalment hagi dominat una tendència basada en l'estudi històric dels grans esdeveniments i personatges destacats. Aquesta tendència imperant ha eclipsat inevitablement, fins a sumir en la foscor, a totes aquelles realitats que no queden subscrietes als grans personatges i a les seves fites, i que generen quotidianitats i fenòmens dignes d'estudi per poder reconstruir un passat més fidel i pròxim a tots els sectors que el conformaven. Gràcies a diversos autors, durant el segle XX i sobretot durant la seva segona meitat, comencen a aparèixer obres per donar veu a aquestes esferes

fins al moment marginades per la historiografia. Aquesta orientació es materialitza en l'estudi de noves vessants històriques culturals i populars. La nova història cultural i la microhistòria són historiogràfiques essencials per a construir aquesta nova perspectiva que trenca amb el gran relat històric.¹

La nostra inspiració en aquestes tendències i la fascinació cap a les transformacions a tots els nivells de la societat, però sobretot respecte als canvis religiosos, és el que ens porta a aquest estudi. Proposem la recuperació d'una figura gairebé desconeguda historiogràficament a partir de la qual intentem personificar i exemplificar el context religiós i espiritual de la monarquia hispànica i de la seva realitat durant el segle XVII. Es pretén, a més, mostrar com a partir de personatges que semblen intrascendents per la seva pròpia naturalesa es poden mostrar realitats comunes en les societats que els envolten. El personatge tractat en aquest cas és el prevere català Pau Clascar del Vallès que visqué entre la segona meitat del segle XVI i les primeres dècades del segle XVII.

Aquest personatge se situa en un interessant període de transformació religiosa analitzada habitualment des d'un punt de vista institucional i burocràtic i no de manera social sobre les realitats dels súbdits hispànics. Relacionat amb aquest factor, Clascar va ser capellà durant prop de vint anys al virregnat del Perú i entra en l'interessant marc de relació religiosa i cultural entre la Monarquia Hispànica i els seus territoris a Amèrica la qual cosa ens dona l'oportunitat d'observar l'experiència espiritual i col·lectiva entre dos mons. Cal destacar el fet que Clascar sigui un individu amb producció escrita pròpia ha facilitat l'anàlisi de les seves obres a partir del qual s'ha configurat una aproximació del perfil personal i espiritual del capellà català, amb el seu context. L'edat moderna s'ha de llegir com un etapa de mudança en tots els àmbits de la societat, polítics, socials, i per descomptat religiosos. A partir del Concili

1. Georg IGGERS, *La historiografía del siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2012.

de Trento i en una societat, com és la hispànica en aquest període, amb una presència catòlica absolutament predominant, un nou fonament dogmàtic desencadenarà una transformació de la vida religiosa en tots els seus nivells i vessants

Els orígens del personatge, es poden reconstruir a partir de l'obra de l'escriptor català Ferran Canyameres titulada *El Vallès, vigor i bellesa*. En aquest llibre, Canyameres descriu la petita Vila de Sant Pere Bertí, ubicada a Sant Quirze de Safaja i escriu: «En aquest caseriu hi ha l'antiga casa pairal dels Clascar, on a les darreries del segle XVI va néixer el famós Pau Clascar».² S'ha pogut accedir, a més, a un llibre de comptes de la família Clascar de 1665 que forma part l'arxiu de la Parròquia de Sant Pere de Bertí, i que per tant en confirma la seva relació amb la vila.³ Si Clascar era originari d'una casa pairal, es podrien determinar part dels seus primers anys a partir de l'estructura tradicional d'aquesta organització catalana. El primogènit seria l'hereu i el segon o tercer fill el dedicat a les lletres o a la carrera eclesiàstica, on es podria encabir a la perfecció a Clascar.⁴ Que Clascar formés part d'un llinatge i que la seva família posseís una casa pairal, explicaria també que Clascar disposés dels recursos per emprendre la carrera de capellà i traslladar-se i mantenir-se, suposadament, a Barcelona. Es té constància segons el que és llegeix a la seva obra *Modus Exactissimus* que tenia estudis universitaris en Filosofia i Teologia.⁵ No es disposa però de més informació sobre on va cursar els estudis.

2. Ferran CANYAMERES, *El Vallès: (Vigor i bellesa) 1959*, Editorial Selecta, Barcelona, 1961, p. 128.

3. Arxiu i Biblioteca Episcopal de Vic (ABEV). *Compte del que han pagat els tutors per la tutela de Clascar*. Fons 2.16.67 Arxiu Parroquial de Bertí, Vària d'administració, ff 1-8.

4. Antoni NAVARRO, «La casa pairal. Introducció al pairalisme (I)», *Bulletí del Centre d'Estudis de la Terra Alta*, 9 (1985), pp. 2-5.

5. «Pulus Clascar Vallensis Presbiter Theol. et Philosophiae prima Laurea insignitus, hunc laborem proprium cum omnihumilitate, quae decet, dicat et Sacrat»- Pau CLASCAR, *Modus exactissimus officium diuinum recitandi et missas celebrandi [...]*, Estevan Libreros, Barcelona, 1627, portada.

Aquest últim detall serà un factor a destacar pel que fa a la reforma Catòlica. L'Església a la Monarquia Hispànica es va veure desmarcada de certes tendències a altres regions a Europa a causa de la transformació ja realitzada amb els Reis Catòlics pel que fa el nomenament de bisbes cultes i estudiats que portaven a l'existència d'un clergat molt més intel·lectual i estudiat d'entre altres mesures.⁶ Aquestes transformacions ja dutes a terme durant el segle XV a la Monarquia hispànica s'acabarien de consolidar durant el segle XVI i Clascar, com es veurà gràcies a les seves obres, construeix el perfil de capellà nascut de la transformació catòlica, un pastor dedicat i preocupat en l'ensenyament i la bona pràctica de la doctrina catòlica.

La segona etapa de la vida de Clascar és la seva estada al Perú. Aquesta etapa, que va durar gairebé vint anys, com es refereix en la seva obra *El Tesoro espiritual*.⁷ Aquestes dades permeten establir que seria durant la segona meitat de l'última dècada del segle XVI quan s'embarcaria cap a Amèrica dates en que es pot afirmar que ja era usual la mobilitat d'eclesiàstics entre la Monarquia hispànica peninsular i els seus territoris americans. A Perú va anar en augment l'afluència de capellans de diferents ordes amb l'objectiu d'evangelitzar encara les moltes zones no catequitzades i consolidar la presència de l'Església en aquests territoris i es va dur a terme una important tasca d'evangelització, sobretot pels jesuïtes a partir de la segona meitat del segle XVI. No obstant això es dedueix que la tasca de Clascar al virregnat del Perú fou una altre.

Amb això Clascar s'estableix doncs a Lima, la principal ciutat de virregnat del Perú, al convent de la Encarnació, un monestir femení pertanyent a l'ordre Agustina. Aquest convent va ser el primer en el virregnat del Perú, la seva importància recau en la seva pròpia naturalesa com principal institució religiosa femenina i perquè va obrir la porta

6. Miguel Ángel LADERO QUESADA. *La España de los reyes católicos*. Alianza Editorial, Madrid, 2014.

7. «Por aver estado 19 años en las Indias» - Pau CLASCAR, *Tesoro espiritual de divinos ejercicios para uso, y prouecho de todos los fieles [...]*, Estevan Libreros, Barcelona, 1619, p. 15.

a la formació d'altres convents femenins al Perú. No obstant això, els convents femenins van seguir tenint presència masculina d'eclesiàstics en tant d'atendre també diverses funcions, fet que explica la presència i estada de Clascar entre les agustines de la Encarnación.⁸

L'última fase biogràfica correspon a la tornada del capellà a Europa. La primera obra publicada per Pau Clascar, *El Tesoro Espiritual*, va ser impresa a Barcelona al 1619 any doncs en que ja es pot ubicar a Clascar de tornada a Catalunya. A mesura que s'analitzen les seves obres, es topa amb la traducció del *Glorioso Triunfo* (1619) i s'ubica un altre viatge a Itàlia al qual el mateix Clascar en fa referència, com es veurà més extensament en l'anàlisi d'aquesta obra. Clascar indica que es disposa a traduir aquesta obra quan la recull ell mateix acabada d'imprimir al 1617 a Vercelli, ciutat situada actualment a la regió del Piemont.

D'aquesta informació, se n'extreuen diferents factors a destacar. En primer lloc, el context que envoltarà a Clascar a Itàlia, una època de guerra, en aquest cas, referent als enfrontaments dinàstics i patrimonials entre els Savoia i els Gonzaga. El conflicte entre aquests dos grans llinatges italians de la regió, va causar la intervenció de la Monarquia Hispànica fet que fa pensar que Clascar s'hi trobaria en qualitat de capellà militar. Mitjançant les dates de publicació de les obres, es pot deduir que quan arriba d'Amèrica marxaria cap a Itàlia i és aproximadament durant la segona dècada del segle XVII que s'establiria aparentment de manera definitiva a Barcelona i iniciaria la seva producció literària. A partir d'aquí se li perd el rastre i no s'ha pogut trobar més informació. Tanmateix, és segura la seva darrera etapa vital a Barcelona, on hi moriria.

Es conserva una producció de sis obres impreses de Pau Clascar del Vallès. Són les següents, que es presenten per ordre cronològic de publicació. Tot i que d'aquestes obres se'n poden subratllar molts as-

8. Francisco Javier CAMPOS, «La “ciudad penitencial” del convento de la Encarnación de Lima, clausura decana del continente americano.» en *La Clausura femenina en España e Hispanoamérica: Historia y tradición viva (II)*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Madrid, 2020, vol. 2, pp. 931-966.

pectes, en aquest cas estan analitzades des d'una òptica centrada en les característiques religioses del contingut. Cal indicar que la referència a les obres en les anàlisis serà mitjançant formes abreviades dels títols per la seva llarga extensió.

El *Tesoro espiritual de divinos ejercicios*⁹ va ser el primer volum publicat pel capellà Pau Clascar del Vallès l'any 1616 a la ciutat de Barcelona. Com és usual en els llibres d'aquest període, es troben a l'inici del volum un repertori de paratextos sobre el contingut de l'obra o la presentació de l'autor. El seu text principal està estructurat en tres grans parts dividides en subcapítols. La primera part és la més extensa i de contingut molt variat; la segona part tracta sobre les hores canòniques, abans, durant i després de la Missa; la tercera part és sobretot un recull de pregàries a diferents sants i un compendi de catecisme breu.

Cal detenir-se però en alguns dels paratextos inicials ja que d'aquests se n'extreu informació a destacar. En primer lloc, es vol assenyalar l'aprovació necessària per a la impressió i la difusió de l'obra dintre del marc de legalitat religiosa del moment. Durant aquests segles i pel que fa a la producció literària, la pràctica de l'expurgació i la revisió de mà de qualificadors, laics i religiosos, dels textos escrits, van ser una eina indispensable a la qual sotmetre's per a la publicació de qualsevol document. Davant la tensió religiosa del període, les obres com la de Clascar eren mirades de prop per a evitar possibles difusions d'idees herètiques en la corona hispànica.¹⁰ Aquest escrit d'aprovació, és per tant, la mostra que el text de Clascar seria segons la mateixa anotació apta per a la seva publicació: «este libro llamado Thesoro Espiritual [...] y digo que con razon se llama tal, pues es un verdadero Tesoro traído del Piru para enriquezer y adornar las almas que dessean aprovechar el espiritu [...]».¹¹ Aquest es

9. Pau CLASCAR, *Tesoro espiritual de diuinos ejercicios para uso, y prouecho de todos los fieles [...]*, Barcelona, Estevan Libreros, 1619.

10. Manuel PEÑA, *Escribir y Prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*, Catedra, Madrid, 2015.

11. CLASCAR, *Tesoro espiritual*, p. 14.

un factor a remarcar ja que l'òrgan de la Inquisició, amb mesures com l'aquí exposada, va esdevenir l'instrument principal mitjançant el qual les idees protestants no s'establirien a la corona hispànica i que de la mateixa manera, van permetre la regularització i imposició total de la reforma cristiana.

Un altre paratext a ressaltar és la dedicatòria de Clascar en forma d'epístola a la senyora Mencía de Sosa i Portocarrero fundadora i abadessa del convent de l'Encarnació de Lima. Aquest convent va ser el primer fundat a Lima l'any 1556, tot i que Clascar indica el 1560, per Mencía de Sosa i per la seva mare Leonor de Portocarrero ambdues vídues que van convertir casa seva en el conegut convent agustí. L'estudi d'aquest convent ha estat ampli i tractat per nombroses fonts, fet que reflecteix la seva importància històrica en la capital del Virregnat del Perú dels segles XVI i XVIII.¹² Al llarg de les set pàgines que ocupa l'escrit, ressalta l'estil amb què escriu Clascar les paraules que componen aquesta epístola, un estil marcat per l'elogi amb l'objectiu de demostrar la grandiositat i l'abast del convent. Al llarg del text apareixen mostres d'aquesta passió, exemple d'aquest fet en són les referències al convent com a «cárcel de amor», «paraíso en la tierra» o «necesario y magnífico para la propagación de los Evangelios».¹³

En relació amb aquest element, indica Clascar que el Convent de la Encarnació de Lima no és menys que «cualquier catedral d'Europa», inclús fent semblances amb Roma i Toledo i exposant que res té a envejar als convents de Montserrat o Guadalupe. Destaca l'assistència d'arquebisbes i virreis a la litúrgia del monestir i amb això fa palesa la importància del convent en la capital peruana. Assenyala també la quantitat d'almoïna que reben les agustines i que segons Clascar supera els 10.000 pesos l'any, una xifra més que considerable en l'època. A més, apunta la quantitat de religioses que el componen, que segons el capellà,

12. Martina VINATEA, «Ficción y realidad en la crónica de la fundación del convento de la Encarnación de Lima», *Hipogrifo*, vol. 1, (2013), pp. 125-133.

13. CLASCAR, *Tesoro espiritual*, pp.16-22.

són més de 500 monges i dones seglars, ja que el mateix convent tenia una escola amb un grandíssim trànsit de persones dia rere dia fruit de la seva importància.

Amb tot això, a través de la presència de Clascar en el convent i la informació que dona d'aquest, cal aturar-se en un aspecte molt important pel que farà l'espiritualitzat del període, el vessant femení dintre de l'Església catòlica del moment. L'època moderna es va esdevenir com una etapa d'auge en la formació de convents com a resposta de moltes dones a situacions de desemparament com n'era la viudetat; aquest convent en seria un exemple clar. Amb aquest auge, ja a Trento es va fer un esforç per a poder regularitzar el món religiós femení, però aquest va ser molt influenciat per figures com la de Santa Teresa fet que dificultà la normalització dels convents i que va fer d'aquests, espais diferents i rics en els quals les dones podien viure i desenvolupar-se de moltes maneres distintes.¹⁴ Així doncs, la qüestió del món religiós femení entre els segles XVI i XVIII, com Clascar exemplifica, va esdevenir un àmbit destacat i important en la Monarquia Hispànica i es va mostrar també clarament com a part del canvi en l'espiritualitat del període.

Per acabar amb l'anàlisi aquesta obra, Clascar abans d'endinsar-se en el contingut plenament litúrgic del seu escrit i essent aquest compost amb l'objectiu de tractar-se d'un volum per a l'ensenyament de la doctrina cristiana, essent una espècie de manual, presenta un Calendari molt complet de les festivitats i dates assenyalades a seguir en la doctrina cristiana catòlica dia per dia, enumera els sants i festivitats, les celebracions mòbils cristianes i les tèmposes. Es destaca això per la mostra clara del reforçament de les festivitats com una mesura més de la reforma catòlica d'imperar dintre de la vida quotidiana i allunyar-se dels moviments protestants. En síntesi, el volum representa a través de la seva exposició doctrinal pràctica els elements claus de la litúrgia quotidiana d'un convent femení al Perú de finals del segle XVI. Destaca

14. Ángela ATIENZA, *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, Sílex, Madrid, 2018.

la cura per transmetre les disposicions canòniques de Trento, amb una organització pautada de la vida conventual i dels oficis. Les referències a patronatges, especialment femenins en la fundació, funcionament i rendes del convent, juntament amb les notícies de virreis i arquebisbes, ens porta a la consideració del convent com un espai de realització d'una religiositat cívica.

La segona publicació de Pau Clascar del Vallès correspon a una traducció, de la seva mà anomenada *El Glorioso Triumfo*,¹⁵ publicada l'any 1619 a la mateixa ciutat de Barcelona. El seu autor original fou el milanès Domenico Maria Curione, lector i teòleg dominic. Aquest va escriure aquesta obra per ordre de Teseo Cavagliati di Valmacaca, comandant de l'orde de Malta en el moment de l'edició de l'obra, amb motiu d'exaltar la coneguda orde de Malta i la seva acció.¹⁶ Creada al segle XI, va tenir un gran pes en la defensa de la cristiandat sobretot en un període tan convuls com va ser l'expansió otomana entre els segles XVI i XVII (Pérez, 2009). Segons l'historiador Fabricio d'Avenia, Clascar hauria estat a Itàlia com a capellà militar durant la presa de la ciutat de Vercelli en el context de la guerra de Montferrato d'inicis del segle XVII. Aquesta afirmació és compartida en aquesta investigació ja que concorda en espai i en temps amb les pròpies declaracions de Clascar.¹⁷

La composició d'aquest volum, de la mateixa manera que en el *Tesoro espiritual* s'nicia amb un gran nombre de paratextos anteriors a la

15. Domingo Maria CURION, *El glorioso triumfo, de la sacrosanta religion militar de los nobles, e inuencibles Caualleros de S. Iuan Gerosolimitano [...]*. (Traducció de Pau CLASCAR), Barcelona, Estevan Libreros, 1619.

16. Fabrizio D'AVENIA, «La Religion triomphante, militante et martyre. Piété et valeurs guerrières dans les représentations de l'ordre de Malte», *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 97/2, (2018) pp. 313-325.

17. «Y es, que hallandome los años pasados de 1617 en la grande y famosa Ciudad de Milán a la sazón, y conyuntura que Vercel [...] deseando ver el fin, y conclusión de una ta[n] cruel guerra, que los Italianos llamava[n] caprichosa, me quedé allí algunos días entreteniendome en buscar algunos buenos libros [...] y entre otros modernos hallé este [...]» Domingo CURION, *El glorioso triumfo, de la sacrosanta religión*, ff. 21 – 28.

redacció íntegra del text. Un d'aquests *l'Aprovació*, concedida pel jesuïta Pere Gil, qualificador del Sant Ofici a Catalunya durant les primeres dècades del segle XVII. Les traduccions van suposar també un factor de risc en la conservació de l'ortodòxia cristiana a la monarquia Hispànica. Els traductors no només van comprendre la funció de traduir, sinó la capacitat de poder adaptar de manera afí o no als dogmes establerts pel Concili de Trento, els textos treballats, fet que va fixar un focus especial de revisió en aquest tipus de documents.¹⁸ Tot i el caràcter religiós i catòlic que aquest text ve tenir originalment, la seva traducció no va trobar-se exempta de ser revisada. Aquest és un altre clar exemple d'una església catòlica adaptant-se al nous temps moderns en els que cada cop creïa la globalització i amb aquesta, la ràpida difusió d'idees herètiques. Enfront de l'obra anterior, que ens presenta allò que podríem dir l'administració de l'espiritualitat quotidiana, en la traducció ens mostra la creença en la fe militant, especialment en l'Epístola que Clascar dedica a Emanuel Filiberto de Savoia, destacat aristòcrata hispano-italià fill de Carles Manuel I de Savoia. En aquesta, el capellà català Clascar esmenta les tres raons per les quals li dedica l'obra. Primerament pels seus «heroicos hechos contra Infieles» és a dir pel que fa a la lluita contra l'amenaça Otomana al mediterrani, després, per ser descendència d'Amadeu IV de Savoia (c. 1197-1253) també lloat per la seva lluita contra els musulmans, i en últim lloc pel fet de ser membre de l'ordre de Malta i per «asegurar de las invasiones de barbaros enemigos». Amb tot això, Clascar deixa entreveure una clara inclinació cap a la política reialista i militarista de l'època, i en aquest cas pel que fa a la defensa d'una guerra justa i la necessitat d'aquesta envers l'amenaça de l'Imperi Otomà. Amb això extraiem una altra gran característica de la realitat religiosa del moment i la seva espiritualitat i és l'estreta relació amb el poder secular. Com el mateix Clascar exemplifica, religió i política

18. Manuel PEÑA. *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Madrid, Catedra, 2015.

s'unirien estretament i la lloança d'ordes militars com aquesta destacaria el caràcter combatiu del catolicisme de l'època.

Finalment comptem amb tres documents relacionats amb l'estada de Felip IV a Barcelona, amb motiu de les corts celebrades l'any 1626, any mateix de la impressió i difusió d'aquests textos. La celebració d'aquestes Corts, va ser de gran importància a la Catalunya d'inicis del s. XVII i va estar testimoniada i narrada per nombrosos autors. Els tres escrits són fullets publicats de manera individual els uns dels altres i com a mitjà de difusió respecte als esdeveniments que se succeeixen a la ciutat. S'entén doncs que la trilogia crònica del capellà català tindria una naturalesa de caràcter informatiu i caire propagandístic polític i religiós.

El primer document correspon a la *Felicissima entrada del rey nuestro señor en la ciudad de Barcelona y sumptuoso recibimiento, y fiestas que la dicha ciudad ha hecho a su Real Persona.*(1626).¹⁹ Clascar enumera al llarg de la Felicíssima entrada de manera ordenada i clara els esdeveniments succeïts des de l'arribada de Felip VI a Catalunya per la ciutat de Balaguer a Lleida del 21 fins al 28 de març del 1626 en què finalitza la seva narració. En aquest període narra el seguit de cerimònies i esdeveniments que es van succeint durant aquests dies. Destaca en aquest escrit i de la mateixa manera que ho fa en el *Tesoro Espiritual*, un estil detallista i pulcre que deixa entreveure l'interès que el mateix Clascar hi dedica als seus escrits.

Es destaca aquesta crònica ja que s'entreveu la tendència reialista del capellà català característica també per la seva posició com a eclesiàstic. Un exemple clar que denota la devoció que sentia el capellà català cap a la figura del monarca és quan es refereix a Felip IV com «su magestad, tan gentil hombre, gallardo hermoso, bizarro y animoso que parecía un ángel encarnado.»²⁰ Aquest exemple enllaça també el providencialisme

19. Pau CLASCAR, *Felicissima entrada del Rey Nuestro Señor en la muy insigne y siempre leal Ciudad de Barcelona*, Barcelona, Casa de Sebastian y Iayme Matevat, 1626.

20. CLASCAR, *Felicissima entrada del Rey*, p. 2

característic relacional amb la figura monàrquica durant aquest període i que també es deixa entreveure en el següent fragment: «Llegando a la puerta que estava emparejada, desde una nube que estava entre dos torres, baxo un Angel que después de aver dado a su magestad la bienvenida [...] le ofrecio las llaves della (de Barcelona) para que como dueño y señor entrassen ella.»²¹

El *Segundo aviso de lo sucedido en Barcelona* (1626)²² correspon a la segona publicació amb relació als tres llibrets publicats per Clascar en aquest marc de les corts de 1626 i l'estada de Felip IV a Barcelona. Aquest relat narra consecutivament els fets destacats a partir del 28 de Març passant per la Quaresma, en que descriu molt detalladament totes les misses i celebracions en que participa el monarca i finalitza amb la narració de la setmana Santa celebrada a Barcelona.

Destaca en aquest cas de la mateixa manera que en el *Primer Aviso* la cara reialista de l'església catòlica hispànica, una realitat que s'afegeix a les ja vistes en aquests pàgines i que mostra una altra característica de l'espiritualitat del període. Així doncs, no es deixen de trobar també en aquesta segona part, les alabances, primer a Felip III en la missa de memòria en què es lloa la seva activitat militar contra l'imperi otomà i el «serveroso deseo que siempre tuvo de ensanchar y ampliar la santa Fe Católica»²³ i segon a Felip IV en referència per exemple, a l'acte dut a terme en Dijous Sant en què el monarca havia de netejar els peus de 13 pobres, els donava menjar i de vestir i se celebrava un gran convit fet un símil amb Jesús i els seus deixebles. Aquesta és una mostra excel·lent pel que fa al ideari espiritual de la fusió entre el poder polític i la religió. Aquests llibrets sobre les festivitats i misses de Setmana Santa són una clara referència a aquesta línia difosa que es mantindrà encara

21. CLASCAR, *Felicissima entrada del Rey*, p. 3

22. Pau CLASCAR, *Segundo aviso de lo sucedido en Barcelona dende [sic] la desseada entrada de su magestad hasta la fecha desta 11 de Abril [...]*, Casa de Sebastian y Iayme Matevat, Barcelona, 1626.

23. CLASCAR, *Segundo aviso*, p. 3

al llarg de molts anys en la presència de la religió catòlica i l'església en l'àmbit polític.²⁴

Aquest últim llibret, la *Translacion del Gloriosissimo San Raymundo* (1626)²⁵, dista dels dos primers avisos, ja que la seva narració se centra el trasllat del cos del Sant Ramon de Penyafort. Així doncs Clascar dedica una primera part del text per presentar la figura de Sant Ramon de Penyafort, les seves fites religioses i la seva història. S'indica que es volia cercar un nou espai més digne on deixar el sant i facilitar-ne la veneració i així dona pas a narrar la preparació del trasllat del Sant.

A partir d'aquí s'inicia al llarg de dues pàgines la narració i descripció de la processó fins a la capella en la que finalment es donaria sepultura al Sant. És en aquest moment que Clascar assenyala dos miracles succeïts durant aquest dia del trasllat del Sant, una nena coixa que va recuperar la capacitat de caminar i una dona malalta que va recobrar la seva salut totalment. Finalment Clascar descriu la missa que es va celebrar amb motiu d'aquest succés i les alabances que se'n van fer cap al sant. Cal aturar-se en aquest cas en un altre factor que va destacar durant aquest període i que també forma part de la reforma catòlica i de la nova manera de viure la religió i aquest és la veneració dels sants. El reforçament de la veneració dels sants i els actes com els aquí descrits va suposar, com s'ha indicat anteriorment, una altra arma de distanciament i diferenciació de les ortodòxies reformistes i per tant van rebre gran importància en tot l'ideari catòlic quotidià del període modern.

L'última obra atribuïda al capellà Pau Clascar del Vallès és l'anomenada *Modus Exactissimus*.²⁶ El volum publicat l'any 1627, un any

24. Julio CARO. *Las formas complejas de la vida religiosa religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Akal Editor, 1978.

25. Pau CLASCAR *Tercero aviso. Translacion del gloriosissimo San Raymundo de Peñafort luz y dechado de toda la Orden de Predicadores [...]*, Barcelona, Estevan Libreros, 1926.

26. Pau CLASCAR, *Modus exactissimus officium diuinum recitandi et missas celebrandi : iuxta ritum Breuiarij & Missalis roma*. Barcelona, Estevan Libreros, 1627.

després de les cròniques referides a les corts de Catalunya analitzades anteriorment, consta de la usual seqüència característica de paratextos i el text íntegre de temàtica litúrgica. Entre aquests paratextos es troba de nou, com s'ha vist també en les altres obres publicades de Clascar, l'*Aprobatio* o aprovació atorgada de la mà del Sant Ofici. Li va ser concedida l'aprovació de la mateixa manera que anteriorment, ja que segons aquesta, a l'escrit no s'hi trobava res incompatible amb la fe i, al contrari, era una lectura digna i necessària.

L'últim paratext correspon a la nota al lector en la qual l'autor fa esment a 15 notes numerades referents al mateix escrit en tant d'esclarir o reforçar el que en l'obra s'exposa. Destaquen d'entre aquestes notes una estretament lligada a l'estipulació i aplicació de mesures reformistes a partir de Trento i durant la segona meitat del segle XVI. En aquest cas Clascar fa patent que ell no considerava prohibit el tabac en pols o en fum abans de la missa. Aquesta prohibició és una de les moltes mesures preses en el III Concili de Lima celebrat entre 1582 i 1583. Aquest concili va ser motivat per la reforma de Trento i es va combinar la celebració d'aquest concili amb certes reformes per part de la corona en referència a l'església hispànica als seus territoris americans.²⁷ Es va dur a terme una revisió de l'església i la seva actuació a Amèrica del sud sobretot al Perú i per tant la reforma catòlica i la transformació en l'espiritualitat van ser també importants factors en territoris llatinoamericans de la corona hispànica. Així doncs es comprova la incisió de la vida espiritual en la quotidianitat, en aquest cas del súbdits hispànics, i se'n dedueix el control que l'església catòlica reformista en faria.

L'anàlisi exposada ha estat un treball d'investigació original al voltant de la figura de Pau Clascar del Vallès. Disposàvem de dades disperses sobre aquest capellà català del segle XVII. A través de l'anàlisi de la seva trajectòria i obra hem pogut contextualitzar la seva aportació en la

27. Constanza LÓPEZ LAMERAIN, «El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesística del Perú» *Intus-Legere Historia*, vol. 5.2 (2011), pp. 51-58.

dimensió religiosa i espiritual del seu temps. L'estudi biogràfic concret, aparentment d'un entre tants clergues en la seva quotidianitat, ha ajudat a visualitzar una dimensió pròxima dels escenaris globals dels territoris, i específicament dels referents ideològics que van donar forma al món hispànic modern.

Amb l'ús de diferents gèneres literaris adaptats als seus públics, Clascar ens ha apropiat a l'espiritualitat femenina de les monges peruanes en el seu *Tesoro espiritual de divinos ejercicios* (1619).²⁸ Des del reconeixement del patrocini fundacional a Lima i l'entorn cívic a l'organització de les hores litúrgiques o els formularis de devoció, la religiositat normativa posterior al concili de Trento queda ben exposada, amb l'interessant perspectiva d'una vivència femenina equiparada entre el Nou i el Vell Món. La seva adaptació del *Glorioso triunfo* (1919)²⁹ subratllava l'horitzó imperial dels valors religiosos, un cop retornat al Principat, amb una voluntat d'implicació en la cultura humanista del moment. Aquesta militància reialista queda ben palesa en els *Avisos de los sucedido en Barcelona* (1626)³⁰, on la ploma del sacerdot es posa al servei de la propaganda de la corona en l'escenari tens de les corts de Barcelona. Finalment, el seu *Modus exactissimus* (1627)³¹ és una obra difícil d'analitzar, però que

28. Pau CLASCAR, *Tesoro espiritual de diuinos ejercicios para uso, y prouecho de todos los fieles [...]*, Estevan Libreros, Barcelona, 1619

29. Domingo Maria CURION, *El glorioso triunfo, de la sacrosanta religion militar de los nobles, e inuencibles Caualleros de S. Iuan Gerosolimitano [...]*. (Traducció de Pau CLASCAR), Barcelona, Estevan Libreros, 1619.

30. Recull de les tres publicacions de Clascar: Pau CLASCAR, *Felicissima entrada del Rey Nuestro Señor en la muy insigne y siempre leal Ciudad de Barcelona*, Barcelona, Casa de Sebastian y Iayme Matevat, 1626. Pau CLASCAR, *Segvndo aviso de lo sucedido en Barcelona dende [sic] la desseada entrada de su magestad hasta la fecha desta 11 de Abril [...]*, Barcelona, Casa de Sebastian y Iayme Matevat, 1626 i Pau CLASCAR *Tercero aviso. Translacion del gloriosissimo San Raymvndo de Peñafort luz y dechado de toda la Orden de Predicadores [...]*, Barcelona, Estevan Libreros, 1926.

31. Pau CLASCAR, *Modus exactissimus officium diuinum recitandi et missas celebrandi : iuxta ritum Breuiarij & Missalis roma*. Barcelona, Estevan Libreros, 1627.

considerem molt adequada per a mostrar la divulgació social dels nous paràmetres de la confessionalització barroca, en les maneres d'oració i el ritmes diaris de la religiositat ordenada.

En conjunt, aquest article exposa dues qüestions. Per una banda, recuperar la figura de Pau Clascar del Vallès i insistir en la seva singularitat i excepcionalitat tant per la seva obra curosa i dedicada com per la seva trajectòria vital entre Barcelona i les Índies, ja que aquests dos elements han pogut permetre fer un apropament a diverses facetes compartides d'una monarquia hispànica global. Altrament, s'ha volgut mostrar la necessitat de donar anses a estudis dedicats a les memòries plurals del món modern i a les tantes vides que tot i semblar inapreciables de partida poden ser determinants per a comprendre d'una manera íntegra els períodes passats. Es recalca, doncs, que en aquest estudi de cas s'ha pogut fer una bona aproximació a moltes esferes de la societat americana o catalana i del món eclesiàstic de la monarquia hispànica del segle XVII a partir del que semblava un personatge gairebé anecdòtic. És per tant capital per a la lectura històrica actual, l'aplicació de tendències com la microhistòria o la nova història cultural per tal de poder retratar transversalment les societats que ens han precedit.

Sessió II

*Dones i religiositat femenina
en el món ignasià*

Una mirada hacia las mujeres anónimas en las biografías ignacianas (siglos XVI-XVIII): peregrinas, barraganas y redimidas

ISABEL ILZARBE¹

Resumen

Las hagiografías, creadas antes o después del Concilio de Trento, contienen abundante información sobre la sociedad para la que estos textos fueron creados. A través de ellos podemos identificar los rasgos ideológicos de sus autores y de su público objetivo, los vicios y virtudes de los grupos humanos, los devenires de la política de la época, etc. Y, por supuesto, el papel que las mujeres desempeñaron en multitud de aspectos de la vida cotidiana privada y pública. En este sentido, las biografías ignacianas no son una excepción. En vista de ello, nuestra propuesta tiene como objetivo principal analizar cómo los autores de las distintas biografías ignacianas se enfrentaron a la presencia de las mujeres anónimas en la trayectoria vital de san Ignacio de Loyola y cuál es la visión que trataron de transmitir al lector sobre el rol de la mujer desde un prisma religioso/ideológico.

Palabras clave: Concubinato, Hagiografía, Ignacio de Loyola, Mujeres, Peregrinas, Religiosidad.

1. El presente trabajo forma parte del proyecto postdoctoral de investigación *Análisis y estudio del relato generado en torno a los santos jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier*, cuyas actividades se desarrollan como parte de las líneas de investigación del Grupo de Investigación Sociedad, Poder y Cultura (siglos XIV-XVIII) de la UPV/EHU, mediante contrato de la convocatoria de Ayudas para la recualificación del sistema universitario español 2021-2023, en la modalidad “Margarita Salas”, de la Universidad de La Rioja. Esa convocatoria ha sido financiada por el Ministerio de Universidades mediante fondos de la Unión Europea-Next GenerationEU.

Las biografías de santos escritas durante el periodo posterior al Concilio de Trento, y aún antes, en el periodo de transición entre los modelos de santidad pre y postridentinos, componen un corpus de gran interés para el desarrollo de estudios sobre la sociedad y la cultura del período. A través de estas fuentes podemos identificar los rasgos ideológicos de sus autores y de su público objetivo, los vicios y virtudes de los grupos humanos, los devenires de la política de la época... Y, por supuesto, el papel que las mujeres desempeñaron en multitud de aspectos de la vida cotidiana privada y pública.

En este sentido, y concretamente en lo que respecta a los personajes femeninos, las biografías ignacianas no son una excepción. Desde la *Autobiografía* de san Ignacio hasta las producciones hagiográficas del siglo XVIII, la presencia de diferentes mujeres en torno a la figura del fundador de la Compañía de Jesús es una constante. Entre ellas podemos localizar los nombres de damas de especial relevancia,² pero también menciones a mujeres cuyo nombre nos resulta completamente desconocido o no se corresponde con el de las grandes benefactoras del fundador de la Compañía. Nos referimos a varios episodios de la vida de san Ignacio en los que estas «mujeres anónimas»,³ sin nombre, desempeñarán un papel más o menos importante en el recorrido vital que terminará llevando al protagonista a la santidad.

Sin embargo, no en todas estas obras se nos mostrarán en los mismos términos. A grandes rasgos, mientras que en la autobiografía las menciones a estas y otras mujeres anónimas son breves e incluso a veces pasan prácticamente desapercibidas a una lectura superficial del docu-

2. Para ampliar datos sobre estas mujeres, remitimos a las obras de Antonio GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*, Cátedra, Madrid, 2017 y de García HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013.

3. Tomamos la expresión utilizada por la recientemente fallecida medievalista Reyna Pastor en su estudio «Mujeres del común, mujeres anónimas: las que sufrían y las que luchaban. León y Castilla en los siglos XI-XIII», *La Aljaba. Segunda Época: Revista de Estudios de la Mujer*, 2 (2002), pp. 13-30.

mento, las reinterpretaciones posteriores, redactadas antes y después de la canonización de Ignacio de Loyola, crearán relatos mucho más complejos al respecto, adaptando estos episodios a las ideas clericales sobre las mujeres y su papel social dentro y fuera del ámbito religioso, convirtiéndolas a menudo en tópicos válidos para ensalzar las virtudes del protagonista.

En vista de ello, nuestra propuesta tiene como objetivo principal analizar cómo los autores de las distintas biografías ignacianas se enfrentaron a la presencia de las mujeres anónimas en la trayectoria vital de san Ignacio de Loyola y cuál es la visión que trataron de transmitir al lector sobre el rol de la mujer desde un prisma religioso/ideológico.

1. Desarrollo de la hagiografía Ignaciana: etapas

Para alcanzar nuestro objetivo plantearemos un estudio comparativo de las biografías ignacianas, tomando como punto de partida las obras de Juan de Polanco y la *Autobiografía*. Ambas obras fueron redactadas en vida de Ignacio de Loyola, y aunque su contenido ha de estudiarse con precaución, constituyen las primeras versiones de los sucesos relacionados con estas mujeres.

Una vez localizados los episodios coprotagonizados por ellas, los compararemos con el relato sobre los mismos que quedará plasmado en el desarrollo posterior de la hagiografía sobre san Ignacio. En otras palabras, llevaremos a cabo un estudio en dos fases: la primera se centrará en el análisis de los relatos contenidos en las obras primitivas dedicadas a narrar la vida del santo, y en la segunda compararemos estos primeros testimonios con la narrativa hagiográfica posterior en busca de cambios, adiciones u omisiones.

Esta metodología requiere, además, tener en cuenta las diferentes etapas que podemos identificar en el desarrollo de la hagiografía ignaciana a lo largo de los siglos de la modernidad. No en vano, cada uno de los autores que reinterpretará la biografía del santo llevará a cabo su tarea

desde una perspectiva diferente a la de sus predecesores, siempre vinculada a los intereses predominantes en cada etapa. Y esto, evidentemente, quedará reflejado en la forma en la que se van a narrar los episodios en los que san Ignacio interactuará con las mujeres sin nombre de las que hablaremos a continuación.

Por nuestra parte, hemos identificado cuatro etapas: la primera integra las obras redactadas y/o publicadas antes de los procesos de beatificación y canonización de san Ignacio de Loyola, en las que encontramos una escasa carga de elementos prodigiosos a favor de aquellos episodios en los que se ensalzan las virtudes personales del protagonista. Le siguen dos etapas de carácter edificante y ejemplarizante, en las que se desarrollará el modelo de santo fundador de la orden, contrapuesto como personaje a los artífices de la reforma protestante y asociado indisolublemente con las ordenaciones tridentinas. Con el paso del tiempo, este modelo se enriquecerá en matices con una cada vez mayor carga prodigiosa o milagrera, así como nuevos episodios procedentes de obras y documentos no utilizados por los autores de las etapas anteriores y por diversas tradiciones locales o regionales.

La última etapa, que podemos denominar historicista, se caracteriza por la proliferación de obras escritas por autores ajenos a la Compañía de Jesús o al ámbito eclesiástico en general, y al interés por mostrar una imagen del santo más cercana a lo que, desde el punto de vista de estos autores, pudo ser la trayectoria vital del santo. Cabe señalar llegados a este punto que omitiremos estas obras en nuestro estudio, en tanto que cronológicamente nos sitúan en los siglos XIX y XX y, por tanto, quedan fuera de los límites que hemos señalado a la hora de definir nuestro objetivo principal.

Etapa	Características	Autores citados
Pre-beatificación/ canonización	<p>Primeras biografías de Ignacio de Loyola.</p> <p>Modelo de fundador, exaltación de sus valores personales.</p> <p>Escasa o nula carga prodigiosa o milagrosa.</p> <p>Estandarización a partir de la obra de Ribadeneira: se evita la distribución de textos como la <i>Autobiografía</i>.</p>	<p>Juan Alonso de Polanco</p> <p>P. Luis Gonçalves da Câmara (<i>Autobiografía</i>)</p> <p>Pedro de Ribadeneira</p>
Etapa edificante- exaltación	<p>Modelo de santidad idealizado: «San Ignacio, fundador providencial y extraordinario de una admirable y nunca vista religión, es la inscripción que se podría poner debajo de la grandiosa imagen forjada por las vidas de este periodo» (Iparraguirre, Ignacio y Dalmases, Cándido de (Eds.), <i>Obras completas de san Ignacio de Loyola</i>, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 9).</p> <p>San Ignacio se convierte en adalid de los ideales de la Reforma católica, en contraposición a la protestante.</p>	<p>Jacobo Gretser</p> <p>Bartolomé Kassich</p> <p>Daniel Bartoli</p> <p>Juan Pedro Maffei</p> <p>Juan Eusebio Nieremberg</p>
Etapa ejemplarizante- nuevas fuentes	<p>Continúa la línea de idealización de la etapa más cercana a su canonización, pero añadiendo elementos que le alejan del modelo de santo fundacional. Mayor carga prodigiosa, que convive con pasajes convertidos en ejemplo de conducta (exaltación de virtudes propias de la santidad).</p>	<p>Philippe-Balthazar de Gand-Vilain</p> <p>Lorenzo Ortiz</p> <p>Francisco García</p>

2. Las mujeres anónimas en las biografías ignacianas

Tras analizar varias biografías dedicadas a recoger la vida, obra y milagros de san Ignacio de Loyola, hemos podido localizar tres grandes grupos de mujeres anónimas, o al menos no pertenecientes al círculo de las grandes damas cuya vinculación con el santo es conocida. Como veremos a continuación, cada uno de estos grupos mostrará un modelo diferente de personaje femenino y servirá, a largo plazo, para destacar una virtud de santidad determinada.

Por ello, hemos decidido dividir el presente apartado en tres partes, correspondientes cada una de ellas a cada uno de los grupos de mujeres que definiremos a continuación: las peregrinas a las que defenderá ante un intento de violación en Gaeta, las discípulas del santo durante su estancia en Alcalá y el grupo de las pecadoras y redimidas, entre las que encontraremos a las concubinas de los clé-

rigos que el santo se encontrará en su regreso a Azpeitia después de cursar estudios en París.⁴

2.1. Las peregrinas de Gaeta

El primer episodio en el que encontraremos al santo interactuando con mujeres cuyo nombre nos resulta desconocido es, como acabamos de señalar, el de las peregrinas de Gaeta. Según el relato de la *Autobiografía*, san Ignacio viajaba en compañía de dos mujeres, madre e hija, y de un mozo que, como él, iban a Roma en peregrinación “mendicando”. El grupo de peregrinos consiguió alojamiento junto a un grupo de soldados, que además les ofrecieron alimento. Sin embargo, mientras el santo pasaba la noche en el establo junto al mozo, algo llamó su atención:

Mas cuando vino la medianoche oyó que allá arriba se daban grandes gritos; y, levantándose para ver lo que era, halló la madre y la hija abajo en el patio muy llorosas, lamentándose que las querían forzar. A él le vino con esto un ímpetu grande, que empezó a gritar, diciendo: «¿Esto se ha de sufrir?» y semejantes quejas; las cuales decía con tanta eficacia, que quedaron espantados todos los de la casa, sin que ninguno le hiciese mal alguno. El mozo ya había huido, y todos tres empezaron a caminar así de noche.⁵

4. En este último grupo se encuadraría también el relato sobre la reforma del convento de dominicas de la Mare de Déu dels Àngels, en Barcelona, de aparición relativamente tardía en las biografías ignacianas; y la fundación de la casa de recogidas de Santa Marta en Roma. Sin embargo, resulta imposible incluirlo en este estudio debido a cuestiones de espacio, por lo que trataremos de abordarlo en próximas publicaciones.

5. Luis GONZÁLVES DE CÁMARA e Ignacio de LOYOLA, «Autobiografía», en I. Iparraguirre y C. Dalmases, eds., *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, pp. 112. Merece la pena mencionar, como ejemplo de análisis sobre la cuestión del consentimiento en las relaciones sexuales y su visión social durante la edad moderna, el estudio de Renato BARAHONA, «Coacción y consentimiento en las relaciones sexuales modernas, siglos XVI a XVIII», en R. Córdoba de la Llave, coord., *Mujer, marginación y violencia entre la edad moderna y los tiempos modernos*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006, pp. 257-273.

Este episodio resulta de cierto interés para la cuestión de las peregrinaciones de mujeres durante la edad moderna y la edad moderna, que se ha venido desarrollando en los últimos tiempos.⁶ Debemos recordar que la *Autobiografía* se redactó en vida de san Ignacio, aunque no se hiciera pública hasta tiempo después de su canonización. Así, el hecho de que se mencione la presencia de estas dos mujeres, que parece no sorprender al santo, da buena cuenta de que debía ser una realidad extendida y aceptada en la época. Además, tanto el episodio narrado en sí mismo como el hecho de que se nos cuente que la más joven de ellas vestía «en hábitos de muchacho»⁷ da buena cuenta de los peligros a los que las peregrinas que marchaban solas se encontraban en su ruta.

El episodio de las peregrinas, sin embargo, no va a aparecer en todas las biografías posteriores. La obra de Ribadeneira será la primera en omitirlo, hecho que se repetirá en otras hagiografías que la toman como fuente principal⁸. Esta omisión no es inocente ni fruto de ningún descuido por parte del autor: un análisis completo del texto deja en evidencia su intención de generar una imagen de san Ignacio ligada a la soledad, casi al ideal eremítico, que lo alejase de posibles sospechas

6. Para no extendernos demasiado, citaremos solo un ejemplo que consideramos de gran valor para el estudio de esta cuestión: E. Otero Pereira, ed., *Mujeres viajeras de la antigüedad: los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Sígueme, Salamanca, 2018.

7. GONZÁLVES, «Autobiografía», p. 112

8. Ni Maffei ni Nieremberg, que siguen principalmente la narración de Ribadeneira, mencionan este episodio. Sin embargo, el segundo de estos autores incluye un milagro post mortem de san Ignacio en el que «Quiso forzar un negro a una mujer india, ella hincada de rodillas, le pidió por amor de Dios muchas veces no la hiciese tal agravio, y no aprovechando nada, nombró entre sus plegarias y ruegos a san Ignacio encomendándose a él en su corazón. Fue cosa maravillosa que al punto perdió las fuerzas aquel mozo sin poder menear los brazos, quedando todo entorpecido, con lo cual se libró la mujer, que fue después muy agradecida al santo» (Juan Eusebio NIEREMBERG, *Vida de san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, resumida y añadida de la Bula y relaciones de su canonización y de otros autores*, Imprenta del reino, Madrid, 1631, ff. 110v-111r).

de heterodoxia en sus prácticas antes de fundar la Compañía de Jesús.⁹ De esta forma, no contar a los receptores de su narración que el santo peregrinaba en compañía viene a reforzar ese objetivo.

A pesar de ello, las biografías dedicadas a Ignacio de Loyola durante las etapas edificante y ejemplarizante tendieron a recuperar en cierta forma este episodio. Pero lo harán introduciendo un cambio de cierta relevancia: las peregrinas serán sustituidas por un modelo femenino mucho menos definido, mencionando únicamente que los soldados trataban de violentar a «una mujer honesta».¹⁰ A partir de este cambio, el relato sobre este episodio se centrará en la heroica reacción de Ignacio, que incluso sin conocer el idioma arremeterá contra los agresores sin que estos hagan el menor intento de responderle.¹¹ Así, la información

9. Gómez Díaz, por ejemplo, ya señaló que Ribadeneira «narra una vida más solitaria de lo que fue realmente para evitar relacionar a Ignacio con alumbrados o semejantes» (Francisco Javier GÓMEZ DÍAZ, «Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira», *Cauriensia*, XI (2016), pp. 567-589. Cabe señalar que, además de estas motivaciones, en este momento histórico se produjo una recuperación de los modelos de santos eremitas procedentes de las hagiografías medievales. Para un estudio más profundo sobre esta cuestión, en el que se analiza también el caso de la hagiografía ignaciana, remitimos a Alain SAINT-SAËNS, *La nostalgie du désert: l'idéal érémitique en Castille au Siècle d'Or*, Mellen Research University Press, San Francisco, 1993.

10. Así aparece, por ejemplo, en las obras de Daniello BARTOLLI, *De la vita e dell'Istituto Di S. Ignazio, fondatore della Compagnia di Giesù*, Imp. Santo Bravetta, Milán, 1834, p. 79; Lorenzo ORTIZ, *Origen e instituto de la Compañía de Jesús en la Vida de san Ignacio de Loyola, su padre y fundador, que ofrece a las seis religiosas y muy apostólicas provincias de la Compañía de Jesús en las Indias Occidentales*, Imp. Juan Salvador Pérez, Madrid, 1679, f. 62r o Francisco GARCÍA, *Vida, virtudes y milagros de s. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Imp. Gregorio Hermosilla, Madrid, 1722, p. 97.

11. En la obra de Bartolli ya se añade esta visión sobre los hechos narrados: «Egli, acceso dello zelo dell'onor di Dio e mosso dal pericolo di quella meschina, si fece col volto e con gli occhi di fuoco; e gridando parole minaccianti l'ira del ciclo (comecchè poco intese perciocchè ancor non avea la favella italiana), pur così tanto valse, che gl'impuri uomini si rimasero dal proseguir più avanti. Il che sembrò in un fatto quasi

que podemos extraer de la *Autobiografía* queda completamente desdibujada a favor de un *topos* que servirá para ensalzar el celo de san Ignacio sobre la salud del alma de su prójimo, situándolo a la altura del «celo de Elías». ¹²

2.2. Las discípulas del santo en Alcalá

Es bien conocido el interés que mantuvo san Ignacio a lo largo de su vida por sus ignacias, sus discípulas y benefactoras. ¹³ Entre ellas estaban las mujeres con las que se había relacionado durante su estancia en Alcalá, sobre las que también nos habla la hagiografía. La imagen que nos muestran sobre ellas los distintos autores consultados resulta llamativa, en tanto que se centrarán en dos episodios concretos en los que la presencia de estas mujeres cerca del santo le acarreó problemas con las autoridades eclesiásticas. El primero de ellos, que es al mismo tiempo el que menos espacio ocupa en las biografías de san Ignacio, estuvo protagonizado por un grupo de mujeres que acudía a escuchar al santo «a las mañanas, apenas seyendo levantado». ¹⁴ Sobre ellas, tanto la obra de Polanco como la *Autobiografía*, que constituyen casi los únicos textos analizados para nuestro estudio que hacen referencia a estas mujeres, las visitas de estas levantaron ciertos rumores que terminaron

doppio miracolo: restarsi coloro in un medesimo stupidi alla lascivia verso la donna, e allo sdegno contro d'Ignazio che si arditamente gli aveva sgridati, e pur non portava abito e sembiante d'altro uomo che d'uno scalzo e forastieri mendico» (BARTOLLI, *De la vita*, p. 79). También se recoge la misma versión en ORTIZ, *Origen e instituto*, f. 22r.; GARCÍA, *Vida, virtudes*, p. 97 y Francesco MARIANI, *Della Vita di S. Ignazio, fondatore della Compagnia di Gesù*, Imp. Lelio dalla Volpe, Bologna, 1741, f. 51r.

12. GARCÍA, *Vida, virtudes*, p. 97.

13. Véase GIL, *Ignacio de Loyola*.

14. Juan Alfonso POLANCO, «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», en D. Fernández Zapico y C. Dalmásés, eds., *Monumenta Ignatiana. Series quarta. Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et Societatis Iesu initiis*, Compañía de Jesús, Roma, 1943, vol. I, p. 172.

diluyéndose por considerarse que no había nada vergonzoso en la relación que mantenían con Ignacio.¹⁵

El segundo, estrechamente relacionado con el anterior, se refiere a dos mujeres cuya identidad sí es conocida, pero no se trata de ninguna gran benefactora del santo. Nos referimos a María de Vado y Luisa Velázquez,¹⁶ madre e hija respectivamente, que desarrollaron una devoción exacerbada a raíz de comenzar a escuchar las predicaciones de san Ignacio en Alcalá. Según se cuenta en la *Autobiografía*, después de que el santo pasó diecisiete días preso junto a algunos compañeros, se le informó de que uno de los motivos por los que le retenían tenía que ver con estas dos mujeres:

Entre las muchas personas que seguían al peregrino había una madre y una hija, entrambas viudas, y la hija muy moza y muy virtuosa, las cuales habían entrado mucho en espíritu, máxime la hija; y en tanto que siendo nobles eran idas a la Verónica de Jaén a pie, y no sé si mendicando, y solas; y esto hizo grande rumor en Alcalá.¹⁷

En su defensa, negó que él las hubiera animado a peregrinar, aunque conocía su deseo de hacerlo para servir a los pobres de diferentes hospitales. Una vez que las dos mujeres regresaron, san Ignacio fue puesto

15. Polanco afirma que «aunque esto al principio daba tanta sospecha que no le querían administrar los sacramentos, después cesó, visto que eran señoras honradas y sin sospecha las que iban» (POLANCO, «Sumario», p. 173). En el caso de la *Autobiografía*, el asunto se centra en una única mujer que visitaba a Ignacio: «una mujer casada y de cualidad tenía especial devoción al peregrino; y, por no ser vista, venía cubierta, como suelen en Alcalá de Henares, entre dos luces, a la mañana, al hospital; y entrando se descubría e iba a la cámara del peregrino» (GONZÇALVES, «Autobiografía», p. 126).

16. En este caso podemos concretar los nombres de estas dos mujeres porque conservamos la sentencia del proceso abierto contra el santo en el que se les nombra: *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), Font. Doc. 342.

17. También se nos cuenta que fue preguntado por cuestiones como «si guardaba el sábado» (GONZÇALVES, «Autobiografía», pp. 126-127).

en libertad con la condición de que ni él ni sus compañeros vistieran hábito como si fueran religiosos ni predicasen sobre la doctrina cristiana, pues les faltaba formación para ello.¹⁸

Este episodio aparece en todas las biografías posteriores, mencionando la belleza de Luisa Velázquez como dato de cierta relevancia para su descripción, y enriquecido en detalles sobre el diálogo entre las dos viudas y san Ignacio, en el que intenta persuadirlas para que no saliesen de Alcalá para peregrinar de hospital en hospital «pues podían hallar en su casa y más fácilmente y con menos peligro lo que buscaban fuera de ella».¹⁹ Algunos autores incluso amplían las palabras atribuidas al santo, señalando inequívocamente que negándoles su aprobación trataba de protegerlas del peligro al que se exponían dado su estado. Consideran así que dos mujeres solas no debían peregrinar, sino quedarse en casa a salvo del riesgo de perdición al que deberían enfrentarse vagando entre hospitales y viviendo de limosnas.²⁰

18. MHSI, Font. Doc. 342. En la *Autobiografía*, «Desde el día que entró en la cárcel el peregrino hasta que le sacaron se pasaron cuarenta y dos días; al fin de los cuales, siendo ya venidas las dos devotas, fue el notario a la cárcel a leerle la sentencia: que fuese libre, y que vistiesen como los otros estudiantes, y no hablasen de cosas de la fe dentro de cuatro años que hubiesen más estudiado, pues no sabían letras» (GONZÁLVES, «Autobiografía», p. 127).

19. Pedro de RIBADENEIRA, *Vida del Padre Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesús. Escripita en latín por el padre Pedro de Ribadeneira y ahora nuevamente traducida en romance y añadida por el mismo autor*, Imp. Alfonso Gómez, Madrid, 1583, ff. 42r-v.

20. Así lo vemos, por ejemplo, en la obra de Bartolli: «e con manifeste ragioni mostrò loro, che a donne principalmente giovani, cui il ritiramento appena basta a difendere, l'uscire in pubblico vagabonde era cercare occasione di perdersi» (BARTOLLI, *De la vita*, p. 105); o en la de García: «él las procuró disuadir, proponiéndoles el peligro que se ponían andando por posadas y tierras ajenas, diciéndolas que no era conveniente a las mujeres la peregrinación, sino el recogimiento en su casa, y que en ella podrían servir a Dios frecuentando la confesión y comunión y ejercitando las virtudes y ejercicios convenientes a su estado» (GARCÍA, *Vida, virtudes*, p. 132). En el caso de la biografía de Francisco Xavier Fluviá, se hace hincapié en los «peligros

Además de remitirnos al episodio de las peregrinas (o la «honesta mujer») de Gaeta, la evolución del relato sobre estas dos mujeres nos plantea cuál era la visión sobre la mujer y su rol en la sociedad de los autores que lo narraron. Si bien es cierto que no todos los eclesiásticos compartían esta visión eminentemente misógina, no debemos olvidar que desde los escritos de los Padres de la Iglesia la mujer fue vista como un ser débil ante las tentaciones del demonio, ocasión de pecado en sí misma, que debía quedar supeditada al hombre y sometida a las más estrictas normas de conducta para garantizar el mantenimiento de su virtud.²¹ Es más, en algunas de las biografías ignacianas encontramos afirmaciones respecto a la relación con mujeres muy esclarecedoras, como las de Nieremberg, que afirmó que san Ignacio «aconsejaba a todos que las familiaridades con mujeres, aunque fuesen espirituales, se habían de ocultar, que por la mayor parte seguía humo o llama».²² Dejando a un lado la correspondencia de Ignacio de Loyola, que no hemos podido analizar en profundidad hasta el momento, cabe señalar que tal idea no aparece en estos términos, por ejemplo, en la *Autobiografía*, en la que únicamente se menciona que antes de la llegada del santo y sus com-

manifiestos que corría especialmente la hija en su peregrinación por los caminos y posadas, aunque iba al lado de su madre», Francisco Xavier FLUVIÁ, *Vida de S. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, enriquecida con las copiosas sólidas noticias de los padres jesuitas de Amberes, ordenada nuevamente y dividida en cinco libros*, Imp. Pablo Nadal, Barcelona, 1753, p. 99.

21. Véase, por ejemplo, Robert ARCHER, *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales*, Cátedra, Madrid, 2001. Sobre la visión de la mujer dentro del ámbito de la Compañía de Jesús, véase Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «Hace mucho el caso tratar con personas experimentadas»: los ámbitos femeninos de la Compañía de Jesús», en J. Burrieza Sánchez, ed., *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 325-363; o Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «Notas sobre el discurso de la Compañía de Jesús en España acerca de la mujer en el siglo XVIII», en R. M. Alabrús Iglesias, ed., *Las mujeres en el discurso eclesialístico. España, Francia, Portugal e Italia (siglos XVI-XVIII)*, Sílex Universidad, Madrid, 2021, pp. 155-199.

22. NIEREMBERG, *Vida de*, f. 34v.

pañeros a Roma les aconsejó que «debemos estar muy sobre nosotros mismos y no entablar conversación con mujeres si no fuesen ilustres».²³

2.3. Las pecadoras: las barraganas y concubinas de los clérigos de Azpeitia²⁴

Después de que san Ignacio y sus compañeros acordasen viajar a los Santos Lugares y tomasen sus primitivos votos en Montmartre, este se vio obligado a regresar a su tierra natal para recobrar su salud. Una vez allí, retomó su actividad predicadora y, según se nos cuenta a través de sus biografías, puso un especial empeño en terminar con los *vicios* de sus paisanos y paisanas. Entre ellos, uno llama nuestra atención:

En aquel país las muchachas van siempre con la cabeza descubierta, y no se cubren hasta que se casan; pero hay muchas que se hacen concubinas de sacerdotes y otros hombres y les guardan fidelidad, como si fueran sus mujeres. Y esto es tan común que las concubinas no tienen ninguna vergüenza en decir que se han cubierto la cabeza por alguno y por tales son conocidas [...]. El peregrino persuadió al gobernador que hiciese una ley, según la cual todas aquellas que se cubriesen la cabeza por alguno, no siendo sus mujeres, fuesen castigadas por la justicia, y de este modo empezó a quitarse este abuso [...].²⁵

En efecto, sabemos que la barraganía y el concubinato de mujeres con clérigos y hombres solteros o casados con otras mujeres era una realidad muy extendida e incluso, en cierta medida, aceptada. Debemos tener presente que cronológicamente nos situamos en un periodo

23. Y añade «Y a este propósito, después en Roma Mro. Francisco [Javier] confesaba a una mujer y la visitaba para tratar de cosas espirituales, y esta mujer fue encontrada después encinta; pero quiso el Señor que se descubriese el que había hecho mal» (GONZÁLVES, «Autobiografía», p. 159).

24. Utilizaremos de forma indistinta los términos *barragana*, *concubina* y *manceba*, aunque somos conscientes de las diferencias jurídicas y de significación social que, en origen, delimitaron la definición de cada uno de ellos.

25. *Ibidem*, pp. 149-151.

de transición entre el medievo y la modernidad, y que estas prácticas llevaban siglos desarrollándose. Es más, a lo largo de la edad moderna se trató en numerosas ocasiones de legislar para evitarlas o al menos controlarlas.²⁶ No nos sorprende, por tanto, que san Ignacio encontrase un número suficiente de barraganas como para que le resultase escandaloso. Tampoco que hubiera tratado de impulsar normas que castigasen especialmente a la mujer amancebada, puesto que era algo que se venía haciendo de antiguo y es posible rastrear a través de documentación anterior y posterior a la vida del santo.²⁷

La referencia a estas mujeres aparecerá en todas las obras hagiográficas ignacianas, y en todas ellas se hará hincapié en el celo por el bien de las almas que demostraba el santo al hacer todo lo posible por erradicar el amancebamiento de clérigos. Con el tiempo, a ello se unirá una segunda referencia sobre las acciones de san Ignacio para mejorar el comportamiento de las mujeres de Azpeitia y su entorno: el cambio en su forma de vestir. Aunque este pasaje no aparece ni en las obras de Polanco, Ribadeneira o Maffei, ni en la *Autobiografía*,²⁸ a partir de su canonización se repetirá en prácticamente todas las biografías consultadas. Así, por ejemplo, Fluvía cuenta que «reprehendiendo un día este abuso, las que estaban en el auditorio herían sus rostros y arrancaban sus cabellos no cesando de llorar y suspirar, hasta que, volviendo a su

26. Un análisis completo sobre la cuestión puede encontrarse en María Teresa ARIAS BAUTISTA, *Concubinas y barraganas en la España Medieval*, ArCiBel, Sevilla, 2010.

27. Algunos de sus hagiógrafos insisten precisamente en ello: «Y para que se quitara toda ocasión para tan abominable escándalo se decretó con autoridad pública a influencias del santo un castigo correspondiente a la mujer que viviese con aquel sacrilego desorden» (FLUVIA, *Vida de*, p. 161). Para un estudio de casos sobre pleitos relacionados con el amancebamiento de clérigos en el País Vasco durante los siglos de la modernidad, véase José Antonio AZPIAZU, *Mujeres vascas. Sumisión y poder*, Haranburu Editor, Bilbao, 1995, pp. 291-305.

28. Sí podemos encontrar referencias a los trajes poco apropiados de las mujeres, incompatibles con la piedad por ser una muestra de vanidad, en las cartas de Ignacio de Loyola. Véase BURRIEZA SÁNCHEZ, «Hace mucho», p. 339.

casa, desnudando el traje profano, se vistieron honestamente».²⁹ Todos estos autores añaden otro episodio más, en el que el santo consiguió, mediante sus predicaciones públicas durante el periodo comprendido entre la Ascensión y Pentecostés, que «redujo a ejemplar y pública penitencia a muchas mujercillas de escandalosa vida», iniciando algunas de ellas peregrinaciones a distintos santuarios para expiar sus pecados.³⁰

Para analizar el asunto de los vestidos y adornos de las mujeres es preciso tener en cuenta la visión general que los autores de la Compañía de Jesús expresaron en sus obras más allá de las biografías del fundador. Tal y como señala Burrieza Sánchez, «la moda era un constante caballo de batalla de los misioneros, predicadores» y moralistas, tal y como lo había sido en el periodo pretridentino.³¹ En este sentido, los ropajes, los afeites y demás complementos femeninos siempre fueron tenidos bajo sospecha, ya que podían emplearse de forma indecorosa con intención de incitar al pecado. De nuevo, esta visión sobre lo relacionado con la mujer nos remonta a la visión misógina que desde el ámbito eclesiástico se había desarrollado y expresado casi desde los inicios de la Iglesia.

Por otra parte, la historia de las arrepentidas que iniciaron peregrinaciones y romerías para redimirse de sus pecados resulta chocante si

29. FLUVIÁ, *Vida de*, p. 205. Podemos encontrar el mismo pasaje, prácticamente idéntico, en ORTIZ, *Origen e instituto*, f. 60r.

30. «En los diez días que hay entre la Ascensión y Pentecostés explicó los diez mandamientos del Decálogo con maravillosos y casi increíble fruto [...]. El sexto redujo a ejemplar y pública penitencia a muchas mujercillas de escandalosa vida, que la hicieron tan recatada y fervorosa en adelante que ellas mismas trabajaban con el mayor ardor para que las imitasen en el arrepentimiento sus compañeras. Tres de ellas para salir del peligro de reincidir en sus pasado delitos y para satisfacer a Dios, castigándoles en sí mismas públicamente, hicieron a pie largas peregrinaciones a algunos santuarios de gran devoción» (FLUVIÁ, *Vida de*, p. 162). Encontramos el mismo relato en ORTIZ, *Origen e instituto*, f. 60r.

31. BURRIEZA SÁNCHEZ, «Hace mucho», pp. 338-339. Sobre la visión eclesiástica medieval en torno a los afeites, vestidos y adornos femeninos, remitimos a los autores citados en la nota 21.

tenemos en cuenta lo expresado al analizar el de las alcaínas que se marcharon a la Verónica de Jaén. No podemos obviar que, mientras en el primer caso se advierte de forma clara sobre el peligro que peregrinar suponía para dos mujeres solas, en este caso parece que se alabase la decisión de estas de salir de su tierra para viajar como romeras. En vista de esta discrepancia de criterios, no podemos evitar interpretar que el sesgo que las ha motivado ha sido la condición de unas y otras: las primeras, mujeres consideradas virtuosas y devotas, debían abstenerse de iniciar actividades que les alejasen de aquellas más acordes a su estado; las segundas, que se arrepienten de su «escandalosa vida», pueden y deben asumir ese riesgo como si de un acto heroico por su fe se tratase.

3. Reflexión final: las etapas de construcción del recuerdo hagiográfico y las mujeres anónimas

Como hemos podido comprobar, a lo largo de las distintas etapas de creación del discurso hagiográfico en torno a san Ignacio se han producido modificaciones en el contenido y el significado de cada uno de los episodios mencionados. En ocasiones, estas reinterpretaciones se relacionarán con los intereses propios del autor. Así, la historia de las peregrinas de Gaeta desaparecerá en aquellas biografías en las que se trataba de mostrar a un santo mucho más solitario de lo que fue, o para convertirlas en personajes sin definición con el objetivo de ensalzar sus virtudes.

A través de nuestro análisis hemos podido apreciar también la forma en la que los distintos autores interpretaban las actitudes de estas mujeres anónimas. Recordemos cómo se insistía en los peligros que suponía para una mujer virtuosa la peregrinación mientras que, en el caso de las pecadoras arrepentidas, se mencionaba como una penitencia digna de elogio. Así mismo, la insistencia en la necesidad de castigar a las mancebas de los clérigos nos permite comprender cuál era la idea que mantenían sobre la culpabilidad de ellas frente a la de los eclesiásticos que no se mantenían castos. De esta forma, es posible ver cuál era la visión sobre

lo femenino que estos hombres de la Iglesia (más concretamente, de la Compañía de Jesús).

Pero más allá de estas consideraciones, que ya hemos desgranado a lo largo de los apartados anteriores, nos gustaría señalar la importancia que el análisis sobre estos personajes femeninos tiene para el estudio de la historia de las mujeres. No en vano, la hagiografía centrada en santos masculinos ofrece distintos modelos de mujer anónima, a veces muy cercanos a la realidad, que nos aportan una información de gran interés sobre la participación femenina en la vida cotidiana pública y privada. Remitimos de nuevo a las peregrinas que san Ignacio acompaña en Gaeta o a sus discípulas en Alcalá como prueba de ello.

Como conclusión, entendemos que el análisis en profundidad de estas narraciones en las vidas de santos, entendidas como una generación de memoria o relato a largo plazo, puede servirnos tanto para conocer cómo se interpretaba en cada una de las épocas todo aquello relacionado con la mujer y su papel en la sociedad. Se trata por tanto de una línea de investigación que consideramos oportuna y necesaria, que precisa de mayor desarrollo.

Les dones bandejades de la Companyia de Jesús: Elisabet Roser, la història d'un desencís

M. ÁNGELES SÁEZ GARCÍA

Resum

Elisabet Roser representa un capítol significatiu en la vida d'Ignasi de Loiola i en la formació de la Companyia de Jesús, però més enllà d'aquest fet i la seva repercussió en l'esfera espiritual femenina, emergeix una figura històrica amb valor propi menystinguda pels estudiosos. Conformada en un model universal negatiu a partir de l'amarga experiència com a professa jesuïta i confrontada amb altres models positius de dones col·laboradores amb el nou orde, es pretén desvetllar les llums i les ombres tant dels fets ocorreguts a Roma com de la vida d'aquesta decidida i enèrgica dona.

Paraules clau: Dones, Companyia de Jesús, Segle XVI, Espiritualitat, Roma.

El període en què s'enquadren les vivències d'Elisabet Roser va ser un temps de nombrosos canvis que propiciaren noves pràctiques de fe on les dones prengueren un paper rellevant. L'eclosió d'una nova espiritualitat en funció d'un profund desig reformador va comportar l'aparició d'experiències heterodoxes com la dels enllumenats a la península Ibèrica amb referents femenins evangelitzadors. Altres propostes, situades en la frontera de la confessionalització catòlica es formaren al voltant de la cort de reines com Margarita de Navarra o de nobles dames com Giulia Gonzaga, Caterina Cybo, Vittoria Colonna i Giovanna d'Aragona al territori italià. Aquestes tres darreres, considerades com a «Mares» exerciren un patronatge vers el naixent orde Caputxí i

posteriorment vers la Companyia de Jesús.¹ També foren els temps de la iniciativa de dones que, com les Ursulines a Brescia, propugnaren una reforma social des de la defensa dels valors morals i religiosos a través de l'assistència i la caritat.

En el cas que ens ocupa, l'aparició dels *Exercicis Espirituals* de la mà d'Ignasi de Loiola, conscienciaren en particular a la població femenina de les seves possibilitats com a individus dins de la societat catòlica. Fins llavors, cap de les pràctiques religioses havien instat les dones a explorar l'autoconeixement ni havien ofert la possibilitat de decidir o discernir sobre la resolució de les seves vides. Amb l'aprovació de la Companyia de Jesús, un gran nombre de dones que experimentaren el seu propi potencial i la seva capacitat cercaren l'element identitari que les unia amb el nou orde religiós.² D'aquestes primeres dones catalanes, reconegudes mares de la Companyia de Jesús, destacaren el grup barceloní format per Agnès Pascual, Elisabet Roser, Guiomar Hostalric, Isabel i Estefania de Requesens, Elionor Ferrer, Aldonça Terré, Isabel de Josa i les religioses clarisses Teresa Rajadell i Jerònima Oluja. Totes elles exerciren un matronatge vers Ignasi de Loiola, reberen els beneficis dels Exercicis Espirituals impulsant o activant per aquest mitjà la voluntat de portar més enllà un projecte propi com en el cas d'Isabel de Josa, l'apostolat social sota la identitat jesuïta, en el cas d'Elisabet Roser o la formació monàstica jesuïta femenina en el de Teresa Rajadell i Jerònima Oluja.

1. Carolyn VALONE, «Architecture as Public Voice for Women in Sixteenth-Century Rome», *Renaissance Studies*, 15-3 (2001), pp. 301-327. DOI: <https://doi.org/710.1111/1477-4658.00372>.

2. Piet PENNING DE VRIES, «Women in Ignatius Life», a *Discernment of Spirits According to the Life and Teachings of St. Ignatius of Loyola*, Exposition Press, New York, 1973, pp. 153-172. L'autor registra un total de 29 dones que cercaren entrar a la Companyia de Jesús: Elisabet Roser, Francesca Cruïlles i Lucrezia da Biadene (1545); les valencianes Sebastiana Exarch (1545) i Joana de Cardona (1546); Guiomar Coutinha, (Lisboa, 1545); Teresa Rajadell, Jerònima Oluja i nou religioses més (Barcelona, 1546-1553); Leonor de Mascarenhas (Madrid, 1545); Juana d'Àustria (1554); Giacomina Pallavicina da Scipione (Parma, 1550-1553); 8 religioses de Mòdena (1552).

Elisabet Roser destaca per la seva perseverança en la devoció al sant evidenciada a través de la seva correspondència on consta de forma regular l'ajuda econòmica per a sostenir a Ignasi en els seus estudis a Barcelona, Alcalà, París i Venècia. L'intercanvi epistolar denota un vincle afectiu i confidencial on s'entreveuen les dificultats i preocupacions que ocupen les vides d'ambdós corresponents en un intercanvi recíproc de beneficis. Progressivament, el vincle de confiança establert entre tots dos farà que Ignasi li confiï un paper destacat en la reforma dels convents femenins de Barcelona, però Elisabet en enviudar el 1541 decideix donar un tomb a la seva vida i viatjar a Roma l'abril de 1543 juntament amb la seva criada Francesca Cruilles i la seva companya Isabel de Josa. Elisabet volia sotmetre's a l'obediència del seu protegit, ara preposat del nou orde religiós fundat per ell, la Companyia de Jesús. Aquesta determinació comportarà un munt de dificultats per Elisabet com a governadora de la casa de dones repenedides de Santa Marta de Roma³ (1544-1546), com a professa jesuïta (1545-1546) i com a matriarca de la família Ferrer afectant de forma molt significativa la seva relació amb Ignasi, així com amb l'orde jesuïta que des d'aquell moment vetarà l'accés de les dones a la seva congregació. Aquesta amarga experiència, els detalls de la qual cal matissar, significarà un renéixer espiritual per Elisabet, qui abandonant Roma el 1547 i de retorn a Barcelona portarà a terme en l'àmbit social i caritatiu el seu projecte fundacional amb els orfes de la ciutat, instituirà una important causa pia per als infants i pobres de l'Hospital de la Santa Creu de Barcelona i, finalment, ingressarà com a monja professa en el convent de Nostra Senyora de Jerusalem el 22 de març de 1550.

3. Santa Marta era una institució d'acollida temporal per a prostitutes, adúlteres i mal maridades. Va ser fundada a instàncies d'Ignasi de Loiola el 1543 per la *Compagnia della Grazia*, confraria mixta que aglutinava a personalitats de primer ordre de la societat romana civil i eclesiàstica.

1. *El perfil d'Elisabet Roser (c. 1492-1554)*

Elisabet va néixer en el si d'una família barcelonina de comerciants adinerats amb importants connexions amb persones rellevants, tant de la península com de l'exterior. A l'agost de 1511⁴ es va casar amb el vidu Pere Joan Roser, ric comerciant vinculat al govern municipal i amic de Francesc Ferrer, pare d'Elisabet, fet que li permetia gaudir d'una posició acomodada. La ceguesa del seu marit, esdevinguda de forma progressiva, es va fer notòria l'any 1522 en ser inhabilitat per a exercir el càrrec de conseller quart.⁵ Aquest fet és rellevant en la mesura que la devoció incondicional d'Elisabet per Ignasi va provocar un cúmul de rumors i malediccions que l'afectaren i que sovint han estat interpretades com a signe dels desordres nerviosos que s'agreujarien a Roma.⁶ El coneixement dels malestars físics i de les preocupacions ens ha pervingut a través de la correspondència entre el sant i Elisabet. La insistència en valorar el caràcter d'Elisabet per les seves confidències al seu pare espiritual sembla poc encertada. La veritat és que la situació de Pere Joan la va portar a assumir moltes responsabilitats ja que, si bé disposaven de molts criats, ella quedava a càrrec de controlar el bon funcionament de les transaccions comercials del seu marit, a banda d'administrar els béns i rendes. En aquest sentit, Elisabet va desenvolupar una extraordinària capacitat administrativa i directiva d'on sorgeix l'estesa idea que estava acostu-

4. Data en la qual Francesc Ferrer rep de Pere Joan Roser la quantitat de 18 lliures i 15 sous com a part de l'escreix per esponsalici: Arxiu Històric de Protocols de Barcelona (AHPB), Antoni Benet Joan, *14^a manual*, 259/48, s.f.

5. *Rúbriques de Bruniquer o Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la ciutat de Barcelona*, vol. 1, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1912, pp. 145 i 146. En base a què el 10 de febrer de 1538 declarà en el seu testament nuncupatiu que feia tres anys que era cec, considerem que la ceguesa va ser progressiva: Biblioteca de Catalunya-Arxiu de l'Hospital de la Santa Creu (BC-AHSC), *Fons Giudice*, Vària, 6/2. Còpia del testament nuncupatiu de Pere Joan Roser.

6. Hugo RAHNER, *Saint Ignatius. Letters to Women*, Herder and Herder, New York, 1960, p. 263; WILLIAM W. MEISSNER, *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, Yale University Press, New Haven-London, 1992, p. 266.

mada a fer el que volia.⁷ Però, com combinar la seva generositat amb el suposat estigma de dona interessada, a Roma?⁸ Tan ella com el seu marit foren extremadament liberals amb els pobres i necessitats. El testament de Pere Joan està compost per quantiosos llegats a religioses, entre elles a Teresa Rajadell; als infants i pobres de l'Hospital de la Santa Creu; a diferents monestirs; a l'església de Sant Just i Pastor i a nombroses vídues, col·lectiu, com sabem, fràgil. Elisabet, complí religiosament amb la voluntat del seu marit i de la mateixa manera fou generosa en els seus llegats com consta en el seu testament abans de professar al convent de Jerusalem.⁹ Amb tot, hi ha la possibilitat que darrera d'aquesta magnanimitat existís un càrrec de consciència. Pere Joan va tenir una filla natural a qui ell anomena «filla espiritual mía».¹⁰ Es tracta de Constança Roser qui al 1538 consta com a monja del convent de Jerusalem. Donades les creences de l'època sobre el pecat i la ceguesa de Pere Joan, és molt probable que ho interpretés com un càstig de Déu i serà Elisabet, un cop vídua, qui tindrà l'encàrrec de proveir per a la seva salvació. És per aquest motiu que els dubtes l'envaïren quan es debatia entre fer donació a la Companyia de Jesús dels béns llegats a ella pel seu marit o complir escrupolosament amb la seva voluntat. Un altre aspecte, prefigurat a la historiografia sobre Elisabet, recau en la seva honestedat. A Roma se la culpà de divulgar rumors. Jeroni Domènech acusava Elisabet davant el jutge el febrer de 1547 de difondre que ell no l'havia volgut absoldre perquè no volia deixar la seva hisenda a la Companyia, mentre que Elisabet a la seva deposició se'n va desdir, reconeixent que havia mentit.¹¹ Aquest

7. Robert ROUQUETTE, «Une jésuitesse secrète au XVIe siècle. L'infante Juana, régente d'Espagne», *Études*, 292 (1957), pp. 355-372: 370.

8. Cándido de DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, BAC, Madrid, 1982, p. 218.

9. AHPB, Francesc Sunyer, *Testaments*, 326/129, ff. 98r.-106r. Monestir de Jerusalem, 17-12-1549.

10. BC-AHSC, *Fons Giudice*, Varia, 6/2. Pere Joan li llegà 5 lliures per a què pregués a Déu per salvar l'ànima del seu pare.

11. Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), Scripta de Sancto Ignatio de Loyola (Scripta), I, pp. 655-656.

és el contingut, en part, pel qual va ser obligada a signar una cèdula en italià si volia que Ignasi li donés una patent conforme l'alliberava dels seus vots, no per les seves faltes sinó per les moltes obligacions de la Companyia.¹² Però s'observen certes incongruències en la cèdula: ella tan sols apareix en l'encapçalament i la frase final en català, evidenciant que li fou presentada ja redactada: «Yo, Hisabella Rosera, vídua de Barcelona» i «Yo, Hisabella Roser, vídua, affermo las susdit de mano mía propa».¹³ Afirmacions anteriors i posteriors la mostren com a sincera i honesta. Pere Joan li confiava tot sense recança «pus lliberament yo confia de la probitat e virtut e conciencia de la dita muller mía»¹⁴ i els testimonis del procés de Barcelona del 1595 per a la canonització d'Ignasi assentiren unànimement a l'article 35: «Elisabet Roser va ser durant tota la seva vida una dona senzilla, fidel i sincera amb tothom amb qui tractava; que no deia ni feia res contra la seva consciència, no anteposant res mundà i que com a tal va ser tinguda i reputada i com a tal és al present veu pública i fama».¹⁵

2. Causes del fracàs d'Elisabet com a jesuïta

L'experiència d'Elisabet Roser com a membre jesuïta va resultar un intent fracassat per a ella, per a la Companyia de Jesús i per a la religiositat femenina. La seva permanència dins l'orde tan sols va durar nou mesos de facto, però en realitat, Ignasi ja havia pres la determinació de desfer-se de les dones a finals de març de 1546. Les circumstàncies d'aquest rebuig que va afectar també directament Francesca Cruïlles i

12. *Ibidem*, Epistolae et instrucciones (Ep. Instr.), I, pp. 437-441. Roma, 9-10-1546.

13. *Ibidem*, pp. 652-653, Roma, 12-02-1547. Elisabet no era una dona culta. Escrivia el castellà amb dificultat i no sabia llatí. Dubtem que hagués après a escriure en italià.

14. BC-AHSC, *Fons Giudice*, Vària, 6/2. Còpia del testament de Pere Joan Roser.

15. MHSI, Scripta, II, pp. 281-282. Testimonis: Miquel Sarrovira, p. 298; Francesc Calça, p. 303; Sor Marianna Edo, p. 336; Sor Miquela Spuny, p. 337; sor Elionor Jovells, p. 339; sor Estefania de la Concepció (Rocabertí), p. 348.

Lucrezia da Biadene, s'han de cercar en la percepció d'Elisabet vers el seu projecte d'esdevenir jesuïta i en l'estratègia que va emprar per aconseguir-ho, així com en factors interns i externs a la Companyia de Jesús.

La correspondència mantinguda entre Ignasi i Elisabet denota una progressiva inclusió dins la Companyia. A banda del projecte reformista dels convents de Barcelona, en particular el de Sant Antoni i Santa Clara, Elisabet constituïa un nexa entre Roma i Barcelona abans que Araoz establís lligams amb la ciutat¹⁶ i es formés un grup estable de jesuïtes. Testimonis de l'amable acollida que els dispensava, després que molts d'ells fessin el trajecte des de Roma a peu demanant almoïna, l'ofereixen Nicolò Lancilotto i Antonio Criminalis l'abril de 1542. Havien estat tan ben proveïts per Elisabet que no varen necessitar l'almoïna que els oferia la virreïna.¹⁷ Gran empremta va deixar en el jesuïta missioner Alfonso Cipriano, acollit per ella a Barcelona el novembre de 1541.¹⁸ Elisabet era útil a Barcelona. Aquest designi es va truncar quan decidí marxar a Roma i professar com a jesuïta suplicant-ho directament al papa el novembre de 1545¹⁹ sense el complet consentiment d'Ignasi. Davant d'aquest fet, la influència i eficàcia a favor de la Companyia de l'esposa de l'ambaixador espanyol a Roma, Leonor Osorio, apareix abastament en l'epistolari on de forma gairebé èpica es descriu la seva actuació amb les meretrïus,²⁰ així com la rapidesa en obtenir del papa qualsevol favor com el d'ampliar la casa de Santa Marta el maig de 1545.²¹ També en destaca la seva utilitat per diligenciar acords i disposicions davant diversos casos de difamacions contra la Companyia²² produïts durant l'estada romana

16. Antonio GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*, Cátedra, Madrid, 2017, p. 246.

17. Georg SCHURHAMMER, *Francis Xavier. His Life, His Times*, vol. 3, The Jesuit Historical Institute, Roma, 1980, p. 385.

18. MHSI, *Documenta Indica (D. I.)*, III, pp. 381 i 683.

19. *Ibidem*, *Scripta*, II, pp. 11-13 i *Fontes Documentales (F. D.)*, pp. 698-699.

20. *Ibidem*, *Ep. Instr.*, I, p. 305.

21. *Ibidem*, p. 306.

22. *Ibidem*, pp. 436 i 562-565.

d'Elisabet i centrats en la casa de Santa Marta: el del franciscà Valentí Barbarán, qui acusava els jesuïtes de voler expulsar de Roma a totes les dones casades adúlteres²³ i el del mestre del correu papal, Mattia Gerardi de San Casiano, qui enfurismat perquè la seva amistançada s'havia reclòs a Santa Marta, proclamava que la casa era un *serrallo* dels jesuïtes.²⁴ Cal considerar, doncs, l'efecte propagandístic que es dóna a Leonor Osorio en les cartes que eren llegides als diferents llocs com a paradigma de dona pro jesuïta útil a la Companyia des de l'exterior.²⁵ El crèdit i dedicació de Leonor per al bé de la Companyia era tal, que poques coses sabem del govern de la casa de recollides portada a terme per Elisabet. Una d'aquestes escasses mencions la proporciona Bartolomé Ferrón l'abril de 1546 denominant-la «madre de órfanos».²⁶ L'augment de dones recollides significava també un increment en l'atenció que els jesuïtes les havien de dedicar. A banda d'això, el fet que fins principis de 1546²⁷ fos Ignasi qui personalment visités la casa, s'ocupés de proveir-la de confessors i predicadors i, en algunes ocasions, acompanyés a alguna dona esgarriada a Santa Marta, era motiu de rumors i difamació que tenia com a epicentre el tracte dels jesuïtes amb les dones. Altres crítiques procedien de fora de Roma. L'arquebisbe de València, Tomás de Villanueva advertia l'abril de 1546 a Araoz i al pare Mirón el que es deia arreu: «comunicaven» molt amb dones i a les cases es feien els amos.²⁸ Per aquesta raó, de forma vetllada, Ferrón informava Simón Rodríguez

23. *Ibidem*, Ep. Instr., I, pp. 408 i 447.

24. *Ibidem*, F. D., pp. 688-696 i Ep. Instr., IV, pp. 659-666.

25. Olwen HUFTON, «Altruism and Reciprocity: The Early Jesuits and Their Female Patrons», *Renaissance Studies*, 15 (2001), pp. 328-355: 342 i 343.

26. MHSI, Ep. Instr., I, p. 372. Roma, 12-04-1546.

27. *Ibidem*, pp. 370-371.

28. *Ibidem*, Ep. Mixt., I, p. 256. La relació dels jesuïtes amb les dones serà també motiu d'atac pel sacerdot Fernando Barrasa (1547-1549), pel dominic Melchor Cano (1548) i un sagrament pel duc de Florència per endarrerir la creació d'un col·legi jesuïta (1548): Antonio ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Vol. 1, Tip. Sucesores de Ribadeneyra, Madrid, 1902, pp. 326, 346 i 657.

sobre la intenció d'Ignasi d'alliberar del seu càrrec a les dones «aunque a su humano parecer era esta conclusión tan imposible que, hablando el padre en ello a cardenales y otros señores, todos se han retirado, diciendo que hable él al papa, y que después ayudarán en ello».²⁹

El fet que Elisabet gairebé unilateralment hagués entrat a la Companyia no fou ben rebut per alguns jesuïtes creant-se un ambient hostil. És molt probable que la carta recriminatòria, qualificada de molt greu, que envià l'imprudenc³⁰ Cogordan a Elisabet Roser per haver acudit directament al papa obligant Ignasi a admetre-la i donant a entendre que el sant l'havia supervisada,³¹ fos el desencadenant del conflicte, sense descartar –pels esdeveniments posteriors– que inclogués algun retret sobre la manca de donacions d'Elisabet a la Companyia. El seu company Jeroni Nadal portà a terme una campanya de descrèdit vers Elisabet amb arguments ridículs, sense transcendència, però que sembraren el dubte entre els pares.³² En concret, el va ofendre que a Elisabet i les altres dones se'ls donés el menjar de la cuina de la Companyia. El 1546 Jeroni Domènech va dir a Ignasi que tindrien problemes amb ell perquè tenia pensaments malenconiosos i es temia que perdés el cap. De fet, el mateix Nadal reconeixia que era orgullós, sever, indiscret, precipitat i negligent.³³ Un altre pare en desacord, fou Jeroni Domènech qui declarà

29. MHSI, Ep. Instr., I, pp. 372-373.

30. Cogordan va tenir una amarga experiència amb l'abadessa del Monestir cistercenc de Lorvão. D'ell es diu que era impetuós i meticulós: FRANCISCO RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Tòmo I, Vol. 1, Apostolado da Imprensa, Porto, 1931, pp. 354-358.

31. Pietro TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia narrata col sussidio di fonti inedite*, Vol. 1. 2, Società Editrice Danta Aliggieri di Albrighi Segati & C., Roma, 1910, pp. 255-256.

32. Vegeu el documental de María Teresa ÁLVAREZ, *Mujeres en la historia: Isabel Roser, la persecución de un espejismo*, RTVE, 1998, (33:35). Recuperat online a la pàgina <https://www.rtve.es/play/videos/mujeres-en-la-historia/isabel-roser/833799/>

33. Autor?/Autora? Anònim, «Father Jerome Nadal. A Sketch of His Life and Labours», *The Woodstock Letters*, 33-3 (1904), pp. 282-296: 288. MHSI, Epistolae Nadal (Ep. Nad.), I, p. 22. La malenconia era considerada com una mena de bogeria.

contra Elisabet el febrer de 1547, com ja s'ha comentat. Domènec era confessor de Leonor Osorio, la qual va intervenir perquè Ignasi foragités Elisabet i les altres jesuïtes com ho testimonien les paraules d'Ignasi a Miguel de Torres: «dice la señora doña Leonor Osorio por dos veces, con mucho buen afecto, que yo echara a todas estas mujeres, o me apartase de ellas, para no las tener en obediencia».³⁴ Sens dubte, Leonor Osorio exercia molta influència sobre Ignasi i la Companyia de Jesús³⁵ i a l'hora de calibrar la molèstia de les dones a la Companyia només cal llegir la carta de Polanco dirigida a Jeroni Domènec el 1549. Leonor volia el permís papal per travessar un convent de frares perquè així escurçava el camí cap a l'església. Ignasi no creia possible que li fos concedit, però va fer les instàncies davant els cardenals. Un d'ells li va dir: «se podría pensar que trataba tan de veras esta cosa por tener afición». Polanco opinava que aquestes peticions injustificades no afavorien la reputació, ni d'Ignasi ni de la Companyia, afegint que la carta es destruís després de ser llegida.³⁶ En el cas de Leonor les molèsties eren consentides per Ignasi perquè les compensava amb els beneficis que ella aportava a la Companyia. En canvi, algunes accions d'Elisabet no van ser ben vistes. L'atenció que li va dispensar a Ignasi quan va estar malalt fou considerada una intromissió excessiva i carregosa en voler disposar de la casa com si fos una infermeria o per molestar al malalt amb els seus propis problemes, tot i la violència que per aquella època exercia Mattia de San Cassiano sobre Santa Marta descrita detalladament en la carta d'Elisabet a Margarita d'Àustria del 27 de març de 1545.³⁷ Tampoc s'estimaren

34. *Ibidem*, Ep. Instr., I, p. 440. Roma, 9-10-1546.

35. *Ibidem*, Ep. Instr., II, pp. 155-156 i 173-177. Leonor estava informada de forma confidencial de tots els assumptes de la Companyia, de manera que Ignasi recomana que a la correspondència s'especifiqui amb una coberta que és per a ella, per la sospita que algú agafi les cartes.

36. *Ibidem*, p. 384. Roma, 13-04-1549. Amb tot, Leonor va obtenir el permís del papa: *Ibidem*, p. 429.

37. TACCHI, *Storia della Compagnia*, pp. 252 i 307-309.

adequades per a una religiosa les diligències que va fer per la concertació matrimonial del seu nebot Francesc Simó Ferrer, fill natural del seu germà fra Francí,³⁸ i per al de Miquel Sarrovira, els quals es casaren el 1547 amb Flaminia i Altília Cordelles respectivament. Eren filles naturals de Joan Cordelles, comte palatí i protonotari apostòlic numerari de la cúria romana. El motiu era que Elisabet abans de marxar de Barcelona havia efectuat nombroses disposicions sobre els seus béns materials i sobre la seva família, però la situació del seu nebot havia quedat pendent, ja que es trobava estudiant a Pàdua i a Ferrara on es va doctorar en dret el 1546.³⁹ Donada la condició del seu nebot, ella li havia pagat els estudis i era l'única que podia actuar com a familiar directe per assegurar el seu futur.

3. *El projecte monàstic de dones jesuïtes de Barcelona*

La missió reformadora monàstica femenina que Ignasi de Loiola assumí durant la seva segona estada a Barcelona (1524-1526) arrelà de forma contundent en Teresa Rajadell a qui la característica espiritualitat ignasiana li enfortí de forma indomable la voluntat de materialitzar la reforma interna del seu monestir. Acompanyada per Jerònima Oluja i un grup de monges reformadores lideraven l'oposició a la laxitud imperant al convent de la qual tenim notícia en la primera carta d'Ignasi a Teresa el 1536.⁴⁰ Progressivament i a causa de les creixents dificultats, el grup de Teresa va anar gestant la idea d'una fundació conventual femenina sota l'obediència de la Companyia de Jesús. En aquest procés i seguint l'intercanvi epistolar, podem distingir tres períodes: el primer, carac-

38. Fra Francí Ferrer era batlliu de Mallorca de l'orde de Sant Joan de Jerusalem. També tenia una altra filla natural, Isabel, que ingressà al convent dels Àngels el 1559.

39. Per als detalls de les gestions i fonts: M. Àngeles SÁEZ GARCÍA, *Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)*, CEPC, Madrid, 2022, pp. 116-118.

40. Eulàlia AHUMADA BATLLE, «Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús. Una història oblidada del Monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)», a B. Garí, ed., *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, Viella, Roma, 2013, pp. 235-249.

teritzat per una direcció espiritual intensa fins a l'any 1544, moment en el qual Elisabet Roser, ja a Roma, està gestionant el seu ingrés com a jesuïta. Un segons temps, marcat per la crisi, abraçaria els anys de lluita intensa, negociació i desesperació fins a la mort de Teresa el 1553 i, finalment, descartada totalment la possibilitat d'una subjecció a la Companyia, seria Jerònima Oluja la que continuaria, ja com abadessa, el procés de reforma fins a la seva mort el 1563.

En aquesta periodització, cal que ens centrem en l'any 1544 i en l'actitud protectora d'Elisabet Roser vers el grup reformador de Santa Clara, ja que el març d'aquest any, des de Roma, donava ordre de transferir mil dues-centes lliures a la Taula de Canvi de Barcelona especificant que eren «per la senyora Teresa de Rejadell, monja de Santa Clara, per altres també».⁴¹ L'encarregat d'efectuar el dipòsit fou el prevere Joan Pujalt, el mateix que havia intervingut en l'admissió d'Ignasi a l'escola d'Ardèvol el 1525 i confessor seu.⁴² La destacada quantitat de la transferència ens aboca a formular una hipòtesi que ultrapassa el mer altruisme per part d'Elisabet. Ella era en aquells moments un model de referència per a totes les devotes d'Ignasi a punt de deixar empremta en l'espiritualitat femenina situant-se a l'avantguarda de totes aquelles que volien exercir un apostolat social subjecte a l'orde jesuïta. Per aquest motiu, juntament amb el grup de religioses de Santa Clara, és molt possible que Elisabet estigués preparant o propiciant la fundació d'un convent femení jesuïta a Barcelona. Quatre mesos després d'aconseguida la seva professió, Francesc de Borja comunicava a Ignasi que Elisabet tenia al cap la reforma dels monestirs de Barcelona.⁴³ Aquesta idea la completava Elisabet al mes

41. BC-AHSC, 956/1, f. 26v. Comptes d'Elisabet Roser, ordre del 3 de març de 1544.

42. MHSI, Scripta, II, p. 274; *Ibidem*, FN, III, p. 147.

43. MHSI, Ep. Instr., I, pp. 382-385; Francesc de Borja, en carta a Ignasi datada a Gandia, el 7 de juny de 1546, acreditava Elisabet com a bona coneixedora de la situació interna dels convents de Barcelona: *Ibidem*, Monumenta Borgia (Mon. Borg.), II, p. 519.

següent en carta al bisbe Jaume Cassador anunciant que amb llicència tornaria a Barcelona com a jesuïta. Encara més, Jaume Cassador, encara ignorant de l'alliberament dels vots d'Elisabet, afegia el novembre de 1546 que molta gent ho desitjava perquè «la sua presència farà utilitat a moltes coses, e tenim necessitat de supòsits semblants».⁴⁴ Un altre indici d'aquest projecte monàstic ens el proporciona Jerònima Oluja qui, en representació del grup reformista de Santa Clara, adreçà la petició al pare Polanco el novembre de 1549, decidida a reactivar el projecte sense Elisabet Roser qui, des que havia tornat a Barcelona a finals de 1547, s'havia encarregat de consolidar la casa dels orfes i estava a punt de professar en el monestir de Jerusalem. Jerònima explicava que Teresa Rajadell, ella i tres o quatre religioses volien que el papa les concedís llicència per sortir a una altra casa o església. Per aquest propòsit tenien mil dues-centes lliures de renda, puntualitzant que viurien tancades amb tota l'observança possible.⁴⁵ La quantitat de la qual disposen per a fundar un nou convent no deixa lloc al menor dubte de la implicació inicial d'Elisabet Roser. La iniciativa, ara recolzada pel pare Araoz, per Joan Queralt, per Antoni Gou i per Mateo Sebastián de Morrano, governador de la séquia imperial d'Aragó, va rebre la negativa d'Ignasi, donat que l'admissió de dones o tenir cura perpètua de religioses havia quedat definitivament vetada amb la butlla *Licet debitum* atorgada per Pau III el 18 d'octubre de 1549.

4. *L'exclusió d'Elisabet, Francesca i Lucrezia*

La qüestió de com acabar amb l'escàndol, les injúries i les calúrnies que comportava qualsevol actuació relacionada amb les dones semblava el 1546 «que al humano parecer era la conclusión tan imposible».⁴⁶ La cita figura a continuació del relat sobre el trasllat a Santa Marta d'una

44. *Ibidem*, Ep. Mixt., I, p. 322.

45. *Ibidem*, Ep. Mixt., II, p. 306.

46. *Ibidem*, Ep. Instr., I, p. 372-373. Roma, 12-04-1546.

dona acollida a casa de Vittoria Colonna, actuació que va derivar en injúries contra els jesuïtes. Anteriorment, hem vist com els cardenals es mantenien al marge en aquest assumpte i tan sols recolzarien la petició d'Ignasi una vegada hagués parlat amb el papa. Per altra banda, eren ja moltes les dones que insistien a seguir les passes d'Elisabet i esdevenir jesuïtes. Calia per erradicar aquest problema una actuació exemplar i amb valor universal,⁴⁷ és a dir, sacrificar Elisabet Roser i limitar l'atenció a les dones i religioses. Donat que l'animadversió, consentida,⁴⁸ vers Elisabet per part d'alguns jesuïtes se centrava en les seves contínues demandes a Ignasi i en la manca de la donació dels seus béns a la Companyia, l'estratègia versaria sobre el tema econòmic. El cert és que Elisabet l'havia feta. El document de la donació efectuada a Miguel de Torres el dia 24 de desembre de 1545 n'és l'evidència, tot i que hi ha una clàusula que disposa:

[...] con tal condición, y no de otra manera, que el dicho señor doctor Torres haya de disponer y disponga y haga de los dichos bienes conforme a la voluntad del dicho mosén Per Joan, su marido, como en su testamento se contiene; y más lo que la dicha señora Ysabel Rosela declarare que fue voluntad del dicho su marido, la cual voluntad él le declaró a ella antes que muriese.⁴⁹

El fragment citat procedeix de l'acta de la donació que va ser posada a dictamen de savis. L'endemà, Miguel de Torres per indicació d'Ignasi

47. Ignasi comunicava a Miguel de Torres l'octubre de 1546 sobre la resolució del conflicte amb Elisabet que, «y a nosotros será un buen ejemplar para mirar adelante»: *Ibidem*, Ep. Instr., I, p. 447.

48. Aquesta afirmació es basa en la manca de càstig a Cogordan per la seva carta i en la seva participació juntament amb altres jesuïtes contraris a Elisabet en la causa contra el també jesuïta Francisco Zapata, qui es postulà a favor de la Roser: *Ibidem*, Scripta, I, pp. 629-645.

49. *Ibidem*, Scripta, I, pp. 645-647. Acta del notari Blas de Casarruvios, escrivà de l'arxiu de la cort romana.

renunciava a la cessió i concedia a Elisabet una dispensa perquè pogués mantenir els seus béns i complís amb la voluntat del seu marit segons la seva consciència. Tot i que la consulta efectuada per Elisabet a diversos doctors en drets al voltant de 1544 havia resultat favorable per a l'aplicació dels llegats testamentaris de Pere Joan Roser a altres finalitats pietoses diferents de les ordenades i indicades per ell,⁵⁰ constatem que Elisabet es decidí fermament a què s'acomplissin literalment i, per tant, de poc serviria la donació a la Companyia. També d'aquell dia 25 de desembre consta el suggeriment d'Ignasi a Elisabet perquè donés dos-cents ducats a Santa Marta i la mateixa quantitat als orfes.⁵¹ Aquest és el punt clau del conflicte que esclatà el 30 de setembre de 1546 a casa de Leonor Osorio amb la finalitat de silenciar els rumors que s'estenien per Roma sobre el fet que Elisabet havia donat molts diners a la Companyia. Es trobaven presents, Ignasi, Elisabet, Francesca Cruïlles, Lucrezia da Biadene, Pedro Codacio, Juan de Santa Cruz, el doctor Íñigo López, Joan Bosch i alguna persona de fora. Explica el sant a Miguel de Torres que en la controvèrsia «se agitaron sus testamentos», és a dir, el de Pere Joan, la donació, la retrocessió i el dictamen dels doctors consultats. Per part d'Ignasi, Codacio va presentar els comptes amb el total de les despeses que Elisabet i les seves companyes havien ocasionat a la Companyia (323 escuts) i el total de les donacions d'Elisabet (144 escuts) resultant deutora a favor de la Companyia. En aquest punt, Elisabet no va poder evitar alterar-se i retirar la donació a Santa Marta dels dos-cents ducats, però la intervenció de Leonor Osorio recomanant a Ignasi que les expulsés va agreujar encara més la situació. Intervenció consentida i acreditada, una provocació que va fer el seu efecte. Tres o quatre dies més tard, Elisabet va fer el càlcul⁵² d'allò que havia donat a la Companyia durant la seva estada a Roma. El total pujava a 465 escuts. Els comptes d'Elisabet no van ser

50. *Ibidem*, pp. 651-652. Fragment incomplet escrit per Jeroni Nadal.

51. *Ibidem*, p. 652.

52. *Ibidem*, Ep. Instr., I, p. 446. Els comptes d'Elisabet a *Ibidem*, Scripta, I, pp. 648-651.

acceptats, per la qual cosa cal preguntar-se què va fer Elisabet amb els mil cinc-cents escuts en efectiu que va rebre a Roma en vuit partides durant el mateix període de càlcul (finals d'agost de 1543 fins finals de setembre de 1546).⁵³ El desacord era evident i ella portà la causa a judici resultant la sentència emesa el 2 d'abril de 1547 favorable a la Companyia de Jesús.⁵⁴ L'assumpte s'havia agreujat amb l'arribada a Roma el setembre de 1546 de Francesc Simó Ferrer, nebot d'Elisabet, qui va interpretar que s'havia fet un ultratge a la seva tia en considerar-la deutora a la Companyia i en conseqüència va titllar Ignasi de lladre i hipòcrita. Per aquesta raó, es va intimar una causa contra ell i va haver de retractar-se demanant perdó de genolls a Ignasi.⁵⁵ Certament, la conducta de Francesc Simó va fer minvar encara més la credibilitat d'Elisabet.

El primer d'octubre de 1546, immediatament després de la reunió a casa de Leonor Osorio, Elisabet es traslladà amb els seus familiars a la residència del mercader català Joan Bosch. Allà va rebre de mans de Jeroni Nadal la carta d'Ignasi on se l'alliberava a ella, a Francesca i a Lucrezia dels vots efectuats a la Companyia. L'exclusió formal de les dones es produí el 1547 i de forma definitiva amb la butlla *Licet debitum* el 18 d'octubre de 1549.

Elisabet abandonava Roma el maig de 1547 després que Ignasi la confessés per darrera vegada a Santa Maria della Strada. A la seva arribada a Barcelona va consolidar la seva fundació per als nens orfes sustentada per ella econòmicament amb diners per al lloguer de la casa situada al costat de l'hospital de la Santa Creu, per les despeses de roba, mobiliari i altres necessitats. El 5 de febrer de 1550 escrivia a Ignasi comunicant-li que havia professat al convent de Nostra Senyora de Jerusalem com ell li havia recomanat⁵⁶ distribuint els béns entre els infants, els pobres

53. SÁEZ, *Poder y autoridad*, p. 105. La quantitat total en ducats és de 1624.

54. MHSI, Scripta, I, p. 655.

55. *Ibidem*, pp. 656-659.

56. És possible que el quadre que Araoz va fer pintar entre el 1645-46 per al monestir de Jerusalem on figura Elisabet i la resta de religioses sent coronades per àngels

de l'hospital, parentes pobres i donzelles per a maridar i altres moltes deixes pietoses que es troben en el seu testament. A Francesca Cruïlles, que servia als malalts de l'hospital, li havia deixat una renda de per vida. Elisabet, reconeixent les seves faltes, demanava perdó a Ignasi.⁵⁷ Antonio Araoz, incondicional d'Elisabet, s'exclamava perquè li havien dit que ella no donaria res a la Companyia perquè no els ho devia,⁵⁸ decisió que ens confirma que es penedia del seu comportament com a religiosa sota l'obediència d'Ignasi, però no reconeixia haver mentit, malgrat la cèdula que signà, sobre les seves donacions a la Companyia. Elisabet va escriure una darrera carta poc abans de morir: «Ceso rogando [a] nuestro señor Jesucristo que cumplamos en esta vida su santa voluntad, y en la eterna en la gloria nos veamos».⁵⁹ Elisabet moria al convent de Jerusalem de Barcelona el 8 d'octubre de 1554.

Aquesta experiència utilitzada en nombroses ocasions per explicar l'absència de dones a la Companyia de Jesús no descarta que Elisabet fos víctima de la imprevisió d'acceptar les dones que foren inspirades pel model de perfecció individual proposat per Ignasi de Loiola a través dels Exercicis Espirituals. La decisió presa per Ignasi de Loiola té més a veure amb el moment crític d'expansió de la Companyia que amb els fets ocasionats per Elisabet i els seus familiars.

L'exclusió d'Elisabet i de la resta de dones que van voler formar part de la Companyia, contrasta amb l'atenció que va dispensar a d'altres com Leonor Osorio. Al respecte, Ignasi de Loiola va escriure en una data indeterminada: «Más amaré a uno en quien conozca el amor de Dios

tingués el propòsit de convèncer la Roser per al seu ingrés al convent. Aquesta idea podia haver estat suggerida per Ignasi a la primavera de 1646, després que Elisabet va escriure a Jaume Cassador dient que tornaria com a jesuïta, quan el que es pretenia era que abandonés l'orde; Arxiu biblioteca dels Franciscans de Catalunya (ABFC), 1D-4, «Visión de cómo los Ángeles coronaron unas religiosas del Convento de Jerusalén de Barcelona, 1645».

57. *Ibidem*, Ep. Instr., XII, pp. 398-399.

58. *Ibidem*, Ep. Instr., II, p. 299.

59. *Ibidem*, Ep. Mixt., IV, pp. 148-150. Barcelona, 20-04-1554.

y espíritu, que a un príncipe ni letrado; *tamen* miraré más por estos, por el fruto que deseo se puede sacar». ⁶⁰ Elisabet, potser, pertanyia a la primera categoria.

Elisabet Roser encarna el paradigma de les dones rebutjades per la Companyia de Jesús, perquè a partir de la seva experiència totes les altres quedaren excloses, a excepció de Juana d'Àustria i del possible cas de la seva dama d'honor Catalina de Mendoza (1542-1602). ⁶¹ En aquest sentit, l'anàlisi de les seves vicissituds com a jesuïta són de màxim interès donades les conseqüències que afectaren la resta de dones que cercaren portar a terme una espiritualitat sota la identitat jesuïta.

La presència de dones professes a la Companyia de Jesús no havia estat mai plantejada. No existeix cap referència en els 49 punts de les Constitucions de 1541 ni en la Fórmula de l'Institut de 1540. S'ha de tenir present que les Constitucions no es codificaren durant els primers sis anys d'existència de l'orde i que les lleis varen ser formulades durant els tres anys següents d'acord amb l'experiència. L'acceptació de la imposició papal propiciada per Elisabet el 1545, a falta de normativa, quedava a mercè de la utilitat i el benefici que la inclusió femenina representaria per a la Companyia i Elisabet, en aquell moment a Roma no era útil, almenys no era imprescindible. Per altra banda, les circumstàncies no eren les apropiades: la inferioritat i la manca d'accés de la dona als ordes sagrats condemnava i condemna avui en dia la temptativa. Per aquest motiu, Elisabet no fou acceptada com un membre jesuïta més. Al contrari, va comptar amb un entorn hostil que impedí la seva adequació a la vida religiosa. Aquesta s'hauria pogut desenvolupar de forma favorable en l'àmbit d'assistència social amb continuïtat a la casa de Santa Marta o a altres llocs i institucions similars.

60. *Ibidem*, Ep. Instr., XII, p. 662.

61. José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, «Mujeres jesuíticas y mujeres jesuitas», a *Companyia de Jesús na Península Ibérica nos secs. XV e XVI*, Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade, Oporto, 2004, pp. 369-384.

De Montserrat de Camós a Mary Percy: agencia femenina y negociación de la libertad desde el convento

AITANA FINESTRAT MARTÍNEZ

Resumen

Las sensibilidades religiosas en los comienzos de la Edad Moderna en España e Inglaterra imponían un modelo de mujer virtuosa que rigiera su vida por las principales virtudes cristianas basadas en la humildad y la obediencia. Sin embargo, la sumisión teórica chocaba en ocasiones con la realidad práctica de mujeres como la catalana Montserrat de Camós o la inglesa Mary Percy. Los casos presentados son ejemplos de mujeres religiosas, separadas en el espacio y en el tiempo (Barcelona a principios del XVI y Bruselas a inicios del XVII), que defendieron sus intereses hasta las últimas consecuencias. Ambas mujeres navegaron por las contradicciones de la sociedad que les había tocado vivir, protagonizando largas y delicadas luchas desde el interior del convento. El problema de la autoridad conventual quedó reflejado ampliamente en estos conflictos en los que ambas, desde diferentes perspectivas, lucharon por imponer sus preferencias espirituales y mantener su capacidad de decisión y elección.

Palabras clave: monjas, agencia femenina, Contrarreforma, autoridad, conventos.

1. El modelo de mujer Virtuosa. La mujer religiosa después de Trento

Desde mediados del siglo XVI, como reacción a los movimientos de reforma que se habían dado en Europa, la Iglesia católica respondió con la celebración del largo Concilio de Trento (1545-1563). Este destacó y reforzó el papel de la estructura eclesiástica como principal y única mediadora ante Dios, siendo además los únicos encargados de la inter-

pretación de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, no solo desde Trento, sino también desde el púlpito, se reforzaron una serie de actitudes y características propias del cristiano católico que querían ser definitivas y diferenciadoras frente a los fieles de las Iglesias protestantes. De esta manera, los intentos de diálogo entre católicos y protestantes quedaban definitivamente rotos, acentuándose la división entre ambos grupos con el surgimiento de una férrea ortodoxia católica.¹

En 1563, último año del Concilio, se insistiría, entre otras cosas, en la clausura total de las monjas (Sesión xxv),² lo que obligaría a las religiosas a abandonar en muchas ocasiones sus medios de vida que permitían la supervivencia económica de la comunidad.³ También se intentó regular su forma de vivir en el interior del claustro (rejas, velos, control de las comunicaciones y contactos), insistiendo en la rigurosa vigilancia de las virtudes femeninas que debían preservar todas las mujeres en general, y las religiosas en particular. De la conservación de la honestidad y virtudes de estas mujeres dependía en gran parte la fama y reputación de la Iglesia como institución, de ahí la reiteración de sus prohibiciones, que, en cualquier caso, no eran nuevas. Un buen ejemplo sería la decretal *Periculoso* de Bonifacio VIII, en la que ya se contemplaba a la mujer como propensa a pecar y necesitada de estrictas normas, presentando la severa clausura como mejor solución para sus potencialmente perversas actitudes.⁴

1 . Doris MORENO, «Reforma y Contrarreforma: un binomio a revisión». Transcripción de la conferencia del mismo título realizada en el Aula de Teología el 20 de febrero del 2018. Recuperado online: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2017-2018/2.%20Reforma%20y%20Contra-Reforma-Doris%20Moreno.pdf> el 15/12/2022.

2. La clausura de las monjas y condiciones de esta se regularán posteriormente con la bula *Circa Pastoralis officii* de Pío V en 1566.

3. Ángela ATIENZA, «Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la corona de Aragón, siglo XVII», *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 40, 1 (2018), pp. 125-157.

4. Araceli ROSILLO LUQUE, *El monasterio de Santa Clara de Manresa (s. XIV-XVII). Las clarisas en la Cataluña central*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2016, p. 71.

En definitiva, y sin entrar a detallar todas las normas y regulaciones que se quisieron imponer a las religiosas y mujeres devotas (unas con más éxito que otras), lo que queda claro es que las sensibilidades religiosas en el siglo XVI e inicios del XVII imponían un modelo de mujer virtuosa que rigiera su vida por las principales virtudes cristianas, fomentadas tanto por los valores sociales como religiosos y ensalzadas por la liturgia. Lo que se esperaba de esas mujeres era que pusieran en práctica las virtudes de la humildad⁵ (por encima de todo), la sumisión y la obediencia (siempre en abnegado y prudente silencio); que ejercieran la caridad,⁶ y mantuvieran intacta su virginidad (virtud principal representada por una de las más importantes figuras del catolicismo, la Virgen María).⁷ De esta manera, muchos de los textos cristianos, como los de san Pablo, sitúan a las mujeres en una posición socialmente muy restringida, que llevará a proyectar en ellas el papel de esposas sometidas al marido, reforzando «el valor del silencio, de la modestia y de la obediencia».⁸

5. Uno de los rasgos de comportamiento más destacables de los cristianos en general, y de las mujeres particularmente, que se menciona de una forma u otra en diversos textos de san Agustín o Luis de Granada pero también en obras como la bien conocida *Imitación de Cristo* de Tomas Kempis o el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, quien dedica un capítulo completo a la que llama «virtud soberana». En: Alison WEBER, «The paradoxes of humility: Santa Teresa's Libro de la Vida as double bind», *Journal of Hispanic Philology*, vol. IX, 3 (1985), pp. 211-230; o Aitana FINESTRAT, «Jugando a ser mujer. Mujeres religiosas a través de sus cartas después de Trento», en J. Paniagua, D. Testi y C. Amerlinck, eds., *Hortus Conclusus. El monacato femenino en el mundo ibérico*, Instituto de Humanismo y Tradición Clásica, León, 2021, pp. 33-54.

6. Virtud teologal y una de las más importantes para las mujeres, como se indica en María Luisa CANDAU CHACÓN, *La religiosidad en la Edad Moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2020.

7. El tema de la virginidad en el cristianismo, ampliamente estudiado, aparece ya en la literatura patrística, como en las obras de Juan Crisóstomo o Atanasio, tal y como bien señala ROSILLO en *El monasterio de Santa Clara*, p. 57. Esta virtud debía conservarse en tanto en cuanto no hubiera matrimonio, en cuyo momento los encuentros sexuales debían darse tan solo con fines reproductivos.

8. Antonella CAGNOLATI, «Un debate sobre la identidad femenina en el renacimiento», *Cuadernos Kóre*, 3 (2010), pp. 15-16.

Sin embargo, se debe diferenciar entre la sensibilidad religiosa inspirada por el espíritu y la fe cristianas, reflejada en los textos sagrados y piadosos, y la practicidad y necesidades de la vida cotidiana. Es decir, es necesario destacar las diversidades que se dieron entre la vida ideal inspirada por el cristianismo, y la vida real de las mujeres. Estas contradicciones de la sociedad jugaron un papel fundamental para desarrollar lo que se ha llamado comúnmente agencia femenina.⁹ Esta característica se entiende en general como la forma de algunas mujeres de dirigirse en la vida con un sentido práctico obedeciendo a las necesidades diarias que, en ocasiones, podían llegar a chocar con los preceptos religiosos y creencias patriarcales. En este sentido, las mujeres son agentes de su propia vida y luchan por sus intereses. Por lo tanto, la agencia o capacidad de actuación de las mujeres destaca especialmente al contemplarla a través de la comparación directa entre el modelo ideal de mujer y la realidad de su vida cotidiana.

En el caso particular de las religiosas aquí presentadas, Montserrada de Camós y Mary Percy, se observa cómo ellas no dejaron de expresar su disconformidad y luchar por sus intereses, a pesar de la idea impositiva de sumisión y silencio a la que se debían someter. En concreto, ellas iniciaron una negociación (de tipo más bien conflictiva) con sus superiores para intentar conservar su gobierno o su libertad de elección y decisión, aun asumiendo que debían respetar los preceptos de su orden. Es decir, los ejemplos de estas mujeres plantean, entre otros, el problema de la autoridad en el interior de los conventos.¹⁰

9. Martha HOWELL, «The Problem of Women's Agency in Late Medieval and Early Modern Europe», en S. Joan Moran y A. Pipkin, eds., *Women and Gender in the Early Modern Low Countries*, Brill, Leiden, 2019, pp. 21-31.

10. Sobre las particularidades y dificultades que planteaba la autoridad en el interior de los conventos en la Edad Moderna, se puede consultar especialmente la obra de Ángela ATIENZA, «Autoridad y poder en los claustros femeninos de la Edad Moderna. Las prioras dominicas vistas desde los textos normativos y ceremoniales», en R. M. Alabrús, ed., *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Arpegio, Sant Cugat, 2013 o «No pueden ellos ver mejor... Autonomía, autoridad y sororidad en

Para lograr una aproximación personal a la vida de estas religiosas, se han seleccionado como fuentes principales una serie de misivas, documentos que pertenecen al género de los llamados egodocumentos, es decir, escritos en primera persona que describen experiencias personales. La selección de fuentes se debe a las amplias posibilidades que su contenido puede ofrecer, pues mediante el estudio epistolar es posible llegar a conocer en profundidad la vida personal de los individuos, ya que, como señaló Aurora Ravina, permiten «explorar su universo mental, su escala de valores».¹¹

En concreto, se presentan dos estudios de caso. Por un lado, Montserrat de Camós, mujer catalana que vivió a principios del XVI cuyas cartas, escritas aproximadamente entre 1532 y 1535/6, se han localizado en el Archivo Nacional de Cataluña. Por otro, Mary Percy, religiosa de origen inglés cuyas cartas, localizadas en su mayoría en el Archivo del Arzobispado de Malinas, han sido parcialmente publicadas en la web del proyecto *RECIRC-The Reception and Circulation of Early Modern Women's Writing* creado por investigadores de la National University of Ireland Galway.¹² Además, a estas se añaden otras misivas conservadas en

el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna», *Arenal*, 26: 1 (2019), pp. 5-34; también destaca la obra por ella editada: *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVII*, Sílex Ediciones, Madrid, 2018, donde se puede encontrar trabajos interesantes como los de María Luisa CANDAU CHACÓN, «'Que no quería ser monja': el rechazo a la vida conventual en la Sevilla Moderna»; o Rosa María ALABRÚS IGLESIAS, «Modelos de autoridad claustral. Ángela Serafina, Ana Domenge, Hipólita de Rocabertí y Juliana Morell». También han tratado recientemente el tema de la autoridad conventual Ana MORTE ACÍN, «Autoridad, santidad femenina y vida cotidiana en la Edad Moderna española», en F. Quiles, J.J. García, P. Broggio, M. Fagiolo, eds., *A la luz de Roma: Santos y Santidad en el Barroco Iberoamericano II. España, espejo de santos*, Enredars, Sevilla, 2020, pp. 367-383; o María Ángeles SÁEZ GARCÍA, *Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2022.

11. Aurora RAVINA, «Archivos revisitados: la correspondencia epistolar como fuente para la historia social», *Memoria Académica*, La Falda, Córdoba, 2009, pp. 2-3.

12. Proyecto dirigido por Marie-Louise Coolahan: <https://recirc.universityofgalway.ie/>

los National Archives de Londres.¹³ Estos documentos se fechan entre 1621 y 1638 y la información que contienen se ha podido completar gracias al relato de sus desaventuras hallado en la British Library con el título *A True Relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells*, escrito en 1632.¹⁴

2. *Montserrat de Camós y el monasterio de Jerusalén*

Montserrat (primera mitad del XVI) era hija de Marc Antoni de Camós y de Isabel de Requesens, hermana ilegítima de Estefanía de Requesens (ca. 1504-1549).¹⁵ Los Camós eran una familia bien relacionada, emparentada con la noble familia Requesens,¹⁶ que había formado parte del gobierno municipal de Barcelona. Marc Antoni, hijo de Juan Antonio de Camós y Lucrecia de Boil, fue conceller tercero,¹⁷ veguer de Barcelona y caballero de la Espuela Dorada (asistiendo así a las Cortes de Monzón de 1528).¹⁸ Estas buenas relaciones sociales y familiares, sin embargo, no fueron suficientes para que las dos hijas del matrimonio entre Marc Antoni e Isabel, Montserrat y Francisca, se

13. The National Archives (NA), State Papers 77/19/228 y 77/27/195.

14. British Library (BL), Add MS 18393 y Add MS 18394.

15. Atestiguado por el testamento de don Luís de Requesens y Soler: Arxiu Nacional de Catalunya (ANC), Fondo 960/ T-698.

16. Una de las dinastías más poderosas e influyentes de Cataluña, cuyos miembros habían estado al servicio directo de la monarquía desde tiempos de Alfonso V el Magnánimo, y habían llegado a ocupar cargos tan importantes como el de Lugarteniente General o Gobernador de Cataluña. Àngel CASALS y Víctor JURADO, «La família Requesens i Molins de Rei», en À. Casals, coord., *Molins de Rei i el Palau de Requesens*, Ajuntament de Molins de Rei, Molins de Rei, 2022.

17. Andrés AVELINO PI Y ARIMÓN, *Barcelona antigua y moderna descripción é historia de esta ciudad desde su fundación hasta nuestros días*, vol. 1, Tomás Gorchs, Barcelona, 1854, p. 327.

18. Francisco José MORALES ROCA, *Caballeros de la Espuela Dorada del Principado de Cataluña. Dinastía de Trastámara. 1412-1555*, Hidalguía, Madrid, 1988, p. 63.

casaran, pues ambas acabaron entrando a diferentes conventos. En el caso de la primera, será aceptada como novicia en el Real Monasterio de Santa María Jerusalén de Barcelona, donde sufrirá las consecuencias de una mala relación con su abadesa.

Ya en 1532, Violant de Camós (clarisa en el Monasterio de la Concepción de la ciudad de Valencia, conocido hoy como Monasterio de la Puridad), tía de Montserrada, escribe a su hermano Marc Antoni sobre la posibilidad de meter a su hija (no menciona a cuál) a monja, pero aconseja que profese en el monasterio de Montsió, de monjas dominicas, más flexible que otras órdenes.¹⁹ Atendiendo a la polémica sucedida pocos años después, es posible sospechar que la carta se esté refiriendo a Montserrada.

Finalmente, en 1535,²⁰ esta vuelve a aparecer en las cartas como novicia en el Real Monasterio de Santa María Jerusalén de Barcelona, de monjas clarisas. En abril de este año Montserrada envía una larga misiva²¹ a doña Hipólita Roís de Liori (1479-1546),²² mujer de gran

19. «Del que-s diu d'esa filla y neboda mia, és veritat que-s pot fer de entrar en religió, mes así molt de mirar perquè les ànimes se salven, monga per forsa en monestir ab aspredat de vida gran crueldat. [...]si per a ella no pot aver altre reparo ja, és lo Monestir de Montesió, està en reputació, no te la vida tan aspra.». ANC, Fondo 960 / UI: 44 / UC-359.

20. Esta es la fecha aproximada de la misiva autógrafa donde describe su problema, 19 de abril de 1535. El año, si bien no se especifica en la carta, coincide con otra enviada el 23 de abril del mismo año entre Estefanía de Requesens y su madre Hipólita Roís de Liori comentando este mismo asunto. La carta se puede consultar en Eulàlia de AHUMADA BATLLE, *Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)*, Universitat de València, Valencia, 2003, pp. 202-205; y Maite GUISSADO CABRERO, *Cartes íntimes d'una dama catalana del s. XVI. Epistolari a la seva mare la comtessa de Palamós*, La Sal, Barcelona, 1987, pp. 127-131. Además, Violant de Camós también expresa en cartas a su hermano cercanas a esta fecha la preocupación por la situación de su sobrina (especialmente por la posible pérdida de su honra). En: ANC, Fondo 960 / UI: 41 / UC-321.

21. ANC, Fondo 960 / UI: 36 / UC-260.

22. Como se ha señalado, Hipólita estaba emparentada de manera indirecta con

poder e influencia, perteneciente a una de las más importantes familias de la nobleza catalana (viuda de don Luis de Requesens y Soler). En esta carta se resume el conflicto que ha vivido en el monasterio, concretamente contra la abadesa, y pide ayuda ante la peligrosa situación en la que habría quedado su honra.

El problema que se narra en la carta consistía en que, tras pasar su periodo de noviciado, la abadesa del monasterio había decidido no dejarla profesar y la acusaba, entre otras cosas, de estar casada. Montserrat, en cambio, acusa a la abadesa de ser mala religiosa, la califica de «maliciosa» y de dar un mal ejemplo a las monjas.²³ Se queja de que la ha engañado, le ha ocultado cartas de Hipólita Roís de Liori (su contacto exterior de mayor influencia), la ha encerrado y finalmente la ha expulsado en medio de un gran escándalo. Ella, sin embargo, se siente apoyada por la mayoría de sus compañeras monjas y, de hecho, comenta que, debido a este apoyo que había recibido, la abadesa también las ha encerrado a ellas en sus celdas.²⁴

El motivo de esta animadversión, según Montserrat, es que ella gozaba de un gran apoyo y pensaba que, si la dejaba profesar, le podría quitar su puesto: «[...] y sap que tantes voltes l'an volguda traure del ofisi. Y vent que yo tenia tals costats, a pensat que ningú no li poria més daniar que yo, y axí no a curat sinó de traure'm.»²⁵

Montserrat a través de la madre de esta última, Isabel de Requesens, hija ilegítima de don Luis de Requesens. Hipólita fue la segunda mujer de don Luis y madre de Estefanía de Requesens.

23. «y aquí só estada màrtir en sofrir aquesta malisiosa de abadesa». ANC, Fondo 960 / UI: 36 / UC-260.

24. «Y ella, tementse de aquexos [remeys] [...] me tragé de casa ab la major fúria del món, ella y la cuynera y la gallinera y dos jovenetes que eren novisies com yo, y entrí y tancà totes les altres a les claustrs de dalt. Sertifica V. Sa. que, si no las agés tancades, s'i agera segit algun escàndol. Y de allí on estaven feyen crits y de l'altre mon, dient-li fàstixs que yo crec que alesores de ara ella'n deu aver posades en lo càrser a més de tres.» ANC, Fondo 960 / UI: 36 / UC-260.

25. ANC, Fondo 960 / UI: 36 / UC-260.

La abadesa del monasterio, aunque no se nombra en la carta, es sor Ángela de Madrigal, que ejerció como tal entre 1527 y 1538, es decir, un total de 11 años.²⁶ Este largo periodo de gobierno de la abadesa hace que sea posible considerar el supuesto miedo que pudiera tener a que una nueva religiosa más joven y con más apoyos pudiera arrebatarle su puesto o, por lo menos, enfrentarse a su autoridad.

Pocos días más tarde, el 23 de abril, Estefanía de Requesens comenta el asunto con su madre, quien, al parecer, le había solicitado mediar con la abadesa (que ya había tomado la decisión de expulsar a Montserrat del monasterio) utilizando su influencia en la Corte. No obstante, Estefanía duda de que el asunto pueda llegar a solucionarse satisfactoriamente comentando que «en tot jo la tinc per perduda».²⁷ Requesens ni siquiera ve posible trasladar a la muchacha a otro monasterio en Castilla.

Este conflicto, en definitiva, tiene graves implicaciones en la vida de Montserrat de Camós pues su honra habría quedado en entredicho, no pudiendo optar a ninguna de las vías por las que las mujeres en esta época se podían mantener en la sociedad (ya fuera a través del matrimonio o de la religión). De ahí el lamento desesperado de Montserrat apelando a sus contactos para poder regresar y profesar finalmente en Jerusalén: «Y axí yo soplíc a vostra senyora no m desenspare y sia presa informasió de la verytat, que yo confie ab Nostre Senyor tornaré a Jerusalem ab molta onra mia, y serà causa de restaurar aquella casa que's perduda si aquella dona té lo manado.»²⁸ Su deseo, ante todo, es volver a entrar en Jerusalén. Ella insiste en profesar como monja.

Si bien desconocemos cuál fue finalmente su destino, Montserrat vuelve a aparecer posteriormente firmando una carta para su tía, Violant de Camós. La misiva no está fechada, pero fue enviada desde Barcelona

26. Antoni PAULÍ MELÉNDEZ, *El reial Monestir de Santa Maria de Jerusalem de Barcelona (1454-1970)*, Emporui, Barcelona, 1970.

27. AHUMADA, *Epistolaris*, pp. 203-204.

28. ANC, Fondo 960 / UI: 36 / UC-260.

probablemente entre 1536 y 1544.²⁹ En ella, Montserrat no firma con título de religiosa, por tanto, se puede afirmar que en esos momentos no había conseguido profesar.

En definitiva, el conflicto narrado por esta mujer repercutió gravemente en su vida. Al haber sido expulsada del monasterio, pierde la oportunidad de profesar; y el motivo por el cual se lleva a cabo esta expulsión redujo en gran medida sus posibilidades de contraer matrimonio satisfactoriamente. La difamación sobre su honra y los rumores que habían corrido sobre su persona sin duda la perjudicaron. Sin embargo, ella demuestra en sus cartas una gran capacidad de decisión y acción, si bien su única salida era pedir ayuda a sus parientes de más poder y reconocimiento social. Montserrat corría un grave peligro: el de la marginación social, al quedar fuera del circuito de lo que se consideraba correcto y aceptable para una mujer honrada. Se entiende así su gran desesperación y el deseo de llevar sus súplicas ante cualquiera que pudiera ayudarla, intentando llegar a un acuerdo que le beneficiara (ya fuera volver al monasterio para profesar o trasladarse a otro en Castilla). Sin embargo, el mantenimiento de su postura enfrentada a la abadesa y su autoridad acabaría pasándole grave factura.

3. Mary Percy y el convento de la Asunción de Nuestra Señora

Mary Percy (1570-1642) nació en Inglaterra siendo hija de Anne Somerset y Thomas Percy, conde de Northumberland. Su padre, católico, había sido ejecutado como consecuencia de su participación en el Levantamiento del Norte de 1569. Tras este episodio, Mary y su madre huyeron a Flandes. Habiendo sido educada en la religión católica y tras contemplar las consecuencias y peligros de familias como la suya –católica, inglesa y exiliada– decidió fundar un convento de benedictinas

29. Esta horquilla de fechas se debe a la mención que hace en el cuerpo de la carta de sor Beatriu de Requesens, monja en el monasterio de la Concepción entre esas fechas aproximadamente.

exclusivo para mujeres de origen inglés. Así, se uniría a las hermanas Arundell (Doroty y Gertrude) para fundar en 1599 en Bruselas el convento de la Asunción de Nuestra Señora (Assumption of Our Blessed Lady) donde profesarían un año después. En 1616 Mary fue elegida abadesa, ejerciendo el cargo hasta su muerte en 1642.

Los conflictos en este convento se inician muy pronto. Ya en 1609 se tiene constancia de un primer desencuentro entre la abadesa Joanne Berkeley (1555/6-1616) y algunas de las monjas³⁰ que exigían poder disponer de un confesor extraordinario jesuita, algo que la abadesa no deseaba. El arzobispo de Malinas, Mathias Hovius (1542-1620), tomó la decisión entonces de permitir que la abadesa pudiera escoger algunos confesores extraordinarios para las monjas, y nombró él mismo al confesor ordinario Robert Chambers (1571-1628), sacerdote. Así se intentaría restablecer la paz interna y reforzar la autoridad de la abadesa.

Sin embargo, el objetivo no se consiguió ya que pocos años después existe de nuevo constancia de un revuelo interno entre las hermanas. En esta ocasión, siendo ya abadesa, Mary Percy intentaría reforzar la línea seguida por su predecesora evitando que los jesuitas fueran confesores de las religiosas. Estas se dividieron entonces en varias facciones cuya tensión creciente llevaría a un grupo de ellas a marcharse en 1624 para fundar su propio convento en Gante. Se suma a los problemas una clara enemistad entre la abadesa y el confesor Robert Chambers que estaría provocando una permanente inestabilidad de la autoridad en el interior del convento.³¹

A raíz de esta problemática, y tras diversas disputas, en 1628 finalmente se nombra a un nuevo confesor. En esta ocasión el encargado de

30. Especialmente con la novicia Mary Lovel (Jane Roper), Lucy Knatchbull y Magdalen Digby.

31. Este enfrentamiento se ve reflejado en una carta que Percy envía al visitador en 1621 y también en otra que la religiosa Frances Gawen habría escrito al nuevo arzobispo de Malinas Jacobus Boonen (1573–1655). *RECIRC*. Mary Percy al Visitador del convento, 8 de septiembre de 1621. Recuperado online en la página <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2185> el 1/12/2021.

la tarea (como único confesor del convento) será Anthony Champney (ca. 1569-ca. 1643), vicepresidente del colegio de Douai.³² Para atajar el conflicto interno, el nuevo arzobispo de Malinas, Jacobus Boonen (1573–1655), decide también reforzar la autoridad de la abadesa prohibiendo expresamente a las monjas cuestionar su gobierno. No obstante, los problemas continuaron pues muchas de las religiosas reivindicaban su derecho a escoger a confesores jesuitas y acabarán dividiéndose en dos facciones principalmente. De un lado, las que apoyaban la autoridad de la abadesa Mary Percy y su nuevo confesor Champney; y de otro, las que se oponían a Champney y deseaban confesarse con jesuitas, bajo el mando de Mary Vavasour (ca. 1599-1676), líder de las disidentes.

Ante esta delicada situación, Mary Percy decide renunciar a su puesto, pero no es aceptado por la mayoría de las monjas reunidas en el capítulo (decisión que volverá a tomar más adelante, con idéntico resultado). La aparente tranquilidad no duró mucho, ya que muchas de las hermanas volverán a rebelarse contra el Dr. Champney, según el relato del conflicto (*A true Relation*), a causa de un jesuita que las convencería de que el confesor era enemigo y opositor de los padres de la Compañía de Jesús.³³ En consecuencia, se activa de nuevo el conflicto de autoridad que sumirá al convento en un caos de difícil resolución.

Mary Percy insiste en reforzar su autoridad escribiendo a los cardenales de la Propaganda quejándose de la situación y prohíbe expresamente

32. Nombrado por iniciativa de la propia abadesa Percy como se puede comprobar en una de sus cartas al arzobispo: «Right Honorable, some days sins I did desirs the Reverend visiter to aquant your Lordship of the cosent of the president of the inglish colledg of Doway touchinge Doctor Champneys assisting us. I writ earnestly unto the president for his coming, but that I might pswad him the soner to condecend. I assured him your lordship was deisrous of it.» *RECIRC*. Mary Percy a Jacobus Boonen, 16 de septiembre de 1628. Recuperado online en la página <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2369> el 1/12/2021.

33. «Yet did this business stand in good & peaceable state without any complaint [...] until such time as a certain Priest of the Society came to the said Monastery & had a prolix discourse with certain Nuns from which time it was that 2 or 3 of the Nuns began to reclaim & oppose against Doctor Champney». BL. Add MS 18394, p. 6.

a las religiosas las conspiraciones contra Champney.³⁴ Sin embargo, sigue sin conseguir la obediencia de las monjas, que insisten en sus reivindicaciones, cada vez más violentas. La abadesa, que considera a los jesuitas principales culpables del problema, pide entonces que les sea prohibida su asistencia al monasterio (a menos que obtuvieran una orden expresa del arzobispo).

La violencia interna fue en aumento. Las monjas rebeldes decidieron ocupar una sección del monasterio, encerrándose en ella. Desde este lugar ellas podían conversar con los vecinos (desde las ventanas) por lo que, ante la evidente falta de discreción, se decide clausurar el monasterio en su totalidad, prohibiendo el acceso a la iglesia a cualquier persona ajena al mismo.

Finalmente, solo la intervención del Lord Nuncio de la Sede Apostólica³⁵ consigue que las monjas abandonen su atrincheramiento.³⁶ Sin embargo, la promesa de resolución no llega a concretarse y, tras presentar su caso, sabiendo que estaban en clara desventaja, vuelven a retomar sus acciones rebeldes encerrándose de nuevo en el mismo lugar.

Mary Percy en esos momentos decide defender a Anthony Champney, confesor elegido por ella misma, y escribe su obra *Innocency Justified and Insolency Repressed*³⁷ como respuesta a un libelo que corría entre la

34. Varias de estas cartas se pueden encontrar transcritas en Alexandre PASTURE, «Documents concernant quelques monastères Anglais aux Pays-Bas au XVIIe siècle», *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 10 (1930), pp. 155–223.

35. Fabio Lagonissa entre 1627 y 1634 ejerció de nuncio apostólico en Flandes.

36. Las monjas rebeldes, con Mary Vavasour a la cabeza, se quejan tanto de la abadesa (a la que acusan de ser demasiado estricta y rigurosa), como del Dr. Champney. Ellas consideran que el confesor estaba en contra de los padres de la Compañía de Jesús y le acusan de firmar un juramento de lealtad a favor de la reina Isabel cuando todavía vivía en Inglaterra (en 1602). Esta acusación, si bien es verídica y confesada por el propio Champney, finalmente se resuelve como intrascendente a causa del contexto de presión y peligro vivido en esos momentos, y por la distancia temporal, tiempo durante el cual habría demostrado con creces ser un buen católico.

37. La obra firmada en 1631 con el título *Innocency Justified and Insolency Re-*

comunidad en el que se le difamaba y acusaba con la intención de que fuera expulsado.

Las monjas rebeldes, no satisfechas con difundir el escándalo con los vecinos del lugar, expandiendo una creciente mala reputación que podría afectar en gran medida a su futura supervivencia, iniciaron una serie de acciones para boicotear a las hermanas de la facción contraria. Con gran violencia y agresividad intentaron impedir la correcta celebración de la eucaristía y evitaron que las religiosas (con sus nuevos puestos reelegidos) desempeñaran correctamente sus actividades (ya fuera arrebatando el libro del coro, los objetos necesarios para la eucaristía, la llave de la sacristía, prohibiéndoles la entrada en la enfermería, entre otros).

Ante el conflicto, que ya se había alargado varios años, y que no parecía tener ninguna forma de resolución satisfactoria para ambas facciones, se decide finalmente la separación definitiva. El 16 de febrero de 1632 se redacta una declaración, firmada por todas las religiosas disidentes, según la cual deberían abandonar el monasterio (pudiendo ser acogidas en otro diferente). No obstante, esto siguió sin suponer un punto final al conflicto, ya que, poco después, las rebeldes expresaron no aceptar los términos de la separación que ya habían firmado. Así lo afirma Percy en una carta de queja firmada junto al resto de monjas de su facción al arzobispo Boonen en 1632.³⁸ En esta carta se detallan las acciones de boicot y sabotaje que las monjas rebeldes habían llevado a cabo contra el resto de sus hermanas llegando incluso a insultarse y a pelearse físicamente con gran violencia (peleas que la propia Percy habría

pressed; by a Round yet Modest Answer, to an Immodest and Slaunderous Libel Bearing this Title: A Briefe and Sincere Relation of the Beginning, Grounds, and Issue of the Late Controversy betwixt the Lady Mary Percy Abbess and Her Religious se conserva hoy en la British Library Harley MS 4275. Fue enviada a la Congregación de la Propaganda y a la Congregación de Regulares.

38. *RECIRC*. Convento de la Asunción a Jacobus Boonen, marzo/abril de 1632. Recuperado online en <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2699> el 5/12/2021.

sufrido recibiendo un golpe en la cara): «Insomuch in a tumult, one of the disobedient falling down, blood issued forth, & the Lady Abbess herself endeavouring to repress this turbulent company was smitten upon the face in the Quire by one of these disobedient Nuns.»³⁹

El arzobispo Boonen decide tomar acción y visita personalmente el convento para escuchar a todas las partes e intentar imponer la paz. Sin embargo, la tensión es tal que la reconciliación es imposible. Percy pide que la separación sea oficialmente ejecutada para el bien de todas:

Theese miseries being come to so great a heath, in my opinion there can be noe redres but to put inexecution what your Lordship and the Nuntio hath resolved upon touching the seperation and that they should be declared as falty for the not declaring them falty we see plainly is the cause they stand so stiffly.⁴⁰

Así, las monjas rebeldes son eventualmente forzadas a trasladarse a otro convento. El destino elegido, al menos de manera provisional, fue el monasterio de canonisas regulares de san Agustín (*Couvent des Dames de Berlaymont*), contiguo al suyo.

La disputa quedaba así zanjada y resuelta con la separación de las religiosas. Sin embargo, pocos años después, encontramos de nuevo a Percy sufriendo ante la perspectiva de que las monjas rebeldes retornaran a su convento por orden del arzobispo. Ella puso entonces en marcha todos los mecanismos con los que contaba, entre ellos apelar al propio rey de Inglaterra, Carlos I, a través de todos los contactos que pudiera conocer. En una carta firmada en mayo de 1637 dirigida a Balthazar Gerbier (1592-1663), cortesano del rey, pide que use su influencia para socorrer al convento, intentando inclinar la balanza a su favor ante el rey y la reina (la católica Enriqueta María de Francia). Se denota así la

39. BL. Add MS 18394, p. 13-14.

40. *RECIRC*. Mary Percy a Jacobus Boonen, 1632?, Recuperado online en <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2437> el 1/12/2021.

desesperación de Mary Percy al tener que recurrir incluso al monarca (anglicano) de su país de origen, del cual había tenido que exiliarse por no aceptar ni dejarle practicar su fe:

I hope that a friend whome we have employed in England to have recourse to her Maiesty (as to a sanctuary of distressed persons) hath had a favourable accesse, and that it will be noe prejudice unto you by your true relation to second the endeavours of our said friend.⁴¹

El desasosiego de la abadesa se debe a que el regreso de las monjas rebeldes no solo iba a afectar a su convivencia y paz interna, sino también a su economía. El acuerdo que se había firmado en 1632 exigía que el convento pagara una indemnización (como devolución de dote) para las religiosas expulsadas, dinero que había supuesto prácticamente la mitad de las rentas del convento y que no iba a regresar con la vuelta de las monjas. Cabe señalar que, coincidiendo con estas fechas, Alexandre Pasture comentaba que Champney (quien había continuado siendo el confesor del convento) habría renunciado voluntariamente a dicho puesto,⁴² pues había sido elegido Decano del Capítulo inglés.⁴³

De la actuación de Mary Percy se deduce una férrea voluntad de defensa de su convento, fundado por propia iniciativa, y cuya autoridad estaba siendo menoscabada por una serie de monjas que insistían en ser confesadas por los padres jesuitas. El conflicto, como se ha podido observar, escala tanto en violencia como en repercusiones, llegando a apelar a la propia Sede Apostólica, donde las rebeldes quieren ver juz-

41. NA. SP/77/27/195.

42. Alexandre PASTURE, «Documents concernant quelques monastères Anglais aux Pays-Bas au XVIIe siècle», *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 10 (1930), p. 157.

43. Peter GUILDAY, *The English Catholic refugees on the continent 1558-1795*, vol. 1: *The English colleges and convents in the Catholic Low Countries 1558-1795*, Green, and Co., Londres, 1914, p. 263; y David LUNN, *The English Benedictines 1540-1688. From reformation to revolution*, Burns & Oates, Londres, 1980, p. 201.

gado su caso. Sin embargo, Percy, a lo largo de todos los años que dura el conflicto, es decir, prácticamente todos los años de su mandato, no dejó de defender su inquebrantable postura.

La lucha interna surgida en el convento de Bruselas revistió gravedad debido en parte a su identidad, pues ellas no eran una congregación más. Las monjas de esta comunidad, como se ha señalado, pertenecían a una nacionalidad específica, todas ellas procedían de Inglaterra. El futuro del convento dependía esencialmente de dos factores: que las familias católicas inglesas siguieran enviando novicias con sus correspondientes dotes; y que los dirigentes de la región en la que se encontraban, Flandes, les permitieran continuar su misión. En este caso, ambos factores estaban en grave peligro. Por un lado, las noticias de los conflictos habían llegado ya a oídos de los católicos ingleses, que intentaron influir en la abadesa para que atajara el problema.⁴⁴ Por otro, la gobernadora en estos momentos, Isabel Clara Eugenia, de cuya caridad habían dependido desde su fundación, también era conocedora de las luchas y disputas y empezaba a impacientarse.⁴⁵ Se comprende así lo delicado de la situación y la feroz defensa que la abadesa hace de su comunidad, de su regla y, en fin, de su autoridad.

Cabe destacar que una de las principales fuentes en las que se detallan estos conflictos (*A True Relation*), describe las luchas internas sin llegar si quiera a nombrar a la abadesa, que aparece como víctima pasiva de las agresiones. Siendo ella clara protagonista y agente principal en el conflicto, aparece en un segundo plano en esta fuente. Gracias a las

44. Mary Percy llegaría a recibir cartas desde Inglaterra, por parte de superiores católicos, criticando sus decisiones y cuestionando su gobierno a la vez que pretendieron orientar su actitud, fomentando su obediencia. Se puede consultar en: Jaime GOODRICH, «Authority, gender, and monastic piety: controversies at the English Benedictine convent in Brussels, 1620-1623», *British Catholic History*, vol. 33/1 (2016), pp. 91-114.

45. «Scandals & troubles which [...] also did above measure displeas the foresaid Princess the Arch Dutchess being angry & admiring that Nuns of a strange Nation, living under her protection & in her country should even dare or presume to do such things.» BL. Add MS 18394, p. 14.

cartas y a la información cruzada, no obstante, se ha descubierto que ella fue el elemento fundamental tanto para el mantenimiento, como para la resolución del conflicto. Sus acciones derivaron en un aumento de la tensión en determinados momentos, pero sus labores para alcanzar un desenlace también fueron determinantes. Percy llega a renunciar a su puesto hasta en dos ocasiones, elige al confesor (Anthony Champney), al que defiende posteriormente mediante un extenso y detallado escrito, apela a la Congregación de la Propaganda, al Nuncio papal, al arzobispo, y, posteriormente (ante el peligro que suponía la vuelta de las monjas), incluso a sus contactos en la corte inglesa. De igual manera, su principal antagonista, Mary Vavasour,⁴⁶ mostrará una fuerza y capacidad de actuación equivalente, dirigiendo, junto a sus compañeras rebeldes, con quejas y escritos tanto al arzobispo como al Nuncio e incluso a la Corte de Brabante.

El altercado, por tanto, va mucho más allá de la simple disputa por los confesores. Se pueden observar implicaciones más profundas, como puede ser la lucha por la autoridad, por el mantenimiento libertad de elección, de expresión e incluso por una clara enemistad personal entre las dos principales protagonistas (ambas con patentes dotes de liderazgo).

4. Conclusiones

Tras exponer los casos de ambas mujeres, Montserrat de Camós y Mary Percy, religiosas que vivieron en dos contextos temporales y geográficos diferenciados, es posible llegar a una serie de conclusiones en común. La realidad que se refleja del análisis de sus vidas y opiniones e impresiones (extraídas a partir de las fuentes) es que ambas intentaron desde dentro del convento navegar por las contradicciones de la sociedad que les había tocado vivir, protagonizando largas y delicadas luchas internas. Estas discusiones llegaron a traspasar los muros de los

46. A pesar del conflicto y vicisitudes vividas en el convento de Bruselas, Mary Vavasour llegará a ser nombrada abadesa del mismo en 1652 hasta su muerte en 1676.

conventos debido, precisamente, a su voluntad de lucha y reivindicación de su propia capacidad de decisión. Es decir, la convicción de que tenían razón en desear lo que defendían y una voz para hacerlo. Por ello, se presenta a ambas y, de hecho, también a todas las que las rodearon y ayudaron (o incluso se les opusieron), como buenos ejemplos de la agencia femenina observable en mujeres de esta época.

Además, al profundizar en sus conflictos, se puede observar cómo el problema de la autoridad conventual quedó reflejado ampliamente en ellos. Tanto Montserratada como Mary lucharon por imponer sus preferencias espirituales y mantener su libertad aun a costa de enfrentarse al gobierno de sus superiores.

Del caso del convento de Bruselas, además, trasciende la férrea voluntad de varias de las mujeres por defender hasta las últimas consecuencias su libertad de decisión y su capacidad de gobierno o autoridad. Fueron varias las monjas que solicitaron (y pelearon por) el mantenimiento de la Compañía de Jesús como sus confesores y guías. Con los jesuitas, ellas sentían, de alguna manera, cierto control sobre sus decisiones y más comodidad a la hora de expresarse y ser guiadas. Así mismo, la facción opuesta lucharía por lo contrario, pues veían en estos confesores un peligro que amenazaba con quebrantar la autoridad y el equilibrio interno. Es precisamente el riesgo de poner en cuestión el gobierno de la abadesa, y su determinación de reivindicarlo, el principal motivo que lleva a Mary Percy a moverse y actuar, activando todos sus recursos. En definitiva, dentro del convento de religiosas de Bruselas, un espacio enteramente femenino, se aprecia una lucha continuada por el mantenimiento de la autoridad, la necesidad de gobierno y la voluntad de alzar la voz en reivindicación de sus ideas. Todo ello a pesar de las convenciones sociales y de las normas propias de la regla que habían profesado.

De la misma manera, Montserratada de Camós y las monjas que la apoyaban también supieron expresar su disconformidad con la autoridad, cuestionando las decisiones tomadas por su abadesa y enfrentándose a ella de manera directa. Las religiosas aceptan las posibles consecuencias adversas de su oposición a la figura de autoridad, que llegan a concretar-

se en el encierro temporal de varias de ellas y la expulsión de la propia Montserrada.

Sin embargo, para finalizar, es necesario destacar que estas mujeres, aun habiendo demostrado una resuelta capacidad de acción, reconociendo sus habilidades y reivindicando sus decisiones, no llegaron a suponer una subversión al orden establecido. Es decir, si bien sus acciones caminaron en los márgenes de la corrección, consiguiendo que sus voces traspasaran los muros, la realidad es que lo hicieron dentro de las posibilidades que les ofrecía la sociedad. Ellas demostraron saber negociar y adaptarse a las situaciones de manera que ninguna de sus decisiones llegara a romper enteramente las normas sociales.

Il tumulto dello spirito: Laura Battiferri Ammannati e la Compagnia di Gesù nell'Italia del secondo Cinquecento

ELEONORA FARICELLI

Abstract

Il saggio analizza il rapporto intrattenuto da Laura Battiferri Ammannati (1523-1589) con la Compagnia di Gesù. Laura Battiferri, poetessa di origine urbinata, si stabilì assieme al marito Bartolomeo Ammannati nella Firenze di Cosimo I de' Medici nel 1555. Divenne in breve tempo una poetessa stimata e apprezzata, ma iniziò anche un percorso spirituale che abbracciò istanze composite, dapprima proprie del contesto fluido ma ricettivo all'eterodossia della Firenze medicea e, poi, in età matura, della Compagnia di Gesù. I coniugi Ammannati allacciarono saldi legami con alcuni padri quali Pietro Blanca e Giulio Mazzarino e soprattutto con il generale Claudio Acquaviva. Negli ultimi anni della loro vita, gli Ammannati divennero ferventi devoti e importanti sostenitori dell'ordine, al punto da nominare la Compagnia loro erede universale.

Parole chiave: Controriforma; Compagnia di Gesù; Firenze; Laura Battiferri; Claudio Acquaviva.

I gesuiti si radicarono nel tessuto sociale italiano nei convulsi anni della crisi religiosa che caratterizzò la penisola nel Cinquecento: la Compagnia apportò il suo peculiare contributo, pur entrando spesso in contrasto con i pontefici che vedevano in Ignazio di Loyola e nella sua esperienza radicale, di ispirazione *alumbrada*, un potenziale pericolo.¹

1. Per il profilo della Compagnia delle origini cfr. Pietro TACCHI VENTURI, *Storia*

Come reagirono, però, gli uomini e le donne che si avvicinarono alla Compagnia nella seconda metà del Cinquecento, quando l'assise tridentina si era da poco conclusa (1563)? Il saggio qui proposto intende offrire un esempio paradigmatico a partire dall'esperienza della poetessa Laura Battiferri (1523-1589),² di origine urbinata ma stabilitasi a Firenze, dove intrecciò assieme al marito saldi legami con i padri del collegio fiorentino. In che modo e in che tempi avvenne tale avvicinamento? Quali esiti produsse in una donna che aveva vissuto gli anni più accesi della crisi religiosa italiana? L'argomento viene qui trattato tentando di porre l'accento sulle sfumature e sulle complessità di quanti, come Laura Battiferri, vissero il proprio percorso religioso fluidamente.

Firenze, i gesuiti e gli Ammannati: i primi contatti

L'arrivo della Compagnia di Gesù in Toscana fu piuttosto precoce, ancor prima che Paolo III ne sancisse ufficialmente la nascita nel 1540.³ La città in cui due dei compagni di Ignazio di Loyola fecero inizialmente

della compagnia di Gesù in Italia, La civiltà cattolica, Roma, 1950, vol. II.I, *Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine (1491-1540)*, pp. 267-297; John W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano, 1999; Guido MONGINI, «Ad Christi similitudinem». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011; IDEM, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2016. Per il rapporto tra i gesuiti e i pontefici nel Cinquecento cfr. TACCHI VENTURI, *Storia della compagnia di Gesù*, pp. 535-572, pp. 582-590; Guido MONGINI, «I gesuiti e i papi nel Cinquecento. Tra crisi religiosa e Controriforma», in M. Catto; C. Ferlan, eds., *I gesuiti e i papi*, il Mulino, Bologna, 2016, pp. 36-48.

2. Per un profilo generale su Laura Battiferri e la sua poesia mi limito a rimandare a Laura BATTIFERRA DEGLI AMMANNATI, *Laura Battiferra and Her Literary Circle. An Anthology: A Bilingual Edition*, ed. V. KIRKHAM, The University of Chicago Press, Chicago, London, 2006.

3. Per le notizie che seguono sulla prima presenza a Firenze della Compagnia cfr. Maurizio SANGALLI, «I gesuiti nella Firenze di Cosimo I», in L. Felici, ed., *Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento (1498-1569)*, Claudiana, Torino, 2020, pp. 107-127.

sosta fu Siena, dove i padri si dimostrarono fin da subito particolarmente abili nella predicazione, nella direzione spirituale e nell'evangelizzazione.⁴ La decisione, su indicazione dello stesso Loyola, di stabilirsi a Firenze prima che altrove fu presa alla luce del consolidamento del potere di Cosimo I de' Medici nel 1538. Aperta una prima casa nel 1551, i gesuiti attesero due anni prima di trovare una sistemazione definitiva, grazie all'intercessione della duchessa Eleonora di Toledo, che individuò nella chiesa di San Giovannino, significativamente posta di fronte a palazzo Medici in via Larga, il luogo più idoneo per la Compagnia. La decisione fu ratificata nel 1557 e subito i padri avviarono delle classi di insegnamento e si resero attivi in città in qualità di confessori, predicatori e in generale nell'assistenza. Nonostante la volontà della duchessa di sostenere finanziariamente l'ordine, gli anni Sessanta furono contrassegnati da una certa instabilità, anche a causa della prematura scomparsa di Eleonora nel 1562,⁵ la cui morte aveva inizialmente indebolito la posizione della Compagnia. Essa fu tuttavia in grado di radicarsi nel tessuto cittadino e proprio in questi anni Bartolomeo Ammannati e Laura Battiferri si avvicinarono ai padri fiorentini.

I due coniugi, uniti dal 1550 e residenti a Firenze dal 1555, erano stati particolarmente apprezzati alla corte di Cosimo. Bartolomeo, poco dopo l'arrivo in città, aveva iniziato la sua attività di architetto e scultore al servizio del duca e, grazie a incarichi di prestigio, aveva garantito a sé e alla moglie una vita piuttosto agiata. Laura Battiferri, invece, era una poetessa prolifica e stimata, che a Firenze aveva concretizzato il suo

4. Sulla presenza gesuitica a Siena cfr. Maurizio SANGALLI, «I gesuiti a Siena (XVI-XVIII sec.)», in A. Angelini; M. Pellegrini; eds., *La chiesa di San Vigilio a Siena. Storia e arte. Dalle origini monastiche allo splendore dell'età barocca*, Olschki, Firenze, 2018, pp. 23-59.

5. Sul rapporto tra i gesuiti e la duchessa Eleonora de Toledo cfr. Chiara FRANCESCHINI, «Los scholares son cosa de su excelentia, como lo es toda la Compania. Eleonora di Toledo and the Jesuits», in K. EISENBICHLER, ed., *The Cultural World of Eleonora di Toledo, Duchess of Florence and Siena*, Ashgate, Aldershot, 2004, pp. 181-206 e bibliografia ivi contenuta.

esordio come verseggiatrice grazie ai contatti con il vivace ambiente culturale cittadino, come si enunzierà in seguito.⁶

Il rapporto tra la coppia e i gesuiti prese avvio intorno al 1572, quando Ammannati fu chiamato dalla Compagnia a presentare un progetto per il rifacimento del collegio. Anziché cercare un nuovo edificio, l'architetto propose di ampliare la struttura posta accanto alla chiesa di San Giovannino, uno spazio troppo angusto per le molteplici funzioni che i gesuiti erano chiamati a svolgere. L'idea non dovette dispiacere ai padri, che invitarono l'architetto a recarsi a Roma per incontrare il generale Everardo Mercuriano e discorrere insieme a lui sulle disposizioni da prendere a Firenze. L'Ammannati andò a Roma per due volte nel corso del 1575 e stabilì dei contatti con il padre generale e con il suo segretario, Antonio Possevino. Quest'ultimo si giovò della conoscenza dello scultore per entrare nelle grazie del duca Francesco, successore di Cosimo, quando passò per Firenze per perorare la causa dei compagni che intendevano ampliare il collegio secondo i progetti di Bartolomeo. Lungo tutto il corso degli anni Settanta si alternarono posizioni diverse circa l'andamento dei lavori: ad un primo progetto, che vedeva nelle idee di Ammannati una valida soluzione, se ne contrapponeva un altro che suggeriva di cercare altrove un edificio adeguato al collegio. L'architetto si impegnò con tenacia affinché prevalesse la prima corrente e si adoperò nella ricerca di fondi economici e materiali atti allo scopo che si era prefissato. Grazie alla generosità di uomini facoltosi, quali Giacomo Salviati, nel maggio 1579 iniziarono i lavori di ampliamento del collegio

6. Su Bartolomeo Ammannati cfr. Filippo BALDINUCCI, *Notizie dei professori del disegno da Cimabue in qua: per le quali si dimostra come, e per chi le belle arti di pittura, scultura e architettura, lasciata la rozzezza della maniera greca e gotica, si siano in questi secoli ridotte all'antica loro perfezione*, Batelli, Firenze, 1846, vol. II, pp. 334-404; N. Rosselli Del Turco; F. Salvi, eds., *Bartolomeo Ammannati: scultore e architetto (1511-1592)*, Alinea, Firenze, 1995; B. Paolozzi Strozzi; D. Zikos, eds., *L'acqua, la pietra, il fuoco: Bartolomeo Ammannati scultore*, Milano-Firenze, Giunti, 2011. Per il rapporto tra Bartolomeo e Laura cfr. Victoria KIRKHAM, «Creative partners: The Marriage of Laura Battiferri and Bartolomeo Ammannati», *Renaissance Quarterly*, 55 (2002), pp. 498-558.

gesuitico, con il plauso da parte dei membri della Compagnia, tra cui il nuovo rettore di Firenze Pietro Blanca.⁷

Le informazioni su questi anni evidenziano il rapporto di natura professionale sorto tra la Compagnia e Bartolomeo. Tale legame dovette coinvolgere anche la moglie se, dopo un primo testamento redatto congiuntamente nel 1563, gli Ammannati ne stilarono un altro nel 1581 con il quale indicavano la Compagnia loro erede universale, in mancanza di figli cui destinare i propri averi.⁸ Da parte della Battiferri non si trattava di un'eredità esigua dal momento ch'ella era stata a sua volta erede universale del padre, Giovan'Antonio Battiferri, chierico e già protagonista di una prestigiosa carriera presso la Camera Apostolica, che aveva diseredato il primo genito Ascanio in favore dell'unica figlia.⁹ Quindi, accanto ai pur brillanti piani di Bartolomeo e alle risorse economiche ch'egli aveva messo a disposizione, sussisteva anche il sostegno finanziario della Battiferri.

Il mutamento artistico di Bartolomeo Ammannati

La svolta nei rapporti intrattenuti dalla Compagnia con i coniugi si verificò nel marzo 1582 quando il neoeletto generale della Compagnia, Claudio Acquaviva, indirizzò una lettera a Laura Battiferri e non a

7. Per il rapporto, per lo più di natura professionale, intercorso tra Ammannati e la Compagnia cfr. Pietro PIRRI, «L'Architetto Bartolomeo Ammannati e i Gesuiti», *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 12 (1943), pp. 5-57; per un'analisi dei progetti da lui curati per la Compagnia vd. Michael KIENE, «Bartolomeo Ammannati e i gesuiti», in *Bartolomeo Ammannati, scultore e architetto*, pp. 187-190; Merlijn HURX, «Bartolomeo Ammannati and the College of San Giovannino in Florence: Adapting Architecture to Jesuit Needs», *Journal of the Society of Architectural Historians*, 68 3 (2009), pp. 338-357; Teresa J. GÓMEZ LEÓN, «San Giovannino e la cappella di San Bartolomeo» in C. Acidini; G. Pirazzoli, eds., *Ammannati e Vasari per la città dei Medici*, Edizioni Polistampa, Firenze, 2011.

8. Per i tre testamenti redatti dai coniugi cfr. KIRKHAM, *Laura Battiferri*, cit. dove si trova una traduzione inglese del primo e del terzo; per gli originali ASFi, Panciatichi, 174, c. 50 (1563); ASFi, Notarile antecosimiano, 4588, cc. 16r-17v (1581); ASFi, Notarile Moderno, 4588, cc. 54r-57v (1587).

9. ASFi, Compagnie religiose soppresse da Pietro Leopoldo, serie 238, ff. 33r-35v.

Bartolomeo Ammannati, artefice del progetto di ristrutturazione. Con la missiva Acquaviva ringraziava la poetessa per aver appoggiato la sua candidatura a generale dell'ordine, raccomandandosi di pregare per lui ora che il compito si faceva più gravoso. Il gesuita estendeva la richiesta anche a Bartolomeo, affinché insieme continuassero ad essere generosi nei confronti dell'ordine, così come lo erano stati fino ad allora.¹⁰ Il fatto che Acquaviva si rivolgesse direttamente alla Battiferri chiarisce il rapporto che intratteneva con la coppia: un legame non solo sotto il segno delle competenze architettoniche di Bartolomeo, ma anche alla luce di un approfondimento spirituale tanto di Ammannati quanto della Battiferri. Non appare quindi un caso che Acquaviva si premurasse di spedire una missiva alla poetessa appena un anno dopo il testamento redatto dagli Ammannati: aveva cioè tutto l'interesse affinché i coniugi continuassero a servire la Compagnia con le loro preghiere, ma soprattutto con i loro denari.

Il 1582 segnò uno spartiacque anche nella vita e nella carriera di Bartolomeo Ammannati. La sua produzione architettonica e scultorea era stata sino ad allora in linea con i gusti rinascimentali, orientati a porre al centro l'essere umano e le sue virtù. Gli uomini raffigurati dai grandi artisti cinquecenteschi come Michelangelo, al quale Ammannati guardava come maestro, si caratterizzavano per la forza, la virilità e spesso per la mancanza di vestiario, in modo che ne venissero esaltate tutte le qualità fisiche, segno di perfezione anche morale. Era proprio a Michelangelo che Bartolomeo si era rivolto quando aveva ricevuto l'incarico di dare forma alla fontana del Nettuno, fortemente voluta da Cosimo e ora posta in piazza della Signoria a Firenze. L'imponente Nettuno si ergeva in tutta la sua nudità, una nudità che, poi, parve a Bartolomeo poco consona alla rettitudine del buon cristiano. Questa presa di cos-

10. ASFi, Compagnie religiose soppresse da Pietro Leopoldo, serie 239, f. 2r-2v. Su Acquaviva cfr. M. DE CERTAU, «La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva», in IDEM, *La lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*, Gallimard-Seuil, Paris, 2005, pp. 155-165.

cienza significò una svolta in senso moraleggiante cui Bartolomeo giunse progressivamente: negli anni Settanta egli si allontanò dalla scultura per volgere la propria produzione all'architettura, espressione dell'armonia dell'universo e quindi al di sopra delle cose materiali e futili. A sancire tale cambio di rotta, Ammannati pubblicò presso l'editore fiorentino Bartolomeo Sermartelli una lettera rivolta ai membri dell'Accademia del disegno fiorentina, di cui lui stesso faceva parte. Il fulcro dell'intera lettera verteva sul rapporto tra morale e arte. La licenziosità delle sue opere –scriveva Ammannati– aveva offeso i precetti della morale: il pentimento era ora il sentimento predominante e lo scultore ripudiava in toto l'arte giovanile poco consona ad un artista ormai maturo che si rivolgeva ai propri colleghi. Il consiglio ai giovani era quello di tenersi ben lontani da quel tipo di rappresentazione, ora che «alla bontà di Dio è piaciuto aprirmi pur un poco gli occhi dell'intelletto, che fallace piacer d'aggradir troppo alla più gente m'aveva tenuti serrati e chiusi, conosco apertamente d'aver errato grandemente, e ciò è la cagione ch'io mi son così mosso a pregar tutti che ve ne guardiate, almeno più per tempo di quel ch'ho saputo far io». ¹¹ Aperti gli occhi dell'intelletto, Ammannati desiderava ora spendere le proprie energie nelle rappresentazioni devotamente ispirate, modello per quanti ne seguivano l'esempio. La volontà di mutare i termini della propria arte, mettendo al centro la rappresentazione del sacro, era l'espressione più chiara della stretta vicinanza alla Compagnia.

La ricerca spirituale di Laura Battiferri

Dal canto suo, Laura Battiferri non era di certo estranea a una riflessione di carattere religioso, forse ancor più approfondita di quella del marito. Il loro arrivo a Firenze alla metà degli anni Cinquanta

11. *Lettera di Messer Bartolomeo Ammannati architetto e scultor fiorentino. A gli honoratissimi Accademici del Disegno*, Stamperia di Bartolomeo Sermartelli, Firenze, 1582; BALDINUCCI, *Notizie dei professori del disegno*.

aveva determinato per la poetessa l'inserimento in un circuito culturale variegato, tanto dal punto di vista letterario che religioso. I due volumi usciti dalla stamperia dei Giunti rispettivamente nel 1560 e nel 1564 riflettevano, infatti, queste due diverse tendenze: le *Opere toscane*, una raccolta a carattere mondano, attestavano della rete di relazioni intrecciata negli anni e delineavano il profilo letterario della poetessa, mentre *I sette salmi penitenziali* gettavano luce sul percorso religioso ch'ella stava conducendo.¹² A tale altezza cronologica, infatti, ella dovette rimanere attratta e affascinata da una religiosità inquieta ed eterodossa, mediata dalle personalità decisive con le quali era entrata in contatto a Firenze e che la introdussero a temi chiavi quali la concezione della giustificazione per sola fede –nonostante il divieto imposto dal Concilio di Trento nel 1547–, e l'infinita misericordia divina, che, infatti, ispirarono la sua seconda opera. Tra queste figure vi furono, tra gli altri, Benedetto Varchi, intellettuale di spicco prossimo, almeno negli anni Quaranta, alle idee valdesiane; la duchessa di Camerino Caterina Cibo, intima del generale dei cappuccini Bernardino Ochino, esule oltralpe; o ancora Fausto Sozzini che, dopo aver lasciato definitivamente la penisola nel 1575, fu a capo della chiesa unitariana in Polonia.¹³ Tali contatti non

12. *Il primo libro di opere toscane di M. Laura Battiferra degli Ammannati. Alla Illustrissima, ed Eccellentissima Signora, la Signora Duchessa di Fiorenza, e di Siena*, in Firenze appresso i Giunti 1560, ora in Laura BATTIFERRI DEGLI AMMANNATI, *Il primo libro delle opere toscane*, ed. E. M. GUIDI, collana di Studi e Testi, 17, Accademia Raffaello, Urbino, 2000; *I sette salmi penitenziali del santissimo Profeta Davit. Tradotti in lingua Toscana, da Madonna Laura Battiferra degli Ammannati. Con gli argomenti sopra ciascuno di essi, composti dalla Medesima; insieme con alcuni suoi sonetti spirituali*, in Firenze, appresso i Giunti 1564, ora in Laura BATTIFERRA DEGLI AMMANNATI, *I sette salmi penitenziali con alcuni sonetti spirituali*, ed. E. M. GUIDI, collana di Studi e Testi, Accademia Raffaello, Urbino, 2004.

13. Per il profilo religioso di Varchi cfr. Paolo SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento: questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1979, pp. 330 e ss.; Massimo FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 218 e ss.; Selene Maria VATTERONI, «Dal Beneficio di Cristo

determinarono tanto un'adesione riformata da parte della Battiferri quanto scandirono le tappe di una ricerca religiosa inquieta.

Firenze, infatti, aveva sperimentato una relativa tolleranza verso l'eterodossia sotto l'egida del duca Cosimo, in una strategia politica anti-farnesiana. Alcune figure a lui vicine, come il maggiordomo ducale Pier Francesco Riccio o il protonotario Pietro Carnesecchi, avevano diffuso in città libri e idee proprie agli ambienti del circolo napoletano di Juan de Valdés. Dello stesso tenore erano stati anche gli affreschi di Jacopo Pontormo, commissionati dal duca ed eseguiti a cavallo degli anni Quaranta e Cinquanta, nella chiesa medicea di San Lorenzo – a due passi da quella gesuitica di San Giovannino – vera e propria trasposizione pittorica del catechismo dell'esule spagnolo. Questa stagione era tuttavia destinata a volgere al termine quando Cosimo operò una svolta significativa in vista dell'ottenimento del titolo granducale, che determinò il riavvicinamento alla Chiesa di Roma.¹⁴ In tale congiuntura, la poetessa, allontanatasi dalla corte assieme al marito, sembrò trovare nei gesuiti e nella riflessione religiosa professata a partire dall'interiorità del singolo le risposte agli interrogativi in materia di fede. L'avvicinamento alla Compagnia riorientò la spiritualità della coppia, in particolare della Battiferri: la curiosità ch'ella aveva maturato nei decenni precedenti verso una religiosità eterodossa si tramutava ora, a causa del diverso clima e della scomparsa dei maggiori protagonisti che l'avevano animata, in adesione

ai *Sonetti. Parte prima: tracce di Spiritualismo nel canzoniere di Benedetto Varchi*, in S. M. Vatteroni, ed., *La cultura poetica di Benedetto Varchi*, Italienzentrum der Freien Universität Berlin, 2019; per quello di Caterina Cibo; Lucia FELICI, «Inquietudini spirituali di una nobildonna del Cinquecento: Caterina Cibo», *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 17 (1/2020), pp. 205-222; su Fausto Sozzini invece cfr. M. Biagioni, M. Duni, L. Felici, eds., *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani del Cinquecento*, Claudiana, Torino, 2011 in particolare la voce di Emanuela Scribano dedicata a Fausto Sozzini pp. 127-136.

14. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo*; Marco CAVARZERE, «Cosimo I, *pater ecclesiae*, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato», *Annali di storia di Firenze*, IX (2014), pp. 76-86.

alla spiritualità gesuitica, la cui identità non fu, almeno all'inizio, scevra di inquietudini e paradossi.¹⁵ Del resto, il fondatore dell'ordine Ignazio di Loyola aveva mosso i primi passi nella terra degli *alumbrados* – come lo stesso Juan de Valdés –, dove forte era stata la ricezione del messaggio erasmiano.¹⁶ La natura della neo-compagnia aveva destato fin da subito non pochi dubbi sulla sua supposta ortodossia e i processi per sospetto *alumbradismo* subiti dal fondatore ne erano la prova più tangibile. Anche dalla curia non si assistette, certo, ad un sostegno incondizionato, al contrario. Al favore inizialmente garantito da Paolo III e Giulio III seguirono, sotto i pontificati soprattutto di Paolo IV e Pio V, anni segnati da aspre lotte volte a mettere in discussione la natura della Compagnia e a controllarne le spinte eversive. Gli stessi *Esercizi spirituali* avevano suscitato forti perplessità tra le gerarchie ecclesiastiche, tanto in Spagna quanto in Italia, e a più riprese erano state condotte delle indagini per gettare luce sul messaggio insito nel testo. I sospetti sui metodi proposti dal fondatore dell'ordine su argomenti chiave quali la meditazione e la preghiera interiore, sulle ripercussioni che queste potevano avere nella vita dei singoli, di uomini e di donne, di laici e di chierici, si diradarono soltanto dal 1548, quando un breve papale ne sancì l'ortodossia, al netto di ogni dubbio.¹⁷

La Battiferri guardava dunque ad una Compagnia che ancora stava affermandosi, in un momento – quello della crisi religiosa del Cinque-

15. MONGINI, *Maschere dell'identità*, pp. 3-82.

16. Sul fondatore della Compagnia mi limito a rimandare ad *A Companion to Ignatius of Loyola*, R. A. Maryks, ed., Leiden-Boston, Brill, 2014. Per la bibliografia sull'*alumbradismo* in questa sede basterà citare Antonio MARQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid, 1980; Stefania PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olscki, Firenze, 2004.

17. Sul rapporto gesuiti/politica soprattutto nella sua fase iniziale si veda Guido MONGINI, «La forma di vita gesuitica come problema politico. Il potere costituente e la fondazione della Compagnia di Gesù» in P. Cozzo, F. Motta, eds., *Regolare la politica. Norme, liturgie, rappresentazioni del potere fra tardoantico ed età contemporanea* Viella, Roma, 2016, pp. 119-132.

cento in Italia— di particolare incertezza. Ella intrattenne rapporti personali con molti dei padri che soggiornarono a Firenze per periodi più o meno lunghi. Fu certamente legata a Pietro Blanca, che resse il collegio fiorentino dal 1579 al 1586, dopo essere stato un noto confessore e padre spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi, oltreché, per un breve periodo, delle monache del monastero fiorentino delle Murate, un centro culturale particolarmente attivo in città.¹⁸ Ed è proprio a due monache del cenacolo che la Battiferri dedicò i primi due salmi penitenziali. Il Blanca, napoletano di origini, era entrato giovane nella Compagnia e aveva fin da subito riscosso grande successo come predicatore nelle città di Teramo, Siena e Firenze. A seguito di alcune frizioni sorte con altri padri fiorentini, e dopo che anche l'Ammannati se ne era lamentato a causa delle difficoltà pretestuose addotte in occasione della continuazione dei lavori presso San Giovannino, Blanca fu rimosso dal suo incarico, il che suscitò non poco dispiacere nelle penitenti, tra le quali figurava anche la Battiferri.¹⁹

Una devota della Compagnia: Laura Battiferri e l'Orazione sopra il Natale

Quanto peso ebbero i gesuiti nella vita e nell'attività di Laura Battiferri si evince anche dall'unico componimento in prosa di cui fu autrice, un testo rimasto manoscritto e ispirato agli *Esercizi spirituali* di Loyola. Si tratta dell'*Orazione sopra il Natale*, conservata oggi presso la Biblioteca Universitaria di Macerata.²⁰ La genesi della prosa appare

18. PIRRI, «L'architetto Bartolomeo Ammannati e la Compagnia di Gesù», pp. 30-31; dello stretto rapporto intercorso tra il rettore del collegio fiorentino Pietro Blanca e Laura Battiferri ne parla il Blanca in persona cfr. Archivium Romanorum Societatis Iesu (d'ora in avanti ARSI), Ital. 158, f. 45r, 255r e Rom. 51, f. 300v.

19. PIRRI, «L'architetto Bartolomeo Ammannati e la Compagnia di Gesù», p. 31 nota 77; ARSI, Rom. 13, f. 132v.

20. *Orazione sopra il Natale di N.tro Sig.re / della Sig.ra Laura Battiferri de gli Am-/mannati*, Macerata, Biblioteca Comunale Mozzi-Borgetti, cod. 137; l'orazione

ancora oggi sfuggente, in assenza della data, del contesto di produzione e delle ragioni dell'attuale destinazione. Victoria Kirkham, alla quale va il merito di averla rinvenuta ed edita, non formula alcuna ipotesi specifica sulla datazione, situandola genericamente nel periodo della ventennale frequentazione dei coniugi con la Compagnia. La studiosa ipotizza che a Macerata l'*Orazione* sia arrivata grazie alla mediazione del padre Giulio Mancinelli, che di quella città era originario e che aveva retto il collegio fiorentino dal 1570 al 1575. Mancinelli entrò sicuramente in contatto con gli Ammannati durante il soggiorno a Firenze, come dimostra una missiva del 1573 che Bartolomeo spedì al suo antico mecenate padovano, Antonio Benavides, per sollecitarlo ad accogliere con i dovuti onori il gesuita in visita a Padova.²¹ Dalla lettera si hanno anche i primi, seppur timidi, segnali della svolta in senso confessionale e moraleggiante di Ammannati sancita dalla *Lettera agli accademici del disegno*.²² Rispetto alla formulazione di Kirkham si potrebbero però fare delle supposizioni più specifiche.²³ Anzitutto, sul ruolo svolto da Mancinelli. Terminati i suoi uffici di rettore a Firenze e ormai votato al misticismo e visionarismo, questi ricevette incarichi di missionario dapprima nelle «Indie di quaggiù» e poi in Africa e in Europa orientale.²⁴ Fece ritorno in Italia solo per

è interamente edita in Victoria KIRKHAM, «La poetessa al presepio. Una meditazione inedita di Laura Battiferra degli Ammannati», *Filologia e critica*, MAG./AGO. (2002), pp. 258-276 in particolare pp. 272-276 e in Chiara ZAFFINI, «Le rime di Laura Battiferri Ammannati. Edizione critica, studio e commento», tesi di dottorato, Università degli Studi di Urbino 'Carlo Bo', a.a. 2011-2012, pp. 632-635.

21. La lettera è edita in Giovanni GAYE, *Carteggio inedito d'artisti dei secoli XIV, XV e XVI*, Giuseppe Molini, Firenze, 1840, vol. III, p. 387.

22. Si veda ad esempio questo passaggio: «mortificati in parte di molti fumi et ambitione e glorie vane del mondo. Preghiamo la bontà di Dio che ne lievi questo resto, acciò possiamo una volta davvero servire per quello che siamo messi da Dio al mondo», *Ivi*.

23. KIRKHAM, «La poetessa al presepio», pp. 261-263.

24. Charles E. O'Neill, S.I., Joaquín M. Domínguez, S.I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, voll. I-IV, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, cit. vol. III p. 2492; Anna Rita CAPOCCIA, s.v. «Mancinelli, Giulio», in

soste sporadiche a cavallo degli anni Ottanta e Novanta; pare difficile che abbia avuto l'occasione di passare da Firenze, recepire l'*Orazione* battiferriana e, a quel punto, portarla con sé a Macerata. Allo stesso tempo, sempre ipotizzando ch'egli sia stato il tramite, appare piuttosto fragile l'idea che la poetessa abbia scritto il testo prima del 1575, per delle ragioni cronologiche che occorrerà richiamare.

I primi contatti con i gesuiti furono stabiliti con certezza nel 1572, quando Bartolomeo ricevette l'incarico di ristrutturazione del collegio. La svolta artistica e spirituale in Ammannati, appena accennata nella missiva a Benavides, si verificherà solo nel 1582 in linea con il testamento redatto dai coniugi un anno prima e con la lettera di Acquaviva indirizzata alla Battiferri. Se l'*Orazione* fosse stata redatta prima del 1575, ciò significherebbe che la poetessa dovette rimanere immediatamente colpita dai gesuiti e dalla religiosità che professavano, al punto da dividerne intimamente i valori. Tale assunto, oltre a stridere con la personalità della poetessa, sempre ponderata nelle scelte, non collima con quanto emerge dai rapporti con i singoli padri. Mancinelli non fu – come lascia trapelare Kirkham – padre spirituale né di Ammannati né tantomeno della Battiferri.²⁵ Ella si legò spiritualmente a Pietro Blanca a partire dagli anni Ottanta, ed è lo stesso rettore a farne menzione al padre generale. La stesura del testo andrebbe dunque collocata in questa fase, in linea con il mutamento di Bartolomeo del 1582 e quando la Battiferri poteva aver avuto il modo e il tempo di fare propri i precetti dell'ordine. Sicuramente, infatti, attorno a questa altezza cronologica la Battiferri maneggiò testi della Compagnia – come gli *Esercizi spirituali* – ma non solo, come dimostra una nota di possesso, tanto del collegio fiorentino quanto della donna, posta su un volume edito a Macerata nel 1583.²⁶

Dizionario Biografico degli Italiani (d'ora in avanti *DBI*), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. 68, 2007, pp. 453-456, cit. p. 454.

25. KIRKHAM, «La poetessa al presepio», cit., p. 261.

26. Si tratta dell'*Historia del glorioso martirio di sedici sacerdoti martirizzati in Inghilterra per la confessione, e difesa della fede catolica, l'anno 1581 1582 e 1583. Con*

Al di là, dunque, delle ipotesi su quando e perché l'*Orazione* arrivi nelle Marche, il suo invio è comunque imputabile a quella vasta trama di comunicazioni e di mobilità che i gesuiti avevano intrecciato lungo tutta la penisola.²⁷

Sul piano dei contenuti, invece, l'*Orazione* dava la possibilità di sondare la levatura delle conoscenze scritturali della poetessa, solide e fondate sui testi, in particolare sulle lettere paoline e sui Vangeli di Giovanni e di Luca. Il tutto ben si accordava con gli *Esercizi spirituali* e in particolare con la seconda settimana sulla nascita di Gesù, a conferma di quanto la Battiferri prendesse sul serio la devozione propria alla Compagnia.²⁸ L'*Orazione* ha una struttura circolare, come l'autrice stessa dichiara nella parte finale: «piacciati, amatissimo Gesù, tornando a te donde prima io mi partii con dolce circolo d'amore, da Gesù a Maria, e da Maria a Gioseppe, e di nuovo da Gioseppe a Maria, e da Maria a Gesù ritorno, immitando in ciò il perfettissimo amore di Dio»; e ancora poco dopo: «circolo perfetto, circolo amoroso, circolo eterno dell'amoroso Dio!»²⁹ Si ha pertanto un climax di ascesa progressiva verso Dio, operazione per la quale è necessario l'utilizzo di tutti e cinque i sensi, così come suggerisce lo stesso Loyola. Nel solco della strada tracciata dal maestro, il testo si configura come un dialogo intimistico intessuto dall'autrice con Dio, al quale ella giunge per mediazione della Sacra famiglia. Si tratta di

una prefazione, che dichiara la loro innocenza; composta da quelli, che con essi praticavano mentre erano vivi, e si trovorno presenti al lor giuditio, e morte. Tradotta in lingua inglese in italiana da uno del Collegio inglese di Roma. S'è aggiunto il martirio di due altri sacerdoti, e uno secolare inglesi, martirizzati l'anno 1577 e 1578, Sebastiano Martellini, Macerata, 1583. Le note di possesso, rispettivamente dei gesuiti e della Battiferri, riportano «Collegij Flor. Soc. Jesu» e «Di M.^a Laura Battiferro de Amannati». L'opera è conservata presso la Biblioteca Marucelliana a Firenze.

27. In accordo con KIRKHAM, «La poetessa al presepio», cit. pag. 263

28. Si veda il titolo del paragrafo degli *Esercizi* che recita: «la seconda contemplazione è sulla natività». Cfr. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, ed. M. Gioia, Tipografia Torinese, Torino, 1977, cit. p. 122, in generale sul testo cfr. pp. 91-184.

29. KIRKHAM, «La poetessa al presepio», cit. pag. 276.

una confessione ch'ella conduce lasciando emergere i turbamenti più profondi e sinceri, i dubbi cui è afflitto il suo animo, le domande che l'attanagliano e che rivolge a Dio come unico mezzo di risoluzione dei misteri più intimi. L'auspicio rivolto a Lui è quello di ricevere i doni dell'obbedienza, della mansuetudine e della pietà, poiché Dio desidera che la sua anima sia scevra dai vizi e accolga le virtù. Appare chiaro, dunque, quanto la riflessione religiosa della poetessa fosse approfondita, percorsa da temi già affrontati in passato, come l'infinita misericordia di Dio, e da altri che nuovamente emergevano, frutto di una nuova e mai sopita ricerca religiosa. Trova riscontro in questa nuova consapevolezza anche il dipinto di Alessandro Allori, *Cristo e la cananea*, posto nella chiesa di San Giovannino sopra la lapide che ricorda la coppia, raffigurata in atteggiamento umile e devoto proprio di questo cambio di rotta.³⁰

I gesuiti fiorentini custodi dell'eredità degli Ammannati

Il 25 marzo 1587 gli Ammannati fecero di nuovo testamento –il terzo e ultimo– confermando quanto avevano già stabilito nel 1581, e cioè che la Compagnia di Gesù era nominata loro erede universale. Laura Battiferri morì nel novembre del 1589 e il generale Acquaviva si premurò affinché i padri del collegio fiorentino si stringessero attorno al dolore del marito, rimasto solo e in condizioni di salute precarie. Qualche giorno dopo la scomparsa della moglie il generale scriveva infatti all'Ammannati:

30. Il dipinto fu commissionato da Bartolomeo Ammannati, sebbene resti incerta la datazione che oscilla tra il 1587 e il 1590, cfr. BALDINUCCI, *Notizie dei professori del disegno*, vol. II, p. 379; Simona LECCHINI GIOVANNONI, *Alessandro Allori*, Umberto Allemandi & co., Torino, 1991, pp. 272-273; Jennifer CELANI, «Allori e il femminile. Intorno al dipinto per la cappella Ammannati Battiferri c. 1587», in J. Celani, ed., *La chiesa di San Giovannino detta degli Scolopi. I restauri, la sua storia e il mondo culturale femminile del tardo Cinquecento fiorentino*, Edizioni Polistampa, Firenze, 2020, pp. 43-52.

Ho sentito molto scontento che V.S. sia restata priva di una così prudente et amorevole compagnia quale era Madonna Laura sua, et se non mi fossi consolato con pensare che ciò è stata volontà di Dio per dare tanto più presto il celeste premio alla sua molta pietà et sante operationi, l'harei sentito molto maggiore, ma pure la ragione et lo spirito ci devono reggere, massime in simili dolori, come anco tengo per certo sarà avvenuto a V.S., che se bene le è stata levata così cara cosa, si può nondimeno consolare della felicità che speriamo goda adesso in cielo, ove impetrerà con più efficacia a V.S. quelle gratie et consolationi spirituali che la Divina bontà le permetterà. Non si è mancato da noi con Messe et orationi di aiutare quella benedetta anima. Priego anco da N.S. a V.S. aumento di forza et consolatione, con tutte quelle gratie spirituali che desidera.³¹

Bartolomeo, nonostante l'età e il dolore per la perdita della moglie, continuò con fermezza a lavorare all'edificazione del collegio fiorentino. Avanzò, però, un'unica richiesta alla Compagnia, e cioè che il materiale, edito o inedito, composto dalla Battiferri nell'arco della vita venisse raccolto in un'unica opera che celebrasse così l'attività poetica di una donna stimata da quanti avevano avuto modo di apprezzare le sue doti artistiche. Poiché Ammannati era consapevole di non poter lavorare da solo ad un simile progetto, chiese all'Acquaviva di essere affiancato dall'abilità del gesuita Giulio Mazzarino, al quale la coppia era stata particolarmente legata. «Quanto alla stampa di quelle opere di Madonna Laura sua» rispose l'Acquaviva in una missiva dell'ottobre del 1591 «non mancheremo di aiutarla per quanto si potrà, et lo faremo volentieri non solo per l'obbligo nostro, ma ancor perché è cosa che sarà di aiuto anco ad altri, e merito maggiore di chi la diede in luce».³² Nulla, però, sulla possibilità che fosse proprio Mazzarino a seguirne da vicino l'edizione. Per quale ragione Acquaviva tacque su questa questione?

31. La lettera del 18 novembre 1589 è trascritta in PIRRI, «L'architetto Bartolomeo Ammannati e la Compagnia di Gesù», pp. 50-51; l'originale è in ARSI, Rom. 13, f. 314v.

32. PIRRI, «L'architetto Bartolomeo Ammannati e la Compagnia di Gesù», cit. pag. 50; l'originale in ARSI, Rom. 13, f. 390.

Gesuita dal 1559, Giulio Cesare Mazzarino si era fin da subito contraddistinto per le sue spiccate doti di oratore e predicatore, che lo portarono, nel 1578, a tenere il ciclo delle prediche quaresimali presso la chiesa del collegio gesuitico di Brera.³³ Il largo seguito raccolto e la carica sociale a tratti dirompente delle sue prediche produssero degli esiti ambivalenti, che sfociarono nella prima convocazione di fronte al Sant'Uffizio, poi risolta. Le tensioni nel milanese non erano destinate ad esaurirsi e si riaccessero con nuovo vigore quando Mazzarino si scagliò contro l'arcivescovo Carlo Borromeo per l'eccessivo rigore adottato nella sua diocesi. La decisione di attaccarlo dal pulpito, di fronte a un auditorio gremito di laici ed ecclesiastici, nobiluomini e nobildonne, comportò l'irrimediabile denuncia al Sant'Uffizio e un'insanabile frattura con San Carlo. Il verdetto del Sant'Uffizio fu comunque di assoluzione, benché gli venisse negata la possibilità di predicare per almeno tre anni.³⁴ Il decennio degli anni Ottanta fu contrassegnato da continui spostamenti e dall'alternarsi di posizioni in contrasto tra loro circa la sua condotta; i sospetti su di lui si riaccessero e diedero avvio al terzo processo a suo carico, stavolta per motivi interni all'ordine e a causa di fratture con l'esterno cui il generalato di Acquaviva dovette confrontarsi. I confratelli furono interrogati sulla condotta di Mazzarino – emersero delle frequentazioni femminili ai limiti del lecito – e sul suo rispetto delle istituzioni. Ormai la strada era stata tracciata e nell'agosto del 1591, dopo la possibilità ventilata di destituirlo, fu dichiarata la sentenza di condanna. Per tutto il 1592 e per buona parte del 1593 non mancarono

33. *Diccionario Histórico de la Compañía*, vol. III p. 2589; Flavio RURALE, *s.v.* «Mazzarino, Giulio Cesare», in *DBI*, 2008, vol. 72, pp. 528-531.

34. Sui dissidi con Carlo Borromeo si veda: Flavio RURALE, «Carlo Borromeo, Bortero, Mazzarino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale» e Agostino BORROMEO, «L'arcivescovo Carlo Borromeo e la lotta contro l'eresia», in F. Buzzi; D. Zardin, eds., *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo, 1998, pp. 289-302; 303-322 in particolare pp. 310-311.

quanti sostennero Mazzarino, che, nonostante la pena e le pesanti accuse mosse a suo carico, continuava ad essere apprezzato come predicatore. In tale contesto, erano ancora forti le tensioni che frapponevano l'ordine al pontefice e alle autorità civili, frizioni che rischiavano di mettere in discussione il proposito gesuita di mantenere vivo il proprio spirito originario, non scendendo a compromessi con l'esterno. Il generale fu per questo indotto ad agire con cautela, evitando di prestare il fianco a detrattori che avrebbero visto in una possibile frattura la via per insidiare ulteriormente la tenuta interna della Compagnia.³⁵

Alla luce di quanto detto fin qui, sembra perfettamente coerente da parte di Acquaviva tacere sulla possibilità di inviare Mazzarino a fianco di Ammannati, proprio nel 1591, come revisore dei testi della Battiferri. Per quanto l'architetto avesse a cuore la questione, egli reiterò la medesima proposta che comunque non fu mai accolta. Così come non trovò seguito la richiesta dell'anno precedente formulata da Ferdinando I de' Medici, che invitò Acquaviva a inviare Mazzarino come predicatore del ciclo quaresimale nella chiesa medicea di San Lorenzo. La duchessa Cristina di Lorena, colpita favorevolmente da quel gesuita, desiderava conoscerlo di persona. Tutte queste sollecitazioni caddero nel vuoto e Mazzarino, infatti, non fece il suo ingresso in città.³⁶ Il generale non ignorò i desiderata di Ammannati e nominò come rettore del collegio fiorentino l'uomo di lettere Orazio Torsellino, per sopperire al mancato ausilio di Mazzarino; iniziarono così i lavori per la revisione del manoscritto della Battiferri, cui si dedicò con particolare zelo Ammannati affiancato probabilmente proprio da Torsellino.³⁷ Nonostante l'impegno profuso tanto dal coniuge e dai gesuiti, l'opera della Battiferri

35. Per le tensioni che sin da subito agitarono la Compagnia internamente e nel rapporto con le autorità civili e religiose si veda Michele CATTO, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Morcelliana, Brescia, 2009.

36. ARSI, Ital. 160, ff. 130, 133, 137.

37. PIRRI, «L'architetto Bartolomeo Ammannati e la Compagnia di Gesù», p. 40; ARSI, Rom. 13, ff. 346v, 348, 390.

non giunse mai ai torchi degli stampatori. Bartolomeo Ammannati morì a Firenze nel 1592 e con lui venne meno il revisore principale al testo della Battiferri; ciò detto, i motivi della mancata stampa non sono tutt'ora ben chiari, dato che il testo risultava pressoché pronto per la diffusione.³⁸ Il manoscritto conservato oggi presso la Biblioteca Casanatense di Roma non si configura come un volume appena abbozzato ed è difficile credere che la morte di Bartolomeo avesse indotto i gesuiti a disattendere la volontà dei coniugi che erano stati, in vita e non solo, tanto generosi verso la Compagnia. Le motivazioni sono da ricercare probabilmente in due diverse direzioni. Da un lato nelle difficoltà in cui la Compagnia versava ormai da anni, nonostante il ruolo decisivo avuto da Acquaviva nell'imprimere una svolta all'ordine ignaziano;³⁹ dall'altro le amicizie e le influenze intrattenute dalla Battiferri nel corso della vita, di cui testimonia il manoscritto, non dovettero passare del tutto inosservate agli occhi della Compagnia. Da Caterina Cibo a Benedetto Varchi, da Agnolo Bronzino a Luca Martini, per arrivare a Fausto Sozzini: i nomi che affollavano il testo della Battiferri manifestavano le simpatie che alcuni di loro avevano avuto per gli ambienti filo-riformati nei decenni più accesi della crisi religiosa italiana. Un rischio, quindi, che la Compagnia avrebbe difficilmente corso per un'opera che avrebbe arrecato più danni che benefici. Tanto più che le maglie censorie si facevano sempre più stringenti proprio negli anni in cui il testo avrebbe dovuto vedere la luce e difficilmente sarebbe giunta un'approvazione papale.

38. Il manoscritto dell'opera mai edita della Battiferri è stato oggetto di edizione critica, cfr. ZAFFINI, «Le rime di Laura Battiferri». Sulle ipotesi della mancata stampa cfr. pp. 83-84.

39. Sul punto cfr. Silvia MOSTACCIO, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Routledge, London, 2016. Per un'analisi che tenga conto di vari aspetti del generalato di Acquaviva, decisivo nella storia dell'ordine, cfr. P. Broggio, F. Cantù, P. A. Fabre, A. Romano, eds., *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia, 2007.

La memoria di Laura Battiferri si spense, quindi, con la sua morte. L'opera che le avrebbe forse garantito fama duratura rimase inedita. Le sue *Rime*, che rappresentarono a tutti gli effetti una sorta di testamento letterario, offrono una chiara testimonianza di quella che fu la sua vicenda umana, del ruolo che giocò nel panorama culturale, politico e religioso degli anni centrali del XVI secolo. La pubblicazione dell'opera avrebbe forse garantito il sopravvivere di una trama di relazioni, tuttora in gran parte inesplorata, significativa di un passaggio d'epoca. Accanto al testamento vero e proprio rogato assieme a quello del marito nel 1587, Laura Battiferri ne redasse dunque un altro di natura diversa e di diversa finalità; se da un lato i padri gesuiti raccolsero il lascito dei coniugi Ammannati così come esso era stata concepito, dall'altro non garantirono la riuscita di un progetto parimenti caro alla coppia, e soprattutto a Bartolomeo che ormai vecchio e vedovo avrebbe voluto rendere giustizia alla donna che lo aveva sostenuto nei molti anni trascorsi insieme. Quanto alle motivazioni che spinsero la Compagnia in una simile direzione, esse furono verosimilmente più politiche che personali, ma condannarono comunque la Battiferri, poetessa stimata e loro generosa benefattrice, all'oblio.

La confesión de religiosas y la Compañía de Jesús: las cartas al Padre General en la segunda mitad del siglo XVI

MARTA JIMÉNEZ SÁENZ DE TEJADA*
Universidad de La Rioja

Resumen

Los modos de vida previstos por la Compañía de Jesús en sus orígenes no animaron a la configuración de una rama femenina. Sin embargo, esto no impidió que sus miembros trataran, ayudasen y asistiesen el devenir espiritual de diferentes mujeres, bien laicas o religiosas, especialmente a través de la confesión. La correspondencia del General que se encuentra en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), nos permite estudiar y analizar cuáles fueron las cuestiones relacionadas con la dirección espiritual de monjas que se trataron en la cúspide de la Compañía entre 1558 y 1596. Entre estos temas destacan: las precauciones respecto al trato con mujeres, informes sobre reformas, solicitudes de licencias para continuar con el trato de los jesuitas, etc. Su estudio nos permitirá conocer mejor cuáles fueron los tópicos más controvertidos respecto a la atención espiritual de monjas en esta primera etapa de la historia de la orden.

Palabra clave: confesor, monja, jesuita, confesión, licencia.

* Este trabajo forma parte de la tesis doctoral en desarrollo *Encuentros y desencuentros: el mundo religioso femenino, los confesores y la confesión en la España Moderna*, financiada por el Ministerio de Universidades a través de un contrato predoctoral (FPU18/01087) y dirigida por la profesora Ángela Atienza López. Asimismo, para su desarrollo se ha contado con una ayuda para EEBB y TTTT del Ministerio de Universidades (EST21/00044) y también se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación de referencia PID2019-104996GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

1. Introducción

Los primeros años de vida de la Compañía de Jesús estuvieron marcados por la definición y concreción de lo que serían las señas de identidad de la orden y, respecto a las mujeres, también se definió su relación con ellas. Las mujeres jugaron un papel fundamental en los primeros años de gestación de la Compañía y, en esta línea, la historiografía de los últimos años ha atendido especialmente a las relaciones que Ignacio de Loyola tuvo con algunas de ellas.¹

En esta propuesta pretendemos poner el foco de atención en las relaciones entre jesuitas y mujeres religiosas. Así, veremos como las relaciones entre monjas y jesuitas fueron una realidad, pero ya en las propias Constituciones de la Compañía se atisban ciertas trabas asistenciales. Por ello, el objetivo que perseguimos es analizar algunas de las cartas que llegaron a los diferentes Padres Generales de la orden entre 1558 y 1596, apenas cuatro años después de la muerte del fun-

1. Antonio GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*, Cátedra, Madrid, 2017; Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 25 (2005), pp. 85-116; Wescelao SOTO ARTUÑEDO, «Ignacio de Loyola y la mujer», *Proyección: Teología y Mundo Actual*, 187 (1997), pp. 299-318; Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «“Hace mucho al caso tratar con personas experimentadas” los ámbitos femeninos de la Compañía de Jesús», en J. Burrieza Sánchez, ed., *El alma de las mujeres: Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2015, pp. 325-364; José GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, «Las mujeres y los primeros jesuitas», en F. Rivas, ed., *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, San Pablo, Madrid, 2012, pp. 217-282; Niceto BLÁZQUEZ, «San Ignacio y la marginación femenina», en J. Caro Baroja, dir., *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535. Libro-homenaje de las Universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V Centenario de su nacimiento*, Caja Guipúzcoa San Sebastián, San Sebastián, 1991, pp. 135-145; José María JAVIERRE, *La Jesuita. Mary Ward*, Libros Libres, Madrid, 2003; Sarah BARTHÉLEMY, *Women and the Jesuit Norms in Europe: From the Matres Societatis Iesu to the Jésuitesses, 17th-19th centuries*, ISHWRA Seminar Series, Durham, 2022.

dador.² Estas se encuentran en el *Archivum Romanum Societatis Iesu* y nos centraremos en aquellas que trataron sobre monjas o fueron escritas por ellas, las cuales versaron, como veremos, en solicitudes de asistencia espiritual, principalmente sobre la confesión de las comunidades de las que formaban parte.

El estudio de estas cartas nos permitirá analizar los argumentos que estas mujeres usaron para buscar y mantener a confesores que consideraban aptos y adecuados para ellas, para recuperar su dirección espiritual o para solicitar diferentes licencias que lo permitiesen. Nos gustaría plantear también cuáles pudieron ser las causas que las llevaron a insistir, en algunos casos, durante años, por qué persistieron y reiteraron sus solicitudes.

Por tanto, en los siguientes apartados analizaremos la información que estas cartas nos dan respecto a las relaciones espirituales entre monjas y jesuitas para el periodo 1558-1596. Para ello partiremos, brevemente, de los vínculos que unieron a Ignacio de Loyola con diversas mujeres, analizando cuáles fueron las normativas que se establecieron entonces y que limitaron, o intentaron limitar, en años postremos dichos contactos.

2. Ignacio de Loyola y la reforma de los conventos femeninos

Aunque no podemos detenernos ahora en la especial relación que Ignacio de Loyola mantuvo en los comienzos de la Compañía de Jesús con diferentes mujeres, sí es importante hacer alusión a algunas de ellas. Especialmente destacables fueron, en el ámbito catalán, Inés Puyol-Sacristán-Pascual³ e Isabel Roser,⁴ cuyos primeros encuentros se

2. JOSÉ MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, S.I., s.v. «Ignacio de Loyola», en *Real Academia de la Historia. Diccionario Biográfico electrónico*, recuperado online en la página <https://dbe.rah.es/biografias/12735/san-ignacio-de-loyola>, el 19/09/2022.

3. GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, pp. 129-139, 155-160, 165-171.

4. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, «Las mujeres y los primeros jesuitas», pp. 239-243; GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, pp. 171-188; IGNACIO VILA DESPUJOL, *La*

remontaron a 1523, si bien de este periodo nos interesan más los contactos que tuvo con diferentes monasterios y conventos de Barcelona. En concreto, se relacionó con las jerónimas de San Matías, con las dominicas de Nuestra Señora de los Ángeles Nuevos y con las benedictinas del monasterio de Santa Clara.⁵ El trato con estas comunidades estuvo relacionado con su reforma para mejorar los modos de vida de las religiosas, pero también mantuvo con ellas conversaciones espirituales. De los monasterios citados, el de Santa Clara es el que más nos interesa, pues años después se dirigirá al General jesuita para solicitar la continuación de su atención espiritual, como veremos.

No nos detendremos en exponer los motivos que pudieron llevar a Ignacio a rechazar a las mujeres entre sus filas, pero es cierto que la mentalidad patriarcal de la sociedad del siglo XVI impedía que las mujeres, y más las mujeres dedicadas a la vida consagrada, tuviesen una libertad de movimientos tal que les permitiese acudir en misiones a diferentes puntos del globo.⁶ Esta movilidad, tan propia de los jesuitas, y su labor apostólica era inconcebible para las monjas, especialmente en un momento marcado por las críticas a su excesiva libertad y por los intentos de reforma, control y enclaustramiento. Finalmente, Ignacio de Loyola conseguiría del Papa Paulo III, en 1549, la bula *Licet debitum* que les eximía de la obligación del cuidado de monjas o de cualquier persona religiosa.⁷

Sería también la movilidad incesante de los jesuitas el argumento que usarían para negarse a ejercer como confesores ordinarios de conventos

Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI: El colegio de Nuestra Señora de Belén, Universidad Pontificia de Comillas, Comillas, 2010, pp. 99-117.

5. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, «Las mujeres y los primeros jesuitas», pp. 243-245.

6. Pedro Miguel LAMET, «Perfil humano y gesta apostólica de Francisco de Javier», en J. I. Tellechea Idígoras, coord., *Jesuitas: una misión, un proyecto*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2007, pp. 107-129.

7. Philip R. AMIDON, S.I., *Papal Documents from the early years of the Society of Jesus in English translation. Studies in the spirituality of jesuits*, 52/2 (2020), p. 31.

femeninos de otras órdenes, pues este cargo conllevaba una permanencia en la comunidad durante varios años,⁸ además de los problemas que sabían que algunas órdenes de la época estaban padeciendo con sus religiosas.⁹ Así, las Constituciones de la Compañía, elaboradas en 1558, rechazaron la posibilidad de constituir una rama femenina.¹⁰ La necesidad de respetar esta normativa será el argumento que empleen en los años siguientes para responder a las religiosas que escribieron a Roma para solicitar su asistencia.

Sin embargo, todas estas medidas preventivas en cuanto al trato con mujeres no desalentaron a Ignacio en lo que a la reforma de los espacios femeninos se refiere. En su periodo barcelonés fue testigo de la relajación conventual: actividades cotidianas en espacios consagrados, constantes visitas, idas y venidas que trataron de limitarse, etc. Por ello, la Compañía se sumó a los diferentes intentos de reforma que llevaban años proyectándose,¹¹ llegando incluso a emitir unas interesantes directrices para la reforma de los conventos femeninos provenzales en 1555, las cuales esperamos poder recuperar en futuras propuestas.¹²

3. La confesión de religiosas por parte de la Compañía de Jesús a través de las cartas a su General (1558-1596)

Las cartas que vamos a estudiar a continuación, un total de cuarenta y ocho fechadas entre 1558-1596, tienen como temática común la confesión de mujeres religiosas y, en contadas ocasiones, la de mujeres laicas del territorio que desde la Compañía de Jesús se englobaba bajo

8. Karen María VILACOPA RAMOS, *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*, Visión Libros, Madrid, 2013, p. 232.

9. BURRIEZA SÁNCHEZ, «La percepción jesuítica de la mujer», p. 91.

10. IPARRAGUIRRE, y DALMASES, *San Ignacio de Loyola*, pp. 570-571.

11. GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, pp. 292-293; O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, p. 398.

12. *Instrucción. MHSI, Epist-Instr.*, VIII, «Carta de Ignacio a Poncio Cogordano», pp. 395-399.

el término *Hispania*. Los autores fueron principalmente jesuitas que intercambiaron sus pareceres respecto a los conflictos con las religiosas y las medidas a tomar, pero ellas también aparecen como autoras.

Las comunidades mencionadas en las cartas son: las clarisas de Santa Clara de Barcelona; las también clarisas de la Encarnación de Granada; las dominicas de Santa Inés de Zaragoza; las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid, también dominicas, y las concepcionistas de Santa María en Cádiz. Además, hemos encontrado un conjunto de cartas dedicadas a las Carmelitas Descalzas, pero no más casos en los que se hable propiamente de una orden religiosa.

En general, son cartas de contenido variado en las que aparecen cuestiones relacionadas con religiosas. Se solicitaban permisos para darles alguna charla espiritual,¹³ se hablaba de la atención a mujeres¹⁴ y de las precauciones a tomar,¹⁵ especialmente respecto a la Inquisición y al trato con beatas.¹⁶ Apenas se les dedicaban unas líneas o párrafos pero, dependiendo de la gravedad o relevancia de cada tema, se desarrollaron más, tanto en el número de cartas como en el contenido general de las mismas. En cualquier caso, las epístolas monotemáticas son la excepción más que la norma, al menos cuando los que escriben son miembros de la Compañía.

Varias cartas informan sobre la reforma de diferentes conventos. En abril de 1558, por ejemplo, se notificaba a Francisco de Borja lo positiva que una reforma había sido en la vida de una comunidad de monjas.¹⁷

13. Archivi Romani Societatis Iesu (en adelante ARSI), *Hispania* (Hisp.) 96, f. 58, carta a Juan de Polanco. 11 de marzo de 1558.

14. ARSI, *Hisp.* 126, ff. 89-90, carta a Everardo Mercuriano. 24 de abril de 1578; ARSI, *Hisp.* 124, ff. 177-178, carta a Everardo Mercuriano. 27 de junio de 1575; ARSI, *Hisp.* 118, f. 241, carta a Juan de Polanco. 22 de febrero de 1573.

15. ARSI, *Hisp.* 117, ff. 146-147, carta a Francisco de Borja. 28 de agosto de 1572.

16. ARSI, *Hisp.* 126, ff. 6-7, carta a Everardo Mercuriano. 2 de septiembre de 1575; ARSI, *Hisp.* 124, ff. 225-227, carta a Everardo Mercuriano. 14 de julio de 1575.

17. ARSI, *Hisp.* 96, ff. 67-69, carta a Francisco de Borja. 14 de abril de 1558.

El remitente, Pedro de Saavedra,¹⁸ señalaba las faltas de las religiosas para destacar después los «buenos efectos» que esta labor había tenido en ellas, llegando muchas de las monjas a llevar a cabo mortificaciones exteriores muy llamativas, que requirieron de «mesura». Las alabanzas a la propia labor del jesuita también aparecen en este informe, añadiendo que les había gustado tanto su misa que nunca faltaban, cumpliendo también con la confesión y comunión semanal, llegando la comunidad a pedir al obispo la visita periódica de jesuitas.

Este proceso de reforma, además de mejorar la situación de los conventos femeninos en cuanto al control eclesiástico, también servía como instrumento publicitario para la Compañía. La alabanza a la labor propia, que queda confirmada con la supuesta solicitud de las monjas en cuanto a continuar la asistencia, muestra cierto afán por extender la fama de los jesuitas y aumentar sus adeptos. Además, este caso permite entender cómo podía nacer la afinidad de ciertas religiosas hacía sus miembros.

Sin embargo, los procesos de reforma no siempre eran fáciles y bien acogidos. En 1567 todavía continuaban en algunos conventos femeninos, como en Segovia, donde las religiosas seguían viviendo sin clausura, con libertad de entradas y salidas.¹⁹ Además, no tenían deseos de modificar su forma de vida, lo que, según se informaba, suponía muchas dificultades para los jesuitas que buscaban llevar a cabo este cambio.

También debemos tener en cuenta que los procesos de reforma, pese a la existencia de unos pasos establecidos a través de las *Instrucciones* citadas en el apartado anterior, tomaron formas diferentes y adaptadas a cada caso. Aunque algunas de las cartas analizadas describen el proceso y sus efectos con mayor detalle, en ocasiones la labor de los jesuitas se

18. Juan José FERNÁNDEZ DELGADO, «Presentación del doctor en cánones y padre jesuita Pedro de Saavedra en su Esquivias Natal», *Toletum: boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, 2 (2018), pp. 21-27.

19. ARSI, Hisp. 105, ff. 159-160, carta a Francisco de Borja. 3 de marzo de 1567.

redujo a dar charlas espirituales que animaban a la obediencia, solucionando con ellas los problemas existentes.²⁰

En cuanto a las solicitudes de atención espiritual propiamente dichas, encontramos dos tipos de cartas en función de la importancia de cada caso. Por ejemplo, del convento de Santa Clara de Barcelona hay cartas con comentarios puntuales y breves en 1559, 1566 y 1596, frente a intercambios epistolares y monotemáticos extensos que se dieron entre 1573 y 1574. Algo similar ocurre con las cartas que mencionan a las Carmelitas Descalzas: puntual en 1574 y una suerte de cuatro misivas a lo largo de 1579 que trataban de ellas. Por su parte, el monasterio de la Encarnación de Granada fue constante en sus súplicas, las cuales se dieron entre 1566 y 1567 con nueve misivas, reiterándose una consulta breve sobre el tema en 1574. El resto de los contactos fueron de carácter puntual, si bien los temas fueron similares. A esto cabría añadir las referencias a conventos y monasterios que permanecen anónimos y a otros textos que trataban los contactos con mujeres y monjas, pero en los que se repiten las materias tratadas, aunque no nos extenderemos en ellos.

Uno de los temas que subyace en prácticamente todas estas cartas tiene que ver con una prohibición que, por medio de un precepto, hizo el Prepósito General respecto al trato con monjas. La primera alusión que encontramos a esta cuestión tiene lugar en febrero de 1560, pero este mandato llevó, por un lado, a una retahíla de peticiones por parte de las monjas y sus partidarios, insistiendo en los beneficios espirituales de su trato con la Compañía; por otro, a una serie de cartas en las que se afirmaba que, poco a poco, se debía ir dejando el trato con las monjas por los problemas derivados de la práctica confesional, de la atención de religiosas y del contacto con mujeres.

También son interesantes las solicitudes por parte de los miembros de otras órdenes religiosas. Tal caso se plantea en el convento de San-

20. ARSI, Hisp. 96, ff. 346-347, carta a Laínez. Mayo de 1559; ARSI, Hisp. 101, f. 113, carta a Laínez. 30 de abril de 1564; ARSI, Hisp. 101, ff. 189-190, carta a Laínez, 31 de mayo de 1564.

ta Inés de Zaragoza, de dominicas, en la que se indica que el propio provincial, conociendo el beneficio que se sacaba en las comunidades femeninas tras el trato con los jesuitas, decidió solicitar su asistencia para este convento. La primera misiva, fechada en el 20 de febrero,²¹ señalaba los problemas de convivencia en la Comunidad, mientras que la segunda, ya en marzo,²² indicaba el efecto positivo de la visita jesuita, que había mejorado la convivencia y generalizado el deseo de continuar en el trato con la Compañía. De nuevo, estos textos describen el proceso de reforma, pero también permiten valorar otros temas, como la fama previa de la Compañía, que se manifiesta en el hecho de que sea el propio provincial dominico el que solicite esta asistencia.

Otro episodio particular tuvo lugar con el convento de clarisas de la Encarnación de Granada, fundado en 1524.²³ Este caso contó con diferentes vertientes contrapuestas: las solicitudes de las religiosas, apoyadas por diferentes autoridades, frente a la opinión de algunos jesuitas respecto al trato con mujeres y la confesión de monjas.

El primer documento que muestra este episodio está fechado el 9 de agosto de 1566. En él, María de Mendoza²⁴ solicitaba en el nombre de las monjas de la Encarnación que la Compañía no cesase en la asistencia que, en forma de confesiones y sermones, había brindado a la comunidad hasta entonces. Tal fue la insistencia de las monjas granadinas que aparentemente se dirigieron a la princesa Juana de Austria para conseguir su mediación.²⁵ Tal vez la abadesa de la Encarnación consideró que los

21. ARSI, Hisp. 97, f. 58. 20 de febrero de 1560.

22. ARSI, Hisp. 97, ff. 70-71. 9 de marzo de 1560.

23. Lázaro GILA MEDINA, «Patrimonio artístico y vida conventual. Una propuesta museística para el monasterio de la Encarnación de Granada», *Quiroga: Revista de Patrimonio Iberoamericano*, 7 (2015), p. 36.

24. Hija del IV Duque del Infantado Íñigo López de Mendoza y Pimentel, y esposa de Íñigo López de Mendoza y Mendoza, III marqués de Mondéjar. En el índice aparece como «Mendoza de Mondéjar». Archivo Histórico de la nobleza, *Osuna*, C.292, ff. 42-43.

25. En el índice no se especifica que sea la princesa Juana (solo aparece «princesa»), pero la nota de la abadesa la trata como «su alteza real», por lo que suponemos que

contactos de la princesa con la Compañía podían servir a su causa, por lo que trataron de usar su autoridad en su favor.

Ambas misivas ponen sobre la mesa la capacidad y recursos que las religiosas de la Encarnación de Granada tuvieron para cumplir sus objetivos. Independientemente del desenlace, consiguieron movilizar a personas notables de la época para que intercediesen por ellas. Además, la abadesa se mostraba conocedora de las limitaciones a las que se enfrentaba: «que no obstante las constituciones de su orden»,²⁶ pidiendo, aún en esas circunstancias, que se hiciese una excepción y continuase la presencia regular de los jesuitas en su comunidad.

El 6 de octubre la abadesa se dirigía de nuevo a Roma, señalando también que el arzobispo de Granada escribía con la misma suplica que ella. La intervención del arzobispo continuaría en febrero de 1567, mostrando su apoyo por ser conocedor de los buenos efectos de las prácticas de la Compañía.²⁷ De nuevo, la comunidad seguía contando con la intervención y mediación de personas de autoridad. En esta ocasión su súplica versaba en la gran necesidad espiritual de su comunidad, pues muchas de las religiosas se habían negado a confesar y comulgar con otros que no fuesen jesuitas, llevando así cuatro meses. Además, la abadesa explicaba que se habían negado porque creían que tratar con otros frailes les dañaría en su avance espiritual. Estas palabras reafirman esta predisposición de las religiosas hacia los jesuitas, pero también nos dan pie a considerar que ellas mismas eran también conscientes de la importancia de tener un buen confesor y de la existencia de confesores menos capaces.

En agosto de 1566²⁸ se les dio licencia para que cuatro o cinco religiosas confesasen extraordinariamente con jesuitas, si bien la asistencia

pudo tratarse de Juana de Austria. ARSI, Hisp. 104, f. 58, carta a Francisco de Borja. 20 de febrero de 1566.

26. ARSI, Hisp. 104, f. 58, carta a Francisco de Borja. 20 de febrero de 1566.

27. ARSI, Hisp. 105, ff. 126-127, carta a Francisco de Borja. 20 de febrero de 1567.

28. ARSI, Hisp. 106, ff. 22-23, carta a Francisco de Borja. 13 de septiembre de 1566.

de estos a la comunidad no acabó hasta mediados de noviembre, aunque continuaron confesando a la abadesa. Sin embargo, una carta de principios de 1567²⁹ informaba de cómo, en 1566, se dispuso que durante seis meses continuase el cuidado de las monjas, reduciéndolo progresivamente y ayudándose de otro confesor, teniendo como objetivo poner fin a la atención ordinaria. Este tipo de atención, bien fuese solo para la abadesa o de forma extraordinaria para un grupo de religiosas, sí estaba aceptada por las Constituciones jesuitas, de modo que se cumplía con las normativas, aunque no fuese aceptado por la comunidad de monjas.

Aunque a través de la documentación consultada no queda claro cómo se resolvió el caso, lo cierto es que este convento volvió a contar con asistencia extraordinaria en otoño de 1567, como se certificó a Francisco de Borja el 15 de noviembre,³⁰ y tal vez se mantuvo esta tónica en el tiempo, cumpliendo así con las Constituciones y cesando la comunidad en sus intentos por contar con los jesuitas como confesores ordinarios.

En cualquier caso, este episodio, también dio pie a algunos jesuitas a rechazar de forma clara, ante el General, la asistencia espiritual hacia las monjas. En septiembre de 1566,³¹ momento en el que apenas comenzaban los intentos de las religiosas, Diego de Avellaneda escribió a Francisco de Borja acerca del caso de las monjas de Granada, señalando su preocupación por no ver a los religiosos como miembros de la Compañía, sino como vicarios, y para colmo, como vicarios de monjas «pasando sus días y parte de las noches en tan inferiosa y molesta ocupación». ³² Este comentario nos permite atisbar cuál era la opinión que algunos jesuitas tenían respecto al trato con religiosas. No es un juicio que deba ser extendido o aplicado a toda la Compañía, pero sí permite apoyar ese rechazo que ya venía manifestando Ignacio de Loyola con la elaboración de las Constituciones, y que se justificó en base a la labor apostólica y misional.

29. ARSI, Hisp. 105, ff. 59-60, carta a Francisco de Borja. 22 de enero de 1567.

30. ARSI, Hisp. 106, ff. 178-179, carta a Francisco de Borja. 15 de noviembre de 1567.

31. ARSI, Hisp. 104, ff. 115-118, carta a Francisco de Borja. 22 de septiembre de 1566.

32. ARSI, Hisp. 104, ff. 115r, carta a Francisco de Borja. 22 de septiembre de 1566.

Aparentemente la asistencia continuó, aunque errática, al menos hasta 1574.³³ En julio llegaban noticias al nuevo Padre General, Everardo Mercuriano, acerca de la inestabilidad que se vivía tanto en el convento de la Encarnación como en el colegio de la Compañía acerca de confesar o no a las religiosas. Además, no había unanimidad: algunas monjas querían a los jesuitas, pero otras no. También se había manifestado este desacuerdo entre los provinciales: algunos habían aceptado la asistencia como positiva para el devenir espiritual del convento femenino; otros consideraban que era contrario a la Compañía y sus Constituciones. El autor de la carta, siendo consciente de que cualquier cambio de director en el colegio granadino podía llevar a volver a una atención constante, pedía la intervención del General para que no se acudiese más de dos o tres veces anuales al convento, pues consideraba «que el gobierno deste colegio pierde mucho de su trato».

Si en Granada la comunidad fue capaz de alargar la asistencia jesuita, algo similar ocurrió en Barcelona. El convento de Santa Clara ya contaba con cierta historia con la Compañía de Jesús, fruto de los primeros años de Ignacio de Loyola en la ciudad condal.³⁴ En los inicios del siglo XVI, la comunidad de monjas se había mostrado especialmente conflictiva con sus superiores franciscanos, culminando en un cambio de dependencia a los benedictinos, el cual también generó conflictos.

Entre 1524 y 1526, Ignacio había conocido a Teresa Rajadell, monja del citado convento y perteneciente a la familia Rajadell, que llevaba desde el siglo anterior alternándose el gobierno. Pese a que Ignacio abandonó Barcelona, la comunicación entre ambos persistió y en 1546 se planteó la posibilidad de que el convento pasase a formar parte de la Compañía. Algunas de las monjas de Santa Clara, entre ellas Teresa, trataron por todos los medios de ganar apoyos para poder entrar en ella, pero Ignacio negó esa posibilidad en 1549, si bien los

33. ARSI, Hisp. 121, f. 258, carta a Everardo Mercuriano. 13 de julio de 1574.

34. GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, pp. 299-315.

intentos de Teresa por crear una nueva casa permanecieron hasta que falleció en 1553.

Según las epístolas, este convento, junto con el de los Ángeles, en el año 1566 recibía visitas regulares de los confesores de la Compañía.³⁵ En este caso, la explicación de la situación con las monjas se reduce a un par de párrafos, pero son muy ricos. Por un lado, deja entrever las desavenencias internas y el desacuerdo entre las religiosas, pues una minoría rechazaba la reforma de los jesuitas. La mayoría, por tanto, se vio beneficiada por una asistencia casual, la cual respondía así a las instancias de la abadesa y cumplía con las restricciones de la Compañía, no ejerciendo como confesores ordinarios, sino realizando visitas eventuales.

Cabría preguntarse qué suponía una asistencia puntual frente a la ordinaria, si se establecía un límite numérico en las Constituciones o si quedaba al albedrío de cada superior. Si entendemos las recomendaciones de confesión y comunión para monjas, que en la época abogaban por realizarse cada ocho días, tal vez ese sería el límite para ser confesor ordinario. Sin embargo, también se daban restricciones para la asistencia extraordinaria, limitada a dos o tres veces al año, aunque se podía establecer que los jesuitas solo lo fuesen una de esas veces. Por otro lado, la asistencia particular a una monja podía ser más habitual.

Estas situaciones eran las que estaban permitidas por las Constituciones de la Compañía: asistencia frecuente a religiosas particulares y extraordinaria al conjunto de comunidades, pero también se planteaban casos en los que aprovechando viajes y misiones para asistir a diversas comunidades femeninas que estaban «de paso», lo que podía generar dudas acerca de cuándo se estaban aprovechando estas oportunidades de asistencia o cuándo se estaba abusando de ellas. En definitiva, como hemos visto y veremos en las siguientes líneas, definir dónde estaban los límites de la asistencia, respetando las normativas, fue complejo y

35. ARSI, Hisp. 104, ff. 190-192, carta a Francisco de Borja. 19 de octubre de 1566.

se vio influido por los dictámenes y opiniones de las personalidades de cada momento.

Por otra misiva informando de las medidas tomadas por el provincial de Aragón, Pedro Villalba,³⁶ sabemos que en 1573 las monjas de Santa Clara seguían confesando con los jesuitas.³⁷ Este provincial señalaba que había tomado medidas para poner fin a la confesión de monjas, lo que pretendía hacer de forma progresiva y poco a poco, sin manifestar fuera de la orden que había sido una resolución del superior, sino que se plantease como una decisión de las propias monjas.

En junio de 1574³⁸ parece que todavía no se habían tomado verdaderas medidas. El provincial informaba de la buena disposición de las monjas para confesarse, reiterando que se llevarían a cabo las medidas poco a poco. A finales de año³⁹ parece que habían comenzado los avances, pues las monjas de Santa Clara se estaban confesando con los jesuitas cada quince días, aunque ellas querían que las asistiesen cada ocho. En esta situación, Villalba reiteraba su intención de seguir alejándose de forma progresiva, pero podemos intuir que, dada la frecuencia de las visitas cuando estas empezaron a reducirse, los jesuitas debieron ejercer previamente como confesores ordinarios de la comunidad.

Por otro lado, síntomas de alejamiento se denotan en 1587, cuando la abadesa, Agnes Rajadell, se dirigía al General Acquaviva para agradecerle la licencia que le había dado para confesar con miembros de la Compañía, pero ella señalaba no haber hecho uso de esa distinción

36. Carlos A. MARTÍNEZ TORNERO, «Origen y destino del noviciado jesuita de Tarragona, donde se formó Requeno», en A. Astorgano Abajo, coord., *Vicente Requeno (1743-1811). Jesuita y restaurador del mundo grecolatino*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012, p. 86.

37. ARSI, Hisp. 119, ff. 303-304, carta a Everardo Mercuriano. 20 de diciembre de 1573.

38. ARSI, Hisp. 121, ff. 174-175, carta a Everardo Mercuriano. 12 de junio de 1574.

39. ARSI, Hisp. 122, ff. 308-309, carta a Everardo Mercuriano.

para no molestar a las monjas de su comunidad.⁴⁰ Su petición, en este caso, era solicitar que los jesuitas asistiesen a todas ellas en su lecho de muerte, pero no sabemos cuál fue la respuesta. Presumiblemente, esta abadesa era pariente de la mencionada Teresa Rajadell, por lo que vemos la continuidad de la relación con la Compañía. Agnes Rajadell señalaba el pesar que suponía para ellas que los jesuitas no las atendiesen, insistiendo en cómo las habían gobernado durante años y lo positivo que esto había resultado para su devenir espiritual. Pero es interesante que no pierde la ocasión para recordar que gracias a su convento se pudo crear en Barcelona el colegio de los jesuitas.⁴¹

En 1596 el convento de Santa Clara continuaba peleando por mantenerlos cerca.⁴² Desconocemos, en base a la documentación estudiada, si hubo algunas variaciones entre estos años, pero en 1596 se señalaba que los abusos de las Constituciones se habían solucionado en todos los conventos de Barcelona, salvo el de Santa Clara, donde los jesuitas asistían mensualmente a confesar. Aunque el provincial afirmaba haber tratado de reducir esta asistencia para cumplir con las Constituciones, la perseverancia de la abadesa se lo había impedido. Además, reiteraba la deuda que el colegio jesuita de Barcelona tenía con este monasterio: «Es cosa cierta q este colegio desde sus principios a reçebido muchas limosnas deste monestero».⁴³ Como vemos, las deudas económicas del pasado también son usadas como argumento para solicitar asistencia, en el caso de la abadesa, o plantearse concederla, en el caso del provincial.

A esto se sumaba la fama que la comunidad de monjas tenía en la ciudad, lo que tal vez animaba al provincial a proponer continuar con las visitas, pero reducidas a seis veces al año. Esta propuesta se extendería, al menos hasta que falleciese la abadesa, que era la más insistente, lo que creía que no sería mucho «por ser muy vieja». En aquel momento la

40. ARSI, Hisp. 133, ff. 227-228, carta a Claudio Acquaviva. 7 de agosto de 1587.

41. También lo menciona GIL AMBRONA, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, p. 313.

42. ARSI, Hisp. 139, ff. 195-196, carta a Claudio Acquaviva. 15 de mayo de 1596.

43. ARSI, Hisp. 139, ff. 195r, carta a Claudio Acquaviva. 15 de mayo de 1596.

abadesa era Brígida de Rajadell, también familiar de la ya mencionada Teresa de Rajadell, lo que vuelve a dar muestras de la continuidad del interés de las mujeres de esta familia por la Compañía. En cualquier caso, con la documentación estudiada no nos es posible saber si estos contactos realmente acabaron o continuaron en los años siguientes.

En las anteriores líneas hemos podido presentar a diferentes conventos y comunidades de religiosas que buscaron la atención de los jesuitas, bien por su fama o por haber tenido una relación previa con ellos. Sin embargo, estos contactos parecen más relacionados con la propia afinidad de la comunidad particular que con la orden de la que formaban parte.

Caso diferente es el de las Carmelitas Descalzas. La estrecha relación entre Teresa de Jesús y la Compañía, por la afinidad entre sus reformas y perspectivas, y el impacto que los confesores jesuitas tuvieron en ella, cuenta con cierto recorrido historiográfico.⁴⁴ Del mismo modo, también se ha planteado cómo los jesuitas, además de asistir a la Santa en la propia ideación de su reforma, también la ayudaron en diversas fundaciones,⁴⁵ así como los jesuitas animaron a muchas de sus confesadas a unirse a las filas carmelitas.⁴⁶

44. Cándido de DALMASES, «Santa Teresa y los jesuitas. Precisando fechas y datos», *Archivum historicum Societatis Iesu (AHSI)*, 35s (1966), pp. 347-378; Ignacio ELIZALDE, «Teresa de Jesús y los jesuitas», en VV.AA, *Teresa de Jesús: Estudios histórico-literarios*, Teresarium, Roma, 1983, pp. 151-175; Antonio GONZÁLEZ POLVILLO, «El jesuita y confesor de Santa Teresa de Jesús. Rodrigo Álvarez: características y genealogía de su espiritualidad», *Hispania Sacra*, 64/129 (2012), pp. 141-186.

45. Alison WEBER, «Los jesuitas y las carmelitas descalzas en tiempos de San Francisco de Borja. Amistad, rivalidad y recelos», en E. García Hernán, M. P. Ryan, eds., *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Albatros-IHSI, Valencia-Roma, 2011, p. 105.

46. Contamos con referencias que muestran la influencia de los jesuitas a sus hijas de confesión para entrar en conventos varios, caso de la hija de Pere Martín, que en 1567 solicitaba al padre General la fundación de otra casa del Carmen, pues aquella en la que su hija había entrado «por los buenos consejos y doctrina de los padres con quien se confesaba» se encontraba desatendido. ARSIç, Hisp. 106, ff. 201-202, carta a Francisco de Borja. 20 de julio de 1567.

En las siguientes líneas no pretendemos ahondar en estas estrechas relaciones, sino presentar aquellas cartas que se dirigieron al Padre General de la Compañía y que trataron sobre Teresa o su recién formada orden. En concreto estudiaremos una carta de 1574 y un intercambio algo más extenso de 1579.

Estas epístolas certificaban la atención que la Compañía estaba brindando a algunos conventos carmelitas. En Segovia, Medina, Ávila y Salamanca, recibían a los jesuitas como sus confesores ordinarios, así como para darles charlas espirituales y asistirles en las labores de gobierno.⁴⁷ El autor de esta carta, que firma como Joan Manuel, señalaba que no se oponía por la publicidad que ellas mismas hacían de la Compañía, alabando los cuidados que recibían de ellos y subrayando que por ellos habían entrado en la orden. Por un lado, esto certifica lo que indicábamos líneas arriba, la estrecha relación entre ambas órdenes y la influencia que los jesuitas pudieron tener sobre sus hijas de confesión laicas, animándolas a entrar en la orden Descalza y asegurándoles que podrían continuar con su relación espiritual. Pero, según el remitente esto también podía tener consecuencias negativas, ya que «mucha gente principal» no quería que sus hijas entrasen en la vida conventual carmelita, por lo que impedían que tratasen con los jesuitas como medida preventiva. En cualquier caso, el remitente criticaba la actitud de algunas monjas, cuyas alabanzas, dice, dependían de la inclinación de los jesuitas hacia ellas. Por ello, animaba a poner remedio a la situación, pues «como no se guarda nuestro instituto ofrecense muchos inconvenientes» y llevaban años en esa coyuntura.⁴⁸

Vemos aquí como la atención espiritual, al menos para el caso de las carmelitas descalzas, había superado el carácter extraordinario, aunque había detractores respecto a esta situación. El argumento de respeto a las normas de la Compañía permanece como una constante, pero se añade la preocupación por perder capacidad de influencia sobre ciertas personas

47. ARSI, Hisp. 121, ff. 292-293, carta a Everardo Mercuriano. 31 de julio de 1574.

48. ARSI, Hisp. 121, ff. 292-293, carta a Everardo Mercuriano. 31 de julio de 1574.

de autoridad que, por temor al devenir de sus hijas, se alejaban de los jesuitas. Esto también certifica esa capacidad de influencia y la cantidad de ocasiones en que intervinieron en el devenir de sus confesadas.

En cuanto a las misivas que se remitieron en 1579, estas tratan sobre las directrices anti carmelitas de Mercuriano. Estas medidas han sido repasadas por Alison Weber y se enmarcan en el contexto del alumbradismo y los problemas de Teresa de Jesús en su fundación sevillana, cuando llegó a ser examinada por la Inquisición.⁴⁹

Estas cartas,⁵⁰ parecen reiterar esta voluntad de cesar en ese trato tan frecuente, aludiendo también al reciente nombramiento de los frailes carmelitas como los superiores directos de estas monjas. Así, esto favorecería el desplazamiento de los jesuitas, pues los carmelitas «son maestros de la misma orden y saben la teología y práctica de los fines, medios y modos (...) su Santidad en su nombre tiene aprobado para las dichas religiosas»⁵¹, lo que también llevaría a cumplir con las medidas de la Compañía respecto al trato de religiosas. El resto de las cartas aludidas señalan los intentos que supuestamente llevó a cabo Teresa para renovar el trato con los jesuitas, a la vez que Diego de Avellaneda, autor de las misivas, reiteraba cómo poco a poco debían alejarse de su trato. En 1596 dos jesuitas ancianos confesaban algunas veces a las carmelitas del convento de Medina, pero esta atención estaba abocada a desaparecer.⁵²

Otras de las cartas estudiadas se podrían englobar en el rechazo generalizado hacia el trato con religiosas. En ellas se reiteraba la necesidad de dejar de confesarlas de forma habitual, pero se repite la idea de hacerlo poco a poco y de forma progresiva, para no originar conflictos.⁵³ Las cau-

49. WEBER, «Los jesuitas y las carmelitas descalzas», pp. 103-113.

50. ARSI, Hisp. 126, f. 240, carta a Everardo Mercuriano. 23 de enero de 1579; ARSI, Hisp. 126, ff. 257-260, carta a Everardo Mercuriano. 26 de enero de 1579; ARSI, Hisp. 127, ff. 178-179, carta a Everardo Mercuriano. 1579.

51. ARSI, Hisp. 126, f. 240, carta a Everardo Mercuriano. 23 de enero de 1579.

52. ARSI, Hisp. 139, ff. 215v, carta a Claudio Acquaviva. 13 de junio de 1596.

53. ARSI, Hisp. 131, ff. 151-154. 1586.

sas que se aluden como justificación, de nuevo, son las leyes de la propia Compañía, así como la pérdida de tiempo que suponía para los jesuitas este tipo de actividades que no les eran propias.⁵⁴ Sin embargo, los efectos positivos de la comunicación,⁵⁵ las necesidades de las comunidades y lo mucho que se ganaba con su trato, llegando también a buscar el apoyo de personas influyentes para lograr sus objetivos, animaban a insistir en mantener el contacto con ellos, si bien las respuestas de la Compañía seguían apuntando a la negativa, convencidos de que «lo seguro es no tratarlas»⁵⁶ y no solo a las religiosas, sino que esto se generalizaba hacia todas las mujeres: «y si mil años viviese, mil veces querría decir cada rato guardémonos de mujeres, guardémonos de mujeres, ni mirarlas no digo ellas, mas ni la sombra de ellas».⁵⁷

Este último fragmento, de un texto de 1573, muestra la complejidad que existió en las relaciones entre los miembros de la Compañía de Jesús y las mujeres a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, tanto laicas como religiosas, abogando por la prudencia en su trato.

4. A modo de conclusión: ¿por qué las religiosas buscaban confesores jesuitas? Algunas hipótesis

Son varias las causas a las que podemos aludir para tratar de entender mejor la insistencia de estas mujeres para ser asistidas en la confesión por miembros de la Compañía de Jesús, pero tal vez sería más interesante hablar de una mezcla de todas ellas, cada una con sus propias alteraciones en función de la persona, el tiempo y el espacio.

Desde la perspectiva jesuita, la confesión trató de establecerse como una práctica curativa. En este sentido, y frente a la tradición medieval evitaban actuar como jueces que tasaban el pecado. Se buscaba que el

54. ARSI, Hisp. 132, ff. 10-11, carta a Claudio Acquaviva. 2 de junio de 1586.

55. ARSI, Hisp. 131, ff. 223-226, carta a Claudio Acquaviva. 11 de febrero de 1586.

56. ARSI, Hisp. 139, ff. 178-179, carta a Clauvio Acquaviva. 6 de marzo de 1596.

57. ARSI, Hisp. 118, f. 241, carta a Juan de Polanco. 22 de febrero de 1573.

confesor no infundiese temor, sino confianza, siendo capaz de aliviar la vergüenza y el malestar del penitente.⁵⁸ Sin embargo, eran conscientes de que no todos estaban preparados para confesar. Según Juan de Polanco, un buen confesor necesitaba de sabiduría, humildad y prudencia para actuar, en caso de duda, «hacia la dirección más humana».⁵⁹ Tal vez este carácter sensible y compasivo, más humano, era el que animaba a las mujeres, y especialmente a las religiosas, a tomar a los jesuitas como sus directores espirituales.

Por otro lado, más allá del carácter comprensivo de los confesores jesuitas, también fue importante su preparación para esta ocupación. La Compañía de Jesús nació en un contexto histórico que invitaba a una buena formación, en pleno Renacimiento humanista.⁶⁰ Además, los propios jesuitas requerían de ciertos conocimientos para poder llevar a cabo la labor apostólica a la que estaban dispuestos y, en el contexto de necesidad formativa, surgieron sus colegios⁶¹ y su propio programa pedagógico. Este, recogido en la *Ratio Studiorum*,⁶² establecía una formación completa en Humanidades, Filosofía y Teología.⁶³ La suma de estos factores, el carácter humano y la propia formación de los jesuitas pueden explicar el porqué de la insistencia de las religiosas para contar con su asistencia.

Pero, también pudieron darse motivos particulares para esta predilección: relaciones previas con los jesuitas, por ejemplo, siendo hijas

58. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, pp. 174-178.

59. Juan de POLANCO, *Directorium breve, ad confessarii, ac confitentis munus recte obeundum.*, A. Blado, Roma, 1554, Cita tomada de: *idem*.

60. Javier VERGARA CIORDIA, «El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI», *Studia Philologica Valentina*, 10/7 (2007), p. 172.

61. *Ibidem*, p. 176.

62. Su elaboración definitiva, en 1599, fue el resultado de un proceso de prueba y error que se dilató durante años. Contó con un total de treinta reglas y preceptos, conocida como: *Ratio atque Instituto Studiorum Societatis Iesu*.

63. Josep Maria MARGENAT PERALTA, «El sistema educativo de los primeros jesuitas», *Arbor*, 192/782 (2016).

de confesión que querían continuar su relación confesional tras su entrada en la vida claustral, o por amistades y afinidades de cualquier tipo. Sin embargo, no debemos perder de vista otras posibilidades que guardaban relación con la propia obediencia de las monjas a sus superiores masculinos. Aunque la Compañía de Jesús procuró asegurar esta obediencia a través de sus reformas, es posible que contar con confesores jesuitas limitase la capacidad de intervención de los prelados directos en la comunidad. La labor confesional llevaba a una presencia habitual del confesor en el convento, la cual pudo animar a algunas religiosas a tratar de nombrar a jesuitas, evitando así a los confesores de su propia orden, que podían limitar su autonomía. Aunque a los miembros de la Compañía, en tanto que hombres, religiosos y sus confesores, también se les debía obediencia, seguían sin ser sus prelados directos.

Responder a los motivos que llevaron a estas religiosas a preferir a los jesuitas es una cuestión que sigue abierta a la investigación, pero los documentos estudiados permiten afirmar que ellas utilizaron todos los medios a su alcance para mantenerlos como sus confesores: buscaron amparo en personas de autoridad, persistieron en sus misivas y alabaron la labor de los jesuitas. Asimismo, parece posible afirmar que las limitaciones establecidas por las diferentes normativas no lograron acabar del todo con esta asistencia, pues el proceso de alejamiento se alargó en el tiempo y se llevó a cabo «poco a poco».

La vida religiosa femenina en el siglo XVIII, según el jesuita catalán Antonio Codorniu

MARÍA DE LOS ÁNGELES PÉREZ SAMPER

Resumen

La presencia de San Ignacio de Loyola en Cataluña no se reduce a unos años del Quinientos. A través de sus libros y a través de sus hijos los jesuitas su presencia se mantuvo durante siglos. Un caso notable en el siglo XVIII fue la vida y la obra del padre Antonio Codorniu, que tanta influencia tuvo por largo tiempo en múltiples sectores de la sociedad catalana. Uno de sus libros lo dedicó el padre Codorniu a la vida religiosa femenina: *Examen de las que quieren ser monjas, utilísimo a las que ya lo son* (Barcelona, Viuda de Martí, 1763). Pretendía que las mujeres decidieran libremente, guiadas por Dios, pero también por la razón y el sentido común. Siguiendo la doctrina de la Iglesia, pero también el espíritu del siglo, defendía la libertad de las mujeres para elegir sin presiones entre el matrimonio y la vida religiosa.

Palabras clave:

Mujeres, Religión, Siglo XVIII, Jesuitas, Codorniu.

La presencia de San Ignacio de Loyola en Cataluña no se reduce a unos años de comienzo del siglo XVI, de los que ahora celebramos el quinto centenario. A través de sus libros y a través de sus hijos los jesuitas su presencia se ha mantenido por cientos de años, hasta el día de hoy. Es muy interesante observar esa profunda huella en tierras catalanas a través de múltiples ejemplos. Un caso notable ya en el Setecientos fue la vida y la obra del padre Antonio Codorniu, que tanta influencia tuvo por largo tiempo en múltiples sectores de la sociedad catalana.

Antonio Codorniu fue un jesuita catalán del siglo XVIII, destacado como filósofo y escritor. Para alguna de sus obras utilizó el seudónimo de

Fausto Agustín de Buendía. Marcelino Menéndez Pelayo le calificó de «ingenioso moralista» y le llamó «el Gracián del siglo XVIII».¹ Nacido en Barcelona el 11 de mayo de 1699, la mayor parte de su vida vivió en Cataluña, hasta la expulsión de la Compañía en 1767, en que fue enviado a Italia.

A los veinte años ingresó en la Compañía de Jesús, el 31 de mayo de 1719 en Tarragona. Cursó filosofía en Urgel, para enseñar luego retórica y humanidades en Lérida. Estudió después teología en Valencia y fue ordenado sacerdote en 1728. Enseñó en Gerona, en Tarragona y en Barcelona, donde hizo la profesión solemne el 25 de agosto de 1735. Pasó a Gerona en 1736 y allí permaneció hasta la expulsión de 1767, los dos primeros años como profesor de teología y de moral, y los restantes como bibliotecario, confesor y director espiritual de gentes de todas clases, estudiantes, militares, religiosas.

Los más de treinta años en Gerona son descritos por Hervás en dos etapas: primero se aplicó con particular empeño a las ciencias sagradas, después de concluir los estudios de filosofía y teología. En una segunda etapa, «[a]bandonado el magisterio de las ciencias, se empleó celosamente en los ministerios apostólicos de confesión y evangelización».²

Además de sus actividades en Gerona y sus numerosas publicaciones, fue examinador sinodal de varias diócesis. Estuvo muy próximo al círculo intelectual creado por José Finestres en la Universidad de Cervera y fue miembro de la Academia del Buen Gusto de Zaragoza. Fernando VI lo comisionó para reunir todos los documentos relativos a la historia civil y eclesiástica de la diócesis de Gerona. Sus múltiples proyectos quedaron truncados por el decreto de expulsión de los jesuitas. En 1767 hubo de marchar a Italia. Murió en Ferrara, el 9 de julio de 1770.³

1. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española en Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, vol. 60, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1953-1954, tomo III, p. 78.

2. Lorenzo HERVÁS Y PANDURO, *Biblioteca jesuítico-española*, ed. de A. Astorgano, Libris Asociación de Libreros de Viejo, Madrid, 2007, pp. 189-192.

3. Miquel BATLLORI, *s.v.* «Codorniu, Antonio», en Ch. E. O'Neill y J. M.

Entre los muchos temas de los que se ocupó destaca el libro dedicado a la vida religiosa femenina, *Examen de las que quieren ser monjas*.⁴ Entre las maneras de vivir en la España Moderna, la vida religiosa era una de las más consolidadas y extendidas. Mujeres en monasterios y conventos había muchas, en órdenes religiosas muy variadas, cada regla con sus peculiaridades de espiritualidad y de vida.⁵ Desde finales del siglo XVI en España el modelo por excelencia de santidad femenina fue Teresa de Ávila. La vida religiosa femenina durante la época moderna generó un rico y variado discurso eclesiástico. La obra de Codorniu se inserta en ese contexto.

El mensaje principal de la obra consistía en que no se trataba de conseguir que hubiera muchas monjas, sino que lo importante es que fueran buenas monjas:

Como sea cierto, que al mundo cristiano no le estan á cuenta muchas Monjas, sino buenas Monjas: para cooperar á que las tenga muy religiosas, y santas, resolví servirle con este exámen, que espero leerán con atencion las señoritas pretendientes del velo, y mucho mas los confesores de menos luces.⁶

Codorniu basaba su obra en múltiples fuentes, especialmente las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia, también en escritos de santos, particularmente como buen jesuita que era en San Ignacio de

Domínguez, dirs., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum, SI-Universidad Pontificia de Comillas, Roma-Madrid, 2001, pp. 832-833; Antonio ASTORGANO ABAJO, s.v. «Codorniu, Antonio», en *Diccionario biográfico de la Real Academia de la Historia*, <https://dbe.rah.es/biografias/20117/antonio-codorniu>.

4. Antonio CODORNIU, *Examen de las que quieren ser monjas, utilissimo a las que ya lo son. Dedicado a la Virgen de las vírgenes María Madre de Dios*, Viuda de Martí, Barcelona, 1763, reimpresión varias veces en el siglo XIX: Antonio Oliva, Gerona, 1825; Juan Francisco Piferrer, Barcelona, 1830; J. F. Ferrer, Gerona, 1830 y Tip. Católica, Gerona, 1877.

5. Á. Atienza López, ed., *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino. Siglos XVI-XVIII*, Sílex, Madrid, 2018.

6. CODORNIU, *Examen de las que quieren ser monjas*, Prólogo, p. 10.

Loyola, también San Francisco de Borja, y en escritos de santas, sobre todo Santa Teresa de Jesús, modelo por excelencia para todas las religiosas, y también Santa Clara de Asís y Santa Magdalena de Pazzis.

En el prólogo del libro comenzaba por dar una serie de consejos a las muchachas que creían tener vocación y deseaban entrar en el convento, en función del ambiente social y religioso de la época. En primer lugar, les aconsejaba no dejarse llevar de la emoción, pues es necesario obrar con serenidad, para que la decisión fuese fruto de la razón y no de una emotividad pasajera. El segundo consejo que les daba era no entrar en el convento para escapar de casa, tratando de evitar el control familiar. El tercer consejo era no hacerse monja por temor a no casarse, pues en un tiempo en que el destino común de las mujeres era el matrimonio, la preocupación por no encontrar un buen marido podía llevar a tomar la resolución de evitar el desaire refugiándose en el convento. Estos consejos se referían a los principales motivos que el padre Cordoniu consideraba que podían conducir a falsas vocaciones, aunque aceptaba que en ocasiones podían ser la vía que acabara induciendo a una verdadera vocación.

Daba también consejos a los confesores y directores espirituales. La primera advertencia consistía en saber distinguir la voz de Dios, la segunda ser pacientes y dar tiempo a que las primeras impresiones se afirmasen y consolidasen. La tercera aludía a la parábola del grano de mostaza, que es un grano muy pequeño y acaba siendo un gran árbol, de la misma manera era necesario dejar crecer la vocación religiosa para que alcanzara su plenitud. Hay que dejar obrar a Dios: «El espíritu de Dios no depende de grandes, ni pequeñas ocasiones: hace lo que quiere, y como quiere; y cuando es servido, de una chinita hace un gran monte capaz de llenar toda la redondez de la tierra».⁷ En cuarto lugar recomendaba utilizar como indicio de verdadera vocación plantear a la aspirante a religiosa que renunciara a vestir a la moda, pues si se avenía a pasar

7. *Ibidem*, p. VII.

la prueba era garantía de buena disposición y si se resistía difícilmente lograría adaptarse a la vida conventual.

Consideraba Codorniu que la vocación era un camino en el que se había de avanzar progresivamente, entrenando la voluntad «no solo en la privación de lo que es malo, sino también de lo que es bueno». ⁸ Para llegar a conseguir el completo control y sometimiento, «porque deja de hacer su voluntad propia por hacer la voluntad de Dios, declarada por la voz de su padre espiritual». ⁹

Advertía que era imprescindible presentar la vida religiosa con realismo, evitando idealizaciones que hicieran creer a las jóvenes aspirantes que la vida de una monja es «como de una santa pintada en un cuadro, que ni se duele, ni apetece, ni tiene pasiones, ni tentaciones». ¹⁰ Había que saber distinguir la verdadera vocación y desestimar la falsa, pues el acierto afectaba no solo a la joven que entraba en el convento, sino también al resto de la comunidad, empezando por la superiora, pues «de aquí proviene que las tales andan después tristes, é inconsolables en la clausura, y las pobres preladas amargas y afligidas, por haber de aguantar unas súbditas descontentas». ¹¹

Según el padre Codorniu, la responsabilidad de los confesores era muy grande. Les advertía que de ellos dependían las vocaciones religiosas y que tenían obligación de hablar con claridad a las jóvenes, precisamente por tratarse de un asunto tan delicado para la Iglesia como era la vida consagrada femenina. En su opinión era mejor retraer que atraer, pero conservando siempre el equilibrio al presentar de manera imparcial las ventajas y las desventajas de la vida religiosa. Consideraba a las mujeres valerosas y sufridas, perfectamente capaces de asumir la clausura y la austeridad de las reglas de las diversas órdenes, incluso de las más rigurosas. Y, en cualquier caso, como señalaba, «la vida

8. *Ibidem*, p. IX.

9. *Ibidem*, p. X.

10. *Ibidem*, p. XI.

11. *Ibidem*, p. XII.

religiosa no es de precepto, sino de consejo, y por consiguiente de voluntaria elección».

Cerraba el prólogo confiando en que la lectura de su libro, por parte de las jóvenes y de sus confesores, contribuyera a separar el grano de la paja, diferenciando claramente entre las vocaciones verdaderas y las falsas, para bien de todos.

El capítulo I se titulaba «Dignidad de este estado, según la estimación de los hombres». Según el padre Codorniu ser monja era el «mas digno estado en la estimacion de los hombres. De tal suerte veneran estos á la que deja el siglo por la clausura, que lo mismo es verla vestir el hábito, que tenerla por santa, y encomendarse al fervor de sus oraciones. Y verdaderamente con razon, porque contemplan en ella una esposa de Jesucristo».¹²

Ser esposa de Cristo era tan alta dignidad que despertaba en las gentes gran respeto y consideración, pero suponía también deberes y sacrificios, especialmente, renunciar al mundo. En el siglo del placer y la felicidad, la decisión de una joven de encerrarse en un convento resultaba admirable para muchos: «Se pasan de que una delicada doncella, y muchas veces noble, y hermosa, se determine á renunciar para siempre las licencias del matrimonio, las galas, los festines, la libertad y todas las diversiones, que puede ofrecer el mundo».¹³

Pese al sacrificio que suponía renunciar al mundo, el Padre Codorniu destacaba las ventajas de casarse con un Esposo Divino. Frente a los problemas y disgustos que muchos maridos ocasionaban a sus mujeres, la religiosa disfrutaba de un Divino Esposo «que no la amará menos en la enfermedad, que en el tiempo de la salud, ni en la vejez, que en la primera edad. Un esposo, que le será siempre leal, y tan amoroso, que nunca llegue á darle la menor pesadumbre».¹⁴ En conclusión, la ventaja de hacerse monja era clara.

12. *Ibidem*, pp. 1-2.

13. *Ibidem*, p. 2.

14. *Ibidem*, p. 5.

En el capítulo II, titulado «Dignidad del mismo estado en la estimación de Dios», el Padre Codorniu comparaba la vida de las casadas con la de las religiosas. Mientras entre marido y mujer surgían con frecuencia celos y enfados, nada de eso padecían las monjas. También evitaban el problema que angustiaba a la mayoría de las mujeres casadas, destinadas a ser madres. La fecundidad les generaba muchos dolores y preocupaciones, pero mayor era la frustración y la humillación que ocasionaba la esterilidad. En caso de tener hijos, a pesar de la felicidad que suponía ser madre, eran muchas las responsabilidades y los sufrimientos. También ocasionaban muchas veces sinsabores las relaciones familiares. Todas las casadas aspiraban a tener un buen marido, pero si tenían la suerte de tenerlo, temían perderlo. Y si padecían las consecuencias negativas de tener un mal marido, a estas se sumaba haberlo de soportar hasta la muerte.

Las ventajas de ser monja resultaban evidentes para el jesuita Antonio Codorniu. Las religiosas se casaban con el mejor esposo, que les aseguraba amor y fidelidad: «No temas que te deje por otra, como hace cada día la infidelidad de los hombres: porque yo soy fiel, y verdadero».¹⁵

El capítulo III está dedicado a la «Arduidad de este estado en general» y el autor trata sobre el discernimiento. Hace una llamada a las aspirantes a religiosas a que reflexionen. «Porque os hago saber, que si lo que mucho vale, mucho cuesta, no os ha de salir barata esa vuestra resolución».¹⁶

La vida religiosa es un camino de perfección y no es fácil. Por tanto, hay que pensar mucho y bien la decisión que se toma. Codorniu recomendaba seguir una serie de pasos, primero y principal recurrir a la oración para recibir la iluminación divina. Aplicar también la razón humana a considerar las diversas alternativas, considerando si se ve capaz de preferir mejor «el trabajo que el ocio, la modestia que las galas, el retiro

15. *Ibidem*, pp. 13-14.

16. *Ibidem*, pp. 14-15.

que la publicidad, el oratorio que los festines». Analizar serenamente si la decisión es libre o fruto de influencias ajenas. Sopesando los pros y los contras las jóvenes aspirantes debían por fin decidir libremente: «Si observais, que el mundo, y todas sus pompas os saben à vanidad, y mentira, y las máximas de la virtud à gozo, y tranquilidad, alegraos, y dad gracias à Dios, que esa es muy buena señal de vocacion verdadera».¹⁷ Después de este proceso de reflexión personal solo quedaba consultar con el confesor y con su aprobación hacerse monja con la bendición del Señor.

Solventado el tema de la vocación, Codorniu abordaba el tema de los tres votos a los que se comprometía una religiosa y comentaba las principales virtudes que debía tener y practicar. En el capítulo IV trataba «De la castidad». Primer deber de una monja era guardar la castidad digna de una esposa de Jesucristo, que debía ser absoluta y perfecta. Para mantener tan gran exigencia la religiosa debía ser muy prudente. Con este fin el jesuita recomendaba el máximo recato, mucha modestia y continuo recogimiento. Para ello convenía inspirarse en Jesús y María:

Substituya á la adulacion del espejo la vista de Cristo crucificado, y en este espejo divino conocerá lo mucho que vale, y cuesta su alma. Substituya una imagen de la santísima Virgen, imitando la modestia de sus castísimos ojos, merecerá su asistencia en la peligrosa batalla de la castidad.¹⁸

No hablar y no oír eran, en opinión del padre Codorniu, recetas seguras para mantener la castidad. Tener la boca cerrada, hablar poco y solo lo propio de una esposa del Señor. Tener los oídos cerrados a las charlas mundanas y solo abiertos al mensaje evangélico. Por ello el jesuita aconsejaba poco locutorio, pues se hablaba demasiado y se escuchaba lo que no se debía. Recurría al ejemplo de dos santas insignes, Santa María Magdalena de Pazzis, que solía decir qué más quisiera muchas horas de purgatorio, que una de locutorio, y santa Teresa de Jesús, a quien mandó el jesuita Baltasar

17. *Ibidem*, p. 19.

18. *Ibidem*, p. 28.

Álvarez, su director espiritual, que se apartase de las conversaciones, lo que a la santa se le hacía muy duro obedecer, pero Jesús se le apareció y le dijo: «Desde hoy tu conversacion ha de ser con los angeles».¹⁹

No era fácil lograr la perfección de la castidad por ello —decía el jesuita—: «Si teneis demasiada esperiencia de vuestra fragilidad, quedaos enhorabuena en el siglo, y tomad otro estado: pues como enseña el apostol, mas vale casarse, que abrasarse. Toda continencia es dón de Dios, y dón señaladisimo la perpetua castidad».²⁰

Muy duro era Codorniu condenando los abusos de la influencia de los padres, los tutores y los confesores sobre la voluntad de las muchachas, para obligarlas a profesar contra su inclinación:

Y vosotros, ó padres, y los que estais en su lugar, no arrastreis vuestras hijas con ruegos, con promesas, y con ningun género de artificios al estado religioso, porque en cierto modo es ponerlas á riesgo de la eterna condenacion. Y si les haceis violencia, incurris en la terrible excomunion, que fulmina el sagrado concilio de Trento: y no solo vosotros, sino tambien todos aquellos, que concurren á lo mismo con su consejo, auxilio, favor, aprobacion, autoridad, ú otro cualquier medio en caminado á este fin. Y esta excomunion no solo comprehende á los que obligan, ó cooperan de cualquier modo, aunque sea con sola la presencia, si estan informados de lo que pasa, á que la doncella, ó viuda haga por fuerza la profesion, sino tambien á que tome el habito, y se entre á religiosa.

Añado, y notese mucho lo que voy á decir, que la persuasion importuna en aquellos, que son Padres, ú ocupan el lugar de Padres, nada menos en los confesores, aunque hablando en rigor no sea hacer violencia, es casi un equivalente de la violencia, y accion sin duda de gravisimo escrupulo, y que solo cabe en personas, que ó traen poca cuenta con la salvacion de su alma, ó que son de poquisimo juicio. Y á la verdad, que si alguna cosa lo pide grande es la eleccion del estado religioso.²¹

19. *Ibidem*, p. 32.

20. *Ibidem*, p. 35.

21. *Ibidem*, pp. 40-42.

Es notable esa defensa tan clara y tan rotunda que hace Codorniu de la libertad de las jóvenes para elegir su camino. Todos deben respetar su elección y abstenerse de influencias y presiones abusivas, que Codorniu condena y recuerda que la Iglesia castiga con la pena de excomunión. La nueva mentalidad de la razón y de las luces, más liberal, más sensible con los derechos de todos, también de las mujeres, también de las jóvenes, se revela en las palabras del autor.

El capítulo V estaba dedicado a otro tema clave en la vida conventual, la obediencia. Como decía el padre Codorniu, el alma de la vida religiosa es la obediencia. Consideraba obedecer difícil y más en el caso de las mujeres que en el de los hombres. Prestar obediencia las mujeres y mandar a mujeres eran cuestiones complicadas, pero en opinión de Codorniu eso no se debía al hecho de ser mujeres, como creían muchos, sino a las costumbres sociales y culturales imperantes en la época, lo que él llamaba «la notable diversidad de su respectivo modo de vida».

Porque los hombres por lo comun son menos caseros, y viven ordinariamente ocupados en graves, y diferentes negocios. Pero las pobres mugeres se estan casi siempre en casa, casi siempre en una misma hacienda, y esa de poca substancia, aunque de mucha conveniencia, y casi siempre con una misma compañía, y conversacion. Todo lo cual no solo es de su naturaleza enfadoso, y ocasionado à mover disgustos, y rencillas, sino que tambien hace mas visibles sus defectos, y nulidades, no habiendo persona, que no las tenga.²²

Relacionaba obedecer en el convento con obedecer en casa. La muchacha que obedecía con facilidad a su madre, seguramente obedecería también a la superiora, en cambio, si le costaba obedecer a su madre, todavía más le costaría obedecer en el convento. Similar comparación establecía entre las buenas relaciones con sus hermanas en el ámbito doméstico y con las otras hermanas en la casa religiosa, donde debería

22. *Ibidem*, pp. 46-47.

convivir con muchas más monjas y muy diferentes, resultando muy complicado vivir en unión y caridad con las que entonces se convertirían en sus nuevas hermanas. Lograr esa buena convivencia fraternal convertiría la vida de la comunidad en «una vida de cielo».

La obediencia era, pues, virtud esencial en una religiosa. Citaba Codorniu a un santo destacado de la Compañía de Jesús: «La obediencia, dice san Francisco de Borja, es barca segura, que siempre arriba al puerto de la salvación».²³

El capítulo VI lo titulaba «Dificultades de la obediencia, y caridad». Comentaba el jesuita las dificultades que la nueva religiosa hallaría en la relación con la superiora, que unas veces sería una mujer «pacífica, amorosa, y prudente» y otras, en cambio, una mujer «necia, iracunda, y sin entrañas». Dificultades surgirían también en el trato con las compañeras, que unas la alabarán y otras la criticarán. El padre Codorniu recomendaba paciencia, esforzarse siempre en perdonar y tener caridad con todas: «Así que debéis perdonar, y amar de corazón à quien os injurió, si quereis que Dios os ame, y perdone. Insistid una y otra vez en este generoso acto de caridad, hasta despedir de vuestra alma la menor sombra de aversion, porque escrito está que no hay ira, como la ira de la muger. (*Eccl.5: 25*)».²⁴

El capítulo VII estaba dedicado a la virtud de la humildad. Ponía como ejemplo a la Virgen María, mujer humilde, y glosaba el canto del Magnificat en que Dios mira la pequeñez de su esclava y por ello la llamarán dichosa todos los siglos. Codorniu coloca la humildad como fundamento de todas las virtudes. Y para mayor precisión define la humildad, siguiendo a San Agustín, como «aquel conocimiento justo, y juicio recto, que ilustrado de la fé, mira, y toma las cosas, no por lo que parecen, sino por lo que son en sí».²⁵

Ser humilde significaba no tener en cuenta cosas como la belleza, la clase social, la jerarquía. Recomendaba realismo, hacer un recto juicio

23. *Ibidem*, pp. 50-51.

24. *Ibidem*, p. 63.

25. *Ibidem*, p. 68.

de las cosas, y estimarlas no por lo que parecen, sino por lo que son en sí. Y seguir siempre el consejo evangélico: «Procurad finalmente ser antes discipula, que maestra, eligiendo siempre el ultimo lugar, segun el consejo del Salvador. Y entonces si fuere preciso subir mas arriba, caminaréis tan segura, como sostenida de la humildad, y llevada de la mano de Dios».²⁶

El capítulo VIII estaba consagrado a la pobreza y comenzaba explicando el concepto de pobreza religiosa: «Que la substancia de la pobreza religiosa, à la cual os quereis obligar, consiste en que no tengais propiedad, ni dominio de bienes temporales, ni deis, ni tomeis cosa alguna de dentro, ni fuera del claustro, sin licencia de la prelada, ó del superior».²⁷

Guardar la pobreza tampoco era fácil. Codorniu advertía sobre ciertos lujos admitidos por la costumbre, indicando que no hubiera rastro alguno de la vanidad del siglo, pues las religiosas debían dar siempre ejemplo de modestia.

Más severo se mostraba con las familias de las monjas y con la sociedad en general, acusándolos de no ser generosos con las casas religiosas que pasaban con frecuencia muchas penurias:

Pero vosotros, ó padres, y todos los demás, que debeis asistir á las Monjas, sea por obligacion de justicia, ó por el honrado, y urgente título de caridad, ó decencia: ¿como es esto, que siendo prodigos, y derramados en festines, y pompas, que muchas veces son evidentes locuras, os mostrais tan escasos, y menguados con las esposas de Jesucristo? ¿Os parece, que concluidos los gastos de entrada, y profesion, ya no debeis pensar mas en la Monja, como si encerrarla en el convento fuese lo mismo, que meterla en la sepultura?²⁸

Tenían el deber de ser generosos para salvar a las casas religiosas de padecer falta de recursos y de los problemas que entrañaba obligarlas a trabajar: «Remitirlas al trabajo de sus manos, es no querer considerar,

26. *Ibidem*, pp. 73-74.

27. *Ibidem*, p. 78.

28. *Ibidem*, pp. 79-80.

cuanto poco vale, siendo por otra parte tan útil, el trabajo de la muger, y no menos el poco tiempo que le queda á una Monja, despues de haber cumplido con el coro, oracion, y otros ejercicios, en que la ocupa la obediencia». ²⁹ Todavía peor era ponerlas en la necesidad de pedir limosna: «Permitir que lo busquen ellas, es agravio de la reputacion, porque raro es el que da movido unicamente de la pura liberalidad, y mucho menos à muger moza, y menesterosa». ³⁰

Un capítulo que no podía faltar era el referido a la clausura, al que el jesuita dedicó el IX de su libro. Explicaba la clausura con la clásica imagen del jardín cerrado:

Tal debe ser un convento de Monjas, jardin de perfeccion religiosa, que mantenga siempre vivas, y frescas las azucenas de la castidad, las rosas de la caridad, las violetas de la humildad, y los lirios de la penitencia. (...) Pero este no menos delicado, que bello jardin, ha de estar dos veces cerrado, una por las paredes del monasterio, y otra mas principal por su gustosa morada en él, abstraccion, y retiro de las cosas del mundo. ³¹

Hacia Codorniu un breve repaso a la historia de la clausura, puntualizando que no procedía de Trento, sino que el concilio lo que hizo fue restaurarla, pues se había relajado su cumplimiento.

Aconsejaba a las jóvenes reflexionar sobre si tenían inclinación al retiro o afición a la sociedad, advirtiendo que las que eran muy amantes de salir de casa, de mantener relaciones sociales, de hacer visitas y asistir a fiestas difícilmente podrían soportar estar encerradas. En cambio, a las amantes del retiro y del sosiego la clausura les será una bendición: «A esa sepultura del claustro, (así llama el mundo á la clausura) pues á esa sepultura en que viviendo os meteis por el amor de Jesucristo, corresponderá la gloriosa resurreccion con el mismo Cristo». ³²

29. *Ibidem*, pp. 83-84.

30. *Ibidem*, p. 84.

31. *Ibidem*, pp. 88-89.

32. *Ibidem*, pp. 99-100.

Otro capítulo imprescindible era el dedicado al silencio, el X. Codorniu no negaba las ventajas y alegrías de la conversación, a la que definía como «pasto del alma, delicias del espíritu, balsamo del corazón, y recreación de la vida».³³ Sin embargo, la ley del silencio es la que conviene a una religiosa, que no debe hablar ni en cualquier tiempo, ni en cualquier lugar, ni con cualquiera persona. La moderación de la lengua proporciona grandes bienes al alma. La monja no tiene prohibido el hablar, «sino el hablar mal, el hablar superfluo, y el hablar fuera de tiempo, y sazón».³⁴ El silencio no debe ser solo exterior, sino interior. Según el jesuita, «solo tiene la virtud del silencio quien calla, y habla, cuando, y como la regla lo dispone».³⁵ Si el ideal de mujer es la mujer callada, el ideal de religiosa es la mujer doblemente callada, la que habla poco y la que habla sobre todo con Dios.

El capítulo XI está dedicado a la parsimonia, en el sentido de abstinencia, que «consiste en moderar el apetito de la gula, no dándole mas comida, ni bebida, que la que pide la razón».³⁶ Codorniu advierte que aunque la moderación en el comer y el beber es conveniente a todas las mujeres, mucho más las monjas deben inclinarse a la austeridad y evitar la gula. Las religiosas además de observar los ayunos que ordene la regla de su orden, deben ir más allá de lo obligado y contentarse con la comida comunitaria, sin quejarse, ni murmurar de la calidad, ni del guiso. La comida y la bebida debe servir no solo para alimentar el cuerpo sino también el espíritu y así «con esta santa consideración os sabrá mejor, y hará mas provecho la comida ordinaria y tal vez grosera en la casa de Dios, que la regalada y esquisita en vuestra casa».³⁷ Insistía en recomendar orden y austeridad y tener especial cuidado con el vino. Y a las monjas que no estaban obligadas a comer en comunidad, les

33. *Ibidem*, p. 103

34. *Ibidem*, p. 106.

35. *Ibidem*, pp. 108-109.

36. *Ibidem*, p. 114.

37. *Ibidem*, p. 115.

advertía en guardar igualmente moderación, sin permitirse caprichos y golosinas.

Resumía el tema dando tres reglas. La primera señalando que no se nace para comer y beber, sino para merecer, y se debe tomar el alimento para mantener la vida, y no como placer de los sentidos. La segunda regla recordando que la vida religiosa es escuela de perfección, y si no se pone freno a la gula, tampoco se podrá poner a la soberbia, a la ambición, a la envidia y a otras pasiones. La tercera regla insistiendo en la sobriedad. Recordaba finalmente la cita de la Sagrada Escritura «Ahora comais, ahora bebais, comed, y bebed á gloria del Señor» (1. Cor. C.10, v.31).

El capítulo XII se titulaba «De la abnegacion, y la cruz» y trataba sobre el espíritu de penitencia y sacrificio. Si llevar la cruz es obligación de todo cristiano, mucho más de una religiosa, que debía negarse a sí misma y obedecer a la regla de la orden y a la superiora, considerando que esa es la expresión de la voluntad de Dios. Ponía por encima obedecer, recordando que Dios «estima mas la obediencia, que los sacrificios, y prefiere cumplimiento de su santísima voluntad à los ayunos, cilicios, y disciplinas, y à todo género de buenas obras».³⁸

Lo más importante para una religiosa es estar siempre bien dispuesta cada una a llevar su cruz y seguir al Salvador, que la llevó por todos. Una cruz que no se elige, sino que debe asumirse la que a cada una toca, convencidas de que Dios siempre ayuda.

El capítulo XIII era la conclusión de la obra y el padre Codorniu resumía su mensaje:

Mi intencion ha sido, confirmaros en vuestra vocacion, si os llama Dios; no menos, retraeros de esa idéa, si Dios no os llama. Pensadlo bien, y ponderadlo bien, à consulta de este exámen, que no es mas de un sencillo espejo de la vocacion, y estado de Monja. Pensadlo bien, y despues de haberlo reflexionado con madurez, elegid; que de vos sola depende esta eleccion. Elegid pues, mas no contando con las comodidades de la vida, sino con la mayor seguridad de la salvacion del alma. (...)

38. *Ibidem*, p. 127.

Yo confieso, que la virginidad, segun todos los santos padres, es imitacion de la vida angelica (...) Si todos estamos obligados à lo bueno, nadie generalmente hablando, está obligado à lo mejor. (...) Si me pedis parecer, os diré con el apóstol (Marcos, c.3, v.15) que os hagais Monja (...) Pero al mismo tiempo añadiré con el mismo apóstol, que cada uno tiene su dón de Dios, y no le tienen todos para guardar perpetua castidad. Ved si vos le teneis, ó fundada esperanza de poderlo conseguir, y nada menos para observar la respectiva pobreza, obediencia, y clausura. Si hallais que no, quedaos con la bendicion de Dios en el mundo. Si hallais que si, tened por cierto, que os llama el Señor à la vida religiosa: y recibiendo desde ahora los placemes, y enhorabuena del cielo, y de la tierra, de los angeles, y de los hombres, seguid hasta la muerte el llamamiento de Dios.

El padre Codorniu, aconsejando a las religiosas, seguía la doctrina oficial de la Iglesia, pero en sus opiniones se reflejaba el espíritu del siglo ilustrado. La evolución resulta clara si comparamos su tratado con otros anteriores sobre el mismo tema, obras como *La religiosa instruida*, del franciscano Antonio Arbiol, publicada en 1717³⁹, y *Método práctico... para la instrucción de religiosas*, del jesuita Pedro de Calatayud, de 1749.⁴⁰

39. Fray Antonio ARBIOL, *La religiosa instruida con doctrina de la sagrada escritura*, Herederos de Manuel Román, impresor de la Universidad, Zaragoza, 1717. Vid María Ángeles PÉREZ SAMPER, «Camino de santidad: *La religiosa instruida* de Antonio Arbiol (1717)», en I. Arias de Saavedra Alías, E. Jiménez Pablo y M. L. López Guadalupe Muñoz, eds., *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Granada, Granada, 2018, pp. 109-131.

40. Pedro de CALATAYUD, *Methodo práctico y doctrinal, dispuesto en forma de catecismo por preguntas, y respuestas, para la Instrucción de Religiosas en las obligaciones de su Estado, y en el camino de la perfección, y para que sus Confesores puedan con más expedición, práctica y alivio entender, y gobernar sus conciencias*. Imp. Compañía de la Buena Muerte, Valladolid, 1749. Vid. Marta JIMÉNEZ SÁENZ DE TEJADA, «Instruir y confesar monjas: El Método práctico y doctrinal... para la instrucción de religiosas...», de Pedro de Calatayud», en J. J. Iglesias Rodríguez y I. M. Melero Muñoz, coords. *Hacer historia moderna: Líneas actuales y futuras de investigación*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2020, pp. 1121-1133.

Antonio Codorniu se muestra realista y práctico, respetuoso con la libertad de la mujer para elegir entre casarse o hacerse religiosa. Advierte a los padres para que respeten la inclinación de sus hijas y advierte a los confesores para que no se impongan. Informa a las aspirantes a monja sobre los tres votos de castidad, obediencia y pobreza e insiste en la clausura, el silencio y la austeridad. Aconseja la vida consagrada, pero reconoce que cada mujer tiene su camino y lo importante es acertar a seguirlo. Y al final lo deja todo en manos de Dios.

Sessió III

Religió en el món urbà i en el món rural

Les visites pastorals a l'Andorra moderna a través dels llibres sacramentals

JORDI BUYREU
SÒNIA GUAL
VALENTÍ GUAL
XAVIER JORBA
RAIMON MASDÉU
ADRIÀ SASTRE

Resum

Amb aquest article fem el seguiment de les visites pastorals realitzades a les parròquies de les Valls d'Andorra entre els anys 1690 i 1831 a partir de les anotacions deixades en els llibres sacramentals, constatem la seva periodicitat quasi anual seguint la normativa de la sessió XXIV del Concili de Trento (a diferència d'altres exemples de parròquies del Principat de Catalunya) i ho emmarquem en el context derivat del fet que el bisbe d'Urgell era (i és, encara avui dia) consenyor de les Valls d'Andorra.

Paraules clau: Andorra, visites pastorals, llibres sacramentals.

Aquesta comunicació pretén apropar-nos al paper que van tenir les visites pastorals a les Valls d'Andorra en època moderna a partir de la informació continguda en els llibres sacramentals. El projecte «Estudi demogràfic de l'Andorra moderna (segle XVI-1830)»¹ ens permet fer un

1. Aquest projecte resta sota la subvenció del Ministeri de Cultura, Joventut i Esports del Govern d'Andorra (APTA XXX-AND/2019) i del projecte «Agentes e Instituciones en la red catalana del Mediterráneo. S. XVI-XVIII» (PID 2021-126340NB-100) i s'inscriu en el marc del Grup d'Estudis d'Història del Mediterrani Occidental (GEHMO) de la Universitat de Barcelona, reconegut com a grup consolidat i finançat per la Generalitat de Catalunya (referència 2021SGR00685).

seguiment exhaustiu d'aquestes visites a través de les sis parròquies històriques en què es dividien les Valls d'Andorra en aquella època: Andorra la Vella, Canillo, Encamp, la Massana, Ordino i Sant Julià de Lòria. No està de més recordar que aquestes parròquies formaven un deganat dins del bisbat d'Urgell i que el bisbe era (i és) un dels dos coprínceps andorrans. Per altra banda, podem comparar la periodicitat de les visites a terres andorranes i alguna de les seves instruccions amb un exemple provinent del bisbat de Barcelona, el de la parròquia de Sant Just Desvern.

El fet que l'estudi demogràfic andorrà en curs abasti les sis parròquies que, en època moderna, integraven el Principat d'Andorra i que, per tant, disposem de tots els seus llibres sacramentals, ens dona la possibilitat d'analitzar unes visites pastorals en un territori que podem homologar a una comarca catalana i poder defugir les particularitats que hom pugui trobar en una única parròquia.

1. Context històric

En el cor de la serralada dels Pirineus, els andorrans gaudien de nombrosos privilegis arrelats de l'època medieval.² A més a més, els avatars de la història acabaren desembocant en què la jurisdicció d'aquest petit paratge fos compartida entre dos senyors: d'una banda, el comte de Foix que, a final del segle XVI, esdevingué rei de França i, de l'altra, el bisbe de la diòcesi d'Urgell.

Aquest entramat tan medieval es veié substancialment modificat durant els temps moderns, car s'anà construint allò que avui anomenem estat. Mentre es debilitaven els poders superiors al monarca (Papat i Imperi), ell mateix enfortia els inferiors.³ Aquest complex procés, les infinites derivades del qual se'ns escapen en aquesta comunicació, té dues

2. Susanna VELA, «Andorra entre els segles XII-XV», a E. Belenguer i S. Vela, coords., *Història d'Andorra. De la Prehistòria a l'edat contemporània*, Edicions 62, Barcelona, 2005, pp. 105-152.

3. Bernardino BRAVO, *Historia de las Instituciones políticas de Chile e Hispanoamérica*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2^a ed. 1993, p. 31.

arestes importants que estan directament relacionades amb el tema que tractarem. Primerament, el privilegi del patronat reial que el Sant Pare cedí a alguns monarques, com l'hispanic, perquè nomenessin diverses autoritats eclesiàstiques, entre les quals hi havia els bisbes; i segonament, la irrupció amb força durant els primers decennis del segle XVI de les diverses reformes eclesiàstiques que esmicolaren la suposada unitat cristiana: luteranisme, anglicanisme i calvinisme dibuixaren un substancial canvi de paradigma. Aquesta segona aresta s'intentà contrarestar en el món catòlic utilitzant dues potents eines: la companyia de Jesús d'Ignasi de Loiola i la convocatòria del concili de Trento (1545-1563). D'aquest últim, i ja per acabar amb aquesta introducció, entre la molta normativa doctrinal i dogmàtica que en sorgí ens interessen dos punts que estan molt imbricats amb el nostre tema: es reforçà la figura del bisbe al capdavant de la diòcesi⁴ i també s'acordà que s'iniciés una potent eina de control social amb els sacramentaris. Des de Roma s'aspirava a saber-ho gairebé tot de tothom per tal de perseguir qualsevol desviació de la doctrina. Així doncs, els rectors i els vicaris de les parròquies havien de proporcionar als bisbes tota la informació possible sobre matrimonis, baptismes i defuncions, i aquests havien de marcar les directrius metodològiques i procedimentals a partir de les visites pastorals.⁵

2. Les Valls d'Andorra

Sense poder aprofundir en qüestions polítiques, institucionals i econòmiques –totes elles directament relacionades amb la latitud i

4. Primitivo TINEO, «La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5 (1996), pp. 241-296; Josep AMENGUAL, «El concili de Trento, la reacció catòlica a la Reforma. ¿Contrareforma?», *Revista de Menorca*, 97 (2018), pp. 71-94.

5. Xavier SOLA, *La reforma catòlica a la muntanya catalana a través de les visites pastorals: els bisbats de Girona i Vic (1587-1800)*, Associació d'Història Rural de les Comarques Gironines, Centre de Recerca d'Història Rural (Institut de Recerca Històrica) de la Universitat de Girona i Documenta Universitaria, Girona, 2008; especialment pp. 126-142.

l'altitud—,⁶ ens trobem que el bisbe de la diòcesi d'Urgell era consenyor jurisdiccional de les Valls d'Andorra, a més de ser l'últim responsable eclesiàstic de tota la diòcesi. Aquesta extensió diocesana feia frontera amb el regne de França enmig d'una escalada exponencial de tensió bèl·lica entre la monarquia hispànica i la franca durant els segles XVI i XVII i era el monarca hispànic qui tenia la potestat de nomenar el prelat episcopal, mentre que l'altre consenyor fou el rei de França —Enric IV de Borbó— des de final del Cinc-cents.

També hem de tenir en compte que, des de l'època medieval, es va anar construint el concepte de frontera a les dues vessants dels Pirineus; i a partir del segle XVII s'anà imposant la idea de línia de frontera.⁷ Després, amb la signatura del tractat dels Pirineus (1659) i la feina d'enginyers i cartògrafs militars, s'acabarà de solidificar.⁸ Tot i així, l'àrea pirinenca i una bona part de Catalunya foren un focus constant d'inestabilitat,

6. Sense ànims de ser exhaustius, citem algunes referències bibliogràfiques: Domènec BASCOMPTE, «L'Andorra agrícola dels segles XVI al XVIII: entre terres i prats», *Estudis d'Història Agrària*, 18 (2005), pp. 47-65; Jacinto BONALES, *Construint fronteres. Història territorial de la Vall d'Andorra*, Consell General del Principat, Andorra la Vella, 2015; Jordi BUYREU, «Aspectes polítics i socials a l'Andorra de l'època moderna», a E. Belenguer i S. Vela, coords., *Història d'Andorra. De la Prehistòria a l'edat contemporània*, Edicions 62, Barcelona, 2005, pp. 217-238; Olivier CODINA, «L'economia andorranca moderna (1550-1815)», a Belenguer i Vela, *Història d'Andorra*, pp. 179-215; Olivier CODINA, «Relacions transfrontereres i xarxes transpirinenques. Un exemple andorrà dels segles XVII i XVIII», a J. Dantí, coord., *L'articulació del territori a la Catalunya moderna*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 2015, pp. 125-158; Valentí GUAL i Roser PUIG, «La població andorranca», a Belenguer i Vela, *Història d'Andorra*, pp. 153-178; i Jordi BUYREU, Sònia GUAL, Valentí GUAL, Xavier JORBA, Raimon MASDÉU i Adrià SASTRE, «Estudi demogràfic de l'Andorra moderna (s. XVI-XIX): estat de la qüestió», *Recull de conferències 2019/20 – Debats de recerca*, 13, (2021), pp. 202-215.

7. Patrice POUJADE, *Le voisin et le migrant: Hommes et circulations dans les Pyrénées modernes (XVIe-XIXe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011, pp. 17-38. També Patrici PUJADA, «Una historiografia de les fronteres a l'època moderna a través d'alguns casos ibèrics», a *Índice Histórico español*, 129 (2016), pp. 51-76.

8. Daniel NORDMAN, *Frontières de France: De l'espace au territoire, XVI-XIX siècle*, Gallimard, París, 1998, p. 325.

amb forta presència militar i llargs períodes de conflicte bèl·lic d'entre 1635 i 1719.⁹ Aquesta dramàtica realitat no impedí que les xarxes comercials entre les dues vessants pirinenques seguissin funcionant i les Valls d'Andorra en foren un pas important,¹⁰ a causa sobretot dels seus privilegis. Alhora, els canals d'intercanvi de mercaderies a Catalunya es mantingueren.¹¹

9. Sense poder, ni molt menys, aprofundir en la bibliografia, citem només alguns títols: Josep Maria TORRAS, *La Guerra de Successió i els setges de Barcelona (1697-1714)*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 1999; Antonio ESPINO, *Cataluña durante el reinado de Carlos II: Política y guerra en la frontera catalana*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1997; Antoni SIMON, *Del 1640 al 1705: L'autogovern de Catalunya i la classe dirigent catalana en el joc de la política internacional europea*, Publicacions de la Universitat de València, València, 2011; Joaquim ALBAREDA, «Els fonaments de l'austriacisme als territoris de la Corona d'Aragó», a *L'aposta catalana a la Guerra de Successió*, Museu d'Història de Catalunya, Barcelona, 2007, pp. 125-137; Jaume DANTÍ, «Conflictivitat social i revolta després del Tractat dels Pirineus», a Ò. Jané, ed., *Del Tractat dels Pirineus a l'Europa del s. XXI: Un model en construcció?*, Museu d'Història de Catalunya i Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació, Direcció General del Patrimoni Cultural, Barcelona, 2010, pp. 245-253; Antoni SIMON, *1640*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 2019; Antonio ESPINO, *Las guerras de Cataluña: el teatro de Marte (1652-1714)*, Edaf, Madrid, 2014; Fernando SÁNCHEZ, *Cataluña y el Gobierno Central tras la Guerra de los Segadores (1652-1679)*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1983; Eva SERRA, «El pas de rosca en el camí de l'austriacisme», a J. Albareda, ed., *Del patriotisme al catalanisme*, Eumo, Vic, 2001, pp. 71-104; Antoni SIMON, *Construccions polítiques i identitats nacionals. Catalunya i els orígens de l'estat modern espanyol*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2005; Jaume DANTÍ, *Aixecaments populars als Països Catalans (1687-1693)*, Curial, Barcelona, 1989.

10. Patrici POJADA, «El comerç entre guerra i pau als Pirineus catalans abans i després del Tractat del 1659», a Ò. Jané, ed., *Del Tractat dels Pirineus a l'Europa del s. XXI: Un model en construcció?*, Museu d'Història de Catalunya i Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació, Direcció General del Patrimoni Cultural, Barcelona, 2010, pp. 308-310.

11. Montserrat DURAN, «El crecimiento económico de la Cataluña del barroco», a J. Alcalá-Zamora i E. Belenguer, coords., *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. I, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, pp. 283-304; Albert GARCÍA ESPUCHE, *Un siglo decisivo: Barcelona y Cataluña 1550-1640*, Alianza

Els privilegis andorrans són claus per entendre tot allò que passa sobretot a partir del segle XVIII. Aquests privilegis pactats en els pariatges de finals del segle XIII i que s'havien mantingut fins aquell moment estaven en perill a causa dels canvis progressius de la idea de frontera i les conseqüències de la guerra de Successió a la corona hispànica. Fins a mitjan segle XVII, havien permès introduir el contraban com a element important de l'economia andorrana. A partir de finals d'aquella centúria, els patricis de les valls apostaren per anar deixant el contraban, mentre que una altra part de la societat lluitava per mantenir-lo.¹²

Així doncs, durant els inicis del XVIII, amb la guerra de Successió, tot es complica. Els integrants de les institucions andorranes han de fer mans i mànigues per mantenir la seva independència, que se sosté a partir dels privilegis. Jugant a dos bàndols, (un procés apassionant) aconseguixen arribar intactes, no sense sacrificis, al final del conflicte.¹³ A partir d'aquell moment, el nou bisbe –Simeón de Guinda y Apeztegui– del bàndol guanyador, aprofitant la conjuntura, es reivindicà com a principal garant dels privilegis de les valls i exercí plenament de consenyor jurisdiccional, neutralitzant les veus d'alguns integrants de l'administració borbònica que pretenien desnaturalitzar completament la consuetud andorrana¹⁴

Editorial, Madrid, 1998; Albert GARCÍA ESPUCHE, *Barcelona entre dues guerres: Economia i vida quotidiana (1652-1714)*, Eumo, Vic, 2004; Albert GARCÍA ESPUCHE, *Barcelona 1700*, Empúries, Barcelona, 2010; Antoni SIMON, *Els orígens del miracle econòmic català*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 2021.

12. Olivier CODINA, «L'economia andorrana moderna. El món de l'intercanvi», a *Andorra, un profund i llarg viatge*, Govern d'Andorra i Fundació Crèdit Andorrà, Andorra la Vella, 2009, pp. 270-277.

13. Sobre aquesta qüestió, vegeu: Jordi BUYREU, «La Guerra de Successió i les seves conseqüències com a eixos vertebradors del segle XVIII andorrà», a A. Puig, *Polític andorrà de la antiquitat, govern y religió, dels privilegis, usos, preheminiències, consuetuds y prerrogatives de la vall de Andorra*, ed. I. J. Baiges, Consell General del Principat d'Andorra, Andorra la Vella, 2015, pp. 59-95; Jordi BUYREU, «Entre Felipe V y Carlos III: la Guerra de Sucesión en los Valles de Andorra (1700-1720)», *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 39 (2013), pp. 173-192.

14. Aquí transcrivim un exemple de l'estratègia del nou bisbe: «... para evitar

i alhora proclamant-se com element imprescindible a la zona després de la crisi de 1719.¹⁵ S'inicià aleshores un procés negociador, la punta d'iceberg del qual va ser un judici que finalitzà el 1731 i que garantí els privilegis andorrans. Ara bé, en aquella frontera ja clarament lineal, el bisbe i les institucions andorranes es comprometeren a exercir un ferri control per eliminar el cultiu i el contraban de tabac a les valls, sense aconseguir-ho plenament¹⁶ car les crides a les prohibicions foren una constant al llarg del segle XVIII.¹⁷

qualesquiera agravios a la dicha soberanía, os mandamos, en nombre de su magestad christianíssima y nuestro, no obedescáis orden alguna que no sea expedida por el rey christianísimo y por Nos o por los ministros nombrados de ambos soberanos; y cualesquiera que expediere contra vos el intendente general del Principado de Cataluña y qualquiera de sus subdelegados os mandamos no la obedezcáis sin dar parte al rey christianísimo y a Nos, que somos consoberanos de estos dichos Valles de Andorra», a Cebrià BARAUT, «Un recull de documents andorrans del segle XVIII», *Quaderns d'Estudis Andorrans* 3 (1978), p. 107.

15. Joan MERCADER, *Els capitans generals: el segle XVIII*, Teide, Barcelona, 1957, pp. 71-85; Enrique GIMÉNEZ, «Contener con más autoriddad y fuerza. La represión del austriacismo en los territorios de la Corona de Aragón (1707-1725)», a J. Albareda, ed., *Del patriotisme al catalanisme*, Eumo, Vic, 2001, pp. 221-238; Enrique GIMÉNEZ, «La postguerra olvidada de Catalunya. La quàdruple aliança davant el revisionisme d'Utrecht (1719-1720)», *Afers. Fulls de recerca i pensament*, 52 (2005), pp. 623-649; BUYREU, «La Guerra de Successió i les seves conseqüències com a eixos vertebradors del segle XVIII andorrà», pp. 80-84.

16. Rafel ESCOBEDO, «El contrabando transpirenaico y el monopolio de tabacos español durante el siglo XVIII», a J.-M. Minovez i P. Pujade, eds., *Circulació de mercaderies i xarxes comercials als Pirineus (segles XIII-XIX)*, vol. I, CNRS-Universit  de Toulouse-Le Mirail, 2005, pp. 119-132; Rafael TORRES, «El consumo de tabaco en Cataluña durante el siglo XVIII», a J. M. Rodríguez i M. M. G rate, dirs., *El monopolio español de tabacos en el siglo XVIII. Consumos y valores: una perspectiva regional*, Fundación Altadis, Madrid, 2007, pp. 321-330; CODINA, «L'economia andorrana moderna», pp. 213-214; David MAS, «La repressió del cultiu i contraban de tabac al segle XVIII», *Butlletí del Comit  Andorrà de Ciències Històriques*, 1 (1986), pp. 141-153.

17. Així doncs, per exemple, el 1739 el Consell de la Terra emetia una crida prohibint el cultiu i comerç de tabac (Arxiu Nacional d'Andorra (ANA), Arxiu de les Set Claus (ASC), Llibre de Resolucions, fol. 273). El 1765 feia el mateix (Jordi BUY-

Tot això desembocà, d'una banda, en l'intent de blindatge de la classe política andorrana, davant hipotètiques futures ofensives de les monarquies hispànica o francesa i es traduí en la publicació del *Manual Digest de les Valls neutres d'Andorra. De sa Antiquitat, Govern y Religió, de sos Privilegis, Usos, Preheminencias y Prerrogativas* per part d'Antoni Fiter i Rossell el 1748. Poc després, el 1764, apareixia *El Politar* d'Antoni Puig. Ambdues obres són el producte de l'argumentació jurídica del procés judicial i, per tant, signifiquen la publicació de la base legal i històrica que justificava el manteniment dels privilegis i de la neutralitat andorrana.

Aleshores, d'una banda tenim que els bisbes de la diòcesi d'Urgell, i consenyors de les Valls d'Andorra, especialment durant el segle XVIII, exerciren un control ferri sobre el cultiu de tabac, així com el seu contraban i d'altres productes a les valls per tal de fer complir els compromisos adoptats, alhora que impulsaren el manteniment dels privilegis i edificaren els ciments del futur estatus polític neutral i independent del Principat d'Andorra, en especial el bisbe de Guinda y Apeztegui. De l'altra, aquesta posició preminent quedà encara més reforçada si l'inserim en les tensions que hi hagué a la mateixa centúria entre les posicions regalistes borbòniques enfront de l'episcopalisme dels bisbes, car aquests últims integraren una clara posició de força per augmentar el seu poder i control sobre les diòcesis respectives i reduir-ne, per tant, la seva dependència sobre el sobirà i el Sant Pare.¹⁸

REU, *Diplomatari de la Vall d'Andorra. Segle XVIII*, Ministeri de Cultura del Govern d'Andorra, Andorra la Vella, 2012, doc. 76). I en seguim exposant constància durant la dècada dels anys 80 (ANA, ASC, docs. 1837 i 1848).

18. Joan BADA, «L'església catalana davant la dinastia borbònica i el Decret de Nova Planta (1701-1726)», a J. Albareda, ed., *Del patriotisme al catalanisme*, Eumo, Vic, 2001, pp. 239-261; Joan BADA, «Les relacions entre els bisbes i l'estat a la Catalunya de la Il·lustració», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 20 (2002), pp. 71-89; Joan BADA, «El principat episcopal d'Andorra qüestionat a finals del segle XVIII», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 3 (1983), pp. 227-251; BUYREU, «La Guerra de Successió i les seves conseqüències com a eixos vertebradors del segle XVIII andorrà», pp. 89-93.

Tota aquesta evolució ens ajuda a entendre el control que els oficials episcopals, seguint les indicacions del bisbe, exerciren sobre els rectors urgellencs i que les visites pastorals en són una clara mostra tal com veurem a continuació.

3. Les visites pastorals

La funció de la visita pastoral era conèixer de primera mà la situació de cada parròquia i que cada bisbe hi exercís el seu poder: magisteri, jurisdicció i ordre.¹⁹ No ens volem estendre en explicar l'origen i la funció de les visites pastorals, ja que el nostre objectiu és, sobretot, veure com es reflecteixen en els llibres sacramentals andorrans. No obstant això, cal dir que, si bé l'origen de les visites pastorals es remunta a començaments del segle VI, els primers registres documentals escrits d'aquestes visites es conserven a partir de principis del segle XIV.²⁰ Els relats que feien els visitadors després del seu recorregut per les diferents parròquies es guarden, en principi, als arxius diocesans corresponents, de manera que si els volem conèixer de primera mà cal recórrer a aquests arxius. Però hem de dir que, en el cas de les Valls d'Andorra, tenim constància que

19. Lluís MONJAS, *Les comunitats parroquials del Baix Llobregat a finals de l'Edat Mitjana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2005, pp. 20-21. També Xavier SOLÀ a «Les visites pastorals a Catalunya durant l'època moderna: mètodes de control sobre la parròquia, el clergat i la població», dins de *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 25 (2007), p. 188.

20. Citem alguns estudis sobre les visites pastorals a la baixa edat mitjana a les diòcesis catalanes: Susanna VELA, «Visites pastorals a la diòcesi d'Urgell. L'exemple de les valls d'Andorra (1312-1314)», a *Annals de l'Institut d'Estudis Andorrans*, Barcelona, 1990, pp. 59-103; Pere BENITO, *Les parròquies del Maresme a la Baixa Edat Mitjana. Una aproximació des de les Visites Pastorals (1305-1447)*, Caixa d'Estalvis Laietana, Mataró, 1992; MONJAS, *Les comunitats parroquials*, especialment p. 33; Josep BAUCCELLS, «Visitas pastorales: siglos XIV y XV», *Memoria Ecclesiae*, XV (1999), pp. 165-294; Christian GUILLERÉ, «Les visites pastorals en Tarraconaise à la fin du Moyen Âge (XIV-XVè). L'exemple du Diocèse de Gerona», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIX (1983), pp. 125-167.

només es conserven relats corresponents a la baixa edat mitjana (segle XIV), al segle XVI i al segle XIX,²¹ de manera que el període que nosaltres analitzem, centrat en el segle XVIII, només es pot estudiar (i no en profunditat) a través del seguiment dels llibres sacramentals de les sis parròquies històriques andorranes.

En aquesta comunicació ens interessa conèixer especialment la periodicitat de les visites segons els llibres sacramentals andorrans i comparar-la amb l'exemple esmentat del bisbat de Barcelona. Però també comentarem aspectes relacionats amb l'evolució del redactat de les actes de baptismes, matrimonis i defuncions, a partir de les instruccions que deixaren els visitadors en alguna de les seves visites.

El concili de Trento celebrat entre 1545 i 1563 va imposar l'obligatorietat que rectors i vicaris portessin llibres de registre dels baptismes i dels matrimonis que administraven als seus feligresos.²² També va decretar l'obligatorietat de la visita pastoral com a norma.²³ Ben aviat, un dels objectius que s'afegeix en les visites pastorals és, primer, assegurar que es complia amb l'obligació de portar aquests llibres tal com varen manar els sínodes diocesans celebrats entre 1564 i 1565²⁴

21. VELA, «Visites pastorals a la diòcesi d'Urgell», p. 59.

22. Sessió XXIV de data 11 de novembre de 1563, en concret el decret de reforma sobre el matrimoni, en els capítols I i II es parla que els rectors tinguin uns llibres per inscriure matrimonis i baptismes (extret de <https://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>; darrera consulta el 13/09/2022).

23. MONJAS, *Les comunitats parroquials*, p. 23.

24. C. Gascón i C. Xammar, eds., *Les parròquies d'Andorra i l'Alt Urgell al segle XVI. La visita episcopal del 1575-1576 al bisbat d'Urgell*, Anem Editors, Montellà-Encamp, 2022. Els llibres sacramentals andorrans que han arribat fins els nostres dies no mostren idèntiques cronologies d'inici dels registres: Canillo i Encamp inicien els seus llibres abans de la finalització del Concili de Trento, 1545 en el primer cas i 1553 en el segon; Andorra la Vella, Ordino i la Massana inicien els seus llibres passats quasi cinquanta anys de la finalització del concili, el 1614, el 1618 i el 1621 respectivament, mentre Sant Julià de Lòria no els inicia fins passats poc més de cent anys, el 1670. Segons el relat de la visita pastoral de l'any 1576, les sis parròquies ja tenien llibres sacramentals, de manera que ens cal pensar que es van perdre o fulls o llibres sencers en els casos de les parròquies que comencen més tard.

i, segon, revisar a cada visita successiva que es portessin d'acord amb les indicacions vigents a cada moment. El que no podien assegurar de cap manera les visites pastorals és que s'havien anotat en els llibres tots els actes sacramentals administrats, ja que no hi havia un doble llistat per comprovar-ho; els visitadors es limitaven a donar fe que els llibres estaven redactats seguint les instruccions vigents. D'altra banda, tampoc no haurien tingut temps de revisar el doble llistat en cas que hagués existit, ja que una de les queixes habituals dels visitadors era la manca de temps material per complir amb tots els encàrrecs que tenien segons la normativa de les visites pastorals.

El redactat i el contingut de les actes de baptisme, matrimoni i defunció és un dels aspectes sobre el que incidien algunes de les visites pastorals i que quedava reflectit en els llibres sacramentals. És difícil de dir que en els primers anys de registres sacramentals hi hagués algun tipus de criteri o plantilla uniforme vàlida, com a mínim, no ja per a tota la província eclesiàstica Tarraconense sinó fins i tot dins de cada bisbat català. L'experiència ens ha mostrat que cada rector i cada vicari seguia el seu propi model i idioma (llatí o català fins 1818, quan s'hi imposa el castellà), tot i trobar similituds entre diferents clergues d'una mateixa parròquia o de diferents parròquies. El primer intent de plantilla a seguir en el redactat de les actes el trobem dins del Ritual Romà de l'any 1614,²⁵ però l'experiència també ens diu que no va tenir molt de seguiment, si més no en l'àmbit català, potser per falta de difusió; és a dir, no hem vist que a partir de 1614 tots els rectors i vicaris que havien d'inscriure actes sacramentals en els llibres de registre seguissin escrupolosament les plantilles del Ritual Romà.

En els primers anys després del concili tridentí, finals del segle XVI, principis del segle XVII, es deixava constància en el relat de la visita que

25. Pau V, *Rituale Romanum*, Ex Typographia Camerae Apostolicae, Romae, MDCXVII, <https://docs.google.com/file/d/0ByY1ndAfoS5vby1GcVZKWHVIVjA/edit?pli=1&resourcekey=0-97iQwVttgrISo4zjv4clRA>, pp. 378 a 384; recuperat, darrera consulta el 13/09/2022.

s'havien revisat els llibres sacramentals o s'insistia en la necessitat de portar-los. En el cas del bisbat de Barcelona, en la visita pastoral a la zona del Baix Llobregat de l'any 1636 es va fer constar l'obligació d'anotar la visita en els llibres sacramentals.²⁶ En el cas de les parròquies andorranes, la primera anotació d'una visita pastoral data del 3 de març de 1690 en els tres llibres sacramentals de la parròquia de la Massana mentre que, just un any més tard, el març de 1691, ja trobem anotacions a tots els llibres sacramentals de totes les parròquies, excepte la de Sant Julià, que no hi ha cap anotació fins el juliol de 1701.²⁷ En qualsevol cas, molt més tard que el bisbat de Barcelona.²⁸

A partir del moment que les visites pastorals queden registrades en els llibres sacramentals podem fer un seguiment de la seva periodicitat sense haver de recórrer als relats conservats als arxius diocesans, que, com hem dit abans, en el cas de les parròquies andorranes no existeixen (o no s'han localitzat).²⁹ Cal fer notar que, en la majoria de les visites, els visitadors només anotaven, en els llibres sacramentals, la data de la visita i el seu cognom; únicament en aquells casos en què calia deixar constància d'algun canvi en el redactat de les actes trobem un escrit més llarg a càrrec del visitador per a coneixement de rectors i vicaris. Si cal, aquest escrit es repeteix en els tres llibres sacramentals.

26. Raimon MASDÉU, «Història dels llibres sacramentals (parròquia dels Sants Just i Pastor, Sant Just Desvern, bisbat de Barcelona)», *Paratge*, 29 (2016), pp. 49-60, especialment p. 55.

27. Per a 1690, Arxiu Parroquial de la Massana (APM), llibres 1 de baptismes, 1 de matrimonis i 1 de defuncions, folis sense numerar; per a 1701, Arxiu Parroquial de Sant Julià de Lòria (APSJL), llibre conjunt de baptismes, de matrimonis (pàg. 15) i de defuncions (foli sense numerar).

28. MASDÉU, «Història dels llibres sacramentals», pp. 54-56.

29. Els documents de les visites pastorals a les valls d'Andorra dels anys 1312-1314 es troben a l'arxiu capitular de Vic, que mai no ha tingut cap competència episcopal sobre el deganat andorrà (VELA, «Visites pastorals a la diòcesi d'Urgell», p. 59). Per al conjunt del bisbat d'Urgell en època moderna vegeu: Enric MOLINÉ, «Les relacions de les visites *ad limina apostolorum* dels bisbes d'Urgell, 1597-1821», *Urgellia*, III (1980), pp. 419-481 i *Urgellia*, IV (1981), pp. 389-513.

Val a dir que no hem fet un buidatge exhaustiu de totes les visites inscrites a tots els llibres sacramentals de les sis parròquies andorranes. Són molts llibres i moltes pàgines a revisar, per més que haguem esbrinat les dates de totes les visites registrades. Ens hem limitat a una tria aleatòria de parròquies i llibres que arriba a pocs més de vuit-cents registres entre els anys 1690 i 1831. Suficient, però, per analitzar la periodicitat, quin és el moment de l'any més habitual en què es produeixen les visites, qui són els visitadors, quines instruccions deixen anotades i si les deixen anotades a totes les parròquies per igual, que no és el cas.

Hem constatat que, en el cas andorrà, rares vegades el visitador és el mateix bisbe d'Urgell, copríncep de les valls, si més no a partir de les anotacions que hem trobat en els llibres sacramentals. I en alguns casos no queda clar si el bisbe ha participat de la visita i les anotacions les ha fet algú altre en el seu nom o ha estat el mateix bisbe qui ha signat la visita, com passa amb les dels anys 1722, 1724, 1726 i 1731 amb Simeón de Guinda y Apeztegui, la de l'any 1740 amb Jordi Curado i Torreblanca, la de 1748 amb Sebastià d'Emparán y de Loyola, la de 1764 amb Francisco Fernández de Xátiva i Contreras, la de 1773 amb Joaquín de Santiyán y Valdivielso, la de 1781 amb Juan García y Montenegro, les de 1785 i 1790 amb Josep de Boltas i Vélez o les de 1798, 1802 i 1806 amb Francisco de la Dueña Nova y Cisneros. En algun d'aquests casos es tractava de la primera visita a les valls andorranes després que el bisbe hagués pres possessió del seu càrrec episcopal, de manera que és possible que el bisbe tingués un interès especial en ser ell qui fes la visita; malauradament, les anotacions en els llibres sacramentals no són prou explícites o entenedores. En qualsevol cas, la majoria dels visitadors són preveres, rectors i vicaris de difícil identificació només a través de les inscripcions en els llibres ja que habitualment només hi consta un dels cognoms.

4. El redactat de les actes sacramentals

Cal recordar que un dels objectius del registre obligatori de baptismes i matrimonis era verificar documentalment els casos en què es «denunciava» un probable casament consanguini o afí, que després del concili

de Trento s'havia rebaixat del vuitè al quart grau de consanguinitat (en què els avantpassats comuns dels cònjuges eren els rebesavis, és a dir, cinc generacions enrere) o afinitat. Si no es tenia documentació era difícil refiar-se només de la memòria dels familiars i, per altra banda, per aconseguir la dispensa per casar-se calia un expedient que justificués el parentiu. En el cas andorrà, els canvis de cognoms pels noms de les cases no facilitaven la recerca genealògica. Això fa, per exemple, que els primers casaments en què es detecta una consanguinitat i està anotada en el registre corresponent siguin tardans i datin de l'any 1627 a la parròquia d'Encamp i del 1637 a la parròquia de Canillo, que són les dues parròquies en què els registres sacramentals de baptismes comencen fins i tot abans de la finalització del concili de Trento, el 1545 en el cas de Canillo i el 1553 en el cas d'Encamp.³⁰

En qualsevol cas, per a la recerca genealògica relativa als casaments consanguinis no n'hi havia prou amb la precocitat dels registres, sinó que també calia que la informació que aportessin fos completa. Per exemple, en els inicis dels registres de baptismes no era obligatori consignar el cognom de soltera de la mare; en aquest aspecte, la plantilla del Ritual Romà de 1614 no és prou explícita. A la pràctica aquesta obligació no va arribar a les parròquies andorranes fins a la visita pastoral de 1759, val a dir que amb poca fortuna ja que es va haver de recordar en la visita de 1764.³¹ En el cas del bisbat de Barcelona, una resolució del 21 de gener de 1717 del bisbe Diego de Astorga obligava a consignar en els baptismes el cognom de soltera de la mare al costat del cognom del marit.³² Una vegada més, el bisbat d'Urgell anava amb anys de retard respecte del de Barcelona.

30. Arxiu Parroquial de Canillo (APC), *Llibre de testaments, defuncions, matrimonis i naixements*, 1545-1669; Arxiu Parroquial d'Encamp (APE), *Llibre de baptismes i defuncions*, 1553-1655.

31. APE, *Llibre de matrimonis*, 1566-1762, f. s/n; Arxiu Parroquial d'Andorra la Vella (APAV), *Llibre de matrimonis*, 1650-1693; APAV, *Llibre de baptismes*, 1715-1791, f. 140v; APSJL, *Llibre de baptismes*, 1745-1823, ff. 31v i 42r.

32. MASDÉU, «Història dels llibres sacramentals», pp. 55-56.

De fet, és al llarg de la segona meitat del segle XVIII que s'inclouen en els llibres sacramentals andorrans anotacions relatives a donar més informació a les actes sacramentals sobre els batejats, sobre els contraents i sobre els difunts. Aquestes anotacions sempre apareixen després d'una visita pastoral, de manera que s'aprofitaven aquestes per alligonar rectors i vicaris sobre les dades que havien d'incloure les tres actes sacramentals. Cal recordar que fins aquell moment no hi havia un criteri homogeni: per exemple, a les actes de matrimoni de la parròquia d'Encamp, els noms dels pares dels contraents no apareixen fins que es va manar incloure'ls en data tant tardana com 1749, mentre a la parròquia d'Andorra la Vella es van inscriure des dels inicis dels llibres just cent anys abans; la plantilla del Ritual Romà de 1614 incloïa l'anotació dels noms dels pares dels cònjuges en el seu redactat, però cap rector o vicari d'Encamp va fer cas en més de cent anys. Un cas semblant succeeix amb les defuncions dels albats: mentre a la parròquia de Canillo es registren en els llibres de defuncions ja a la segona meitat del segle XVI, a Encamp no s'hi registren fins el 1779.³³

Com a curiositat, farem esment d'un decret del bisbe d'Urgell de l'any 1748 inscrit només en els llibres sacramentals de Sant Julià de Lòria que manava incloure a les actes de baptisme els noms dels avis del batejat. Per assegurar el seu compliment, el visitador va inscriure una fórmula a seguir en la redacció d'aquestes actes. Un any més tard, a la següent visita, el vicari de Sant Julià de Lòria suplicava que s'eliminés aquest decret per les dificultats que tenia per esbrinar noms i, molt especialment, cognoms dels avis dels batejats. Aquest decret va tardar cinquanta anys en tornar a ser efectiu: a partir de la visita de l'any 1798 calia tornar a inscriure els noms dels avis dels batejats i aquesta vegada sense discussió i a totes les parròquies.³⁴

33. APC, *Llibre de testaments, defuncions, matrimonis i naixements*, 1545-1669; APE, *Llibre de defuncions*, 1759-1831, f. 31v.

34. APSJL, *Llibre de baptismes*, 1745-1823, f. 5r-6v i 10v; APE, *Llibre de baptismes*, 1756-1831, pp. 135-136; APSJL, *Llibre de matrimonis*, 1745-1824, f. 50v.

En aquesta última curiositat hem vist un dels aspectes que volem destacar en aquesta comunicació de les visites pastorals al deganat d'Andorra: al llarg del segle XVIII i els primers anys del segle XIX les visites són pràcticament anuals, una circumstància que no la trobem en el bisbat de Barcelona, ni tant sols en una parròquia tant propera a la capital com la de Sant Just Desvern; i sembla ser que aquesta circumstància tampoc es dona als bisbats de Vic i de Girona.³⁵ No podem fer valdre l'argument que el bisbat de Barcelona tenia més població que el d'Urgell, tot i que aquest tenia més extensió i més parròquies per visitar. Probablement aquesta particularitat que trobem en el deganat d'Andorra, amb visites pràcticament anuals com a mínim en el segle XVIII i el primer terç del segle XIX, té relació amb el fet que el bisbe d'Urgell fos copríncep andorrà. També és cert que les valls andorranes disten pocs quilòmetres de la capital del bisbat, la Seu d'Urgell, però l'orografia del terreny i un clima rigorós no devien facilitar la tasca dels visitadors que, tot i això, pràcticament cada any complien amb el pelegrinatge per les parròquies andorranes.

Un altre aspecte que ens permet conèixer el seguiment de les visites pastorals és el període de l'any en què aquestes es realitzaven: d'una manera aclaparadora, les visites es concentraven des del mes de juny al mes de novembre, i destaca per sobre de tots el mes de setembre,

35. Entre 1699 i 1831, només hi ha onze anys en què no consta cap visita pastoral anotada en els llibres sacramentals andorranos: 1717, 1721, 1747, 1757, 1782, 1786, 1787, 1788, 1794, 1795 i 1827. Són molt pocs anys sense visita en comparació amb altres parròquies d'altres bisbats: per exemple, en el cas de Sant Just Desvern (bisbat de Barcelona), en el mateix període només hi ha registrades trenta-tres visites, és a dir, una cada quatre anys, aproximadament. Per la seva banda, Xavier Solà (a «Les visites pastorals a Catalunya durant l'època moderna: mètodes de control sobre la parròquia, el clergat i la població», dins de *Manuscrits* 25, (2007), p. 190) considera una pràctica molt regular i continuada al bisbat de Vic, amb visites pastorals en intervals entre dos i quatre anys, mentre al bisbat de Girona es donen entre els quatre i els sis anys. La periodicitat andorrana s'apropa molt a una per any i cal afegir-hi les visites dels bisbes per confirmar infants, que en alguns casos coincideixen amb visites pastorals i en alguns casos no coincideixen.

pràcticament amb un terç del total de totes les visites. Sens dubte, el clima més benigne d'aquests mesos devia facilitar els moviments dels visitadors. El que no hem detectat és algun tipus de recorregut preestablert o preferible. És a dir, les parròquies no es visitaven sempre amb el mateix ordre ni la durada de la visita sempre era la mateixa: hi ha visites de tres dies, a raó de dues parròquies per dia, al costat de visites que s'allargaven fins a set o vuit dies i fins i tot més, especialment aquelles que coincidien amb confirmacions d'infants.

El parer de Susanna Vela, tot i que centrat en tres visites de principis del segle XIV, es podria estendre al que trobem en els llibres sacramentals del segle XVIII, a partir d'aquesta excepcionalitat que suposa el fet que, a les Valls d'Andorra, la presència dels visitadors episcopals és quasi bé anual, una anomalia si la comparem amb el que trobem als bisbats de Barcelona, Vic o Girona: «el bisbe és el senyor feudal, i per tant les seves actuacions poden ésser del tot arbitràries quant a l'exacció de rendes i usurpació d'uns drets atorgats anteriorment en el si mateix de l'església».³⁶ Tot i que aquesta és la principal excepcionalitat, encara avui, no hem d'oblidar, tal i com hem esmentat, que la conjuntura social, política i internacional dels segles moderns era substancialment diferent a la de l'època medieval. Així doncs, d'una banda hem de tenir en compte els processos antagònics de regalisme i episcopalisme i de l'altra –enormement important– la negociació sobre el manteniment dels privilegis andorranos després de la guerra de Successió. Aquesta última qüestió marcarà gairebé tot el segle XVIII i erigirà el bisbe com el principal valedor dels privilegis entre les elits andorranes i que alhora intentarà erradicar el contraban entre una part de la societat de les valls. Hem d'emmarcar, doncs, en aquest context la intensa periodicitat de les visites pastorals.

36. VELA, «Visites pastorals a la diòcesi d'Urgell», p. 77.

Els Obrers abans i després del Concili de Trento.

Els laics en la gestió de les parròquies catalanes

JAUME DANTÍ I RIU

Resum

Dins de la desigual implantació de la Reforma Catòlica a Catalunya entre àmbits urbans i rurals, però també en els diferents aspectes acordats en el concili de Trento, l'anàlisi de l'accentuació de la clericalització pel que feia al control de les estructures parroquials, alhora que la dels bisbes sobre les mateixes, resulta especialment significativa en el que es refereix a la incidència sobre la institució laical de l'obreria a l'interior de les parròquies, així com la relació d'aquesta amb l'administració municipal. Tot i la major aplicació dels decrets conciliaris en l'espai urbà, a la parròquia de Santa Maria del Pi de Barcelona, la segona en importància dins de la ciutat, els obrers, com a representants dels laics de la comunitat, van mantenir una mateixa capacitat i autonomia de gestió, no pas sense conflictes, durant els segles XVI i XVII. Així mateix, en l'espai rural, en diferents parròquies del Vallès Oriental, els vincles entre l'administració eclesiàstica, en la figura dels obrers, però també dels rectors, amb els governs municipals tampoc van variar fins ben entrat el segle XVIII. Els efectes de la reforma tridentina i les aplicacions instades pels concilis tarraconenses durant aquells dos segles haurien provocat pocs canvis sobre la intervenció dels laics en la gestió parroquial.

Paraules clau: Barcelona, Vallès, concili de Trento, parròquia, Obrers, segles XVI-XVII.

La parròquia com a delimitació territorial era, des de l'Alta Edat Mitjana, el marc principal d'adscripció i identificació de la població, al que se li superposà posteriorment el municipal. Així es mantenia a

l'Europa de l'època moderna, si bé la creixent presència d'ordes religiosos i la creació de noves parròquies podia fer variar la pertinença fins aleshores exclusiva, apareixien "competidors".¹ El sentiment de pertinença, però, com J. Amelang va constatar a la ciutat de Barcelona, no sempre es donava de forma prioritària en relació a altres àmbits de vinculació i sociabilitat com podia ser el gremi, cosa que no succeïa en els pobles rurals.²

Tot i les excepcions, la condició de parroquiana constituïa per a amplis sectors de la població un mitjà de reconeixement que superava el lligam religiós, reflectit en les pràctiques culturals, i es convertia en social quan s'exercien algunes funcions o càrrecs dins de la parròquia. D'altra banda, la parròquia era sovint l'espai de trobada i de resolució de qüestions de la vida quotidiana dels residents en aquella demarcació, especialment en absència d'administració municipal, però també en connivència amb ella per la utilització de l'edifici i el seu entorn com a lloc de reunió. D'aquest seguit de circumstàncies se'n desprenia un cert sentit de "propietat" comuna dels parroquians i més quan en molts casos havien contribuït a la seva construcció i la mantenien. En aquest context, la figura del rector, del vicari o de la comunitat de beneficiats, segons els casos, va tenir significacions diferents, començant per l'absència dels titulars, amb canvis que pretenien ser notables després del Concili de Trento en comparació amb la situació baixmedieval, temàtica que ha estat tractada a bastament i que no és objecte del present treball.³

1. Joaquim M. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XIX)*, Eumo Editorial, Vic, 2000, pp. 43-50.

2. James S. AMELANG, "*Gent de la Ribera*" i altres assaigs sobre la Barcelona moderna, Eumo Editorial, Vic, 2008, pp. 53-56.

3. Arturo MORGADO GARCÍA, «El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 25 (2007), pp. 75-100; Dossier dedicat al tema a la revista *Obradoiro de Historia Moderna*, 22 (2013). Per a Catalunya vegeu, Joan BADA I ELIAS, *La situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Balmes, Barcelona, 1970; PUIGVERT, *Església, territori*, pp. 53-57; Joaquim M. PUIGVERT I SOLÀ, «Los párrocos y las redes de sociabilidad parroquial en el mundo

El Concili de Trento també accentuava el caràcter territorial de la parròquia per tal d'enquadrar tota la població, alhora que subratllava el control que n'havia de tenir el rector. Els límits podien variar segons els canvis demogràfics, amb la desaparició d'algunes parròquies que es convertien en sufragànies al no poder-les mantenir els pocs habitants que hi quedaven, o al contrari per la incorporació d'espais amb nou hàbitat. També se'n creaven de noves pel desplaçament de població, cas de les de la costa al Maresme entre els segles XVI i XVIII. A la ciutat de Barcelona, per contra, es van mantenir les mateixes set parròquies medievals fins a les primeres dècades del segle XIX, tot i el creixement demogràfic, si bé els serveis que oferien les esglésies dels ordes religiosos suplien i competien amb els d'aquelles.⁴ D'altra banda, el mateix Concili prioritzava l'augment de preveres, de rectors, per assegurar una major efectivitat de la seva funció, de major control de la feligresia i de la parròquia en el seu funcionament, mentre no es plantejava la fundació de més parròquies. En tot cas es proposava enfortir-les en la seva dotació econòmica, ja que sovint s'havia perdut bona part del delme que en molts casos s'havia produït per infeudació.⁵

En aquest context, la participació dels laics a l'Església, i més concretament en l'àmbit parroquial en el que estaven vinculats, més enllà de l'activitat estrictament religiosa i devocional d'assistir als diversos actes com a feligresos, va canviar significativament entre l'època medieval i la moderna. La gestió de diferents afers de les parròquies va tendir progressivament a la clericalització, començant pel major control episcopal

rural de la Catalunya moderna: historiografia e historia», *Obradoiro de Historia Moderna*, 22 (2013), pp. 167-206.

4. PUIGVERT, *Església, territori*, pp. 34-43. Les de Barcelona eren Santa Maria del Mar, Santa Maria del Pi, Sants Just i Pastor, Sant Pere de les Puel·les, Sant Miquel, Sant Jaume i Sant Cugat.

5. A la Sessió XXI capítol VII del Concili de Trento es deia que si les rendes eren insuficients per al manteniment del temple s'obligués a fer aportacions als qui en fossin patrons, si era el cas, i a tots aquells que es beneficiaven d'alguns dels fruits (rendes) que eren de l'Església. Obligació que no es va complir.

a través de la freqüència de les Visites Pastorals.⁶ El Concili de Trento establí igualment la dependència de l'autoritat del bisbe, tot i que les respectives administracions estiguessin en mans dels laics: «Els administradors, tant eclesiàstics com seglars, de la fàbrica de qualsevol església, ja sigui catedral, hospital, confraria, almoines de mont de pietat, i de qualsevol altres llocs piadosos, estan obligats a donar comptes de la seva administració cada any a l'Ordinari, quedant anul·lats molts costums i privilegis en contra».⁷ Ja és coneguda, però, la desigual implementació de les indicacions d'aquell concili a Catalunya, amb més aplicació a les ciutats que a les zones rurals i de muntanya, tot i que són poques les referències als canvis en la intervenció laical.⁸

L'objectiu d'aquest treball es l'aprofundiment en l'anàlisi de la figura dels obrers parroquials com administradors i gestors de les finances que s'aplicaven al manteniment material dels temples, responsabilitat que esdevenia cabdal en els casos de reformes i noves construccions, i per tant en el control dels ingressos i despeses de bona part de l'activitat eclesial. Per la seva funció exercien un paper de relació entre el rector, i els altres clergues que hi poguessin haver a la parròquia, amb el conjunt dels feligresos, però també amb l'administració municipal ja que la vinculació de l'Església amb els representants del poder local es mantenia molt estreta, no només pels efectes de la religiositat cívica sinó també per les qüestions econòmiques. Des d'aquesta perspectiva es planteja la representativitat dels qui ocupaven el càrrec dins del conjunt de la comunitat parroquial, el possible prestigi social que implicava i alhora la dificultat del seu exercici.

6. J. M. Puigvert, L. Monjas, X. Solà, E. Perea, eds., *Les visites pastorals. Dels orígens medievals a l'època moderna*, CCG edicions, Associació d'Història Rural de les Comarques Gironines, Centre de Recerca d'Història Rural, Girona, 2003.

7. Decret del Concili de Trento, Sessió XXII, cap. IX.

8. Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «La implantació de la Reforma catòlica a les terres de parla catalana (1563-1700). Un procés reeixit?», *Catalan Historical Review*, 4 (2010), pp. 227-240.

La recerca es centra en l'obreria d'una de les parròquies més importants de Barcelona, Santa Maria del Pi, i en les d'algunes parròquies del Vallès pel seu caràcter rural. En la primera per constatar la resistència a l'aplicació de la Reforma, malgrat ser urbana i en competència amb atribucions de la veïna seu episcopal. En les segones pel continuat protagonisme dels obrers fins el període de redreç del darrer quart del segle XVII amb la construcció de nous temples. La hipòtesis de fons seria la persistència de la identificació social amb la parròquia malgrat els intents tridentins de major control per part del clergat.

1. L'obreria i els obrers

Els estudis sobre les obreries parroquials a Catalunya han aportat ja un coneixement important sobre les causes de la seva aparició a la baixa edat mitjana, la institucionalització definitiva de la figura dels obrers en el segle XV, amb les diferents formes d'accés des del nomenament a la insaculació, la major o menor representació social del conjunt de la comunitat, els efectes dels decrets tridentins, les dificultats per a l'obtenció i la gestió dels recursos necessaris, els conflictes amb els rectors i comunitats de beneficiats, així com l'heterogeneïtat de casos.⁹ Bona part de la informació de major detall, però, és sovint del segle XVIII degut a la major freqüència dels *Llibres de l'obra*, on s'anotava tot el que es referia a aquella administració.

Dels treballs realitzats se'n desprèn que, pel que fa a la vessant econòmica, entre el segle XVI i el XVIII s'accentuaren, en general, les dificultats dels obrers per fer front a les necessitats vinculades a les obres, ja fossin de reparació, de reforma i ampliació o per nova construcció. En aquest sentit accedir al càrrec d'obrer es podia entendre com una

9. Antoni PLADEVALL i Josep M. PONS I GURI, «Particularismes catalans en els costumaris dels segles XIII-XVIII», a *II Congrés Litúrgic de Montserrat. III (Secció Història)*, Publicacions Abadia de Montserrat, Barcelona, 1967, pp. 135-136. Entre les aportacions sobre el tema sobresurt la de PUIGVERT, *Església, territori*, pp. 111-168.

càrrega, ja que a més d'haver-hi d'esmerçar una dedicació important també comportava una responsabilitat no sempre fàcil de complir. El seguiment de les visites pastorals mostra que al bisbat de Barcelona des de 1566 a 1620 a més del 60% de parròquies se les exigia algun tipus d'obra.¹⁰ Obres que deurien disminuir des d'aleshores fins a mitjan de segle, si més no pels efectes de la crisi econòmica, però que l'impacte de la Guerra dels Segadors i de les posteriors guerres amb França farien recuperar a partir de 1660 en el marc del redreç del període, com també succeí després de la Guerra de Successió. Tot plegat formava part del què Puigvert anomenà “despeses extraordinàries” de les obrieres, que portaven fins i tot a la creació de censals i a l'endeutament.¹¹

D'altra banda, però, per les causes esmentades també es produïa la contraposició entre el refús i el desig a ocupar el càrrec d'obrer. Per l'exigència que comportava no tothom l'acceptava, fins el punt d'arribar a prendre mesures de pressió, tal com s'establia en algunes parròquies de la Garrotxa el 1610, en les quals es concedien vuit dies després de l'elecció i si no es feia quedaven excomunicats. Alhora certs sectors socials vetllaven per assolir el lloc i mantenir-lo en l'àmbit familiar com a signe de prestigi social.¹² Per un i altre motiu no tothom podia ser obrer, no podien tenir deutes i havien de saber escriure i llegir, condicions que en certs àmbits només complien sectors més benestants o si més no d'ofici, ja fossin rurals o urbans.

2. *Els obrers de Santa Maria del Pi*

L'església de Santa Maria del Pi disposa d'un dels pocs arxius parroquials, juntament amb el del Sants Just Pastor, conservats a la ciutat

10. Magdalena MÀRIA I SERRANO, «Religión, sociedad y arquitectura: las iglesias parroquiales en Cataluña (1563-1621)», tesi doctoral inèdita, UPC, 1994, p. 8.

11. PUIGVERT, *Església, territori*, pp. 128-134.

12. Xavier SOLA COLOMER, «Bisbes, clergues i feligresos. Les parròquies de les valls de Bas, Hòstoles i Amer en els segles XVI i XVII a través de les visites pastorals», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 23 (2003), pp. 678-680.

de Barcelona, i amb una riquesa documental excepcional. El fons de l'obreria, però, no és continuat i sistemàtic fins a finals del segle XVII, tot i que altra documentació permet endinsar-se en aquella administració des del segle XV. Era la segona parròquia de la ciutat, després de Santa Maria del Mar, ja que dins de la seva demarcació hi havia la catedral i abastava l'espai del raval on s'hi situaren un bon nombre d'espais conventuals. Entre els trets característics de la parròquia, si més no des del segle XIV, cal esmentar l'existència d'un consell general de feligresos, de l'obreria formada per quatre membres i pel que fa al clergat en el segle XV a més del rector i tres vicaris hi havia una comunitat de 28 beneficiats.¹³ Aquella estructura es mantenia encara a ple segle XVIII, motiu pel qual els conflictes de competències, que podien arribar a una lluita pel poder, apareixien amb freqüència.¹⁴

Les referències documentals a l'administració exclusiva dels obrers constaven ja durant la construcció de l'actual temple gòtic, iniciat el 1306 i acabat entorn de 1391. El 1379 el rei Pere el Cerimoniós feu aportacions per a la construcció de la torre del campanar i les donava directament als obrers.¹⁵ Van ser, però, les ordinacions de gener de 1414, escrites «per los parroquians de la Sglesia de madona Sancta Maria del Pi de Barcelona», essent obrers Joan Loral, P. Serrio (prevere), Joan Torro (notari) i Pere Oliver (carnisser), les que es van mantenir amb poques variacions durant tota l'època moderna, malgrat els intents de modificació deguts en part a les indicacions de Trento.¹⁶ Les ordinacions esmentades establien que hi havia d'haver quatre obrers i només si els

13. Arxiu Parroquial Santa Maria del Pi (APSMP). B 373, Diversorum. Informe de l'estat de l'església del Pi (1 de maig de 1693).

14. Joan ROSÀS REVERTÉ, *Un cor del segle XVIII per a la parròquia del Pi de Barcelona*, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1986. L'obra es refereix a un conflicte violent, el 1743, que provocà la destrucció del cor.

15. APSMP. B 373, Diversorum, C-17 bis. Es fa constar en un plet dels obrers contra el rector de finals del segle XVIII.

16. APSMP. Llibre Negre.

parroquians ho veien oportú un d'ells podia ser prevere. En aquest sentit es feia evident que eren els laics els que decidien sobre aquella institució, de la mateixa manera que precisaven les condicions que havien de complir els seus membres. Si hi havia un prevere havia de ser “de vida honesta” i ben vist per la comunitat de beneficiats de la parròquia, ja que d'alguna manera podia representar els seus interessos. En el cas dels laics, havien de ser de “bona fama”, que no fossin desafectes a l'Església, amb aptituds per a l'administració i treballadors. A tots ells se'ls exigia que gestionessin lleialment i de la millor manera les quantitats de diners i els béns de l'obra. Amb caràcter excepcional aquelles ordinacions feien constar que continués de forma vitalícia Domingo Sanxo, rajoler, que com a prohoms, i amb una gran devoció, feia un gran benefici a l'obra.

Pel que fa a la forma d'elecció, el càrrec era per dos anys i es renovava el primer dia del nou any. Segons aquella ordinació es feia de forma indirecta: un més abans de Nadal els obrers havien d'anunciar als parroquians de la missa major que en aquella festa havien d'escollir nou persones i aquestes serien les que en la data prevista farien l'elecció dels nous obrers, si bé entre els quatre n'havia de quedar un dels vells. També s'elegien els baciners. Un cop elegits havien de fer inventari dels béns mobles i immobles que rebien. D'altra banda, dos mesos després d'haver acabat l'obreria, els parroquians elegien oïdors de comptes per tal que revisessin la gestió realitzada. Finalment, els oïdors i sis parroquians, dos per estament, havien de fer l'albarà o compte final del període.¹⁷ Van ser unes noves ordinacions de 1444 les que van canviar la durada del càrrec i l'establiren en un any, mentre reiteraven la resta d'aspectes.¹⁸

17. El document no explicita quins eren aquells estaments. Per altra documentació posterior podria tractar-se dels cavallers o ciutadans honrats, els artistes i els menestrals, ja que en cap cas apareixen els mecaders.

18. APSMP. Llibre Negre, ff. 236-237. En aquest cas feien èmfasi en que eren els parroquians els que ho decidien. Aleshores no hi havia cap prevere entre els obrers: Mn. Guillem de Santcliment (cavaller), Gabriel Dalos (ciutadà honrat), Raphel Çafrabrega (mercader) i Arnau Font (hortolà).

Sobre els recursos de l'obreria, l'església del Pi no disposava d'origen de delmes ni de primícies i per tant l'ordinació precisava que, a part dels bacins ordinaris, quan hi hagués necessitat fessin una acapta entre els parroquians de la quantitat que els anés bé, amb la possibilitat d'aportar-ho en un o dos anys. Les despeses havien de ser per obres a l'església, al campanar o a la sagristia; per ornaments, que en tot cas havien de ser proposats abans als parroquians; per llibres litúrgics i tots els altres elements per al culte i funcionament del temple, com podia ser la cera. També comptaven amb les deixes o herències que es rebien i que havien de tenir en un llibre de registre específic, que en el cas que hi hagués un obrer prevere fos ell qui les anotés pel fet de la seva presència fixa a la parròquia. Per al control de tot plegat s'establí que es realitzés un capbreu del patrimoni de l'obra i que tota la documentació es guardés en una caixa. I encara, per assegurar més la gestió, es deia que els obrers no podien vendre ni hipotecar béns de l'obreria per una quantitat superior als 20 florins.

De la mateixa manera que es feia constar que els obrers havien de ser membres d'aquella parròquia, també es deia que els parroquians podien canviar les ordinacions quan s'escaigués. Les ordinacions de l'Obra dels segles XVI i XVII que s'han conservat no recullen, però, canvis en l'estructura del funcionament de l'obreria, tracten, més aviat, dels pagaments que s'havien de fer per als diversos oficis i celebracions, molt especialment en relació als beneficiats amb qui sovint es plantejaven conflictes.¹⁹ En el marc de la plena autonomia per part dels obrers sobre els recursos econòmics, confirmant l'ordinació, el 1416 el rei Ferran concedia la creació d'una Junta formada pels obrers i 12 parroquians amb la capacitat de decidir les taxes a posar per al manteniment de l'església.²⁰ Així mateix es precisava, a partir de 1451, que el bací de les Ànimes de la parròquia era de total disposició dels obrers i que no hi

19. APSMP. B 268. Ordinacions de la Il·lustre Obra de Santa Maria del Pi, 1542, 1545, 1546, 1561, 1562, 1699.

20. APSMP. B 373. *Diversorum*.

podien intervenir ni els preveres ni la comunitat de beneficiats.²¹ Per contra, per una visita pastoral de 1370, era una obligació dels obrers controlar l'ús adequat dels recursos per part del rector, per aquest motiu havien de visitar la rectoria per comprovar que el vicari i els escolans rebien els aliments de menjar i beure i la resta de coses necessàries per a la seva despesa, tal com consta que ho realitzaren els obrers l'any 1507 i el 1561 amb un resultat favorable, ja que la incorporació d'aquells també necessitava el seu vistiplau.²²

Pel que fa a l'aplicació dels resultats de Trento referits a l'enfortiment de l'autoritat dels rectors sobre aquelles institucions laïcals, en el cas de la parròquia del Pi no s'observen canvis significatius, tan sols intents per part dels clergues que topaven amb la resistència que s'emparava en la pràctica del passat, fins a derivar en conflictes que s'allargaven en el temps. És el que succeí, per exemple, amb la propietat de l'hort que la parròquia tenia darrera l'església i la rectoria i que havia estat cedit al Consell per un rector; el 1516 un nou rector el pretenia per «repòs de la sua persona y embellir la sua casa de la rectoria», els obrers li concedien només a ell i temporalment si el necessitaven per altra funció; el 1648 el testament del rector Damià Bolló es referia «als disgustos y apuntaments entre lo Rector y obrers de ella» per les intervencions que havien fet en aquell espai; el 1696 el rector Dr. Joan Tolleuda, que considerava que tot l'hort era de propietat, posava un plet al notari Joan Pere Fabra per haver obert balcó i finestres que donaven a l'indret esmentat.²³

Des de la perspectiva social, sense que es produïssin formalment canvis en la composició de l'obreria del Pi, amb un predomini de menestrals i artistes, especialment en els segles XVI i XVII, la presència d'algun privilegiat reflectia l'interès per formar part d'aquella institució en la mesura que era reconeguda en la vida de la ciutat. La participació en aquella obreria reforçava el caràcter de representació i prenia un cert protagonisme per

21. APSMP. Llibre Negre, ff. 254-255.

22. APSMP. Llibre Negre, ff. 249-250.

23. APSMP. B 260. Lucerna Speculum.

al qui constava com obrer militar, com ho van ser el comte d'Aitona el 1556, el marquès de Rupit el 1688 o el marquès d'Aitona el 1701, tot i que l'elecció la feia igualment el Consell General. Aquella posició preeminent també es manifestava en aspectes protocol·laris com el fet que era l'obrer cavaller o militar qui anava a fer la invitació al virrei per assistir a l'ofici del dia de Reis i l'acompanyava a l'entrar a l'església al costat del rector; o que també fos aquell obrer qui presentava al rector el predicador de quaresma que havien elegit. Els obrers, com en altres parròquies, reflectien els sectors més benestants també dins dels seus oficis, amb capacitat de fer aportacions personals, com la pica de marbre de Gènova pagada per l'obrer artista Onofre Stalella, que era cirurgià, i que col·locaren el 1691 dins de la pica baptismal.²⁴

Tot i que les funcions principals dels obrers eren precises i comunes a la major part de parròquies, a Santa Maria del Pi, pel fet que dirigien el Consell de la parròquia, intervenien en aspectes organitzatius pel que fa a la participació en activitats cíviques i també de l'interior de l'església, fins i tot en certes pràctiques en les que participava el rector. A la *memòria* del consell de la parròquia de 1556 a 1558 es feia constar la queixa dels obrers per la poca traça que tenien els escolans que servien en alguns actes litúrgics a l'altar major i per aquest motiu es decidia que en endavant serien ells (els obrers) els que escollirien quatre nous escolans que fossin més aptes. Així mateix decidien canvis en la distribució de les capelles i en el millorament de la seva ornamentació. També acordaren que el ressopó que oferia el rector, la vigília de la Mare de Déu d'agost, als obrers, capellans i parroquians, fos suspès pels abusos que se'n feien i que els diners els donessin als obrers per dedicar-los a la processó de l'endemà. En relació a la imatge pública de la comunitat, aprovaren l'enderroc dels pedrissos que hi havia davant de l'església perquè s'hi concentraven a tota hora, de dia i de nit, «persones de molt mala reputació ... y per molts scandols sean seguits».²⁵

24. APSMP. B 262. Consueta del Dr. Joan Tolleuda.

25. APSMP. Llibre Negre, ff. 311-316.

Amb tot, malgrat la persistència de la mateixa estructura d'intervenció dels laics en aquella parròquia abans i després de Trento, no hi van faltar els intents d'evitar-la o limitar-la per part dels rectors o de la comunitat de preveres. L'any 1620 el conflicte arribava a la cort de justícia del bisbe de Barcelona a la qual els obrers havien presentat la queixa contra l'esmentada comunitat pel fet que havien imposat unes noves taxes sobre els enterraments i el sagrament del viàtic sense notificació i aprovació dels obrers i de la parròquia. Finalment el bisbat emetia un decret en forma d'acta de concòrdia en la qual s'havia de retornar en gran part a la percepció dels drets antics i per tant donava la raó als obrers.²⁶

Actuacions com les descrites explicarien el plet que els obrers posaren al rector, avançat el segle XVIII, reclamant els drets de patronat d'aquella església, amb les preeminències i prerrogatives que els corresponien, pel fet d'haver estat els parroquians, aleshores representats pels obrers, els qui l'havien fundat i la mantenien, ja que no hi havia hagut una dotació inicial suficient. En el text de justificació recordaven els drets que havien exercit els obrers i que per aquest motiu es sentien "vice dueños" d'aquella església.²⁷ Detallaven, entre altres coses, que mai el rector s'havia considerat obrer ni havia intervingut a la Junta de l'Obra, a no ser que reclamessin la seva presència; que eren els obrers els que establien les taxes per funeral, malgrat que en alguna ocasió l'hagués augmentat el rector; que els tocs de campana i el seu pagament també eren dictats pels obrers. Prova màxima de l'existència d'aquelles tensions va ser l'entrada violenta a l'església del Pi de tres obrers i alguns parroquians, el 1743, que destrossaren el cor mentre un dels obrers deia al rector «que ell era lo amo en la iglesia i que jo [el rector] no era res en ella», tal com recull la consuetud del Dr. Joan Tolleuda.²⁸

En el cas de Santa Maria del Pi, doncs, tot i ser en l'àmbit urbà i la relació amb la seu episcopal, fos per identificació amb la parròquia, fos

26. APSMP. Llibre Negre, ff. 359-361.

27. APSMP. B 373. Diversorum, C17 bis.

28. APSMP. B 262. Consuetud del Dr. Joan Tolleuda, f. 217.

per la representació social que comportava, no es pot pas parlar d'afebliment d'aquella institució laïcal durant els segles XVI i XVII.

3. Obreries i consells de la vila al Vallès

Tal com s'ha dit, una de les manifestacions del concili tridentí era la necessària limitació de les vinculacions entre els governs municipals i les parròquies, especialment en l'àmbit de les obreries, on fins tot hi havia casos en els quals els obrers eren membres d'aquells governs, a part de les encara més habituals relacions econòmiques i fiscals. L'esforç per part de bisbes i rectors per complir amb aquella determinació fou, però, més intens en el segle XVIII.²⁹ La implicació de l'administració municipal, sobretot en l'àmbit rural, es feia pràcticament inevitable quan es tractava de la realització d'obres de major cost, però també era un recurs quan es tractava de l'embelliment de l'església amb l'adquisició de retaules. En ambdós casos eren els mateixos visitadors els que suggerien recórrer al govern del poble o de la vila. Hem resseguit algunes poblacions del Vallès Oriental per veure fins a quin punt aquelles relacions van variar des de finals del segle XV a finals del segle XVII, tenint en compte les diferents conjuntures, i en particular els efectes de l'endeutament que arrossegaven les hisendes municipals, agreujades a la segona meitat d'aquell darrer segle, tot i el difícil redreç econòmic, per la persistència de les conseqüències dels allotjaments militars i dels conflictes amb França.

A la parròquia de Sant Esteve de Granollers, la més important d'aquell territori per tractar-se de la vila-mercat que comptava amb major volum de població i per aquest mateix motiu amb més recursos, les aportacions econòmiques per part del Consell de la vila des de finals del segle XV, quan es construïa la nova església gòtica, fins a les primeres dècades del segle XVII foren recurrents i sense que s'apreciés cap canvi. La construcció del nou edifici, finançat inicialment pels feligresos, s'allargà

29. PUIGVERT, *Església, territori*, pp. 155-157.

des de mitjan segle XV fins entrada la segona dècada del XVI. Fou per la dificultat en l'acabament de l'obra que, a la visita pastoral de l'any 1500, el visitador reclamà la participació dels jurats de la vila i el 1511 era el bisbe qui encara insistia.³⁰ Entrat el segle XVII, entre 1616 i 1617, era per acord entre el Consell de la vila i el rector que també es pagava de les finances municipals una obra menor com podia ser el trasllat de la trona.³¹

Pel que fa als elements decoratius i per al servei de la litúrgia, es tractava d'una aportació constant. A l'última dècada del segle XV els consellers contractaven el pintor Pau Vergós per a la realització del que fou el retaule de Sant Esteve.³² De manera semblant, el 1559 el consell decidia que es contractés la realització d'una custòdia per a la parròquia i el rector donaria compte dels diners rebuts per a fer-la efectiva.³³ Poc després, el 1565, el vicari i els jurats de la vila pactaven la fabricació de l'orgue. En el tombant de segle el clavari de la vila anotava el pagament fet per l'adquisició d'una tela pintada a Flandes en la que hi havia «un Cristo crucificat ab Nostra Senyora y Sant Joan».³⁴ Només per aquella estreta relació entre la parròquia i la universitat es podia arribar a acordar per part del Consell la suspensió dels actes populars de la festa major de sant Esteve per tal d'assegurar-se que la gent assistís als oficis religiosos, com succeí el 1571.³⁵

Tal com ja s'ha esmentat, l'orientació conciliar de separació dels governs municipals i l'administració de les parròquies fou de difícil compliment, si més no fins entrat el segle XVIII. Hi ha casos que exemplifiquen fins a quin punt, passat Trento, es mantenia una autèntica

30. ADB. Visites pastorals, vol. 32, ff. 150-262.

31. AMGr. Llibreta del clavari, 1616-1617.

32. AMGr. Llibre de deliberacions, 1495. En el retaule hi treballaren la família Vergós i Pau Gascó va ser l'autor del guardapols.

33. AMGr. Llibre de deliberacions, 1555-1572, ff. 74, 95.

34. AMGr. Llibreta del clavari, 1599-1600, f. 14 (24 de març de 1600).

35. AMGr. Llibre de deliberacions del consell, 1555-1572, f. 222 (3 de gener de 1571).

identificació entre ambdós àmbits. A la parròquia de Sant Pere de Vilamajor, el 1586, es reunia el Consell General de la població cada diumenge després de la missa i s'imposava una multa de tres lliures a qui no hi assistís, decidint que l'arca municipal i els privilegis es guardessin a l'església.³⁶ Però encara el 1620 el llibre de deliberacions del consell no distingia entre els afers municipals i parroquials, tal com ho expressava el seu encapçalament: «Llibre en lo qual estaran totes las estracions de balla, jurats y homens de consell y mostesaph y todas las determinacions dels consells tant ordinaris com extraordinaris y comptes del clavari y jurats del dit terme y parrochia de Vilamajor, Alfou y Santa Susanna y totes las demes cosas seran en be y utilitat de dit terma y pels homes y persones de dites parrochias com tambe en utilitat de ma Iglesia de Sant Pere de Vilamajor».³⁷ L'última frase pot fer suposar que l'escrivà era el propi rector, però en qualsevol cas quedava clara l'homogeneïtat dels objectius. Un dels primers acords que es registrava era que per acabar l'església s'arrendés la fleca i la taverna i s'imposés un quarantè sobre els grans. Aquelles decisions es prenien en una situació d'endeutament municipal, entre d'altres per les despeses per lleves, i per aquest motiu es demanava al visitador que no fes noves demandes perquè no es disposava de diners; l'any 1640 encara no havien acabat les obres.³⁸

La coincidència en els càrrecs era un altra de les situacions que després del Concili es volia evitar, però un cop més es constata l'incompliment. A la parròquia de Sant Esteve de la Garriga, on l'absència del rector i altres preveres titulars va perdurar durant tot el segle XVI, a les visites pastorals del segle XV hi assistien dos síndics en representació de la comunitat i eren als *prohoms* a qui se'ls encarregava que fessin fer nous ornaments.³⁹ A la visita del bisbe Jaume Caçador, el 1551, s'acordava l'ampliació

36. ADB. Fons Sant Pere de Vilamajor, caixa 52 (16 de febrer de 1586).

37. ADB. Fons Sant Pere de Vilamajor. Llibre de deliberacions, 1620-1640.

38. ADB. Fons Sant Pere de Vilamajor. Llibre de deliberacions, 1620-1640 (31 de desembre de 1639 i 15 de gener de 1640).

39. ADB. Visites pastorals, vol. 25, f. 115. Visita de 1498.

de l'església i el cementiri, i eren els tres obrers de la parròquia els que realitzaren el contracte amb el mestre de cases, tot i que intervenien en el pagament els jurats de la vila.⁴⁰ La importància, el protagonisme i el relleu social dels obrers quedava explicat en aquest cas en un escut, sobre una portalada del presbiteri d'accés a la sagristia, on s'hi col·locà la inscripció: «Any 1560 – Sagimon Blancafort - Pera Pelliser - Toni Rosello – Obrers».⁴¹

Amb tot, també els visitadors proposaven algunes mesures que responien a l'intent de major control sobre la intervenció dels obrers i dels responsables de les confraries, com que juressin la bona administració dels diners que recaptaven o sobre la seva forma d'elecció. En la visita de 1591 es deia que constava que es cometien abusos en l'elecció dels obrers, baciners i administradors de confraries d'aquella església, començant per fer-se en llocs fora del temple i pel sistema de més veus, i tot per tal que els obrers sortints poguessin imposar a qui els semblés per amistat o parcialitat. El visitador establí que en endavant l'elecció és fes per insaculació i en la primera ocasió els insaculats haurien de tenir la seva aprovació.⁴²

Si bé el control del rector sobre l'administració dels obrers s'intensificava, amb l'accés a la caixa, en la qual disposaria d'una de les tres claus necessàries (1600), o amb l'obligació de donar compte setmanal dels diners (1604), paral·lelament es mantenia la vinculació amb el govern municipal. En la visita que realitzà el bisbe Rafael Rovirola l'any 1609

40. ADB. Registre Gratiarum, 1559-1566, f. 7 (18 de febrer de 1559).AHPB. Pau Mallol, 383/43. El contracte es signava el 4 d'octubre de 1561, però en el text els obrers, Antoni Rosselló de Bellsolà, Pere Pellicer i Antic Ros, constaven com de la «universitat de la Garriga», mantenint l'ambigüitat amb la parroquia. Vegis, Josep MAURÍ SERRA, *Història de La Garriga*, Ajuntament de la Garriga, la Garriga, 1949, vol. I, pp. 287-290.

41. Jordi LLIMARGAS, *La Doma. Retaule dels garriguencs*, La Garriga Secreta, La Garriga, 2020.

42. ADB. Visites pastorals, vol. 52, fol. 40. La insaculació s'aplicava en el consell municipal de la Garriga des de 1576.

ordenava que la rendició de comptes, així com l'inventari dels objectes de cada administració, es presentés al rector (o al vicari), al batlle i als jurats, alhora que de les claus de la caixa una era del rector, una altra dels jurats i la tercera del sagristà.⁴³ En aquell ordre, però, no quedava clar si es referia únicament als administradors de les confraries ja que no s'esmentaven els obrers. Per contra, en la mateixa visita també s'amonestava al rector per incomplir la forma d'elecció dels obrers, on hi havia d'haver una bossa dels pagesos i un altra dels menestrals, ja que només s'havien extret dos obrers i tots pagesos. El bisbe feia constar el malestar que aquella actuació havia provocat entre els parroquians i que calia assegurar-se que a la bossa dels pagesos n'hi haguessin com a mínim vint i deu a la dels menestrals. L'extracció s'havia de fer a l'església i en presència dels dos preveres (domers), el batlle, els jurats i els obrers vells. Malgrat els intents de clericalització, la mateixa insistència episcopal en la cura de preservar la forma establerta d'elecció també reflectia la consciència que els obrers exercien la representació laical en l'administració eclesiàstica i que això era especialment valorat per la població.

Tot i els suposats controls sobre els obrers i l'obra de l'església per part del rector, a la parròquia de la Garriga, a la segona meitat del segle XVII, sembla que la gestió fou absolutament lliure i fins en contra del qui la presidia, amb anys de més despeses que entrades, però encara amb recursos per fer un avenç a la hisenda municipal per poder iniciar la proposta d'edificar una nova església.⁴⁴ Pel creixement demogràfic que hi havia hagut i la distància entre l'antic temple i el major nucli de la població, en assemblea general dels habitants del terme convocada pels jurats i en presència del rector es va prendre la decisió de construir-ne un de nou. S'acordava que el govern municipal s'ocupés de l'obra. Des dels inicis de la construcció, el 1666, i fins entrat el segle XVIII quan va concloure, el consell municipal va destinar diferents impostos, com el del

43. ADB. Visites pastorals, vol. 52, f. 129; vol. 52, f. 131; vol. 63, ff. 172, 221.

44. MAURI SERRA, *Història de La Garriga*, vol. II, pp. 121-123. AHMLG. Llibre medià, f. 14 (1 de gener de 1686).

trentè del blat, per fer front a les despeses. La durada de l'obra reflectia al mateix temps les dificultats d'endeutament que patia la hisenda local pels efectes de les guerres amb França, amb el corresponent manteniment d'allotjaments militars i les aportacions exigides per part de monarquia hispànica, situació que finalment entroncà amb la Guerra de Successió i que paralitzà la construcció;⁴⁵ no s'acabaria fins el 1737.⁴⁶ El que podia semblar de coincidència entre el govern municipal i els successius rectors, no es contradiu, però, amb els conflictes que també apareixien quan aquests es feien amb atribucions que no eren acceptades per la població, com succeí amb el rector Terrés a la darrera dècada del segle XVII, a qui van arribar a acusar davant del bisbe.⁴⁷ Es mantenia, doncs, la capacitat d'intervenció del poder municipal.

El darrer cas estudiat és el de la parròquia de Sant Genís de l'Ametlla del Vallès, que comptava amb obrers parroquials si més no des l'any 1110. Resulta interessant pel fet tractar-se d'un poble rural que formava part de la Baronia de Montbui i com a tal no disposava d'administració municipal pròpia sinó que depenia de la de la baronia.⁴⁸ Amb aquestes condicions també va emprendre la construcció d'una nova església en el darrer quart del segle XVII. Com succeïa en altres parròquies semblants, els llibres de l'obra també ho eren de la resta de confraries i administracions que hi havia, ja que es considerava que recollien tot el que afectava a la participació dels laics i eren els obrers els qui en darrer terme ho controlaven.

Inicialment a l'Ametlla només hi havia un obrer, extret per insaculació, encara que alhora s'extreia el Baciner de les Ànimes i actuaven conjuntament tot i ser dues administracions, posteriorment es separaren

45. MAURÍ SERRA, *Història de La Garriga*, vol. II, pp. 142-156, 211-222.

46. *Ibidem*, vol. III, pp. 16-21.

47. *Ibidem*, vol. II, pp. 198-200. El 1694 pretenia quedar-se amb la cera que aportaven els feligresos en els enterraments; se l'acusava d'haver enterrat la mare a l'interior de l'església quan això no es feia amb la resta de parroquians, motiu pel qual se l'obligà a treure-la; volia imposar sense acord taxes de terratge per als enterraments (1700).

48. ANTONI BASSOLAS I LLIGADAS, *Sant Genís de l'Ametlla del Vallès. Una parroquia mil·lenària, 932-1972*, Montblanc Martín, Barcelona, 1972, p. 90.

i hi hagueren dos obrers; l'elecció es feia en presència de tots els feligresos reunits en l'espai del cementiri. A diferència d'altres parròquies, eren els obrers els que tenien en exclusiva les dues claus de la caixa i de l'arxiu on es guardava la “plata” —els objectes litúrgics que composaven el tresor— de manera que si aquells no hi eren, el rector podia haver de fer una celebració amb la creu de fusta, tal com es feia constar en la consuetud de 1643.⁴⁹ L'autonomia en la disposició dels recursos per parts dels obrers parroquials de l'Ametlla va ser plena durant tot el segle XVII, en aquest sentit sobresurt el préstec que l'Obra havia fet a través dels obrers i el batlle de la parròquia per al Comú de la Baronia, de manera que finalment fou el visitador el que els exigia que reclamessin el deute, que el cobressin ja fos en diner, en blat o en altres grans (1661).⁵⁰

El fet més significatiu, però, pel que fa a la intervenció laical en aquella parròquia va ser el de la decisió de la construcció d'una nova església perquè l'antiga s'havia quedat petita, tenint en compte que en aquest cas no es podia comptar amb el suport d'una administració municipal. L'any 1679 el rector i els obrers convocaren els caps de casa, amb l'assistència de la major part, i posaren per escrit davant de notari:

...per so de Comu Consentiment se ha feta la deliberació següent, so es que se elegescan dos persones per aportar la fabrica de dita Iglesia las quals pogan de sa Auctoritat sola obrar tot lo necessari per dita fabrica sense haver de ajustar ni congregar Concell y ab ple poder de poder fer complir, obrar, executar y determinar en nom de dits parroquians totas y qualsevols cosas a dita Iglesia i fabrica necessarias, oportunes y convenients.

Votaren de forma secreta i elegiren als pagesos Genís Plantada i Josep Barnils. Els contractes amb el mestre de cases i els picapedrers els realitzaren els obrers esmentats, tot i la presència del rector, i la mà

49. *Ibidem*, p. 116. Transcriu el document citat.

50. *Ibidem*, pp. 118-119. Transcriu el document citat.

d'obra la posaren de forma voluntària els feligresos. La nova construcció s'havia acabat entre 1691 i 1692.⁵¹

Sens dubte que la realització d'una obra d'aquella envergadura per part d'una població, aprovada per consell general, amb els seus propis recursos i dedicació personal, i sota la direcció de dos membres escollits de la comunitat, creava un sentit de propietat inevitable per part de la feligresia, alhora que convertia l'edifici de l'església en un element d'identitat del poble. Tot plegat explicaria la difícil imposició de la clericalització en les qüestions materials de les parròquies en aquells entorns, al marge de l'ascendent personal que el rector pogués aconseguir.

Tal com ja s'havia vist per a la diòcesi de Girona i també més puntualment a la de Barcelona, el distanciament entre l'administració municipal i l'eclesiàstica a través de les obrieres a les parròquies del Vallès Oriental tampoc es produïa a la segona meitat del segle XVI ni en el XVII, malgrat les indicacions del concili tridentí així com les dels concilis provincials tarraconenses posteriors que incidien en la mateixa direcció. El compliment de Trento en aquelles parròquies rurals no es manifestava en els aspectes organitzatius, fins i tot en alguns casos es mantenia encara l'absentisme dels rectors a les darreres dècades del segle XVII, però sí que ho feia en els devocionals com ho va ser la promoció generalitzada de les confraries del Roser.⁵²

51. *Ibidem*, p. 134.

52. AHMLG. Llibre medià, f. 35 (26 de juny de 1689). Eren els jurats del consell municipal de la Garriga els que manifestaven la queixa, amb l'amenaça al rector que si no es feia present o enviava un substitut el denunciarien al bisbe.

Les conseqüències de les Guerres de Religió (1562-1598) a Catalunya: L'arribada i l'assentament de sacerdots francesos*

ALEXANDRA CAPDEVILA MUNTADAS

Resum

A l'hora d'analitzar la immigració francesa a Catalunya, la historiografia ha estudiat l'arribada d'homes laics i, més recentment, la presència de les dones. En canvi, més enllà d'algunes aportacions puntuals es desconeix si van participar en aquest flux migratori sacerdots. Davant aquest buit historiogràfic, aquesta comunicació pretén analitzar la presència d'eclesiàstics gals a Catalunya durant la segona meitat del segle XVI. El buidatge dels testaments de la notaria de Girona, la visita del bisbe a la diòcesi d'Urgell el 1575 i una mostra del registre *Gratiarum* de l'Arxieu Diocesà de Barcelona, així com les dades aportades per la bibliografia permetran identificar el seu origen geogràfic, constatar si els bisbats de procedència dels sacerdots coincideixen amb els dels nouvinguts laics, determinar si les àrees d'origen d'aquests migrants van patir els efectes de les Guerres de Religió i copsar el seu grau d'arrelament a la comunitat d'acollida.

Paraules claus: França, Catalunya, Immigració, Sacerdots, Guerres de Religió.

De bell antuvi, a l'hora d'analitzar la immigració francesa a Catalunya durant els segles XVI i XVII la historiografia s'ha centrat en l'arribada d'ho-

* Comunicació realitzada en el marc del projecte de recerca *Agentes e instituciones en la red catalana del Mediterráneo (siglos XVI-XVIII)*. PID2021-126340NB-100 i del grup de recerca consolidat *Grup d'Estudis d'Història del Mediterrani Occidental (GEHMO). Societat, poder i cultura a l'època moderna* (2021 SGR 00685).

mes laics¹ i, recentment, en la presència de les dones.² Malauradament, més enllà de les referències del pare Villanueva³ i de Moliné,⁴ al bisbat d'Urgell; de Boix,⁵ al Solsonès; de Lasarte, a Osona⁶ i de Capdevila,⁷ a la Selva es desconeix si aquest flux migratori va estar protagonitzat per eclesiàstics.

Tanmateix, en els fogatges, en la documentació notarial (testaments, contractes) i eclesiàstica (registre gratiarum, visites pastorals, registres de la cúria) sovintegen els preveres oriünds del regne França. Igualment, la bibliografia gala ha aportat testimonis que corroboren l'existència

1. Enric MOREU-REY, *Els immigrants francesos a Barcelona (segles XVI al XVIII)*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1959; Jordi NADAL i Emili GIRALT, *Immigració i redreç demogràfic: Els francesos a la Catalunya dels segles XVI i XVII*, Eumo, Vic, 2000; Carles MILLAS, *Els altres catalans dels segles XVI i XVII: la immigració francesa al Baix Llobregat en temps dels Àustria*, Publicacions Abadia de Montserrat, Barcelona, 2005; Alexandra CAPDEVILA, *Quan la terra promesa era al sud: La immigració francesa al Maresme als segles XVI i XVII*, Fundació Iluro, Mataró, 2014; Miquel AMENGUAL, «La immigració francesa a l'àrea de Barcelona a l'època moderna (segles XV, XVI i XVII)», tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2018; Valentí GUAL i Raimon MASDÉU, *La immigració occitana a la Catalunya moderna*, Rafael Dalmau Editors, Barcelona, 2021.

2. Miquel AMENGUAL, *La immigració francesa*, pp. 239-267. Alexandra CAPDEVILA, «Cuando Ellas también son las protagonistas. La inmigración francesa en Cataluña durante los siglos XVI y XVII desde la perspectiva del género», a *IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, Archivo Histórico Diocesano de Jaén, Jaén, 2017, pp. 79-101.

3. Jaime VILLANUEVA, *Viaje literario a las Iglesias de España*, Imprenta Real, Madrid, 1850.

4. Enric MOLINÉ, «Els sacerdots francesos al bisbat d'Urgell (s. XIV-XVII)», *Urgellia*, IX (1988-1989), pp. 365-402.

5. Nil BOIX, «Un exemple d'impacte social, cultural i religiós de l'onada migratòria francesa a Catalunya. El cas concret del Santuari del Miracle de Riner, el Solsonès», a *Actes VIII Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2019, pp. 510-534

6. MOREU-REY, *Els immigrants francesos*, p. 12.

7. Alexandra CAPDEVILA, «Posant camins per les muntanyes. La immigració francesa a la Selva durant els segles XVI i XVII», XIV beca de recerca de la Selva, 2021. Treball inèdit.

d'un flux migratori protagonitzat per eclesiàstics. Així, Jean Lestrade reproduceix el testimoni de Pierre Poussart del lloc de Camarada que explicava que «curés et prebstres sont constraintz habandonner et laysser tout leur bien et se retirer ez villes fortes, et plusieurs aussi s'en vont en Espagne pour se sauver, voyant la force desd. Ennemys».⁸

Segurament, el plantejament que la historiografia ha donat a aquest moviment poblacional en el sentit de que havia contribuït al creixement demogràfic català del set-cents ha afavorit que es focalitzés l'anàlisi en aquell sector de la societat demogràficament actiu i s'obviés el protagonitzat per religiosos que van romandre solters i oficialment no van tenir fills.

Així doncs, en el marc d'aquest congrés titulat «El món d'Ignasi de Loiola. Religió, cultura i societat als segles XVI i XVII», aquesta comunicació té per objectiu analitzar la presència d'eclesiàstics gals a Catalunya durant la segona meitat del segle XVI. El buidatge dels testaments de la notaria de Girona, la visita del bisbe a la diòcesi d'Urgell el 1575 i una mostra del registre gratiarum conservat a l'Arxiu Diocesà de Barcelona, així com les dades aportades per la bibliografia han de permetre identificar l'origen geogràfic d'aquest col·lectiu, constatar si els bisbats i localitats de procedència dels sacerdots coincideixen amb els dels nouvinguts laics, determinar si les àrees de procedència d'aquests nouvinguts van patir amb especial violència els efectes de les Guerres de Religió i copsar el seu grau d'arrelament a la comunitat d'acollida.

1. Característiques de la immigració de sacerdots francesos a Catalunya

A finals del segle XVI, el duc de Maqueda afirmava que «en este Principado hai muy gran cantidad de franceses tanto que se platica hes toda la gente de servicio francesa e hijos de franceses muchos».⁹ Per la

8. JEAN LESTRADE, *Les Huguenots en Comminges: (nouvelle série): documents inédits*, Honoré Champion, París, 1910-1911, p. 7.

9. NADAL; GIRALT, *Immigració i redreç*, p. 100.

seva banda, en un document d'un autor anònim francès s'estimava que a primeries del segle XVII residien al Principat 100.000 compatriotes entre un total de 600.000 pobladors.¹⁰

Malgrat que la historiografia no hi ha prestat massa atenció, dins dels nouvinguts gals hi va haver preveres. Per exemple, el pare Villanueva va escriure que Luis Díaz Aux de Armendáriz va celebrar un sínode a la Seu d'Urgell el 1622 i d'aquesta ciutat «y de toda la diócesis arrojó a los clérigos franceses que la inundaban, como también verás que se hizo en Barcelona por el mismo tiempo».¹¹

A partir del buidatge de les llicències del registre de la cúria episcopal i de la visita de l'any 1575, Moliné va quantificar la presència d'eclesiàstics francesos. Així, segons la visita del darrer quart del segle XVI, un 70% dels conductius de l'oficialat de la Cerdanya eren d'origen ultrapirineu.¹² Tot i que les anotacions són més imprecises, a l'oficialat de l'Urgellet es calcula que un 14% era francès.¹³ Amb tot, Moliné va considerar aquestes dades incompletes i va concloure que hi havia indicis per creure que la proporció d'eclesiàstics gals hauria estat similar a la consignada a primeries del segle XVI i que encarnava dues terceres parts dels conductius.¹⁴ Als oficialats del Pallars i la Ribagorça i d'Oliana i de la Terra Baixa la presència de religiosos francesos va ser escassa. En canvi, a Solsona, a la Vall de Lord, a Cardona, a Berga i a Bagà van proliferar els conductius de l'Hexàgon. De fet, es calcula que en aquests quatre oficialats un 60% provenia del país veí.¹⁵

L'estudi de Boix a Riner corrobora la importància numèrica dels sacerdots ultrapirineus a l'oficialat de Solsona.¹⁶ Així, a partir del

10. *Ibidem*.

11. VILLANUEVA, *Viaje literario*, p. 154.

12. MOLINÉ, «Els sacerdots francesos», pp. 365-402.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. BOIX, «Un exemple d'impacte», pp. 510-534.

buidatge del fons parroquial de Riner, es va identificar 33 preveres i 3 estudiants per capellà que junts representaven gairebé el 18% de la població estrangera de la parròquia. Quant a la cronologia de la seva presència, les primeres mencions de mossens francesos es van situar a la dècada dels anys vint del segle XVI i van guanyar rellevància entre els anys 1540 i 1570. Per contra, amb el canvi de segle aquest col·lectiu va esdevenir marginal.

Si a la zona dels Pirineus i de la Catalunya central s'ha localitzat preveres gals, cal dir que en altres àrees també se n'han consignat. Així, el buidatge de la notaria de Girona durant la segona meitat del segle XVI va revelar que un de cada quatre testadors francesos era eclesiàstic. A la Selva, la proporció es va situar en un 12%.¹⁷

Precisament, altres fonts corroboren l'existència d'aquesta allau migratòria. Per exemple, en el fogatge de 1553 corresponent a la Selva sovintegen les referències a mossens francesos, alguns dels quals feien funcions de rector o tenien cura d'un benefici eclesiàstic. Per exemple, a Anglès, a Arbúcies, a Brunyola, a Caldes de Malavella, a Sant Feliu de Buixalleu, a Santa Coloma de Farners i a Vilobí d'Onyar hi havia preveres francesos que estaven servint algun benefici o estaven sota les ordres d'un rector.¹⁸

Així doncs, a tenor dels exemples exposats, tot sembla indicar que tal com va succeir amb la immigració protagonitzada per homes laics, els preveres es van escampar per arreu de Catalunya. Tanmateix, la cronologia de la seva presència en la documentació ofereix algunes singularitats, ja que a diferència dels laics, els religiosos francesos surten referenciats durant el segle XVI i molt especialment a partir de la segona meitat del cinc-cents. En canvi, a partir del canvi de centúria es detecta una davallada.

En relació amb la seva procedència geogràfica, Moliné va calcular que al segle XVI dues tercers parts dels sacerdots conductius de l'àrea

17. CAPDEVILA, *Posant camins*.

18. *Ibidem*.

del bisbat d'Urgell procedien, preferentment, dels bisbats de l'Alvèrnia i el Massís Central.¹⁹ Si es compara aquests resultats amb els obtinguts en els llibres de matrimonis del bisbat d'Urgell durant la segona meitat del segle XVI s'aprecia la prevalença dels nuvis francesos oriünds dels bisbats pirinencs de Comenge i Coserans i, en tercer lloc, els de Tula corresponent a la zona de les Terres Altes i el Massís Central.

En el cas de Girona, el buidatge dels testaments de la segona meitat del segle XVI dipositats a l'Arxiu Històric de Girona corrobora els resultats d'Enric Moliné. Així, els preveres gals que van dictar les seves darreres voluntats eren oriünds de Sant Flor, Rodés, Llemotges i Càors.²⁰ No s'ha de menystenir tampoc la importància dels eclesiàstics del bisbat pirinenc de Rius. A la Selva, els religiosos gals que van fer testament eren originaris també de Càors, Tula, Llemotges i Clarmont.²¹ Respecte al bisbat de Barcelona, s'ha consultat el registre gratiarum dels anys 1559-1590²² i el seu estudi ha evidenciat que els preveres francesos provenien de Llemotges, Sant Flor, Comenge i Càors.

Així doncs, independentment de la font analitzada (registre de la cúria, testaments i registre gratiarum) i de la zona objecte d'estudi (bisbat d'Urgell, Girona i Barcelona i comarca de la Selva) els capellans francesos arribats a terres catalanes durant el segle XVI provenien de les Terres Altes i el Massís Central i concretament dels bisbats de Llemotges, Sant Flor, Càors, Tula i Rodés.

Tot i que cal tenir en compte que els llibres de matrimonis inicien el seu registre a partir de mitjan segle XVI i que en els primers anys sovintegen les partides sense bisbat assenyalat, la seva anàlisi a partir d'una mostra de 133 paròquies disseminades per tot Catalunya palesa que quatre de cada deu nuvis provenien dels Pirineus i Prepirineus i una

19. MOLINÉ, «Els sacerdots francesos», pp. 365-402.

20. Arxiu Històric de Girona (AHG), Girona-01, vols. 745, 837 i 838; Girona-02, vol. 750; Girona-03, vol. 315 i Girona-05, vols. 618, 763, 764 i 871.

21. CAPDEVILA, *Posant camins*.

22. Arxiu Diocesà de Barcelona (ADB), Registre Gratiarum, vols. 56, 58, 60 i 62.

mica més d'un de cada quatre de les Terres Altes i el Massís Central. A diferència, dels homes laics, en el corrent migratori protagonitzat per preveres van predominar els naturals dels bisbats de l'Alvèrnia i el Massís Central. Quan s'analitzi les causes d'aquests desplaçaments caldrà estudiar quina era la situació socioeconòmica d'aquestes zones.

Més enllà de les dades proporcionades per la documentació, un repàs a les mesures que les autoritats del país van emprendre contra els sacerdots ultrapirinenecs confirma la seva importància quantitativa i el seu abast geogràfic. Així, els capellans d'origen francès que a partir de la segona meitat del segle XVI residien a terres catalanes van ser objecte de controvèrsia. Molts d'ells havien obtingut l'arrendament d'algun benefici eclesiàstic i fins i tot exercien de vicaris o de rectors en alguna parròquia i es temia que en el marc de les Guerres de Religió poguessin difondre els postulats hugonots.²³

Per exemple, a Vilafranca del Penedès es va determinar a l'any 1545 que cap eclesiàstic de fora de Catalunya obtingués un benefici a l'església de Santa Maria.²⁴ A mitjan segle XVI, el bisbe d'Urgell va establir que no es concedissin més dispenses als capellans francesos, ja que «no es de nuestra voluntad que haya allí personas que den mal ejemplo ni que sean de naciones estrañas, de donde procede muchas eregías y supersticiones».²⁵ El 1559 es va prohibir que els sacerdots ultrapirinenecs exercissin de mestre de minyons a Sant Andreu de la Barca.²⁶

Tot i no fer referència explícita als preveres francesos, les següents mesures traspuen els recels que suscitaven en el sí de la societat catalana.

23. Per referir-se al terme hugonot s'utilitzarà indistintament el concepte luterà, hugonot i protestà.

24. Valentí GUAL, «Altres aproximacions a la immigració occitana i francesa a Catalunya als segles XVI i XVII», a Jaume J. Dantí, coord., *Història connectada entre Catalunya i la Mediterrània (segles XVI-XVIII)*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 2021, p. 279.

25. MOLINÉ, «Els sacerdots francesos», pp. 365-403.

26. GUAL, «Altres aproximacions», p. 279.

En concret, el 1561 la Generalitat va demanar l'expulsió dels francesos i va prohibir la seva entrada amb l'excusa del perill que representava l'expansió del protestantisme²⁷ i el 1568 es va interdir que poguessin ensenyar o adoctrinar.²⁸

A la dècada dels 80 del cinc-cents, sovintegen de nou els ordes i les mesures contra els eclesiàstics gals. En el cas de la diòcesi de Vic, Solà assenyalava que en les constitucions sinodals vigatanes de l'any 1581 es va prohibir que els capellans francesos acollits al bisbat poguessin tenir cura de les ànimes.²⁹ A les gironines, van establir que per admetre a clergues pelegrins o estrangers calia disposar del permís episcopal. Per la seva banda, els clergues catalans que havien exercit a Elna o en diòcesis franceses van ser sospitosos d'heretgia.³⁰ El 1584 el bisbat de Barcelona va prohibir que els capellans administressin els sagraments.³¹

Així doncs, l'estudi de la immigració de capellans francesos ha evidenciat que es van disseminar per arreu de Catalunya, que apareixen en la documentació preferentment durant la segona meitat del segle XVI, que eren oriünds de les Terres Altes i el Massís Central i que van assumir beneficiats i en alguns casos fins i tot van tenir cura d'una vicaria o rectoria. En l'apartat següent, s'analitzarà els motius pels quals van marxar dels seus llocs d'origen i les raons del seu desplaçament i arrelament a terres catalanes.

27. *Ibidem*.

28. Alexandra CAPDEVILA, «Protestants, revolucionaris i maçons. Els francesos davant el tribunal de la Inquisició de Barcelona», a F. Luttkhuizen, coord., *Un dia de fúria: Barcelona, 10 de març de 1820*, PAMSA, Barcelona, 2020, p. 22.

29. Xavier SOLÀ, «La Reforma catòlica a la muntanya catalana a través de les visites pastorals els bisbats de Girona i Vic (1587-1800)», tesi doctoral, Universitat de Girona, 2006, p. 601.

30. SOLÀ, *La Reforma catòlica*, p. 601

31. GUAL, «Altres aproximacions», p. 279.

2. Causes d'aquesta immigració

En els seus treballs clàssics, Jordi Nadal i Emili Giralt³² van establir uns factors d'atracció que expliquen per què van venir a terres catalanes i uns de repulsió que indiquen les raons de la marxa dels seus indrets d'origen. En el cas dels factors d'atracció, es va assenyalar els efectes que havien causat les crisis de la Baixa Edat Mitjana (les pestes, les plagues de llagosta i la Guerra Civil catalana de 1462-1472) en la demografia del Principat. Les pèrdues humanes van provocar que hi hagués un desequilibri entre oferta i demana i que, en conseqüència, el sous fossin més elevats. Les afinitats culturals i lingüístiques i els romiatges i peregrinacions expliquen també aquests desplaçaments cap a terres catalanes.

En el cas dels capellans francesos, Joan Bada va descriure quina era la situació de l'església catalana al segle XVI.³³ La concessió pontifícia i conciliar que permetia posseir quatre beneficis curats va afavorir la seva acumulació i com a conseqüència immediata l'absentisme parroquial.

Així, en la visita pastoral de l'any 1548-1549, el visitador va constatar que de 67 rectors de la diòcesi de Barcelona, només sis residien a la seva parròquia mentre que els altres tenien un substitut generalment de fora de la diòcesi.³⁴ Segons Bada, l'absentisme dels beneficis va provocar que en ocasions els seus detentors ni tan sols es presentessin a la visita pastoral i que el bisbe visitador hagués de preguntar als fidels qui era el rector o demanar-los que avisessin el vicari substitut per tal que es presentés l'endemà per desenvolupar la visita.³⁵

De fet, en la visita de l'any 1575 al bisbat d'Urgell sovintegen les al·lusions a preveres francesos que tenen cura d'un beneficiat, d'una

32. NADAL, GIRALT, *Immigració i redreç*.

33. JOAN BADA, *Situación religiosa de Barcelona en el siglo XVI*, Balmes, Barcelona, 1970, pp. 56-57.

34. BADA, *Situación religiosa*, p. 57.

35. *Ibidem*.

capella, ermita o parròquia a causa de l'absència del seu titular.³⁶ Per exemple, a Lladurs (el Solsonès) no es va trobar el rector, ja que residia a Berga i s'indica que servia per a ell mossèn Joan Isart, estranger.³⁷ A Vallmanya (el Solsonès), el rector vivia a Solsona i Joan Bolsonell del regne de França feia les funcions de vicari.³⁸ Quelcom semblant va succeir a Enveig (Alta Cerdanya) i era el vicari mossèn Esteve Sunyer de França qui tenia cura de la parròquia.³⁹

En altres casos, la malaltia, l'edat o la mort del rector expliquen que la direcció de l'església fos assumida per un sacerdot ultrapirinenc. Així, tot i que el rector de Lles de Cerdanya (Baixa Cerdanya) i les seves sufragànies residia de forma permanent a la parròquia, s'indica que «no pot servir per ser vell i molt afectat de mals i fa servir dos vicaris»: mossèn Joan Delbes que té cura del purgatori i Antoni Burges del regne de França.⁴⁰ Quelcom semblant va tenir lloc a Estoll (Baixa Cerdanya) que per ser el rector «home vell y accidentat que no és gaire per servir», mossèn Bertran Blanxer del regne de França exercia de vicari.⁴¹ A causa de la mort del rector, la direcció de la parròquia d'Arsèguel (l'Alt Urgell) es trobava vacant des de feia tres anys i portaven les regnes els francesos: mossèn Pere Sires que tenia funcions de vicari i mossèn Antoni Burges que s'encarregava del purgatori.⁴²

A diferència de la immigració laica, l'arribada d'eclesiàstics ultrapirinencs es va concentrar especialment al segle XVI. La historiografia va considerar que el desequilibri crònic entre població i recursos de la zona dels Pirineus i Prepirineus i d'algunes zones de les Terres Altes i el Massís Central, l'arrelament del sistema de la primogenitura que ho

36. Arxiu Diocesà Urgell (ADU), Registre de la cúria, núm. 32.

37. *Ibidem.*

38. *Ibidem.*

39. *Ibidem.*

40. *Ibidem.*

41. *Ibidem.*

42. *Ibidem.*

deixava tot al fill gran i abocava als fadristerns a haver-se de buscar la vida i els estralls causats per les Guerres de Religió explicarien aquests moviments migratoris.

Segurament aquests elements van provocar la fugida dels eclesiàstics. Tanmateix, cal conèixer quina era la situació de l'església a França durant el segle XVI i especialment en aquelles àrees d'on provenien els preveres documentats a Catalunya.

Des del punt de vista historiogràfic, no va ser fins a la dècada dels anys 50 del segle XX que Gabriel Le Bras va publicar un treball sobre la sociologia religiosa.⁴³ A partir d'aquesta obra, es van succeir els treballs sobre Normandia, Reims i altres diòcesis, tot i que focalitzats en el segle XVIII.⁴⁴ Els segles anteriors, i sobretot el segle XVI, han estat descuidats pels especialistes en sociologia clerical a causa de les limitacions documentals. Aquest buit bibliogràfic obliga a haver de recórrer a obres de caràcter general per conèixer quina era la situació de l'església a França durant el cinc-cents.

Així, durant el segle XVI el clergat parroquial francès era molt nombrós, tot i que hi havia unes zones on hi havia un excedent de religiosos (zones de muntanya) i unes altres de deficitàries (la plana i la conca de París). Tot plegat va generar uns moviments migratoris interns.⁴⁵

Les diòcesis més prolífiques amb vocacions religioses eren, d'una banda, Normandia, sobretot en la seva part occidental, i de l'altra, les zones de muntanya de Jura, Alps del sud (diòcesi d'Ambrun), el Massís Central, especialment meridional (diòcesi de Rodés) i probablement també, el Pirineu central. Les diòcesis situades en aquelles regions de terra baixa en què l'agricultura era pròspera –la conca de París (diòcesi

43. Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, PUF, París, 1955-56.

44. Per una síntesi dels treballs publicats, vegeu: Timothy TACKETT, «L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIIIe siècle», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXVII (1979), pp. 219-220.

45. Francis BRUMONT, «Le clergé diocésain dans la France Moderne», *Obradoiro de Historia Moderna*, 22 (2013), pp. 231-248.

de Le Mans, Reims) i el sud de França (Ais de Provença, Arles, Gap)– van ser més o menys deficitàries. Entre les diòcesis que es caracteritzaven per oferir pocs sacerdots, hi havia París i Bordeus.⁴⁶

Aquest desequilibri en les vocacions religioses a l'Hexàgon va afavorir uns desplaçaments des de les àrees més prolífiques cap a les més deficitàries: de les Ardenes, a les planes de la Xampanya; de Normandia, a l'Illa de França, Orleans i Poitou; des de l'Alt Delfinat, l'Alvèrnia i Vivarès, fins al Baix Llenguadoc i la Baixa Provença; des de Comenge, Roergue i el Carcí, cap a la plana de Tolosa i la Baixa Garona.⁴⁷ Significativament, les zones que oferien excedents de capellans van ser les àrees d'on provenien molts dels preveres francesos localitzats a Catalunya: l'Alvèrnia, Roergue i el Carcí.

A l'hora d'explicar aquestes disparitats en les vocacions religioses, Brunet va considerar que un dels primers factors era l'econòmic.⁴⁸ Així, l'activitat pastoral va esdevenir tradicionalment un element important en aquelles regions pobres. El ràpid creixement demogràfic va provocar un excedent de població i, en conseqüència, l'emigració. Així, l'èxode dels sacerdots constituïria només un dels aspectes de les migracions contínues de poblacions, especialment per a la muntanya. Però, si aquestes característiques permeten entendre, en ocasions, els motius de la marxa, no són suficients per explicar la naturalesa del flux migratori. Segons Brunet, no totes les regions de muntanya que es troben en la situació descrita van participar en aquests fluxos clericals. Sovint, la seva emigració es limitava a la recerca de llocs de treball estacionals o permanents només per a laics. Per tant, hi hauria altres elements que ho explicarien.⁴⁹

46. *Ibidem*.

47. TACKETT, «L'histoire sociale», p. 200.

48. Serge BRUNET, «Les prêtres et sa famille: Historiographie du recrutement, le cas des Pyrénées centrales aux XVII^e et XVIII^e siècles», *Annales de démographie historique*, 107 (2004), pp. 163-195.

49. Serge BRUNET, «Les prêtres des campagnes de la France du XVII^e siècle: la grande mutation», *Dix-septième siècle*, 234 (2007), pp. 49-82.

Un altre factor que hom ha pres en consideració ha estat el nivell d'analfabetisme, tot i que tampoc s'ha erigit en determinant. Així, Rorgue, el Carcí i Comenge, que van esdevenir zones subministradores d'homes d'església, van sobresortir pel seu alt nivell d'analfabetisme. En canvi, les zones amb poblacions més alfabetitzades no van oferir forts contingents de sacerdots.⁵⁰

Per tot plegat, Brunet va considerar que calia buscar una correlació entre les vocacions sacerdotals i els sistemes d'organització de la família i de les comunitats d'habitants amb els costums i usos vinculats a l'explotació de la terra i la transmissió dels béns.⁵¹ Així, en les zones de muntanya va predominar la figura de l'hereu únic i aquestes àrees es van caracteritzar, al seu torn, per ser les zones de major reclutament de capellans i amb una alta densitat de confraries sacerdotals.⁵²

Per la seva banda, Tackett ha constatat la vinculació que es podria establir entre la vocació sacerdotal i la densitat de certes confraries de pietat o fins i tot la relació entre la presència en determinades regions de minories calvinistes vives i el baix nombre de sacerdots.⁵³

En la major part dels casos, es va tractar de migracions de llarga distància. Així, els rectors del sud-oest del Massís Central (diòcesis de Càors i Rodés) i dels Pirineus centrals es van desplaçar cap a la vall de la Garona i Bordeus; els dels Alps i el sud-est del Massís Central, cap al Llenguadoc i la Provença i els dels Alps del sud, cap a les planes del sud-est.

Aquestes migracions van respondre a causes complexes, que es poden resumir segons Le Roy Ladurie en la combinació de dos factors: la repul-

50. *Ibidem.*

51. *Ibidem.*

52. Stéphane GOMIS, «Les fraternités de prêtres en France sous l'Ancien Régime: sociétés de crédit ou «mutualités sacerdotales» ? », a F. Quellier, G. Provost, dirs., *Du ciel à la terre, Clergé et agriculture, XVIIe-XIXe siècle*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2008, pp. 145-155.

53. BRUNET, «Les prêtres des campagnes», pp. 49-82.

sió del país d'origen i en l'atracció del país d'acollida. La primera causa és, sens dubte, la més forta pel que fa a les zones de muntanya, sovint superpoblades en relació amb els seus recursos, la qual cosa confirma el fet que aquelles zones que exporten sacerdots també envien altres obrers, modestos treballadors, pagesos i artesans més o menys especialitzats (paletes de Llemotges i calderers del Cantal).⁵⁴

Aquests desplaçaments de capellans del sud-est del Massís Central cap al Llenguadoc es van perllongar en el temps. Amb tot, davant la constatació de que els sacerdots francesos arribats a terres catalanes eren originaris de regions on abundaven les vocacions religioses, cal preguntar-se per quin motiu aquest flux migratori es concentra al segle XVI i esdevé residual al segle XVII.

En aquest cas, Angelo apunta un factor explicatiu a aquesta qüestió. Els capellans del Massís Central que es van desplaçar cap al Llenguadoc van haver de patir els estralls de les Guerres de Religió, ja que en aquest territori va arrelar el protestantisme.⁵⁵ En concret, les comunitats calvinistes es van concentrar principalment en la «mitja lluna reformada» que va de Poitou al Delfinat, passant per la vall de la Garona, el Llenguadoc i la vall del Roine.⁵⁶

La bibliografia i les fonts coetànies mostren les conseqüències que va tenir aquest conflicte religiós des del punt de vista de la destrucció del patrimoni arquitectònic i artístic, la generalització de la violència, els abusos, els pillatges, la propagació de malalties, la confiscació de béns a l'església catòlica, la profanació de cementiris catòlics i el cessament del culte catòlic en algunes esglésies.

Al marge de l'arrelament del protestantisme en determinades àrees del Llenguadoc, les zones de procedència d'aquests sacerdots van patir

54. Emmanuel LE ROY LADURIE, *The peasants of Languedoc*, Mouton, Paris-La Haye, 1966, pp. 128-129.

55. Vladimir ANGELO, «Les recrutements des séculiers à Paris (1560-1620)», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 194 (1989), pp. 79-91.

56. Nicolas LE ROUX, *Les Guerres de religion*, Presses Universitaires de France, París, 2018. pp. 50-51.

els estralls de la guerra. Per exemple, a Càors, zona d'origen de molts dels preveres gals establerts a Catalunya, les tropes protestants van saquejar la ciutat de Fijac el 1576 i van aconseguir apropiar-se de Càors el 1580. En general, les Guerres de Religió van deixar un panorama desolador: «le pays ruiné, saccagé et volé, les adversaires n'ayant laissé villes, bourgades, villages ou maisons à piller et voler».⁵⁷

En altres casos, els desplaçaments van tenir lloc després de patir un episodi de violència. Així, després del setge de Marvejols: «les protestants de la région septentrionale se sont réfugiés en Languedoc. Les catholiques eux-mêmes délaissant leurs villages se retirent en Espagne ou aultres pays éloignés pour y vivre avec plus de franchise et de soulagement».⁵⁸ Tot plegat confirma la relació de causa i efecte que va tenir les Guerres de Religió en les migracions cap al sud.

Malgrat que la historiografia no ha prestat massa atenció a la immigració dels preveres francesos, la consulta de les visites pastorals, el registre gratiarum, el registre de la cúria i els testaments de la segona meitat del segle XVI han evidenciat la seva rellevància. Ara bé, a diferència dels immigrants laics, els eclesiàstics gals van provenir preferentment de l'Alvèrnia i del Massís Central que eren unes zones amb un elevat nombre de vocacions religioses.

Si tradicionalment aquests capellans es desplaçaven cap a terres del Llenguadoc, l'esclat de les Guerres de Religió i l'arrelament del pensament hugonot en aquestes zones hauria afavorit que aquest col·lectiu es desplaçés des dels seus llocs d'origen o des del Llenguadoc cap a la Monarquia Hispànica. Amb tot, a primeries del segle XVI ja hi ha documentats preveres gals a terres catalanes. En aquest cas, es tractava de resseguir un camí que alguns preveres i homes laics ja havien utilitzat prèviament.

57. Teresa PÉREZ VILLALBA, «Franceses en Valencia durante el siglo XVI», tesi doctoral, València, Universitat de València, 2017, p. 182.

58. Jean LESTRADE, *Les Huguenots en Comminges (nouvelle série). Documents inédits publiés par l'abbé Jean Lestrade*, Impr. L. Cocharaux, Auch, 1910-1911, pp. 101-102.

Tot i haver-se analitzat en ocasions de forma independent per la historiografia, la immigració d'homes laics i eclesiàstics va formar part d'un mateix gran moviment articulat en forma de xarxa, on familiars, veïns i amics marxaven plegats. Tenint en compte el seu ascendent sobre la seva comunitat, cal plantejar-se el paper que haurien pogut exercir els sacerdots francesos a l'hora d'afavorir el desplaçament de la resta de membres de la seva família i dels feligresos tant en el moment de la seva marxa com a l'hora d'afavorir desplaçaments posteriors. De fet, s'ha apreciat a través de les seves deixes testamentàries que els preveres gals disposaven de germans i nebots a terres catalanes.

En definitiva, l'esclat de les Guerres de religió a França va provocar també la fugida de capellans. Tal com s'ha pogut apreciar, molt d'ells van fer-se càrrec de parròquies, ermites o beneficis atesa l'absència dels seus titulars i la seva importància numèrica va suscitar els recels de les autoritats pel temor que difonguessin els postulats protestants. Segurament, aquests sacerdots van afavorir l'arribada de compatriotes laics i religiosos i qui sap si la cristallització de confraries, «Illuminatio» o ciris gestionats per ultraprinencs; un tema sobre el qual caldrà aprofundir en recerques futures.

“Tam in Regno Francie quam in Principatu Cathalonie”. Sacerdots en l'onada migratòria francesa d'Època Moderna. El cas del ducat de Cardona

NIL BOIX I BESORA

Resum

La present comunicació pretén avaluar, en clau cultural, l'impacte que l'onada migratòria procedent de terres occitanes i franceses va tenir a la Catalunya Central entre els segles XVI i XVII. Un estudi de cas que té per objecte d'interès els capellans naturals del regne de França que durant aquest període es van establir al ducat de Cardona, on van assolir un alt nivell d'integració ocupant càrrecs eclesiàstics en multitud de parròquies. A través de diversos registres documentals, s'ha intentat fer una aproximació a les trajectòries vitals d'aquests sacerdots, reconstruir la seva inserció a les comunitats autòctones i els vincles mantinguts amb els llocs d'origen o amb d'altres persones migrants. Unes atribucions que els confereixen un alt potencial historiogràfic per entendre el procés migratori, amb la possibilitat d'haver sigut veritables nexes d'unió entre comunitats humanes a banda i banda dels Pirineus.

Paraules clau: capellans francesos, ducat de Cardona, immigració, religió catòlica.

1. Introducció

La present comunicació parteix de la voluntat de millorar el coneixement que es té sobre l'impacte de l'onada migratòria de població procedent del regne de França als territoris que conformen la Catalunya Central i el Pirineu lleidatà durant l'Època Moderna. L'estudi sectorial d'aquest fenomen poblacional a Catalunya ha deixat de banda certes

porcions de territori, mancades d'estudis amb profunditat sobre l'impacte d'un procés migratori que va afectar amb força al Principat durant els segles XVI i XVII.

Per aquest motiu s'ha escollit com a zona geogràfica objecte d'estudi els dominis nuclears del ducat de Cardona, que constituïen la principal jurisdicció senyorial de la Catalunya Central d'època moderna, compresos entre els rius Cardener i Segre, entre el Pirineu i la Segarra.¹ Una circumscripció eminentment rural que internament s'articulava en cinc batllies gestionades des dels cinc nuclis urbans del ducat: Cardona, Solsona, Sant Llorenç de Morunys, Torà i Calaf.² Malgrat el ducat de Cardona no arribés a ser mai vegueria pròpia, constituí una demarcació fiscal a mode de col·lecta juntament amb els dominis circumdants,³ que abraçava un total a cent trenta-dos termes castrals, quadres i senyories.

L'ampli abast dels fons documentals conservats procedents dels organismes judicials, notarials i de govern dels territoris ducals permeten estudiar la població estrangera amb tot detall, i permeten confirmar la seva presència almenys des de 1391.⁴ Un gruix documental al qual caldria sumar-hi la documentació generada per l'estament eclesiàstic, que en aquesta part de Catalunya va dependre primer del bisbat d'Urgell, i a partir de 1593, del de Solsona.

Les sèries de capítols matrimonials del fons notarial de Cardona,⁵ poden ser orientatives a l'hora de fer una primera avaluació demogràfica

1. Ramon PLANES I ALBETS, «El fogatge del ducat de Cardona de 1502», *Arxiu de textos catalans antics*, 15 (1995), pp. 341-390; Andreu GALERA I PEDROSA, «El Comtat de Cardona, l'any 1433. Territori i homes segons les preses de possessió fetes per Joan de Marimon, ciutadà honrat de Barcelona», *Revista Oppidum*, 5 (2006), pp. 45-55.

2. Per a més informació, vegeu Fig.1.

3. Josep IGLÉSIES FORT, *El Fogatge de 1553*, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1979; Víctor HURTADO, Jesús MESTRE i Toni MISERACHS, *Atlas d'Història de Catalunya*, Edicions 62, Barcelona, 1998, p. 137.

4. Arxiu Diocesà de Solsona (ADS), Cardona, 4, Manual notarial de 1391, 131v. L'any 1391 vivia a Cardona en Payrot de Nera Rocha Ritort, natural de Pàmies.

5. Es conserven repartides entre el fons notarial de Cardona de l'Arxiu de la Corona d'Aragó i el fons de la batllia de Cardona de la Biblioteca de Catalunya.

d'aquest moviment migratori. Entre els anys 1500-1520 es documenten catorze casaments on almenys un dels dos contraents és natural del regne de França, que suposa un 6,6% sobre el total de capítols matrimonials d'aquest període. Entre 1520-1540 veiem créixer aquesta xifra fins als trenta-vuit matrimonis, que ascendeixen fins al 14,6% del total. Cent anys més tard, les sèries de 1630-1640 reflecteixen un descens i estabilització d'aquesta proporcionalitat, que recau en un 4,9%.⁶ Els registres notariais de Solsona dels segles XVI i XVII que han arribat als nostres dies reflecteixen una situació similar: dels 444 capítols matrimonials, un 8,3% correspon a casaments de francesos.⁷

Aquests registres també permeten fer una primera exploració de la condició social de la població migrant. Entre aquells que són naturals de França i que arriben al ducat fins a la primera meitat de segle XVI, predomina un perfil laboral més qualificat —i especialitzat en el sector de la construcció— amb grau de mestratge, un cert poder adquisitiu, i unes dots equiparables a la majoria de menestrals i pagesos propietaris. Trobem un cas prou manifest d'aquesta condició l'any 1494, amb el matrimoni entre el mestre de música Bernat Garona, natural de Salies-du-Salat, i Leonor Casanova de Cardona.⁸

Per contra, la població d'origen francès que feia capítols matrimonials a Cardona entre la segona meitat del segle XVI i durant tot el segle XVII, té una notable diversificació de perfils laborals, però amb la contrapartida de veure reduït el seu poder adquisitiu, amb unes dots que rarament sobrepassen les 50 lliures —una quantitat sis vegades inferior que la majoria de propietaris de masos de la rodalia de Cardona—. Cal fer

6. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), *Notariales*, Cardona, 963; 964; 965; 966.

7. ADS, *Notarials, Capítols matrimonials (segles XVI-XVII)*, 423-427.

8. Biblioteca de Catalunya (BC), Fons de la Batllia de Cardona, Bat Car 96/6: Tot i ser pare, mestre Bernat Garona també era músic. Després de residir vint anys a Perpinyà, s'havia traslladat a Cardona, on exercia de mestre de música de n'Aldonza Enríquez de Quiñones, duquesa de Cardona, qui va donar personalment vistiplau a la unió matrimonial.

menció d'aquells matrimonis que involucren població estrangera, i que a falta de liquiditat o davant de qüestions successòries, aporten terres o cases en concepte de dot, cosa que convertia els estrangers en propietaris.

A partir d'aquest primer escrutini, els efectes que la immigració francesa d'època moderna semblen produir a les terres del ducat no difereixen de la tendència general dels territoris catalans des d'un punt de vista estrictament demogràfic.⁹ Ara bé, l'estudi detallat de la població francesa del terme de Riner va posar en relleu la considerable presència de sacerdots catòlics entre els migrants.¹⁰

Aquesta singularitat interpel·la de ple un factor d'índole religiosa que tradicionalment s'ha entès com una de les causes que expliquen l'arribada continuada de població estrangera a Catalunya entre els segles XVI i XVII: els desplaçaments i desordres causats per les Guerres de Religió.¹¹

Pues viene a propósito me á parecido advertir a vuestra magestad que agora con las guerras que haze el rey de Françia, como christianíssimo que es, contra los hereges, entran tantos françeses huyendo de allá, que tengo por cierto la mayor parte son hereges.¹²

D'aquesta manera responia Juan Álvaro Zapata, bisbe de Solsona, el qüestionari reial sobre bruixeria l'any 1622.¹³ El prelat solsoní va considerar oportú afegir l'opinió que li mereixien els efectes de l'onada

9. Valentí GUAL; Raimon MASDÉU, *La immigració occitana a la Catalunya Moderna*, "Episodis de la història", 371, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 2021, pp. 66-77.

10. Nil BOIX I BESORA, "Un exemple d'impacte social, cultural i religiós de l'onada migratòria francesa a Catalunya. El cas concret del Santuari del Miracle de Riner, el Solsonès", *Actes del VIII Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, 2019, pp.510-534.

11. Jordi NADAL; Emili GIRALT, *Immigració i redreç demogràfic: Els francesos a la Catalunya dels segles XVI i XVII*, Eumo editorial, Vic, 2000.

12. ACA, Consell d'Aragó, Lligall 368 [14/1/1622], Resposta del bisbe de Solsona, Juan Álvaro Zapata, al qüestionari reial sobre bruixeria.

13. Agustí ALCOBERRO, «The Catalan Church and the Witch Hunt. The Royal Survey of 1621», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26 (2014), pp. 153-169.

migratòria procedent del regne de França i l'amenaça que suposaven, al seu parer, per la tranquil·litat de la diòcesi. A través d'aquesta resposta constatem la prolongada arribada de població estrangera, però també la vinculació –que ja en el seu moment es feia– d'aquest fenomen a unes causes d'arrel religiosa.

En base a l'escassa penetració que el protestantisme tingué al Principat,¹⁴ la resposta del bisbe Juan Álvaro sembla ser més aviat fruit del context polític del moment que no pas una conseqüència directa de la realitat que es devia viure al territori. Aquesta situació també la testimonia el memorial que l'any 1661 la Diputació del General va trametre al rei sol·licitant que intercedís a la Santa Seu per l'aprovació d'un manament que prohibeixi la concessió d'oficis i beneficis eclesiàstics a sacerdots estrangers que no siguin nascuts a Catalunya o fills de catalans.¹⁵

Tenint en compte aquests factors, veiem manifesta la necessitat d'indagar a fons en el paper que la qüestió religiosa hauria pogut jugar en aquest episodi migratori d'època moderna. Una tessitura que atribueix als capellans d'origen francès la condició de testimonis primordials. Per aquest motiu la present comunicació pretén fer una primera aproximació a les fonts documentals que ens permetin delimitar quin fou l'abast del segment de persones adscrites al sacerdoci dins del gruix poblacional d'immigrants. Un primer objectiu que no pretén quantificar el fenomen –tasca que ultrapassaria els propòsits de la comunicació– sinó avaluar-ne la correspondència amb la societat autòctona i el seu impacte cultural.

14. Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «Catòlics i catalans: la religió en la identitat catalana als segles XVI i XVII», a F. Sabaté, coord., *Anàlisi històrica de la identitat catalana*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2015, pp. 67-75.

15. ACA, Consell d'Aragó, Lligall 524, núm.29 [26/9/1661]. En posteriors diligències del memorial se sospesa l'opció d'aplicar el mandat a tot Catalunya menys als bisbats de Tortosa i Lleida pel fet d'incloure territoris de València i Aragó.

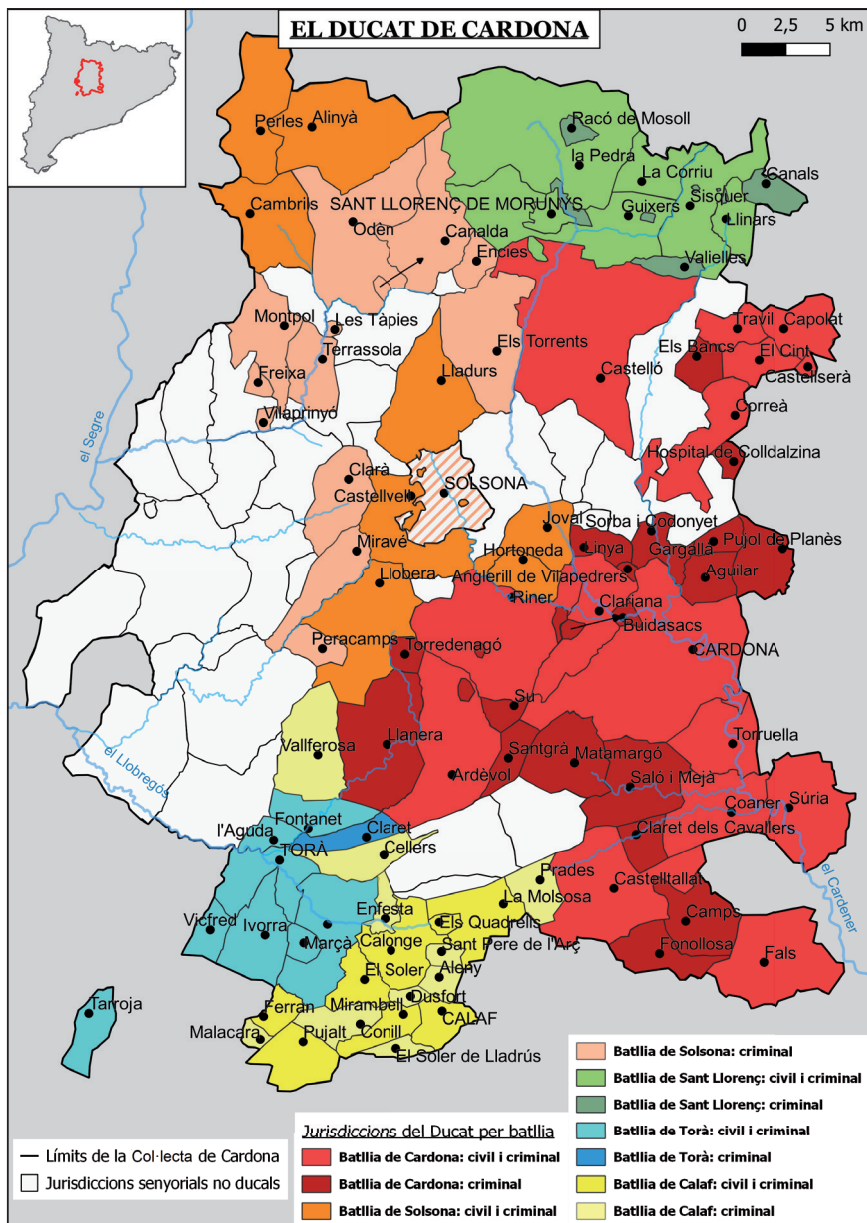


Fig. 1 El ducat i la col·lecta de Cardona, segles XVI-XVII (elaboració pròpia)

2. Preveres d'origen francès als territoris del ducat de Cardona

En relació amb aquesta temàtica en aquest espai concret de la geografia catalana comptem amb dos autors que l'han tractat: Antoni Bach i Riu,¹⁶ Enric Moliné i Coll.¹⁷ L'estudi sobre preveres d'origen francès al bisbat d'Urgell, d'aquest darrer constitueix el principal treball referent a l'element religiós dels moviments migratoris d'època moderna, amb notables aportacions teòriques i metodològiques.¹⁸ Però encara constitueix una aportació major el fet que l'autor abordés l'establiment de població migrant a Catalunya dins d'un continu històric d'origen medieval, que es fonamenta en una tendència de constant circulació entre pobles pirinencs.

Segons Moliné, només a mitjans segle XVI es pot constatar una remarcable presència de preveres francesos als dominis diocesans del Cardener i el Llobregat. En aquest sentit, el principal testimoni que així ho acredita és la visita pastoral de 1575.¹⁹ Centrem l'interès d'aquesta visita pastoral en les setanta-tres parròquies que integraven els oficialats eclesiàstics de Sant Llorenç de Morunys, Solsona i Cardona,²⁰ que comprenien la majoria dels territoris del ducat de Cardona.

Aleshores en vint-i-nou d'aquestes parròquies hi havia com a mínim un prevere natural del regne de França ocupant un càrrec eclesiàstic (39,7%). En total s'identifiquen vint-i-vuit vicaris i sots-vicaris, dos preveres que desenvolupaven la cura regent i quatre sacerdots francesos

16. Antoni BACH I RIU, «La immigració francesa al Solsonès, la Segarra, l'Alt i el Baix Urgell (1500-1639)», *Miscel·lània: de les terres de Lleida al segle XVI*, Institut d'Estudi Ilerdencs, Lleida, 1995, pp. 19-44.

17. Agraïm la informació proporcionada per Lluís Obiols i Perarnau.

18. Enric MOLINÉ I COLL, «Els sacerdots francesos al bisbat d'Urgell (segles XIV-XVII)», *Urgellia*, 9 (1988-1989), pp. 365-402.

19. Arxiu Diocesà d'Urgell (ADU), Fons de registre de la Cúria, Registres, 32, Visites 1575-1576, ff.? p. 67v-177r.

20. Domènec COSTA I BAFARULL, *Memorias de la Ciudad de Solsona y su Iglesia*, vol.2, Editorial Balmes, Barcelona, 1959, pp. 561-592.

que tenien l'estatus de rector de parròquia.²¹ Aquestes són unes xifres que només fan referència als sacerdots adscrits a la geografia parroquial, i que no inclouen altre possible personal religiós d'origen francès, com podien ser preveres beneficiats o clergat regular.

La informació de caràcter individual que proporciona la visita pastoral sobre els sacerdots –com ara procedència o temps de permanència en una parròquia– és més aviat escassa i se centra en comprovar si es trobaven en possessió de les llicències necessàries per impartir culte al bisbat d'Urgell. Quan s'especifica, tots els preveres interrogats presenten les dues categories de llicència –general i especial–. Alguna excepció ens permet conèixer més detalls dels enquestats com ara el fet que Joan Galbert, prevere del regne de França, fos vicari de la Poble de Lillet abans de ser-ho de Bergús, o que Ramon de Pujolar del regne de França tenia arrendat el títol de rector de Sant Martí de Capolat i l'annexa de Sant Quintí de Travil des de 1572.

Seguint la informació proporcionada per aquest document, queda palesa una creixent recurrència d'inconstàncies en la situació dels preveres autòctons que ocupaven càrrecs parroquials. De fet sembla ser prou comú que en aquest període rectors i vicaris no residissin dins del terme de les parròquies en les que servien, sinó que ho feien en viles i ciutats properes. Així doncs, trobem que els rectors de Llinars, Canalda, Sisquer i Castelladral vivien a Berga, el d'Ardèvol a Calaf, el del Montpol a Manresa, o els de Su, Besora, la Llena i Timoneda a Solsona. Altres rectors ostentaven càrrecs eclesiàstics paral·lels, com ara el rector de Bergús, que també era prevere beneficiat a l'església de Sant Miquel de Cardona.

Santa Maria de Torredenagó proporciona una extrapolació d'aquesta situació. Tot i tenir rector i vicari assignats, cap dels dos acudia regularment a la parròquia, la qual cosa no va permetre que fos visitada l'any 1575, i com a conseqüència es va imposar una pena monetària als seus

21. En aquesta darrera xifra hi inclouem aquelles parròquies en què l'administració parroquial anava a càrrec de la canònica de Solsona, (i posteriorment capítol catedralici), i com a conseqüència els titulars que servien a la parròquia ostentaven el títol de vicari.

responsables. D'altra banda, els rectors de Cambrils i Timoneda eren dos estudiants solsonins amb totes les competències delegades als vicaris, mentre que els parroquians de Clariana i el Castellvell compartien un mateix rector establert a Solsona.

Tenint en compte el volum de clergues estrangers esmentats en aquesta visita pastoral, tot sembla apuntar que les vacants i les irregularitats que generaven aquestes situacions individuals de desatenció del culte havien de ser en major mesura solventades a través del personal religiós procedent del sud de França. D'aquí la rellevància de les llicències ministerials particulars conductives, que tal i com anota Moliné, podien ser personalment concedides pels rectors de les parròquies als sacerdots estrangers per atorgar atribucions vicàries o auxiliars en les pràctiques del culte. Aquesta estratègia, altament flexible, justifica l'abundància de vicaris estrangers a la diòcesi urgellenca i la capacitat d'integrar amb certa facilitat aquest sector poblacional dins l'estructura jeràrquica de l'Església catalana.

La incidència de vicaris estrangers en aquest territori arriba a ser tal durant el període objecte d'estudi que fins hi tot trobem parròquies amb dos coadjutors gals. A la visita pastoral de 1575, a Llanera hi havia dos sots-vicaris francesos –Joan Causa i Pere Besomba–, igual que a la parròquia d'Ardèvol –Pere Nanes i Marçal Ludié–, o a la de Su –Pere Bordes i mossèn Lluç–. En menys mesura hem pogut localitzar rectors de parròquies que siguin immigrants francesos de primera generació. Tot i això, la condició de vicari sovint comportava unes competències gairebé pròpies del titular d'una parròquia. A més, en aquelles parròquies on el rector era manifestament absent –com Llinars, Sisquer, Castellar, Montpol o la Llena– veiem els vicaris francesos assumir fins i tot la titularitat provisional de la cura de les ànimes.

Troblem un cas particular a Sant Julià de Coaner l'any 1550. El seu vicari, Antoni Costarrasa del bisbat de Llemotges, fou elevat a rector de la mateixa parròquia a instància personal de Francesc d'Urries bisbe d'Urgell i del doctor en Lleis Lope Ruiz de Contreras. Antoni Costarrasa va jurar el nou càrrec de mans de mossèn Gabriel Rovira canonge

regular de la col·legiata de Sant Vicenç –qui també va portar uns nous corporals per l'església– davant dels prohoms Francesc Feixas i Joan Semís de Coaner, i en presència d'una «multitudine copiosa».²²

El mecanisme jurídic a través del qual el clergat local delegava les competències a un sacerdot migrant no només solien ser les llicències ministerials, sinó també l'arrendament dels fruits de la parròquia. Aquest recurs implicava que els capellans obtentors de l'arrendament es fessin càrrec de la gestió econòmica íntegra de la parròquia, i a canvi, els rectors titulars percebien una pensió monetària. Els contractes i capitulacions d'arrendaments de les parròquies són una tipologia documental que apareix entre les actes notariales d'aquest període i és d'especial interès per aproximar-se a les relacions directes entre la clerecia autòctona i la forana.

L'any 1535, era rector de Sant Pere de Miravé Francesc Bagà, prevere beneficiat a la seu catedralícia de Barcelona, i va arrendar a Pere Salessa, capellà del regne de França, els fruits de la seva parròquia per espai de dos anys.²³ Al gener de l'any següent, el venerable Antoni Bessó, prevere francès establert a la parròquia de Sant Pau de Terrassola, efectuava l'entrega al deganat de Solsona de trenta-cinc sesters de forment, del preu de venda de mig rossí de pèl castany, de tres càrregues de vi, de mig bacó de cansalada, de cinquanta sous i d'un llit. Tot procedent d'una donació que li hauria fet el vicari de Sant Andreu de Clarà –el prevere francès Pere Ribera– en concepte d'un arrendament de competències parroquials.²⁴

El 1540, Joan Vila rector de Sant Martí de Lladurs establert a Solsona, va fer un arrendament triennal de tots els fruits, emoluments i pertinències de la seva parròquia al prevere francès Pere Reners pel preu

22. BC, *Batllia de Cardona*, 17/1, Manual de Jeroni Olzina, s.n. [12 d'octubre de 1550].

23. ADS, Solsona, Notariales, 61, Manual del notari Joan Vila (1530-1537), ff. 58r-58v.

24. ADS, Solsona, Notariales, 61, Manual del notari Joan Vila (1530-1537), ff. 33v-34r.

de trenta-dos ducats d'or per cada any.²⁵ En aquest mateix contracte, el rector es reservava l'esplet de la collita de forment de les terres de l'abadia, i el dret de poder fer estada a la rectoria en cas d'un episodi de carestia o pestilència.

3. Identitats, vincles i llegats

En el decurs de la present investigació s'han localitzat testaments d'alguns sacerdots francesos esmentats a la visita pastoral de 1575. És el cas de Pere Besomba (1574), sots-vicari de la parròquia de Sant Martí de Llanera.²⁶ El testador va manar ser enterrat al vas dels preveres de la parròquia, la fundació d'un trentenari i va encomanar donatius a esglésies i santuaris circumdants, així com donacions al bisbe d'Urgell, a Jaume Montraveta de Vallferosa per haver-lo cuidat en la malaltia, i a Martí Joan de Villaró, senyor jurisdiccional de Llanera. Pere Besomba va llegar diners a d'altres preveres occitans –Pere Nanes aleshores vicari de Llanera, Guillem Balech vicari de Matamargó i mossèn Marçal Ludié d'Ardèvol– i va deixar diners a l'escolà i nebot del vicari de la parròquia, Joan Causa, a qui de fet tracta com a «*mon amo*» i a qui fa hereu universal de tots els béns. Finalment, el testament conclou amb una extensa relació de deutes.

El testament del prevere Marçal Ludié (1583) del bisbat de Tula i vicari d'Ardèvol,²⁷ tingué per marmessor a mossèn Joan Bru, rector d'Ardèvol i «*amo*» del testador, qui va instituir al seu nebot Aimerich Ludié del regne de França com a hereu dels béns que tenia a Catalunya. En conjunt, aquests documents denoten una total integració vers la geografia religiosa i humana del territori, però també una notòria interrelació

25. ADS, Solsona, Notarials, 10, Manual, s.n.

26. ADS, Ardèvol, 30, Testaments lletra B, núm.63. Pere Besomba seria natural de la parròquia de Santa Maria de «Palizas», sense indicar-ne el bisbat. Agraïm la localització d'aquest document a Joan Duarri Cánovas.

27. ADS, Ardèvol, 35, Testaments lletra L-LL, núm.48.

entre els preveres d'origen estranger, amb una clara delimitació de les relacions d'autoritat i nocions de jerarquia sorgides possiblement de l'arrendament d'ocupacions eclesiàstiques.

Una prova dels nexes de continuïtat que fomentaven els arrendaments entre preveres occitans es pot trobar a la parròquia de Sant Miquel de Pinell. L'any 1555 tenia per vicari al prevere Marçal Morjanges àlies Novavila del lloc de Novavila del bisbat de Llemotges. El seu testament, redactat el mateix any, deixa entreveure una respectada posició social i una deferència vers altres preveres estrangers.²⁸ Mossèn Marçal es féu enterrar al vas de la porta de l'església de Pinell, llegà sis ducats per pintar el retaule del Roser i comprar pal·lis per les capelles laterals, donà dos florins d'or i un parell de guants al bisbe d'Urgell, entregà sis ducats a la senyora del castell –Aldonça de Pinell– per haver-lo atès durant la malaltia, i entregà una capa negra amb mànigues, un saio de cambrai i un gipó a dos capellans francesos que vivien amb ell: Joan Guitart i Antoni Castanyet. A través del testament sabem que aquests dos sacerdots servien en dita parròquia a soldada, guanyant dotze i sis sous al mes respectivament. De fet aquest document revela que Marçal Novavila tenia arrendats els fruits i servituds de la parròquia al seu rector, mossèn Bernat Pintor.

Al cap d'una dècada, el vicari i arrendador de Pinell era Joan Guitart àlies Pistiliachs natural de la parròquia de Masquièras del bisbat d'Agen, a qui vèiem servir amb mossèn Novavila. Gràcies al seu codicil testamentari (1565),²⁹ sabem que Joan Guitart va llegar l'arrendament triennal dels fruits de la parròquia al seu deixeble, el prevere estranger Pere Lacomba, a qui també deixà tota la roba i els mobles que el testador tenia a la rectoria sota la condició que sufragués personalment els costos de l'enterrament.

28. ADS, Pinell, Notarials, 19, Testaments (segle XVI), s.n. [13 de maig de 1555].

29. ADS, Madrona, Documentació notarial, 36, Testaments de francesos, s.n. [26 d'octubre de 1565]. El present document és un codicil d'un testament que Joan Guitard hauria fet a Sant Boi de Llobregat quan residia a la casa del seu germà.

Deu anys més tard, coincidint amb la visita pastoral de 1575, era rector de Pinell el francès Joan Barennes, i tenia per vicari i arrendador a Pere Ysali Caranés, qui al mateix temps també exercia la cura regent a Castellar de la Ribera per absència del seu titular. Pere Ysali és un personatge que també es documenta a les parròquies de Clarà, Madrona o Lloberola. Pere Ysali era natural del lloc de Relhac «lo Francal» del bisbat de Caors, i no és l'únic membre de la seva família establert a Catalunya. A la dècada de 1540 trobem els preveres Joan Ysali àlies *Farguetes*, Jaume Ysali beneficiat de Sant Tirs, i Antoni Ysali.³⁰ A Cardona hem documentat el sabater francès Joan Ysali, germà de Jaume i nebot valencià d'Antoni.³¹

En el moment de testar (1588) Pere Ysali feia estatge al Mas d'en Forn de Lloberola, on residia confinat per greus problemes de vista.³² Després de concretar les solemnitats fúnebres, en aquest document hi segueixen donatius al bisbe d'Urgell, a l'Hospital General de Barcelona, a les seves filloles catalanes perquè es puguin casar, o al seu cosí mestre Lluç Ysali sastre de Torà. La majoria de donacions pertoquen a la família de propietaris del Mas d'en Forn «per lo bon acolliment mes hagut en sa casa y bons serveys dell tinch rebuts y spere arebre», tot i que féu hereva universal a la comunitat de preveres de Sanaüja. En darrera instància, Ysali mencionà que tenia unes peces d'or que reservava per les seves nebodes de França si en el termini d'un any reclamaven l'herència.

Els citats testaments –especialment el de Pere Ysali– ens demostren que no només hi havia fortes afinitats i vincles entre els preveres occitans, sinó fins i tot correlacions familiars. En aquest sentit, un dels casos més paradigmàtics que hem pogut documentar en el transcurs de la present

30. Arxiu Comarcal de la Segarra (ACSG), Parròquia de Sant Miquel de Lloberola, 220-53-T1-20, Manual 1541-1604, f.4r [any 1542].

31. BC, *Batllia de Cardona*, 16/6, Manual de testaments de Jeroni Olzina, s.n. [20 de febrer de 1575].

32. ADS, Madrona, Documentació notarial, 36, Testaments de francesos, s.n. [9 de juny de 1588]

investigació, és el de la parròquia de Sant Pere i Sant Feliu de Lluelles. Almenys entre 1548 i 1575 el rector d'aquesta parròquia fou el prevere Antoni Guitart, natural del lloc de Sent Aforians del bisbat de Rodés.

Antoni Guitart va llegar dos florins d'or al bisbe d'Urgell «mon prevere y senyor», i va entregar dotze ducats d'or al seu oncle, Pere Guitart prevere i vicari de la mateixa parròquia, en agraïment pels seus serveis. Finalment, nomenà hereus universals al seu germà Pere Guitart menor –altre prevere i vicari de Sant Feliu de Lluelles– conjuntament amb el seu nebot Guillem Guitart, estudiant per capellà a França. A través d'aquest testament veiem fins a tres generacions consecutives de sacerdots d'una mateixa família servint en una parròquia.

Prova del poder i grau d'inserció de mossèn Guitart el trobem l'any 1569, quan va promoure la fusió de la seva parròquia amb la reverenda comunitat de preveres de Sant Miquel de Cardona.³³ A canvi, mossèn Guitart passaria a formar part de la comunitat de beneficiats. Tot i que el projecte no hauria acabat reeixint, aquesta concòrdia comptava amb el vistiplau de la Santa Seu i l'aval de butlles papals gràcies a les procures de mossèn Antoni Guiu, canonge de Barcelona, i Antoni Bofill, mercader servint a la cort romana.

Els testaments dels sacerdots procedents del regne de França revelen les més explícites evidències d'una prolongació dels contactes i vincles amb les zones d'origen. Retornant al testament de mossèn Antoni Guitart rector de Sant Pere i Sant Lluelles, hi consten donacions a la parròquia de Sent Aforians del bisbat de Rodés, «allà hon so nat y bategat». Uns encàrrecs que juntament amb la resta de llegats, els marmessors havien de procurar complir «tant be en Espanya com en Fransa».

En aquests documents, un dels formulismes que acostuma a acompanyar les darreres providències dels testadors consisteix en l'expressió «tam in Regno Francie quam in Principatu Cathalonie».³⁴ Una locució

33. ACA, *Notariales*, Cardona, 1057, doc. 67 [10 de desembre de 1569].

34. ADS, Ardèvol, 26, Lligall de testaments i capítols matrimonials (1517-1551), f. 73v.

amb una connotació de dualisme implícit, però a la vegada de simultaneïtat i coexistència que reflecteix molt bé la caracterització híbrida i anàloga que els preveres d'origen francès adquireixen a mesura que s'estudien en profunditat. La referència o extracte en qüestió prové del testament d'Antoni Pelfort (1529) rector de Matamargó, natural de la parròquia de Sant Juèri del terme d'Authun del bisbat de Rodés.³⁵ A Catalunya, Antoni Pelfort va fer donacions a les esglésies de Matamargó, a la sufragània de Santgrà, al Santuari de Pinós, a Montserrat i al bisbe d'Urgell. Simultàniament, va ordenar extreure dels seus béns certes quantitats en moneda francesa i entregar-les en benefici dels preveres de la seva parròquia natal, on també va fundar tot un seguit de solemnitats fúnebres en honor a la seva ànima i a les dels seus avantpassats, que s'havien de celebrar sobre el vas familiar.

El testador era confrare del Sant Sepulcre de Sant Juèri, i per aquest motiu va manar que se li fes una missa del cantar pròpia de la seva confraria. Unes voluntats que recaigueren sota tutela dels seus germans, Guillem i Pere Pelfort, treballadors establerts al Principat. El fill del darrer i nebot del testador –Antoni Pelfort menor– fou instituït hereu universal de tots els béns que el prevere tenia entre Catalunya i França. Tenim constància d'un altre parent que no apareix al testament, Pere Pelfort, qui va seguir una carrera eclesiàstica i l'any 1546 fou designat rector de Sant Tomàs de Ventajola de la plana ceretana.³⁶

Entre els preveres francesos que exerciren al ducat, hem pogut documentar la figura de mossèn Lluís Ricart, natural Sant Blasi de Claravals del bisbat de Rodés, i establert al Santuari del Miracle. A través del seu testament (1627) va deixar més de 466 lliures en benefici del santuari, els altars parroquials de Riner, el monestir de Montserrat o l'hospital general de Barcelona.³⁷ A França va destinar donacions al santuari occità

35. ADS, Ardèvol, 26, ff. 73r-74r [7 d'agost de 1529].

36. BC, *Batllia de Cardona*, Bat Car 17/1, Manual notarial de Jeroni Olzina, ff. 13v-14v [1 de setembre de 1546].

37. ADS, Riner, 37, Testaments (1620-1629), s.n. [12 de gener de 1627].

de Lo Puèi de Velai i al convent de les Anunciates de Rodés, on hi tenia una germana monja.

Però els capellans francesos documentats no només destaquen pel dimorfisme dels seus llegats pietosos, sinó també per una clara capacitat d'ingerència sobre els afers familiars de les seves terres d'origen, especialment pel que fa a la gestió de propietats o la transmissió de béns. El sacerdot Esteve Blanco procedia de la parròquia de Saint-Amans-des-Cots del terme de Montasic i bisbat de Rodés, però en el moment de testar (1562) vivia a la parròquia de Sant Pere i Sant Feliu de Salo, on el seu germà Joan Blanco hi feia de vicari.³⁸ Al seu testament hi actua de marmessor el francès Antoni Besomba, vicari de Castelltallat originari de la mateixa localitat que els germans Blanco. El testador féu hereu universal de tots els béns «a mi pertanyents axí en aquesta terra com en fransa» al seu nebot Joan Reynal de Saint-Amans-des-Cots. A partir d'aquí hom pot intuir que el propi acte de reivindicar una herència o traslladar-se en terra estrangera per prendre'n possessió podia ser el punt de partida d'un procés migratori.

De fet la documentació objecte d'estudi ens mostra com alguns dels sacerdots immigrants es trobaven en la plena possessió de masos, cases, terres i altres herències familiars al regne de França tot i fer dècades que vivien i servien a Catalunya. Per contra del que es pugui pensar, la distància que separava físicament el ducat de Cardona de les terres occitanes no impedia fer tota mena de gestions patrimonials. L'any 1499 vivia a Cardona el prevere Pere Cuina natural de la bastida de Vilanòva de Rouergue. Mitjançant la procura del paraire estranger Pere Franch va vendre una casa, un hort, una peça de terra i una vinya que posseïa al lloc de Montgeard –arquebisbat de Tolosa– al mercader Nicolau de Calsaderes, de la mateixa localitat.³⁹

38. ACA, *Notariales*, Cardona, 137, Inventaris (1550-1578), s.n. [20 de juny de 1562].

39. ACA, *Notariales*, Cardona, 145, Manual notarial (1550-1578), s.n. [16 de juny de 1499].

L'any 1561 trobem un altre exemple d'aquestes pràctiques. Aleshores el vicari de Matamargó era Antoni Crestell del lloc de Solatges, bisbat de Rodés, i féu procura a favor de Guillem Pelfort de Sant Juèri del terme d'Authun perquè intercedís en nom seu en el cobrament de trenta ducats d'or que li devia Esteve Estruch de Saint-Symphorien-de-Thénières. El motiu de la imposició econòmica era el fet que mossèn Crestell li havia venut una peça de terra i el dret d'herbatge d'unes finques que allà hi tenia.⁴⁰

Un cas prou particular és el del mencionat prevere Marçal Morjanges àlies Novavila, vicari de Sant Miquel de Pinell l'any 1555. Tot i fer anys que exercia la carrera eclesiàstica fora del seu regne d'origen, era l'hereu i possessor de la hisenda familiar, anomenada mas Morjanges situada a la parròquia natal. En ocasió del seu testament, aquest sacerdot va fer donació simple de totes les propietats al seu germà, Blasi Morjanges, del regne de França.⁴¹

No tots els capellans estrangers, però, disposaven de la mateixa capacitat econòmica. La documentació estudiada denota una clara divergència pel que fa a la condició social dels preveres a partir dels llegats o la possessió de béns. Una dissensió especialment notòria entre aquells sacerdots que no havien estat absorbits per l'estructura eclesiàstica local o que no manifesten tenir ocupació específica. A tall d'exemple, els efectes, cabals i béns personals del prevere Mateu Lafont (1638) –natural de Sinsat, a la diòcesi de Pàmies– cabien dins d'una caixa de pi.⁴²

40. ACA, *Notariales*, Cardona, 123, Manual notarial, s.n. [26 de maig de 1561].

41. ADS, Pinell, Notarials, 19, Testaments (segle XVI), s.n. [13 de maig de 1555].

42. ACA, *Notariales*, Cardona, 986, Inventaris (1630-1640), s.n. Inventari dels béns del prevere Mateu Lafont, existents en casa de Jaume Bordes, teixidor de Cardona. A la caixa hi havia: tres capes franceses, una capa de pastor roja, tres barrets d'home, dos parells de mànigues i balons de catorzena, una camisola, mitja cana de drap de bri, un cabdell de fil de llana, un parell de mitges de llana, un gipó, un dietari i dos breviaris, uns estreps de ferro, una capsa amb ulleres, un anell d'or, una capseta amb monedes de plata i una xarpa amb daga i ganivet

4. *Devocions, congregacions i vida religiosa*

Els santuaris laïcals que hi ha repartits pel territori objecte d'estudi es presenten a través de la documentació d'època moderna com un escenari concorregut per tota mena de transeünts i gent de pas, incloent persones d'origen estranger. El dinamisme que experimentaren els santuaris marians durant aquest període, el seu creixement i l'ampliació de les activitats econòmiques vinculades eren atractiu per a l'establiment de treballadors assalariats francesos.

Un altre element clau que n'hauria afavorit la seva implantació seria el propi funcionament d'aquests santuaris, que eren directament administrats mitjançant un sistema d'alternança entre els prohoms locals blindat d'ingerències exteriors. Solien ser els administradors els responsables de contractar els serveis de tot el personal que servia al santuari, incloent el religiós. D'aquesta manera els santuaris necessitaven masoveries, hostals, majordomies, transportistes, ferrers o pastors, però també capellans custodis, sagristans, escolans, arxivers, recaptadors, secretaris o obtentors de beneficis. Als santuaris la possibilitat d'exercir el culte i accedir a un càrrec de certa posició passava per uns altres filtres, i això podria haver facilitat la inserció i la proporció d'un mode de vida a molts estrangers, especialment entre aquells que professaven el sacerdoci. De fet només els era necessària una llicència ministerials de caràcter general.

El Santuari del Miracle de Riner es postula com un veritable paradigma del procés d'integració de la població d'origen estranger i la seva intervenció en les expressions de quotidianitat.⁴³ Ho demostra la reiterada presència de preveres beneficiats del regne de França, així com tota mena de treballadors forans que operaven els diferents serveis que garantien el funcionament del santuari. En aquest sentit caldria remarcar

43. Nil BOIX I BESORA, «Un exemple d'impacte social, cultural i religiós de l'onada migratòria francesa a Catalunya. El cas concret del Santuari del Miracle de Riner, el Solsonès», *Actes del VIII Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Àrea d'Història Moderna de la de Universitat de Barcelona, Barcelona, 2019, pp. 510-534.

l'alta fluctuació de mestres de cases francesos, pedrapiquers i tota mena d'oficis vinculats amb la construcció, la presència dels quals cal posar en relació directa amb les successives fases d'ampliació del santuari.

El Santuari de Nostra Senyora de la Serra de Pinós també forneix un bon testimoni dels impactes culturals que la població procedent del regne de França hauria generat en aquest territori. L'any 1491 ja documentem un mestre de cases francès anomenat Antoni de la Bòria, natural de «Cedra» del bisbat de Llemotges del Regne de França, «comorant e tenint les obres de nostra dona de Pinós e de la Sancta Trinitat del veynat e Ducat de Cardona». Pocs anys més tard ja tenim notícies de preveres francesos que serveixen en dit santuari o hi feien estada. A l'acta d'inventari i avinença efectuat entre administradors del santuari per a l'establiment dels primers arrendataris de l'Hostal de Pinós (1525) hi apareix com a testimoni un sacerdot beneficiat anomenat Esteve Alys natural del terme de «Comardrey» del regne de França.⁴⁴

Prova de la influència que podia arribar a tenir un sacerdot d'aquest santuari en relació amb la circumscripció territorial associada a l'espai de culte el trobem al testament Pere Batut, prevere beneficiat de la capella de la Verge Maria de Pinós, fill del mas de la Vaquia de la parròquia Saint-Géraud de Montbazens del bisbat de Rodés. El document fou redactat pel prevere Pere Bessó rector d'Ardèvol, «per no estar yo àbil en lo fet de lescriurer».⁴⁵ Batut es va fer enterrar al vas del portal de l'església del santuari i va llegar donacions a Pinós, al Miracle, a Montserrat, a Sant Vicenç de Pinós, a Santa Maria d'Ardèvol, a Santa Maria de la Molsosa, a Sant Pere de Vallmanya i a la capella ermitana de Sant Pere del Cos. Seguidament va entregar dos morabatins al bisbe d'Urgell i al comanador hospitaler de Cervera, responsable de regir el santuari. Un cop satisfetes aquestes donacions, Pere Batut va encomanar que la

44. Jaume COBERÓ I COBERÓ; Lluís VILA I GRAU, *El Santuari de Nostra Sra. de la Serra de Pinós*, Ajuntament de Pinós, Solsona, 1995, p.66.

45. ADS, Ardèvol, 30, Testaments lletra B (segles XVI-XVIII), núm.119 [12 de març de 1551].

resta dels seus béns es destinessin a almoines, obres pies i als hospitals de Cardona, Calaf i Prats de Rei.

El Santuari de Pinós és un indret on actualment l'empremta de la onada migratòria francesa d'època moderna és manifestament present, tal i com recorda la inscripció que hom pot llegir a les pedres cantoneres que configuren els brancals de la porta d'entrada a l'Hostal de Pinós. Una inscripció que recorda als transeünts que els autors de l'ampliació de l'edifici de l'hostal a mitjans de segle XVII foren dos mestres de cases occitans:

An feta fer la P[resen]t O[br]a la Casa de N[ostr]a S[enyo]ra de Pinós sent administradors Antoni Selva y Joan Guillella · Lan feta me[stre] · Pere Bertran y me[stre] · Francisco Artigues · t[ot]s · de la Vila de la Boria Francesos.

Els santuaris semblen constituir un eix articulador de la comunitat immigrant al territori objecte d'estudi, i un espai on focalitzar les seves pràctiques religioses. Així ho demostra el fet que entre les persones migrants fos habitual mencionar al testament la seva voluntat de llegar diners als santuaris, fundar-hi misses o ser-hi enterrats.⁴⁶ Al Santuari del Miracle encara hi podem trobar una altra demostració de la preferència o afeció de la població estrangera vers aquests espais de culte. L'any 1572 s'hi va fundar una Confraria dels Estrangers administrada per quatre prohoms originaris del regne de França o «capitans del ciri»,⁴⁷ que el 1573 van encomanar la construcció d'una capella lateral al temple del santuari sota l'advocació de Sant Lluç.^{48 i 49}

46. Des de l'any 1589 el Miracle tenia el privilegi de disposar de vasos a l'interior de l'església. Cebrià BARAUT I OBIOLS, *Santa Maria del Miracle*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001, pp. 155-156.

47. BOIX, «Un exemple d'impacte social», pp. 530-531.

48. Jaume Leralt àlies «Mestre Jaques», juntament amb el seu pare Miquel Leralt, també foren els artífex de les reformes del Santuari del Miracle del segle XVI. En destaca la projecció i construcció entre 1546 i 1562 de la «Casa Gran», la casa d'administració i alberg del santuari, d'estil renaixentista.

49. ADS, Ardèvol, 30, Testaments lletra B, núm. 63.

Les confraries d'estrangers, més habituals en àmbits urbans, ofereixen una oportuna via d'estudi de l'exercici de la religiositat i les relacions quotidianes de la població migrant del regne de França. Diversos autors han pogut documentar confraries d'estrangers arreu de Catalunya, la majoria de les quals fundades durant el segle XVI: Sant Mateu de Berga (1533), la Verge Maria del Traspasament de Solsona (1536), Sant Lluís d'Igualada (1544), la Santíssima Trinitat de Tàrrega (1559), Nostra Senyora del Candeler de Figuerola del Camp (1566), Cervera (1669), els Quatre Sants Màrtirs de Girona (1598), Bagà, Sant Marçal de Canet o Sant Jaume de Vilassar.⁵⁰

A Solsona, Ramon Planes estudià la confraria dels estrangers,⁵¹ a partir de la seva acta de fundació feta l'any 1536 amb aprovació del duc de Cardona i l'abat de la canònica de Santa Maria de Solsona. Podien formar part d'aquesta confraria tots els estrangers –casats o fadrins– que fossin originaris del regne de França o dels territoris de la casa de Foix, fossin «gascons, gavayxs, biernesos o llemosins».⁵²

L'espai on físicament s'establí aquesta confraria era una capella o altar colateral construït a les darreries del segle XV a l'església de Santa Maria de Solsona, com a capella funerària del notari Gabriel de Llobera.

50. Josep BUSQUETS, «La Confraria dels Francesos de Berga», *l'Erol*, 112 (2012) pp.35-37; Elisabet CABRUJA VALLÉS, «Una confraria d'estrangers en la Catalunya del s. XVII Igualada», *Pedralbes*, 18/1, (1998), pp. 173-180; Jaume TEIXIDÓ I MONTALÀ, «La immigració francesa a Figuerola del Camp (1566-1640) i la seva confraria», *Pedralbes*, 18/1, (1998), pp. 149-162; Antoni BACH I RIU, «La immigració francesa al Solsonès, la Segarra, l'Alt i el Baix Urgell (1500-1639)», *Miscel·lània: de les terres de Lleida al segle XVI*, Institut d'Estudi Ilerdencs, Lleida, 1995, p.30; Ramon ALBERCH, Antoni SIMON, «L'evolució demogràfica de Girona en els segles XVI i XVII a través dels registres parroquials», *Estudi General*, 2 (1982), pp.11-32; Alexandra CAPDEVILA MUNTADAS, «La immigració francesa. Un factor decisiu de la recuperació demogràfica la comarca del Maresme a l'època moderna», *Estudis d'Història Agrària*, 17 (2004), p.234.

51. Ramon PLANES I ALBETS, «Les ordinacions de la confraria dels immigrants francesos de Solsona (1536)», a J. Alturo, coord., *Miscel·lània: homenatge a Josep Lladonosa*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida, 1992, pp. 495-500.

52. ADS, Solsona, 90-M, Confraria del Traspasament (1536-1619).

Amb els anys la sepultura va passar a ser propietat del seu net, el donzell Joan de Cortit i de Llobera, casat amb Francesca, única filla del mercader Pere Màrtir Colomé i de Joana del Corn, d'ascendència francesa.⁵³ Fins i tot amb la confraria del Traspasament fundada i a ple rendiment, els membres d'aquest llinatge es continuaven enterrant en aquesta capella, la qual cosa ens remet a una connivència entre el patriciat urbà solsoní i la comunitat migrant.⁵⁴

En el decurs de la present investigació hem pogut documentar altres confraries a la zona objecte d'estudi. Gràcies a l'esmentat testament d'Esteve Blanco (1562), sabem que existí a la vila de Cardona una confraria d'estrangers sota l'advocació de Sant Miquel establerta a l'església parroquial.⁵⁵ També s'ha registrat l'existència d'un "ciri dels estrangers" fundat a la capella ermitana de Santa Maria del Solà de Lloberola, Biosca. El trasllat d'una acta notarial de 1580 certificat que els priors de la confraria de Nostra Senyora del Solà pagaven als majorals del ciri dels estrangers una pensió anual.⁵⁶

No cal oblidar que el propi fet de constituir-se entorn a una estructura o institució de caràcter religiós com és una confraria, atorgava als seus

53. Joana era filla del mercader francès Ramon del Corn i de Jerònima Ginebrosa de Solsona. Ramon del Corn, juntament amb els seus germans Joan i Peretó eren mercaders naturals de Tarascon d'Arieja, que s'instal·laren a Solsona a principis de segle XVI moguts per l'activitat extractiva de ferro de la Vall de la Vansa: Carles GASCÓN CHOPO, «La producció de ferro a la vall de la Vansa (segles XV-XIX)», *Urgellia*, 18 (2011-2014), pp.511-512; L'any 1522 el vicari general d'Urgell va derogar l'excomunicació que s'havia imposat a Ramon del Corn mercader i Guillem Rius paraire, tots de Solsona, per haver assassinat Audet Salas de Foix dins del terme del bisbat d'Urgell: ADU, Fons de registre de la Cúria, Registres, 20, (1522-1526), ff. 30r-31r.

54. ADS, Solsona, 431, testaments (segle XVI, plecs i fulls solts), núm. 1.585, testament del donzell Joan de Cortit i de Llobera (1576): «sepultura fahedora en la Capella vulgarment dita de nostra senyora del Trespasament edificada en la Iglesia de aquesta vila ahont los hossos de mos passats reposen la qual capella es estada permos passats construhya e edificada».

55. ACA, *Notariales*, Cardona, 137, Inventaris (1550-1578), s.n. [20 de juny de 1562].

56. ADS, Lloberola, 8, *Llibre de comptes de les quatre confraries* (1721 – 1779), s.n.

membres una personalitat jurídica que els permetia accedir a una nova dimensió relacional respecte les institucions de poder, els agents econòmics, les elits locals i una progressiva orientació vers un comportament corporatiu. En el fons, la creació d'aquestes confraries no deixa de ser un exercici de presa de consciència i projecció pública com a col·lectiu que integra una societat i n'assimila la morfologia associativa en un context dialèctic asimètric, propi de les relacions entre una comunitat estrangera i una d'autòctona.

Paral·lelament el propi context del moment obligava els estrangers a demostrar la seva confessió religiosa davant la sospita que fossin protestants. A tall d'exemple, l'any 1594 el francès Joan Beulia va haver d'expedir una llicència a Prats de Rei demostrant que no estava casat a França i que professava la doctrina cristiana per tal de poder-se casar amb Antiga Cases de Coaner.⁵⁷ Un altre cas d'aquesta situació el trobem al mas de la Vila de Castelltallat, on morí sobtadament un pastor francès anomenat Joan Germia (1593) que només feia vuit dies que hi era. Com que el rector desconeixia si podia administrar-li sepultura catòlica, li va registrar els béns i va comprovar que «tenia albarans de confessió plegats ab una butlla de la Sta. Crusada».⁵⁸

5. A mode de conclusions

Els sacerdots estrangers establerts al ducat de Cardona entre els segles XVI i XVII constitueixen un sector social sorprenentment dinàmic i polièdric, fàcilment identificable dins del gruix poblacional d'immigració procedent del regne de França. Tot i disposar de diferents sistemes de registres eclesiàstics i d'administració del culte, els testaments dels preveres d'origen francès es postulen com la principal font documental per conèixer la seva procedència, el seu estatus eclesiàstic, els seus parentius a l'estranger i la vinculació amb la comunitat d'establiment.

57. ABEV, Sant Miquel de Castelltallat, 2.38.53, Matrimonis (1575-1820), s.n.

58. ABEV, Sant Miquel de Castelltallat, 2.38.54, Defuncions (1575-1603), p. 9.

La present comunicació deixa entreveure la situació que vivien les zones rurals de les diòcesis urgellenca i solsonina durant aquest període. Sembla evident la falta de personal religiós autòcton en l'administració del culte parroquial, que es combinava amb una creixent institucionalització de pràctiques absentistes lligades a la gradual urbanització del clergat. Aquestes tendències serien conseqüència d'una progressiva mercantilització de les responsabilitats eclesiàstiques associades al culte parroquial. L'arrendament i cessió de competències sacerdotals reforçava el caràcter absentista del clero però per contra esdevenia un mecanisme d'inserció, adquisició d'estatus i accés a l'esfera pública pels preveres francesos.

A través dels exemples exposats en aquesta comunicació, veiem uns sacerdots que aconsegueixen generar forts vincles amb la població autòctona –plenament implicats en els cultes i les advocacions de caràcter local– fet que no els impedeix mantenir unes mateixes afinitats amb els respectius llocs d'origen. La seva posició social els atribuïa una alta capacitat d'influència, que per força els havia de conferir un rol prominent en l'organització i acompanyament d'altres persones migrants. De fet, els preveres personalitzen la coexistència d'un dualisme conceptual propi de la població migrant que confronta les nocions d'origen amb la noció de pertànyer a una nova comunitat. Una duplicitat que queda palesa en els llegats, donatius, fundacions de misses o herències familiars que gestionen a banda i banda dels Pirineus, i que els assigna un paper privilegiat com a interlocutors a nivell cultural. Els sacerdots adquireixen, en aquest sentit, un rol dual dins les respectives comunitats, talment com si esdevinguessin un nexa d'unió real entre les terres catalanes i franceses.

Lluny de corroborar les declaracions del bisbe Juan Álvaro Zapata, la present comunicació sembla demostrar tot el contrari. Hom constata la capacitat d'adhesió i inserció dins l'entramat eclesiàstic local per part de la població procedent del regne de França. No només de sacerdots, sinó també de laics, que són pioners en l'articulació de confraries que els permeten reforçar vincles interns i projectar-se a l'esfera pública amb una identitat compartida. En aquest cas objecte d'estudi, la religió

catòlica esdevé precisament el punt de contacte entre els tarannàs dels pobladors autòctons i migrants, més enllà d'altres afinitats culturals que hi pogués haver. La religió es presenta doncs com un agent integrador, talment com si fos un llenguatge comú.

Els preveres de terres occitanes i franceses establerts a Catalunya són un sector poblacional que fins ara s'ha mantingut al marge de la majoria d'estudis de l'onada migratòria d'època moderna tot i el seu potencial historiogràfic subjacent. En aquest sentit considerem que abordar l'estudi d'aquest fenomen migratori des de l'òptica religiosa -i especialment a través del personal religiós estranger- es postula com un suggerent punt d'inici per a noves línies d'investigació que permetin millorar el coneixement entorn a les seves causes i conseqüències. Però sobretot, permetria poder reconstruir amb més resolució les identitats històriques, les quotidianitats, els vincles i les repercussions culturals que hi ha darrere d'un procés migratori d'època moderna.

Rogativas y procesiones en Vic ante las epidemias de peste de los siglos XVI y XVII

RAFAEL GIL BAUTISTA*

Resumen

Los desastres meteorológicos y las epidemias, como las pestes de los siglos XVI y XVII, angustiaron a las personas que vivieron durante el Antiguo Régimen. Su continua amenaza hizo que tuviesen que estar preparadas para ofrecer respuestas en lo terrenal y en lo espiritual. Así, cuando las medidas médico-sanitarias no fueron suficientes, buscaron el amparo divino a través de ceremoniales, especialmente rogativas y procesiones, tan del gusto de la estética barroca. Además, lo hicieron en un escenario climático complejo, coincidiendo con la Pequeña Edad del Hielo, y en un contexto histórico difícil, sobre todo por los graves problemas económicos y bélicos que afectaron a la monarquía de los Austrias, al Principado catalán y, en especial, a Vic.

Palabras clave: rogativas, procesiones, epidemias, peste, Vic.

La información que llegaba sobre cualquier contagio y más aún si se trataba de peste, suponía una verdadera conmoción entre la población, a título personal y colectivo. No era para menos, el rastro mortífero que había dejado durante la Edad Media respaldaba esta terrible sensación.¹

* El presente trabajo está adscrito al Grupo de Investigación en Historia y Clima de la Universidad de Alicante, HAR2017-82810-P, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

1. Jean DELUMEAU, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, 2012 (reedición), pp. 129-182; José Luis BETRÁN MOYA, «El miedo a las epidemias. Una perspectiva desde la historia», *Paisajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 48 (2015), pp. 19-29.

Solo en el siglo XV, si nos atenemos a las actas del *consell* municipal de Vic que nos han llegado, sabemos que en 1428, 1450, 1457, 1476, 1482 y 1494 la ciudad se vio sacudida por tan alarmantes noticias.²

Al ser personas educadas en los dogmas y preceptos católicos, todo lo que aconteciese quedaba reducido a un designio celestial. Las disposiciones que se emitieron desde el ámbito político, tanto en aquellos años del Cuatrocientos, como los inmediatos posteriores, que son los que ahora nos ocupan, también ratificaban esa concepción determinista, que buscaba obtener la gracia del Altísimo, calmar su ira y pedir que les librase de esas enfermedades mortales, recordando de paso que no habían sido buenos creyentes. A modo de ejemplo, sirva lo redactado en uno de esos años pestilentes antes citado, cuando desde el ayuntamiento, en el verano de 1482, buscando apaciguar la cólera divina, se ordenaba hacer procesiones «celebrant mises del VII goys de Nostra Dona, tremetens un peregrí o dos al glorios mossen Sant Jaume de Gallicia, suplicant lo liplacia intercedir ab la divina clemencia sian relevats de tal epidemia».³

2. Ver: Francesc ROCAFIGUERA GARCÍA, «Les epidèmies als acords del consell municipal de Vic desls segles XV i XVI», *AUSA*, XXX, 187-188 (2021), pp. 75-121; Carles PUIGFERRAT OLIVA, «Pesta i crisis de mortalitat a la ciutat de Vic entre el 1348 i el 1500», *AUSA*, XXX, 187-188 (2021), pp. 39-73.

3. Archivo Municipal de Vic (AMV), Llibre d'Acords, vol. 3, f. 40v. Fechado el 17.07.1482. Agradezco el buen trato recibido en las visitas realizadas. Añadir, que otras ciudades también decidieron enviar peregrinos hasta Compostela por episodios pestilentes, como Barcelona, Girona o Perpiñán. Ver: Salvador CLARAMUNT RODRÍGUEZ y Prim BERTRÁN ROIGÉ. «El Camino de Santiago en Cataluña», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Español de Estudios Medievales*, 20 (2010), p. 34.

1. Las medidas que se tomaron en lo político y religioso en Vic durante el siglo XVI

Con el fin de tener una visión de conjunto sobre los brotes epidémicos, aportamos la tabla núm. 1, en la que ha sido fundamental, además de la bibliografía publicada sobre este asunto y del Archivo Municipal de Vic, antes citado, los legajos custodiados en el Archivo Biblioteca Episcopal de Vic.⁴ Asimismo, queremos destacar que, aún siendo diferentes coyunturas las que dieron en los siglos XVI y XVII, desde luego hubo un interés que compartieron las autoridades municipales en ambas centurias: intentar paliar los estragos que causaba el contagio, a la vez que salvaguardar el ya de por sí precario bienestar de los vicenses.

Para la primera mitad del Quinientos, sabemos por el historiador Eduard Junyent que hubo conatos pestilentes en 1501, 1507, 1515, 1517, o 1525, aunque el primer brote serio que hemos podido constatar se produjo entre 1520 y 1522,⁵ a pesar de que ya unos meses antes, en otoño de 1519, según el licenciado Villalba, el *consell* municipal prohibió el paso a los que llegaban de Barcelona, por estar contagiada.

4. Mi gratitud a mosén M. Gros y a Rafel Ginebra por el excelente trato dispensado. Son de interés los fondos de su Archivo Capitular (ABEV, ACV); los del Archivo del Capbreu, (ABEV, ACbV), así como los diferentes fondos parroquiales.

5. Eduard JUNYENT SUBIRA, *La ciutat de Vic i la seva historia*, Curial, Barcelona, 1976, p. 137.

Tabla 1. Epidemias de peste y rituales religiosos en Vic en los siglos XVI-XVII

1501 Ep	1502	1503	1504	1505	1506	1507 Ep	1508	1509	1510
1511	1512	1513	1514	1515 Ep	1516	1517 Ep	1518	1519 C	1520 Ep
1521 Ep	1522 Ep	1523	1524	1525 Ep	1526	1527	1528	1529	1530 C
1531 Ep	1532 Ep	1533	1534	1535	1536	1537	1538	1539	1540
1541	1542	1543	1544	1545	1546	1547	1548	1549	1550
1551	1552	1553	1554	1555	1556	1557 C	1558 C	1559	1560
1561	1562	1563 EpRo	1564	1565	1566	1567	1568	1569	1570
1571	1572	1573	1574	1575	1576	1577	1578	1579 Ep	1580 C
1581	1582	1583	1584	1585 C	1586 EpRo	1587 Ep	1588 C	1589 EpC	1590 C
1591 C	1592	1593	1594	1595	1596	1597	1598	1599	1600
1601	1602	1603	1604	1605	1606	1607	1608	1609	1610
1611	1612	1613	1614	1615	1616	1617	1618	1619	1620
1621	1622	1623	1624	1625	1626	1627	1628	1629	1630 C
1631 EpRo	1632 Ro	1633	1634	1635	1636 Ep	1637	1638	1639	1640 C
1641	1642	1643	1644	1645	1646	1647	1648	1649	1650 EpRo
1651 EpRo	1652 EpRo	1653 Ep	1654 Ep	1655	1656	1657	1658	1659	1660
1661	1662	1663	1664	1665	1666	1667	1668	1669	1670
1671	1672	1673	1674	1675	1676	1677 Ro	1678	1679	1680
1681 Ro	1682 Ro	1683	1684 Ep.cal.	1685	1686	1687	1688	1689	1690
1691	1692	1693	1694	1695	1696	1697	1698	1699	1700

Leyenda: [C] cierre [Ep] peste; [Ep. cal.] epidemia calenturas [Ro] rogativas por peste

Fuente: Actas del Consell Municipal de Vic (AMV); Actas Capitulares de la Catedral de Vic, (ABEV, ACV); Archivo del Capbreu (ABEV, ACbV). Elaboración propia.

Del trienio 1530-1532 contamos con mayor soporte documental. En esos años la peste entró en Cataluña desde el sur de Francia, causando una gran mortalidad en la ciudad condal.⁶ En Vic, se iban a producir algunas de las iniciativas más repetidas de la centuria. En primer lugar, ir en procesión el 3 de mayo de 1530 a Nuestra Señora de la Gleva.⁷ La fecha elegida no podía ser más emblemática, pues la tradición marcaba que el día de la Santa Cruz, tras oír misa en la capilla de San Miguel de la seo vigitana, luego sería en la del Espíritu Santo, los *consellers* recién nombrados dos días antes volvían al consistorio municipal para tomar posesión, jurar sus respectivos cargos y adoptar las medidas más urgentes que la ciudad demandaba.

Además, determinaron que se guardasen los portales de la ciudad de la peste y acudir, como queda dicho, al santuario mariano a pedir a Dios el amparo en tan delicados momentos, mediante la intercesión de su Madre.⁸

En mayo de 1531, de nuevo decidieron ir a la Gleva, si bien ahora, además, motivados por la urgente necesidad de agua. Pero, para lo que nos ocupa, lo imperativo era contratar ese verano los servicios de médicos y/o cirujanos, pues muchos vecinos huían a otros pueblos de la comarca de Osona o iban a Barcelona a buscar galenos para que les curasen. El contagio había entrado en Vic y no acabaría hasta finales de 1532.⁹

Durante la segunda parte del Quinientos, las alarmas por brotes pestilentes volvieron a saltar en noviembre de 1557. Al pleno muni-

6. José Luis BETRÁN, *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Editorial Milenio, Lleida, 1996, pp. 127-128, quien habla de 6.000 muertos en Barcelona, una quinta parte de su población.

7. AMV, Llibre d'Acords, vol. 4, f. 330v. Fechado el 03.05.1530.

8. *Idem*.

9. AMV, Llibre d'Acords vol. 4, fs. 350-351. El acuerdo se adoptó el 28.08.1531. Añadir que los *consellers* estuvieron agradecidos a la ciudad de Barcelona por la ayuda prestada en tan duro trance, al tiempo que quisieron honrar la memoria de los sanitarios muertos en servicio: «En aquestany moriren entre altres los dits mestre Joan Conjuncta, metge, e Joanot Navarro, cirurgia, conduits per la ciutat del dit mal de peste».

cipal llegaron noticias desde Manresa de que estaban infectadas tanto Barcelona, como la parte meridional francesa. Para guardar la ciudad se ordenó poner puertas para impedir el paso a personas y sus ropas en la calle de San Pedro, cerca del puente que comunica con la ciudad condal, y que «se faessen dos portals de pedre picada, un al capdevall del carrer de Manlleu, en lo cami real, altre en lo cami o sender per lo qual se va a Santa Clara»,¹⁰ pues parece que en los hostales y mesones allí existentes se habían detectado en otras ocasiones contagios bubónicos. La situación de clausura se volvía a repetir en la primavera del año siguiente, aunque en ese momento parecía mejorar la situación, de hecho propusieron mantener un único punto de control y que las llaves se custodiasen adecuadamente.¹¹

Unos años después, en noviembre de 1563, volvemos a tener evidencias de que hubo una gran pestilencia en Vic, en este caso procedente de Hostalric. Esto provocó otra vez una fuga masiva de la población por la comarca y lugares circunvecinos, entre ellos huyeron bastantes presbíteros.¹² Por eso, buscando la gracia celestial, desde la sede episcopal animaban a que aquellos clérigos y canónigos, allí donde residiesen, tratasen de decir tres o cuatro misas por la peste.¹³

Para los años 1579 y 1580 nuestro informante ha sido Junyent.¹⁴ Del primer año, no hemos localizado referencia alguna, pero sí de 1580. En el mes de marzo, en sesión plenaria el *conseller* en jefe informaba que Barcelona había tomado precauciones por temor a infectarse del mal contagioso, por lo que proponía que también Vic se previniera.¹⁵

10. AMV, Llibre d'Acords, vol. 6, f. 114v. Fechado el 11/11/1557.

11. AMV, Llibre d'Acords, vol. 6, f. 119v. Fechado el 18/04/1558.

12. DE ROCAFIGUERA, «Les epidèmies...», p. 80.

13. ABEV, Arxiu del Capbreu, ACbV-81, f. 21. Los párrocos de las iglesias donde se celebrasen las misas debían certificar esos actos litúrgicos.

14. JUNYENT SUBIRA, *La ciutat de Vic*, p. 172. Habla este autor de unas cien muertes en cada uno de esos dos años.

15. AMV, Llibre d'Acords, vol. 8, f. 61. Fechado el 03/03/1580.

No obstante, el rebrote más serio y prolongado de todo el Quinientos fue el periodo de 1585-1591, aunque cada uno de estos años tenga su propia singularidad.

Así, en junio de 1585, aprovechando que el síndico Joan Ponsic iba a desplazarse hasta las Cortes de Monzón en nombre de la ciudad, entre las demandas más importantes que solicitaba el cabildo, estaba el que se le permitiese nombrar «un o dos oficiales bastoners, nomenats guardas del morbo ab plena potestat de pendre quelsevol persones», para proteger la ciudad de peste o de cualquier otro mal contagioso.¹⁶

En diciembre de 1586, la amenaza continuaba, de ahí que se recibiesen desde el Real Consejo de Barcelona instrucciones para guardar la ciudad del mal contagioso. En lo espiritual, elevando preces a Nuestro Señor; en lo terrenal, practicando diligencias “humanas”, tanto en los portales, donde se colocarían barreras para que no se acercasen los forasteros, como en las calles del extrarradio, ubicando a tal efecto a los *bastoners*.¹⁷

Cuando finalizaba 1588, llegaron novedades sobre los peligros pestilentes de la costa gerundense, especialmente de Castellón de Ampurias, Cadaqués y Rosas, lo que hizo cerrar otra vez los portales y accesos de los suburbios.¹⁸ Aunque más preocupantes fueron las noticias recibidas en el verano de 1589 acerca del contagio que sufrían en Igualada, Santa Perpetua, Calders, Cànoves y, sobre todo, Barcelona. Ello hizo que se ordenase para que fueran examinadas con rigor las personas y sus vestimentas antes de entrar.¹⁹ Además, en la propia capital vicense, por

16. AMV, Llibre d'Acords, vol. 8, f. 287v. Fechado el 24/06/1585. Esta muralla del Morbo que ahora se pedía, se proyectaría en 1588 y fue construida a partir de 1591, cerraba los arrabales que se habían ido formando siguiendo las distintas vías de entrada y salida de la ciudad, formando así un segundo perímetro cercado.

17. AMV, Llibre d'Acords, vol. 8, f. 380v. Fechado el 17/12/1586. Estos hombres portaban bastón como símbolo de autoridad local, durante el tiempo que duraba el contagio.

18. AMV, Llibre d'Acords, vol. 9, f. 66v. Fechado el 03/12/1588.

19. AMV, Llibre d'Acords, vol. 9, ff. 101v-102. Fechado el 12/07/1589. Los meses del verano y otoño se vivieron con gran preocupación en Vic, no solo por la

parte del cabildo catedralicio se dictó una *resolutio tempore pestis*, por la que autorizaba a los sacristanes y presbíteros Sagimon Durán y Salvador Fort, para comprar trigo, leña, carbón y otras provisiones, por si llegaba la peste, aún confiando que la misericordia divina no lo permitiría.²⁰

No iban a terminar aquí las preocupaciones. Nada más empezar 1590 los rumores de contagio, esta vez en Sabadell y en Corbera, volvían a soliviantar a los vicenses, por lo que se movilizaba a los *morbers*.²¹ Como curiosidad, al año siguiente en previsión de que la enfermedad llegase desde Perpiñán y se marchasen los oficiales de la Mesa del Cambio, el propio cajero y responsable de la recaudación solicitaba al *consell* que se protegiesen los caudales. Lo que llevó al propio cabildo a doblar el sueldo de los oficiales si llegaba la peste a la ciudad, aunque algunos jurados, que también eran oficiales de dicha mesa, espetaron que no se sentían obligados a quedarse en la ciudad.²²

2. Las rogativas por causas pestilentes del Seiscientos

Los años finales del siglo XVI y el primer cuarto del siglo XVII fueron de relativa tranquilidad en Vic, aunque la falta de información de algunos años hace que seamos prudentes con esta información. De hecho, sabemos que en 1610, 1613, 1617, 1619, 1622, 1624, 1627 y 1628 hubo diferentes plegarias relacionadas con la climatología adversa, especialmente por sequías.²³ No obstante, la alerta permanente a posibles contagios se

guarda de las puertas, sino también por las dificultades para avituallarse de muchos vecinos al prohibirse la circulación de mercancías.

20. ABEV, ACV, vol. I, f. 31v. Fechado el 28/08/1589.

21. AMV, Llibre d'Acords, vol. 9, f. 128. Fechado el 30/01/1590. Estos *morbers* debemos entenderlos como los oficiales encargados de velar por el estricto control sanitario de los viajeros.

22. DE ROCAFIGUERA, «Les epidèmies...», p. 91.

23. Rafael GIL BAUTISTA, «La catedral de Vic en la Edad Moderna. Ceremonias religiosas ante las calamidades climáticas y epidémicas», en *El mundo de las catedrales. Congreso internacional VIII centenario de la catedral de Burgos* (en prensa). En

mantuvo siempre viva. A modo de ejemplo, en 1605 en Arbúcies o en 1607 en Arenys de Mar, Barcelona y Piera hubo brotes de peste.²⁴

Como es fácil de entender, no era cuestión baladí el declarar el contagio, pues mientras muchos campesinos para salvar sus vidas buscaban el amparo sanitario en las poblaciones con más recursos, los habitantes de las ciudades huían al campo para no enfermar. Esa movilidad descontrolada en búsqueda de auxilios y/o subsistencias, aunque entendible, en gran medida era lo que hacía expandir la enfermedad.

Ya lo hemos apuntado antes, pero otra vez nos topamos con muchas de las características coincidentes en cualquier contagio en el trienio de 1630 a 1632. Así, en la primavera de 1630, como prevención ante el flagelo de la peste, las actas municipales recogen los gastos que se estaban realizando en la muralla por las obras de la clausura del morbo.²⁵ De hecho en junio de ese mismo año, advertido el cabildo de que Perpiñán y Camellas estaban contagiadas, dictaminó que los *consellers* y *morbes* volviesen a ordenar la clausura, añadiendo que se debía incluir dentro del perímetro cercado al monasterio de los capuchinos.²⁶ Sumémosle que la cosecha de ese año fue muy corta, por lo que en verano dispusieron que se buscara trigo allí donde lo hubiere, lo que incrementaba las ya de por sí duras condiciones del momento.²⁷

Sobre la importancia de las repercusiones económicas que suponía declarar el cierre por contagio, tanto para los residentes en la ciudad,

los años de 1617, llamado el *Año del Diluvio*, y 1624, las preces se hicieron por el exceso hídrico.

24. DE VILLALBA, *Epidemiología española*.

25. AMV, Llibre d'Acords, vol. 16, fs. 17, 22, 26 y 28. Fechados el 06/03/1630 y 26/04/1630.

26. AMV, Llibre d'Acords, vol. 16, f. 42. Fechado el 10/06.1630. Aprovecharon para nombrar a Llorens Ambert como portero del portal de Malloles, subiéndole el salario de 10 a 15 libras anuales.

27. AMV, Llibre d'Acords, vol. 16, f. 52. Fechado el 28.08.1630. No fue fácil encontrarlo, de hecho, en los alrededores de Lluçanès y Berga no había dónde adquirir las dos mil cuarteras necesarias.

como para los forasteros, puede servir de ejemplo lo sucedido en septiembre. Entonces, el vicario de las monjas de la Merced se dirigió al ayuntamiento para hacerle saber en nombre de las mercedarias la pérdida de ingresos que padecía dicho cenobio por la clausura, pues ya no transitaban tantos ciudadanos por las inmediaciones de su iglesia, por lo que solicitaban abrir una puerta pequeña en el portal de Teixidor.²⁸ Lo que fue aceptado sorprendentemente por el cabildo, quien ordenó que las llaves las custodiase algún vecino por si había que hacer algún arreglo en las mismas.²⁹

Si decimos lo de sorprendente es porque un par de meses después el mismo cabildo se alegraba del gran beneficio que se había conseguido con el cierre hermético de la muralla, incluso acordaba que se adobasen los posibles huecos de paredes y muros para que fuese más efectiva la clausura.³⁰

Pero si complejo fue 1630, más aún lo sería el año siguiente. Además, los agobios por el abasto de trigo no fueron exclusivos de Vic, sin ir más lejos en Granollers, Olot y Mataró también sufrieron idénticas penalidades. De hecho desde esta última localidad se dirigieron al cabildo vicense pidiendo alguna porción de cereal para sofocar la amenaza de un motín.³¹ Aunque afortunadamente en abril los de Vic pudieron encontrar alguna carga de trigo en San Feliu de Torelló, sus gastos como consecuencia de la guarda del morbo seguían incrementándose, pues además de tener que abonar los salarios a los guardas de los portales de Gurb, Manlleu y Santa Eulalia, tuvieron que pagar a los médicos partidas extras por los

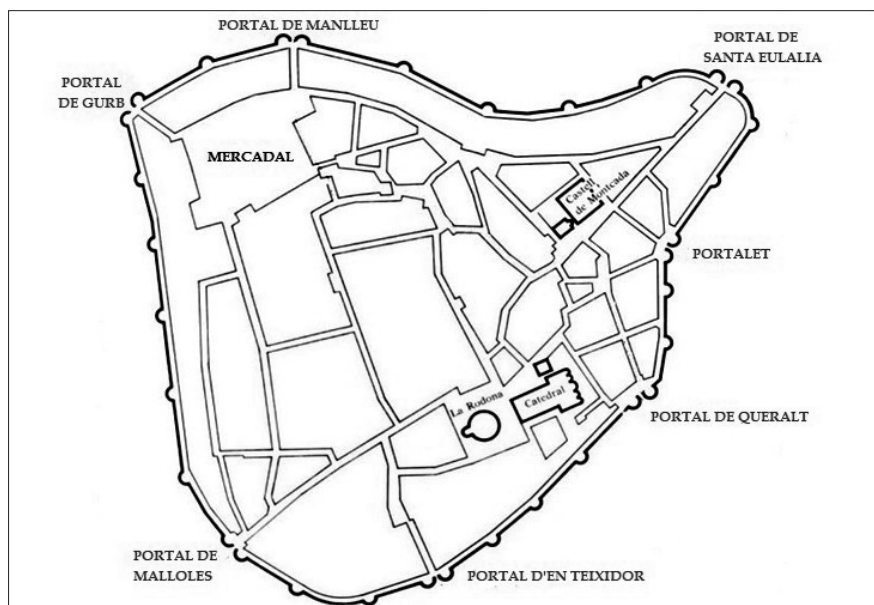
28. Este convento fue derribado en 1936, en el espacio que ocupaba, al sur de la muralla, los claretianos edificaron su casa.

29. AMV, Llibre d'Acords, vol. 16, f. 55. Fechado el 02/09/1630.

30. Aportamos un mapa con las principales puertas de acceso a Vic, para hacer más visual las explicaciones que hacemos.

31. AMV, Llibre d'Acords, vol. 16, f. 87. Fechado el 07/03/1631. Solicitaron comprar 200 carteras de trigo, pues el adquirido en Sicilia por problemas de navegación no les llegaba.

cuidados de los enfermos y cargar 50 libras en misas a quienes habían sido porteros en el Puente de Queralt y tristemente habían fallecido.³²



Fuente: E. JUNYET, *La ciudad de Vic*, p. 437. Modificado por el autor

Por otro lado, la climatología tampoco acompañó. Si en octubre de 1630 los rezos se elevaron por sequias severas, en mayo de 1631 se hicieron por todo lo contrario, es decir, se ordenaron rogativas *pro serenitate* a san Justo, pues llevaban diez días sin parar de llover y se corría el peligro de perder la cosecha.³³ Pero es que aún a finales de octubre de ese mismo año la situación meteorológica dio un cambio sustancial, pues ahora se padecía una gran necesidad de agua, por lo que se acordó ir en procesión al santuario de Nuestra Señora de la Gleva. No surtió el efecto deseado, ya que a las pocas semanas se reclamó una bendición

32. AMV, Llibre d'Acords, vol. 16, f. 98v. Fechado el 28/04/1631.

33. ABEC, ACV, vol. 2, f. 20. Fechado el 16/05/1631.

del término, que era más propia en la primavera, para que el agua les llegara. No solo se aceptó, sino que además se animó a realizar una procesión general por toda la ciudad con todos los canónigos y el clero en general.³⁴

En lo sanitario la situación se complicó aún más. En junio se pidieron plegarias por el difícil contexto sanitario y el capítulo catedralicio estimó oportuno hacer «una estacio del Santíssim Sacrament per las ocurrents necessitat de tantas malalties contagiosas».³⁵ A mitad de septiembre el cabildo municipal solicitó nuevas preces, dadas las noticias que recibieron de estar contagiado la mayor parte del Rosellón y de la Cerdaña, por lo que se hizo nueva estación, esta vez de 40 horas, en la capilla de San Miguel de la seo vicense. Añadiendo que además, por parte del cabildo catedralicio se contribuiría a la guarda de la peste con dos capellanes diarios, que se ampliarían si la situación lo requiriera podrían contribuir con alguno más.³⁶ Pero la situación no mejoraba, ni en lo climático, ni en lo sanitario, de ahí que los representantes de la ciudad reclamasen nuevas plegarias. Esto conllevó hacer una nueva exposición al Santísimo Sacramento, con sus correspondientes letanías y una procesión general por las siete iglesias. Sin embargo, como la situación de contagio persistía en el sur de Francia se mandaría hacer rogativas particulares para que el Señor los librase de males mayores. Por ello, se diría en el altar mayor una misa cantada solemne a san Sebastián y a san Roque, tras lo cual se diría una misa baja en la capilla de san Miguel, tocando una campana para que todo el pueblo lo oyera.³⁷

Al año siguiente la situación fue mejorando. No obstante, el virrey de Cataluña, duque de Cardona, pidió hacer nuevas plegarias por la

34. ABEC, ACV, vol. 2, f. 20. Fechado el 16/05/1631.

35. ABEC, ACV, vol. 2, f. 23. Fechado el 07/06/1631. Además, pidieron a la ciudad que pusieran remedio a los pantanos de aguas corruptas que se habían formado tras las copiosas lluvias.

36. ABEC, ACV, vol. 2, f. 37-38. Fechados el 14/09/1631 y el 19/09/1631.

37. ABEC, ACV, vol. 2, f. 42. Fechado el 18/11/1631.

peste que azotaba con rigor el Rosellón. De igual modo, desde la sede catedralicia se trasladó al municipio que, como iba remitiendo el mal contagioso, ellos apartaban a los capellanes que tenían en la guarda del morbo, aunque insistían en que la ciudad los mantuviese.³⁸

Por el historiador Junyent sabemos de un nuevo brote pestilente en Vic durante 1636, así como que en 1640 se clausuró de nuevo la ciudad por el morbo. Aunque no alcanzaría el dramatismo que se viviría a mitad del Seiscientos, coincidiendo con un contexto histórico muy difícil agravado aún más por la Guerra de Cataluña o de los Segadores y con la llamada peste de Valencia.³⁹

El siniestro itinerario que siguió la infección, aunque inicialmente caminó hacia el sur, pronto llegaría a Cataluña, primero por Ulldesona y el Montsià, para en corto espacio de tiempo extenderse por todo el territorio catalán. Centrándonos en Vic, en febrero y marzo de 1650 el consejo municipal decretó convocar a los jurados de la Junta del Morbo, otorgándole plenos poderes para actuar, quienes decretaron de inmediato el cierre de la ciudad. En julio de ese mismo año, dado el contexto que se vivía, algunos consejeros pidieron celebrar una misa de caridad en la iglesia de la Piedad, en la que se incluían rezos a san Roque, como protector contra la peste.⁴⁰ Ante las dificultades de abastecimiento de trigo y carne, sobre todo, en octubre el mismo cabildo municipal decretó la apertura de la puerta de la Merced, que solo se explica por los agobios de esos instantes. Mientras tanto, ya en mayo desde la *seo*, ante la amenaza del contagio en Perpiñán, dispuso hacer plegarias en el coro

38. ABEC, ACV, vol. 2, f. 42. Fechado el 13/05/1632.

39. Ver, entre otros: M. Rita MARIMÓN I LLUCIÀ. «La incidència de la pesta sobre la revolta catalana de 1640-1652», *Gimbernat*, 66 (2016), pp. 67-78; Francesc ROMA CASANOVAS, «Els episodis de malalties contagioses als segles XVII i XVIII a Osona i el Ripollès: contra un enemic invisible», *AUSA*, XXX (2021), 187-188, pp. 169-183; Rafel GINEBRA MOLINS, «La pesta de 1652 al terme de Tavertet», *Els Cingles de Collsacabra*, 59 (2003), pp. 5-7.

40. AMV, Llibre d'Acords, vol. 19, f. 123 y 166v-167. Fechados el 16/02/1650 y el/04/07/1650.

y que en la misa se expusiera el Santísimo Sacramento, exhortando al resto de conventos a que hicieran lo mismo.⁴¹

Nada más comenzar 1651 la situación se complicó aún más. Se enviaron embajadas a Barcelona para ratificar su contagio y proceder al cierre del comercio, se incrementó por la Junta del Morbo la vigilancia de los accesos a Vic, se hizo muy difícil el abasto de trigo en primavera, aunque finalmente se pudo acarrear desde Mataró y, como cabía esperar, se pidió por el ayuntamiento celebrar misas cada semana en la iglesia de la Piedad, al tiempo que encender una lámpara a los Santos Mártires y a San Bernardo.⁴² A pesar de todo, en verano la ciudad estaba contagiada. Muchos huyeron, se cometieron pillajes y el terror se apoderó de los vecinos.

Al año siguiente, parece que algo se alivió esa situación dramática. No obstante, sabemos que en septiembre se volvieron a hacer plegarias en la Piedad y en los conventos, repitiéndose las rogativas al Altísimo por las necesidades sanitarias. Esa tendencia a ir suavizando la situación se prolongaría en 1653, aunque en la primavera se advirtió del contagio en Blanes, Hostalric o Sant Feliu de Guíxols y en noviembre hubo que buscar casa fuera de la ciudad a una mujer enferma de la calle Manlleu. Ya en 1654, aunque llegaron dos personas contagiadas desde Manresa y hubo que convocar a la Junta del Morbo, el contexto sanitario fue bastante más favorable, no sin perder de vista los rebrotes que se producían en la Garrocha, el Gironés o el Bajo Ampurdán.

Del segundo episodio pestilente, el que afectó a gran parte de la península Ibérica, conocido popularmente como la Peste de Cartagena y que conmovió a gran parte del Levante y Andalucía, la comarca de Osona y Vic en particular tuvieron la fortuna de librarse. Aunque en 1677 se recibió una carta del rey solicitando practicar plegarias por lo que estaba sucediendo en los reinos de Valencia y Murcia. Ya en sep-

41. ABEC, ACV, vol. 4, f. 161. Fechado el 04/05/1650. En septiembre y octubre se volvieron a pedir nuevas plegarias, aunque ahora el peligro provenía de Olot.

42. AMV, Llibre d'Acords, vol. 19, f. 286. Fechado el 16/05/1651.

tiembre de 1681, en la capital vicense se dieron las gracias a Nuestro Señor por haberles librado del flagelo de la peste. Esas mismas rogativas se retomarían en el verano y otoño de 1682, aunque sí que citan la preocupación por Gerona y Barcelona.

Finalmente, en 1684 asistimos al último brote epidémico de esta centuria. Lo sabemos por las anotaciones de Joaquín Villalba, quien se hace eco de la opinión del doctor Sastre Puig. Según este último, cundió en ese año una cruel calentura, cuyos estragos se hicieron sentir en la ciudad de Vic y resonaron por toda España. El doctor Osona, médico de dicha ciudad, compuso un tratado sobre aquella epidemia, «de la qual se refiere que algunos enfermos voluntariamente y sin consejo de médico, bebían vino infundido en una escudilla antimoniada». ⁴³ No es propiamente un dato referido a la peste, pero también expresa algunos de las calamidades que padecieron en las dos centurias que ahora, someramente, hemos estudiado.

Durante la época bajo medieval y en estos dos siglos de los tiempos modernos el fantasma de la peste, considerado como un verdadero cataclismo, ponía de relieve la flaqueza de las personas, bien de forma individual, bien como colectividad, pues los ya de por sí frágiles equilibrios socioeconómicos se dinamitaban con solo su amenaza.

Como hemos tenido ocasión de explicar, la peste alteraba la vida diaria, suponía un trastorno económico y sometía a las personas a unas dolorosas pruebas que duraban meses, que a veces se repetían al año siguiente o pocos años después. El hecho de decretar la clausura, algo que por desgracia ahora nos resulta cercano, obligaba al confinamiento de aquellos vecinos a la huida hacia otros lugares más saludables y casi siempre al abandono de los amigos y familiares. Solo algunos recogieron el amparo de sus cofradías o recibieron asistencia en los pequeños hospitales locales.

43. DE VILLALBA, *Epidemiología española*, p. 87.

Por ello, una vez que las amenazas se veían demasiado cercanas y que los medios humanos/sanitarios quedaban desbordados los rituales religiosos, especialmente las misas, rogativas, procesiones o bendiciones de término, de las que hemos visto varios ejemplos, cumplían para aquellas gentes un papel fundamental, pues además de practicar las directrices tridentinas, era la última esperanza a la que aferrarse.

L'ermita del Roser i el patronatge dels Roig. Memòria i devoció familiar a la Torredembarra moderna

CARLOS BLANCO FERNÁNDEZ

Resum

La construcció de l'ermita del Roser de Torredembarra suposa un bon exemple de les noves pràctiques devotes sorgides a partir de l'esperit reformador tridentí en el Camp de Tarragona. Amb un programa devot modern l'ermita va passar a ser part del paisatge religiós local gràcies al patronatge de la família dels Roig. Diferents membres d'aquesta casa, íntimament lligats a l'activitat comercial marítima, van utilitzar aquest espai com a element de projecció social en l'entorn local. Tot i ser un edifici de petites dimensions i molt humil, la seva existència fou una preocupació constant per les autoritats diocesanes que, mitjançant les visites pastorals, van vetllar pel seu sotmetiment a la figura del rector de la parròquia, element cabdal en el control espiritual de la comunitat local.

Paraules clau: Torredembarra, Contrareforma, Verge del Roser, Devocions.

Quan passeges per la plaça de Mossèn Joaquim Boronat de Torredembarra, costa molt imaginar que fins no fa massa s'aixecava una capella de la que gràcies als testimonis gràfics guardem record de la seva presència. Només l'Emili Mercader va posar en negre sobre blanc els seus records traslladant-nos als primers dies de la Guerra Civil, quan va ser derruïda i es van trobar algunes restes humanes.¹ Al marge d'això,

1. Emili MERCADÉ JOSÉ, «Plaça de Mossèn Joaquim Boronat», *La Sínia*, 2 (1993), p. 19.

aquesta capella sota l'advocació de la Mare de Déu del Roser és avui dia una gran oblidada.

Conjuntament amb l'església parroquial, la capella de Sant Joan Baptista al Castell i l'església de Sant Sebastià de Clarà, la capella, o ermita, del Roser completava una geografia devocional que permet endinsar-nos en la cultura de les mentalitats de la Torredembarra i la Catalunya Barroca. Sorgida en temps de la reforma catòlica, la capella va donar la benvinguda i el comiat als viatgers que transitaven pel camí Reial durant poc més de tres segles. D'estar isolada lluny del portal de Mar va acabar engolida en poc temps pel creixement demogràfic i urbanístic d'una població activa i dinàmica gràcies al comerç marítim d'època moderna.

1. La devoció del Roser

El Principat va ser un dels territoris on més aviat es van rebre i acceptar les noves directrius sorgides al Concili de Trento (1545-1563). El Concili provincial de Tarragona de 1564 va donar inici a una autèntica revolució en l'exercici i la pràctica religiosa amb l'objectiu de dotar a l'Església, en connivència amb el poder reial, d'una sèrie d'eines de control sobre els fidels i allunyar l'amenaça de l'heretgia.

Un dels eixos d'actuació va ser el control de les devocions populars, en especial el de la Verge Maria, esdevenint una de les característiques més visibles de la nova pietat tridentina a Catalunya, sent la devoció de la Mare de Déu del Roser la que va tenir més èxit.²

Associada a les confraries del Roser sorgides a la baixa edat mitjana a les esglésies dels convents dominics, fou a partir de 1571 quan van començar a expandir-se i es van consolidar al món rural català de la

2. Sobre aquest aspecte veure Henry KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1998, pp. 136-138.

mà de grups socials intermedis de la societat civil i eclesiàstica.³ Altres ordres, com els franciscans, jesuïtes i caputxins, a partir de la segona meitat del segle XVI, també van contribuir a la seva difusió gràcies a la pràctica de les missions populars, on el res del Rosari i la taumatúrgia dels objectes associats a elles (estampetes, agnus dei, rosaris, contes, etc.) van esdevenir eines per canalitzar la religiositat i la devoció dels fidels.⁴ Com bé assenyala José Luis Betrán, la devoció del Roser, entre d'altres, es va generalitzar en el context postridentí d'uniformització litúrgica i devocional per tal de transformar el tipus de religiositat popular íntimament imbricada en les preocupacions materials de la gent, amb moltes connexions amb el món de les supersticions i la bruixeria, per una religiositat més institucional i enquadrada on, sota el guiatge del rector, s'intenta potenciar la preocupació per la salvació personal.⁵

Fou cabdal pel seu èxit l'impuls propagandístic donat per la victòria naval sobre els turcs a Lepant (1571), atribuïda des del primer moment a la intercessió de la Verge del Roser en haver-se produït el mateix dia de la seva solemnitat (el 7 d'octubre). L'abril de 1573, Gregori XIII va donar base oficial a la devoció i el Principat, des d'on havia salpat Don Joan d'Àustria amb el gruix de la flota, es va considerar en deute amb la Verge, motiu pel qual es van erigir nous altars i confraries per tot el territori. Tant important va ser el seu creixement que quan García Gil Manrique, bisbe de Barcelona, va dur a terme una visita pastoral al 1635 es va trobar que totes les esglésies parroquials de la diòcesi tenien un altar i una confraria del Roser.⁶ Els fidels la invocaven per nombroses causes:

3. Joaquim M. PUIGVERT SOLÀ, «Guerra i Contrarreforma a la Catalunya rural del segle XVII», en *La Revolución catalana de 1640*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, pp. 120-132.

4. Federico PALOMO DEL BARRIO, «Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la península Ibérica (siglos XVI-XVIII)», *Manuscrits*, 25 (2007), pp. 239-265.

5. José Luis BETRÁN MOYA, «Culto y devoción en la Cataluña barroca», *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 85 (2010), pp. 95-132.

6. KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 139.

contra de les calamitats, com a protectora de malalts i difunts així com per la gent de mar, ja que era advocada dels navegants.⁷

Al Camp de Tarragona la devoció al Roser va tenir un comportament semblant al de la resta del Principat, sent al segle XVIII la devoció més estesa. Eugeni Perea calcula que en aquesta centúria l'11% dels altars de l'arxidiòcesi tarragonina estaven sota al seu patronatge, un nombre lleugerament superior als dedicats al Sant Crist (10%), però molt més que altres devocions com la de les Ànimes del purgatori (5,5%) o Sant Isidre (4,15%).⁸ Les ermites de Villalonga del Camp (ca. 1530), Reus (ca. 1539) i de Vallmoll (1566), la capella de Valls (1588) i el convent dominic de Ciutadilla (1586) són exemple del creixement de la seva devoció al Camp. El Baix Gaià tampoc va ser una excepció, la capella manada construir al 1577 per Pere Castellet, senyor d'Altafulla, per acollir la seva sepultura o el retaule de Vespella, dedicat a la Mare de Déu del Roser (1579), on apareix Lluís d'Icart, senyor de Torredembarra i mecenes de l'obra, constitueixen excel·lents testimonis d'aquesta devoció.

2. La Capella dels Roig

L'origen de la capella o ermita del Roser de Torredembarra s'emmarca en aquesta corrent devocional tridentina.⁹ Tot sembla indicar que el seu origen fou l'any 1604, tal i com resava la inscripció que hi havia sobre l'entrada. La data no és baladí donat que, a banda de les motivacions religioses, ens trobem en un moment de fort impuls constructor a tot el Principat. A la seva *Geografia de Catalunya* (1600), el jesuïta Pere Gil deia «de cinquanta anys en esta part, se son edificades de nou, ò

7. Valeri SERRA I BOLDÚ, *Llibre d'or del rosari a Catalunya. Història, etnografia, folklore, arqueologia, imatgeria i bibliografia*, Ed. privada, Barcelona, 1925.

8. Eugeni PEREA SIMON, *Església i societat a l'arxidiòcesi de Tarragona durant el segle XVIII*, Diputació de Tarragona, Tarragona, 2000, pp. 344-348.

9. En el moment de la seva construcció ja existia la confraria del Roser a la vila, tal i com mostra la literatura notarial.

renovades moltíssimes Iglesias en Cathalunya de Religiosos, i Religiosas, y de Capellans: y se son fundats molts monestirs de diferents Religions y no se son desfetes Iglesias algunes ò molt poques».¹⁰ Torredembarra no va ser aliena a aquesta situació. El principal edifici de la població, el castell-palau renaixentista dels Icart, fou construït entre 1565 i 1580; l'església parroquial va ser objecte de reformes i, al 1579, els jurats de la vila van contractar la construcció d'un nou altar major.¹¹

El primer testimoni de la seva existència data del 25 de març de 1626, quan Margarida Roig, en disposar les seves darreres voluntats, escull com a sepultura la capella del Roser, fet que es produirà quatre dies més tard.¹² El llibre d'òbits ens confirma la situació de l'edifici en dir que «fonch enterrada en la capella del roser fora dels murs», per diferenciar-la de la capella que ja existia dins el temple parroquial sota la mateixa advocació. Amb la seva mort, deixava a Jeroni Roig vidu, qui a les seves darreres voluntats es presentava com a «hermità de Ntra. Sr. Rosari» i disposava també que el seu cos «sigui enterrat a la meua capella del Roser».¹³

Com afirmen Maria Garganté i Xavier Solà, la creació d'aquests tipus d'edificis al món medieval i modern obeeix a un vot o prometença individual o col·lectiva a la Verge, Déu o sant, que comporta una obligació o deute. L'origen d'aquests vincles respon a uns motius de súplica recurrents i continuats, com el deslliurament de la pesta, contra malalties contagioses, plagues, sequeres, aiguats o alliberar-se de la guerra.¹⁴ La

10. Josep IGLÉSIES I FORT, *Pere Gil, S.I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya*, Barcelona: Societat Catalana de Geografia, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2002, p. 272.

11. Salvador-J. ROVIRA I GÓMEZ, *Els grups socials de Torredembarra a l'època dels Àustria*, Centre d'Estudis Sinibald de Mas - Monografia 17, Torredembarra, 2017.

12. Arxiu Històric Arxidiocesà de Tarragona, Fons Parròquia Sant Pere Apòstol de Torredembarra (AHAT-SPTDB), *Manuale instrumentorum ab anno 1626 usque 19 februarii 1631*, f. 7v.

13. AHAT-SPTDB, *Manuale instrumentorum ab anno 1635 usque 1650*, f. 419v.

14. Maria GARGANTÉ I LLANES i Xavier SOLÀ I COLOMER, *Santuaris, ermites i*

capella del Roser sembla respondre a aquest model d'expressió pietosa per part d'una família com els Roig. La nota del llibre d'òbits sobre Margarida Roig la identifica com «mulher del patró Roig». ¹⁵ L'ús del concepte patró indica la seva qualitat de pare de família així com qui governa una barca o vaixell, però entre les seves accepcions també trobem la d'aquelles persones que tenen sota la seva protecció alguna persona o cosa, fet que ajudaria a comprendre la vinculació dels descendents d'en Jeroni i de Margarita amb el temple fins ja entrat el segle XIX, tal i com va deixar constància el vicari diocesà a la visita que va realitzar al 1753, on especifica que la capella «es de Patronat de la casa de Geroni Roig» i els exhorta a que «procuren en mantenirla ab la referida decencia per celebrarse en ella lo St Sacrifici de la Missa que de Deu Ne. Sr tindran la remuneracio y paga». ¹⁶ Aquest patronatge residia en alguna de les branques de la família, doncs al 1707 trobem que un altre Jeroni Roig demana a l'hereu de l'ermita llicència per poder ser sepultat en ella. ¹⁷

La família dels Roig ja era present a la Torredembarra del segle XVI. La conjuntura de bonança econòmica que va viure el Camp de Tarragona fins ben entrat el segle XVII, va permetre a algunes famílies millorar la seva posició econòmica i social. Bon exemple d'això és el cas de Jeroni Roig pare i dels seus fills, Felip i el ja precitat Jeroni. Posseïdors de diferents barques al llarg de la seva activitat comercial, van participar en diversos negocis de compravenda i van invertir capitals tant en propietats agrícoles com en finques urbanes entre finals del segle XVI i inicis del segle XVII, ¹⁸ fet que els va permetre aconseguir un important patrimoni

capelles a l'època del barroc. *Geografia sagrada de la muntanya catalana*, Diputació de Barcelona, Barcelona, 2017, p. 126

15. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1601-1627)*, 29.03.1626.

16. AHAT-SPTDB, *Manaments visita pastoral de Torredembarra i Clarà*, 07.06.1753.

17. AHAT-SPTDB, *Tomo 5 dels testaments rebuts en la communa escribania de la rectoria de esta vila de Torredembarra des del any 1700 al de 1715 inclusive, (1700-1715)*, f. 45v.

18. ROVIRA I GÓMEZ, *Els grups socials de Torredembarra a l'època dels Àustria*.

i entrar en contacte amb les xarxes comercials del Camp de Tarragona i del litoral central català, en especial amb la ciutat de Barcelona.

Els Roig havien tingut cura del temple segurament des dels seus inicis doncs no oblidem que el vidu de Margarita va ser ermità. Aquesta figura estava molt estesa a l'Europa catòlica de la Contrarreforma i va ser motiu de gran preocupació per a les autoritats diocesanes ja que se n'escapava del seu control. Les disposicions tridentines van abordar fermament la problemàtica i van traslladar als titulars de les diòcesis l'obligació de permís per a l'exercici de l'ofici d'ermità.¹⁹ En el cas torrenc, la fragmentació dels registres no ens permet establir una nòmina continuada però sí rescatar alguns noms com el del precitat Jeroni Roig (1643? - 1645), Joan Traver (1663), Joan Oliver (1664), Cristòfol Riu (1682), Josep Roig de la Parra (1738), descendent directe dels primers Roig, o Francesc Buada, un pagès de la vila que va obtenir la seva llicència al 1693 i que es va mantenir com a ermità fins el 1719 juntament amb la seva dona Magdalena, a la qual també se li fa referència com a ermitana.

Però pels Roig la capella també era un lloc de memòria familiar. Entre 1626 i 1806 van ser inhumats un total de 25 homes i 28 dones, sent tots ells descendents directes d'en Jeroni i Margarita, a excepció de l'ermità Francesc Buada.²⁰ El nombre d'enterraments hagués pogut ser major. Sembla que la pesta va evitar que Felip Roig i la seva filla Caterina fossin enterrats al 1652, però va ser la mar la que es va interposar en més ocasions, com el cas d'un altre Felip Roig, a qui al 1676 només se li va poder fer novena i cap d'any perquè el «mataren los moros en los veixells de Mallorca»,²¹ o Josep Roig de la Parra, qui al 1738 va morir al golf d'Estepona quan es trobava de travessia en una barca propietat del també torrenc Josep Mascaró.²² En canvi, el cos de Gabriel Roig,

19. William CHRISTIAN JR., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Barcelona, 1991, p. 206.

20. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1706-1754)*, 17.04.1719.

21. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1627-1705)*, 15.04.1676.

22. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1706-1754)*, 22.12.1738.

tot i estar desaparegut al mar durant dues setmanes a l'abril del 1762, va ser trobat a la dreuera de Clarà i va poder ser enterrat dins la capella als peus del retaule de Santa Marina.²³ Tot i això, en alguns casos, el fet de morir lluny de casa no va ser impediment pel trasllat de les seves despulles. Bon exemple és en Jeroni Roig, l'ermità, mort a la vila de Cubelles al 1645 o Jacint Roig, que al 1668 va ser assassinat a Barberà de la Conca i va rebre sepultura amb els seus avantpassats.²⁴

Al món del barroc la mort i els rituals associats a ella es van convertir en un perfecte escenari en què es representava el poder econòmic i social dels finats, i els Roig no van ser aliens a aquestes pràctiques. Les posades en escena dels seus funerals visualitzaven aquesta preeminència i la capella del Roser adquiria un paper protagonista després d'una llarga processó que s'iniciava al temple parroquial, on es feia la cerimònia de traspàs, i recorria tota la població. Quan el juliol del 1662 es van celebrar les exèquies d'Eulària Roig van assistir els rectors de Salomó, Vespella, la Pobla de Montornès i el vicari de Tamarit.²⁵ Només tres anys més tard es va dur a terme el funeral del seu vidu, Jeroni Roig de la Parra, amb els mateixos religiosos i s'hi van afegir l'ecònom de Creixell, dos religiosos del monestir de Santes Creus així com un regular franciscà del convent de Tarragona.²⁶ L'agost del 1678 al funeral de Josep Roig, dit de la Figuera, hi van assistir un total de 12 sacerdots acompanyats de 460 candeles.²⁷ Les exèquies de Jeroni Roig de la Parra, el 1738, encara van ser més sumptuoses, si bé només hi van assistir 5 sacerdots.²⁸ Igual de barroc va ser el ritual per a la seva vídua Teresa, morta a l'octubre de 1758. Els actes es van iniciar a la seva residència només produir-se l'òbit amb una absoluta general. A continuació, el cos es va dur a l'església

23. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1754-1791)*, 15.04.1762.

24. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1627-1705)*, 16.11.1668.

25. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1627-1705)*, 09.07.1662.

26. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1627-1705)*, 12.06.1665.

27. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1627-1705)*, 22.08.1678.

28. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1706-1754)*, 07.01.1738.

parroquial on se li va cantar les hores de la Creu i es va fer una missa de cos present. El ritual havia de traslladar-se al següent escenari, que era la capella del Roser, però un fort xàfec va obligar la comitiva a protegir-se al temple parroquial i van disposar el cos a la capella de Santa Rosalía, patrona de la vila. La millora de la climatologia va permetre seguir amb la cerimònia a la tarda, incloent un nocturn i un laude de difunts, així com 3 misses cantades en què van participar 5 sacerdots a més del rector com a oficiant.²⁹

3. *La descripció de la capella*

Al gravat de *La Tour Danbare* (ca. 1668) de Beaulieu en lloc de la capella apareix representada una foresta amb dues construccions molt senzilles sense cap simbologia religiosa. Aquest fet fa pensar que la construcció original devia ser poc rellevant doncs la capella va ser reedificada i ampliada a la darrera dècada del segle XVII dotant-li la fisonomia definitiva. La primera intervenció es va produir al 1697, amb l'erecció de nova planta d'una capella dedicada a Sant Francesc Xavier, que fou beneïda en vespres de la seva festivitat.³⁰ Només dos anys més tard, es van beneir dues de les capelles primigènies, les dedicades a Sant Antoni de Pàdua i a Santa Marina, que havien estat ampliades a càrrec de diferents membres de la família Roig,³¹ tot i que un d'ells, en Antoni Roig, corredor d'orella a la ciutat de Barcelona, va finançar la impressió d'uns villancets commemoratius on es presenta com a únic promotor de l'obra.³²

29. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1754-1791)*, 28.10.1758.

30. AHAT, *Registre de negocis (1697-1701)*, f. 73.

31. AHAT, *Registre de negocis (1697-1701)*, f. 229. Segons el Registre de negocis diocesans, aquesta obra va ser sufragada per Antoni Roig, Jeroni Roig la Parra, Josep Roig de la Figuera i Isidre Roig minor, tots descendents directes de la parella d'ermitans formada per Jeroni i Margarita Roig.

32. *Villancicos que se cantaron en las fiestas de la reedificacion de la iglesia de la Virgen del Rosario fuera de los muros de la villa de Torre den Barra, arzobispado de Tarragona,*

Gràcies a l'inventari dels bens parroquials de 1925, fet per mossèn Joaquim Boronat i en Jaume Espí, prevere, coneixem alguns detalls del temple. Era una construcció molt modesta i amb unes dimensions molt reduïdes, 14 metres de llarg i 5,25 metres d'amplada. La façana, orientada cap al Nord, era la única part de l'edifici amb decoració. Un arrebossat imitant la pedra en el que destacava una minúscula porta d'accés, sobre la que estava gravada la data de 1604, i una rosassa, que segons l'inventari feia 85 centímetres de diàmetre i estava formada per quatre vidres sense pintar. La part superior era rematada per un petit campanar de cadireta. Disposava d'una única nau, construïda amb maçoneria a la façana i els murs perimetrals, per les voltes i al paviment s'havia emprat el maó i les grades del presbiteri eren de pedra. La teulada, a dues aigües, estava feta amb fusta, maó i teula.³³

En entrar dins la capella la primera sensació devia ser el fort contrast de llum amb el carrer, donat que l'única obertura de l'edifici era la rosassa de la façana. La il·luminació interior era totalment artificial. Una vegada habituats a la llum existent ens trobaríem amb un espai únic distribuït en dues capelles a cada costat i l'altar major. Damunt de l'entrada es trobava un petit cor, de 2 metres de llargada i 5 metres d'amplada al que s'accedia mitjançant una escala de 12 graons. L'espai central estava ocupat per dos bancs, un que feia 3 metres de llargada amb respall alt i un segon més senzill de 2 metres. Això feia que la circulació interna es fes pels laterals. Com que no hi havia espai per la sagristia, tots els ornaments i estris litúrgics es guardaven en una calaixera de fusta de pi, amb unes mides de 2 x 1,6 x 1,6 metres, que disposava de tres calaixos. Al seu costat, apartat de l'escena visual, hi havia un púlpit portàtil sense crucifix, que feia 2 metres d'alçada.

a los santos martyres Candido, Candida y Celerina, cuyas reliquias se colocaron en dicha iglesia. Añadese otro villancico a san Antonio de Padua por devocion del señor Antonio Roig à cuyas expensas se reedificò la iglesia, se hizieron las fiestas y se colocaron las reliquias, Rafael Figueró, Barcelona, 1699.

33. AHAT-SPTDB, *Inventari de la iglesia parroquial de San Pedro apòstol de Torredembarra. Arciprestazgo de Tarragona*, 1925.

L'altar major presidia tota l'escena. Situat a l'absis, la mesa de l'altar era de fusta pintada i daurada, amb l'escut franciscà al centre. El retaule era d'estil barroc, tot de fusta en tres cossos. El cos inferior el formaven quatre taules amb motlures i estries pintades i daurades. Als laterals, dos suports adossats que feien de peanya per a les imatges de Sant Francesc d'Assis i de Sant Antoni de Pàdua, que eren de fusta policromada i tenien una alçada de 1,14 metres. Al segon cos destacava la presència de dues columnes salomòniques, que emmarcaven una fornícula amb la imatge exempta de la Mare de Déu del Roser, també de fusta policromada i una alçada de 80 cms. El conjunt era rematat per una nova fornícula amb la imatge de la Puríssima, de les mateixes característiques que la imatge de la titular del retaule tot i que una mica més gran, 85 cms. d'alçada. El fet que la Verge del Roser estigués acompanyada de Sant Francesc i de Sant Antoni ens vincula molt probablement amb la devoció del rosari franciscà, una tradició d'origen medieval amb molt d'impuls durant el barroc a conseqüència de la difusió feta a les missions populars pels germans franciscans, segurament del proper convent de Tarragona tot que a partir de finals del segle XVII ja van ser dutes amb certesa pels frares d'Escornalbou.

Tot i les reduïdes dimensions existien quatre capelles laterals amb els seus respectius altars. La presència d'aquestes advocacions, que en cap cas tenen un paper subsidiari de la titular, ens mostra un espai propi de la nova espiritualitat popular catalana tridentina en la que cohabitaven alguns antics cultes, molt arrelats en l'àmbit familiar i íntim, i la introducció de noves devocions patrocinades i impulsades per les autoritats religioses alineades amb el nou discurs religiós oficial.

La primera d'elles, entrant per la banda de l'Evangeli, era la de Santa Marina. La mesa de l'altar tenia una imatge de Sant Josep pintada a l'escut central. La part inferior constava de dues taules amb unes motlures daurades. El segon cos tenia un basament del que sortien dues taules laterals, amb motlures sense pintar, sobre les que hi havien dues mènsules. La del costat dret amb la imatge pintada i daurada de Sant Josep, i la de l'esquerra amb Santa Margarida Màrtir. A l'espai central

d'aquest segon cos es trobava el quadre de Santa Marina, pintat sobre tela, amb unes mides de 1,30 per 1,20 metres. El cos superior era una taula piramidal ornamentada amb diferents motllures. El culte a Santa Marina Verge, molt estès per tot el Principat des d'època medieval donat que les seves relíquies es trobaven al convent de la Mercè de Barcelona «donde haze grandes maravillas, en los que con fe acuden en sus necesidades a ponerla por intercessora delante la Magestad de Dios»,³⁴ estava lligat tant a la protecció en l'àmbit de la salut així com entre els navegants per tal de foragitar les tempestes, si bé és cert que en el pas de finals del segle XVII al XVIII el seu culte es va començar a difuminar davant l'ascens devot d'una altra Santa Marina, de tradició galaica-portuguesa.³⁵ A Santa Marina l'acompanyaven Sant Josep, devoció que es propaga a partir del segle XVII, i Santa Margarida Màrtir, santa auxiliadora de tradició medieval, ambdues devocions gens casuals donat que era l'espai on es duïen a terme els enterraments i es celebraven les misses per les ànimes, com feu al 1715 Teresa Roig.³⁶

Avançant pel costat de l'Evangeli, trobem la capella de Sant Antoni de Pàdua. La taula era de fusta policromada amb un escut central on estava pintada la Mare de Déu del Roser. El retaule, també de fusta, estava estructurat en vuit caselles distribuïdes en tres pisos amb fornícula central per la imatge del titular, també de fusta policromada i amb una alçada de 60 cms. Les caselles estaven pintades amb les figures de

34. Antoni Vicenç DOMÈNECH (OP), *Historia General de los santos, y varones illustres en santidad del Principado de Cataluña*, Imprenta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil, Barcelona, 1602, f. 56r.

35. El cambrilenc Joan Borràs i Grisola, prevere i militar del segle XVIII, va escriure un breu tractat sobre el culte d'aquesta santa al Principat, que va portar per títol *Entretegidos discursos que en devidas alabanzas de Santa Marina venerada en la villa de Prat-Dip de los señores duques de Cardona y en gloriosa memoria de Cathaluña, de lo devoto de sus santuarios y de la aplicación de sus moradores*, publicat per Juan Nadal al 1764 a Barcelona, i que ens ajuda a conèixer millor aquesta devoció com a resposta a la difusió del culte a una altra Santa Marina, la d'Aguas Santas.

36. AHAT-SPTDB, *Llibre d'òbits (1706-1754)*, 13.09.1715.

diferents sants: En el costat dret i en sentit descendent es trobaven Sant Carles de Borromeo, Sant Antoni Abat i Santa Llúcia. En el costat esquerre, també en sentit descendent, Sant Pau Ermità, Sant Benet i Sant Rafael Arcàngel. La part superior era un frontó triangular pintat amb figures barroques que «apenas se perciben y no se vislumbra que puedan representar». La presència de Sant Antoni, un sant nascut a Portugal el segle XIII, és un testimoni més del canvi de devocions populars a la Catalunya tridentina, ja que gràcies a l'acció dels franciscans el seu culte va arrelar amb molta força durant les primeres dècades del segle XVII.³⁷ A banda d'estar a l'altar major disposava de capella pròpia, segurament perquè a la zona del Baix Gaià se'l tenia com un sant protector per part de pescadors i, possiblement, de la gent de mar.³⁸ Destaca la presència a banda i banda de les figures de Sant Antoni Abat i de Sant Pau Ermità, primers eremites de l'Església cristiana, el que esdevé una referència clara al caràcter eremític del temple, així com d'altres sants associades a la salut, dos d'origen medieval com Santa Llúcia i Sant Benet de Núrsia i un de tridentí, com Sant Carles de Borromeo, que fou beatificat al 1602 i canonitzat al 1610, en companyia de Sant Rafael Arcàngel, patró de mariners, advocat contra diverses malalties i protector enfront el dimoni. El conjunt era coronat per una imatge de la Puríssima Concepció de Maria, devoció també en expansió durant aquest període.

Passat el presbiteri, la capella més propera al costat de l'Epístola era la del Sant Crist. La mesa de l'altar era un quadrilàter de fusta policromada i daurada on destacava al centre un escut amb les cinc llagues. El retaule era de fusta, fet en cos únic, tenia unes columnes estriades i adossades així com unes taules amb imatges també daurades que emmarcaven una fornícula amb les imatges del Sant Crist i la Verge dels Dolors. La imatge del titular, que era de fusta, feia una alçada d'1,8 metres, i al seu costat la Verge dels Dolors, que descansava sobre una estructura de fusta, feia 1,1

37. KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 126.

38. Gabriel COMES NOLLA, «Els exvots dels pescadors de Baix a Mar», *Recull de treballs*, 12 (2011), pp. 21-32.

metres. Com es pot observar, aquesta capella era molt més austera, amb la presència imponent del Sant Crist i de la Mare de Déu dels Dolors s'incidia en el discurs barroc de la bona mort i l'esperança en la resurrecció. Tot i que aquesta capella ja existia des de l'inici, la figura de la Dolorosa deu ser posterior, possiblement amb la reforma de finals del segle XVII, moment que coincideix amb la propagació del seu culte per tot el Principat.³⁹

La darrera capella del costat de l'epístola era la de Sant Francesc Xavier. La taula de l'altar era de fusta amb esgrafiats daurats inclòs l'escut central amb l'anagrama del nom de Jesús. El retaule era d'estil barroc, tot de fusta, i disposava de tres cossos. L'inferior estava dividit en dues taules amb motlures daurades i una petita fornícula central on hi havia una imatge de fusta pintada de Sant Francesc Xavier jacent. En el segon cos, destacaven les dues columnes en espiral, així com les dues petites mènsules amb les imatges en fusta daurada de Sant Adrià, a la dreta, i de Santa Marta, a l'esquerra. Aquesta distribució feia destacar una nova fornícula més gran amb la imatge de Sant Francesc Xavier pintada sobre tela, que feia unes mides de 1,5 per 1,3 metres. El cos superior era presidit per un bust de Santa Bàrbara. La part inferior estava més treballada amb daurats i policromia, mentre que algunes parts del segon cos i del superior estaven sense pintar ni daurar. Erigida com hem vist al 1697, la capella de Sant Francesc Xavier significa un altre signe de modernitat, associat també amb el comerç marítim. Protagonista de la gran canonització de 1622, el seu culte al Principat havia arrelat amb força i amb molta rapidesa gràcies a la difusió feta pels seus germans jesuïtes.⁴⁰ A banda i

39. Sembla ser que el detonant d'aquesta devoció va ser l'episodi de pesta que va patir la ciutat de Barcelona al 1647, la cojuntura de la Guerra dels Segadors i el gran efecte que va causar entre els barcelonins la processó de la Congregació dels Dolors al 1661, dissenyada pel servita fra Francesc Epifani Cedó, en aquells moments vicari general de la Província. Sobre aquesta advocació a Catalunya consultar Jaume TORRES GROS, «La devoció catalana a la Verge dels Dolors», *Urtx: Revista cultural de l'Urgell*, 20 (2007), pp. 177-250.

40. BETRÁN MOYA, *Revista de historia Jerónimo Zurita*, pp. 95-132.

banda de la seva imatge pintada trobem la figura de Sant Adrià, patró de la vila, i de Santa Marta, advocada dels hostalers, minyones i criades. L'escena era coronada per Santa Bàrbara, una nova santa auxiliadora, amb culte confirmat per Pius V al 1568, i advocada, entre d'altres coses contra els llamps i les tempestats. Tot i l'originalitat d'aquesta capella sembla que aquesta no va ser la seva advocació primigènia, ja que a la visita pastoral de 1656 es relaciona una capella dedicada a Sant Isidre,⁴¹ una devoció clarament lligada amb el món agrícola, que era l'activitat predominant a la Torredembarra de començaments del segle XVII, però que semblava ja no ser útil per a una família com els Roig, cada vegada més especialitzada en les activitats comercials marítimes.

Tal i com s'ha pogut apreciar en aquestes línies, darrera la construcció i la configuració del temple trobem una sensibilitat col·lectiva cap a aquelles devocions protectores de les activitats comercials vinculades a la família en plena comunió amb el discurs religiós tridentí i adaptant-se a les noves necessitats, com el canvi de Sant Isidre per Sant Francesc Xavier o la presència de la Mare de Déu dels Dolors. Desconeixem quin va ser el vot que va donar inici a aquesta devoció però la cerca d'aquesta protecció davant l'Altíssim per mitjà de la Mare de Déu i dels Sants és, alhora, testimoni de l'intent d'un grup familiar per projectar-se socialment entre la comunitat local i també entre els seus contactes comercials. Perquè la capella va ser, a banda d'un lloc de memòria familiar i de pràctica devota, un espai a nivell local d'emulació del que feien altres estaments social i econòmicament més poderosos. Tot sota l'atenta mirada d'unes autoritats religioses que, finalment, aconseguiren que aquests espais de cultura immaterial familiar fossin controlats pel rector, figura central d'una pietat local cada vegada més uniforme, fet que va comportar la pèrdua d'importància i d'interès d'aquests tipus d'edificis a partir del segle XVIII.

41. AHAT-SPTDB, *Acta i manaments de visita pastoral* (1656).

La catedral de Vic durant la Guerra dels Nou Anys (1688-1697)

MARTÍ ROCA VILAJUANA

Resum

La Guerra dels Nou Anys (1688-1697) sovint s'ha vist eclipsada per l'interès suscitat per la revolta dels gorretes, abans, i la Guerra de Successió espanyola, després. Així, la nostra intenció ha estat apropar-nos a la conjuntura bèl·lica des de la participació que en aquesta hi tingué l'alta jerarquia eclesiàstica de la catedral de Vic. Per fer-ho, resseguirem les trajectòries –diferenciades– del Capítol catedralici i del bisbe, Antoni Pasqual. Dita participació, assíduament, va sobrepassar el vessant espiritual i religiós, inserint-se en el joc polític del territori, del Principat i de la Monarquia. D'aquesta manera, iniciarem l'article amb la revolta dels gorretes, la qual s'enllaçava cronològicament amb l'inici de la guerra, com també ho feren les preocupacions dels eclesiàstics.

Paraules claus: Guerra dels Nou Anys, Revolta dels gorretes, Catedral de Vic, Antoni Pasqual i Lleu.

La Guerra dels Nou Anys s'iniciava enmig d'un clima de desconfiança i tibantor política entre el Principat i la Monarquia, on els *fantasmes* de 1640 s'hi feien presents. L'alçament gorreta (1687-1689) feia témer l'enllaç de les dinàmiques socials i polítiques de Catalunya, amb l'amenaça que el descontentament popular i institucional convergís en una revolució política. D'altra banda, l'inici de la Guerra dels Nou Anys (1688-1697) reobria la possibilitat a l'aliança francocatalana del 1640-1641.¹

1. Antoni Simon resseguirà aquestes tibantors polítiques, entre Madrid i Barcelona, a Antoni SIMON, *Del 1640 al 1705. L'autogovern de Catalunya i la classe dirigent catalana en el joc de la política internacional europea*, Publicacions Universitat de

La configuració de la contesa bèl·lica prolongava i accentuava la presència de l'exèrcit sobre la Plana de Vic, presència del qual podem datar, d'una manera més o menys continuada, des de 1634.² A la qüestió dels allotjaments se l'hi sumava, el 1687, l'arribada de les llagostes, donant-se, al voltant d'aquesta, un cert èxtasi religiós a Vic, fent-se pregàries, processons, i la celebració de la festivitat de les quaranta hores.³ Aquest escenari generalitzava les experiències de penúria i desgast entre la pagesia de la Plana de Vic; qüestions que desembocaren en els aixecaments populars dels diferents pobles osonencs, i que donaran pas a l'inici de l'article. Sobre el territori, la revolta gorreta i la guerra s'enllaçaran cronològicament, existint una continuïtat bèl·lica des de 1687 fins al 1697.

Davant d'aquest escenari convuls, trobarem l'activa participació de l'alta jerarquia eclesiàstica de la catedral de Vic. El 1695, el franciscà Francesc Serra atribuïa la victòria de les armes capitanejades pel veguer de Vic, Ramon Sala i Sassala, a la interrelació entre el cos polític i el cos religiós. Serra assenyalava com «levantó la Iglesia sus Estandartes

València, València, 2011. Pel que respecta al període comprès en l'article, vegeu les pàgines 102-245.

2. Antonio ESPINO, *Cataluña durante el reinado de Carlos II: política y guerra en la frontera catalana, 1679-1697*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1999, p. 8. Aquesta presència continuada de l'exèrcit sobre el territori osonenc la podem resseguir en els estudis del mateix autor: Antonio ESPINO, «La Plana de Vic i les guerres de Catalunya, 1652-1659», *Ausa*, 26-172 (2013), pp. 309-328 Antonio ESPINO, «L'experiència de Vic en les guerres de Catalunya, 1660-1690», *Ausa*, 27-175 (2015), pp. 45-59, i Antonio ESPINO, «Una frontera sobrevinguda. L'experiència de Vic a les guerres de Catalunya, 1652-1714», a A. Espino i O. Jané, coords., *Guerra, frontera i identitats*, Afers, Catarroja, 2015, pp. 13-84. També, a Xevi CAMPRUBÍ, «L'impacte dels allotjaments a Tona: de la Revolta dels Barretines (1687) al pas de l'exèrcit austriacista durant la Guerra de Successió (1711)», *Ausa*, 175 (2015), pp. 61-87.

3. El pagès de l'Esquirol, Joan Guàrdia, testimoniava com a mitjan 1687, «lo aspant que la jent tenia y las pregàries que fean a Vich de profasons y al Senyor Bisba [Antoni Pasqual] digé missa al mix del camp y astant dient missa las llagostes arribaren». Citat a ESPINO, «Una frontera sobrevinguda», p. 49.

al Cielo con oraciones; el estado politico dispuso sus Tropas Militares, y al verlas ya peligrava entre mil cuydados Francia, y quedò alegre, y sossegada la tierra». ⁴ Tanmateix, la participació de l'Església a la contesa bèl·lica no només es va limitar a aquest vessant espiritual. L'alta jerarquia vigatana contribuí, des d'un primer moment, en l'esforç bèl·lic, logístic i econòmic mantingut per la ciutat, el Principat i la Corona.

La guerra suposava l'afiançament generalitzat del sentiment antifrancès a Catalunya, sentiment del qual també en va participar l'estament eclesiàstic. Com descriu Antoni Simon, «fou sobretot d'ençà de la campanya de 1694 que aquest sentiment antifrancès agafà una magnitud extraordinària. Davant la falta de recursos, el govern de París va decidir mantenir les tropes dins del territori del Principat a costa dels seus pobladors». ⁵

En aquest context, els tropells causats per les tropes franceses –sempre acompanyades de l'estigmatització i acusació d'heretgia–, ⁶ també foren patits pels eclesiàstics. Fèlix Domènech testimoniava com, després de la batalla del Ter (1694), la soldadesca francesa va saquejar «desacet llocs, no reservant iglésia, ni sagrari, que de tots los llocs que cequejaren ce n'aportaren las custòdias, y las formas per terra». ⁷ El dominic

4. Francesc SERRA, *Arco triunfal: panegyrico gratulatorio en accion de gracias à la Magestad divina, por la celebre vitoria que de los franceses alcançaron las armas españolas gobernadas por don Raymundo Sala y Sasala*, Rafael Figueró, Barcelona, 1695, p. 22. D'aquest, d'entre altres relats sobre la figura de Ramon Sala i Sassala, en parlarà; Xevi CAMPRUBÍ «La construcció del relat periodístic a l'època moderna: el tractament de la informació sobre la campanya militar del veguer de Vic de 1695», *Ausa*, 178 (2016), pp. 721-747.

5. ESPINO, *Cataluña durante el reinado*, p. 152, citat a SIMON, *Del 1640 al 1705*, p. 213.

6. Us remetem, per a una visió global de la qüestió, a Núria SALES, *Senyors bandolers, miquelets i botiflers. Estudis de la Catalunya dels segles XVI i XVII*, Editorial Empúries, Barcelona, 1996, pp. 103-138. Per al cas de la guerra dels Nou Anys, vegeu les pp. 119-122.

7. Davant d'aquest escenari, els canonges de Girona asseguraven com «queda nuestra lealtad con mayor motivo para su constancia, tomando por blasón el pelear por Dios, por el Rey y por la Patria». Alhora, el duc de Noailles apuntava eloqüentment com l'actitud mantinguda per la soldadesca francesa «avait aliéné les coeurs des

Llucià Torrents, en les festes per les paus que es feren a Vic el 1698, representava com

ya no verás en tus tierras a tus enemigos, gente de menos cortesanas costumbres. Otra letra [...], de lengua para ti tan estraña que necessitas de intérprete para entenderla; y verás entrar por tus Países unas tropas de gente que mejor sabe guardar los fueros de una amistad verdadera.⁸

Altrament, la qüestió dels privilegis eclesiàstics fou un punt de fricció continu al llarg del conflicte, fricció que augmentà amb l'arribada del regalisme i gal·licanisme francès.

Així doncs, aquests elements poden esdevenir alguns dels motius que ens permetin entendre l'actuació que va emprendre l'església en el transcurs de la guerra, guerra en la qual el factor religiós no en fou un element desencadenant ni definidor.

1. 1687-1690: De la revolta dels gorretes a l'arribada dels francesos

El 9 d'octubre de 1687, el Capítol vigatà tenia relació de les grans dificultats amb les quals es trobava la infanteria i cavalleria de Centelles per la «commoció del poble, que es en gran numero». Així, el mateix dia enviava una ambaixada al general de cavalleria napolità Domingo Pignatelli, oferint-li la mediació dels capitulars amb els revoltats, «y altrament en tot lo que sie del servei de la Magestat».⁹ La representació

catalans au point que le peuple était par tout sous les armes». Testimonis citats per Antonio ESPINO, *Las guerras de Cataluña. El teatro de marie, 1652-1714*, Editorial EDAF, Madrid, 2014, pp. 149-150.

8. Llucià TORRENTS, *Oracion evangelica en accion de gracias al Espiritu Santo por el soberano beneficio de la paz univrsal, que firmó nuestro catolico monarca Carlos Segundo... en solemnnissimo culto consagrò a Dios la ... ciudad de Vique*, Rafael Figueró, Barcelona, 1698, f. 35.

9. Arxiu Capitular de Vic (ACV), 57/64, Actes del Capítol. Libri Secretariatius 1682-1688, f. 346v. El 7 d'octubre arribaven a Centelles 40 cavalls capitanejats pel napolità Domingo Pignatelli i 600 infants encapçalats per Antoni Serrano. Aquesta

dels interessos reials no tardà a fer-se present sobre el territori. El 20 d'octubre, Felip de Marimon, membre del Consell d'Aragó, i Pedro de Amigant, de la Reial Audiència, entraven al Capítol per a acomiadar-se, posant-se al seu servei en tot allò que poguessin ser útils.

Tot i que part del clergat rural se situà al costat dels revoltats, com fou el cas del rector de Centelles, l'alta jerarquia catalana, tal com ha assenyalat la historiografia,¹⁰ serví assíduament d'intermediària envers la població, fruit de l'ascendència que els religiosos tenien sobre aquesta. Amb tot, però, el 1690, el prelat vigatà era acusat pel virrei duc de Villahermosa com a veedor dels sediciosos.

En aquell moment era bisbe de Vic Antoni Pasqual, nascut el 1643 a Arenys de Mar. El jove arenyenc, mentre prosseguia amb la seva carrera del sacerdoci, es va doctorar en Filosofia a la Universitat de Barcelona, i en Dret Canònic al col·legi de Sant Climent de Bolonya, on també va ocupar una càtedra pública. A partir de 1671 començà la seva carrera dins l'església espanyola. Aquest any era proposat pel cardenal Portocarrero pels càrrecs de vicari general a Madrid i visitador eclesiàstic de Toledo, rebent també el càrrec d'Auditor de la Rota. Així mateix, esdevenia auditor i consultor jurídic del dit cardenal.¹¹ El 1672 era rebut pel papa Climent X, qui li entregava les relíquies de Sant Fèlix com a prova de la molta estima en que tenia la seva il·lustració i rellevants virtuts.¹² Dos anys

arribada venia precedida del malestar que a la vila hi havia pels allotjaments, negant-se el Consell de Centelles a pagar les contribucions als capitans de cavalleria (SIMON, *Del 1640 al 1705*, p. 160, i Jaume DANTÍ, *Aixecaments populars als Països Catalans (1687-1693)*, Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1990, p. 124.

10. DANTÍ, *Aixecaments populars*, pp. 181-183, SIMON, *Del 1640 a 1705*, pp. 160-161, i Joaquim ALBAREDA, «L'actitud dels eclesiàstics catalans a la Guerra de Successió (1705-1714)», *Anuari de la Societat d'Estudis d'Història Eclesiàstica Moderna i Contemporània de Catalunya*, 1988 (1990), p. 10.

11. Josep M. PONS, «Notícia biogràfica del bisbe Antoni Pasqual i Lleu», a *Festes de Sant Zenon 1986*, Impremta Santa Maria, Arenys de Mar, 1986, p. 9.

12. Josep PALOMER, *Siluetes d'Arenyencs*, Comissió Homenatge a Mossèn Josep Palomer i Alsina (1886-1961), Arenys de Mar, 1993, p. 72.

després fou nomenat ardiaca de la seu gironina (Ardiaca de La Selva), tot i que encara va restar en els seus càrrecs a la cort de la Monarquia. Finalment, el 1684, era nomenat bisbe de Vic, prenent possessió del càrrec el 21 de març de 1685. Després d'ocupar la seu vigatana per prop de dues dècades, a l'edat de seixanta-un anys, Antoni Pasqual moria un 25 de juliol 1704, enmig de les convulsions que la Guerra de Successió causava al bisbat de Vic.

La seva trajectòria el feu gaudir d'un cert reconeixement i estatus en l'àmbit eclesial i jurídic. El prelat vigatà escrivia les disposicions del concili tarraconense de 1691 car «las muchas letras y experiencias de dicho Rmo. Sr. Obispo». Així, Ramon Casadevall el descrivia com «el gran Prelado que cierra notablemente la historia episcopal ausetana del siglo XVII», dotant a l'episcopat d'un estil modern i esdevenint un punt i a part en les visites pastorals, de les quals n'institucionalitzarà el model.¹³

Com ja ens hi hem referit, el 1690 Antoni Pasqual era acusat pel virrei duc de Villahermosa d'haver obrat contràriament a les ordres que l'hi havia donat l'aleshores virrei, el marquès de Leganés, a la vigília de la revolta de 1687. Aquell mateix any, el virrei feia una consulta a l'Audiència per tal d'expulsar-lo, «haviéndose entendido que havia echo el obispo officios contrarios».¹⁴

Esclatada la revolta, i per ordres del virrei, Antoni Pasqual es desplaçava a Centelles i a Sant Hipòlit per atendre a la quietud pública,

13. Ramon CASADEVALL, *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vich*, Año 63. Lunes, 19 de Febrer de 1917, nº 1717, p. 64. Citat per Xavier SOLÀ, «La Reforma Catòlica a la muntanya catalana a través de les visites pastorals: els bisbats de Girona i Vic (1587-1800)», tesi doctoral defensada a la Universitat de Girona, 2005, p. 128. També, us remetem a la presentació que Antoni Pladevall fa, des d'una visió estadística, de la primera visita pastoral que feu el prelat vigatà de la seva diòcesi, a: Antoni PLADEVALL, «El bisbat de Vic entre els anys 1685 i 1688», *Ausa*, 82-83 (1976), pp. 44-62.

14. El marquès de Leganés descrivia com «antes del octubre de 1687 encargo al obispo que procurase reducir a los vezinos de la villa de Sant Hipólito y otros lugares de su mitra [...] para que embarassassen el ajuste del quartel de los cabos militares». BNM, ms. 2.403, ff 416-417, citat a SIMON, *Del 1640 a 1705*, p. 161.

i «impedir qualquier exesso del pueblo menudo». Tanmateix, el 16 de novembre, el marquès de Leganés expressava i es complanyia de la lentitud amb la qual el bisbe tractava amb els de Sant Hipòlit, respondent-l'hi Pasqual «que los animos se inquietan tanto oyendo hablar de contribuciones que ningun hombre de bien puede tratar dello sin quedar calumniado».¹⁵

Tot i l'arribada del perdó general, no s'aconseguia apaivagar l'esperit de la revolta. Tal com s'hi referia Narcís Feliu de la Penya, «el fuego de Centelles ha sido apagado, però las cenizas han sido escampadas por toda Cataluña».¹⁶ Davant d'aquesta conjuntura, l'abril de 1688 els canonges oferien de nou la seva ajuda al virrei Leganés per tal de controlar «los tumultos de la gent de la terra», rebent la felicitació reial per la singular finesa amb la qual havien actuat.¹⁷ Així mateix, el bisbe Pasqual també rebia la felicitació del virrei, el comte de Melgar, per la

finez a conque V.S a obrado en el accidente procedido de la desatención de algunos vezinos de la ciudad de Manresa contra la quietud publica, y de lo que V.S por su parte efectuo con su acostumbrado celo afin de solicitarles el castigo que tan justamente han merecido, y poner la autoridad de la justicia en el credito que combiene.¹⁸

El 18 d'abril de 1689, i per ordres del duc de Villahermosa, Pasqual es movia altre cop a Centelles cercant que «suavize con su presencia y

15. Arxiu Episcopal de Vic (AEV), 1300/8. Carta del marquès de Leganés a Antoni Pasqual, 16-XI-1687, i resposta del bisbe al virrei, 31-XII-1687.

16. Narcís FELIU DE LA PENYA, *Anales de Cataluña*, Josep Llopis, Barcelona, 1709, Vol III, p. 395. Citat per DANTI, *Aixecaments populars*, p. 125.

17. ACV, 57/65, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1688-1695, ff. 13 i 28-29.

18. AEV, 1300/8, Carta del comte de Melgar a Antoni Pasqual, 23-VIII-1688. Llorenç Ferrer i Alòs ha estudiat amb més deteniment aquest episodi de la història manresana a Llorenç FERRER, «L'Avalot de les Favas a Manresa. Un moment de la revolta de la terra a Catalunya el 1688», *Recerques: Història, Economia i Cultura*, 11 (1981), pp. 125-135.

la eficaz de sus amonestaciones a aquellos animos». ¹⁹ L'estada al poble osonenc es prolongava fins al dia 25 d'abril, dia en que retornava a la seu episcopal. Malgrat tot, tres dies després, el 28, i com descriu Feliu de la Peña, el bisbe de Vic arribava a Barcelona, on, i acompanyat pel bisbe de Tortosa, «atendieron á la quietud de la Patria, que es el verdadero servicio del Rey». ²⁰ Villahermosa, però, descrivia com el prelat vigatà era a la ciutat «a solizitar medio de composición con los sublevados, a que sin haverle respondido le despedí luego». ²¹ Així mateix, sol·licitava al monarca que no se l'inclogués en l'agraïment que aquest volia fer a les places i personalitats que s'havien mantingut fidels durant l'alçament gorreta. ²² Entretant, el prelat marxava de Vic –el 27 de maig de 1689– per temor als francesos, els quals es trobaven a Ripoll. Aquest periple el feu passar per Artés, Mojà i Manresa, arribant finalment a Barcelona el setembre de 1689. Pasqual retornava a la ciutat osonenca el 24 de juny de 1690, un cop eren retirades les tropes franceses. ²³

El novembre de 1689, el conflicte gorreta tornava a fer-se present sobre el territori, el qual, a poc a poc, s'imbricava amb l'arribada del francès. El dia 24, i car els grans ofecs de la ciutat de Vic pel gran nombre de companyies de cavalleria que en aquesta hi havia allotjades (un total de vuit, destinades a la ciutat pel virrei), el Capítol resolgué donar 50 rals de socors diaris a una companyia, socors que foren allargats el 2 de

19. AEV, 1300/8, Correspondència del duc de Villahermosa a Antoni Pasqual, 16-IV-1689, i resposta del prelat vigatà, 18-IV-1689.

20. FELIU DE LA PENYA, *op. cit.*, p. 402.

21. AGS, Estado 4137. Referenciat a SIMON, *Del 1640 a 1705*, p. 198, cita 192.

22. DANTI, *Aixecaments populars*, p. 146.

23. Tot i que l'actitud mantinguda pel prelat vigatà la podem emmarcar en l'ambigüitat mantinguda per les institucions catalanes al darrer quart del segle XVII, situant-se «entre la fidelitat deguda al poder reial i la defensa del compliment de la legalitat pròpia del Principat», creiem necessari un estudi aprofundit i detingut, per la rellevància ara exposada, de la figura d'Antoni Pasqual i Lleu (Jaume DANTI, «Catalunya entre el redreç i la revolta: afebliment institucional i diferenciació social», *Manuscrits: Revista d'Història Moderna*, 30 (2012), pp. 69-74.

desembre. Tres dies més tard, el 27 de novembre, una ambaixada del Consell de la Ciutat entrava al Capítol catedralici davant la notícia «que dits tumultadors [els aixecats gorretes] voldran venir a inquietar la ciutat y los vehíns». El Capítol resolgué guardar la frontera de la muralla «des del portal de la Merce fins a la porta del Pont, y si mes podan arribar al portal delas Vessas», sent anomenat l'ardiaca «capità per dita guardia y comendar los que assisteixan a ella».²⁴

A despit de la fi de la revolta, els efectes d'aquesta encara ressonaven en el poder reial. Tal com va assenyalar Henry Kamen, Antoni Pasqual no reafirmà la seva fidelitat al monarca en saber-se la mort del dirigent gorreta Antoni Soler (2 de desembre de 1689), com feren totes les ciutats i bisbes de Catalunya, i també el mateix Capítol de Vic.²⁵ Ja entrats al 1690, i amb les preocupacions de la guerra amb França presents sobre el territori, Villahermosa, en una carta a D. José de Haro, secretari del Consell d'Aragó, proposava –com a mesura allisonadora– que a Pasqual se'l tragués de Vic per transferir-lo a una parròquia petita.²⁶ Tot i que aquestes mesures no s'acabaren de concretar, la institució reial, com veurem, mai va perdre de vista l'actuació del bisbe durant l'alçament gorreta.

A poc a poc, i d'ençà de les campanyes de 1689 i 1690, el conflicte amb França es feu present sobre la Plana, marcant, l'imperatiu bèl·lic, la quotidianitat del Capítol. El maig de 1689, Manuel de Llupia, governador de Catalunya, aconseguia del Capítol «deu sachs bons» de gra destinats al pa de munició del seu terç. Un any després, l'abril de 1690, Manuel Llupia, qui tornava a ser a Vic, obtenia del Capítol 100 dobles pel servei del rei.

A inicis del mes de juny, i davant la proximitat de l'exèrcit borbònic, els capitulars tornaven a ficar guàrdia a la muralla tocant a la catedral,

24. ACV, 55/65, Actes del Capítol. Libri Secretariatatus 1688-1695, f. 96.

25. Henry KAMEN, «Una insurrecció oblidada del segle XVII: l'alçament dels camperols catalans de l'any 1688», *Recerques: Història, Economia i Cultura*, 9 (1979), p. 17, i ACV, 57/65, Actes del Capítol. Libri Secretariatatus, 1688-1695, f. 97.

26. DANTI, *Aixecaments populars*, p. 182.

«com avian fet altres vegades», alhora que enviaven la plata del Capítol –cercant evitar-ne el saqueig– als seus homònims barcelonins. El 9 de juny sortia una companyia del sometent de Vic en direcció a Ripoll. En aquest sentit l'ardiaca aixecava una companyia de 50 homes que havien de restar a l'entorn de la ciutat, demanant ajuda al Capítol pel pa de munició i el nomenament de càrrecs. El 13 de juny, i davant les queixes dels soldats aixecats per l'ardiaca, el Capítol resolía donar-los-hi cinc sous diaris.

Tres dies després, es decidia crear un consell general, juntament amb la ciutat, per «los treballs de la entrada cerca de l'enemich», assistint-hi, en representació del Capítol, els canonges Poquí i Puigrefagut. Finalment, però, i «no obstant de haver pres les armes tots los ciutadans, fins els religiosos y demás eclesiàstics»,²⁷ la ciutat queia –momentàniament– davant les armes franceses.

2. 1690-1694: Quotidianitat militar a la seu de Vic

El dia 23 de juny eren reentrades les armes de Carles II a la capital osonenca. Així, es celebrava un Te Deum en acció de gràcies, on eren convidats els consellers de la ciutat i el general de les armes hispanes Francisco de Santa Cruz. Dita celebració fou complementada amb l'enviament de correspondència a Sa Majestat, en la qual els capitulars renovaven i reafirmaven la fidelitat envers aquesta.

Retirades les tropes franceses, l'imperatiu de la guerra restava sobre el territori. Durant la primera quinzena de juliol, el Capítol resolía donar una càrrega de vi diària als soldats allotjats a la ciutat, acció que costava a la caixa del comú un total de 77 lliures i 8 sous.

27. Correspondència dels diputats a Carles II, citada a ESPINO, «Una frontera sobrevinguda», pp. 53-54. El virrei duc de Villahermosa va retreure al Consell vigatà que la ciutat es rendís sense lluitar. Carles II aconsellava al virrei a «no pasar a demostración pública ni secreta que altere este animo ni ponga en desconfianza, quando ni conviene en el estado presente ni con los lugares abiertos, aunque sean populosos, no teniendo guarnición ni fuerzas como Vique para su defensa». B.N., Ms. 2402, consellers de Vic a Villahermosa, 23-VI-1690. Citat a ESPINO, *Cataluña durante el reinado*, p. 112.

Al mateix temps, els canonges expressaven les dificultats econòmiques, derivades de la prolongació de la guerra, al president del Consell d'Aragó, Pedro d'Aragó, qui havia demanat alguna caritat pels hospitals del rei.²⁸ Dita qüestió obligava al Capítol a cercar noves formes de pagament. El 6 de setembre de 1689, els canonges prenen un censal del mateix Capítol, «dela quantitat de 514ll, a fi y effecte de deixar asa Magt 550ll per socórrer las necessitats delas tropas [que] estan acampades enlo territori». També, el 21 de juliol de 1693, es resolía donar al rei tres-centes lliures, que, al no tenir diners físics, es treien dels «terços y liberas». Així mateix, aquests ofecs econòmics intercedien en la quotidianitat religiosa de la seu. El 24 de juny de 1693, i per aquestes necessitats, no es feien les lluminàries de Sant Joan a la catedral.

Aquesta situació límit també la trobarem a l'hospital de la Santa Creu de Vic.²⁹ El 7 de novembre de 1692, els capellans de l'hospital amenaçaven d'anar-se'n fruit de les penúries que aquest vivia, a conseqüència de la gran quantitat de soldats que hi havia a l'hospital. L'11 de maig de 1694, i tot i que l'hospital es trobava ple, amb 74 malalts del Tercio de Burgos, «se tem que vindran altres tercios y quedaran molts altres».³⁰ A tall d'exemple, el Capítol destinà 7.652 lliures, 92 sous i 2 diners a l'hospital en el bienni 1695-1697, a banda dels donatius que se l'hi feren.

28. Al demanar donatius per als «hospitals del sa Magt», es feia referència als hospitals de Girona, Roses i Palamós. Davant d'aquest fet, el Capítol catedralici responia la voluntat «que lo donatiu que farà V.S se puga aplicar al dit hospital de esta ciutat», al trobar-se ple de soldats reials. ACV, 57/65, Actes del Capítol. *Libri Secretariatus* 1688-1695, f. 131v. El setembre de 1694 es tornava a escriure a Carles II davant la necessitat i conveniència de establir un hospital del rei a la ciutat pel gran nombre de soldats que es trobaven en aquesta. El desembre rebien per resposta la impossibilitat d'establir-hi el dit hospital. ACV, 57/36. Correspondència del marquès de Gastagaña al Capítol catedralici, 23-XII-1694.

29. L'hospital de la Santa Creu de Vic és una obra compartida, regida conjuntament entre el Consell de Vic i el Capítol catedralici des del segle XVI. Vegeu la seva història a Jordi ROCA i Miquel YLLA-CATALÀ, «L'Hospital de la Santa Creu de Vic. Fidelitat a un ideari», *Gimbernat: Revista d'Història de la Medicina i de les Ciències de la Salut*, 65 (2016), pp. 44-46.

30. ACV, 57/65, Actes del Capítol. *Libri Secretariatus* 1688-1695, f. 287.

A finals de desembre de 1691 «estant esta ciutat de Vich en la frontera del enemich», s'hi concentraven més tropes que mai.³¹ El juny de 1691, el Consell vigatà proposava l'església de Santa Maria de la Rodona com un espai on emmagatzemar la pólvora i demés pertrets de guerra de l'exèrcit, proposta a la qual el Capítol s'hi oposava amb rotunditat. El mateix problema ja el trobarem dos anys abans quan, el juny de 1689, una ambaixada de la ciutat entrava al Capítol buscant allotjar el terç de la Diputació a les esglésies de Vic, oferint-los-hi, per contra, els claustres pels estudis.³² D'aquesta tensió, derivada dels privilegis eclesiàstics, n'és il·lustrativa el testimoni dels masovers del mas La Cirera de Malla, mas sota el domini de la mitra de Vic, que el 14 de novembre de 1693 denunciaven al Capítol els disturbis causats pels soldats allotjats, «sens fer distintius dela immunitat en dita partoca a la V.S».³³

3. 1694-1698: «En defensa y conservación de la jurisdicción Episcopal». Antoni Pasqual i Lleu a Madrid

A tots els problemes derivats de la guerra, a la dècada dels 90 s'hi afegí un greu conflicte de jurisdicció que sacsejà la seu de Vic i, encara més, desencadenà «una polèmica jurídica que ultrapassà les fronteres del Principat».³⁴ El desembre de 1693, el bisbe de Vic rebia una carta del despatx universal del rei, en la qual, tot i no significar-se el motiu pel qual se'l requeria, era cridat a la cort de Madrid. Davant d'aquest fet, i preveient una estada curta del prelat vigatà a Madrid, el Capítol decidia suspendre les causes –que amb el bisbe tenia– per una durada de sis mesos.³⁵ No-

31. ESPINO, «Una frontera sobrevinguda», p. 55.

32. ACV, 55/65, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1688-1695, ff. 70v i 185.

33. ACV, 57/65, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1688-1695, f. 273.

34. Josep M. MARQUÉS, «Tribunals peculiars eclesiàstico-civils de Catalunya: les Contencions i el Breu», a *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1984, vol. II, p. 389.

35. Aquestes no eren poques. El 1687, el Capítol catedralici remetia al marquès de Leganés un memorial on exposaven els problemes que hi havia amb el nou bisbe:

gensmenys, Antoni Pasqual no retornaria al bisbat fins al juny de 1698, un cop la guerra ja era finida.

El 8 de març de 1693, el canonge Baldiri Vilarassau «a las seis horas de la tarde [...] hirió, casi mortalmente, con un puñal, à Jayme Baucels, Sacerdote, dentro de la Iglesia Cathedral de Vique».³⁶ Consegüentment, Vilarassau era processat pel bisbe i els canonges i doctors Francesc Poquí i Salvador Riera, els quals expulsaven del bisbat al referit canonge per una durada de sis anys. En saber-ho, però, el Tribunal del Breu manava que es revoqués el procediment fet contra el canonge Vilarassau, remetent tot el coneixement que del procés es tingués al dit tribunal.

Nogensmenys, i davant la defensa que el prelat vigatà feu de la jurisdicció del Breu com una qüestió acumulativa, és a dir, sumatòria a la justícia expedida pel bisbe, es desfermà el referit plet. Enfront del bisbe vigatà, es trobava el mateix Tribunal del Breu i el Consell d'Aragó, els quals definien la jurisdicció del tribunal com a privativa.³⁷

Tanmateix, i com s'hi referia Pasqual, no es trobava sol en la dita disputa, car «los obispos del Principado de Cataluña, y los cabildos en sus

Señor, El Cabildo y canonigos de la Santa Iglesia de Vich..., s.n., s.l., 1687 (Biblioteca de Fons Antic de la Universitat de Barcelona (BUB), XVII-6535-13). Les causes «llargas y costosas» feien que el Capítol recordés la conformitat i quietud que hi havia durant el bisbat de Jaume Mas (1674-1684).

36. Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (BHMV), Fondo Antiguo, BH FLL 30853: Juan Luis LÓPEZ MARTÍNEZ, *El fiscal del Sacro Real Consejo de los reynos de la Corona de Aragon en defensa de la jurisdiccion de su Santidad...*, s.n., Madrid?, 1696, f. 1.

37. Antoni Pasqual denunciava com, seguint les ordres del president del Consell d'Aragó, Gaspar Téllez-Girón i Sandoval, cinquè duc d'Osuna, «me pidio Dn. Joan de la Torre que no imprimiese la respuesta al papel del Rey, y le respondí que sentia no poderlo hacer, por no tener otro medio de dar satisfacción al mundo de mis procedimientos, mayormente quando estafa, experimentando lo que el Consejo obraba contra mí». Alhora, el 10 d'abril, reconeixia com «no me seria fácil en esta Corte [hacer muchas copias del manuscrito] por lo pocos que hay que hagan buena letra y sepan latin», però especialment, «y que quieran aplicarse». ACV, 56/59, Correspondència del bisbe al Capítol catedralici, 20-III-1694 i 10-IV-1694. Aquests entrebancs feien que finalment Antoni Pasqual imprimís el seu memorial a Saragossa.

casos, se hallan igualmente interesados en la defensa y conservación de su jurisdicción, contra la que pretende el Juez Delegado del Breve». ³⁸ En la seva estada a Madrid, rebé el suport de les demés diòcesis, a excepció de la gironina, bisbe de la qual encapçalava el Tribunal del Breu. D'aquesta manera, els capítols de Tarragona, Tortosa, Vic i posteriorment Lleida, nomenaren a Magí Vilana Perlas com a llur procurador a la Cort. També, el bisbe d'Urgell, Oleguer de Montserrat i Rufet, escrivia al comte de Melgar, «como a uno de los thenientes gen[era]les, movido de zelo, y en ella dice cosas muy buenas, y ahora conozeran que no soy solo el que ha movido esta controversia, y Dios assistirá». ³⁹

Per contra, el Consell d'Aragó elevava al plet a una qüestió tocant a les regalies eclesiàstiques, sobrepassant l'àmbit de la jurisdicció eclesiàstica. Així, alertaven al monarca de que «siesta puerta se abriese, ninguna obediencia permenecería segura, todas las regalías de V.M en puntos y materias eclesiasticas caerían por tierra». ⁴⁰ Alhora, el Consell també remarcava la complicada situació política i militar en la qual es trobava immersa Catalunya, recordant com, l'actitud que el bisbe havia mantingut en les tribulacions passades, ara es podia tornar a repetir:

38. BUB, XVIII-6081-1: *Memorial del Obispo de Vique, en justificacion de los procedimientos*, s.n., s.l., 1694, p. 77. Aquesta qüestió la podríem assenyalar en l'animadversió que guardava l'Església catalana contra dit tribunal. Com s'hi referia el Consell d'Aragó, «lo contenido en el Memorial del obispo, no es mas que querer renovar las disputas, que los Ordinarios, y personas Eclesiasticas, en todos los tiempos, desde su concession, han movido contra el Tribunal del Breve, por serles muy odiosos» (Arxiu i Biblioteca Episcopal de Vic (ABEV), 36/229: *Suplemento al hecho de el papel de el fiscal de el S.S. y real consejo de los reynos de la Corona de Aragon*, s.n., Madrid, 1698, p. 45. Així, en les Corts de 1705-1706, es buscava limitar l'actuació del Tribunal del Breu, delimitant la seva capacitat judicial, i amb la creació d'un jutge eclesiàstic a Catalunya, qui havia d'ocupar part de les seves funcions. Eva SERRA, *Cort General de Barcelona (1705-1706). Procés familiar del braç eclesiàstic*, Parlament de Catalunya, Barcelona, 2014, pp. XXXVIII, 367 i 796-797, i Pere VOLTES BOU, *Barcelona durante el gobierno del Archiduque Carlos de Austria (1705-1714)*, Institut Municipal d'Història, Barcelona, 1963, tom I, p. 110.

39. ACV, 56/59, Correspondència del bisbe al Capítol catedralici, 20-II-1694.

40. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Consell d'Aragó, lligalls, 1351, n. 022, f. 28.

Esto (Señor) es lo que embuelbe en si, la pretensión del obispo: Hesto aspiran los que se oponen à este Tribunal App[ostólico] y lo que no debe V.M permitir que consigan sin exponer à una evidente, y fatal ruina la quietud, paz, y conservación de Catt[aluña] que oy mas que nunca debe tenerse p[rese]nte, quando entre los papeles del Consejo, hay tan repetidos como funestos testimonios de lo que la alteraron en lo pasado, los que solo quisieran ver aniquilado y desecho, por este medio (que es el más fácil y acomodado a su intento) aquel Tribunal, à quien miran con el subrezejo de su unico freno, y justo vengador de sus mas atrozes delictos.⁴¹

Finalment, i ja en el 1698, el poder reial resolía que la justícia del Tribunal del Breu era absoluta i privativa, qüestió que reforçà la postura del tribunal, en cloure's amb una confirmació reial del mateix.

4. 1694-1697: *Envers la fi de la guerra. L'ocupació francesa de Vic*

El 3 de juny de 1694, es murmurava dins del Capítol la caiguda de Palamós (la qual finalment es produïa al 10 de juny). El 27 del mateix mes, i davant del sometent alçat a la ciutat per anar a socórrer Girona, el marquès de Rupit demanava bagatges per conduir el pa de munició, pagant-ne els canonges un total de vint-i-cinc. Al mateix temps, Antoni Pasqual anunciava la possibilitat de l'arribada de l'armada holandesa i anglesa, alhora que assenyalava la intenció del francès a ficar setge Barcelona, però esperant i desitjant «que V.S se mantindra en la obediencia de Sa Magt fins alta forçosa».⁴² Així, i des de la seva estada a Madrid, el bisbe adquiria funcions pròximes a les d'un agent del Capítol a la cort. Des d'aquesta, Antoni Pasqual informava i prevenia de l'ocórrer de la guerra, alhora que els canonges cercaven en ell una via d'accés a la cort.⁴³

A l'hivern de 1694-1695 i primavera de 1695, els catalans, i davant la manca de tropes hispanes sobre el territori, començaren a defensar-se

41. ACA, Consell d'Aragó, lligall 1351, n. 022, ff. 20-21.

42. ACV, 57/65, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1688-1695, f. 301v.

43. ACV, 57/66, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1695-1701, f. 118v.

de les tropes franceses per si mateixos. Arran d'aquesta defensa, el 19 de març de 1695 se celebrava un Te Deum a la catedral de Sant Pere amb motiu dels feliços successos de les armes de Carles II, comandades pel veguer de Vic Ramon Sala i Sassala. En aquestes celebracions religioses, els elements de cultura institucional i ritual polític envers la monarquia hi gaudiren d'una posició privilegiada. Un any després, l'octubre de 1696 la catedral es tornava a guarnir per celebrar la recuperació i bona salut del monarca. El 27 d'octubre, es celebrava un Te Deum, seguit per un ofici solemne, el 28, on el canonge Ivo Cassanyes reafirmava la fidelitat al monarca, «pues Carlos en nuestro Catalán idioma, en Anagramma puro es lo mismo que car Sol. Sol querido, Sol amado, y Sol adorado de los catalanes, y Españoles todos».⁴⁴

Dites celebracions prenen significació amb el context desfavorable amb el qual arribaven les armes hispanes el 1696. La Diputació del General expressava el mateix any, en un memorial adreçat a Carles II, les preocupacions davant del fet que no només s'estava renunciant a la guerra ofensiva, sinó també a la defensiva.⁴⁵

D'aquesta manera, les demandes logístiques i econòmiques del cos polític –Consell de Vic, la Diputació del General i poder reial– continuaren. El 9 de març de 1695 es donaven 100 lliures de caritat a l'hospital de Vic. Nou mesos després, el 9 de desembre, i davant d'una carta del bisbe Antoni Pasqual, la qual adjuntava una missiva de Carles II, es donaven 150 lliures «per subsidio dels soldats malalts».⁴⁶ Altrament, el febrer de 1696, i davant del gran nombre de soldats que es trobaven allotjats a Vic, el Capítol enviava cartes a Carles II i al governador Juan de Acuña, per tal d'alleujar la càrrega de la ciutat.

44. IVO CASSANYES, *El Sol Austriaco del ciclo mystico de la Monarquia Española, que con los nuevos rayos de Salud, con que milagrosamente amanece, anuncia los buenos días à la Iglesia, à la Monarquia, y à todas las Criaturas del Universo*, Rafael Figueró, Barcelona, 1696.

45. ESPINO, «Una frontera sobrevinguda», pp. 63-64.

46. ACV, 57/65, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1688-1695, ff. 313v i 322v-323.

La por va marcar les últimes campanyes de la Guerra dels Nou Anys, amb una Monarquia Hispànica desgastada militar i financerament a conseqüència de la guerra, i amb un escenari geopolític europeu tornat favorable a Lluís XIV a partir del Tractat de Torí (1696).⁴⁷ Davant d'aquesta percepció desfavorable, el Capítol, car «lo interès [que] té en que se conserven en estos paratjes ditas tropa per resguardo de las invasions del enemich y principalment al servey de la Magt»,⁴⁸ s'organitzava ràpidament durant els següents mesos, marcats per l'avanç de l'exèrcit francès. Així, el 29 de maig de 1697, es creava una comissió perquè es fes escrutini i s'esbrinés la quantitat de gra que es trobava a la casa dels canonges i «particulars de V.S», gra que havia d'anar destinat a les tropes assentades sobre el territori, tal com havia demanat el virrei Velasco. Posteriorment, i després que el Capítol catedralici pagués 30 atzembles per les tropes del general Miguel de Otazo, el poder reial s'oferia a pagar-los-hi el cost d'aquestes, «atenent al gran gasto que ha fet V.S en esto», i tal com apuntaven eloqüentment els capitulars, «y a los que se li aumentarien».

Altre cop, l'imperatiu de la guerra marcava les directrius polítiques de la ciutat, com també les del Capítol. El 14 de juny de 1697, i davant del setge de Barcelona, es tornava a crear una comissió amb la ciutat, en la qual, i davant les urgències del Principat, Fèlix Sala i Sassala, qui havia succeït el seu germà com a veguer de Vic (mort l'abril de 1697), demanava una contribució «sens exemptio de estats tant de seculares com de eclesiàstichs, y contribuint aquells ab las vidas de sas pròpias persones, deuhen estos contribuir en lo necessari manutanció de aquells». En aquest afany, el Capítol donava 50 dobles a la ciutat.⁴⁹ Així mateix, el Consell de la Ciutat reclamava, a principis de mes, que se l'hi cedís un censal de sis mil lliures, proposta que es complimentava amb la cessió de dos censals, un de quatre mil lliures el mateix juny, i un de dos mil escuts el 16 de juliol respectivament.

47. SIMON, *Del 1640 al 1705*, pp. 219-225.

48. ACV, 57/66, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1695-1701, f. 71v.

49. ACV, 57/66, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1695-1701, ff. 77v-78.

Enfront la proximitat de les tropes, tornava a aixecar l'església «sus estandartes al Cielo con oraciones». A mitjan juny, es començava a exposar el Santíssim Sagrament durant les vespres, rogatives que eren continuades i augmentades el 9 de juliol següent. Seguint aquest afany, el 29 de juliol una ambaixada del Consell de la Ciutat entrava al Capítol amb la voluntat que es traguessin les relíquies dels màrtirs Lluçà i Marcjà, guardades a l'església de la Pietat, per portar-se en processó fins a la catedral, on havien de quedar exposades per les necessitats del Principat.⁵⁰

Amb tot, però, davant la proximitat de l'exèrcit francès, el 4 d'octubre de 1697, els consellers i capitulars de Vic foren a retre obediència al Prior de Vendôme al convent del Carme. Els efectes de l'entrada del francès no trigaren a fer-se palesos. Només un dia després, el Capítol catedralici es complanyia que la introducció de la moneda francesa –al ser de tan poc valor–, suposaria una pèrdua en la venda del pa.

Aquests efectes també els trobarem en les qüestions tocants als privilegis eclesiàstics. Així, el dia 6 d'octubre, quan els capitulars i eclesiàstics ja estaven recollits en les seves cases, les tropes franceses

per temerosos de Deu, y olvidats de sas consciencas sens reparar, ni fer cas dela immunitat de que gaudeixen lo estat ecclesiastich, anteposant á aquesta la exempció de que gozan los militars i jurats de concell per llurs privilegis, no dubtaren ab gran alborot y escandol anar en las casas de dits capitulars, y demes ecclesiastichs, per allotjar en ellas las milicias que sobran, manantlos ab gran irreverencia que obrissen las portas, y volent ells com es llur obligacio repugnar a semblants ordes, pasaran á comminarlos.⁵¹

50. Els sants Lluçà i Marcjà foren una qüestió d'una summa importància per a la identitat vigatana del segle XVII. Us remetem així a: Jordi VILAMALA, «Una seu, dos col·legis la comunitat de beneficiats de l'església de la pietat de Vic. Les repercussions socials del nou ordre tridentí (1613-1664)», tesi doctoral defensada a la Universitat de Barcelona, 2018, pp. 329 i ss.

51. ACV, 57/66, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1695-1701, ff. 90-91.

D'aquests incidents no es culpava al nou govern francès, sinó que s'assenyalava al consistori de la ciutat. Tal com reflectien els canonges en les actes capitulars,

se creu, y se te per cert haver concedit los Srs. Concellers desta Hlle. Ciutat, per quan consta per relacio de alguns testimonis de vista [...] anavan asociantlos, y señalantlos las casas de dits capitulars y ecclesiastichs, sense tocar ni dir casa en las casas dels militars ni jurats del Consell.⁵²

De nou, la qüestió dels privilegis eclesiàstics es veia barrejada amb l'actuació del cos polític de la ciutat. Així, i davant les posteriors súpliques del Consell municipal, el Capítol els recordava com la seva obligació començava un cop totes les cases dels seculars estaven plenes.

L'endemà, el 7 d'octubre, el Capítol catedralici organitzava una ambaixada a la casa del governador francès de la ciutat per fer-l'hi relació de «lo viu sentiment ha fet V.S de que se aja usat tal excés contra lo estat eclesiàstich, y que se aja procedit ab tal violència, y irreverència contra de sa immunitat». Per contra, el governador determinava que el Capítol allotgés a quaranta caporals francesos més.

Dita qüestió portava als capitulars a adreçar-se a Lluís Josep de Borbó, intendent del Principat. Aquest, mitjançant Miquel Joan Bosch, síndic del Capítol a Barcelona, dictava al governador «la exempssió del allotjament, sinó es que sia en cas urgent y de necessitat indispensable».⁵³ Tot i això, al llarg de les setmanes següents, i fins a la desocupació de Vic, els soldats francesos restaren allotjats a les cases dels eclesiàstics.

Un mes després de l'ocupació francesa de la ciutat, De Quinson, tinent general i governador, demanava a la vegueria de Vic un donatiu de 10.000 lliures a pagar en tres dies (5-7 de novembre), mentre que el 10 del mateix mes, demanava un altre donatiu a la ciutat de Vic de 2.250 lliures; donatius dels quals no estaven exempts els consellers,

52. *Ibidem*.

53. ACV, 57/66, Actes del Capítol. Libri Secretariatus 1695-1701, ff. 91-93.

militars i eclesiàstics. Davant d'aquest últim, el Capítol protestava pels grans esforços que estava fent amb la qüestió dels allotjaments —els quals continuaven tot i el decret de Vendôme—, i amb el donatiu de la vegueria.

5. 1697-1698: Pau i festivitat a la seu de Sant Pere

El 20 de novembre, passat un mes de la firma del tractat de Rijswijk, el francès desocupava la ciutat. Dos dies després, i amb l'arribada d'una carta del virrei marquès de Corzana, s'anunciava la celebració d'un Te Deum. Enfront de les notícies que es tenien de la desocupació de Barcelona, el gener de 1698, el Capítol catedralici, juntament amb el Consell de la Ciutat, preparaven la celebració de festes per les paus, les quals eren fixades a finals del mes de gener. Nogensmenys, per causa de les nevades que caigueren a la ciutat durant el dit mes, Consell i Capítol acordaren celebrar-les als volts de la quaresma (finalment se celebraren del 6 al 13 d'abril de 1698).

L'escenificació de les paus tenia per voluntat retornar a la quotidianitat anterior a la guerra, car «con la Paz dàn fruto las Granjas, y abundan las Torres, todo es prospero, todo es útil», encomanant-se a Maria per la seva conservació. Ahora, aquestes servien per restituir els vincles d'afecció amb «el suave dominio de la Majestad Católica». ⁵⁴

També, però, les festes es convertiren en espai i canal de socialització i difusió del sentiment antifrancès, arrelat d'ençà de la violenta presència de l'exèrcit francès sobre el Principat. Així, el canonge Francesc Poquí, en la prèdica que feu en l'ofici solemne del 7 d'abril, recordava els funestos afectes de l'ocupació francesa:

Algunos particulares de aquella gente enemiga fueron de humor tan extravagante, que no respetaron á muchos señores, así seglares, como

54. Podem seguir la celebració de les paus a Francesc POQUÍ, *La Paloma con ramo de olivo en el pico que en vn diluvio de franceses en Cathalvña anunció la paz*, Thomas Lorient, Barcelona, 1698.

Eclesiásticos [...] Primeramente pues, con la guerra del Enemigo vinieron algunos tan inconsiderados, que quitaron la vida à muchos Paysanos, injustamente. A unos in effectu; esto es, efectivamente, sin más razón, que la de Caín para ser fraticida del inocente Abel. A otros in causa; esto es, dándoles tales sustos, que podían causar la muerte: y [...] estava en peligro de naufragar el vaxel de la vida.⁵⁵

Aquesta qüestió la retrobarem a inicis del nou segle, en el plantejament d'una nova guerra, quan el clergat vigatà esdevenia un canal de difusió de la francofòbia i de la figura de Carles III.⁵⁶

Com assenyala Joaquim Albareda, l'estesa francofòbia, com la por al regalisme i gal·licanisme francès, foren algun dels motius que portaren a un decantament majoritari –no unànime– del clergat català en favor de l'arxiduc Carles.⁵⁷ Les beceroles d'aquests elements, doncs, els començarem a trobar al llarg de la Guerra dels Nou Anys.

Finalment, el 28 de juny de 1698, Antoni Pasqual retornava al bisbat, arribant, amb ell, els problemes derivats del seu plet amb el Tribunal del Breu.⁵⁸

55. *Ibidem*, pp. 27 i 33.

56. A mitjan 1704, un eclesiàstic borbònic vigatà descrivia com «tout le verin est sorti des eclesiastiques, parce que comme le peuple ne régarde point la personne, mais bien le caractère et prenant ce qu'ils sont, pour ce qu'ils devraient estre, ils ont empoisonné toute la province par leurs exhortations et [communions]». El mateix testimoni descrivia com el clergat vigatà es trobava majoritàriament decantat per l'arxiduc, afirmant que, de 170 canonges, només 20 restaven fidels a Felip V. Vegeu el testimoni sencer a: Joaquim ALBAREDA, «La revolta dels Vigatans (Vic, 1704-1705)», *Ausa*, 120 (1988), pp. 38-42.

57. Joaquim ALBAREDA, «L'actitud dels eclesiàstics catalans», pp. 22-26.

58. Així, i a despit que el monarca dictava a favor del Tribunal del Breu, en cloure's el plet Antoni Pasqual introduïa una apel·lació a la cúria romana, car «esta jurisdicción (señor) del Juez del Breve, es puramente eclesiástica, dimanada unicamente de la Sede Apostólica; y solo su Santidad puede declarar-la [...] con la calidad de absoluta y privativa» (ABEV, 36/229, ff. 69-73: carta d'Antoni Pasqual a Carles II, 20-IV-1698).

L'alta jerarquia de l'església de Vic va significar-se activament en els esdeveniments polítics i militars que van marcar el Principat a les darreries del segle XVII. D'una banda, el Capítol catedralici no només va organitzar cerimònies litúrgiques relatives a la guerra, sinó que participà activament en l'aspecte politicomilitar d'aquesta. Durant els anys de guerra, foren freqüents els reclutaments d'homes, la defensa de la muralla tocant a la catedral, els donatius de diners o cereals i, en casos extrems, l'allotjament de soldats a les cases dels canonges. Aquestes tasques –i, especialment, els allotjaments– es fan intentant mantenir aspectes essencials pel Capítol, com ho serà la defensa dels seus privilegis envers el cos polític, especialment enfront del Consell municipal. Així, l'esforç bèl·lic, iniciat amb l'aixecament gorreta el 1687, es mantenia fins la fi de la contesa bèl·lica el 1697, deixant, sobre una diòcesi desgastada, un estès sentiment antifrancès. Malgrat l'arribada de la tan esperada pau, la vinguda del nou segle portava amb ella la configuració d'una nova guerra, la Guerra de Successió. En aquesta, el clergat vigatà s'hi va significar des d'un primer moment, amb unes problemàtiques i motivacions arrossegades dels conflictes previs.⁵⁹ D'altra banda, la defensa dels privilegis eclesiàstics també la trobarem en el plet que, per la intervenció del Tribunal del Breu, tindrà un gran ressò a tot Catalunya. D'aquesta manera, la documentació consultada revela l'animadversió que l'actuació d'Antoni Pasqual –durant la revolta gorreta i la Guerra dels Nou Anys– va suscitar envers els virreis i oficials reials de Catalunya, fins al punt que era obligat a marxar de la diòcesi i anar a Madrid.

59. Encara manquen estudis sobre la participació de l'Església catalana en la guerra i quotidianitat militar que s'instauraren en el Principat a la segona meitat del segle XVII i inicis del XVIII. Algunes aproximacions interessants les trobem a Antoni SIMON, «Un alboroto catòlic: el factor religiós en la revolució catalana de 1640», *Pedralbes*, 23 (2003), pp. 123-146; Xavier TORRES, «Frailes y campesinos en la guerra de separación de Cataluña», *Hispania*, 75-249 (2015), pp. 69-94; C. BOADA i I. BRUGÉS, eds., *L'Església de Catalunya durant la Guerra de Successió*, PAM, Barcelona, 2015. També, jo mateix, vaig fer el meu TFG sobre *La Guerra de Successió a l'Església de Vic*.

Lo Rector de Alcaná.
Parròquia i societat rural al Sénia a través
del rector Josep-Tomàs Queralt*

JORDI SANCHO PARRA

Resum

La present comunicació té per objecte reconstruir el funcionament de l'administració, l'estat de les confraries i l'organització del clergat de la parròquia de Sant Miquel d'Alcanar a través de la figura del jesuïta Josep-Tomàs Queralt Forcadell (1645-1703). Per la seua tasca, duta a terme enmig d'un procés de rescabament de la diòcesi, encara amb la implantació dels manats de Trento a través d'innombrables sínodes, Queralt fou rector interessant molt interessant en els seus estudis, en les lletres que hi feu i en la voluntat reestructuradora i modernitzadora que imprimí a les esglésies on s'hi estigué.

Paraules claus: diòcesi de Tortosa, Alcanar, Sant Miquel, ruralitat, sínode.

1. Vida i ministeri d'un rector canareu Sis-centista

En una nota *ad perpetuam rei memoriam* d'allò més encertada, el notari d'Alcanar Antoni-Josep Vivencio apuntava el 1688 en un dels seus protocols avui dia perduts l'origen d'alguns cognoms del poble. Referia

* L'autor és investigador predoctoral a la Universitat de Barcelona amb una beca FI-SDUR concedida per l'AGAUR (Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris) i membre del projecte d'investigació REDIF «Redes de información y fidelidad. Los mediadores territoriales en la construcción global de la Monarquía de España», finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación, ref. PID2019-110858GA-I00. Duració: 2020-2024.

els Queralt, oriünds de Perpinyà, i els Forcadell, amb fondes raïls a la zona. Ambdós són ja presents a l'Alcanar baix-medieval.¹

El pare del doctor Josep-Tomàs Queralt era el notari Miquel Queralt Valmanya i sa mare, l'onerosa donzella mig canareva, mig peniscolana Josepa Forcadell Fresquet. Casats a l'església de Sant Miquel el dia de Sant Antoni de 1637,² en aquell matrimoni hi conflüen sengles nissagues de propietaris i tinents enriquits, tot incloent-hi llinatges nobiliaris com els Fibla –la casa «millor i de més delme» a l'Alcanar de 1572–, els Prima i els Anglés.³

La família donaria escrivans i doctors en Lleis. La vocació religiosa de la casa també hi jugaria un paper important: d'ençà la segona meitat del segle XV, n'hi eixien diversos clergues.⁴ Econòmicament, mentre els Queralt Valmanya aglutinen rendes de llana i terres a Alcanar, les Ventalles i la Foia d'Ulldecona, els Forcadell es dediquen, com a mínim del maig de 1582, al mercadeig de blat amb agents marsellesos.⁵

Amb estes fonts de riquesa gens menyspreables, la casa formava part d'un corpus social en procés d'ennobliment. Prova d'això era el privilegi, com d'altres famílies de la baixa noblesa i la burgesia de l'Alcanar

1. Josep MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo, Alcanar*, Impremta Querol, Ulldecona, 1922, pp. 215-216.

2. Arxiu Parroquial d'Alcanar (APA). Llibre sacramental, tom sense inventariar, f. 97v.

3. Els Prima –de Vinaròs– i els Anglés aconseguirien el títol de nobles el 1644 i el 1739, respectivament. Joan ROIG VIDAL, *Nobles i benestants al Montsià*, Onada Edicions, Benicarló, 2011.

4. Foren de la família els rectors d'Alcanar Nicolau Socarrades i Jaume Forcadell (1428-1452), i en Gabriel Reverter Fibla (ca.1570-1624). Coneixem un Fresquet com a vicari a Morella el novembre de 1510, i el peniscolà Mn. Pere Fresquet, actiu el 1637. D'altres familiars continuarien la tasca de la casa professant a les seus tortosina i castellenca. MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo*, pp. 143-144.

5. Dolors MONTERO BARRIENTOS, *El llibre de rectoria de l'Ajuntament d'Ulldecona (1557-1590)*, Publicacions de la Diputació de Tarragona, Tarragona, 1990, p. 299.

Sis-centista, d'inhumar-se a l'interior del temple parroquial, en este cas en un vas situat devora el bací de les Ànimes.⁶

Del matrimoni hi nasqueren sis fills: la Marta i en Baltasar –morts albat–, en Josep-Tomàs, en Miquel –hereu de la tasca notarial del pare– i en Damià –doctor en Medecina– i la Josepa. Mentre que en Miquel *major* va morir el febrer de 1677, sa esposa Josepa ho féu dos hiverns després. Havien testat conjuntament el 1668 davant del beneficiat Mn. Tomàs Vivencio, deixant-hi com a marmessor al mateix Josep-Tomàs.⁷

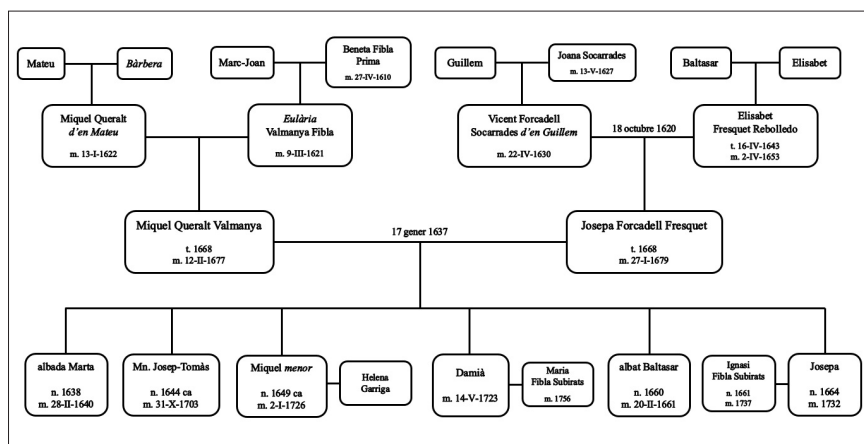


Fig. 1. Arbre genealògic de la família Queralt Forcadell. Elaboració pròpia.

En Josep-Tomàs va nèixer entre 1644 i 1645 en un Alcanar d'unes 750 ànimes sacsejat de valent pels francesos. La família, que havia estat decididament filipista, se les va veure de tots colors en aquella dècada i escaig: «La universitat dela vila de Alcanar [...] ha patit per ocasió de la Guerra y invasió del enemich molts y grans danys y destruccions

6. El vas, situat en una altar lateral, es trobava a la primera capella a la dreta entrant al temple.

7. APA, Llibre d'òbits, tom I, ff.. 43v-44v.

notables, perçò que quant fonch lo dit siti de Tortosa lo dit lloch fou destruït».⁸

El jove Queralt ingressa al Seminari pels desitjos d'un tio matern, Mn. Damià Forcadell Socarrades.⁹ Amb ben justos els vint anys mena a la Universitat de Gandia on estudia Sagrada Teologia i Dret Canònic, doctorant-s'hi el 28 d'agost de 1667.¹⁰ Poc ans d'esta data, atret per aquella docta i diligent ensenyança impartida pels jesuïtes que freqüentaven la universitat valenciana, s'hi uneix i ingressa a la Companyia. Alguns documents al llarg de la seua vida els signarà, per militància, com a «fra Josepho Queralt».¹¹

Ministerialment, l'any 1669 trobem al doctor Queralt com a religióss essent rector de la parròquia de l'Assumpció i de Sant Salvador, a la Pobra de Benifassà i al Ballestar; prèviament, havia estat beneficiat de la capella de la Mare de Déu de la Pietat d'Ulldecona, encara que per poc espai de temps.¹² Des de la tinença de Benifassà, el 19 de novembre

8. Segons el clavari, Miquel Queralt *lo Notari* demanaria tres censals l'any 1645 per rescabalar-se dels danys a la hisenda familiar. N'hi demanava a Martí Constantí i Caterina Valldeperes d'Ulldecona, i a les monges tortosines de Santa Clara; encara tretze anys després, els ho retornava pagant cada any 112 lliures, 8 sous i 15 diners. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Reial Audiència, Plets Civils, 30.808.

9. La influència de Mn. Damià en la figura del doctor Queralt és palesa pels cultes, que comparteixen. Degué influir-lo d'allò més donada la seua categoria: al morir, el 10 de desembre de 1647, era prior de l'Orde de Sant Joan de Malta a Amposta. Havia atorgat testament el 2 d'agost de 1624.

10. Vicent GRAULLERA SANZ, *Juristas valencianos del siglo XVII*, Actes i publicacions de la Conselleria de Cultura i Educació de la Generalitat Valenciana, València, 2003, p. 391.

11. Esta pràctica la trobem, per exemple, en signar una declaració per al familiar del Sant Ofici Francesc Reverter Reverter, l'any 1698. Arxiu Històric Nacional (AHN), Inquisición, Lligall 0740, Exp. 7.

12. Herència de Mn. Damià Forcadell, l'advocació a la Pietat és recurrent en la història eclesial dels Forcadell i dels Fresquet peniscolans. El benefici ocupava la part dreta de l'absis, just al darrera de l'altar major. Joan ROIG VIDAL, «Dos benefets i les capelles de l'església parroquial d'Ulldecona», *Ràils, revista del Centre d'Estudis Ulldeconencs*, 21 (2005), pp. 23-41.

d'aquell any demanava 12 lliures de plata al cirurgià d'Alcanar Cristòfol Melià, carregant per a l'ocasió un censal a una finca inculta que tenia a la partida del Riu d'Uldecona, tocant al Camí Reial a València; el pagès Vicent Forcadell hi feia de testimoni.¹³ Encara sis anys i escaig més tard, el 27 d'abril de 1676, exerceix de rector d'aquelles parròquies en escriure al justícia d'Aragó Luis de Ejea una breu relació sobre l'estat de les confraries de Nostra Senyora del Roser i de Sant Pere, encarregada pel jurat de la Pobla, Llorenç Mateu.¹⁴

Amb tot, el període més llarg de la vida ministerial del doctor Queralt transcorre al seu poble natal, Alcanar. La primera data en què apareix com a rector a la parròquia de Sant Miquel d'aquella vila és el 20 de juliol de 1681.¹⁵ Durant vint-i-dos anys de rectorat canareu, va presenciar tres sínodes diocesans —els celebrats el 1682, 1687 i 1696—¹⁶ i va ser visitat pels bisbes Auter i Ruiz de Equinoa, i pel canonge Silvestre García Escalona, ans de que fóra nomenat bisbe.¹⁷ A més, va participar al sínode tarragoní de 1685 com a oïdor de la diòcesi tortosina, en companyia d'una menuda munió d'altres rectors i canonges.¹⁸

Al poble hi moria el 31 d'octubre de 1703, ostentant-ne encara la rectoria.¹⁹ Malgrat que es manifesta «patint mols achaques y accidents en la meua persona», fins a dues setmanes ans encara endreçava l'arxiu

13. Arxiu Històric de Tarragona (AHT), Fons Notarial d'Uldecona, Francesc Montrós, r. 2330, c. 13, p. s/n.

14. ACA, Consejo de Aragón, Lligall 0692, núm. 52.

15. Signant el codicil de Vicent Sancho d'en Montserrat. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar, f. 46v.

16. Manuel ROS DE MEDRANO, *Constitutiones Synodales Dertusenses, Excerptae ex Syondis Illustris et Reverendis D. Johannis Izquierdo, Ildephonsi Márquez de Prado, Justini Antolínez de Burgos, Josephi Fageda, Severi Thoma de Auter & ex Concilio Provinciali anno 1727*, Tipogràfica de Josep Cid, Tortosa, 1819.

17. MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo*, p. 146.

18. Jacob CAYS, *Constitutiones sacri Concilii Provincialis Tarraconensis*, Impremta de Cornelles, Barcelona, 1685.

19. APA. Llibre d'òbits, tom I, f. 43v.

parroquial. Al testament, fet davant del notari Joan-Benet Reverter, manà fundar un benefici a Alcanar dedicat a Sant Tomàs Apòstol, i un altre a Ulldecona, restaurant el de Nostra Senyora de la Pietat.²⁰ El primer ja estava acabat una setmana i mitja després d'haver mort, a la primera capella a mà dreta. El soterrament va fer-se al vas familiar, als peus de l'altar de la capella de Sant Tomàs Apòstol.

2. Radiografia d'una parròquia rural: administració i gestió econòmica de Sant Miquel d'Alcanar

Parlar en conjunt de la vida ministerial del doctor Queralt és fer-ho també de l'estructura, l'administració i la gestió pròpies d'aquella parròquia. La introducció de fidels en l'acte eucarístic —llegat propi de Trento— i la multiplicació de càrrecs dins del sí del mateix cabildo parroquial són algunes de les característiques de l'església de Sant Miquel de l'època. Vegem-ne més a fons la seua estructura.

Els religiosos ostentaven les institucions parroquials més importants d'un territori delimitat com a parròquia i el seu radi d'actuació, compartint-hi deures i drets.²¹ El rector era el màxim responsable d'este conjunt. La seua titularitat es donava en dues circumstàncies bàsiques: l'obtentor pertanyia al corpus local de la baixa noblesa rural o de la pujant burgesia, o bé era foraster. L'alta mobilitat clerical s'empra en esta època com un dels motors per a la mutació definitiva de la tradició consuetudinària diocesana i local en favor dels nous usos tridentins.²²

20. Roig Vidal el lliga a un tal Joan Queralt, no Josep. Amb tot, l'òbit en parla inequívocament, justificant-ne l'autoria: «y beneficiat de la igla. parroquial dela vila de Ulldecona, en lo benefici de N^a S^a dela Pietat». APA. Llibre d'òbits, tom I, f. 43v.

21. Joaquim M. PUIGVERT SOLÀ, «Parròquia i societat rural a la Catalunya d'antic règim. L'exemple de Riudellots de la Selva», *Recerques: història, economia i cultura*, 20 (1988), pp. 171-173.

22. Esta darrera qüestió s'esdevé especialment a partir de la segona meitat del segle XVII, tot i que ans ja s'hi havia donat algun cas: entre 1497 i 1515, com a mínim, el rector d'Alcanar era Mn. Joan Marçà, natural de Càlig, poble del Baix Maestrat. Al

El càrrec de vicari corria aparellat al de rector i el solia regir, igualment, algun membre de l'oligarcat local o algun foraster. El vicari s'encarregava d'administració vària: del repartiment econòmic, de l'arxiu, d'algunes cerimònies en dates assenyalades –les misses majors, els aniversaris resats, els rèquiems de Tots Sants, la processó de la Santa Creu de Maig o els patrons de la vila– i la preparació dels elements de l'eucaristia.

El cos més nodrit, però, el representaven entre dotze i catorze beneficiats. Estaven adscrits a capelles laterals i van començar a florir poc ans de Trento, en fundar-hi el benefici de Sant Joan Baptista.²³ Les seues tasques eren molt variables: des de celebrar algunes de les misses que cada capella hi tenia associades, fins a tocar l'orgue en alguns oficis. També se'ls hi encarregava la tasca d'administrar l'ermita del Remei. Cadascun d'ells tenia unes rendes fixes atorgades segons escriptura pels fundadors dels mateixos benefets.

Aquells beneficis jugaven un paper cabdal en l'economia clerical canareva d'època moderna. A més de sustentar amb rendes fixes una part nombrosíssima del cabildo –cosa insòlita en l'economia parroquial, sempre a la maror de la fluctuació agrícola–, en aquells benefets s'hi solien carregar censals que es gravaven amb un cinc per cent de rèdit, assegurant-se així el clero uns bons pessics per les bestretes que collaven al camperolat canareu Sis-centista.²⁴

No és d'estranyar, doncs, que la situació d'alguns dels beneficiats canareus que vivien d'estes rendes fóra folgada. N'és un exemple Mn.

morabatí de 1510 d'aquella vila encara hi apareix com a «Ms. Johan Marçà Prve. al Canar». Joan FERRERES NOS, *Territori, població i economia de la Batllia de Cervera a l'Edat Mitjana*, Centre d'Estudis del Maestrat, Impremta Dasso, la Ràpita, 2009, p. 422.

23. Benifet fundat el 1521. MATAMOROS SANCHO. *Historia de mi pueblo*, pp. 153-155.

24. Per a més informació sobre alguns d'aquells censals i les seues conseqüències socials, vegeu: ACA, Reial Audiència, Plets Civils, 11.973, i Reial Audiència, Plets Civils, 30.134.

Benet Saura, beneficiat a l'altar de Sant Blai mort el 28 de gener de 1658: al seu testament, hi deixava fundats 6 aniversaris dobles per al dia del sant, 185 lliures a l'altar i l'obligació als seus successors de fer un tern de tafetà blanc per a ús del beneficiat que el substituís.²⁵

Alternadament, hi havia un seguit de tasques socials que, malgrat que vinculades a l'església, no les duïen a terme els propis religiosos. A l'Alcanar modern, n'eren quatre: el sagristà –anomenat també col·lector o delmer–,²⁶ el mestre de minyons, el *d'òrguens* i els obrers de l'església.²⁷ Cal destacar que estos càrrecs eren escollits periòdicament entre els laics, tot i que la seua elecció estava condicionada per relacions interpersonals que se solien rematar entre unes poques famílies avingudes a l'efecte.

La tasca del sagristà, col·lector o delmer era la de recaptar els fruits dels delmes i de la primícia, i els rèdits dels censals, guardant-los a la sagristia en acabat.²⁸ La seua faena, però, era realment més ampla: el 25 de gener de 1675, el capellà es passejava «pels camps y heretats però encara per la vila ab lo Delmer [...] que administrava la primícia».²⁹ És a dir, el sagristà controlava d'avantmà les collites –assegurant-se que ningú l'ensarronés al repartir-se l'impost, que era de cada nou parts, una–, i ajudava si era necessari a destriar, batre i pesar tot allò que li era subjecte, com ara «los fruyts que se cullen en dit terme com és de blat, ordi, llegums, cànem, lli y bestiar tant de pèl com de llana». Per estes tasques, el sagristà rebia anualment de mans del rector entre 300 i 375 lliures.

25. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar, f. 31r.

26. La denominació de col·lector la trobem de finals del segle XVIII i, especialment, el XIX: Agustí BEL BELTRAN; Joan-Josep SANCHO ESTELLER, *Estanisla Ulldemolins, merge i poeta*, Onada Edicions, Benicarló, 2014, pp. 27-28. En canvi, delmer ho fa a partir del terç darrer del Sis-cents.

27. L'obra de l'església rep diversos noms arreu, tal com adverteix el professor Puigvert: a la Selva era també la *fàbrica*, talment com a Itàlia i França. PUIGVERT SOLÀ, «Parròquia i societat rural a la Catalunya d'antic règim. L'exemple de Riudellots de la Selva», p. 175.

28. MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo*, p. 151.

29. ACA, Reial Audiència, Plets Civils, 11.973.

Des de 1558, Alcanar comptava amb un estudi de gramàtica fundat i pertanyent al clero local.³⁰ L'havia finançat Mn. Gabriel Reverter i l'havien heretat els beneficiats de l'altar de Sant Ramon de Penyafort, «ab la obligació [de] tocar lo orgue, ensenyar los minyons de llegir y escriure, cantar y contar, y educarlos en la doctrina cristiana».³¹ El càrrec de mestre de minyons solia exercir-lo algun estudiant del poble; en tenim rastres solts: el novembre de 1648 ho era Victorià Prima, mort a Ulldecona, i encara l'hivern de 1750 ho feia en Benet Reverter Reverter.³² La seua remuneració corria a càrrec d'una renda fixa anual atorgada pels jurats i consellers de la vila.³³

A Alcanar es feien, com a mínim de mitjans del segle XVII, funcions d'orgue. Situat vora el cor, a la capella de la Santíssima Trinitat —a tocar del ja referit benifet de Sant Ramon de Penyafort—, l'octubre de 1689 s'havia refet el seu espai, voltant-se d'un cadirat d'anoé. El càrrec de mestre d'orgues —o *òrguens*— apareix documentat a la parròquia de Sant Miquel per primera vegada l'estiu de 1719. Sabem que entre finals del segle XVII i el primer quart següent n'ostentaren el càrrec dues persones: el vicari Mn. Batiste Boix, natural del poble castellonenc de La Jana, i el vilalbí Joan Vaquer Suñé.³⁴

En darrer lloc, i per a la conservació i arranjamet de la fàbrica de l'església i de la resta d'espais de culte, el cabildo tenia a jornal un grapat de treballadors que s'hi encarregaven. A començaments del Sis-cents, estos eren compartits amb la vila i rebien el nom d'«obers comuns».

30. AHN, Órdenes militares, Lligall 1840. Agraieixo esta informació a Joan Roig Vidal.

31. MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo*, pp. 129-130.

32. APA, Llibre d'òbits, tom I, f. 67r. Agraieixo la informació d'Ulldecona a Joan Roig Vidal.

33. A tal efecte, gaudia d'una còngrua específica que servia per a pagar el jornal del mestre, i que es nodria directament de la primícia. MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo*, p. 155.

34. Boix moria l'any 1716, mentre que Vaquer va traspasar-hi el 7 de gener de 1720. APA, Llibre d'òbits, tom I, ff. 80v i 96r.

Al llarg d'aquell segle, trobem documentats a Antoni Reverter i son fill menor Francesc,³⁵ Joan Bonet,³⁶ Pere Reynaldos,³⁷ i l'occità Tomàs Andrays –també escrit com Andraix–.³⁸ A partir de mitjans del XVII, esta figura es desvincularia de l'església i passà a dependre de les rendes de la universitat.

Els referits llocs de treball, dotats tots ells d'una remuneració més o menys conspícua i estable –per contra d'aquelles oscil·lacions monetàries a les què estaven avesats els pagesos de mena–, eren d'allò més llépols per al conjunt social popular. Per això no és d'estranyar que al seu redós s'hi establís una espessa xarxa relacional que n'assegurés l'afavoriment entre familiars i amics –com la família Font al llarg del Sis-cents–.³⁹

35. Són l'estirp d'obrers més antiga documentada. Fill de Gabriel –qui possiblement ja fóra obrer de la vila– i Bàrbara, era ja viudo d'Agnès Sancho quan atorgava testament davant del notari Antoni Forcadell, el 6 de setembre de 1607. Moria el dia de Tots Sants d'aquell mateix any. Tenia dos fills i dues filles; el major, en Francesc, també fou obrer. Va casar-se el 1618 amb l'Elena Reverter. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar, ff. 93r i 102r.

36. Apareix en l'acta del matrimoni de sa filla Caterina, el 21 de febrer de 1610. Estava casat amb Magdalena Pujalt. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar, f. 104r.

37. Casat amb la Joana Meliana, apareix documentat al desposori de sa filla Maciana, el 3 de juliol de 1614. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar, f. 106r.

38. Apareix documentat a l'òbit de sa muller Àgueda, el 18 de novembre de 1635. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar, f. 18r.

39. La família Font, vinguda del migdia francès, s'estableix a Alcanar cap a la dècada de 1570. El patriarca, Antoni Font, morirà el 15 de febrer de 1606 essent el mestre pedrapiquer de la seu canareva. Sons fills Antoni *lo menor* –casat amb Úrsula Reverter el 1607, i mort el 1624– i Vicent –casat amb Elisabet Reverter l'any 1622, i mort el 1633– continuaran la tasca pedrapiquera. I encara un nét, Damià, arrossegaria esta faena tan característica de la família. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar.

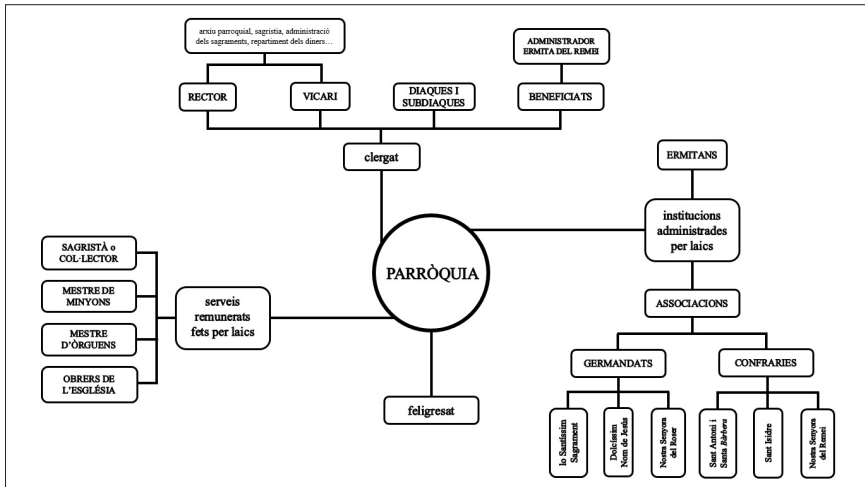


Fig. 2. Organigrama sobre la distribució de l'administració i les associacions presents a l'església de Sant Miquel d'Alcanar al tombant del segle XVII al XVIII. Elaboració pròpia.

3. Estat de les confraries i germandats i el feligresat de dins de l'església

Sembla ser, potser per manca de altres informacions, que la cultura canareva d'aquell moment estava capitalitzada per l'església. El tombant del Sis al Set-cents és encara un moment delicat per a l'església catòlica espanyola: no recuperada del tot del conciliarisme, cerca el seu espai mercès a l'element místic i ascètic i a la introducció i participació massiva de fidels en l'acte eucarístic. Tothora floreixen confraries i associacions laiques que, a través de representacions i funcions impregnades d'un caràcter d'allò més alligador, procuren imitar passatges bíblics del Nou Testament.⁴⁰

Este floriment de confraries no és estrany a l'Alcanar d'aquella època. De fet, no és estrany arreu de la diòcesi: el setembre de 1770, el

40. Stanley PAYNE, *El catolicismo español*, Síntesis, Barcelona, 1984, p. 53; i Jorge GARCÍA LÓPEZ, «Introducción», a Teresa DE JESÚS, *Libro de la vida*, Penguin, Barcelona, 2015, pp. 9-12.

bisbat encarrega confeccionar una llista amb les germandats i confraries a cadascuna de les seues parròquies.⁴¹ A Alcanar n'apareixen cinc: les Germandats del Santíssim Sagrament, de Nostra Senyora del Rosari, i del Nom de Jesús, i les Confraries de Santa *Bàrbera* i Sant Antoni, i la de Sant Isidre. Ans havia existit la de Nostra Senyora del Remei. Tot i que no s'hi especifica el nombre d'integrants de cadascuna d'elles, cal pensar que, per exemple, la Sant Isidre aglutinaria el gruix de la massa camperola i pagesa.

Cadascuna d'estes associacions s'encarregava de dur a terme algun acte concret per a la festivitat assenyalada.⁴² Majoritàriament, s'hi solia fer processó i algun esdeveniment solemne el dia de l'advocació. Així, la Germandat del Santíssim Sagrament feia la popular *amostra* de la imatge els tercers diumenges de mes i l'octau dijous després del Corpus.⁴³

La del Nom de Jesús donava comunió als agremiats –amb indulgències i tot– cada segon diumenges de mes. La Confraria de Sant Isidre s'encarregava de fer, possiblement, els actes més lluïts: el dia del patró, 15 de maig, a Alcanar s'hi feien danses, balls, i bous.

La Confraria de Santa *Bàrbera* i Sant Antoni tenia un dels actes més solemnes i sentits de l'oci canareu setcentista: la despertada. Els seus confreres s'encarregaven de cantar tota la nit pel poble fins a l'albada, quan tothom menava a l'església per a oir la *missa de Difunts* o els viàtics, una eucaristia resada en memòria de les ànimes dels confreres morts en aquell any, havent-hi deixat a l'efecte prèviament en la testamentària tres sous.

41. ACA, Llibres dels Consells, r.7106, exp.65, n^o7.

42. A més de les especificitats pròpies, el dia de la festa totes s'encarregaven de donar pa a l'altar que tenien dedicat, i algunes d'elles –com la Germandat del Nom de Jesús o la Confraria de Santa *Bàrbera* i Sant Antoni– oferia un *platillo para la villa* i tot.

43. La confraria l'havia manat fundar fra Josep Joan, capellà d'Uldecona i comptador d'Alcanar, segons el seu testament, del 6 de setembre de 1679. Recaptava entre els seus agermanats per a suplir les despeses més bàsiques: l'oli, la cera i les processons, que se celebraven dins de l'església mateixa. Estes se solien fer el dia de Sant Benet i el de Sant Miquel, és a dir, en 21 de març i en 29 de setembre. AHT, Fons Notarial de Tortosa, Josep Piñana, r. 2096, c. 14, ff. 5r-8v.

Nom	Altar o bací	Despesa ordinària	Com se supleix	Festivitat i actes respectius
Germandats				
Santíssim Sagrament	bací de les Ànimes	29 lliures 10 sous	producte de l'Hort de les Ànimes i pa del <i>forn de la Vila</i>	dijous Sant, octau dijous després del Corpus, tercers diumenges de cada mes, dues misses en dia de sant Miquel
Dolcíssim Nom de Jesús	altar fundat el 1623	200 sous	bací i pa del <i>forn de la Vila</i>	feita de Circumcisió de Jesús i Octava de Nadal, segons diumenges de cada mes i dues misses en dia de Sant Benet
Nostra Senyora del Roser	altar fundat el 1592	variable (uns 200 sous)	rendes per una casa al carrer dels Arcs, pa del <i>forn de la Vila</i> i bací	tres dies al maig
Confraries				
Sant Antoni i Santa Bàrbara		3 sous anuals cada confrare	aportació dels confreres	dies dels sants respectius, despertada musicada (albades) amb missa resada
Nostra Senyora del Remei	ermita del Remei	300 lliures aproximadament	producte de les rendes per dues finques	dia de la Verge del Remei (octubre), romeria i missa resada, sermó i prèdica
Sant Isidre			bací i pa del <i>forn de la Vila</i>	dia del sant, balls, danses i fer córrer bous

4. *Tasca i reforma d'una església rural*

El clero modern català, tòpicament, s'explica com un conjunt social que s'havia reclòs en els seus «reductes senyoriais» que feien d'aquell garbuix de líders espirituals un estament poderós econòmicament, però eixorc de moralitat.⁴⁴ La ruralització d'una església tridentina metropolitana i urbana, segons autors com Vicens Vives o Vilar, accelera el procés de crisi i denigració religiosa dins d'una Corona marcadament austriacista.⁴⁵ Amb tot, no cal homogeneïtzar el discurs per a tot el territori: el garbuix cultural i econòmic de confluències que és la diòcesi tortosina viu, paradoxalment, un dels seus més interessants moments d'esplendor del Renaixement al Neoclàssic.

És cert que gran part del clergat passa d'un paternalisme desuet que junyeix més si cap al corpus pagès, entaforats en un «barroquisme sensual i ploraner». Però alhora van sorgint veus religioses disperses –alineades de vegades amb la resta de societat– per tota la diòcesi que es preocupen per l'art, per les lletres, per la transmissió dels sabers i per l'exercici de la cosa pública.⁴⁶ Alguns d'aquells lletrats religiosos del centre de la diòcesi tortosina a cavall del Sis i el Set-cents foren Melcior Febrer, Pere-Vicent Sabata, Miquel de Sant Josep –pseudònim del carmelita ulldeconenc Miquel Segarra–, el mestre de gramàtica Esteve Manyà o cases com els Aldana, els Valldeperes o els Herèdia, família esta que va donar l'únic nom femení al gruix lletraferit diocesà: la Jerònima d'Herèdia.

En aquella república literària esdevinguda la Tortosa moderna, com refereix Querol Coll, cal apuntar-hi noms com el del doctor Queralt.

44. Jaume VICENS VIVES. *Notícia de Catalunya*, Editorial Àncora, Barcelona, 1960, pp. 95-99.

45. *Ibidem*, p. 96. Jaume VICENS VIVES, *Aproximación a la historia de España*, Editorial Vicens Vives, Barcelona, 1969, pp. 133-149. Pierre VILAR, *Historia de España*, Editorial Crítica, Barcelona, 1980, pp. 67-72.

46. Per a més informació sobre este tema en relació a la diòcesi de Tortosa, vegeu: Enric QUEROL COLL, «Cultura literaria en Tortosa (siglos XVI y XVII)», tesi doctoral, UAB, 2005.

La seua llarga i sòlida formació acadèmica –de més de quinze anys– i el fet que a l'època hi hagués una alta mobilitat clerical que permetés la circulació de continguts culturals, festius i votius,⁴⁷ van empènyer-lo a escriure obra poètica i una relació de tradicions –una consuetat– avui dia perduda.

En quant a la poesia, malgrat que no ho podem assegurar amb rotunditat segurament fou ell qui lloaria al Rector de Vallfogona i a Francesc de la Torre Sevil en un sonet publicat a la prèvia de *La armonia del Parnás*, compendi d'un centenar de poemes, entre sonets, dècimes, *redondillas* i romanços, del Rector de Vallfogona.⁴⁸ L'obra, que apareix publicada per primer cop l'any 1703, conté un poema inicial baix l'epígraf «A la ciutat de Tortosa, felis y fecunda Mare de Don Francisco la Torre y del Rector de Vallfogona, lo Rector de Alcanar», on s'hi lloa l'obra dels dos ingenis i es parla de la història recent de la capital ebrenca en clau històrica, relacionant-hi el passat romà i la Guerra dels Segadors.⁴⁹

47. Estes relacions entre pobles diocesans són paleses a Alcanar. A la tardor de 1629 era vicari Mn. Jeroni Febrer, tio patern d'en Melcior Febrer. A la dècada de 1630 també hi vivia una part de la família santmatevana dels Sabata, relativa al poeta i prevere Pere-Vicent Sabata Grifolla. Enric QUEROL COLL, *L'efervescència literària a Morella i als Ports (s. XVI-XVII)*, Onada Edicions, Benicarló, 2021. APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar.

48. Obra publicada per l'Acadèmia dels Desconfiats de Barcelona, finançada per Joan d'Amat i Cortada i n'Agustí de Copons i Copons, marquès de Moja, el frontispici el conformen onze sonets lloant la figura de Francesc-Vicent Garcia Ferrandis. A partir de 1820, l'obra canvia el títol pel de *Poesias jocosas y serias del célebre Doctor Vicens Garcia, Rector de Vallfogona*. Jordi RUBIÓ, *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència*, Edicions 62, Barcelona, 1964

49. Parla especialment, al final del segon quartet, de la lleialtat que els patricis tortosins van tindre vers Felip IV i com este va premiar-ho afegint-hi dues palmes –símbol històric de l'heroïcitat i la bona rebuda– a l'escut original i donant-li el títol de fidelíssima i exemplaríssima ciutat.

*A la ciutat de Tortosa, felis y fecunda Mare
de Don Francisco la Torre y del Rector
de Vallfogona, lo Rector de Alcaná.*

Que de Marte en la Escola, gloriosa
fores Yberia, es clar; pues Roma amiga,
colonia t' sollicita, y enemiga
te fuig Carthago, al pas que victoriosa.

Aclamarte exemplar, ditxa es famosa,
a que Invencible ta Constancia obliga;
blasó de ta Lealtat, y ta fatiga,
duplicarte la palma generosa.

Pero al pas, que ab la Torre y Vallfogona,
dels lirics Princeps, de la enveja calma,
ta antiga torre, y palmas multiplica.

Tant elevada l'atenció t'pregona,
que aclama Fenix tan sagrada palma,
y la torre del temps burla publica.

Cap a finals de la seua vida, el doctor Queralt va redactar una consuetat. El manuscrit, escrit a les acaballes de la dècada de 1690 i que es trobava a l'arxiu parroquial, va passar a la casa d'Antoni Eiximeno durant la Guerra de Successió, i només en sabem de la seua existència per una referència del doctor Mn. Josep Cavaller en un tom parroquial.⁵⁰

Però les dades més interessants sobre el rectoròleg d'en Josep-Tomàs Queralt ens les aporta, precisament, el contrapunt cultural. El doctor devia ser un personatge, a més de ben culte i erudit, amant i curós de la història.

50. Es recull en la següent nota: «que lo racional del año de 1629 se troba esgarrat y diminut y una consuetat del Rtor. Queralt que se troba entre les notes de Antoni Eiximeno texidor de la prt vila». APA, Llibre sacramental, tom sense inventariar, frontispici.

A ell se li atribueix la primera ordenació de l'arxiu parroquial, duta a terme el 1688. Va encarregar-se de fer «un Armario y unos Caxones para colocar en él sus Libros Euc[aristico]s y pap[ele]s pertenecientes a las rentas y Derechos», havent de proporcionar el clergat «para éllo [...] el medio para satisfacer su coste». ⁵¹ Hi ordenava els *quinque libri*, la documentació notarial, ⁵² de les propietats i, molt especialment, de l'apartat econòmic, indispensable per al correcte funcionament de qualsevol clerecia moderna. ⁵³ Aquella documentació, que avui dia està quasi totalment perduda, malgrat tot l'anoten i la recullen tant el canonge Matamoros a començaments del segle XX com Mn. Joan Ferré Guarch a la dècada de 1990. ⁵⁴

Sense dubte, el rectorat del doctor Mn. Queralt coincideix en una època de floriment cultural *lato sensu*. L'exemple més clar el trobem els dies immediatament precedents a la Puríssima de 1690 quan, per primer cop, s'hi feren solemnes festejos en celebració del santoral. ⁵⁵ Coincidia

51. Curiós que en visites pastorals molts posteriors –de 1783 i 1794– torne a aparèixer esta anotació. La Guerra de Successió va desfer l'arxiu parroquial i es va cremar part de la documentació, com ja hem referit. APA. Llibre de visites pastorals, Visita del bisbe Cortés y Larraz, juny de 1783, fol. s/n.

52. Donada la seua cultura i poder, els capellans tingueren com a facultat pròpia el poder exercir de fedataris públics, és a dir, la notaria. Esta tasca funcionaria fins al 1888, en què el govern va prohibir-la quan a la localitat hi hagués un notari públic. No és doncs d'estranyar que a l'Alcanar modern els mateixos religiosos actuessen com a notaris; alguns dels casos més voluminosos són el d'en Mn. Benet Saura (fins a 1657), el de Mn. Tomàs Vivencio (el terç central del XVII) i el d'en Mn. Salvador Sancho (1645-1667). Dissortadament, els seus protocols s'han conservat escadusserament i fragmentària en diversos arxius.

53. Sabem, per notes d'altres fonts, alguns dels llibres que conformaven l'arxiu parroquial de Sant Miquel ans de la Guerra de Successió. Era un conjunt de protocols notarials de Benet Prima d'entre 1619 i 1626, dos llibres de baptismes –un volum de fins a 1622, i un altre d'este any i fins a 1689–, un llibre d'òbits de fins el febrer de 1686, i un racional de l'any 1629. Alguns d'estos toms els referiran posteriorment notaris com el cerverí Llorenç Ballester Domènech. Agraïxo part d'esta informació a Joan Roig Vidal.

54. Joan FERRÉ GUARCH; Maria Teresa TOSAS JORDÀ. *L'església de Sant Miquel d'Alcanar*, Gràfiques Castell, Alcanar, 1995.

55. Una de les més destacades festes dels jesuïtes és la Puríssima, en contraposició

amb l'ascens a la mitra del convent de Santa Maria de Benifassà del benedictí oriünd d'Alcanar fra Josep Domènech. Aquells dies, marcats per la música, les menjades copioses on hi acudirien el bisbe i els jurats de Tortosa, a més de les autoritats locals, les funcions religioses ben lluïdes, amb cants litúrgics d'orgue, i fins i tot la representació d'un acte sacramental, van quedar gravats en la memòria col·lectiva donat el desplegament tan fastuós de les arts.

A més, deixaria una església de Sant Miquel amb considerables millores estètiques i arquitectòniques. Va manar construir un cadirat d'anoé al cor superior, des d'on també s'accedia a l'orgue,⁵⁶ es referen les piques baptismals,⁵⁷ i va renovellar-se el conjunt monumental del cementeri amb una capella, l'arrebossat dels murs exteriors i l'erecció d'una creu coberta al seu centre mateix. A més, fou aquell un moment d'especial embelliment Barroc per a alguns dels vuit altars laterals de la nau única de l'església: al gener de 1675, es decorava amb frescos la capella del Santíssim Crist de les Ànimes, encarregada al pintor i comesa catedralici Miquel Simó;⁵⁸ uns anys més tard, al febrer de 1695, l'escultor vinarossenc Vicent Sorita s'encarregava de treballar un altar i un retaule per a la capella lateral de la Puríssima Concepció.⁵⁹

a l'Ascensió que solien celebrar algunes altres ordes medievals com els franciscans o els dominics. JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ, «Les devocions de la Companyia de Jesús», a *Jesuites valencians. De l'esplendor Borja a l'ocàs Borbó*, Publicacions de la Universitat d'Alacant, pp. 41-44.

56. El cadirat va costar 180 lliures que pagaren entre els dotze capellans de la cúria canareva del moment, a raó de quinze lliures per cap. A l'octubre de 1698 ja estava fet. MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo*, p. 146.

57. Igualment, en època del doctor Queralt s'estanyarien les dues piques baptismals existents, l'una d'aram i l'altra de terra, i se n'estrenaria una de marbre. MATAMOROS SANCHO, *Historia de mi pueblo*, p. 146.

58. La referència, curiosament, la tenim perquè el pintor moriria el dia de Reixos d'aquell any, pinzell en mà, tot decorant-hi la capella. APA. Llibre sacramental, tom sense inventariar, p. 42v.

59. A més, la dita obra causaria enrenou en acusar els jurats de la vila a l'escultor d'haver-lo fet malament, mesurant de diferent forma les columnes, i que no s'adaptava

El procés reformista de Trento no culmina, en el marc de l'extensíssima diòcesi de Tortosa, fins encetat de poc el segle XVIII. Des de 1575 s'hi fan sínodes per tal de remeiar la situació, de marcar de prop al conjunt del clergat, i de pautar-ne la moral i la conducta. Alguns dels religiosos de les zones més perifèriques, lluny d'un centre neuràlgic corromput com és la seu renaixentista d'aquell bast territori, s'hi sentiran especialment a gust, amb aquelles directrius, i les procuraran implementar enèrgicament i amb especial aferrissament. És el cas del rector Josep-Tomàs Queralt Forcadell.

Este jesuïta doctor en Sagrada Teologia i Cànon, que va exercir la tasca ministerial al nord del Regne de València i al sud del Principat —a viles amb molt de pes al moment com Alcanar, el Ballestar i la Pobla de Benifassà, o Ulldecona—, pretén doncs imposar les directrius de Trento amb especial cura i zel al darrer quart del segle XVII. Religiós d'especial preferència del bisbe García Escalona —a qui va conèixer poc al tron, però amb qui va tindre temps de conversar prou essent canonge visitador de la diòcesi—, va ser capaç de reorganitzar tota l'entelèquia relacional de famílies, persones i economia que envoltaven aquelles esglésies i les va començar a adaptar per al canvi requerit per Roma.

L'impàs del segle XVII al XVIII va representar, al centre de la Corona, el punt més àlgid de l'expansió barroca que s'havia iniciat al terç primer del Sis-cents. La caracterització d'aquell moment passa per l'embelliment i l'ampliació dels edificis de culte locals, per una alta mobilitat clerical, per la irrupció sobredimensionada dels fidels laics en l'eucaristia i, especialment, per la persecució constant dels mals usos anteriors a Trento a través d'una Inquisició tenaç i d'unes dignitats religioses sempre vigilants.

L'exemple el trobem en pobles, i encara en viles com l'Alcanar del moment. En ell, mercès a l'ensenyança dels jesuïtes a Tortosa i a la

al traç acordat prèviament. Joan-Hilari MUÑOZ SEBASTIÀ, «Apunts curiosos d'Alcanar a l'època moderna extrets de protocols notariais», a *Actes del II Congrés d'Història d'Alcanar*, Ajuntament d'Alcanar, Alcanar, 2000, pp. 319-330.

Universitat de Gandia, s'hi cova la primera intel·lectualitat coneguda de la seua història. Nodrida per doctors en Lleis, en Teologia i Medecina, per notaris i escrivans, religiosos i menestrals, aquell cenobi arrecerat en un estudi de gramàtica, una parròquia i un parell de palauets constituirà llargament –fins a gairebé dos-cents anys després– l'únic corpus lletrat mínimament format en un poble avesat al camp.

Una de les figures que hi destaquen els cronistes locals és la del doctor en Cànon i Sagrada Teologia Josep-Tomàs Queralt Forcadell. Nascut i mort en guerra –la dels Segadors i la del Successió, respectivament–, la seua misteriosa i desconeguda figura és el retrat del religiós fidel, culte, format i correcte que pretenia Trento. Bregat per les estances a parròquies de la Tinença i del Montsià, menaria al seu poble nadiu on, al remat, hi seria el gran i darrer bastió del Barroc regional.

La Barcelona moderna: una *republica* de procesiones*

MONTSERRAT ZAMORA BRETONES

Resumen

En la Barcelona moderna la interdependencia entre las esferas laica y religiosa derivaba en la gestión conjunta y colaborativa de lo sacro. Esta imagen idílica tenía su contrapunto en los continuos conflictos en los que se enzarzaban las autoridades municipales y eclesiásticas. El episodio que analizamos en este artículo nos permite, por un lado, captar las tensiones que generaba la gestión y el control de la vida religiosa entre ambas instituciones y, por otro, analizar las dinámicas que se ponían en funcionamiento en estas ocasiones. En este contexto Ciudad e Iglesia local dirimieron una pugna por ampliar sus respectivas esferas de poder que, lejos de estar totalmente delimitadas, experimentaron una constante redefinición a lo largo del período analizado.

Palabras clave: procesiones; Barcelona; gobierno municipal; Iglesia local; época moderna.

* Investigación financiada por la Unión Europea-NextGenerationEU, Ministerio de Universidades y Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia, convocatoria de la Universitat de Girona, contrato postdoctoral Margarita Salas. Este trabajo, además, se enmarca en el proyecto «Razón de Estado y renovación católica en la Cataluña moderna (s. XVI-XVIII)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, referencia PDI2022-140935NB-I00. Aunque nos hemos inspirado en la expresión utilizada por Eduard MUIR, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Il Veltro, Roma, 1984, p. 217, cuando define Venecia como una república de procesiones, la fórmula elegida en este epígrafe posee un sentido diverso; adaptada a la realidad barcelonesa y que tiene que ver más con el concepto de la “cosa publica” eiximeniano. Puede encontrarse una primera versión de esta comunicación en Montserrat ZAMORA BRETONES, «La ciudad y el templo: religión cívica en la Barcelona moderna (XVI-XVIII)», tesis doctoral inédita, Universidad de Girona, 2020, realizada gracias a la financiación de la beca de Personal Investigador en Formación (BR_UdG) de la Universidad de Girona BR 2014.

A finales de la edad media las autoridades barcelonesas habían extendido su autoridad sobre ámbitos que tradicionalmente se consideraban monopolio de la Iglesia como, por ejemplo, el control del espacio sacro y de las instituciones religiosas y asistenciales, la promoción y organización de la vida religiosa urbana y, sobre todo, un cierto control sobre santos, reliquias y cultos. Este fenómeno histórico —que ha sido conceptualizado por la historiografía con la expresión «religión cívica»— se enmarca en una tendencia generalizada en Europa, de forma que los gobiernos urbanos no querían dejar en manos de los clérigos aquellas cuestiones que formaban parte de lo que ellos consideraban de interés colectivo.¹

Desde la perspectiva del gobierno local, la organización de la vida religiosa era un aspecto transcendental de la práctica del poder. En la Barcelona moderna autoridades municipales y eclesiásticas colaboraban de forma estrecha en la organización de las diferentes manifestaciones religiosas. Por regla general cualquier plegaria pública (u otras solemnidades similares) requería la puesta en marcha de un dispositivo cívico-religioso bastante estandarizado: primero, el Consejo de Ciento se dirigía al Capítulo catedralicio con una propuesta que éste discutía; posteriormente, el Capítulo comunicaba al Consejo su decisión y, finalmente, ambas instituciones se encargaban de hacerla pública para que el conjunto de la comunidad pudiera participar.

1. La llamada religión cívica también significaba la apropiación de valores inherentes a la vida religiosa por parte de los poderes urbanos con fines de legitimación, exaltación y salvación colectiva, André VAUCHEZ, «Introduction», en Idem, ed., *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Ecole Française de Rome, Roma, pp. 1-17: 1. En relación al concepto y su génesis, así como los debates surgidos en torno a dicha expresión, remito a ZAMORA, «La ciudad y el templo», pp. 37-89. En relación a las citas extraídas de la documentación, para una mayor comprensión, se ha optado, en la medida de lo posible, por regularizar la ortografía, aplicando, además, las normas actuales.

Esta era la tónica general. No obstante, a lo largo de la época moderna se produjeron situaciones en las que tanto las autoridades municipales como las eclesiásticas intentaron (a veces con éxito) romper las reglas del juego. Es el caso del conflicto que se produjo a mediados de 1635 y cuyas secuelas más visibles para la actividad cívico-religiosa perduraron hasta finales de 1637. Más allá de los hechos que desencadenaron la disputa, nos interesa la batalla de escritos entre el obispo y las autoridades municipales en la que derivó. De forma que lo que en un principio era un conflicto de ceremonial (como tantos otros) terminó por convertirse en una pugna abierta por la defensa de las respectivas jurisdicciones.

1. El conflicto de ceremonial de 1635

En el transcurso de unas rogativas por la falta de lluvia surgieron discrepancias entre las autoridades municipales y el clero catedralicio a raíz de ciertas novedades que, al parecer de los *consellers*, los eclesiásticos habían introducido en el ceremonial.² Tras la protesta de las autoridades barcelonesas, el Capítulo suspendió las procesiones en tanto que el consistorio perseverase en sus pretensiones. El Consejo de Ciento, a su vez, prohibió a los *consellers* que asistieran a las solemnidades religiosas en las que participase el Capítulo.

El malestar del gobierno municipal fue en aumento cuando supo que el clero de la catedral continuaba con las plegarias sin contar con su presencia. Una de las principales atribuciones y obligaciones de los magistrados era la de encabezar, junto al resto de la comunidad, este tipo de ritos de imploración en momentos de crisis. Desde esta perspectiva, su ausencia en estas rogativas no sólo representaba un ataque a sus prerrogativas, sino que, además, podía suscitar cierto malestar entre la población al considerar que sus gobernantes no cumplían con

2. El episodio puede reseguirse en el *Manual de Novells Arditis vulgarment apellat Dietari del Antich Consell de Barceloní (DACB)*, eds F. Schwart i Luna y F. Carreras i Candi, Barcelona, XI, pp. 399-453.

sus obligaciones en los momentos de mayor necesidad. Por todas estas razones, ante la persistente necesidad de lluvia, el consistorio solicitó al obispo licencia a fin de que las parroquias y los monasterios de la ciudad pudieran realizar procesiones por los alrededores de las iglesias. Y como el prelado tardaba en pronunciarse, el Consejo deliberó que se diese recado a los conventos para que expusieran el Santísimo Sacramento y que los *consellers* acudiesen todos los días.³

El paso del tiempo, lejos de conformar los ánimos y diluir las tensiones, hizo que éstas arraigasen hasta el punto que los *consellers* plantearon al Consejo celebrar la festividad del Corpus en otra iglesia distinta de la catedral. El conflicto que mantenían la Ciudad y el Capítulo ponía en entredicho la imagen de unidad y armonía que tanto unos como otros querían proyectar a través de la participación ordenada y jerarquizada de todos los cuerpos de la comunidad. No obstante, ceder a las pretensiones del Capítulo, precisamente en la procesión del Corpus, podía modificar las relaciones de fuerza entre ambas casas, es decir, podía tener consecuencias en el equilibrio de poderes; además, de que establecía un precedente que en un futuro podía ser utilizado por el Capítulo.

Por todo ello, el *conseller en cap* propuso al Consejo celebrar la procesión en la iglesia parroquial de Santa María del Mar «com succeí [en] juny [de] 1572, que lo Diumenge de la Octava [...] feren dita professo amb la solemnitat de trompetes y ataviats amb las insígnies de la Ciutat». El *conseller* no sólo planteaba organizar una solemnidad religiosa al margen de las autoridades eclesiásticas, sino que, además, presentaba la iglesia parroquial de Santa María del Mar en cuanto

3. Los magistrados acudieron, por en este orden, a las siguientes casas religiosas: Santa Caterina, San Francisco, San Agustín, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de la Merced, Santísima Trinidad, Bonsuccés, San José, Santa Mónica, Nuestra Señora de Belén (Compañía de Jesús) y, por último, Montcalvario. *Ibidem*, pp. 401 y 404; Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB), *Registre de Deliberacions*, 1B. II-144, f. 135v. El obispo, don Garci Gil Manrique (1633-1655), en esos momentos también ocupaba el cargo de Presidente de la Generalitat (1632-1635).

que espacio alternativo al principal centro religioso (y político) de la ciudad, la catedral. La elección no era casual; su relevancia en la vida religiosa y política de la ciudad la hacían una de las iglesias más notables de Barcelona. Asimismo, la celebración patrocinada por la Ciudad en la iglesia parroquial debía ser, tal como el *conseller* declaraba, «amb la mateixa grandesa [y] sumptuositat» que la que se realizaba cada año en la catedral, de forma que el pueblo, al que iba dirigida la celebración, percibiera la potencia simbólica del gobierno municipal. Que, además, la celebración en cuestión se enmarcara dentro de los ritos del Corpus lo hacía más significativo a ojos de la comunidad y de la Iglesia, que de ninguna manera podía obviar el desafío del poder laico.⁴

Por último, aunque no por eso menos relevante, este episodio es uno de los tantos ejemplos que podríamos mostrar en relación al uso legitimador de la memoria escrita por parte de las autoridades barcelonesas. En su discurso el *conseller en cap* esgrimía un suceso anterior, es decir, un precedente, con el fin de dar legitimidad a su propuesta no sólo frente al Consejo, sino también frente a las autoridades eclesiásticas. Según consta en el *Dietari*, el conflicto de 1572 se originó, como en el caso que nos ocupa, por discrepancias en el ceremonial establecido en el oficio del Corpus. En aquella ocasión los *consellers* no pudieron (por la presión del virrey) evitar participar en la procesión del Corpus; pero sí dejaron de asistir a la que se realizaba en la catedral con motivo de la Octava del Corpus y organizaron una celebración alternativa en santa María del Mar.⁵ La instrumentalización política de la memoria del pasado con el objeto de justificar el presente fue una práctica recurrente del gobierno barcelonés a lo largo de la época moderna.

Finalmente, gracias a la mediación del obispo, la celebración que planteó el *conseller*, no llegó a materializarse y las celebraciones del Corpus discurrieron en total armonía y sin contratiempos.⁶ Este acercamiento

4. AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, ff. 182-184 (cita f. 182).

5. *DACB*, vol. IV, pp. 134-135.

6. *DACB*, vol. XI, pp. 414-418.

fue efímero, apenas una ilusión. En los siguientes meses las tensiones entre ambas casas se recrudecieron. Las autoridades barcelonesas se vieron forzadas a recurrir de nuevo a la mediación divina para remediar la sequía que asolaba el territorio; por lo que, como en la anterior ocasión, optaron por buscar formas de acceso al favor de los protectores sobrenaturales al margen del clero catedralicio. El consistorio consultó a los capuchinos, en cuya iglesia se custodiaba el cuerpo de santa Madrona –abogada de la ciudad en «recaptar pluges y altres mercès de Deu»– si encontraban algún inconveniente en el caso que les solicitasen llevar en procesión las reliquias de la santa a la iglesia que designasen, sin la intervención del obispo y del Capítulo.⁷ Los religiosos, reticentes, solicitaron que fuera una junta de teólogos la que valorase la demanda de la Ciudad. La junta dictaminó que sin expresa licencia del obispo no se podían celebrar procesiones en el exterior de sus iglesias, de lo contrario «incorrerien amb algunes censures y excomunicacions». En todo caso, señalaban, se podían hacer procesiones dentro de los conventos y acudir a la iglesia de Santa Madrona «sense creu ni cristo y fer allí algunes plegaries y devocions».⁸

En las rogativas organizadas por el consistorio participaron las mismas casas religiosas (a excepción de los jesuitas) y en el mismo orden que en la anterior ocasión. Una vez terminadas, los *consellers* solicitaron a las parroquias que se sumasen a las plegarias. La obrería y la comunidad de Santa María del Mar –la primera parroquia a la que acudieron– determinaron que, a pesar de no haber obtenido licencia del obispo, acudirían a Santa Madrona «a modo de Romería».⁹

7. En relación al patronato municipal sobre la casa y capilla de Santa Madrona, *DACB*, vol. V, pp. 38-39 (cita p. 38); *Rúbriques de Bruniquer. Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, III, eds. Carreras i Candi y B. Gonyalons i Bou, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1912-1916, pp. 89-90.

8. *DACB*, vol. XI, pp. 435-436 (cita p. 436). Se puede encontrar el informe de la junta, compuesta por teólogos de las órdenes mendicantes y capuchina, en *ibidem*, «Apéndice XIV», p. 790.

9. *Ibidem*, pp. 436-441 (cita p. 441).

Unos días más tarde el obispo ordenó publicar en las tronas de las iglesias de la ciudad un edicto en el que prohibía la realización de procesiones sin su consentimiento. En su escrito el prelado recordaba que no se podían celebrar procesiones sin licencia del ordinario eclesiástico al que le correspondía determinar «on han de eixir y on han de anar, y lo modo y forma amb que han y deuen observar». A pesar de lo cual, había llegado a su conocimiento que la comunidad, beneficiados y obreros de la iglesia de Santa María del Mar habían organizado una procesión a la que también habían acudido las cofradías fundadas en dicha iglesia. Y como este tipo de procesiones

siguin contra las cerimònies de la iglésia y ritus de aquella [...] y que conte en sí grans inconvenients y se tem que amb motiu de pietat los obrers y parroquians de altres iglésias [...] instaran als rectors, comunitats, preveres y beneficiats [...] perquè facin altres y semblants professons, del que resultarien los mateixos y per ventura majors inconvenients [...] Que es just obviar y procurar que los eclesiàstics y seculars no introduueixin nous ritus y cerimònies no aprovades per la iglésia.

Por todo ello, el obispo ordenaba a rectores, curatos, comunidades de presbíteros beneficiados de las iglesias parroquiales, los obreros de aquellas y «altres a qui convingui, sota graves penes y censures, que no facin [...] semblants ni altres professons sens llicencia [...] ni en aquelles assisteixin ni les autoritzin ni aproven [...], ans bé de elles s'abstinguin».¹⁰

3. *En defensa del bien común*

La publicación del edicto desencadenó una pugna dialéctica entre el obispo y las autoridades barcelonesas. Un par de días más tarde, los *consellers* remitieron al prelado un primer documento en el que, por un lado, protestaban por la negativa del prelado a conceder licencia a las

10. *Ibidem*, pp. 441-443.

parroquias para que salieran en procesión, así como por la publicación del edicto y; por otro, justificaban su actuación y la de la comunidad de santa María. Al respecto, el consistorio señalaba que algunos eclesiásticos y devotos habían acudido a la capilla de Santa Madrona «sense forma de professo y cerimònies [...], sinó per pura devoció». Y, argumentaba, que, en contra de las manifestaciones versadas en el edicto, «del acte pio que [van] fer los obrers de santa Maria no resulta ningun inconvenient, ans se té per cert que Déu [...] [va] rebré misericordiosament semblants pregàries y lo poble ne resta molt edificat y a imitació de aquells molts han fet les mateixes plegaries».

Las autoridades municipales no pasaban por alto las palabras referidas a la introducción novedades en los ritos y ceremonias; ante una acusación tan grave, recriminaban al prelado que hubiera permitido tal insidia cuando él bien sabía, y «és notori a tot lo mon que ni Barcelona ni Catalunya han acostumat mai introduir nous ritus y cerimònies no aprovades per la Iglésia, ans bé, han seguit sempre amb molta fidelitat y molt catòlicament los ritus y cerimònies de la santa Iglésia romana». También le reprochaban que hubiera malmetido en contra de la Ciudad, puesto que había referido a la comitiva de Santa María que había acudido a solicitar licencia «que la Ciutat tenia la culpa d'estes coses», a sabiendas de «que fins avui no se ha perdut ninguna cosa per la Ciutat, sinó per altres a qui tocava procurar tota unió y llevar tota discòrdia en matèria del culte divino y de pregàries [...] y del que convé al bé universal y comú».

En la última parte del escrito, recurriendo a una retórica mucho más efectista, afirmaba encontrarse «lastimada la Ciutat dels clamors del poble que tots a la una han sentit y senten en l'ànima, que en tan gran y urgent necessitat los impedeixin ses devocions de la manera [...] se son acostumades sempre fer». Este sufrimiento y desconsuelo, justificaban los *consellers*, les había movido, «com a pares de la república» a presentar dicho escrito. Y concluían recordándole su función dentro de la comunidad, «com a pare y pastor», de la que se derivaban sus obligaciones y prioridades, a saber: «consolar ses ovelles y mirar per lo bé

comú, no reparant en coses ha efecte que s'aconsegueixi [...] que Déu [...] se apiadi de aquest poble y de son territori», lo que se obtendría, mediante la intercesión de santa Madrona, si se realizaban las plegarias y rogativas acostumbradas.¹¹

La respuesta no se hizo esperar. En su misiva, el obispo relataba que, como hacía poco tiempo que ocupaba el cargo, se había informado sobre el procedimiento habitual en situaciones de necesidad de agua. Y le habían referido que los *consellers* acostumbraban a enviar recado al obispo y al Capítulo, solicitando tuvieran a bien realizar plegarias y rogativas, tras lo cual, éstos deliberaban las que se debían realizar. La catedral era la primera en realizar dichas rogativas y con posterioridad se ordenaba que hicieran lo propio las iglesias parroquiales. En el caso de que la necesidad no remitiera, algunas iglesias solicitaban, y se les concedía, licencia para acudir en procesión fuera de sus límites.

A tenor de todo lo reseñado, había denegado la licencia a los obreros de Santa María, porque, como ellos bien sabían, las plegarias debían celebrarse primero en la catedral, «com a matriz y cap de les demés». Por otra parte, si había leído a los obreros de Santa María del Mar, que habían acudido a solicitar licencia, el documento que había enviado a los *consellers*, fue para mostrarles que de ningún modo se oponía a que se realizasen dichas plegarias. Con posterioridad, se presentaron ante él cuatro beneficiados, de parte de la comunidad de dicha iglesia, haciéndole saber la insistencia de los obreros y que, «al que ells podien col·legir, farien la professo de qualsevol manera, se donés llicència o no, y així que sa senyoria se servis donar-la». Él, por su parte, les reiteró lo mismo que había respondido a las parroquias que acudían a solicitar licencia, que hasta que no se hicieran las plegarias en la catedral no concedería licencias.

A pesar de su negativa, la parroquia de Santa María salió en procesión fuera de sus límites. Por lo que, ante la gravedad de lo sucedido, había

11. *Ibidem*, pp. 445-447. En previsión de futuras acciones legales, ambas partes insistieron en que los documentos se reprodujeran siguiendo el orden cronológico y que no se pudiera presentar ningún escrito sin que le acompañase la respuesta.

determinado remitir la causa a la Sacra Congregación de Ritos a la que correspondía «declarar si es poden fer, o no, semblants professons». De igual modo, ordenó publicar el edicto porque sabía con certeza que los eclesiásticos no podían asistir a semejantes procesiones, aunque fuese con «pretext de pietat». En todo momento, concluía el obispo, había cumplido con su obligación, esto es, «que les coses vayan per son camí ordinari, sense que se introdueixin novetats perquè sempre son perillosos».¹²

Al día siguiente el consistorio envió un segundo escrito en el que puntualizaba algunas de las informaciones que constaban en la misiva del prelado. Entre otras cuestiones, los *consellers* aseveraban que no le habían informado con exactitud sobre el proceder de la Ciudad en situaciones de necesidad de agua. En todo caso, alegaban los *consellers*, no eran circunstancias similares, puesto que habían ordenado que se sacase el cuerpo de la santa en su iglesia «exhortant y pregant, amb crida publica, a tot lo poble que acudis allí ha fer pregàries y rogatives». En una situación de tanta necesidad, un mero formulismo (si la Ciudad había solicitado, o no, las plegarias al Capítulo y no sólo al prelado) no debía ser motivo para denegar las licencias.¹³

Finalmente, la lluvia llegó y para festejarlo la Ciudad organizó, al margen de las autoridades eclesiásticas, un *Tedeum* en la iglesia de Santa Madrona. Ese mismo día también llegó al consistorio la respuesta del prelado a la última embajada del consistorio. En su segunda, y última, misiva el obispo establecía una serie de preceptos (irrefutables) que legitimaban su proceder. Primero, correspondía al prelado ordenar que se realizasen plegarias generales por cualquier «necessitat pública». Segundo, a la hora de deliberar las rogativas, no podía perjudicar las prerrogativas de las iglesias o monasterios (ni de sus eclesiásticos) y, en particular, de la catedral, que precede a todas las demás. Tercero, y último, una vez ordenadas las plegarias correspondía a los «jutges y

12. *Ibidem*, pp. 448-450.

13. *Ibidem*, pp. 450-451.

magistrats seculars» acudir en todo lo que les correspondiese, según las costumbres de las provincias.

Partiendo de estas premisas, el obispo rebatía a las autoridades municipales cuando sostenían que la solicitud de plegarias, en realidad, se acostumbraba a enviar sólo al Capítulo, ya que ambos (Capítulo y obispo) «reputen per una mateixa persona». Por último, a pesar de que el Capítulo no había recibido la pertinente solicitud de parte de la Ciudad, «atenent a la necessitat pública», había acordado, junto al Capítulo, que se llevasen a cabo las plegarias. En consecuencia, ni era responsable de que las rogativas se demorasen, ni obraba de forma injusta cuando había denegado las licencias.¹⁴ A partir de ese momento la disputa se trasladó fuera del ámbito local, pues, tal como señalaba el prelado, correspondía a Roma dirimir sobre la materia en discusión.

Los escritos que hemos presentado ponen de manifiesto una serie de cuestiones que van más allá del hecho puntual que motivó el decreto (la disposición y realización de procesiones, a instancias del poder municipal, sin el consentimiento del prelado) como, por ejemplo: los dispositivos cívico-religiosos que regulaban la vida religiosa de la ciudad; la imbricación entre las esferas laica y religiosa y, por último, la pugna entre los diferentes poderes (municipal y religioso), por la defensa de las respectivas jurisdicciones. Por lo que se refiere al primer punto, la organización de cualquier manifestación religiosa seguía más o menos el esquema expuesto. Aunque, en principio, la iniciativa tanto podía surgir del consistorio como del Capítulo u obispo, lo más habitual era que la petición proviniera del poder civil y que el poder religioso se encargara de ordenar la solemnidad religiosa más adecuada para la ocasión.¹⁵ De

14. *Ibidem*, pp. 452-455.

15. Puede encontrarse un ejemplo en *ibidem*, p. 356. En relación a esta dinámica véase también el trabajo de Magda MIRABET I CUCALA, «Pregàries públiques a la Barcelona del segle XVIII», en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya (Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas)*, 2 voll., Universitat de Barcelona, Barcelona, 1994, II, pp. 487-500.

modo que se establecía y se desplegaba una especie de escala de remedios sobrehumanos que iban de menor a mayor potencia sobrenatural. Esto es, desde los menos potentes a los más efectivos, cuando los anteriores no daban resultados: exposición del Santísimo Sacramento y de las reliquias, rogativas, procesiones ordinarias o general, etc. El análisis del dietario municipal muestra que el esquema que se solía seguir era el mismo que habían ordenado los *consellers*; primero, se llevaban a cabo las rogativas en los monasterios, luego en las parroquias y, por último, en los casos más extremos, se celebraban procesiones generales con reliquias. También hemos podido observar que esta escala de recursos espirituales se consolidó en el transcurso del siglo XVII.

Ciertamente, en algunas ocasiones podían surgir discrepancias entre la Ciudad y las autoridades eclesiásticas respecto al recurso espiritual más conveniente, no obstante, en la mayor parte de los casos ambas partes conseguían llegar a un acuerdo.¹⁶ Ahora bien, también es verdad que la Ciudad no siempre dejaba en manos de la jerarquía eclesiástica esta responsabilidad. El Consejo de Ciento en situaciones de especial gravedad determinaba –aconsejado por una junta de teólogos y juristas– tanto las medidas materiales como espirituales destinadas a paliar las crisis que azotaban la ciudad.¹⁷ Por lo que la gestión pública (en colaboración con las instituciones eclesiásticas y religiosas locales) del evento religioso se asentaba en la práctica cotidiana del gobierno de la ciudad.

Por otra parte, aunque era cierto que el ordenar una solemnidad religiosa era prerrogativa del poder religioso, éste estaba obligado a consensuar su decisión con las autoridades locales, en especial en el caso de la procesión de santa Madrona. Sustraerse a esta regla no escrita podía originar un desencuentro con el consistorio como el que se produjo en 1608 cuando el Capítulo catedralicio comunicó su decisión de realizar

16. Véanse algunos ejemplos en *DACB*, vol. XII, pp. 352-365.

17. Por ejemplo, esta junta se convocó con motivo de la llegada inminente a la ciudad de la plaga de langostas en 1687, *DACB*, vol. XX, pp. 288 y 290.

la procesión de traslado de la santa, sin primero concertarlo con la Ciudad.¹⁸ Aunque la procesión de santa Madrona ponía en funcionamiento una serie de mecanismos muy estandarizados, también es verdad que las autoridades barcelonesas tenían más margen de maniobra. Pues, la iglesia se encontraba bajo el patronato de la Ciudad y las reliquias de la santa estaban bajo el control del gobierno municipal, que custodiaba las cinco llaves que abrían el féretro de la santa patrona.

En líneas generales, el principal cometido del dispositivo cívico-religioso que se ponía en funcionamiento era evitar o, en su caso, minimizar las tensiones o fricciones que generaba la organización de la vida religiosa entre el poder municipal y el poder religioso. En parte, estas tensiones tenían su origen en las distintas concepciones de la experiencia religiosa que ambos poderes encarnaban. El discurso de las autoridades barcelonesas ponía de relieve la existencia de una religión fuertemente caracterizada por la participación activa del poder urbano y de los laicos en la vida religiosa de la ciudad, –manifestación visible del sistema discursivo elaborado desde las órdenes mendicantes, que se caracterizaba por la fusión de valores religiosos y cívicos– de forma que el vínculo con las instituciones eclesiásticas locales se hacía más intenso.¹⁹ Este espíritu cívico confería legitimidad al gobierno municipal –junto al resto de la comunidad y con el apoyo de las instituciones religiosas locales (parroquias, obrerías, cofradías, etc.)– para, en un contexto de

18. *DACB*, vol. VIII, pp. 388-389.

19. En relación a la elaboración, por parte de las órdenes mendicantes, de un discurso ético-político dirigido a las élites dirigentes urbanas véase, a modo de ejemplo: Paolo EVANGELISTI, «I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)», en *La propaganda politica nel Basso Medioevo. (Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001)*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 2002, pp. 315-392; Nikolas JASPERS, «El Consell de Cent i les institucions eclesiàstiques: cap a una visió comprensiva», *Barcelona. Quaderns d'Història*, 4 (2001), pp. 108-127: 112; ZAMORA, «La ciudad y el templo», pp. 155-161.

gran necesidad y sufrimiento, poner en marcha todos los recursos espirituales que estuvieran en su mano.

Asimismo, en sus escritos los *consellers* planteaban una religiosidad en la que la comunidad de fieles (bajo la guía de sus gobernantes) establecía una relación directa con los protectores celestiales de la ciudad y, a través de éstos, con la divinidad. Esta conexión se hacía evidente en diversas ocasiones, por ejemplo cuando los magistrados señalaban que de la acción de las parroquias no podía resultar ningún inconveniente, ya que «Déu [...] [va] rebre misericordiosament semblants pregàries y lo poble ne resta molt edificat».²⁰ Según este argumento, la función de la jerarquía eclesiástica era la de garantizar que el pueblo pudiera realizar sus devociones como siempre se habían acostumbrado a celebrar. Por consiguiente, la vida religiosa local estaba orientada, tal como manifestaban una y otra vez los magistrados, en la búsqueda del bien común del conjunto de la comunidad, por encima de otras consideraciones como privilegios y prerrogativas.

Esta concepción chocaba frontalmente con el discurso del prelado, en el que la comunidad quedaba relegada y su experiencia religiosa supeditada a los designios de la Iglesia. El bien común de la comunidad se subordinaba a la salvaguarda de la jurisdicción eclesiástica, de modo que, bajo ninguna circunstancia, ni siquiera «amb pretext de pietat», la comunidad y sus gobernantes podían contravenir la autoridad eclesiástica. En esta misma línea, la defensa de la primacía de la catedral frente al resto de iglesias urbanas no tenía otro objeto que la propia defensa de su poder. No en vano la jerarquización del espacio sacro urbano era expresión del fortalecimiento de la autoridad del obispo dentro de la estructura eclesiástica.²¹

Desde esta perspectiva, la Iglesia se erigía en el único intermediario entre Dios y la comunidad de creyentes; mientras que el poder eclesiás-

20. *DACB*, vol. XI, p. 446.

21. Angelo TORRE, «Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi nella prima metà del settecento», *Quaderni Storici*, 8, XX, 1 (1985), pp. 181-223: 183.

tico ostentaba el monopolio sobre el ámbito religioso —era potestad de éste determinar la forma y el modo en el que la comunidad establecía sus vínculos con la divinidad—, el poder municipal quedaba reducido a mero ejecutor de los designios de la Iglesia. No obstante, la imbricación de ambas esferas (religiosa y laica) dificultaba la delimitación de los respectivos campos de actuación. Por ello, en sus escritos el prelado determinaba los límites de las respectivas esferas de actuación, de forma que deslegitimaba cualquier intervención del poder laico en materia religiosa, que calificaba de peligrosa.

Por último, desde la posición de la Iglesia la actuación del gobierno municipal había traspasado todos los límites y había supuesto un agravio considerable a la jurisdicción eclesiástica, sobre todo porque el consistorio había actuado con el respaldo de amplios sectores de la comunidad laica y eclesiástica local; tal como se desprende de la prohibición expresa que dirige a los eclesiásticos con el objeto de que no participen o permitan este tipo de ceremonias contrarias a lo dispuesto por la Iglesia. Nos referimos a las corporaciones que formaban parte de la llamada Iglesia de los laicos;²² pero también a las instituciones religiosas que mantenían una relación de simbiosis con el poder local y la sociedad urbana y cuya participación en la vida cívica, como hemos podido apreciar, no se limitaba únicamente a colaborar en la construcción del discurso ideológico que legitimase la gestión pública del evento religioso, sino que, además, participaban de forma activa en la promoción de la religión cívica.

En última instancia el trasfondo de los discursos que hemos analizado era la dilatación o, cuando menos, la conservación de las respectivas esferas de poder. El gobierno municipal intentaba mantener sus prerrogativas y preeminencias, mientras que la defensa elaborada por el obispo se enmarcaba en la ofensiva que, a principios de la época moderna —pero sobre todo a partir de Trento—, emprendió la Iglesia con el fin

22. En relación al concepto, véase Marino BERENGO, *L'Europa delle città*, Einaudi, Turín, 1999, pp. 853-890.

de recuperar los espacios que siglos atrás, aprovechando su debilidad, el poder laico le había arrebatado.

4. *Entre Roma y Barcelona*

Tras el cruce de escritos, en espera de que la Sacra Congregación de Ritos se pronunciase sobre la causa interpuesta por el Capítulo barcelonés contra la Ciudad, las tensiones entre el gobierno municipal y la jerarquía eclesiástica (aunque algo atenuadas) siguieron condicionando la vida religiosa de la ciudad.²³ Por su parte, las autoridades barcelonesas no cejaron en su empeño por liberarse de la mediación de la jerarquía eclesiástica; con este fin enviaron al embajador de la ciudad en Roma instrucciones para que solicitase a Su Santidad que permitiera a la Ciudad ordenar y realizar procesiones en las iglesias y conventos que considerase sin que el ordinario se lo pudiese impedir. Unos meses antes, el Consejo había nombrado al ciudadano honrado Bertran Desvall embajador en Roma para que, entre otros asuntos, tratase los negocios y contenciones suscitadas entre el consistorio y el Capítulo. La correspondencia del agente de la ciudad en Roma, el eclesiástico Miguel Marrugat, y del embajador nos ha permitido reconstruir, en parte, las vicisitudes que experimentaron la petición de la Ciudad y la causa interpuesta por el Capítulo en Roma.²⁴

23. Puede verse un ejemplo de la pervivencia de estas tensiones en *DACB*, vol. XI, p. 457. Por la correspondencia del agente de la ciudad en Roma, el gobierno barcelonés supo que el Capítulo había interpuesto en septiembre la causa en la Corte Romana, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, f. 139v.

24. En relación al nombramiento del embajador véase *DACB*, vol. XI, p. 430. La abundante correspondencia producida por el agente y el embajador en Roma contrasta con las pocas letras (apenas cuatro o cinco) y, además, muy breves, que enviaron las autoridades barcelonesas. El desfase temporal (y de número) que existe entre unas y otras hace que sea difícil valorar la actitud o la reacción de las autoridades a todas las cuestiones que desde Roma se planteaban. Por último, en el dietario municipal no consta ninguna referencia a la petición de las autoridades barcelonesas en relación a las procesiones, tan sólo en la correspondencia del embajador.

La primera referencia a la petición del consistorio la encontramos, precisamente, en una carta del embajador en la que valoraba los diferentes asuntos que debía resolver en Roma.

Vostra senyoria me ordena que supliqui a sa santedat vulguí concedir-li se pugui valer per ha fer professons y pregàries de la parròquia i monestirs que li apareixerà. Amb lo demès que convé, aqueix capítol ho sobreseure fins que tingui altre orde de vostra senyoria, suposat que li tinc [e]scrit de la causa que ha introduïda lo Capítol en la Congregació de Ritus, per si a cas vol vostra senyoria aguardar lo succés que tindrà.

De forma que Desvall vinculaba la petición de la Ciudad al resultado de la causa interpuesta por el Capítulo. Al respecto, el embajador apuntaba que

apar que té molta dificultat, particularment per par de la Ciutat, i li estaria molt bé obtenir en tots los caps, [...] voldria tenir disposats los ánimos dels senyors cardenals, que la han de declarar, i de Sa Santedat ans de arribar al fallo. Perquè me apar que, amb lo que es dirà amb la defensa per part de vostra senyoria, vindrà a fer-se la causa molt arbitraria. I aquí entraria molt bé particularment la raó de [e]stat que tinc advertida a vostra senyoria de valer-se de alguns medis extraordinaris.²⁵

Desvall aludía a una misiva anterior en la que de forma detallada explicaba a los *consellers* las costumbres de la Corte romana, en relación a los presentes con los que se debía agasajar a cardenales y otros personajes relevantes implicados de forma directa (o indirecta) en la resolución de las causas que la Ciudad tenía pendientes en diferentes tribunales eclesiásticos.²⁶ En sus cartas el embajador se quejaba constantemente de la falta de noticias e instrucciones de los *consellers*, a la vez que les insistía que los

25. AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, f. 185.

26. Son varias las cartas en las que tanto el embajador como el agente aluden a estas prácticas, por ejemplo, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, ff. 195 y 197-198.

negocios que la Ciudad tenía pendientes en la Corte romana dependían del arbitrio de los cardenales que los trataban, por lo que era necesario recurrir a lo que definía como medios extraordinarios para granjearse su favor.²⁷

El embajador se vio obligado a dilatar el proceso en espera de recibir la documentación elaborada por la Ciudad para defender la causa ante la junta de cardenales. No fue el caso de la petición de la Ciudad de poder disponer de procesiones sin la autorización del prelado, que durante ese tiempo siguió su curso en la Sacra Congregación de Ritos. Pasaron algunos meses hasta que, por fin, llegaron instrucciones de Barcelona. Los *consellers* remitían la documentación necesaria para hacer frente al proceso instado por el Capítulo y, además, censuraban al embajador los gastos extraordinarios que había efectuado con el fin de agasajar a los cardenales en Navidad.²⁸

Unas semanas más tarde, a finales de marzo de 1536, Desvall informaba a los *consellers* del estado en el que se encontraban los diferentes asuntos. La causa de la Congregación de Ritos, refería, «està en lo mateix estat, [...] faràs lo que es podrà; però cert que tot és en descrèdit de la justícia de la Ciutat». No era mucho más optimista en cuanto a «lo negoci de valer-se de [les] parròquies per [fer] professons», asunto que presentaba grandes dificultades, a pesar de las gestiones que había realizado con algunos cardenales para favorecer el proceso. Entre otras acciones, había solicitado una carta a favor de la petición de la Ciudad al cardenal Galtano, decano de la Congregación de Ritos.²⁹

27. El embajador (y en ocasiones el agente) se quejaba, sobre todo, de que recibía la documentación y las instrucciones tarde y mal (sin traducir al latín o al italiano, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, ff. 173 y 208; apenas le habían enviado cartas para los cardenales y otros personajes de la Corte romana que pudieran favorecer los negocios de la Ciudad; por último, los *consellers* no atendían sus peticiones ni de dinero ni en relación a los medios extraordinarios, *ibidem*, ff. 183-184v.

28. AHCB, Lletres Closes, 1B. VI-84, ff. 93, 109, 110 y 203.

29. AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, ff. 46-47 (cita 47). El cardenal en cuestión, finalmente, escribió la carta en la que respaldaba la petición de las autoridades barcelonesas, *ibidem*, f. 48.

Los informes que llegaban desde Roma eran poco alentadores. Esta impresión no sólo provenía de las cartas del agente y del embajador. Éste último había encargado un informe al procurador que llevaba los asuntos de la ciudad en Roma; en relación a la petición de la Ciudad afirmaba lo siguiente:

semejante breve no creo que se alcanzara, porque sería quitar la autoridad ordinaria que el obispo tiene, el cual ha de mirar si conviene, o no, que se hagan las procesiones y el modo y [la] forma como se han de hacer; con todo, se dará memorial en [la] Congregación de Ritos, que es el tribunal adonde se miran y determinan semejantes cosas. Veremos lo que responden, o lo que dicen, y conforme a eso iremos caminando.³⁰

Sin embargo, poco tiempo después, en una nota apresurada al final de una misiva, Desvall decía adjuntar el decreto que permitía a las autoridades barcelonesas realizar procesiones sin licencia del ordinario episcopal. El propio embajador no daba crédito a su fortuna, cuando ponía en conocimiento de los *consellers* la buena nueva: «no havent ho mai pogut alcanzar, ara, quant manco pensava, s'és fet i han donat més del que demanàvem; ens havien promès que era una carta per al bisbe i ara és estat [un] decret, com vostra senyoria volia».

En una carta anterior, el embajador había anunciado la posibilidad de conseguir algún tipo de gracia en el caso de que, finalmente, la Congregación no accediese a conceder a la Ciudad lo que solicitaba.³¹ No obstante, contra todo pronóstico –y a pesar de lo dispuesto en los decretos tridentinos– el gobierno barcelonés había conseguido que Roma le reconociera la capacidad de ordenar procesiones sin el permiso del prelado. El embajador, consciente de la excepcionalidad del breve,

30. AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, ff. 153-154. Los *consellers* afirmaban haber recibido dicho informe, junto a las cartas enviadas por el agente y el embajador en los dos últimos meses, Lletres Closes, 1B. VI-84, f. 125.

31. AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, ff. 48, 48v y 72 (cita 48).

trasladó a los *consellers* su parecer, respecto a cómo debían gestionar tal concesión: «aconsello a vostra senyoria que es faci venir a compte lo fer alguna professo, encara que sia fora de temps, sols per ha poder entrar en possessió, i valer-se de dit decret».³²

En Roma quedaba pendiente la resolución del pleito contra la Ciudad por la cuestión de precedencias; todo hacía pensar que la cosa, por un motivo u otro, se iba a dilatar.³³ Entre tanto en Barcelona las relaciones entre ambas casas poco a poco se fueron normalizando, como ponía de relieve la presencia cada vez más habitual de los *consellers* en algunos actos religiosos. Eso sí, siempre con licencia expresa del Consejo, puesto que la prohibición que impedía a los magistrados acudir a las celebraciones religiosas no se levantó de forma definitiva hasta finales de 1637.³⁴ Esta deliberación puso punto final a la crisis con las autoridades eclesiásticas. Al menos por el momento, ya que el Consejo advertía a los *consellers* presentes y futuros que, en el caso de que se volviera a producir algún desencuentro con el Capítulo, por razón de precedencias, durante las celebraciones religiosas, «deuen ses senyories prevenir-ho, i havent-hi dificultat hagen i degan abstenir-se de aquelles anades i referir-la [...] al savi Consell de Cent, per a que entesa pugui deliberar lo que apareixerà més convenir en benefici de la present ciutat».³⁵

Durante todo el tiempo que duró el conflicto, desde mediados de 1635 hasta finales de 1637, la actividad cívico-religiosa de los *consellers* se redujo a la mínima expresión; sobre todo, en los primeros meses del

32. AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, f. 76v.

33. En la correspondencia no hemos encontrado alusiones al curso de la causa contra la Ciudad. Es más, un par de meses más tarde, los *consellers* comunicaron al embajador que, en consideración a su poca salud, habían decidido excusarlo de su misión y le ordenaban que volviera a casa. Con esta decisión, seguramente, se intentaba aliviar a la ciudad de los gastos que conllevaba la embajada en Roma, AHCB, Lletres Closes, 1B. VI-84 f. 135v.

34. En transcurso del 1636 los *consellers* acudieron a algunas de las solemnidades religiosas más relevantes, algunos ejemplos, en *DACB*, vol. XII, pp. 12, 26, 27, 51 y 54.

35. AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-146, f. 8; *ibidem*, p. 164.

contencioso, ya que la mayor parte de la vida religiosa institucional se desarrollaba en la catedral.

5. Epílogo

El episodio que hemos presentado no es ni mucho menos un caso aislado, por el contrario, se inscribe en una práctica del gobierno barcelonés que persistió en el tiempo. Por poner un ejemplo, en 1648, en plena *Guerra dels Segadors*, se desencadenó otro desencuentro con el Capítulo también por el ceremonial. En pocas horas se pusieron en funcionamiento todos y cada uno los dispositivos que hemos expuesto –la creación de espacios de negociación (embajadas, conferencias, etc.); elección de una junta o comisión encargada de gestionar la crisis y, por último, la prohibición a los *consellers* de asistir a las solemnidades en las que coincidiesen con el clero catedralicio. Del mismo modo, también nos son familiares las palabras que el *conseller en cap* dirigió al Consejo de Ciento.

los prohoms de la confraria dels hortolans son vinguts a la present casa per significar [la] necessitat tant gran que hi havia de aportar lo cos sant de la gloriosa santa Madrona, per la ocasió de la necessitat de aigua que té, y com los senyors consellers en virtut de la deliberació feta per lo savi Consell de Cent [...] tinguin llevada la facultat de poder anar a la catedral [...] y hagen dits senyors consellers fet cercar exemplars y hagen trobat un de exemplar semblant al present cas continuat en lo dietari a 6 de setembre 1635.³⁶

Tras consultar la información contenida en el dietario institucional, el Consejo deliberó que se actuara conforme se había hecho en el pasado. Los *consellers* solicitaron a los priores de las cuatro órdenes mendicantes que los frailes acudiesen «sense creu ni cristo, en forma de romeria» al

36. *DACB*, vol. XIV, p. 336.

monasterio de Santa Madrona, «pregant-la vulgui intercedir amb Déu». Los religiosos respondieron que «estaven prompts y aparellats en servir a la ciutat en tot lo que los fos possible, y que així posarien per obra lo que [...] se'ls era notificat, com ho feren en lo [...] any 1635».³⁷

Como se puede apreciar, las autoridades barcelonesas volvían a recurrir a la memoria institucional con el propósito de legitimar su actuación en el presente.³⁸ De forma que el municipio reproducía la misma mecánica seguida en el pasado, es decir, organizaba y gestionaba las manifestaciones cívico-religiosas al margen de la Iglesia. Y, lo que es más importante, con el respaldo de las casas religiosas urbanas; de forma que el consistorio establecía una relación con los protectores celestiales de la ciudad sin la mediación de la jerarquía eclesiástica.

Ciertamente, el contexto era diverso, pero no por el conflicto bélico o, al menos, no exclusivamente. En esos momentos la sede episcopal se encontraba vacante, por lo que no existía una autoridad capaz de responder al desafío del consistorio con la misma contundencia que en 1635.³⁹ También es verdad que en esta ocasión el gobierno municipal no llegó al extremo de ordenar a las iglesias parroquiales que realizasen procesiones y sólo salieron en romería las órdenes religiosas, por lo que no se sobrepasaron los límites de la jurisdicción eclesiástica como sí se hizo en 1635. Dicho esto, no cabe duda que las relaciones de fuerza en esta coyuntura habían cambiado. Tal vez por eso mismo, a diferencia de 1635, el gobierno municipal y el Capítulo catedralicio prefirieron

37. *Ibidem*, p. 337. A las plegarias acudieron las mismas órdenes religiosas que lo hicieron en 1635, *ibidem*, pp. 337-344.

38. No sólo por recuperar la memoria de lo acontecido en el conflicto de 1635. A raíz del nuevo contencioso con el Capítulo, la Ciudad elaboró un memorial (que presentó al virrey francés), a partir de la consulta de los dietarios y otras fuentes municipales, en el que justificaba sus preeminencias en el ceremonial respecto al clero catedralicio, *ibidem*, pp. 323-331 y «Apéndice XXIV», pp. 633-634.

39. En 1642 el obispo se vio obligado a abandonar la sede episcopal porque se negó a jurar fidelidad al rey francés, lo que comportó su exilio. La sede barcelonesa permaneció vacante hasta 1656.

resolver sus diferencias con la firma de una concordia en la que se acordaban algunos aspectos del ceremonial que constantemente generaban tensiones entre ambas casas.⁴⁰

En resumidas cuentas, tal como muestran los episodios que hemos analizado, la intervención del gobierno municipal en materia religiosa estaba sancionada por la costumbre o la práctica continuada. El gobierno municipal desde principios de la época moderna había incrementado de forma progresiva su capacidad efectiva a la hora de determinar los recursos espirituales más adecuados para hacer frente a las constantes crisis que experimentaba la comunidad, así como cierta autonomía en su relación con los protectores celestiales de la ciudad y, a través de éstos, con la divinidad. El fin último era proyectar una imagen de gobierno religioso y pío capaz de aunar el consenso del conjunto de la sociedad barcelonesa.⁴¹

La presencia de lo sacro estaba tan arraigada en las cuestiones cotidianas de gobierno que resultaba complicado discernir los límites entre una y otra esfera. Precisamente, con el objeto de delimitar y regular la actuación de ambos poderes (religioso y municipal) en materia religiosa a lo largo de la época moderna se configuró el dispositivo cívico-religioso que hemos expuesto. En general, los conflictos surgían cuando una de las dos partes ponía en tela de juicio las prerrogativas de la otra o intentaba romper el *statu quo*.

En ningún momento las autoridades barcelonesas cuestionaron las prerrogativas de la Iglesia en la vida religiosa de la ciudad. No obstante, las tensiones que generaba entre ambos poderes la gestión y la organización de la vida religiosa terminaron por derivar en una pugna abierta por la defensa de una determinada visión de la práctica religiosa, en

40. Puede consultarse dicha concordia en *DACB*, vol. XIV, pp. 359-360.

41. Al respecto, véase Giorgio CHITTOLINI, «Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche», en G. Chittolini y G. Miccoli, eds., *Storia d'Italia*, Annali IX, «La chiesa e il potere politico», Einaudi, Turín, 1986, pp. 147-193: 178.

la que se aunaban valores cívicos y religiosos, inspirada en el discurso mendicante. En este contexto se enmarcó el decreto solicitado a Roma para poder ordenar procesiones sin el consentimiento de la jerarquía eclesiástica. Otra cuestión muy distinta es determinar cómo la Iglesia consintió tal concesión a las autoridades laicas en un tiempo en el que los esfuerzos se centraban, precisamente, en la dirección opuesta. Es decir, en recortar la autonomía del poder laico en materia religiosa, tal como se evidencia en el discurso elaborado por el obispo de Barcelona durante el conflicto de 1635.

En esencia, los episodios que hemos expuesto se enmarcan, por una parte, en la pugna que mantenía el poder municipal con los poderes que coexistían en Barcelona, entre los que se encontraba el poder religioso, y, por otra parte, forman parte de una contraofensiva de la Iglesia contrarreformista por recuperar parte de las atribuciones que había perdido en el transcurso de la edad media. En este contexto, se pone de manifiesto la complicidad de las órdenes religiosas con las autoridades barcelonesas, así como su papel activo en la promoción de la religión cívica. En sus enfrentamientos con la jerarquía eclesiástica el gobierno municipal siempre buscó (y casi siempre consiguió) la complicidad y el respaldo de las instituciones religiosas urbanas.

Por último, a pesar de las resistencias de la jerarquía eclesiástica, la gestión pública del evento religioso no disminuyó en el transcurso de la época moderna, por el contrario, se fue afianzando hasta llegar a consolidarse como parte relevante de la acción de gobierno municipal. El análisis de las fuentes institucionales nos ha permitido constatar, por un lado, la intensa participación de las autoridades barcelonesas en la vida religiosa de la ciudad, en especial en el transcurso del siglo XVII, y, por otro lado, la capacidad efectiva del poder municipal para gestionar la vida religiosa.

Sessió IV

*Pensament i ensenyament en l'era
de les reformes*

L'establiment dels estudis de gramàtica de la Companyia de Jesús a Catalunya a l'època Moderna: entre l'elogi i el rebuig

XEVI CAMPRUBÍ

Resum

L'estudi de la gramàtica llatina va gaudir d'una gran consideració a l'època Moderna, principalment per la importància que, fruit de l'interès per recuperar l'antiguitat clàssica, li van atorgar els intel·lectuals humanistes. En aquest context, la Companyia de Jesús va destacar com un dels ordes religiosos que més esforç va dedicar a l'ensenyament d'aquesta disciplina. Aquesta comunicació mostra el procés que va portar als pares jesuïtes a establir-se en algunes ciutats catalanes i a obrir-hi escoles de gramàtica.

Paraules clau: jesuïtes, Humanisme, gramàtica, educació, Catalunya.

A partir del segle XVI, coincidint amb l'auge de l'Humanisme, l'ensenyament de la gramàtica llatina va adquirir una gran importància arreu d'Europa. Aquesta disciplina, de fet, era considerada pels humanistes com l'eina que obria la porta a l'estudi de totes les altres ciències. Es tractava, sens dubte, d'una consideració que no era fruit de l'atzar. L'Humanisme, com apunta León Esteban, va néixer en l'àmbit de la retòrica i de la gramàtica, no debades els primers intel·lectuals humanistes ocupaven les principals càtedres europees en les que s'impartien aquestes matèries. A la vegada, alguns destacats humanistes –com Erasme de Rotterdam o Antonio de Nebrija– van elaborar manuals de sintaxi i tractats de gramàtica llatina que foren utilitzats abastament des de final del segle XV. A Barcelona, per exemple, les escoles van seguir la tradició medieval fins que van començar a circular les obres de Nebrija, fet que, tal i com

explica Antonio Fernández Luzón, va marcar un punt d'inflexió en el camí cap a la implantació de l'Humanisme renaixentista a Catalunya.¹

Durant el Renaixement, val a dir, l'educació es va entendre com un procés d'humanització. Buenaventura Delgado assenyala que en aquella època es considerava que l'ensenyament era una cosa necessària per a tothom sense distinció. «Se piensa por primera vez en una educación para todos, sin excluir de ella a los menos dotados», diu aquest historiador. Les obres d'Erasme i del recuperat Ciceró sintetitzaven, a parer de Delgado, un model d'educació basat en la idea que les lletres eren pròpies de l'home lliure i que servien per humanitzar-lo. Miquel Batllori, de forma semblant, assegura que des de principi del segle XVI el pensament humanista s'havia estès entre totes les capes de la societat, en un moment en què, segons ell, aprendre a llegir, escriure i comptar era una aspiració comuna de les classes mitjanes-baixes.²

La Companyia de Jesús –orde religiós fundat per Ignasi de Loiola i autoritzat pel Papa el 1540– va estar molt vinculada, des del seu origen, al moviment humanista. L'ensenyament de la gramàtica, en aquest sentit, fou un dels eixos principals del seu projecte ja des dels primers anys. El 1551 el propi Ignasi de Loiola va fundar una escola de gramàtica i d'humanitats a Roma, la qual seria coneguda com el Col·legi Romà i, més endavant,

1. León ESTEBAN, *La educación en el Renacimiento*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 20; Antonio FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005, p. 44. Sobre el comerç i la circulació de la gramàtica de Nebrija i altres llibres destinats a l'ensenyament a Catalunya, vegeu: Xevi CAMPRUBÍ, «La producció i el comerç de llibres d'ensenyament a la Catalunya dels segles XVII i XVIII», *Manuscrits*, 43 (2021), pp. 153-180. Agraeixo la lectura prèvia d'aquesta comunicació, i els suggeriments donats, al professor Ignasi Fernández Terricabras.

2. B. Delgado Criado, coord., *Historia de la educación en España y América. Vol I. La educación en la Hispania Antigua y Medieval*, SM/Morata, Madrid, 1992, p. 653; Buenaventura DELGADO, *La educación en la reforma y contrarreforma*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 104. Miquel BATLLORI, «San Ignacio y la fundación de los Jesuitas», a B. Delgado Criado, coord., *Historia de la educación en España y América. Vol II. La educación en la España Moderna (siglos XVI-XVIII)*, SM/Morata, Madrid, 1993, p. 59.

com la Universitat Gregoriana. Javier Palao ha mostrat que, a partir de la segona meitat del segle XVI, la Companyia va perseguir tres objectius: aconseguir el monopoli de l'ensenyament de la gramàtica, introduir càtedres de l'escola teològica jesuïta –la suarista– i aconseguir també el reconeixement dels seus cursos per poder atorgar graus universitaris.³

L'objectiu d'aquesta comunicació és –prenent els casos de les ciutats de Girona, la Seu d'Urgell, Barcelona i Vic– explicar el procés de l'establiment dels estudis de gramàtica per part dels pares jesuïtes a Catalunya a l'època Moderna, posant l'èmfasi en les complicitats que els van afavorir, però també en les dificultats que van haver d'afrontar.

1. *El prestigi de la Companyia*

Els municipis de la Catalunya moderna solien disposar d'un estudi públic, en els quals els fills de les famílies que no es podien permetre un mestre particular aprenien a llegir i escriure i on, en un segon nivell, se'ls hi ensenyava la gramàtica llatina. En alguns casos i per raons diverses, els consells locals optaven per delegar l'ensenyament a determinats ordes religiosos. En aquesta tasca va sobresortir, principalment, l'Escola Pia, l'orde fundat per Josep de Calassanç el 1597, que va obrir el seu primer centre d'ensenyament primari a Catalunya el 1683, concretament a la localitat de Moià, fruit d'un acord entre l'orde i les autoritats locals.⁴

3. Javier PALAO GIL, «Los jesuitas y las universidades de la Corona de Aragón», a L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares; J. L. Polo Rodríguez, eds., *Universidades hispánicas: colegios y conventos universitarios en la edad moderna*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 166.

4. Sobre l'establiment de l'Escola Pia a Catalunya i la seva història, vegeu: Joan FLORENSA i PARÉS, *El projecte educatiu de l'Escola Pia a Catalunya (1683-2003). Una escola popular*, Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana/Escola Pia de Catalunya, Barcelona, 2010. Sobre les escoles municipals a Catalunya, vegeu: Xevi CAMPRUBÍ, «L'ensenyament públic als municipis del Vallès Oriental entre els segles XVI i XVIII», *Ponències*, 25 (2021), pp. 7-39; i Xevi CAMPRUBÍ, *Els mestres de minyons i l'ensenyament públic a la Catalunya moderna (segles XVI-XVIII)*, Fundació Noguera, Barcelona, 2023.

La Companyia de Jesús, d'igual forma, també va arribar a acords amb alguns municipis catalans per ocupar-se de l'ensenyament públic, en aquest cas de la gramàtica. El prestigi que jesuïtes havien adquirit des de pocs anys després de la seva fundació va donar lloc als primers intents de contractar-los per a regir les escoles municipals. L'any 1583, per exemple, el Consell de Cent va acordar escriure al pare general de la Companyia de Jesús per sol·licitar-li el servei de quatre mestres per a l'Estudi General de Barcelona.

Que [el pare general] vulle enviar y trametre a la present ciutat quatre dels religiosos de sa religió y companyia, per a que dos d-ells legissen gramàtica e altres dos rethòrica y grech, per lo que te per molt cert que ab sa bona doctrina y vida exemplar restaran los oïnts adoctrinats y ben morigerats.⁵

Durant aquell any i l'anterior el Consell de Cent va proposar diverses vegades la cessió de les càtedres de gramàtica als jesuïtes. A pesar que, com explica Fernández Luzón, la Companyia desitjava estendre la seva influència, les negociacions no van arribar a bon port.⁶

Una cosa semblant va succeir a Girona l'any 1596, per bé que en aquella ocasió la iniciativa va sorgir de l'àmbit privat. Un grup de particulars es va adreçar al consell de la ciutat per demanar que l'ensenyament de la gramàtica fos encarregat als pares jesuïtes del Col·legi de Sant Martí Sacosta, establerts a la ciutat des de 1581.

Alguns d-esta ciutat, qui han vist y entès lo modo que tenen los pares de la Companyia de Jesús en ensenyar gramàtica y lettres humanes als minyons, juntant les lettres ab la virtut, desitjen [que] en esta ciutat los pares fessen semblant exercissi, per lo bé que se'n seguiria als fills de ella.⁷

5. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB), Consell de Cent, Registre de Deliberacions, 1583, f. 70, 11 de maig de 1583.

6. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona*, p. 127.

7. Arxiu Municipal de Girona (AMGi), Ajuntament de Girona, Llibre d'actes del Consell, 1596, 17688, f. 88v, 2 de novembre de 1596.

La possibilitat de delegar l'ensenyament als jesuïtes es va tornar a proposar a Barcelona no gaire temps després, coincidint amb la intenció del Consell de Cent de reformar l'Estudi General, per solucionar, sobretot, les mancances «de las lisons de la gramàtica». El febrer de 1601 el consell va estudiar les recomanacions del bisbe de Barcelona, Ildefons Coloma, a parer del qual el nivell dels joves que anaven a l'estudi era molt baix. «Lo primero que tiene necesidad de mudarse de como aora está es la educación de los muchatxos y la institución de las letras humanas, como quiera que la experientia nos tenga mostrado que los studiantes no saben gramática», assegurava el bisbe.⁸

Per posar-hi remei, Coloma recomanava al Consell de Cent encarregar l'ensenyament d'aquesta disciplina als pares jesuïtes:

Todos estos inconvenientes a mi parecer se remediarian con encomendar estos studios de letras humanas a los padres de la Companyia, los cuales sin contradiction alguna tienen excellentia en instituhir y criar mancebos, pues justamente los hazen virtuosos y buenos studiantes.

A la ciutat de Vic també hi hagué un intent d'encarregar l'ensenyament a la Companyia de Jesús. El 1621 els consellers de la ciutat van rebre una proposta del bisbe Andrés de San Jerónimo, oferint-los la possibilitat que els pares jesuïtes s'establissin a la ciutat i es fessin càrrec de l'Estudi General. La idea del bisbe era que els jesuïtes ocupessin les càtedres de la universitat, però que el consell en conservés l'administració i que el finançament es fes a través de l'almoïna general.⁹

A pesar que el consell no va acceptar aquesta proposta, a final d'aquell any el bisbe de Vic va cedir la capella de Sant Just als jesuïtes, de manera que la Companyia es va poder establir a la ciutat. Segons ha indicat An-

8. AHCB, Consell de Cent, Registre de Deliberacions, 1601, f. 49v, 22 de febrer de 1601.

9. Arxiu Municipal de Vic (AMV), Ajuntament de Vic, Acords, 1619-1622, Llibre 14, f. 207, 21 de juliol de 1621.

tonio Faro, el bisbe, tot i no ser membre de la Companyia, sinó de l'orde de Sant Jeroni, era un gran «amic i protector» dels jesuïtes. El 1628 el consell de Vic va autoritzar la construcció del Col·legi de Sant Andreu al costat de la capella de Sant Just, situada en el carrer del mateix nom.¹⁰

El pensament humanista i el model educatiu de la Companyia, de fet, eren presents a Vic des d'uns anys abans. Segons apunten Ramon Rial i Xavier Roviró, les ordinations que es van aprovar a principi del segle XVII per regular l'Estudi General de la ciutat estaven molt influïdes per l'Humanisme i pel model de la Companyia, la *Ratio Studiorum*, que es va començar a implementar arreu d'Europa a partir de 1599.¹¹

Tots aquests casos mostren que el projecte de la Companyia de Jesús gaudia de molt bona consideració a Catalunya, no només en l'àmbit religiós, sinó també en el seclar. El model educatiu dels jesuïtes, però també la virtut —entesa com la pràctica del bé— eren alguns dels aspectes més ben valorats pels partidaris de delegar l'ensenyament de la gramàtica a la Companyia.

2. El rebuig del consell de Girona

«Los pares de la Companyia de Jesús d-esta ciutat poch ha han fet posar cartells per los cantons de dita ciutat ab los quals notifiquen que

10. Antonio FARO, «La fundación del Colegio de la Compañía de Jesús en Vich», *Ausa*, 16 (1956), p. 262. Sobre el bisbe San Jerónimo, vegeu també: Ramon ORDEIG i MATA, «Un episcopologi de Vic de l'any 1625», *Ausa*, 105 (1983), p. 37. Segons Ordeig, el bisbe San Jerónimo va donar mil escuts als pares de la Companyia per fundar el seu col·legi a Vic. La llicència per construir el Col·legi de Sant Andreu, a: AMV, Ajuntament de Vic, Acords, 1622-1630, Llibre 15, f. 469, 21 de juliol de 1628.

11. Ramon RIAL i Ignasi ROVIRÓ, «La Universitat Literària de Vic», a *Actes de les V Jornades d'Història de l'Educació als Països Catalans. Vol. I. Elements per a la Història de l'Educació a Osona*, Eumo, Vic, 1984, pp. 98-101. Sobre l'evolució de l'ensenyament de la gramàtica per part de la Companyia de Jesús al llarg de la seva història, vegeu: Javier ESPINO MARTÍN, «Evolución de la enseñanza gramatical jesuítica en el contexto socio-cultural español entre los siglos XVI y primera mitad del XVIII», tesi doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

legiran grammàtiga en llur col·legi *omni venienti*». Amb aquestes paraules, els jurats de Girona informaven al consell de la ciutat, l'agost de 1599, que els jesuïtes havien anunciat públicament l'inici dels cursos de gramàtica al Col·legi de Sant Martí, adreçats a tothom que hi volgués assistir. La resposta del Consell va ser ordenar la publicació d'edictes, recordant el privilegi que la ciutat de Girona tenia concedit per circumscriure de forma exclusiva l'ensenyament públic de la gramàtica a l'Estudi General. Per això, el consell va ordenar «fer prohibir per los oficials reals que persones layques no anassen a oyr grammàtica en ninguna altre part sinó en dits studis de dita ciutat».¹²

En una sessió celebrada uns dies abans, els jurats de Girona havien exposat al consell els pros i els contres de deixar que els jesuïtes s'ocupessin de l'ensenyança pública de la gramàtica a la ciutat. Entre els avantatges, els jurats destacaven la gratuïtat dels estudis que oferia la Companyia –en front del ducat anual que havien de pagar els alumnes que anaven a l'Estudi General–, però sobretot posaven l'èmfasi en la qualitat de l'ensenyament:

En lo dit col·legi de Sant Martí se llegirà la grammàtica ab molta perfectió y facilitat y de manera que los qui allí aniran a hoyr alcansaran aquella molt més prest que no la alcansan en los estudis de la dita ciutat, ahont ordinàriament hi ha molt descuyt en lo de llegir-la ab la perfectió y facilitat que-s deu y pot llegir.¹³

Pel que fa als contres, els jurats, entre altres coses, aventuraven que el Col·legi de Sant Martí esdevindria una escola de gramàtica elitista, a la qual no tindrien accés els fills dels pagesos de la comarca ni els estudiants que treballaven com a mossos en cases particulars.

12. AMGi, Ajuntament de Girona, Llibre d'actes del Consell, 1599, 17691, f. 129v, 25 d'agost de 1599.

13. AMGi, Ajuntament de Girona, Llibre d'actes del Consell, 1599, 17691, f. 99, 26 de juny de 1599.

En lo dit col·legi de Sant Martí, per lo que són persones que tenen molt compte en no treballar en va, serà possible que si allí van estudiants grossers de enteniment y que ab molta dificultat entren en la gramàtica, com se succeheix ordinàriament ab los de Empurdà y altres pagesos, per no perdre lo temps despedirian aquells de dits studis. Y també molts dels estudiants qui stan per les cases de ciutat acompanyant y servint per acudir al servici de les cases ahont estaran, serà també possible [que] no podran anar al dit estudi de Sant Martí, per no fer-se allí com per ventura nos farà lo exercici de llegir, de modo que pujan acudir al servici de les cases ahont estaran en lo temps serà menester, y axí dexaran de oyr gramàtica.

Els jurats de Girona es van adreçar als seus homòlegs barcelonins per informar-se sobre com s'havia resolt aquesta qüestió a la capital catalana. Els consellers de Barcelona responien poc després que en aquella ciutat l'ensenyament per part dels jesuïtes era tolerat: «per veure lo bé universal que la iglésia reb de aquexos religiosos, axí ab la ensenyança de ses bones lletres (...) y conéxer que los estudiants ab la comunicació de aquexos pares han de exir mes disciplinats y provecetes en virtut y doctrina», asseguraven els representants del Consell de Cent. Els jurats de Perpinyà, en canvi, informaven als de Girona que a la capital rossellonesa els jesuïtes no ensenyaven *omni venienti*, sinó només als pares de la seva congregació.¹⁴

En el rerefons de l'oposició del consell de Girona a l'inici del curs de gramàtica al Col·legi de Sant Martí hi havia, com apunten Rafael i Pedro Ramis, la preferència per la filosofia de Sant Tomàs d'Aquino que imperava a l'Estudi General. Això va ocasionar un enfrontament entre els tomistes i els suaristes, seguidors de la doctrina teològica impulsada pel jesuïta Francisco Suárez, dominant dins la Companyia.¹⁵

14. AMGi, Ajuntament de Girona, Llibre d'actes del Consell, 1599, 17691, f. 144, 7 de setembre de 1599.

15. Rafael RAMIS BARCELÓ i Pedro RAMIS SERRA, *La Universidad de Gerona (1561-1717)*, Universidad Carlos III, Madrid, 2022, p. 37. Sobre la història de l'Estudi General de Girona, vegeu: Jaume SOBREQÜÉS i CALLICÓ, *Els estudis universitaris a Girona al llarg de la història*, Col·legi universitari de Girona, Girona, 1978.

La disputa entre el consell de Girona i els jesuïtes va donar lloc a un plet a la Reial Audiència que va durar anys. Fins i tot, el rei Felip III va mediar en el conflicte, intentant que les parts arribessin a una concòrdia. «Seré muy servido y os encargo y mando –escrivia el monarca als jurats el juny de 1604– que dándole entera fe y crehencia, decheis a una parte los pleytos que tan danyosos son para todo y no os dexeyes persuadir de personas particulares que quizá están mal afectas en esto».¹⁶

Uns dies després, els jurats rebien la visita del bisbe de Girona, Francisco Arevalo, el qual també va intentar posar fi a la disputa, proposant la fusió de les aules de gramàtica de l'Estudi General amb les del Col·legi de Sant Martí. El bisbe no escatimava elogis cap al model educatiu de la Companyia.

Viendo por otra parte el fruto que hace la Companyia de Jesús en las ciudades donde tiene collegios, leyendo grammática y letras humanas, juntamente criando los niños con virtud, Christiandad, habituándoles en su tierna edad (en la qual tan fácilmente se encamina a lo bueno o a lo malo) en todos los ejercicios de piedad y religión cristiana, hasiéndoles oyr missa después de las lecciones, exortándoles a confessar y comulgar, he deseado summamente que esta ciudad, que es cabeza del obispado, se compusiese el pleyto que entre la Ciudad y los padres del collegio de San Martín hay acerca de la lectura y cesasen los inconvenientes que nacen de la opposición de las escuelas.¹⁷

La disputa, en qualsevol cas, es va arrossegar durant tot el segle XVII i no va finalitzar fins que el rei Felip V va suprimir la universitat de Girona. Al llarg d'aquest temps, la ciutat va comptar amb dos centres on s'impartia la gramàtica: l'Estudi General i el Col·legi de Sant Martí. L'exemple serveix per mostrar la complicitat que els jesuïtes tenien

16. AMGi, Ajuntament de Girona, Llibre d'actes del Consell, 1604, 17697, f. 89v, 14 de juny de 1604.

17. AMGi, Ajuntament de Girona, Llibre d'actes del Consell, 1604, 17697, f. 96v, 19 de juny de 1604.

entre els poders monàrquic i eclesiàstic, cosa que, malgrat tot, no fou suficient, almenys en el cas de Girona, per aconseguir el monopoli de l'ensenyament de la gramàtica en aquella ciutat.

3. *Desavinences a la Seu d'Urgell*

L'any 1588 el bisbe Andreu Capella va prendre possessió de la diòcesi d'Urgell. Un dels primers objectius des de la seva arribada va ser fundar-hi un col·legi, seguint, com assenyala Antoni Borràs, les recomanacions del Concili de Trento. Capella coneixia bé la Companyia de Jesús –car n'havia format part en la seva joventut–, de manera que ben aviat va proposar als pares jesuïtes establir-se a la Seu d'Urgell. No va ser, però, fins a 1599 que el pare general de l'orde a Roma va autoritzar la fundació del Col·legi de Sant Andreu.¹⁸

Per tal de facilitar l'arribada dels jesuïtes, el mes de maig de 1600 el bisbe Capella va demanar al consell de la Seu d'Urgell que cedís una part del terreny on hi havia l'estudi municipal per poder-hi construir l'edifici del col·legi i la corresponent església. A principi d'octubre d'aquell mateix any, el vicerector del Col·legi de Sant Andreu, Joan Ferrer, va proposar als cònsols que si el comú els cedia el terreny, els pares jesuïtes s'ocuparien d'ensenyar gramàtica de forma pública en el nou estudi. Ferrer assegurava que el pare que havia d'impartir la gramàtica ja havia estat nomenat i que, de fet, arribaria a la Seu per Sant Lluç; o sigui, el 18 d'octubre, dia en que les escoles catalanes acostumaven a iniciar el nou curs. El consell va acceptar la proposta de la Companyia, en el benentès que aportaria un «gran benefici» a la ciutat i als seus particulars, «considerant que los que aniran a hoir grammàtica en dit Col·legi aprofitaran així en lletres com en virtut millor que no fan hara».¹⁹

18. Antoni BORRÀS, «Fundació del col·legi de Sant Andreu, de la Companyia de Jesús, a la Seu d'Urgell (1598-1600)», *Urgellia*, 2 (1979), pp. 383 i 389. Andreu Capella va formar part de la Companyia de Jesús des de 1545 fins a 1560. Uns anys després va ingressar a l'orde de la Cartoixa.

19. Arxiu Comarcal de l'Alt Urgell (ACAU), Ajuntament de la Seu d'Urgell, Llibre

Els jesuïtes, així doncs, van començar a impartir lliçons de gramàtica a la Seu d'Urgell l'octubre de 1600. Inicialment les coses anaven prou bé, fins al punt que poc després va caldre incorporar un segon mestre de gramàtica a l'estudi. Antoni Borràs apunta que l'any 1603 d'aquesta tasca se n'ocupaven dos estudiants en període de formació.²⁰

Potser per aquesta raó el funcionament de l'estudi de gramàtica no va acabar de convèncer als cònsols de la Seu. «[En] lo estudi de la present ciutat va molt roïnment lo llegir de la gramàtica als minyons», asseguraven els cònsols el gener de 1613. Sembla que el problema era el model educatiu emprat pels jesuïtes: «Poch aprofiten en lletres los minyons que fins vuy van en gramàtica ab los pares de Sant Andreu, per no llegir aquells la gramàtica com antigament se llegia». La *Ratio Studiorum*, així doncs, no va tenir bona acollida a la capital de l'Alt Urgell. És per això que el consell va acordar buscar un altre mestre que s'ocupés de l'ensenyament de la gramàtica.²¹

Aquesta situació es va mantenir fins l'any 1627, quan, de nou, els cònsols de la Seu d'Urgell van exposar al consell que el mestre de gramàtica no feia bé la seva feina, per la qual cosa proposaven tornar a delegar l'ensenyament d'aquesta matèria als pares jesuïtes.

Considerat que lo mestre del estudi de gramàtica mire poc y te poc cuydado de ensenyar lletres y virtut als estudiants d-esta ciutat y assó havem vist de molts anys a esta part que trobant-se avuy lo pare Provincial de la Companyia seria convenient y útil al bé públich supplicar-li ordenàs se llegís la gramàtica en sa casa per un pare de la Companyia.²²

de Consells, 1579-1617, f. 512, 17 de maig de 1600; *ibidem*, f. 516v, 3 d'octubre de 1600. La menció al nomenament del pare jesuïta, a BORRÀS, «Fundació del col·legi de Sant Andreu», p. 391.

20. Antoni BORRÀS, «La difícil consolidació del Col·legi de Sant Andreu de la Seu d'Urgell (1601-1616)», *Urgellia*, 11 (1992-1993), p. 212.

21. ACAU, Ajuntament de la Seu d'Urgell, Llibre de Consells, 1579-1617, f. 759, 12 de gener de 1613.

22. ACAU, Ajuntament de la Seu d'Urgell, Llibre de Consells, 1617-1657, f. 144, 27 de maig de 1627.

El retorn dels jesuïtes a l'estudi de la Seu, però, es va fer esperar. L'octubre de 1630 els cònsols van proposar al consell demanar al pare provincial de la Companyia que els pares jesuïtes «preguessen lo estudi y legissen gramàtica conforme antes ja ne llegien». La resposta del provincial fou que no tenia poder per prendre aquella decisió i que necessitava llicència expressa del pare general, que era a Roma. La resposta afirmativa va arribar a principi de l'any següent.²³

4. *Els jesuïtes a Barcelona*

La Companyia de Jesús es va establir oficialment a Barcelona l'any 1544, amb la fundació del Col·legi de Betlem. Posteriorment, el 1553 el consell de la ciutat va donar llicència a l'orde per convertir una casa de la Rambla en la seu del col·legi i poder-hi edificar una església.²⁴

Segons Antoni Borràs, al Col·legi de Betlem, inicialment, només hi estudiaven membres de la Companyia, tot i que a partir de 1567 es va permetre l'assistència de joves que no en formaven part. Això no obstant, per evitar entrar en conflicte amb l'Estudi General, només quatre alumnes de fora l'orde foren admesos al col·legi. La forta demanda, però, va fer que cinc anys després el nombre d'estudiants que no eren jesuïtes arribés a gairebé dos-cents.²⁵

En aquesta primera època, val a dir, encara no hi havia enfrontaments amb els jesuïtes per raons de competència. El pare José de Ayala, rector

23. ACAU, Ajuntament de la Seu d'Urgell, Llibre de Consells, 1617-1657, ff. 195v i 206, 7 d'octubre de 1630 i 8 d'abril de 1631.

24. Antoni BORRÀS i FELIU, «El col·legi de Santa Maria i Sant Jaume, dit vulgarment de Cordelles, i la Companyia de Jesús», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 37 (1964), p. 404. Borràs extreu les dades sobre l'arribada dels jesuïtes a Barcelona de les Rúbriques de Bruniquer.

25. Antoni BORRÀS i FELIU, «La fundació del Col·legi de Betlem de la Companyia de Jesús de Barcelona», *Pedralbes*, 13 (1993), pp. 205 i 211. Segons Josep Maria Benítez, l'any 1579 al Col·legi de Betlem hi anaven 140 alumnes. Josep Maria BENÍTEZ i RIERA, *Jesuïtes i Catalunya. Fets i figures*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996, p. 177.

del Col·legi de Betlem, escrivia el 1573 al general de la Companyia a Roma, assegurant-li que les lliçons que impartien els jesuïtes eren molt ben rebudes tant pel Consell de Cent com pels responsables de l'Estudi General. «Me an embiado a pedir, pensando que las queriamos dexar, que las prosiguiessemos y el studio, asentando sus liciones y oras, lo a hecho tiniendo respeto a las nuestras», explicava el rector. D'igual forma, el conflicte ideològic i teològic –entre tomistes i suaristes– encara no s'havia manifestat a Barcelona. «En el estudio no lehen a Santo Thomás porqué lo dexan para el Collegio y estiman en más nuestras liciones que las del estudio», escrivia Ayala el 1574.²⁶

En aquesta època –a la dècada dels anys seixanta i setanta del segle XVI– les relacions entre els municipis i la Companyia de Jesús, com indica Javier Palao, eren cordials i fins i tot de franca col·laboració. Els jesuïtes van comptar també amb la complicitat de nobles, bisbes i burgesos enriquits, que els cediren cases o terrenys i van facilitar-ne el seu establiment. Fou, precisament, a partir del moment en què els jesuïtes van començar a admetre seglars als seus col·legis que la relació es va començar a deteriorar i va aparèixer la competència amb els Estudis Generals.²⁷

Així, l'any 1574 el Consell de Cent no va voler reconèixer els cursos de teologia impartits pel Col·legi de Betlem. Posteriorment, el 1586, el govern municipal de Barcelona va sol·licitar als pares jesuïtes que no llegissin a les mateixes hores que ho feia l'Estudi General.²⁸

Els estudis de la Companyia de Jesús a Barcelona van agafar un nou impuls a partir de mitjan segle XVII, quan els pares d'aquest orde es van fer càrrec del Col·legi de Cordelles. Aquesta institució va ser creada el 1572 pel noble Jaume de Cordelles, tot i que no va entrar en funcio-

26. Antoni BORRÀS i FELIU, «La fundació del Col·legi de Betlem...», p. 211. Sobre la relació dels jesuïtes amb l'Estudi General vegeu també: FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona*, pp. 218 i ss.

27. PALAO GIL, «Los jesuitas y las universidades...», p. 163.

28. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona*, p. 220.

nament fins a 1593. Seguint la disposició testamentària del fundador, el col·legi només admetia membres del llinatge dels Cordelles. Aquest model, això no obstant, va entrar en crisi ben aviat, principalment per la manca d'alumnes. Deu anys després de la fundació, el qui aleshores n'era rector, Alexandre de Cordelles, va oferir a la Companyia la gestió del col·legi. Les negociacions, però, es van allargar i l'acord no va arribar fins a 1635. Per acabar-ho d'adobar, tot un seguit de qüestions legals i judicials, motivades per la posició contrària d'alguns membres de la família Cordelles, van fer que l'entrada dels jesuïtes al col·legi s'endarrerís més de vint anys.²⁹

Finalment, l'agost de 1659 un dels successors del fundador, Galceran de Cordelles, va signar un acord amb Esteve Fenoll, aleshores rector del Col·legi de Betlem, per tal que els jesuïtes assumissin l'administració del de Cordelles. La raó d'aquest traspàs fou la mala situació econòmica per la qual passava el col·legi, com reconeixia el propi Cordelles.

Atendiendo a la falta de educación y criança que oy padece el dicho collegio y los collegiales del linaje para los quales fue fundado dicho collegio, teniendo atención también a la pérdida y baxa de la hazienda que les dexó su fundador, ocasionada de las guerras y otros varios accidentes, y la poca esperanza que se tiene de que en adelante se pueda mejorar, por estar oy en parte destruido y echo quartel de soldados, todo lo qual redundanda en gravíssimo perjuizio de la casa de Cordelles.³⁰

Entre les condicions de l'acord hi figurava que els membres del llinatge dels Cordelles havien de conservar el patronatge i el càrrec de rector

29. BORRÀS i FELIU, «El col·legi de Santa Maria i Sant Jaume», pp. 423-430. Sobre la història del Col·legi de Cordelles vegeu també: Reis FONTANALS, *La fundació canònica i imperial del Col·legi de Cordelles*, Biblioteca de Catalunya, Barcelona, 1994; i Joan BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Facultat de Teologia, Barcelona, 1970, pp. 124-126.

30. Arxiu Històric de Protocols de Barcelona (AHPB), Josep Quatrecaes i Sala, Llibre de concòrdies, 1653-1659, 742/66, s.f. 14 d'agost de 1659.

del col·legi. El més rellevant, però, era que la institució mantindria el seu caràcter elitista. Així, a banda dels membres de la família Cordelles, només hi podien ser admesos els estudiants que gaudien de privilegi militar, és a dir, que pertanyien a una família noble o que eren fills de doctors en medicina o en lleis.

El Col·legi de Cordelles, d'aquesta forma, va arribar a ser conegut com el «col·legi de nobles». La presència dels jesuïtes, a més, va tenir repercussions en l'àmbit ideològic. Tant els professors com els alumnes del col·legi eren defensors de la doctrina suarista, cosa que els va portar a enfrontar-se violentament amb els estudiants de la Universitat de Barcelona, seguidors de Sant Tomàs de Aquino. Un dels moments més tensos es va produir a principi del segle XVIII, durant la primera etapa del regnat de Felip V a Catalunya, quan hi hagué un intent de repartir les places de l'Estudi General entre els tomistes i els suaristes, l'afer que es coneix com el de «l'alternativa de càtedres».³¹

5. La gramàtica sota l'absolutisme borbònic

Una de les decisions preses per Felip V que va tenir més impacte sobre l'ensenyament a Catalunya fou la supressió de les universitats, decretada el maig de 1717. Arran d'això, el rei va manar que les dotacions econòmiques dels centres suprimitos fossin destinades a finançar la nova Universitat de Cervera, creada aquell mateix any, que seria gestionada per la Companyia de Jesús. L'octubre de 1717 els regidors de Girona van rebre una carta del marquès de Castel Rodrigo, capità general de

31. Sobre aquest tema, vegeu: Alfredo ALONSO GARCÍA, «Del tomismo al suarismo. La cuestión de “la alternativa de cátedras” del Estudio General de Barcelona durante el inicio del reinado de Felipe V», *Pedralbes*, 30 (2010), pp. 267-282; així com, dins d'aquest mateix conjunt d'actes: Agustí ALCOBERRO, «Tomistes i suaristes a la Universitat de Barcelona en l'inici de la Guerra de Successió», a *Actes del IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya. “El món d'Ignasi de Loiola. Religió, cultura i societat als segles XVI i XVII”*.

Catalunya, en la qual els notificava que havien de lliurar la meitat de les 800 lliures de la renda de l'Estudi General als pares jesuïtes del Col·legi de Sant Martí, als quals es va autoritzar a continuar ensenyant gramàtica en aquella ciutat. L'altra meitat havia de ser per a la Universitat de Cervera.³²

Unes setmanes després, d'igual forma, el capità general va escriure als regidors de Vic per reclamar-los la declaració dels béns que tenia assignats l'Estudi General d'aquella ciutat. Segons la resposta dels regidors, els catedràtics i els altres mestres es pagaven amb les rendes de l'almoïna general, que ascendien a 615 lliures anuals. Amb aquestes rendes l'ajuntament pagava dos mestres de gramàtica, que rebien 100 i 70 lliures, respectivament, i uns altres dos mestres per ensenyar a llegir i escriure els minyons, que tenien un salari de 70 lliures cada un. El capità general va autoritzar a utilitzar aquests fons només per a mantenir els estudis de gramàtica i de primeres lletres, tal i com establia el decret reial.³³

Les dificultats per mantenir els estudis, però, van portar a l'Ajuntament de Vic, l'any 1731 a sol·licitar llicència al Consell de Castella per poder delegar l'ensenyament de llegir i escriure i de gramàtica al Col·legi de Sant Andreu, de la Companyia de Jesús. Els regidors de Vic justificaven la necessitat d'encarregar l'ensenyament als jesuïtes pel fet que no aconseguïen trobar «los maestros idóneos ni hábiles que se necessitan para los expressados ministerios».³⁴

En l'acord signat amb els regidors, els jesuïtes es comprometien a destinar quatre mestres per a l'educació pública dels habitants de la ciutat i dels seus barris adjacents, sense fer distincions. A canvi, l'ajuntament pagaria a la Companyia 125 lliures anuals per cada mestre.

32. AMGi, Ajuntament de Girona, Llibre d'actes del consell, 1717, 17471, f. 174, 30 d'octubre de 1717. Els jesuïtes s'havien establert a Cervera l'any 1697, amb la fundació del Col·legi de Sant Bernat.

33. AMV, Ajuntament de Vic, Acords, 1715-1718, Llibre 33, f. 200, 2 de novembre de 1717.

34. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Reial Audiència, Consultas, 1731, Registres, 148, ff. 205v-206, 10 d'octubre de 1731.

Un [maestro] para enseñar de leer y escribir, dos de gramática y el quarto y último para retórica y letras humanas. Todos hábiles e idóneos. Los que deberan enseñar públicamente a todas y qualesquier personas, estantes, habitantes y existentes en esta ciudad y suburbios de ella.³⁵

L'acord especificava que els jesuïtes aplicarien el mètode pedagògic propi de la Companyia, «insiguiendo el método, reglas, tiempo y horas que se observan en las aulas del Real Colegio de Cordellas de la ciudad de Barcelona». A banda d'això, els jesuïtes demanaven la construcció, a expenses de la ciutat, d'un passadís per comunicar els carrers de Sant Miquel –aleshores anomenat de Sant Hipòlit– amb la casa dels antics estudis, al carrer de l'Escola, on era previst que impartissin l'ensenyament.

La resposta del rei Felip V a la petició feta per l'Ajuntament de Vic va ser, inicialment, contrària a validar l'acord amb els jesuïtes. El principal escull era que el cost de la construcció del passadís estava calculat en unes dues mil lliures. El Consejo de Castilla, en aquest sentit, va tenir en compte que en aquell moment el deute de la ciutat de Vic ascendia a 51.359 lliures, la major part derivades dels préstecs contrets pel municipi en les guerres passades. Per tant, autoritzar una obra com aquella, hauria estat, a parer del Consejo, un greuge pels creditors censalistes, ja que haurien trigat més temps a cobrar les pensions que el comú de Vic els devia.

Arran del recurs presentat per l'Ajuntament, el rei va sol·licitar un dictamen a la Reial Audiència de Catalunya. En la seva resposta, feta l'any 1733, l'Audiència es refermava en una valoració anterior, segons la qual, si bé era cert que les despeses que comportava el conveni signat per l'Ajuntament amb la Companyia suposaven un entrebanc pels creditors, el benefici que l'educació dels minyons suposaria per a la utilitat pública era molt superior als inconvenients. L'informe de la Reial Audiència, per tant, va ser favorable a donar el vistiplau a l'acord amb els jesuïtes. Amb

35. ACA, Reial Audiència, Cartas Acordadas, 1732-1733, Registres, 15, f. 41, 24 d'octubre de 1732.

tot, l'Audiència matisava que, en el cas que el rei volgués seguir protegint els interessos dels creditors, sempre quedava l'opció de fer pagar el cost del passadís als ciutadans a través d'un repartiment.³⁶

6. *Les conseqüències de l'expulsió*

L'expulsió de la Companyia de Jesús dels dominis hispànics, decretada pel rei Carles III l'any 1767, va tenir efectes sobre l'ensenyament. El Consejo de Castilla, presidit pel comte de Aranda, considerava que els jesuïtes havien monopolitzat la gramàtica i que això, segons especificava el propi decret d'expulsió, havia comportat «la decadencia de las letras humanas».³⁷

En aquell moment a Espanya hi vivien uns 2.700 pares jesuïtes, repartits entre 118 municipis, en els quals hi tenien fins a 142 centres, molts dels quals destinats a l'educació. A Catalunya, els jesuïtes estaven establerts a Barcelona, Cervera, Girona, Lleida, Manresa, la Seu d'Urgell, Tarragona, Tortosa i Vic.³⁸

El cas de Vic és un exemple de com el rebuig a la Companyia de Jesús s'havia anat gestant des de molt abans. L'any 1761 un advocat de la Reial Audiència, Pere Giberga, que anteriorment havia estat catedràtic a la Universitat de Cervera, va donar fe davant notari, a instància de Ramon Busquets, rector del Col·legi de Sant Andreu de Vic, dels greuges que patien els jesuïtes que ensenyaven gramàtica a la ciutat. Així, Giberga va assegurar que era cert que molts religiosos de Vic parlaven malament de la Companyia per tal d'apartar-los de la gent. «Los aversos procuran desacreditar sus esqüelas diciendo que no enseñan bien», deia l'advocat. Per corroborar-ho, Giberga posava l'exemple d'un estudiant jesuïta a qui

36. ACA, Reial Audiència, Consultas, 1733, Registres, 153, ff. 137v-141v, 21 d'agost de 1733.

37. Antonio ÁLVAREZ DE MORALES, *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, Pegaso, Madrid, 1979, p. 69.

38. BENÍTEZ i RIERA, *Jesuïtes i Catalunya*, pp. 63 i 81-82.

se li havia denegat la caritat: «Pidiendo limosna un estudiante a ciertos clérigos le preguntaron de que escuela era y habiendo respondido que de la jesuita, le volvieron las espaldas con desagrado sin hazerle limosna ni hablarle mas palabra». La declaració d'aquest testimoni, a més, deixa entreveure que a Vic encara perduraven les tensions entre suaristes i tomistes: «En las fiestas que hazen annualmente en aquella ciudad los de la escuela thomística se portan con desorden, alborotando toda la noche», assegurava Giberga.³⁹

L'expulsió dels jesuïtes, sigui com vulgui, va motivar que l'orde deixés de gestionar centres importants, com eren la Universitat de Cervera, el Col·legi de Cordelles de Barcelona o el de Sant Martí de Girona, en els quals, entre altres coses, s'ensenyava gramàtica. En alguns llocs, a més, els jesuïtes s'ocupaven d'ensenyar a llegir i escriure als minyons més petits, d'acord amb els respectius ajuntaments. Aquests, per exemple, eren els casos de Cervera, on la paeria havia signat un conveni amb la Companyia l'any 1720, o el de Vic, on els regidors havien fet el mateix el 1731.⁴⁰

Arran del decret de Carles III, així doncs, la ciutat de Vic es va quedar sense estudi públic. El 1768, a petició del Consejo de Castilla, l'ajuntament va elaborar un informe per donar el seu parer sobre quin seria el destí més adequat per als béns confiscats a la Companyia. Entre diferents opcions, l'informe proposava que l'edifici expropiat fos destinat a instal·lar-hi el seminari tridentí, traslladant les aules dels minyons a la casa de l'antiga universitat. Això no obstant, com que l'Estudi General havia estat convertit en una caserna de l'exèrcit, el 1770 el col·legi dels jesuïtes va ser donat al bisbat de Vic, amb la condició que hi mantingués l'escola dels minyons. El bisbat hi va destinar dos sacerdots, un per ensenyar a llegir i l'altre a escriure i comptar, cosa del tot insuficient tenint en compte l'increment del nombre d'habitants que havia experimentat

39. AHPB, Miquel Serra i Vidal, Manual de 1761, 1.060/2, f. 39, 8 de juliol de 1761. Agraeixo la gentilesa d'aquest document a l'enyorada Rosa Nacente.

40. Arxiu Comarcal de la Segarra (ACSG), Ajuntament de Cervera, Llibre d'acords i resolucions, 1715-1736, f. 99v, 10 de juny de 1720.

la ciutat. En una carta enviada al rei, el vicari general de la diòcesi de Vic expressava el seu disgust: «Havida razón de lo numeroso del pueblo, no basta un único maestro destinado en el día para enseñar de leer».⁴¹

A la Seu d'Urgell va succeir una cosa semblant. El setembre de 1767 l'ajuntament va rebre una ordre del comandant de la ciutat amb el qual manava fer un inventari dels béns de la Companyia, amb l'objectiu d'estudiar quin seria el millor destí.⁴²

Un any després, arran d'una consulta feta pel Consejo de Castilla, els regidors de la Seu van proposar que el millor que es podia fer amb els béns expropiats als jesuïtes era esmerçar-los en el seminari, en el qual, segons deien, s'hi podria encabir l'ensenyament de la gramàtica.

El destino más útil [que] podría darsele es aplicarla para habitación de los collegiales del citado colegio o seminario tridentino, en que no sólo podrian habitar con comodidad dichos collegiales, con su rector y maestro en el día destinados, sí que también los demás maestros o profesores seculares se destinen para la pública enseñansa, tanto de primeras letras, gramática y retórica, como de filosofia y theologia.⁴³

L'octubre de 1768, el comandant de la ciutat, en tant que «juez comissionado por el estrañamiento y ocupación de las temporalidades de los regulares de la Compañía [de Jesus] de esta ciudad», va ordenar als

41. AMV, Ajuntament de Vic, Acords, 1767-1772, Llibre 41, f. 109, 8 de juliol de 1768. Sobre el destí dels béns dels jesuïtes de Vic, vegeu: Jordi FIGUEROLA i GARRETA, «Aspectes educatius del primer terç del segle XIX a Vic: l'escola de Jesús i Maria i l'ensenyament primari», a *V Jornades d'Història de l'Educació*, pp. 158-159. Sobre la situació de l'ensenyament a Vic després de l'expulsió dels jesuïtes, vegeu també: Maria Teresa GODAYOL PUIG, «La política educativa vuitcentista a Vic», a *XV Jornades d'Història de l'Educació als Països Catalans. Municipi i educació*, Ajuntament de Badalona, Badalona, 2001.

42. ACAU, Ajuntament de la Seu d'Urgell, Llibres d'Acords, 1766-1770, p. 312, 14 de setembre de 1767.

43. ACAU, Ajuntament de la Seu d'Urgell, Llibres d'Acords, 1766-1770, p. 458, 23 de juny de 1768.

regidors convocar unes oposicions per nomenar un mestre de retòrica, oferint a qualsevol interessat –ja fos «lego, ecclesiàstic o secular, y no de la doctrina de los jesuitas»– un salari de 200 lliures anuals, procedents «de los efectos y rentas que tenian antes los citados regulares destinadas para dicha enseñanza». ⁴⁴

No hi ha dubte que l'expulsió dels jesuïtes va deixar un buit en el sistema educatiu. Ara bé, en el cas de l'ensenyament de la gramàtica el problema venia de lluny. L'any 1747 el rei Ferran VI va aprovar un decret amb el qual es prohibia que hi hagués estudis públics de gramàtica a les ciutats o viles que no fossin cap de partit. Es tractava, de fet, de la introducció a Catalunya d'una llei que era vigent a Castella des de 1623. Aquesta norma, combinada amb la creació, el 1760, de la Contaduría de Propios i Arbitrios, que tenia per objectiu controlar la despesa pública, va motivar que en molts pobles de Catalunya hi deixés d'haver ensenyament de gramàtica. ⁴⁵

Això és, per exemple, el que va succeir a Vilassar el 1748 quan els regidors van sol·licitar permís al capità general de Catalunya per fer un repartiment entre els veïns per poder eixugar els deutes amb els creditors censalistes. Entre les mesures que va ordenar la Reial Audiència per fer front als deutes hi havia la de suprimir el salari del mestre de gramàtica, amb l'argument que qui volgués aprendre'n podia anar a estudiar a la ciutat de Mataró, «donde sin grande incomodidad podrán los vezinos de Vilassar enviar a sus hijos al estudio público de gramática que en ella se enseña». ⁴⁶

44. ACAU, Ajuntament de la Seu d'Urgell, Llibres d'Acords, 1766-1770, p. 554, 30 de gener de 1769.

45. *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1805, Tomo IV, Libro VIII, Título II, Ley I i Ley II, p. 12. Sobre la introducció de la llei a Castella el 1623, vegeu: Richard KAGAN, *Universidad y sociedad en la España moderna*, Tecnos, Madrid, 1982, pp. 88-89.

46. ACA, Reial Audiència, Consultas, 1748, Registres, 467, f. 155, 27 de juliol de 1748.

Una cosa semblant va succeir a Vilanova i la Geltrú l'any 1767, quan l'ensenyament de gramàtica a l'estudi municipal fou suprimit en virtut de l'aplicació del reglament de control de la despesa. Malgrat les gestions fetes pels ajuntaments de Vilanova i de Cubelles, el Consejo de Castilla no va autoritzar el restabliment de l'ensenyament perquè Vilanova no era cap de partit ni de corregiment.⁴⁷

Un altre exemple es troba a la vila de Ripoll, l'ajuntament de la qual es va adreçar a l'intendent reial l'any 1785 per sol·licitar l'autorització per recuperar el mestre de gramàtica. Segons argumentaven els regidors, en aquella vila sempre hi havia hagut ensenyament de gramàtica, per bé que havia estat suprimit el 1764, arran de l'aplicació del reglament de control de les despeses municipals. A pesar que l'Ajuntament de Ripoll va argumentar sobradament que tenia rendes suficients per poder pagar el mestre de gramàtica, la resposta que va arribar de Madrid el 1787 fou la de «no haber lugar al restablecimiento del magisterio de gramática».⁴⁸

La negativa del govern de Madrid a permetre els estudis de gramàtica a les viles petites s'emmarcava en un corrent de pensament que, paradoxalment, va tenir un dels seu moments àlgids a l'època de la Il·lustració. Pablo de Olavide, un dels ideòlegs de la reforma educativa impulsada durant el regnat de Carles III, va elaborar un pla de reforma de les universitats que, com ha apuntat Antonio Álvarez, era extremadament classista, ja que contemplava la supressió dels col·legis on s'ensenyava gramàtica als més desfavorits. En opinió d'Olavide, a la universitat només hi havien de tenir accés els nobles i els rics, perquè si ho feien els pobres i els jornalers, les terres, la indústria i el comerç quedarien abandonats, cosa que seria molt perjudicial per a l'economia.⁴⁹

47. Albert VIRELLA i BLODA, *Evolució històrica de l'ensenyament a Vilanova i la Geltrú i la Fundació de l'Escola Pia*, El Cep i la Nansa, Vilanova i la Geltrú, 2001, p. 48.

48. ACA, Reial Audiència, Consultas, 1770, Registres, 810, f. 272, 8 de setembre de 1770; Salomó MARQUÈS i SUREDA, «La vila de Ripoll i l'ensenyament de la Gramàtica (1785-1789)», a *Actes de les V Jornades d'Història de l'Educació*, pp. 114 i 121.

49. Antonio ÁLVAREZ DE MORALES, *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, Pegaso, Madrid, 1979, pp. 57-69.

Aquest treball ha servit per mostrar, en primer lloc, que el model educatiu de la Companyia de Jesús havia adquirit un gran prestigi des de pocs anys després de la fundació de l'orde, fins i tot molt abans de la implantació de la *Ratio Studiorum*, a partir de 1599. Aquest prestigi va fer que cap a final del segle XVI algunes ciutats –com per exemple Barcelona o Girona– contemplessin la possibilitat d'encarregar l'ensenyament públic de la gramàtica als jesuïtes. Les iniciatives, en aquest sentit, van sorgir tant de l'àmbit municipal, com del religiós i del privat.

Els jesuïtes van gaudir de la complicitat dels caps d'algunes de les diòcesis catalanes, com és el cas del bisbe de Barcelona, Ildefons Coloma, del de Vic, Andrés de San Jerónimo, o del de la Seu d'Urgell, Andreu Capella. En tots els casos, es tractava de persones properes a la Companyia o que sentien una gran simpatia per aquest ordre. També és important destacar la bona relació que la Companyia va tenir amb la casa d'Àustria, com es constata, per exemple, en el suport que els pares del col·legi de Sant Martí de Girona van rebre per part del rei Felip III en el seu plet contra el consell de la ciutat.

El problema, en qualsevol cas, va sorgir en el moment en què la Companyia va admetre estudiants externs a l'orde en les seves aules, cosa que va motivar una situació de competència que no fou ben vista per alguns municipis, com fou el cas de Girona o de Barcelona. A la defensa dels privilegis locals en matèria d'ensenyament s'hi va afegir també la disputa en el terreny teològic, capitalitzada pels enfrontaments entre suaristes i tomistes.

El desengany amb el model educatiu dels jesuïtes es va posar de manifest a principi del segle XVII en llocs com la Seu d'Urgell, on ja el 1613 els cònsols municipals van expressar la seva disconformitat per la manera com la Companyia ensenyava la gramàtica. D'igual forma, a Vic, on els jesuïtes van començar a ensenyar de forma pública el 1731, es va escampar la idea entre alguns sectors eclesiàstics que els pares de la Companyia no ensenyaven prou bé, així com la sensació que volien monopolitzar els estudis de gramàtica. Aquesta fou, de fet, la causa es-

grimida pels ministres de la monarquia hispànica a l'hora de justificar l'expulsió de la Companyia el 1767.

L'expulsió dels jesuïtes, en qualsevol cas, va tenir un impacte més aviat reduït en l'ensenyament de la gramàtica. Cal tenir en compte, en aquest sentit, que, almenys a Catalunya, la presència dels jesuïtes era més aviat limitada i circumscrita a unes quantes ciutats. L'impacte més negatiu sobre la qualitat de l'ensenyament al segle XVIII fou conseqüència de la política educativa de la monarquia, que, a partir de 1747, va limitar l'aprenentatge de la gramàtica només als municipis que eren cap de partit. A això hi va contribuir també les traves que les elevades imposicions fiscals i el control de la despesa pública van ocasionar en alguns municipis a l'hora de contractar mestres de minyons.

«Lo numerós auditori d'infinít poble,
fluctuant per a oir-lo, anava a onades per la
iglésia de mar a mar».

Com Lluís XIII es convertí en el protagonista
de diversos sermons i la predicació del pare
Jaume Puig

MARTA CASANOVAS I BENEYTO

Resum:

La guerra dels Segadors (1640-1652), que enfrontà el bàndol catalanofrancés i el castellà, és una de les conteses més importants que han tingut lloc a la Catalunya moderna. Els afers bèl·lics no només centraren l'acció al camp de batalla, sinó que també la traslladaren al que es coneix com a literatura militant o guerra de papers, l'objectiu de la qual era la propaganda política. A les files catalanes, era peremptòria la defensa de l'acord catalanofrancés, per a la qual cosa fou molt important la intervenció de diversos eclesiàstics que, en impresos pamfletaris i declamacions de sermons, feren sentir la seua veu. Entre aquests trobem el jesuïta Jaume Puig, un personatge del qual tenim molt poques dades biogràfiques però que s'advera com a central en la Barcelona de mitjan segle XVII. Una vegada mort Lluís XIII, la tasca d'enaltir mitjançant sermons el difunt en un acte amb un públic tant ampli com important per reforçar l'acord amb França no era una que podia dur a terme qualsevol persona, i les diverses referències coetànies ens confirmen la importància del fet i l'èxit del jesuïta, l'orador.

Paraules clau: Guerra dels Segadors, Lluís XIII, Jaume Puig, homilètica.

Lluís XIII es convertí, en 1643, en el protagonista de diversos sermons, però quines n'eren les característiques i com arribà a ser-ho? La Monarquia Hispànica va entrar, al segle XVII, en el que es coneix com

a Guerra dels Trenta Anys (1618-1648), conflicte que va enfrontar diversos estats. A les forces hispàniques els feien falta homes, ja que el territori estava força despoblat en aquell moment, i diners; com indiquen Salrach i Duran¹ i Simon,² el Principat va haver de patir tres tipus de contribucions: la dels cinquens, la desena, i l'obligació de col·laborar amb homes i diners a les empreses bèl·liques europees. Encara que el Principat es va negar a acatar els cinquens i la Unió d'Armes, el comte-duc Olivares, privat del rei Felip IV, els va instaurar el 1626. A més, aquest mateix any es va imposar la presència de soldats estrangers al Principat, que es va convertir en pràcticament permanent els anys següents. Aquesta presència també va causar problemes, ja que, a més d'haver de mantenir milers de soldats, els catalans van haver de patir els seus abusos i exigències.

En resposta a la continuïtat dels enfrontaments entre ciutadans catalans i soldats forans, el 1640 el comte-duc Olivares, que ja havia amenaçat que l'exèrcit hispànic havia de ser allotjat com calia sense importar el cost, va obligar el virrei, el comte de Santa Coloma, a detenir Francesc de Tamarit, diputat militar. Les eleccions de 1638 havien causat una radicalització de la Generalitat, un clar reflex del descontentament civil per les pressions militars i fiscals, i aquests problemes, que se sumaven a altres com la prohibició del comerç amb França, no aconseguien més que fer que el descontentament contra la Monarquia augmentara. Com explica Simon,

la doble i simultània pressió sobre les classes dirigents catalanes (detenció dels seus representants) i sobre les classes populars (ports, impostos i allotjaments) podia crear una convergència de rebuig cap a la política real participada per amplis sectors de la societat catalana, és a dir, per la petita i mitjana noblesa, pel mitjà i baix clergat, per la burgesia i les classes mitjanes urbanes, i gairebé per tots els segments del camperolat.³

1. Eulàlia DURAN i Josep Maria SALRACH, *Història dels Països Catalans. Dels orígens a 1714*, volum II, Edhasa, Barcelona, 1981, p. 1096.

2. Antoni SIMON, *1640*, Rafael Dalmau Editor, Terrassa, 2019, p. 83.

3. SIMON, *1640*, p. 83.

Així, l'acció d'Olivares contra Tamarit el 1640 va tenir unes conseqüències contràries a les que podria haver esperat la Monarquia. Algunes localitats com Sant Feliu de Pallerols, Riudarenes o Santa Coloma de Farners s'havien negat a obrir les portes a l'exèrcit i, en resposta, hi va haver fortes represàlies materialitzades en forma de saqueig i crema de les ciutats, incloent el temple i la custòdia amb les sagrades formes.⁴ En contrapartida es va produir un aixecament de pagesos i altres civils, que va anar creixent i estenent-se. A més, aquest "exèrcit" va augmentar quan el bisbe de Girona va excomunicar les tropes, fet que va donar al conflicte un vessant religiós. El 22 de maig els pagesos van aconseguir entrar a Barcelona i alliberar Tamarit.

Va ser en aquell moment que el comte-duc d'Olivares es va adonar de la gravetat de la situació, sobretot a causa de les repercussions que podia causar en altres territoris, i va intentar dur a terme un pla de conciliació. Tanmateix, la rebel·lió ja no tenia remei, i havia esclatat la Guerra dels Segadors. L'exèrcit de pagesos va entrar a diverses ciutats i va emprendre accions contra els "traïdors", aquells que no havien defensat els civils dels soldats o que no participaven en la revolta. Aquesta va culminar el 7 de juny, dia de Corpus, que des de llavors va ser recordat com el Corpus de Sang. Un grup d'uns 500 revoltats, aproximadament,⁵ la majoria dels quals eren segadors, van entrar i saquejar la ciutat de Barcelona. Van perseguir també els funcionaris reials i el virrei, que va intentar fugir, però que va morir assassinat a la platja. La conseqüència va ser l'ocupació del Principat per part de les tropes hispàniques.

Va començar llavors una veritable guerra en què Pau Claris, president de la Generalitat, va haver d'intentar organitzar l'exèrcit de resistència contra Olivares. Tot i això, el conflicte bèl·lic no només va ser militar, sinó que també es va desfermar una guerra de papers⁶ que havia de servir

4. John H. ELLIOTT, *La España imperial. 1469-1716*, Vicens-Vives, Barcelona, 1986 [traducció al castellà de J. Mafany, 5a edició], p. 374.

5. DURAN i SALRACH, *Història dels Països Catalans*, 1981, p. 1102.

6. Antoni SIMON, *Els orígens ideològics de la revolució catalana de 1640*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1999, p. 165.

per defensar els diferents posicionaments i accions polítiques, així com per orquestrar una manipulació ideològica i fer arribar arreu notícia de tot allò que ocorria al Principat.

Aquesta guerra de papers va tenir una importància primordial en la defensa de l'acord francocatalà que es va gestar i materialitzar poc temps després. Amb la voluntat de respondre a la mobilització hispànica, la Diputació del General havia iniciat contactes amb França, ja que la seua ajuda resultava imprescindible; a mitjans de gener de 1641 es va declarar Catalunya com una república independent sota la protecció de França. Uns dies més tard, a causa de la pressió francesa i de la pressió per l'avançament de les tropes filipistes, Claris va proclamar Lluís XIII com a comte de Barcelona, de manera que el Principat passava a estar sota la sobirania francesa.

Gràcies a l'ajuda francesa els catalans van aconseguir, el 26 de gener, una gran victòria a Montjuïc sobre les tropes de castelleses, comandades pel marquès dels Vélez. No obstant això, malgrat els bons auspicis de l'aliança proclamada, Lluís XIII moriria a començaments de 1643. El conflicte, però, no va acabar aquell any, sinó que s'allargaria fins al 1652, amb la caiguda de Barcelona, i el 1659 se signaria el Tractat dels Pirineus, que separava territorialment els Comtats del Principat de Catalunya.

Així doncs, la guerra de papers que hi va haver primer durant la revolta i després durant la guerra resultava peremptòria per a la defensa dels acords entre el Principat i la monarquia francesa; com explica Miralles,⁷

consumada ja la Catalunya francesa, les institucions treballen amb la voluntat de conservar els drets i les lleis catalanes, i els publicistes, amb els cinc sentits orientats a justificar l'aliança catalanofrancesa; mentrestant, a la Cort de Madrid, les plomes s'afilen i contraresten l'ofensiva.

La propaganda profrancesa presentava Lluís XIII i membres de la noblesa francesa com a membres de famílies vinculades a les cases ca-

7. Eulàlia MIRALLES, *Versos per vèncer. Poesia de la Guerra dels Segadors (1640-1652)*, volum I, Barcino, Barcelona, 2020, p. 14.

talanes i es mostraven les instàncies en què tropes franceses i catalanes lluitaven contra enemics comuns: és a dir, essencialment la Monarquia Hispànica. A més, com que la revolta catalana també es va justificar com una defensa de Déu, es descrivia els castellans com a atacants de la religió i els francesos com la seua gran columna i suport. Durant la Guerra dels Trenta Anys s'havia presentat ja els espanyols com a cruels i sanguinaris,⁸ opinió que reforçava aquesta campanya propagandística.

Un dels mecanismes propagandístics per aconseguir aquesta defensa va ser la predicació, ja que «el sermón era, y es, un creador y modificador de la conciencia colectiva, a la vez que un transmisor de pautas de comportamiento, al tratarse de uno de los pocos medios con los que contaba la población para acceder a la información».⁹ Els textos que tractem, així doncs, veiem que s'inscriuen dins d'aquest gènere de l'homilètica, gens estrany considerant el fet que

les fortes tensions polítiques i bèl·liques tant internacionals com internes de la monarquia espanyola de mitjan segle XVII van fer incrementar la sacralització dels discursos polítics, com el recurs a l'adoctrinament i la propaganda política a través de prèdiques i sermons farcits de referents bíblics.¹⁰

Aquest caràcter propagandístic, no cal dir-ho, s'accentuava als sermons de caràcter corporatiu o commemoratiu, com ara el naixement o les exèquies d'un rei, on s'enquadren els sermons del pare Puig que estudiem.

Si seguim tot aquest context historicocultural de què hem parlat no és difícil entendre, doncs, la raó per la qual resultava tan important la pronúncia de les prèdiques que ens preocupen, llegides amb motiu

8. Cristina BORREGUERO, Asunción RETORTILLO i Catalina SOTO DE PRADO, «Imagen y propaganda en los conflictos religiosos de los siglos XVI y XVII», *Revista Internacional de Cultura Visual*, 5 (2), 2018, pp. 61-72.

9. Carlos TERRÓN, «La visión de Francia durante la Guerra dels Segadors a través de sermones catalanes», *Pedralbes. Revista d'història moderna*, 18 (1998), pp. 383-389.

10. Antoni SIMON, *La Bíblia en el pensament polític català i hispànic de l'època de la raó d'estat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2016, p. 126.

de la mort del rei Lluís XIII. La defensa de l'acord no hauria estat tan necessària si no fora per la rapidesa del canvi de fidelitat. Aquells que un dia havien sigut els enemics en la Guerra dels Trenta Anys eren ara aliats, companys i germans, i a l'inrevés. És obvi que, per tant, hi hagué diversos grups contraris al domini de França que no només s'intentaven aplacar per les armes, sinó també amb el discurs, «apel·lant a la consciència de grup unitari i homogeni»¹¹ i recordant que, malgrat la lleialtat de Catalunya, Castella no sempre l'havia sabuda retornar com els principantins es mereixien. Era molt possible, doncs, que amb la mort del monarca tornara aquesta desconfiança i tensió cap als francesos i, per tant, calia recordar a la població catalana que l'aliança seguia en peu.

Qui fou el predicador elegit per a dur a terme la pronúncia d'aquests sermons tan importants? Com ja hem avançat, es tracta del reverend pare Jaume Puig de la Companyia de Jesús, d'obra prolífica i de gran rellevància, com s'encarreguen de recordar-nos els testimonis coetanis, «predicador de Sa Majestat Cristianíssima» i qualificador de la Reial Inquisició. Resulta un personatge que s'advera com a central en la Barcelona de mitjan segle XVII, però del qual teníem molt poques dades biogràfiques fins fa uns anys, quan Ignacio Vila¹² les va poder ampliar. Sabem que va nàixer el 1581 a Cervera i que moriria a Barcelona vora 70 anys més tard, el 1646. Jesuïta des del 1600 i rector dels col·legis de Lleida, Gandia i Barcelona, on ensenyà humanitats, filosofia i teologia, respectivament, fou també procurador de la província d'Aragó (1639) i rector del col·legi de Betlem, així com viceprovincial de Catalunya (1640-1646). La col·lecció de càrrecs ja fa pensar, d'entrada, en un personatge ben posicionat en l'entramat del seu orde i en la societat catalana de l'època.

Els sermons que en aquest estudi ens preocupen són el *Sermó que predicà lo reverend pare Jaume Puig de la Companyia de Jesús, predicador de sa Majestat Cristianíssima i qualificador de la General Inquisició, en les*

11. MIRALLES, *Versos per vèncer*, p. 21.

12. IGNACIO VILA, *La compañía de Jesús en Barcelona (1600-1659). El Colegio de Nuestra Señora de Belén se consolida*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2018.

reals exèquies que la molt il·lustre i nobilíssima ciutat de Barcelona celebrà a 20 de juny de 1643 a la grata i bona memòria de Lluís XIII lo Just, rei de França i de Navarra, comte de Barcelona [...], per una banda, i la *Oración panegírica de los lirios reales de la casa de Francia, siempre invencibles en vida y muerte, del cristianísimo rey Luis XIII, llamado el Justo, de los lirios de la noble ciudad de Lérida [...]* Día del triunfo de la Cruz a 16 de julio, año 1643, per una altra. Les prèdiques a la mort de Lluís XIII no són, però, la primera incursió de Puig en aquest gènere. El ceriverí era ja, al 1643, un predicador reputat i cèlebre, altrament el Consell de Cent no li hauria encarregat el sermó funeral del monarca.

El primer sermó imprés que li coneixem a Puig és de 1624, predicat a Barcelona i dedicat a Hipòlita de Rocabertí, de qui fou confessor: *Sermón que predicó el padre Jayme Puig [...] a las honras que hizo el monasterio de los Angeles pie de la Cruz, de la sagrada religión de Santo Domingo, a la Venerable Madre sor Hypólita de Jesús Rocabertí y Soler, religiosa professa del mesmo convento, a 8 del mes de agosto de 1624*. Zaragoza¹³ planteja, a més a més, la possible intervenció de Puig en les dues primeres edicions dels manuscrits de la catalana, que relaciona també amb l'objectiu patriòtic en temps de guerra per estar dedicats al Consell de Cent i a la virreina francesa. Aquest mateix any també va llegir i publicar un sermó a la mort de Richelieu, com ell mateix indica al *Sermó que predicà lo reverend pare*, i el qual fou ampliat i millorat un any més tard pel propi autor, que el va fer imprimir. Paral·lelament, diverses notícies ens fan saber que publicà, a més a més, «*Dos sermones de S. Cruz*, un de la invocació i un altre de la exaltació» i que «en una *Epistola Iacobi Puchii ad Ignativm Victorem* del 1642, publicada a Lió el 1644, refuta la llegenda que deia que sant Ignasi havia estat oblat benedictí».¹⁴

13. Verònica ZARAGOZA, «Primera recepció de las obras de Hipólita de Rocabertí (1643-1647): redes y proyección política en la Guerra dels Segadors», dins M. D. Martos, ed., *Redes y escritoras españolas en la esfera cultural de la primera Edad Moderna*, Iberoamericana Vervuert, Madrid, 2021, pp. 373-400.

14. Aureli ÀLVAREZ, s.v. «Jaume Puig», a *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, volum III, Claret, Barcelona, 2001, p. 164.

Així les coses, el 1643 Puig era un predicador reconegut i la prova és que li van encarregar la important tasca de pronunciar els sermons de les funeràries oficials ofertes pel Consell de Cent al difunt Lluís XIII: primer a Barcelona i, poc temps després, a Lleida. Diverses referències coetànies ens confirmen la importància del fet i l'èxit de l'orador, com són les que trobem a la relació en vers que porta per títol *Relació de les funeràries que la ciutat de Barcelona fa en la Seu de dita ciutat, lo dissabte a 20 de juny, a la mort del Cristianíssim rei de França, nostre senyor, que Déu guard, amb molt gran solemnitat. I també lo testament i lo que disposà a la fi de sos dies lo Cristianíssim rei*, on s'esmenta que «lo predicador serà / lo pare Puig, de la fama / trofeo, com consta a tots / los que coneixen sa gràcia / (que per ingeni tan gran / és supèrflua l'alabança)»,¹⁵ o al dietari de Miquel Parets

Lo dimars al matí se continuaren los offisis en la Seu, y predicà lo pare Puig, de la companya de Jesús; y a la tarda, que era dia de Santa Tetgla, [99v] se féu la profesó de las gràtias, ab la matexa solemnitat que-s fa la del dia del Corpus, ab totes les banderes y lluminàries acostumadas; asistent-hi los senyós consellés y los diputats, ab tota la noblesa que-s trobave en Barcelona, tots ab moltes atxes.¹⁶

Així doncs, trobem que es tractava d'un acte amb un públic tant ampli com important, fet que es confirma a la relació de les de funeràries que segueixen el l'edició del *Sermó que predicà lo reverend pare* i on s'indica que

predicà lo molt reverent pare Jaume Puig, doctor teòlec de la Companyia de Jesús, visitador dels Col·legis de Catalunya, calificador de la General Inquisició i digne predicador de sa Majestat Cristianíssima, ben conegut per les avantatjades lletres i talent de púlpit, lo docte, erudit i afectuós sermó,

15. Eulàlia MIRALLES, *Versos per vèncer. Poesia de la Guerra dels Segadors (1640-1652)*, volum II, Barcino, Barcelona, 2023, p. 84.

16. Miquel PARETS, *Crònica*, llibre 1/2, volum II, Barcino, Barcelona, 2017, p. 109.

que per ser de lo més il·lustre de les funeràries va al principi d'esta relació; i, per dar notícia de les insignes virtuts, heroiques hassanyes, santa vida i ditxosa mort de sa Majestat Cristianíssima, és digne de ser llegit, ja que no es pogué gozar oït per lo numerós auditori d'infinít poble, que, fluctuant per a oïr-lo, anava a onades per la iglésia de mar a mar.¹⁷

A més a més, tant el *Sermó que predicà lo reverend pare* com l'*Oración panegírica* de Puig, que estudiem en aquest treball, van ser publicats a la impremta dels Matevat, una de les considerades com a militants de la causa profrancesa.¹⁸ Sebastià i Jaume Matevat, pare i fill, compartiren el càrrec atorgat pel Trentenari o Consell ordinari del Trenta-sis l'any 1632: estamper de la ciutat de Barcelona i de l'Estudi General. Els anys previs a la guerra pare i fill tingueren el monopoli sobre les impressions de la ciutat i durant el període bèl·lic s'encarregaren de l'edició i publicació d'obres de gran envergadura, com per exemple una de les edicions de la *Proclamación Católica* de Gaspar Sala, les *Varias noticias universales* del Consell de Cent i, fins i tot, les mil còpies del sermó funeràri de Jaume Puig que la ciutat de Barcelona dedicava a Lluís XIII, així com també les del sermó pronunciat a Lleida pel mateix motiu.

Resulta evident, doncs, que el pare Jaume Puig era un personatge d'una rellevància remarcable en la Catalunya de l'època i en la banda

17. Jaume PUIG, *Sermó que predicà lo reverent pare Jaume Puig de la Companyia de Jesús, predicador de sa Majestat Cristianíssima i calificador de la General Inquisició, en les reals exèquies que la molt il·lustre i nobilíssima ciutat de Barcelona celebrà a 20 de juny de 1643 a la grata i bona memòria de Lluís XIII lo Just, rei de França i de Navarra, comte de Barcelona, ab una breu relació de lo succeït en elles, que dediquen los molt il·lustres senyors consellers i savi Consell de Cent a la Majestat Cristianíssima de Lluís XIII, Nostre Senyor, que Déu prospere*, Jaume Matevat, Barcelona, 1643, f. 20r.

18. Francisco Javier BURGOS i Manuel PEÑA, «Aportaciones sobre el enfrentamiento ideológico entre Castilla y Cataluña en el s. XVII (la publicística catalana)», dins *Primer Congrès d'Història Moderna de Catalunya*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1984, pp. 557- 567: 560; Carlos PIZARRO, «Imprenta y gobierno municipal en Barcelona. Sebastián y Jaime Matevat al servicio del Consell de Cent (1631-1644)», *Hispania. Revista española de historia*, 21, 2003, pp. 137-160: 151.

profrancesa, si més no en l'àmbit religiós. Que en una situació tan emblemàtica com el servei funerari de Lluís XIII i amb uns personatges tan importants com els que hi atengueren fora Puig, i no cap altre, qui pronunciara la prèdica no és cap coincidència, sinó que per a una situació com aquesta el Consell de Cent es dirigí a ell específicament tant per la seua reputació com per la condició de ser «predicador de sa Majestat Cristianíssima», títol atorgat pel monarca; que, a més a més, fora una impremta tan important com la dels Matevat la que imprimira tant aquest sermó com el que pronuncià un més tard a Lleida no fa més que confirmar-ho. És un personatge, però, al qual no se li ha dedicat el suficient temps o esforç a estudiar-lo, raó per la qual no es reconeix, encara, tota la importància que mereix.

A l'hora d'analitzar els sermons resulta interessant comentar abans de tot un dels seus aspectes formals: la llengua. Hi ha alguna raó concreta per la qual el *Sermó que predicà lo reverend pare* es va pronunciar en català però l'*Oración panegírica* en castellà? Té alguna importància, aquest fet? En primer lloc, cal dir que Puig pronuncià el *Sermó que predicà lo reverend pare* en les honres funeràries oficials que es feren a Barcelona per la mort del monarca, amb la qual cosa sembla evident que, per la importància de les circumstàncies, es vulga fer el sermó en la llengua pròpia.

D'altra banda, cal dir que no podem saber si l'*Oración panegírica* en realitat es pronuncià en castellà o no, ja que al text imprés no és possible trobar cap tipus de referència a la llengua de la prèdica. Així doncs, atenent a la situació de mercat que vivia el català en la cultura literària del moment, és molt possible que el sermó es pronunciara en català però que, tanmateix, s'imprimira en castellà per raons econòmiques; ambdós sermons foren editats per Jaume Matevat a Barcelona, per la qual cosa no seria rar que, com que el *Sermó que predicà lo reverend pare* ja s'havia imprés en català, l'*Oración panegírica* es traduïra al castellà tant per aquestes qüestions econòmiques com per ampliar el potencial públic lector. Que el sermó es traduïra tampoc resulta estrany si tenim en compte que «els propagandistes catalans escriuen majoritàriament

en català, castellà i més eventualment en llatí i, si cal, s'atreveixen amb el francès i, en menor mesura, el portuguès», ja que «han de convèncer a l'interior (i en dues direccions: a les elits i al poble) i a l'exterior».¹⁹

Pel que fa a la posada en escena dels sermons, cal dir que el públic tenia una funció molt important en la seua creació. A causa del seu afany de novetat²⁰ a l'hora de predicar el sermó s'utilitzaven una gran quantitat de mitjans dramàtics o paraliteraris que ajudaven en la interpretació dels textos i mantenien interessada la gent, com gestos o veus per exemplificar personatges o preguntes retòriques perquè l'auditori se sentira inclòs. És clar, però, que això es feia en major o menor mesura segons la naturalesa de la prèdica. Per exemple, en un sermó commemoratiu sobre la mort d'un monarca com els que tractem aquí aquest tipus de recursos no apareixeran, o almenys no els veurem reflectits en els textos escrits que ens han pervingut.

Si ens fixem en els diferents recursos que apareixen al llarg dels textos, trobem exclamacions i interrogacions retòriques amb les quals es manté l'interés del públic, ja que no hem d'oblidar que es tracta de dos sermons pronunciats davant d'un auditori i que no fou fins després que van veure la llum impresos. També és remarcable l'ús d'epítets, entre els quals destaquem un que existeix només en aquest context concret de la guerra i l'acord catalanofrancès, «sagrats lliris», ja que es relaciona la condició de liri amb la cristiandat; apòstrofes que invoquen tant a éssers físics reals («¡Oh, rey verdaderamente cristianísimo!») com a altres d'imaginariis o, si més no, no tangibles («Oh Muerte, no puedo dejar de quejarme de ti»); antítesis («Agag està tremolant de la mort; Lluís la està esperant ab alegria»); hipèrboles («descobrí un esqueleto»), o diverses comparacions de major o menor complexitat, com les que trobem entre les ciutats de Lleida i Numància o les moltes existents entre Lluís XIII i diferents personatges. També és important recordar la importància dels

19. MIRALLES, *Versos per vèncer*, p. 21.

20. FRANCIS CERDÁN, «El sermón barroco: un caso de la literatura oral», *Edad de oro*, vol. 7 (1988), pp. 59-68: 63.

diferents exemples que il·lustren tot el sermó, com pot ser l'ús d'un arbre per il·lustrar el fet que la mort toca a tots per igual. Tots aquests elements, típics del model de prosa barroca culta,²¹ en general, i de l'oratoría, en concret, servien tant per a ajudar a visualitzar i a aclarir tot allò que es contava com per a donar més pes als arguments del predicador, en aquest cas, la defensa de Lluís XIII com a sobirà del Principat i com a cristianíssim i la continuïtat dels Borbons francesos.

En efecte, ja hem comentat algunes d'aquestes característiques i les altres es veuen a simple cop d'ull quan es llegeixen les dues prèdiques. No obstant això, trobem que és important explicar el tractament que es fa de les citacions. Pel que fa a les procedents de la Bíblia, en concret, resulten interessants d'estudiar, en primer lloc, per la polèmica vigent al segle XVII sobre si s'havia o no de traduir a la llengua vulgar. Aquesta, en l'àmbit hispànic, tot i que tingué partidaris d'ambdós bàndols, acabà amb la imposició de la restricció, és a dir, de la no traducció. La imposició, però, en l'oratoría tenia una forma diferent. Com que sovint el públic era menys format culturalment que els predicadors i només tenia accés a les Sagrades Escripures mitjançant els sermons, sí que tenien lloc algunes traduccions. Tanmateix, aquestes no eren literals. Malgrat que, moltes vegades, no se citava tot el text en llatí, trobem que sí que es feia una traducció completa. Les traduccions podien introduir glosses, que l'orador podia fer per aconseguir un millor efecte en el discurs, però es podia arribar al punt d'introduir-ne algunes que no s'ajustaven gens al text original i, fins i tot, el predicador es permetia donar la seua opinió. López indica que sovint els predicadors es pretenien ajustar «a la compressió que era d'esperar en l'època»,²² però,

21. Modest PRATS i Albert ROSSICH, «El *Llibre dels secrets d'agricultura* i la prosa catalana a l'època del Barroc», dins Miquel AGUSTÍ, *Llibre dels secrets d'agricultura, casa rústica i pastoril*, Altafulla, 1988, pp. 21-38.

22. Antoni LÓPEZ, «“Lo ample sí de les sagrades lletres”. Criteris de traducció de la Bíblia en els sermons del barroc valencià», *Revista d'història de la traducció*, 5, 2011. Recuperat online a <https://www.raco.cat/index.php/1611/article/view/248882/333128> el 02/09/2022.

clarament, sota aquest pretext s'amagava una gran manipulació de la societat.

Puig es valia també, com els seus coetanis i com no podia ser de cap altra manera, del text bíblic, i ho feia de diverses maneres. Hi predominaven les citacions no traduïdes, tot i que així mateix en trobem algunes que no es tradueixen amb les paraules exactes, fet que es pot aconseguir gràcies a la traducció parcial de la citació o l'exemplificació d'aquesta amb altres paraules o alguna glossa. Només en un parell d'ocasions es tradueix literalment la citació, la més notòria de les quals és la que enceta la *introductio* del *Sermó que predicà lo reverend pare: qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet*; és a dir, el *thema* del discurs. Es tracta d'un passatge utilitzat habitualment en els sermons de difunts, que l'auditori havia de reconèixer sense dificultats i que s'havia fet servir, per exemple, en el sermó fúnebre a Pau Claris que va pronunciar el 1641 l'augustià Gaspar Sala. Siga com siga, no totes les citacions que feia entrar en joc el pare Puig eren bíbliques, sinó que s'observa també una gran quantitat de remissions a textos d'origen tant profà, amb autors clàssics com Plutarc, Virgili, Horaci o Sèneca, com cristià, amb Tertul·lià o sant Gregori. En tot cas, feia servir els mateixos mecanismes per al tractament d'aquestes com per a les pertanyents al text bíblic.

Tot i que en aquest estudi no preteníem analitzar al detall el contingut de les prèdiques, sí que hem considerat oportú fer-hi un recorregut general per observar com el pare Puig aconseguí dur a terme la seua tasca. En primer lloc cal dir que hi ha una sèrie de temes en comú en ambdós sermons com són l'ús de personatges famosos per posar en valor les qualitats del difunt, la narració de batalles (concretament aquelles que ocorregueren en territori català) i de la guerra contra l'heretgia i l'ús dels símbols de la Monarquia Francesa: el gall i la flor de lis. Per separat, trobem que al *Sermó que predicà lo reverend pare* Puig insisteix en la qualitat de just de Lluís XIII, així com també en la humilitat, tempraça i castedat del monarca, en la relació d'aquest amb els astres i en el fet que la mort arriba a tothom. Per contra, l'*Oración panegírica* centra l'atenció en la condició de liri del francès, que és al mateix temps un «vestido

que defiende y honra el cuerpo»,²³ i en les qualitats cristianes lligades a aquesta condició de liri, així com també en l'acció contra l'heretgia de manera més extensa que al *Sermó que predicà lo reverend pare*.

Comptat i debatut, és fàcil veure que, tot i haver sigut pronunciats en circumstàncies distintes (el primer a Barcelona el 20 de juny de 1643 a les funeràries oficials de la ciutat i el segon quasi un mes més tard del mateix any, a Lleida per encàrrec dels paers i la Universitat), es tracta de dos sermons de caràcter oficial que s'ocupen d'un mateix tema: l'elogi del rei francès Lluís XIII després de mort i la necessitat de mantenir vius els acords francocatalans, reforçar-los i defensar-los. L'objectiu final que persegueixen és, per tant, comú: estructurats sobre una sèrie d'exemples i comparacions, pretenen enaltir tot allò relacionat amb el difunt monarca per tal de renovar l'aprovació del poble català a la dinastia dels Borbons. La tria d'un predicador tan reconegut com era el pare Puig mostra la importància del fet, i l'anàlisi dels textos que ens han pervingut mostra l'experiència de l'autor a l'hora d'escriure i pronunciar els sermons i la comprensió de la importància de la tasca que li havia recaigut a les espatlles.

23. Jaume PUIG, *Oración panegírica de los lirios reales de la casa de Francia, siempre invencibles en vida y muerte, del cristianísimo rey Luis XIII, llamado el Justo, de los lirios de la noble ciudad de Lérida, siempre fieles y constantes en el servicio de sus reyes. Díjola en la catedral de la misma ciudad con asistencia de los muy ilustres señores paeres, retor de la universidad, Consejo y nobleza el padre Jaime Puig, doctor teólogo de la Compañía de Jesús, predicador de su Majestad Cristianísima, calificador de la general Inquisición. Día del triunfo de la Cruz a 16 de julio, año 1643*, Jaume Matevat, Barcelona, 1643, f. A4v.

Els jesuïtes i la fundació del *Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat*, de Córdoba (Argentina) per Ignacio Duarte Quirós i el primer llibre imprès a l'Argentina

ÀNGELS RIUS I BOU

Resum

En aquest estudi es descriu la fundació del *Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat* per part d' Ignacio Duarte Quirós. Es dona a conèixer l'origen de la dedicació del col·legi a la mare de Déu de Montserrat i les relacions institucionals amb l'Abadia de Montserrat. S'analitza tipogràficament, el primer llibre imprès a l'Argentina, les *Laudationes Quinque*, dedicat al fundador de l'esmentat convictori i s'evoca la personalitat del seu autor Josep Manuel Peramàs. D'aquest llibre actualment només n' existeix un exemplar, únic al món, a la Biblioteca de Montserrat. Finalment, s'exposa quins són els orígens de la impremta a Hispanoamèrica i en concret a la ciutat de Córdoba (Argentina) sempre vinculada a la Companyia de Jesús.

Paraules clau: Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat, Ignacio Duarte Quirós, Impremta, Companyia de Jesús, Abadia de Montserrat.

La ciutat de Córdoba va ser fundada el 1573 a la perifèria de la governació del Tucumán, una entitat territorial integrada al virregnat del Perú a mig camí entre la «villa imperial» del Potosí i el port de Buenos Aires. Degut a la privilegiada situació geogràfica va esdevenir un important eix de comunicacions de tot l'ampli territori. Va tenir una gran importància a nivell agrícola, ramader i manufacturer, fet que va atreure a la Companyia de Jesús creant en aquest indret la Província Jesuítica del Paraguai el 1604 [fig. 1 i 2].

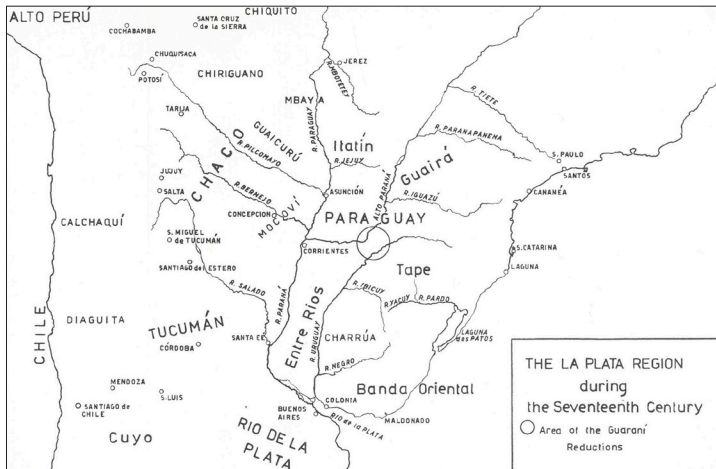
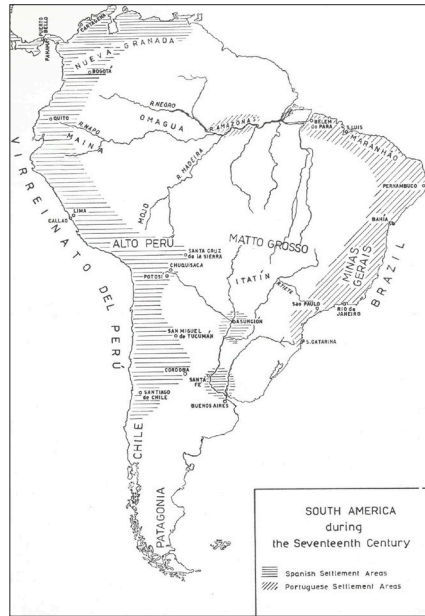


Fig. 1 i 2. Sud Amèrica durant el segle XVII.¹

1. Dins de Magnus MORNER, *The political and economic activities of the Jesuits in the la Plata Region*, Library and Institute of Ibero-American Studies, Estocolm, 1953.

1. La Fundació del Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat

La primera universitat argentina va néixer a Córdoba de la mà de la Companyia de Jesús ja que, segons les seves pròpies *Constituciones*, els estudis majors s'havien de fer a la seu territorial de l'anomenada Província Jesuítica del Paraguai. És així com l'any 1610 es creava a Córdoba el Col·legi Màxim per formar als seus alumnes en filosofia i teologia que esdevindrien els evangelitzadors d'aquest ampli territori.

Entre els anys 1621 i 1622, el Col·legi Màxim va ser autoritzat pel papa Gregori XV i per Felip IV, per atorgar graus acadèmics, fet que va convertir la ciutat de Córdoba en un important centre educatiu de la regió, on hi estudiaven les elits econòmiques i socials.

Vinculats a la universitat hi havia els seminaris i també els Col·legis Majors, entre els que destacà l'anomenat *Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat*, que sorgí el 1687 per donar acollida als estudiants que provenien de la regió que actualment formen Argentina, Paraguai, Uruguai, Xile i les costes del sud de Brasil i Bolívia.

El col·legi va ser autoritzat per reial cèdula del monarca d'Espanya, Carles II, el 15 de juny de 1685. Amb data 1 d'agost de 1687, després de fer-se efectiva la donació de Duarte Quirós, se signa l'acta de fundació del col·legi. El seu compliment fou encomanat al governador de Córdoba, el capità Tomás Félix de Argandoña. El 1692 s'aproven les seves constitucions. L'acta fundacional és de l'1 d'agost de 1693 però fins el 1695 no va començar a funcionar. Fou aprovat definitivament fins al 1716, pel rei Felip V, en cèdula del 2 de desembre d'aquell any.

Des dels seus començaments va estar dirigit per l'orde dels Jesuïtes, fins a la seva expulsió l'any 1767. A partir d'aquell moment se'n van fer càrrec els Franciscans, que van decidir traslladar la seu del Col·legi a la casa paterna del fundador, que és la seva ubicació actual. Posteriorment, l'any 1820, el general Juan Bautista Bustos, governador de la Província de Córdoba, va passar la universitat a mans públiques fins que l'any 1854 el Poder Executiu Nacional la va nacionalitzar esdevenint una

institució educativa preuniversitària, pública i gratuïta, dependent de la Universitat Nacional de Córdoba, la Universitat més antiga de la República Argentina.

2. *El fundador Ignacio Duarte Quirós*

El fundador, Ignacio Duarte Quirós (Córdoba, Argentina, c. 1618 - Estada Caroya, 1703), era fill de jueus conversos portuguesos, també anomenats *marranos* o *cristianos Nuevos* [fig. 3].

El seu pare, Simón Duarte, que fou investigat pel Tribunal de la Inquisició, va ser un dels primers mercaders cristians conversos de Córdoba, on es van establir un bon nombre de mercaders lusitans i flamencs fugint de la persecució de la Inquisició. La seva mare fou María de Quirós, procedent d'una branca portuguesa de la Casa de Quirós, una de les més antigues i il·lustres del Principat d'Astúries.



Fig. 3. El fundador Ignacio Duarte i Quirós, amb l'escut del col·legi al fons, amb el lema "En virtud y en letras". Finals segle XIX.

Simón Duarte va comprar un solar prop d'on estava ubicada la Companyia de Jesús, on hi va establir un negoci d'ultramarins i també la seva residència. De mica en mica va anar establint vincles socials i tractes comercials amb les principals famílies de Córdoba. Intervenia en la resolució de negocis jurídics privats com marmessor testamentari, taxant o peritant béns i testificant en documents públics. Aquesta activitat li facilità l'obtenció de càrrecs públics, procurar assistència jurídica als convents locals i mantenir negocis conjunts amb la Companyia de Jesús, esdevenint un home poderós i respectat.

El seu fill Ignacio era el segon de quatre germans. Va néixer entre 1618 i 1620. Una de les seves germanes, Gertrudis, va ser beata de la Companyia i els dos nois van ser estudiants del Col·legi Màxim. El seu germà gran, Luís, va entrar a la companyia i Ignasi Quirós hi va estudiar obtenint el títol de Mestre d'Arts, i després de fer-se capellà seglar, va obtenir el títol de doctor en teologia als voltants de 1650. A l'Amèrica colonial hi havia molta permeabilitat social, i es podia ascendir a través dels estudis evitant, per part dels "cristians nous" passar per les proves de sant imposades per la Inquisició.

L'any 1645, quan ja era clergue, va ser emancipat pels seus pares rebent una important fortuna que li va permetre viure còmodament fins al final de la seva vida. Entre els bens rebuts hi havia ramats, esclaus, plata, mobles, una gran quantitat de diners, i propietats importants. Segons l'acta de l'Arxiu Històric de Protocols de Córdoba va rebre

(...) las casas y moradas de su vivienda con todo lo que les pertenece de tiendas, plantado y edificado, que linda pur una parte con casas de Sargento Mayor Pedro de Ledesma y por la otra con la Iglesia de la Compañía de Jesús calle en medio.²

2. Archivo Histórico de Protocolos de Córdoba (AHPC), Prot. Not., Reg. I, Leg 126, 1650; f229r a 232v. Extret de F. Sartori, comp., *Gente del Monserrat: perfiles socioculturales de un colegio sudamericano (siglos XVII y XVIII)*, Imprenta del Monserrat, Córdoba, 2018, pp. 41-42.

Poc temps després s'ordenà sacerdot, però no va fer carrera eclesiàstica sinó que es va limitar a exercir el càrrec de comissari de la Santa Croada, amb importants prebendes i rèdits econòmics i un percentatge de les vendes de les butlles³ que, administrades per l'Església, anaven destinades a finançar les reformes borbòniques i el tresor reial de mitjans del segle XVIII.

El 1661 va comprar als jesuïtes l'establiment rural conegut com a *Estancia Caroya*, al nord de la ciutat de Córdoba. Aquesta fou la primera hisenda rural de la Companyia de Jesús. Fou adquirida el Pare Diego de Torres cap a l'any 1616, per iniciar un projecte pilot dels jesuïtes de la Província del Paraguai, per a posar en pràctica les *Constituciones* de l'orde que establien que les institucions havien de ser autosuficients, a partir de l'explotació agrícola i ramadera.

En el moment de la venda, la hisenda es trobava en ple rendiment i no s'entén molt bé perquè els jesuïtes es van despendre d'aquesta finca. S'especula amb la hipòtesi, encara no provada, de si es va tractar d'una venda fictícia, a canvi que el nou comprador iniciés el projecte fundacional d'un col·legi convictori a Córdoba, vinculat a la Companyia de Jesús, que amb el temps va esdevenir una de les institucions més importants de la història de l'ensenyament superior als territoris virregnals.

Mentre aquesta fundació no es produïa, Duarte Quirós va invertir el seu capital per augmentar la producció de la *Estancia Caroya*, alhora que mantenia els seus negocis realitzant transaccions comercials amb la compra-venda de productes de tota la regió que anava des de Paraguai fins a Xile. És així com Duarte Quirós esdevindria propietari d'una hisenda rural organitzada i productiva, i obtenia el perfil necessari per esdevenir el futur fundador, un home culte i ric de confiança de la Companyia de Jesús sense ser jesuïta. Aquest fet facilitava que fos acceptat com a fundador d'un Col·legi Real que estaria exclusivament a mans dels jesuïtes, sense la ingerència del l'episcopat local. A canvi Duarte Quirós

3. Les butlles de la Santa Croada eren un títols expedits des de l'Església a canvi de l'obtenció d'indulgències amb clàusules establertes i un temps de durada determinat.

rebia la protecció de la Companyia de Jesús davant la persecució del tribunal de la Santa Inquisició sobre els descendents dels nous cristians que procedien de famílies de jueus conversos i la seguretat que oferia vincular a la Companyia la continuïtat de la seva obra i assegurar que aquesta no desaparegués. El P. Lauro Núñez fou el creador i gestor del col·legi. El P. Joaquin Gazolas el primer rector (1695-1698).

3. La dedicació del Real Convictori a la Mare de Déu de Montserrat

Segons Juan Pedro Grenon,⁴ Duarte Quirós volia satisfer la necessitat d'un centre de formació per al clergat i va decidir situar-lo a Córdoba perquè allà ja hi havia la Universitat. L'advocació triada va ser la Mare de Déu de Montserrat degut, segons sembla, a la possible influència de dos monjos benedictins que recollien diners per a la construcció de la seva església:

(...) el Convictorio está puesto bajo la denominación específica o protección de la Virgen de Monserrat o sea de la Virgen cuya imagen se venera en Cataluña, en la altura de las montañas llamadas de Monserrat. (...) Se puede ensayar o sondear la razón de imponer Duarte Quirós ese nombre de Monserrat.

Por aquellos años pasaron por esta ciudad dos Religiosos Benedictinos que trajeron noticias y objetos de culto de la Virgen de Monserrat, para retribuir una colecta que hacían para su Orden. En aquellos años el Rey había desterrado a los Benedictinos por acusación de insubordinación catalana. En la misma fecha se recolectaban fondos para levantar el templo de Monserrat en su propia montaña. Podría ser que ambos casos hubieran influido en la familia de Duarte o en Don Ignacio a conocer y usar esta denominación mariana.

Bien hubiera podido ser también sugestión de algún jesuita nativo de Cataluña que le hubiese sugerido esta advocación.⁵

4. Juan Pedro GRENON, «Apuntes para la biografía del doctor Duarte Quirós y su obra», *Estudios*, 27 (1937), pp. 202-356.

5. *Ibidem*, p. 218.

Recordem també, que el fundador es deia Ignasi, cosa que sembla indicar el lligam dels pares amb els jesuïtes i, a més, devia ser coneixedor de la vinculació del sant amb la muntanya de Montserrat. El 1522, davant la imatge de la Mare de Déu de Montserrat, sant Ignasi va disposar les armes i la vestimenta militar i, de la mà del P. Chanon, es començà a introduir en els estudis teològics, que el portarien a escriure els Exercicis espirituals i a fundar la Companyia de Jesús. L'escut del col·legi està compost amb símbols espirituals, que per atemporals no perden vigència, amb el lema «En virtud y en letras».

4. Orígens de la impremta a Hispanoamèrica

La Companyia de Jesús va ser una de les primeres ordes religioses actives en la producció i circulació de textos amb la finalitat d'abastir els seus establiments educatius.

Mèxic va ser la primera ciutat americana en comptar amb una impremta jesuítica, seguida de Lima. Aquestes primeres impremtes, creades entre els missioners i els indis guaraní, eren de producció local, tant la premsa i els tipus com l'estructura en fusta, assessorats pels missioners jesuïtes.

La impremta jesuítica del Col·legi Montserrat de Córdoba (Argentina)

Degut a la necessitat de proveir els alumnes dels col·legis del material didàctic necessari per als seus estudis els jesuïtes van impulsar l'enviament d'una impremta des d'Espanya.

El P. Manuel Querini, rector de la Universitat i del Col·legi Màxim no va aprofitar la impremta i la va vendre al P. Ladislao Orosz, el rector del col·legi Montserrat, que va destinar importants esforços per aconseguir la llicència per imprimir. Va invertir 1000 pesos (la meitat del que havia costat la impremta) per aconseguir paper. La llicència la va obtenir del virrei del Perú Manuel Amat i Junyent, el 1765.

El jesuïta alemany Pau Karer, impressor d'ofici, fou enviat a Rio de la Plata pel General dels Jesuïtes l'any 1763 per instal·lar un taller

tipogràfic. Va arribar a la ciutat de Córdoba juntament amb un caixista que, era un ajudant que estava al càrrec de les caixes que contenien els tipus o lletres que s'utilitzaven per a les composicions tipogràfiques. La impremta va arribar a Córdoba amb tot el que era necessari per muntar un taller tipogràfic: una premsa d'imprimir amb el seu cargol i planxa de coure, dues caixes de lletres compartimentades plenes dels corresponents caràcters tipogràfics en acer, diferents tauletes i mobles relacionats amb la impremta i dues premses de mà per tallar el paper.⁶

La impremta jesuítica estava situada en el que avui es coneix com «Mansana Jesuítica», on actualment hi ha ubicat el Col·legi Nacional de Monserrat, el Museu de la Universitat Nacional de Córdoba, l'església de la Companyia de Jesús, coneguda com a Capella Domèstica i el Museu San Albert. La impremta dels jesüites era al soterrani. Aquest indret va ser declarat Patrimoni Cultural de la Humanitat per la UNESCO, l'any 2000.

El taller va tenir una vida molt curta. L'any 1765 obtenia la llicència per imprimir i l'any 1767, amb l'expulsió dels jesüites l'impressor d'origen alemany Pau Karer fou deportat a Espanya.

5. El primer llibre imprès a Córdoba (Argentina)

L'arribada de la impremta a Argentina, de la mà dels jesüites, va estar vinculada a la formació religiosa i evangelitzadora i a la necessitat de difondre les tesis i el material d'estudi de l'activitat acadèmica universitària i també a la difusió de la *devotio moderna*.

El primer llibre imprès, que es coneix fou les *Laudationes Quinque* de l'any 1766. El mateix any es van produir dues obres més: *Instrucción pastoral del señor arzobispo de París*, que és una obra apològica de la Companyia i un *Manual de Ejercicios Espirituales para tener oración mental* del P. Tomás de Villacastín [fig. 4].

6. Vegeu Gustavo CREMONINI, Daniel Enrique SILVERMAN i Marina GARONE GRAVIER, «Brevis vita typographica: la imprenta jesuítica del Colegio de Monserrat en Córdoba, Argentina», *Progressus: rivista di storia scrittura e società*, 2 (2016), pp. 124.

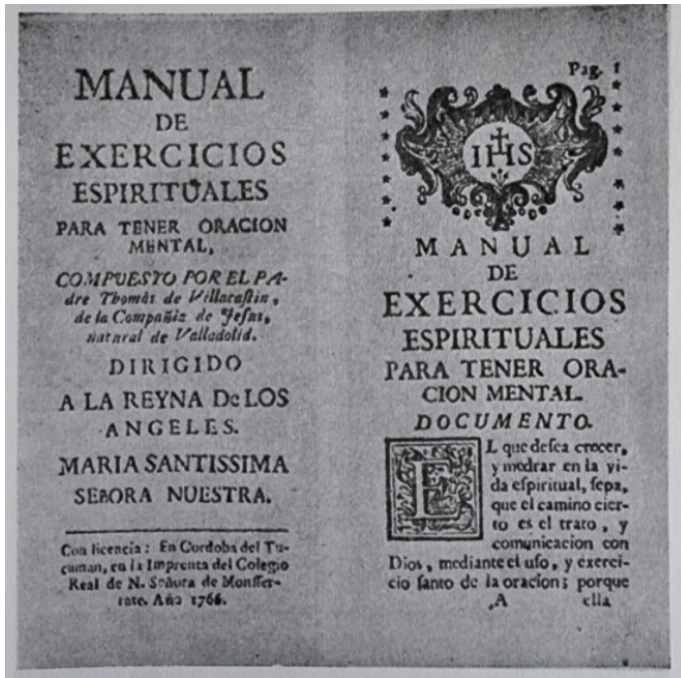


Fig. 4. Portada del llibre Thomàs de VILLACASTIN, *Manual de ejercicios espirituales para tener oración mental*, Imprenta del Colegio Real de N. Señora de Mosserrate, año 1766.⁷

El llibre *Laudationes Quinque* recull uns discursos atribuïts a un alumne del col·legi, Bernabé Echenique. Aquests discursos eren en elogi de la figura del fundador Ignasi Duarte de Quirós. Es tractava de cinc oracions laudatòries. Actualment es considera que l'autor dels esmentats elogis fou Josep Manuel Peramàs, orador i professor de retòrica des de 1760 i que va ometre el seu nom seguint un costum freqüent entre els jesuïtes. Bernabé Echenique n'hauria estat només el recitador [fig. 5].

Aquesta obra té especial importància en els estudis del llibre antic argentí i llatinoamericà, per ser el primer imprès de la ciutat de Córdoba

7. CREMONINI *et al.*, «Brevis vita typographica».

durant el període colonial al taller jesuïta del Col·legi de Montserrat, però a més els materials tipogràfics amb què va ser elaborat són clau perquè anys més tard de l'expulsió dels ignasians va ser amb aquests mateixos fons tipogràfics que es va muntar la impremta dels Nens Expòsits a la Ciutat de Buenos Aires.

Actualment l'únic exemplar conegut d'aquesta obra és l'exemplar el de la Biblioteca de Montserrat, el qual es va fer servir,⁸ per estudiar a fons la producció de la primera impremta cordobesa, el taller tipogràfic monserratense i fer l'anàlisi formal de les *Laudationes Quinque*, que fins llavors només es coneixia per una reproducció facsímil de l'any 1937.

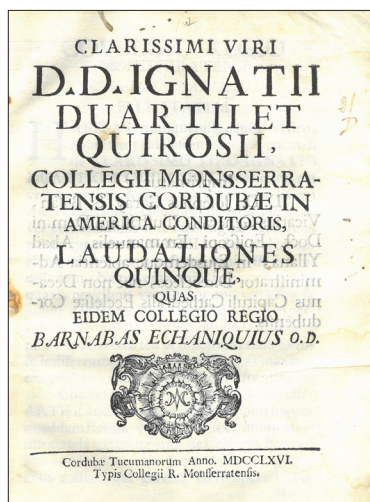


Fig. 5. Portada del llibre de Josep Manuel PERAMÁS, *Clarissimi viri D.D. Ignatii Duartii et Quirosii: Collegii Monsserratensis Cordubæ in America conditoris, laudationes quinque quan eidem collegio regio Barnabas Echaniquius, O.D., Typis Collegii R. Monsserratensis, Cordubæ Tucumanorum (Argentina), 1766.*
Font: Biblioteca de l'Abadia de Montserrat.

8. Diseño de presentaciones: «Una perla: la localización de un original del *Laudationes Quinque*. A *Imprenta del Monsserrat: El taller de impresión monsserratense en Córdoba, Argentina (1764-1767) como antecedente del diseño editorial y tipográfico local.* Web: <<https://imprentamonsserratense.wordpress.com/2017/12/19/primer-entrada-del-blog/>> [Consulta: 29 setembre 2022].

D'aquest llibre en quedaven cinc exemplars, un a Málaga, un a la Biblioteca Nacional de Xile i altres tres a Argentina (un a la Biblioteca Nacional d'Argentina, un a la Biblioteca dels Franciscans i un al Museu Mitre de Buenos Aires), però actualment segons l'investigador Carlos Page i Daniel Enrique Silverman, aquests cinc exemplars han desaparegut.

El professor Silverman, posat en contacte amb la Biblioteca de Montserrat, hi localitzà l'únic exemplar original conegut actualment d'aquesta impressió de les *Laudationes Quinque*. El llibre, enquadernat modernament amb guaflex de color granatós, porta a la contracoberta posterior una etiqueta de la llibreria *Porter* de Barcelona, qui amb tota probabilitat el va vendre a l'Abadia de Montserrat, que de seguida s'hi interessà per l'evidència del peu d'impremta relacionat d'alguna manera amb el propi monestir.

És un exemplar en format quart, de 270 x 151 mm, amb una caixa d'escriptura de 160 x 112 mm. Té il·lustracions xilogràfiques a la portada i a l'inici i al final de cada *laudatio*. Té 88 pàgines amb les signatures []2 A-M4. Té un error de la numeració a partir de la pàgina 74 fins al final.

Està imprès en tinta negra, sobre paper blanc on hi ha marcats els corondells i els puntillons així com una marca d'aigua o filigrana que dibuixa un cavaller amb una llança, coneguda també com a "rejoneador", personatge lligat a la tauromàquia. Es tracta d'un disseny molt comú al món hispànic entre les filigranes de molts molins paperers espanyols i italians a mitjans del segle XVIII i principis del segle XIX.

A la part inferior de la portada té un gravat calcogràfic amb el monograma de Maria format per les lletres «MA» entrelaçades i una corona a la part superior. A l'interior té diverses decoracions amb florons, frisos i caplletres decorades. Té titolets a la part superior i notes a peu de pàgina. Utilitza la lletra tipus Garamond, rodona i cursiva. És una impressió de gran qualitat, de lectura agradable, elegant en la composició que manté certes proporcions àuries i compta amb grans espais en blanc al voltant de la caixa d'escriptura [fig. 6].

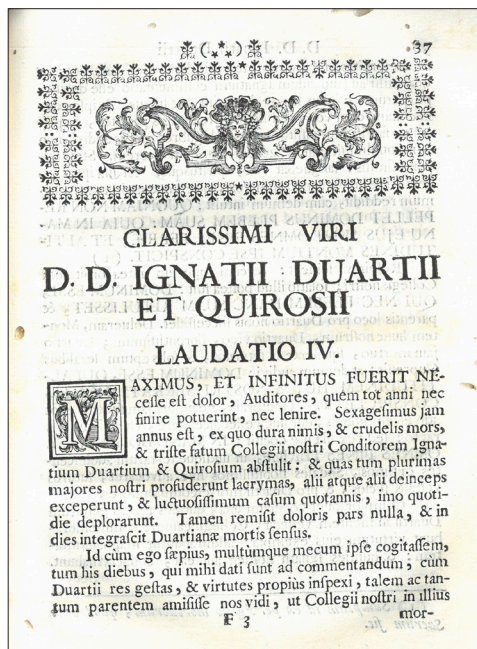


Fig. 6. Una de les pàgines amb l'inici d'una de les *laudatio* dedicada a Duarte Quirós.

6. L'autor Josep Manuel Peramàs

Del veritable autor dels discursos, segons opinió actualment generalitzada, Josep Manuel Peramàs, sabem que va nèixer a Mataró (Barcelona), l'any 1732 i va morir a Faenza (Itàlia) el 1793. Fou sacerdot jesuïta, humanista, filòsof i missioner.

Va ingressar a la Companyia de Jesús (1747) a Aragó. Va realitzar estudis literaris a Cartagena i a Manresa. Posteriorment es va dirigir a Saragossa, on va començar els seus estudis de Filosofia, que va acabar a la Universitat de Cervera. Va ser en aquest centre d'estudis humanístics on va rebre notícies sobre la tasca evangelitzadora empresa pels missioners del seu orde al Paraguai i immediatament va sol·licitar (1754) el seu trasllat a aquelles missions. Es va embarcar amb destinació a les Índies.

Tres mesos després (17 de febrer de 1755) va arribar a les platges de Montevideo, d'allà va passar a Buenos Aires i després a Córdoba, on es va dedicar a l'estudi de les disciplines eclesiàstiques.

Un cop rebudes les ordes religioses (1758 o 1759), va ser destinat a les missions guaraníques de Sant Ignacio-Mini. Tres anys després se'l va traslladar novament a Córdoba, a la Universitat va ensenyar Retòrica. Seria llavors quan deuria escriure i publicar el seu llibre *Laudationes quinque*, amb el propòsit d'evocar i enaltir la memòria del doctor Ignacio Duarte i Quirós, fundador del Col·legi de Montserrat de la ciutat esmentada. Va ser allà on també va realitzar els seus darrers vots (21 de desembre de 1765).

Les activitats docents i evangelitzadores del pare Peramàs van ser sobtadament interrompudes (12 de juliol de 1767), en compliment de la «pragmàtica sanció» segons la qual els jesuïtes foren expulsats.

La Pragmàtica Sanció de 1767 va ser una ordre del rei Carles III d'Espanya per la qual es dictava l'expulsió dels jesuïtes de tots els dominis de



Fig. 7. *Expulsion et embarquement des Jésuites des états d'Espagne, par ordre de S.M. le 31 mars 1767.*- Gravata l'aiguafort. A Bibliothèque nationale de France (BNF), Département Estampes et photographies, Reserve QB-201 (106).

la corona d'Espanya incloent els d'ultramar, el que suposava un nombre proper als 6.000 [fig. 7 i 8]. Al mateix temps, es decretava la confiscació del patrimoni de la Companyia de Jesús. Prèviament s'havia produït la seva expulsió de Portugal (1759), de França (1762), i posteriorment es va produir la supressió de la Companyia de Jesús pel papa (1773, breu apostòlic *Dominus ac Redemptor*), encara que va sobreviure a Rússia i va tornar a autoritzar-se per Pius VII el 1814. Peramàs doncs, s'embarcà cap a Europa. Després d'un llarg i accidentat viatge, es va radicar a Faenza, Itàlia. En aquest lloc, on va passar els darrers dies de la seva vida.

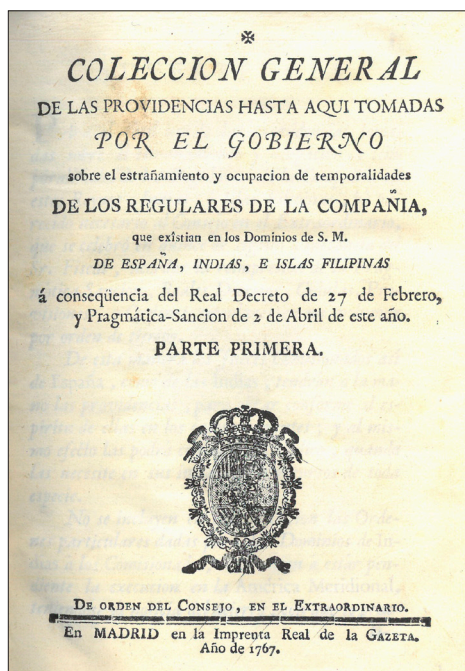


Fig. 8. Pragmàtica sanció del 2 d'abril de 1767, que suposà l'expulsió dels jesuïtes d'Amèrica. A *Coleccion general de las providencias hasta aqui tomadas por el gobierno sobre el estrañamiento y ocupacion de temporalidades de los Regulares de la Compañia que existian en los dominios de S.M. de España, Indias e Islas Filipinas á consecuencia del Real Decreto de 27 de febrero y Pragmática-Sancion de 2 de abril de este año*, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid, 1767.

7. Les relacions del Colegio Montserrat i l'Abadia de Montserrat

En motiu de les festes d'entronització de la Mare de Déu de Montserrat, l'any 1947, s'envià una carta dirigida al president de la Comissió Abat Oliba adherint-se a les festes:

El Colegio Nacional de Montserrat, fundado en Córdoba por el Doctor Ignacio Duarte y Quirós, el año 1687, bajo la advocación de Nuestra Señora de Montserrat, no podía estar ausente de las jubilosas fiestas de la “Moreneta”, que han de celebrarse hoy, 27 de abril, en el mundialmente célebre Santuario Catalán, con motivo de la nueva entronización de la Venerada Imagen.⁹

El 1992, des de l'Abadia de Montserrat es felicita al rector del Colegio Nacional de Montserrat per commemorar el tercer centenari de la fundació del col·legi i s'agreuix la donació del llibre *El Montserrat*. Amb la intermediació de la Generalitat de Catalunya, des de Montserrat s'ofereix la donació d'una imatge beneïda de la Mare de Déu de Montserrat:

En anteriores visitas hechas por el presidente del Consejo Superior de Relaciones Públicas de España, Javier Pérez-Portabella, espontáneamente se comprometió a encarar gestiones en Cataluña para que el colegio contara con una imagen en volumen de la Virgen, respetando las características auténticas. Después de un año del ofrecimiento, realizado en nombre del consejo y de la Generalitat de Cataluña, el hecho se concretó, siendo Pérez-Portabella el portador oficial de la imagen hasta Córdoba.¹⁰

La imatge serà dipositada en una de les capelles del claustre del *Colegio Montserrat* [fig.9]. El desembre de 1997 una delegació d'alumnes i docents del *Colegio Montserrat* va visitar el Santuari i va oferir un llibre sobre la història del col·legi i un àlbum fotogràfic sobre la història de la institució.

9. Córdoba, 27 d'abril de 1947. A Arxiu Comissió Abat Oliba (ACAO), Abadia de Montserrat, Fons de Córdoba.

10. *La voz del interior*, 17 de maig de 1992. A ACAO, Fons de Córdoba.

L'acció evangelitzadora i educativa de la Companyia de Jesús va afavorir l'establiment d'imprentes arreu del territori de les colònies americanes. A Córdoba (Argentina) s'instal·là una impremta importada des d'Espanya per donar servei al Col·legi Màxim. Aquesta s'instal·là al *Colegio Convitorio de Nuestra Señora de Monserrat*, fundat per Ignacio Duarte Quirós. Les relacions institucionals entre l'Abadia de Montserrat i el Colegio es van posar de manifest en motiu de les festes d'Entronització de la Mare de Déu de Montserrat i en diverses visites d'alumnes d'aquesta institució a Montserrat. A la Biblioteca de Montserrat es conserva l'únic exemplar conservat del primer llibre imprès a l'Argentina, les *Laudationes Quinque*, en honor del fundador del Convictori, que mostra l'alt nivell tipogràfic assolit per aquest taller tipogràfic.



Fig. 9. Ofrena d'una imatge de la Mare de Déu de Montserrat beneïda el dia 27 d'abril de 1992 i traslladada a Córdoba a través del senyor Xavier Pérez-Portabella, fundador i president del Consell Superior de Relacions Públiques. (Abadia de Montserrat. CCP. Arxiu Comissió Abat Oliba. Fons de Córdoba).

Tomistes i suaristes a la Universitat de Barcelona en l'inici de la Guerra de Successió

AGUSTÍ ALCOBERRO PERICAY

Resum

La decisió de Felip V de dedicar algunes de les càtedres de filosofia de l'Estudi General de Barcelona a l'escola de Francisco Suárez («suaristes»), tot trencant el monopoli dels seguidors de Tomàs d'Aquino («tomistes»), va provocar enfrontaments violents entre els estudiants de la Universitat i del Col·legi de Cordelles, regentat per la Companyia de Jesús. Va enfrontar també, per motius de competències, el Consell de Cent i la Universitat, d'una banda, i la Corona, de l'altra. La mesura no era nova, ja que s'havia intentat aplicar en els regnats de Felip IV i de Carles II, però la seva resolució sí que ho va ser, ja que va anar a càrrec del nou Tribunal de Contrafaccions, creat per la Cort General de 1701, que es va declarar competent en el tema.

Paraules clau: Tomàs d'Aquino, Francisco Suárez, Orde Dominicà, Companyia de Jesús, Universitats, Guerra de Successió d'Espanya.

El 14 de febrer de 1701 es va iniciar una setmana d'enfrontaments violents entre els estudiants de l'Estudi General, o Universitat de Barcelona, i els del Col·legi de Cordelles. Els dos establiments eren a tocar, a l'avui anomenada Rambla dels Estudis, o de Canaletes. El primer era de caràcter públic, gestionat pel Consell de Cent, i s'hi impartien tots els estudis superiors. El segon, regentat des de 1662 per la Companyia de Jesús, formava la noblesa en les disciplines que es consideraven pròpies del seu estament. Al darrere d'aquells enfrontaments hi havia la voluntat del nou monarca, Felip V, d'acabar amb el monopoli de les càtedres de filosofia per part de l'escola de Sant Tomàs (els anomenats «tomistes») i de cedir-ne la meitat als «suaristes» (seguidors del jesuïta Francisco Suárez).

Manuel Rubio y Borrás (1865-1939), bibliotecari i arxiver de la Universitat de Barcelona, va descriure àmpliament aquell episodi en la seva obra *Motines y algaradas de estudiantes en las Universidades de Barcelona y Cervera*.¹ El també autor de la *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Cervera*² va construir el seu discurs sobre una consideració prèvia: «Las algaradas o motines escolares no son producto de las modernas evoluciones sociales, ni se han circunscrito a determinadas regiones o centros académicos. [...] La fogosidad y el carácter impulsivo, característicos de aquel período de vida; el natural deseo, basado en el amor propio de desvanecer todo aquello que pareciera ofensivo a la clase, y el espíritu de colectividad que en el elemento escolar ha existido en todas épocas; son causas productoras de aquellos tumultos».³

Tanmateix, algunes dècades després, el filòsof Francesc Canals Vidal (1922-2009) va veure en els enfrontaments estudiantils de 1701 un precedent immediat de la Guerra de Successió. I va lligar els noms de França, la dinastia borbònica i la Companyia de Jesús amb la causa de la «modernitat», mentre que va considerar que el tomisme representava la «tradicció».⁴ Des d'aquesta perspectiva, el tancament de la Universitat de Barcelona i de la resta d'universitats catalanes i la creació de la Universitat de Cervera haurien tingut una conseqüència immediata: «el tomismo y el pensamiento tradicional perdieron aquellos bastio-

1. Manuel RUBIO Y BORRÁS, *Motines y algaradas de estudiantes en las Universidades de Barcelona y Cervera y curiosas noticias acerca de la vida escolar*, Casa Editorial Estudio, Barcelona, 1914.

2. Manuel RUBIO Y BORRÁS, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Cervera*, 2 vols., Joaquín Horta, Barcelona, 1915-1916.

3. RUBIO, *Motines*, pp. 12-13.

4. FRANCISCO CANALS VIDAL, *La tradición catalana en el siglo XVIII*, Fundación Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid, 1995. Pel que fa a la Guerra de Successió, veieu especialment: FRANCISCO CANALS VIDAL, "Prólogo", dins FRANCISCO DE CASTELLVÍ, *Narraciones históricas*, ed. de J. M. Mundet i J. M. Alsina, Fundación Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid, 1997-2002, 4 vols, vol. I, pp. 9-35.

nes que habían resistido a la Modernidad que llegaba de Francia».⁵ En els darrers anys, altres autors han matisat aquesta interpretació,⁶ malgrat que la identificació entre la «modernitat», la causa borbònica i la Companyia de Jesús constitueixen encara avui un tòpic força recurrent –fins i tot entre aquells que consideren també «moderns», per francesos, fenòmens tan aparentment contraposats com el jansenisme o el pensament voltaireà.

En realitat, l'enfrontament entre el tomisme i el suarisme venia de lluny, i havia tingut repercussions polítiques i institucionals, i també violentes al carrer, ja mig segle enrere. Certament, però, l'episodi que s'iniciava el 1701 havia de tenir uns efectes diferents a causa del seu context immediat: l'accés al tron d'una nova dinastia, l'inici d'una guerra internacional al voltant de la successió d'Espanya, i, a partir de la Cort General de Catalunya de 1701, l'ús d'un nou instrument de garanties jurídiques: el Tribunal de Contrafaccions, tot just creat aleshores.

1. *Els precedents*

La voluntat d'introduir les càtedres suaristes a la Universitat de Barcelona es va manifestar ja a la fi de la Guerra dels Segadors. En aquell context, amb un Consell de Cent afeblit i una Diputació del General que maldava per garantir-se la supervivència, la Corona, reforçada i amb una autoritat creixent, va forçar la introducció d'una significativa reforma de les Ordinacions de la Universitat de 1638. L'acord municipal es va prendre el 22 de desembre de 1662:

5. CANALS VIDAL, *La tradició catalana*, p. 89.

6. Rafael RAMIS BARCELÓ, "La defensa del tomismo frente al suarismo: la Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Barcelona a comienzos del siglo XVIII", *Espritu*, LXVII/155 (2018), pp. 81-106. Sobre el tema, veieu també: Benet OLIVA RICÓS, "Conflicte idològic i control de la Universitat. La "Verdad triunfante" de Narcís Feliu de la Peña (1682)", *Recerques*, 44 (2002), pp. 181-198; Alfredo ALONSO GARCÍA, "Del tomismo al suarismo. La cuestión de "la alternativa de cátedras" del Estudio General de Barcelona durante el inicio del reinado de Felipe V", *Pedralbes*, 30 (2010), pp. 267-282.

Les dites sis cadires de Philosophia i Arts, les tres fossen comentant Aristòtil en la opinió tomística, y les altres comentant o explicant Aristòtil en les opinions encontrades a les thomístiques, restant en lo demás dita Ordinació vint-y-set en sa forsa y valor.⁷

Cal notar que en aquell moment no es parla encara de «suaristes» o «suarisme», sinó de «opinions encontrades a les thomístiques», cosa que podia estendre's a altres corrents de pensament.

Gairebé tres anys més tard, el 12 de maig de 1665 Felip IV ordenà al seu lloctinent, Vicente Gonzaga Doria, que comunicés al Consell de Cent l'ordre per a l'elecció de càtedres del curs següent d'acord amb la nova normativa

a efecto de escusar las discusiones que se ofrecían entre los catedráticos de esa universidad literaria en votar y proveer las cátedras della, ordenando que las de filosofía thomística las votassen solo los thomistas, y las de no thomistas las votassen los no thomistas, y que assí mismo se hiziesen unas listas o memorias distinctas de los unos y los otros en los libros de la universidad, y que huviessen de concurrir a la habilitación de los sujetos los thomistas por los desta opinión y los no thomistas por los de la suya.⁸

Tanmateix, malgrat el suport del Consell de Cent, la mesura aleshores no prosperà per l'oposició d'una part important del claustre i dels estudiants.

La corona ho tornà a provar quinze anys més tard, ja en temps de Carles II.⁹ L'ordre reial de Felip IV es presentà de nou als consellers el 18 de juliol de 1681. La resposta dels consellers al lloctinent, cinc dies més tard, manifestà alhora la seva voluntat «de la promptitud en què estaven de complir y obedir los reals ordes de sa magestad y de vostra

7. Citat per Rafael RAMIS BARCELÓ, Pedro RAMIS SERRA, *Las ordenaciones de la Universidad de Barcelona de 1638*, Dykinson, Madrid, 2019, p. 41.

8. *Manual de Novells Ardits, vulgament apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*, Vol. XX (1679-1691), Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1966, pp 487-488.

9. *Manual de Novells Ardits*, XX, p. 71 i s.

excelència», i, ahora, la necessitat d'un suport actiu per part de l'administració reial, a causa de les resistències que preveien. Així, els consellers

suplican també a vostra excelència que si venint lo cas de haver-se de votar las caderas de filosofia havent-se de seguir la disposició de sa magestad, necessitava lo rector o vicerector de alguna assistència, sie vostra excelència servit ordenar al noble regent de la real Cancelleria, advocat fiscal y als demás ministres a qui toca, la fassen; com també en lo cas que los estudiants ab bullangas y altres modos no dexen llegir als doctors ni cursar als ques volen aprofitar, impedint que no-s llesca sinó lo temps que ells volen, y alguns de ells van de ordinari ab armas de foch, del que ne han de redundar rinyas y grans desastres, y sens ditas assistèncias lo rector ni vicerector no poden aquietar la Univesitat, que de tot ne redundarà gran servey a Déu nostre senyor y a sa magestad y al públich, y los consellers ho tindran a particular mercè, com ho esperan de la grandesa de vostra excelència.¹⁰

En els dies següents es van complir els pitjors auguris, segons els consellers, que en deixaren constància al virrei. El text és important perquè descriu la violència exercida per un sector d'estudiants contra el primer professor que havia accedit a la seva funció des d'un plantejament no suarista:

Los libres de la divisió dels suietes que han de votar son ia fets en la conformitat que sa magestad mana, com axí ho ha representat lo rector de la Universitat als consellers; son dos las caderas vacants de filosofia que se han de provehir y se necessita que promptament se execute per ocasió de que havent en lo interín que es disposava la matèria han nomenat los concellers hu dels quatre que estaven oposats, que és un religiós sacerdot del Carme, per comensar lo curs, se ha experimentat que alguns de ànimos somoguts han induït als estudiants que el maltractassen y apatxugassen, com hi han fet ab notable escàndol.¹¹

10. *Ibidem*, p. 71.

11. *Ibidem*, p. 76.

La resistència a la nova mesura també va ser protagonitzada pel professorat i pel mateix rector, però òbviament amb unes altres formes. Concretament, l'estratègia del rector va consistir en la convocatòria de la vint-i-quatrena, el màxim organisme col·legial de la Universitat, format per sis membres de cada un dels quatre Col·legis (constituïts, respectivament pels doctors en: Arts i Filosofia, Dret, Medicina i Teologia), que intentà aturar la mesura. Tanmateix, els juristes del Consell de Cent argumentaven que, d'acord amb les Ordinacions de la Universitat, els col·legis quedaven per sota de les quatre primeres autoritats uninominals de la institució: el bisbe i canceller, el prior de Santa Anna, el rector i el racional, aquests dos darrers nomenats pel municipi.

Com era previsible, aleshores la voluntat reial fracassà de nou. Els episodis de 1681 degueren continuar ben vius en la memòria de les generacions posteriors. Fins i tot l'enginyer militar borbònic Joris Prosper van Verboom el va recordar el setembre de 1715, en oposar-se al retorn de la Universitat a Barcelona, que aleshores havia estat desterrada provisionalment a Cervera:¹²

la experiencia ha manifestado ya en tantas ocasiones de lo expuesto que se halla la plaza a los continuos alborotos que suelen suceder en esta Universidad movidos del genio inquieto de los cathalanes, y que con este motivo se suelen juntar los estudiantes, oficiales mecánicos y otros plebeyos de la ciudad que no lo son, como entre otros diferentes ejemplares se me ha asegurado haverse experimentado el año 1679 a 1680, quando el rey nuestro sr. Carlos segundo mandó por su real decreto que se dividiesen las seis cáthedras de Filosofia que se regentaban en la Universidad en tres para la escuela Thomística y otras tres para la escuela Suarística, y que en las provisiones de dichas cáthedras votasen para la provisión los doctores de las dichas escuelas, de manera que las de la escuela Suarística se proveyesen por los doctores de sus escuelas, y los de la opinión thomística por la escuela de Santo Tomás.

12. RUBIO, *Motines y algaradas*, pp. 52-59.

Segons el relat recollit per Verboom, arribat el dia de l'oposició,

al llegar el opositor que había de leer a la Universidad, un gran número de estudiantes que se apoderó del teatro e interior de la Universidad le obligaron a salir de ellas con las pistolas en las manos, y acudiendo don Cristóval Pafan, ministro de la Real Audiencia destinado por el virrey para instar por el cumplimiento del real decreto, fue rechazado, amenazándole con carabinas y pistolas si subía al teatro, en donde se habían hecho fuertes los estudiantes amotinados a quienes se habían agregado muchos oficiales mecánicos de la ciudad y de otros pueblos. Y después de haberlos mortificado con benir unos tres o cuatro más cerrada la Universidad, permitió S.M. a ruegos de los nuevos consellers que se volviesen a leer sin revocar su real decreto.

2. *Les raons de l'ofensiva suarista... i de la resistència tomista*

Com hem vist, l'ofensiva per situar càtedres seguidors de la doctrina de Francisco Suárez es va iniciar a la Monarquia Hispànica durant el regnat dels dos darrers Àustries, i amb resistències i fracassos arreu. Sota pressió de Marianna d'Àustria, la segona esposa de Felip IV (1649-1665), el suarisme va obtenir les primeres càtedres de Teologia a Alcalá i Salamanca, però no va aconseguir obrir la llauna de les càtedres de Filosofia enlloc. Ja en època de Carles II, el darrer projecte per dedicar càtedres al suarisme, datat el 1697, es va saldar amb un nou fracàs, com ha assenyalat Rafael Ramis:

Dicho mandato regio encontró resistencia en las principales universidades españolas: Salamanca, Alcalá, Valladolid... y muy especialmente en Barcelona. En las Universidades mayores castellanas el claustro se opuso a la medida pues limitaba su libertad académica.¹³

De fet, cadrà esperar als anys posteriors a la Guerra de Successió per veure la introducció del suarisme a les grans universitats castellanes. Més

13. RAMIS BARCELÓ, «La defensa del tomismo», p. 96.

enllà del combat pel poder intel·lectual i universitari entre dominicans i jesuïtes, que resulta obvi, cal tenir en compte també altres elements. Com escriu el mateix autor, la pràctica totalitat dels ordes religiosos, llevat de la Companyia, i també el clergat secular amb docència universitària s'arregleraven amb el tomisme: «dominicos, carmelitas, mercedarios, agustinos y otras órdenes. Y, por supuesto, el clero secular era mayoritariamente tomista».¹⁴ I era justament d'aquest darrer col·lectiu que es nodria el professorat de Filosofia a Barcelona.¹⁵

La incapacitat per introduir càtedres suaristes a la Universitat de Barcelona tenia molt a veure, també, amb el seu peculiar sistema d'oposicions. El coneixem prou bé mitjançant la demoledora descripció que en va fer el catedràtic jubilat Lluís de Valencià en un «Memorial» adreçat al Consell de Cent el 1700, que Eduard Escartín ha descrit àmpliament.¹⁶

Les oposicions de càtedres majors consistien en l'exposició d'un tema, triat per sorteig, per part de tots els candidats. L'acte es realitzava al teatre de la universitat, sota la presidència dels consellers i del rector, i era de caràcter públic. Un cop acabada la lectura, les autoritats i els doctors assistents a l'acte es reunien privadament per elegir per sorteig els vint-i-un doctors que havien de formar el jurat de l'oposició. Aquest ús, que pot semblar prou adequat, era en realitat la causa de pràctiques corruptes, segons el doctor Valencià, ja que els diversos candidats rivalitzaven a l'hora de reclutar doctors que assistissin a l'acte, mitjançant pressions, pràctiques clientelars i suborns. En paraules del catedràtic jubilat, «va prenent excés una falta que, per no advertida, passaria a abús prenent vigor intolerable, y és que votan [...] quan ab medis se'n convocab tants per a venir a votar».

A tall d'exemple, Valencià recorda que a l'oposició realitzada el juliol de 1700 hi van assistir 560 doctors, «que posats en lo Theatro de

14. *Ibidem*, p. 101.

15. *Ibidem*, p. 91.

16. Eduardo ESCARTÍN, «Notes sobre la provisió de càtedres cap al 1700», a *Història de la Universitat de Barcelona. I Simposium (1988)*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1990, pp. 705-714.

la Universitat més apar un congrés per una fira que auditori per votar una càtedra».

Si això resultava cert en els casos de rivalitat personal entre candidats, més ho havia de ser encara quan entraven en litigi diferents escoles de pensament. I aquí la Companyia de Jesús poc tenia a fer davant la fèrria aliança de tota la resta d'ordes religiosos i d'eclesiàstics seculars. Només la creació d'un nòmina específica hauria pogut garantir l'accés a una càtedra per part del suarisme.

3. *Els enfrontaments de 1701*

Com en els casos anteriors, el *Manual de Novells Ardits* constitueix la principal font per conèixer aquest nou enfrontament.¹⁷ Manuel Rubio i Borrás l'extractà àmpliament a *Motines y algaradas de estudiantes*.¹⁸ Però també se'n va fer ressò el *Dietari de la Generalitat*¹⁹ i les tres principals cròniques del període: els *Anales de Cataluña* de Francesc Feliu de la Penya, editats a la Barcelona de Carles III el 1709;²⁰ les *Narraciones históricas* redactades a Viena pel capità de la Coronela exiliat Francesc de Castellví;²¹ i els *Anals Consulars de la ciutat de Barcelona*, continuats en la clandestinitat pels germans Carles i Josep Antoni de Ribera i Claramunt.²² Heus aquí el resum que fa de l'inici dels enfrontaments aquest darrer text:

Als 18 de dit mes [abril 1701] se suscitaren qüestions entre los estudiants y col·legials del col·legi de Cordellas ab los licenciados de la Universitat, lo que arribà a medis violents. Y per evitar-ho, lo virrey embià lo veger a la Universitat y manà tancar aquella. Lo que executat los licenciados

17. Especialment els volums 23 (1698-1701) i 24 (1702-1704).

18. Veieu nota 1.

19. Volum X. Anys 1701 a 1713.

20. N' existeix una versió facsímil: Barcelona, Base, 1999.

21. Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, 1999-2002, ed. de J.M. Mundet i J.M. Alsina, 4 vols.

22. Biblioteca de Catalunya. Ms. 173.

tomistas ab gran tropell acudiren lo dia següent, y no volent acudir los cathedràtichs ni obrir lo rector los Estudis, se n'anaren uns quants ab lo vicerector a Casa la Ciutat, a instar se tingué estudi; y la ciutat ab lo bisbe y capítol feren ambaixada al virrey, y si bé luego no se acomodà ab tot, se obrí lo Studi, y se mortificaren alguns particulars movian ditas qüestions, y continuà lo llegir-se en la Universitat.

En realitat, com ja hem esmentat, els enfrontaments s'havien iniciat el 14 de febrer. La proximitat de l'Estudi General i del Col·legi de Cordelles i la rivalitat històrica entre ambdues institucions va propiciar el que podríem anomenar una espiral de violència. Del llançament de pedres es va passar a l'enfrontament obert, i de les primeres amenaces amb armes blanques a l'exhibició de pedrenyals i altres armes de foc. El dimarts 19 d'abril una delegació del Consell de Cent va posar en coneixement dels fets el lloctinent, duc de Palma. I aquest l'endemà, prèvia reunió de la Reial Audiència, ordenà el tancament (provisional) de les dues institucions acadèmiques.

En els dies següents els ànims es van apaivagar. Però el tema de fons (la provisió de les càtedres de filosofia) havia de reparèixer a la fi del curs, quan calia convocar les oposicions. Reprenem els *Anals Consulars*:

A 1 de juny [de 1701] manà lo virrey a la ciutat que lo dia següent, que era lo destinat per las oposicions de las càtedras de la Universitat, no-s cridassen las oposicions ni-s fessen. Juntaren los consellers a la Junta de Estudis, la qual sens juntar Consell de Cent resolgué obehir y representar al virrey la rahó té nostra ciutat de manar en la Universitat per reals privilegis del rey don Alonso [Alfons el Magnànim, de 1450] y de l'emperador Carlos 5 [de 1534], lo que sentí molt lo virrey perquè volia se cridassen las càtedras y se donassen las 6 de filosofia divididas, ço és, tres de thomistas y tres de suaristas per haver los licenciados de la Compañia de Jesús que estudiaban en lo Col·legi de Cordellas anat a la Universitat ab crescut número a isntar açò. Ab què tornar a manar se cridassen las càtedras menos las de filosofia, al que se convingué lo Consell de Cent que-s juntà dia 6 de dit mes, deliberant representar a Madrid, com en effecte se féu exprés; però vingué decret de dividir-se las càtedras, tres thomistas y tres suaristas, y no-s posà

en execució per la vinguda del rey a Cattelunya, y perquè la ciutat no-s convingué en açò per los privilegis té, ya reals, ya pontificis, y se quedà la matèria en este estat, bé que alguns individus del Consell de Cent foren mortificats per dir la veritat.

La novetat més significativa d'aquest nou enfrontament era la posició militant del Consell de Cent, que liderà directament la protesta i el seu argumentari. Aquest fet reflecteix d'entrada dos canvis socials rellevants. D'una banda, la presència creixent dels llicenciats i doctors de la Universitat de Barcelona en el govern municipal. D'altra banda, el lideratge en les institucions del que hem qualificat de partit austriacista. Un i altre fenomen permeten acostar-nos a un retrat social i polític de la generació de 1705 (i de 1713-1714).

Rafael Ramis ha descrit àmpliament un memorial de la Ciutat recollit als *Dietaris de la Generalitat de Catalunya* que presenta el seu punt de vista. Ramis en destaca l'interès i la solidesa dels seus arguments, tot remarcant que «la contraposición no era meramente filosófica, sino, com vemos, también ideológica y política».²³

Però la novetat d'aquest document no rau només en el seu contingut argumental. Ho fa també en l'estratègia i el mitjà seguit pel Consell de Cent, que resulta poc menys que revolucionari.

Una de les grans conquestes de l'austriacisme de primera hora va ser la creació del Tribunal de Contrafaccions a la Cort General de 1701, presidida per Felip V. El tribunal, d'estructura paritària entre els jutges nomenats pel rei i per la Diputació del General, havia de resoldre els litigis que enfrontaven les institucions catalanes, i els greuges personals davant l'actuació d'institucions o funcionaris públics, com han assenyalat Eva Serra i Josep Capdeferro.²⁴ Els mateixos autors han constatat que

23. RAMIS BARCELÓ, «La defensa del tomismo», p. 97. El document ha estat publicat a: *Dietaris de la Generalitat de Catalunya*, X, p. 363.

24. JOSEP CAPDEFERRO, EVA SERRA, *El Tribunal de Contrafaccions de Catalunya i la seva activitat (1702- 1713)*, Departament de Justícia, Barcelona, 2015.

el cas de les càtedres de Filosofia de la Universitat de Barcelona va ser un dels dinou processos tirats endavant per aquesta institució que va funcionar efectivament entre 1702 i 1713.²⁵ Com expliquen Capdeferro i Serra, el Consell de Cent ja havia presentat prèviament un judici de contrafacció davant la Reial Audiència, que no va prosperar, i també havia introduït un greuge a la Cort General de Felip V, que tampoc no va tirar endavant.

Tanmateix, davant la nova ordre del lloctinent duc de Palma d'11 de maig de 1703 de suspendre les oposicions, la ciutat presentà queixa davant del Tribunal de Contrafaccions. El procediment va ser admès a tràmit pel síndic o procurador del General de Catalunya. Tot i que molt probablement el procés no va arribar a tancar-se, aquest fet va ser suficient perquè el Consell de Cent pogués tirar endavant les oposicions de la manera tradicional. Aquesta va ser, doncs, la fi del conflicte, tot i que les seves conseqüències van anar molt més enllà.

4. L'argumentari del Consell de Cent

La simple relectura del Memorial presentat pel Consell de Cent davant el Tribunal de Contrafaccions²⁶ permet valorar adequadament la seva argumentació jurídica i política, més enllà dels tòpics recurrents. Ens permetem tan sols, per tancar aquesta comunicació, d'extractar-ne algunes idees nuclears.

D'una banda, el Consell de Cent confirma la plena sobirania de la ciutat sobre l'Estudi General, tot negant cap atribució reial sobre la institució ja que, segons s'afirma, «la ciudad y Universidad juntos pueden ordenar y disponer lo que les pareciere conveniente según las occurrencias de los tiempos».

25. Josep CAPDEFERRO, Eva SERRA, *La defensa de les Constitucions de Catalunya. El Tribunal de Contrafaccions de Catalunya (1702-1713)*, Departament de Justícia, Barcelona, 2014, especialment pp. 105-106 (reeditat per Rafael Dalmau Editor, Vic, 2017).

26. Vegeu nota 23.

D'altra banda, s'argumenta els drets adquirits que tenen tots els doctors graduats per la Universitat d'assistir i votar a qualsevol oposició a càtedra, de la mateixa manera que hi poden també concórrer. Aquest dret, segons s'afirma, és fruit del mèrit ja que els pertany «en premio de sus vigílias y estudios sin distinción ni restricción alguna».

En tercer lloc, es nega qualsevol responsabilitat municipal o acadèmica o dels estudiants de la Universitat en els avalots que s'han produït en les recents oposicions. Ben a la inversa, es carrega tota la culpa dels fets als «estudiantes que cursan filosofía en el collegio de Cordellas, sin ser collegiales, al lado de la Universidad, gobernado por los padres jesuytas».

Finalment, es qüestionen els conceptes de «suarista» i «no tomista». El primer perquè, com s'afirma, el pare Francisco Suárez no va desplegar un programa filosòfic complet, com havia fer Tomàs d'Aquino: «no se sabe según noticia de personas muy cursadas en esta materia que el padre Francisco Suárez tenga entre sus obras y escritos sino methafísica, y no comenzó alguno sobre la lógica de Aristóteles, los libros de la phízica y instituciones de Porphirio». Quant al terme «no tomista», identificat a la pràctica amb el suarisme, a parer del Consell de Cent, hauria suposat una autèntica discriminació per als autors d'altres escoles, entre les quals s'identifiquen les «de Escoto, Durando y otras aprobadas y clásicas por decretos regios y pontificios».

En definitiva la reaparició del conflicte de les càtedres en els primers anys del regnat de Felip V manifesta una clara novetat: el protagonisme institucional del Consell de Cent, que correspon a una nova conjuntura política, en el marc del plet dinàstic, i que evidencia la presència creixent dels titulats universitaris, o *gaudints*, en el govern de la ciutat. La Universitat de Barcelona havia esdevingut un element d'alta política i de disputa competencial, o constitucional, entre la corona i el municipi. Recordem-ho: el darrer conseller en cap de Barcelona, Rafael Casanova, era advocat, i doncs titulat per la Universitat de Barcelona.

La proposta educativa de l'Escola Pia a la Catalunya dels segles XVII i XVIII

EDUARD PUIGVENTÓS LÓPEZ

Resum

La fundació de l'Escola Pia de Moià el 1683 suposà el punt de partida per a l'expansió d'aquest orde a tota la Península. El model d'escola que proposaren els escolapis, basat en l'educació per graus a les primeres lletres i en l'aritmètica, significà un gran canvi en el sistema educatiu de la Catalunya moderna i un factor de diferenciació respecte d'altres ordes, especialment els jesuïtes. La fundació en localitats petites i mitjanes també és representatiu d'un model d'escola que pretenia formar però a l'ensem arrelar al territori.

Paraules clau: Escola Pia, educació, fundacions, Manresa.

Segons explicava ja fa anys l'escolapi Josep Poch, quan Josep Calasanz (1557-1648) prengué consciència a Roma el 1597 de les mancances educatives de la joventut de la ciutat i dels problemes que això comportava, i es decidí a buscar-hi remei, a qui primer anà a visitar foren els jesuïtes del Col·legi Romà. Tenien experiència, capacitat i prestigi, i la proposta que els feia seria complementària a la seva oferta. Però no fou tingut en compte, com tampoc el recurs a les autoritats municipals ni les converses amb altres ordes: «Ni jesuïtas, ni dominicos, ni maestros públicos de los diversos distritos romanos pueden dar cauce inmediato de solución al pensamiento calasancio. La empresa es inaplazable y Calasanz la asume». ¹ És aleshores que veié clar que calia fundar una es-

1. Josep POCH I GALLART, *San José de Calasanz y los Padres Jesuitas, en España*, Manuscrit inèdit, Arxiu Provincial de l'Escola Pia de Catalunya (APEPC), Fons Pare Poch, 10-31-3 núm. 168, p. 1.

cola que vetllés per l'educació integral dels nois. No seria fins anys més tard, per consolidar la seva obra, que la idea d'una congregació –erigida posteriorment en orde pel Papa Gregori XV– prendria cos.

L'escola de Calassanç no fou, però, un invent seu: a molts llocs d'Europa feia temps que hi havia estudiosos que propugnaven, emmarcats en allò que posteriorment hem denominat humanisme, una educació gratuïta per a tothom: Erasme de Rotterdam (1466-1536) o Joan Lluís Vives (1492-1540) en serien dos exemples; poc després ho exposaria també el conegut Jan Amós Comenius (1592-1670). I trobem també entitats municipals o religiosos per compte propi que se'n preocupaven. L'encert de Calassanç fou modificar el sistema d'ensenyament –el mètode– i dotar-lo de certa estabilitat.

1. L'ensenyament a la Catalunya moderna

Com s'aprenien les primeres lletres a la Catalunya dels segles XVI i XVII? Xevi Camprubí recalca que una part de la societat estava familiaritzada amb l'estudi: jurats i càrrecs municipals havien de saber llegir i escriure mínimament, així com menestrals i pagesos benestants per al bon funcionament dels seus negocis. Això s'explica

per la presència arreu del territori de mestres de minyons que ensenyaven en escoles públiques. Per petits que fossin, els pobles acostumaven a tenir un estudi municipal, finançat íntegrament o en part amb diners provinents dels béns del comú. Els mestres s'ocupaven d'ensenyar a llegir, escriure i comptar als minyons, principalment als de les famílies amb menys recursos, ja que, normalment, les que s'ho podien permetre –fins i tot menestrals amb negoci propi– disposaven d'un mestre particular per educar els fills.²

2. Xevi CAMPRUBÍ, «L'ensenyament públic als municipis del Vallès Oriental entre els segles XVI i XVIII», *Ponències. Revista del Centre d'Estudis de Granollers*, 25 (2021), p. 9.

Això, emperò, no sempre funcionava, per manca de mestres o de mitjans, epidèmies, conflictes socials i bèl·lics, programes poc o gens definits i l'absentisme escolar:

Els ajuntaments podien destinar una quantitat [...] dels ingressos a una escola de primeres lletres; però el resultat acostumava a donar una quantitat que no permetia mantenir un mestre. A molts pobles hi ha un carrer o plaça o edifici que és conegut com estudi. Però la realitat era que estava buit. També les parròquies podien tenir escola de primeres lletres, però massa vegades es limitaven, o donaven preferència, a l'ensenyament del catecisme. [...] En el segle XVI no hi havia pràcticament escoles ni de primeres lletres ni de gramàtica, eren comptadíssimes en tot el territori de la Corona d'Aragó.³

Calia oferir als nens una formació bàsica, però també que tinguessin *virtut*, perquè no *es perdessin*, i que fossin d'utilitat per a la *república*, és a dir, per al bé comú: una barreja de l'ideari de la Contrareforma amb els corrents humanistes difosos per Europa⁴. Aquesta idea la coneixia bé Josep Calassanç. Havia fet primeres lletres a la seva vila natal, Peralta de la Sal, llatí i humanitats als trinitaris d'Estadella, i havia passat per l'Estudi General de Lleida (i potser per les universitats de València i Alcalá de Henares). Un Calassanç que havia conegut la Companyia i els seus mètodes de ben jove⁵ i que com a visitador de l'oficialat de Tremp havia

3. Joan FLORENSA I PARÉS i Aniol NOGUERA I CLOFENT, *Les arrels de l'Escola Pia al Pallars. Josep Calassanç, oficial de Tremp*, Garsineu edicions, Tremp, 2019, p. 233.

4. Per una idea general de l'eclosió de l'humanisme i la seva relació, sovint de simbiosi, amb el cristianisme i els moviments de reforma i contrareforma, veieu Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana, vol. II. Pre-reforma, reformes, contrareforma*, Editorial Herder / Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1986.

5. El 5 de novembre de 1644 Calassanç es dirigeix al P. Evangelista de Sant Elies per a indicar-li que tractés els jesuïtes amb reverència ja que «són mereixedors d'aquest tracte, tal com me n'han convençut sempre, des de fa vuitanta anys» (Carta 4232, dipositada a l'Archivio della Curia Generale delle Scuole Pie, recuperat online a scripta.scolopi.net, el 30/09/2022). N'evoca la coneixença, per tant, des de la seva

estat company de Pere Gervàs de les Eres, sacerdot que havia adreçat al monarca Felip II un *Memorial* que advocava per crear escoles de llatí als Pirineus per formar els capellans de muntanya perquè al seu torn eduquessin els feligresos. La reforma de la societat passava per l'escola.⁶

2. Els canvis sorgits amb la Reforma i la Contrareforma

Un cop a la península itàlica, on havia arribat el 1592, l'impuls pedagògic renaixentista no devia ser aliè al fundador de l'Escola Pia. Era fill de la convulsa època de la Reforma i la Contrareforma i de l'aplicació de les disposicions del Concili de Trento (1545-1563), que suposarien un canvi radical en molts aspectes, també en l'ensenyament. Feia temps que el món catòlic buscava renovar-se. La *devotio moderna* de finals de

infantesa. Després, segons Joan FLORENSA (*El projecte educatiu de l'Escola Pia de Catalunya (1683-2003): una escola popular*, IEC, Barcelona, 2010) coincidiria amb jesuïtes a l'Estudi General de Lleida; estudiaria els textos d'Antoni Cordeses a través del bisbe Andreu Capella; i hauria fet coneixença amb el prefecte del Col·legi Romà. Quan el cardenal Bendetto Giustiniani (1554-1621) manà a Calassanç que escrigués unes constitucions per a la seva Congregació Paulina, encara no elevada a orde, una de les seves fonts d'inspiració foren les constitucions de la Companyia. Fins i tot quan s'obrí un procés que dugué a la supressió de l'orde el 1643, conduït pel jesuïta Silvestre Pietrasanta (1590-1647), a qui molts escolapis i religiosos d'altres congregacions, en èpoques posteriors, van considerar responsable de la persecució de l'Escola Pia i del seu fundador, Calassanç no els dedicà cap retret. Poch (*San José de Calasanz y los Padres Jesuitas*, p. 4) relata que el 1641 «la Compañía había coronado su primer siglo de existencia y el Fundador de las Escuelas Pías se asoció a la trascendental efeméride manifestando sus más íntimos sentires de sacerdote [...]». «A los Padres de la Compañía de Jesús los he considerado, desde mi adolescencia, como religiosos mandados por Dios a este mundo, para adoctrinar a la sociedad y edificarla con sus eficaces ejemplos [...]». Sigo rogando al Señor para que acreciente el espíritu y el fervor en los miembros de la Compañía de Jesús y así, en los comienzos de este su segundo siglo de vida religiosa, puedan redoblar el provecho ya conseguido en su primero».

6. Per a més informació, veure FLORENSA i NOGUERA, *Les arrels de l'Escola Pia al Pallars*, pp. 233-241; Joan FLORENSA, «La reforma de la societat depende de la diligente educación de los niños: el proyecto de Pere Gervàs de les Eres (1580)», *Archivum Scholarum Piarum*, 83 (2018), pp. 139-202; i també a APEPC, Fons Pare Poch, 10.31-3, núm. 253.

l'Edat Mitjana n'era un clar precedent. S'apostava per una nova espiritualitat. Ignasi de Loiola (1491-1556) amb la creació d'un orde de clergues regulars, obrí una porta nova que triomfà. Luter (1483-1546), Calví (1509-1564) i bisbes i homes d'Església a Trento, cadascú a la seva manera, buscaven canviar no sols l'Església, sinó també la societat. Un canvi que acabà en ruptura i no en reforma, allò que alguns autors han anomenat la fi de la Cristiandat.⁷

En l'àmbit de l'educació, al segle xv als territoris italians ja hi havia hagut experiències renovadores, sobretot amb finalitats catequètiques, gràcies a personatges com Niccolò Albergati (1373-1443) o Vittorino da Feltre (1378-1446); i al XVI, amb els orfenats de Girolamo Miani (1486-1537) i sobretot les Escoles de Doctrina Cristiana de Castellino da Castello (1480-1566), qui per primera vegada creà una fraternitat amb laics que ensenyaven catequesi i a llegir i escriure. Com diu Paul Grender:

Gli uomini e le donne della Riforma cattolica aggiunsero nuove scuole e nuove priorità pedagogiche all'educazione rinascimentale. E probabilmente i riformatori cattolici dedicarono all'educazione maggiori energie e risorse che ad ogni altra attività religiosa e caritatevole. Ciò provenne da [...] il desiderio di fornire una istruzione religiosa basilare per rendere gli uomini migliore in questa vita e per aiutarli a ottenere la salvezza nella vita futura. [...] Insegnavano a leggere e scrivere in volgare in scuole gratuite per gli strati più umili della popolazione; al vertice della scala sociale miravano a modellare i membri delle classi dirigenti che seguivano il programma latino di studi.⁸

Calassanç, doncs, s'alineà amb els qui volien transformar la societat a partir d'un canvi de mentalitat, basat en la formació de les persones, com quedà clar amb la visita apostòlica que els cardenals Cesare Baronio (1538-1607) i Silvio Antoniano (1540-1603) feren el 1602, per delega-

7. Jesús MESTRE I GODES, *La fi de la Cristiandat. De la Reforma protestant a la Reforma Catòlica (1517-1572)*, Edicions 62, Barcelona, 2001, p. 9.

8. Paul F. GRENDELER, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari, 1991, p. 356.

ció del papa Climent VIII, a la seva obra, per dictaminar-ne la continuïtat davant d'algunes queixes rebudes;⁹ i com es pot també constatar amb la relació de suport i col·laboració amb humanistes incòmodes per a sectors de l'Església, com Galileu (1564-1642), Campanella (1568-1639) o Schoppe (1576-1649).

3. *El model d'escola de Calassanç*

Quin fou, doncs, el seu model? En primer lloc, l'educació per graus, que copià dels jesuïtes, però estenent-la a les primeres lletres i a l'ensenyament comercial.¹⁰ Quan l'alumne havia après l'abecedari i a lletrejar, passava a l'aula on s'ensenyava a llegir; tot seguit, s'aprenia a llegir en llengua materna i, quan era diligent, anava a classe d'escriure, on podia

9. Joan FLORENSA, «La visita apostòlica de 1602», *Catalaunia*, 524 (2020), p. 3-9. Els visitadors feren un bon informe de l'Escola Pia i Climent VIII respongué ordenant al seu almoïner que pagués 200 escuts per al lloguer del palau: era un reconeixement explícit a la tasca duta a terme per Calassanç i el grup de mestres que hi treballaven desinteressadament. El mateix cardenal Antoniano, conegut per ser un dels impulsors de la reforma de Trento en el camp de l'educació a partir de la seva obra *Tre libri dell'educatione christiana dei figliuoli* (Sebastiano dalle Dame e Gifrola, Verona, 1584), per bé que aquesta està enfocada essencialment a l'àmbit familiar, deixà un petit llegat per a l'Escola Pia (Severino GINER, *San José de Calasanz: maestro y fundador*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, p. 436). Com diu Florensa, «no es tractava únicament d'una aprovació [...] sinó que es convertí en un reconeixement de l'Escola Pia com a institució que encaixava dintre dels plans de la reforma tridentina en què s'estava treballant a Roma, entrava de ple en el projecte posttridentí de reforma de l'Església Catòlica», p. 9.

10. La Companyia de Jesús havia publicat la *Ratio Studiorum* el 1599. Hi plantejava una teoria general de l'educació i l'estructuració en nivells acadèmics interrelacionats, una organització cíclica d'estudis i el seu vincle amb graus, cursos i col·legis, i la seva expressió en regles, normes i programes. Més informació a E. Gil, ed., *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La "Ratio Studiorum"*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992; o bé a Miquel BATLLORI i Àngel RUBIO I GODAY, *Ratio studiorum. L'ordenació dels estudis dels jesuïtes*, Eumo, Vic, 1999. Segons Claudi VILA PALÀ (*Fuentes inmediatas de la pedagogía calasancia*, CSIC, Madrid, 1960, p. 173), Calassanç «no se propuso enseñar humanidades, sino preparar a sus alumnos para que pudieran ingresar en el templo de las Humanidades, es decir, el famoso colegio jesuítico».

arribar a haver-hi fins a cent quaranta alumnes i dos mestres que, dividits en tres grups, aprenien també a comptar de memòria. D'aquesta manera, segons la capacitat i esforç de cadascú, s'anava passant de curs a partir de l'avaluació d'un prefecte.¹¹

Tanmateix, aviat Calassanç simplificà el mètode pensant en escoles més petites, com explicà en una carta al superior de Moricone el 1621, en què li exposava com organitzar-se amb només dues aules.¹² En una s'ensenyaria el sil·labari, la lectura i els fonaments de l'escriptura i l'àbac, mentre que la segona aula es dividiria en tres grups, on

El primer és el dels que comencen a escriure; el segon és el dels que hauran d'anar a treballar en algun ofici, als quals cada matí se'ls ensenya l'àbac d'acord amb la seva capacitat; i el tercer, el d'aquells que voldran continuar estudiant, als quals se'ls fa aprendre de memòria el nominatiu de paraules llatines. A la tarda tots aprenen a escriure amb un mètode amb el qual, en tres o quatre mesos, els que tenen bon pols aprenen a fer-ho amb lletra prou bona. D'aquesta classe, els alumnes passen a ofici o bé a la classe inferior de gramàtica, anomenada quarta.¹³

Hi hagué altres factors d'èxit de la primerenca Escola Pia: la gratuïtat d'ensenyament i material, l'estabilitat dels mestres, una escola oberta a

11. A cada aula el mestre agrupava els alumnes en principiants, mitjans i avançats. Els avançats ajudaven els altres a aprendre. El prefecte passava cada trimestre per cada classe i promocionava els més avançats. Aquest sistema ofería molta vitalitat, ja que cada alumne podia aprendre al seu propi ritme. Calassanç sabia que les famílies necessitaven que els nois aportessin quelcom a casa i per això volia que estiguessin el menys temps possible a l'escola.

12. Joan FLORENSA PARÉS, *Giuseppe Calasanzio. Temi sull'educazione*, ICCE, Madrid, 2017, pp. 57-58.

13. Joan FLORENSA, *Josep Calassanç i Gastó. Mestre d'escola*, Escola Pia de Catalunya, Barcelona, 2017, p. 131. A la quarta, als alumnes aprenien a declinar i a conjugar; quan ja en sabien, passaven a la tercera, on aprenien els verbs actius i passius. A la segona, adverbis i verbs personals i impersonals. I finalment a la primera, amb gerundis, supins, participis i la resta de gramàtica.

nens de totes les condicions... Però també hi pesà la inclusió de l'aritmètica, que arribava fins a nocions d'aritmètica comercial, gràcies al mètode del matemàtic, enginyer i militar florentí Fiammelli (~1565-1613), que s'uní als escolapis el 1602. Tal com indica Joan Florensa, aquest èxit rau sobretot en nou punts: educació universal; gratuïtat; educació integral de la persona (espiritual, intel·lectual, física, religiosa i social); oferta àmplia, de les beceroles fins a la secundària, amb especial èmfasi en les primeres lletres; inclusió de l'aritmètica pràctica; ús i foment de la llengua pròpia del territori, a més del llatí; cercar el bé dels alumnes ajudant-los, amb la seva formació, a guanyar-se honradament el pa; educar en la pietat, en el sentit d'acolliment, a banda del coneixement; i compromís amb una educació cristiana, considerant la confessió i l'eucaristia com a mitjans educatius.¹⁴

Aquest és el model que arribà a Moià, primera fundació escolàpia reeixida a la Península Ibèrica, el 1683. Un model d'escola en el qual alguns hi veien una obertura a possibilitats de canvi cultural, un revulsiu per impulsar la societat del moment, però que d'altres veien amb desgat no només pel seu significat pedagògic, sinó també per qüestions d'índole econòmica, religiosa i àdhuc personal.

4. Fundacions i intents de fundació a la Catalunya dels segles XVII i XVIII i la relació amb la Companyia de Jesús

Quan l'Escola Pia s'establí al país, els jesuïtes ja tenien una implantació important: segons Josep Maria Benítez, la província d'Aragó tenia tres cents seixanta-cinc membres i comptava amb vint-i-tres establiments, dels quals, a Catalunya, un noviciat a Tarragona i col·legis a Barcelona, Girona, la Seu d'Urgell, Lleida, Manresa, Vic i Tortosa.¹⁵ A més, hi havia altres ordes que directament o indirecta es dedicaven a l'educació, per

14. Joan FLORENSA I PARÉS, *Selecta*, text inèdit, s/d.

15. Josep Maria BENÍTEZ I RIERA, *Jesuïtes i Catalunya: fets i figures*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996, pp. 177-178. Són dades relatives a 1669.

formar els seus novicis o per oferir una secundària, com els franciscans o els carmelites. La gran diferència amb els escolapis raïa, sobretot, en la finalitat primera de la missió: estendre l'ensenyament primari a totes les capes de la societat, amb la voluntat de fixar la població al territori, fomentar l'ensenyament comercial per formar artesanat i menestralia i tenir cura de l'educació cristiana dels nens en vistes al bé comú.

Tenint en compte això, és lògic que les propostes que l'Escola Pia rebé fossin per establir-se en localitats mitjanes i petites, però que comptaven amb un sector pre-industrial més o menys desenvolupat: Moirà (1683), Tremp (1683), Oliana (1690), Santpedor (1697), Balaguer (1699), Castellbò (1707), Puigcerdà (1728), Igualada (1732), Mataró (1737) o Solsona (1757), per exemple. Valls, la Bisbal d'Empordà, Olot, Cambrils, Reus, Banyoles, Manresa, Talarn, Vic i Figueres són altres municipis que, al llarg del segle XVIII, demanaren l'Escola Pia sense que s'arribés a dur a terme o amb projectes que acabaren reeixint ja ben entrat el segle XIX. La manca de recursos o de religiosos, la mala entesa entre autoritats i cúries, els recels de la monarquia¹⁶ o l'oposició d'altres congregacions foren, en molts casos, situacions insalvables.¹⁷

16. «Els jesuïtes, abans de ser foragitats, s'havien barallat sovint amb els escolapis, que els feien la competència [...]. Això explica que, un cop expulsats, diverses poblacions cridessin els escolapis [...]. Però sembla que les autoritats borbòniques tampoc no acabaven de veure amb bons ulls un creixement excessiu d'aquest altre orde ensenyant, creixement que en feia difícil el control, de manera que moltes peticions (adreçades al Consell de Castella) d'obertura de centres regentats per escolapis a Catalunya (Barcelona, en particular) i al País Valencià no assoliren el permís reial». BATLLORI i RUBIO, *Ratio studiorum*, p. XXI.

17. Un exemple concret és Lleida. Els escolapis hi obriren una escola el 1774, que de seguida ocupà més de 400 alumnes; però els jesuïtes, que tot i que expulsats del regne d'Espanya des de feia anys continuaven tenint interessos i grups afins, s'hi oposaren perquè era una competència directa amb el que havia estat el seu col·legi. Es denuncià la fundació a l'empara d'una reial cèdula i les autoritats es veieren obligades a fer-los fora. Això passà també a d'altres poblacions: davant la impossibilitat d'establir-s'hi, optaren per no fer-ho, tot i tenir el favor d'ajuntaments i religiosos preparats per exercir. Però aquest fet tampoc ho explica tot: «s'ha parlat que el confessor reial, jesuïta,

Els escolapis anaven a poblacions mitjanes i petites perquè oferien la primera ensenyança. Per contra, els jesuïtes, en dedicar-se a la secundària, tendien més a ciutats grans, per tal d'aconseguir suficient alumnat, ja que eren pocs els qui podien aspirar a una formació secundària.¹⁸ La principal diferència entre els dos ordes deriva, doncs, de la concepció primigènia que es vol donar a l'ensenyament: l'Escola Pia tenia la voluntat de consolidar la gent al territori, especialment per dotar de recursos als que es dedicaven a oficis; en canvi, la Companyia de Jesús incidia més en la formació de professionals liberals, universitaris i dirigents, probablement a l'empara del conegut principi *cuius regio, eius religio*, sorgit arran de la lluita religiosa, ideològica i bèl·lica entre catolicisme i protestantisme. Es pot dir que uns i altres tenien reticències mútues ja que els escolapis se centraven, sobretot, a formar els nois perquè fossin autònoms, fet que perjudicava a les classes mitjanes i altes, a qui es dirigien aleshores els estudis jesuïtics.

L'organització del col·legi escolapi era simple: el mestre s'encarregava de l'ensenyament i de dur el registre d'alumnes; no s'hi pagava; no hi havia porters o conserges. Els col·legis jesuïtes eren més complexos, amb càrrecs i personal de servei, que implicaven un pagament. El primer punt del *Primitivo Reglamento Escolar de las Escuelas Pías*, de 1683, és tota una declaració d'intencions en aquest sentit:

El Instituto [...] de las Escuelas Pías consiste y se extiende sin cobrar mesadas, ni estipendio alguno a la enseñanza y educación de la Juventud en leer, escribir, contar, Gramática y Retórica, como también en instruirla en los Dogmas y rudimentos de la fe [...], para enseñarles desde el A B C

guardava al seu calaix privat les peticions que enviaven els escolapis sense passar-les al monarca. Però [...] quan el confessor jesuïta fou substituït per un agustí o, encara més, després de l'expulsió dels religiosos de la Companyia, la cosa no canvià pas gens: no va ser possible, després de 1767, obrir cap escola més a Catalunya». FLORENSA, *El projecte educatiu de l'Escola Pia de Catalunya*, p. 135.

18. BATLLORI i RUBIO, *Ratio studiorum*, p. XI.

hasta leer latín y escribir perfectamente, como también sacarlos perfectos Aritméticos, si sus Padres gustan de que aprendan esta Ciencia, sin dejar [...] de instruirlos en lo más principal y necesario para su salvación [...].¹⁹

Després de rebre la petició formal d'establiment, s'acordaven amb cada ajuntament uns punts. Tots eren similars i diferents alhora: s'hi especificava el sosteniment dels religiosos (quantitat anual, establiment de censos, cessió d'hortos, condicionament d'edificis...) i el contingut de l'ensenyament, nombre d'aules o de mestres, la cessió d'alguna parròquia o limitacions. Així, per exemple, a la fracassada fundació de Guissona de 1638-1640, la iniciativa fou de l'aleshores bisbe Pau Duran (1582-1651), qui havia conegut Calassanç a Roma.²⁰ Duran feu una donació de mil lliures i l'ajuntament aportà els terrenys, però no acordaren res pel que fa a l'ensenyament ja que el bisbe coneixia prou bé el mètode escolapi i se'n refiava.²¹

19. Joan FLORENSA, «Reglamentos escolares de la Escuela Pía de Catalunya (1694-1931)», *Archivum Scholarum Piarum*, 776 (2014), p. 66. Els següents punts reflecteixen l'organització escolar i el sistema escolapi pròpiament dit: hi havia grup de Mínims, Menors, Mitjans i Grans, i dos cops l'any es feien exàmens per veure si calia promocionar alumnes. Els grans, si ho desitjaven, podien passar després a Retòrica, Filosofia i Eloquència. No es deixaven de banda els ensenyaments catequètics i un cop a la setmana s'exercitaven a les Aules de Doctrina Cristiana. Els dissabtes tenien "plàtica espiritual" i cantaven lletanies a la Mare de Déu; i a més a més feien una comunió mensual. Cada dia, després de les dues hores i mitja del matí, anaven a missa. Els diumenges els convocaven a missa i els feien llegir llibres de temàtica espiritual.

20. Sobre el bisbe Duran, vegi's Lluís ROUREDA FARRÉ, *Pau Duran (1582-1651) i el capítol i bisbat d'Urgell fins al tractat dels Pirineus*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1987.

21. Eduard CAMPS i Joan SANTAULÀRIA publicaren una carta del bisbe Duran del 25 de març de 1638 (*Guissona*, Grafos SA, Guissona, 1982, p. 501) adreçada al canonge ardiaca de Guissona, on li diu que no s'amoïni pels escolapis, que són orde mendicant i no faran ombra als altres religiosos de la ciutat: «[...] lo seu institut es com sab ensenjar als minjonets de les primeres lletres fins a tota la gramatica de escriure y matematicas ab grandissima perfeccio, lo emperador los aja demanats en Alemania y

La majoria de concòrdies entre l'Escola Pia i els diferents ajuntaments poden llegir-se a la publicació que en feu Joan Florensa l'any 2000.²² A Moià havia d'haver-hi tres aules i tres mestres i ensenyar a llegir, escriure i comptar en una d'elles; en una altra gramàtica; i a la tercera retòrica, poesia i humanitats. A Tremp, «és pactat, avingut i concordat per y entre dites parts, que dits religiosos ajan de servir aulas, una de llegir, escriurer y contar, altra de gramàtica y altra de retòrica». A la fallida fundació de Barcelona de 1697, queda clar que l'objectiu de l'Escola Pia havia de ser

educar la Joventut en lo St temor de Deu, frecuencia de Sagraments, Doctrina Christiana, bons Costums, de llegir, escriurer, comptar, y lletras humanas, y acompañarlos per los carrers, á fi de acostumarlos á la deguda modestia, y Cortesia. [...].²³

Mentre que a Balaguer el consell municipal esgrimia «lo fer venir, a la present Ciutat, los Pares de la Escolapia á effecte de ensenyar la gramatica, o de fundar un Colegi per la bona educació y ensenyansa». Els oferien «los salaris y lucros que la Ciutat acostume donar als mestres de Gramatica» i acordaren que el col·legi tindria tres aules, una de nens i dues de gramàtica i retòrica, a banda de cuidar-se de l'ensenyament de la doctrina cristiana i, si la ciutat augmentés la renda, podrien també ensenyar arts.

vuj en dia en Roma los vulls de la cort se va tras ells per lo profit que fan tenen dividits los minjons per ses aules y a cada aula un preceptor com es una de abesedari altra de confegir altra de llegir dos de escriure una de fer capletres y la altra de escriure en forma y per lo mateix orde la gramatica no poden pendre res de diner y als minjons pobres tenen obligasio de donarlos llibres, paper, tinta y ploma [...].»

22. Joan FLORENSA, «Concordias firmadas entre los Ayuntamientos y la Escuela Pía en Cataluña (1638-1877)», *Archivum Scholarum Piarum*, 47 (2000), pp. 63-203.

23. No fou fins el 1815 en què s'obrí el primer col·legi a la ciutat, després de nombrosos intents, que s'argumentaven sempre d'una manera similar a l'exposada i comptant, a vegades, amb un decidit suport municipal (vegi's, per exemple, el *Memorial de l'Ajuntament enviat a Carles IV* (1777) (APEPC 07-27 / caps 25, n. 5).

No hi hagué, per tant, una posició comuna per a totes les fundacions fins pràcticament a finals del segle XVIII. Tampoc una regulació efectiva de l'ensenyament que, si bé seguia pautes comunes, no estava tan ben tratat com la *Ratio Studiorum* de la Companyia. Això canvià a partir de 1796, quan es publicà un *Métode Uniforme* per a cada província escolàpia, que donava normes per al comportament dels mestres, l'organització de les escoles, orientava en el tracte als alumnes, horaris i calendaris, fixava nivells, didàctica i llibres escolars. Era un instrument per a uniformar les escoles de la província, tot i que fou fruit de les pràctiques que ja es duïen a terme, fet que propicià que, quan les circumstàncies canviaren, quedés en desús.²⁴

5. *L'intent de fundació a Manresa i la fundació de Barcelona*

L'Escola Pia es difongué ja en vida de Calassanç. No només arribaven peticions de fundació de la península italiana, sinó que a partir de 1625 també d'altres punts d'Europa, que es concretaren en una primera fundació a Nikolsburg (actual Mikulov, a Txèquia) el 1631. És significatiu que autors contemporanis se'n fessin ressò, el que en demostra la transcendència perquè omplia un buit existent en les necessitats de la població europea i de la missió de l'Església: el coneixement de les primeres lletres.²⁵

Aquesta raó és la mateixa que fa que, un cop establerts a Moià, de seguida els cridessin de Tremp i d'Oliana, poblacions on el comerç i el regadiu havien dut una certa expansió demogràfica i econòmica. L'educació havia de ser un eina per assentar la població i oferir mitjans de millora. Els nuclis forts de cada població demanaven els escolapis perquè necessitaven gent amb estudis, fixar els vilatans i formar els artesans i dirigents locals.

24. FLORENSA, *El projecte educatiu de l'Escola Pia de Catalunya*, p. 176.

25. ANIOL NOGUERA, «Dos textos contemporanis sobre Josep Calassanç i l'Escola Pia», *Catalaunia*, 532 (2022), pp. 27-32.

Un segle més tard passava una cosa similar a Manresa: després de l'expulsió dels jesuïtes el 1767 –l'any de la canonització de Calassanç–, botiguers i fabricants foren els principals avaladors dels escolapis per suplir-los.²⁶ No volien que els seus fills aprenguessin llatí, sinó aritmètica i dibuix.²⁷

Carles III havia creat el col·legi de la Immaculada Concepció el 1769, justament per a omplir el buit deixat per la Companyia de Jesús; i aquest fou ofert per la ciutat als escolapis. Desconeixem quan s'iniciaren els tràmits entre l'Escola Pia, l'Ajuntament, el bisbat de Vic i la monarquia,

26. L'expulsió dels jesuïtes fou estudiada ja des del mateix moment dels fets, per les conseqüències religioses, polítiques, econòmiques i socials i per la implicació més o menys directa de la Corona, de la jerarquia eclesiàstica, d'autoritats municipals i d'altres congregacions. Pel que fa a l'educació, Josep BENÍTEZ (*Jesuïtes i Catalunya*, p. 73) diu que «de lluny, encara, provenia la repulsa dels jesuïtes per part dels que no acceptaven el seu sistema educatiu, dels enemics de les “escoles de gramàtica”, dels qui se sentien marginats del partit jesuític [...]. Els jesuïtes eren malvistos, cada vegada més, a causa del que ja era considerat llur monopoli en l'ensenyament. No podem oblidar, per altra banda, que l'èxit del mètode d'ensenyament jesuític, tan palès durant la segona meitat del segle XVI i primera del XVII, anava quedant estancat, antiquat i cada vegada més marginat de la vertadera renovació dels estudis científics i experimentals propis de la cultura del XVIII. I això ells no ho reconeixen». Això fou aprofitat pels bisbats i el govern, que modificaren plans d'estudi a les universitats i als seminaris per complir els decrets de Trento, al mateix temps que s'apropriaven dels edificis per establir-hi seminaris i facultats. Més informació a Antonio MESTRE i Pablo PÉREZ GARCÍA, «La cultura en el siglo XVIII español», a L. Gil Fernández, ed., *La cultura española en la Edad Moderna. Historia de España XV*, Ediciones Istmo, Madrid, 2004, p. 521-524. Potser també hi tingueren a veure els corrents de la Il·lustració que arribaven a Espanya: l'educació convenia que estigués a mans de l'Estat, amb mestres laics, i amb noves idees. Les escoles religioses, i especialment els jesuïtes, feien nosa: d'aquí que el decret d'expulsió tingués una clàusula addicional: cap altre orde podia ocupar les escoles que deixaven. Tot i que els escolapis eren ben vistos pels mateixos que dictaven les ordres contra els jesuïtes, creien també que una Escola Pia que cresqués podria arribar a ser perillosa, i per això no ho permeteren.

27. Les peticions adreçades al monarca són ben clares en aquest sentit: destaquen la necessitat que una ciutat com Manresa, que fabrica i exporta peces de seda per valors elevats, compti amb una educació de qualitat que ajudi a crear riquesa i a formar les noves generacions. Trobem còpies de les diferents peticions de 1782 a 1800 a APEPC, 07-00 c. 1 núm. 1 Manresa.

però tenim constància de la primera negativa: el 10 de desembre de 1782 el Fiscal del Regne denegà la fundació malgrat els informes favorables del consistori i del bisbat.²⁸ El 1798 l'Ajuntament ho intentà de nou i demanà al Provincial Tomàs Castellà si l'Escola Pia podria complir els pactes que havien determinat amb anterioritat: tenir un rector, dos mestres de primeres lletres, dos d'escriure, un de sintaxi, un de retòrica, un pels pensionistes i dos germans; després se n'hi afegirien un de dibuix, un de filosofia i un altre de primeres lletres. Castellà i els seus assessors acceptaren la proposta (que econòmicament els era molt favorable) i demanaren al Fiscal un trasllat de l'escola d'Oliana a Manresa, que fou acceptada. El 19 de desembre una Reial Cèdula concedia la fundació i el Real Consejo ho aprovà el 15 de gener següent. El 4 de febrer una delegació escolàpia es presentà per fer efectiva la fundació. Però dos dies abans, el secretari del Consell havia escrit a l'Ajuntament perquè la suspenguessin fins a nova ordre perquè un grup de regidors havia protestat: «Sembla tractar-se d'un grup molt addicte als jesuïtes i que esperava la seva tornada; a més, administraven gran part dels seus antics béns i, per tant, volia dir que els nous mestres no cobrarien».²⁹ Malgrat que clergat, ajuntament, comerciants, fabricants i religiosos (dominics, carmelites descalços i mínims) donaven suport als escolapis, la fundació quedà aturada; de res valgué la insistència per part de l'Ajuntament.³⁰ La Guerra del Francès ho acabà de frenar i després, malgrat la demanda de la població, la tornada dels jesuïtes a Manresa acabà de descartar el projecte.³¹

28. APEPC, 07-00 c. 1 núm. 1 Manresa, *Respuesta Fiscal de 10 de Diciembre de 1782 sobre la Instancia de don Juan Salvador de Yturralde*.

29. Joan FLORENSA, «A Manresa confiaven en els escolapis», *Catalaunia*, 372 (1995), p. 17.

30. APEPC, 07-00 c. 1 núm. 1 Manresa. Hi ha còpia de documents de 1800, 1801, 1804, 1806 i 1807 en què representants municipals i religiosos insisteixen en la necessitat de la fundació, sense èxit.

31. «El 15 de maig de 1816, una Reial Ordre del Ministerio de Gracia y Justicia torna la casa i església de Manresa a la Companyia de Jesús, després de la restauració d'aquest Orde a Espanya. Manresa, però, continuà sospirant pels escolapis i, el

Per contra, la fundació a Barcelona es produí llavors. Els escolapis havien tingut molt interès en tenir-hi casa des del seu establiment al país, pensant que els ajudaria a resoldre problemes, a tenir més bona relació amb les autoritats i a estendre's pel territori. Entre 1684 i 1688 hi hagué diversos contactes per tal d'aconseguir-ho, sempre de manera infructuosa. Les peticions adreçades al Consell de Cent, comptant fins i tot amb l'aval del virrei, Marquès de Villena, no reeixiren. Tal com apunta Florensa, potser aquest fet jugà més a la contra que a favor de l'Escola Pia:

La rivalitat que generalment existí entre el Consell de Cent i els altres poders superiors (Generalitat, virrei) comportava que quan un defensava una cosa l'altre la contrariés [...]. L'Ajuntament barceloní tenia i defensava el col·legi de Betlem, dels jesuïtes, i el de Cordelles, regentat des de 1662 també pels jesuïtes [...]. No hi havia alternativa. Per això, per exemple, no hi havia seminari conciliar al bisbat: els futurs sacerdots es formaven als jesuïtes [...].³²

Quelcom canvià un segle i escaig més tard. Carles IV, a proposta de l'Ajuntament, concedí als escolapis el convent de Sant Antoni Abat, on només hi quedaven dos religiosos antonians, suprimits el 1787, que podien romandre al convent fins a la seva mort.³³ Els escolapis començaren les classes el novembre de 1815, en un moment de creixement industrial

16.V.1816, l'Ajuntament demanà que les primeres lletres i l'aritmètica fossin confiades als escolapis, i solament el llatí i la retòrica quedessin en mans dels jesuïtes». FLORENSA, «A Manresa confiaven en els escolapis», p. 17. Tanmateix, aquesta petició tampoc fou tinguda en compte.

32. FLORENSA, *El projecte educatiu de l'Escola Pia de Catalunya*, pp. 48-49.

33. Les vicissituds de la fundació escolàpia a Barcelona i la història de l'Escola Pia de Sant Antoni, a Joan FLORENSA, *Breu història de l'Escola Pia Sant Antoni, 1815-1990*, Escola Pia Sant Antoni, Barcelona, 1990; i E. Canet, I. Fernández Terricabras, dirs., *L'Escola Pia de Sant Antoni: dos-cents anys al barri i a Barcelona*, Ajuntament de Barcelona / Escola Pia de Catalunya, Barcelona, 2016.

i demogràfic, amb una població que virava de les activitats agrícoles a les manufactureres i amb greus mancances pel que fa a l'habitatge, la sanitat, les infraestructures i, òbviament, també l'educació. Es venia d'una època de vaques magres amb gran desgavell en l'ensenyament: el consistori amb prou feines podia pagar algun mestre, els jesuïtes havien desaparegut de la ciutat el 1767 –i no hi tornarien fins al 1815– i la majoria d'escoles propiciades pel bisbat eren immerses en plets per part dels mestres de primeres lletres que exercien privadament.³⁴ L'arribada de l'Escola Pia a Barcelona, doncs, fou una alenada d'aire fresc, com ho havia estat a la majoria de poblacions del rerepaís on s'havien establert del 1683 ençà.

34. Per a una panoràmica més general, veieu Jordi ROCA VERNET, «Ciudadans: industrials, menestrals i obrers. De l'Escola Pia de Sant Antoni als carrers de Barcelona», a Canet, Fernández Terricabras, *L'Escola Pia de Sant Antoni*, pp. 74-110.

Sessió V

La Companyia de Jesús i els ordes religiosos

(segles XVI-XVIII)

Albistes i Ebolistes: Influències antagòniques durant els anys de la Reforma Tridentina

RAMON BOSCH SANJUAN

Resum

La cort de Felip II estigué sempre dotada de ministres capaços i influents. D'ençà de la vasta herència de Carles V, aquests aristòcrates projectaren el seu poder fora de les fronteres peninsulars, teixint xarxes clientelars allí on la Monarquia hi tingués ficat un peu. No obstant això, alguns dels membres més influents d'aquesta aristocràcia també eren capaços de postrar l'imperi dels Habsburg a un immobilisme perjudicial fruit de l'enfrontament entre les faccions cortesanes. El cas més paradigmàtic fou l'enfrontament que protagonitzaren les faccions albista i ebolista, les quals més enllà del favor del rei buscaren imposar la seva visió particular de la Monarquia i de la vella Europa.

Paraules clau: Cúria, Jesuïtes, Reforma, Monarquia, Imperialisme.

Introducció

Itàlia, durant el segle XVI, fou la gran referència cultural, artística, ideològica i religiosa del món cristià. No obstant això, després del saqueig de Roma de 1527, perpetrat per les tropes de l'emperador Carles, l'esplendor renaixentista s'ensorrà ràpidament, (quelque chose est mort à ce moment-là et très vite).¹ La capital italiana inicià la centúria sent una ciutat relativament pobra, estreta, envoltada de la vida pastoral, atapeïda de monuments antics, molts d'ells semi derruïts. Fou durant

1. Truc GONZAGUE, *León X. Et son Sicile*, Grasset, Toulouse, 1941, p. 303.

aquestes primeres dècades quan la ciutat es transformà fins a tornar-se quasi irreconeguda: aixecà Sant Pere, l'església del Gesù –el primer temple jesuïta–, es construïren palaus i fortificacions, la ciutat s'inundà d'incomptables artistes d'arreu i la població romana començà a créixer fortament. Aquest ressorgiment exigí enormes recursos de la Santa Seu. Els constants encàrrecs en pintura, escultura i arquitectura havien de ser sufragats amb grans quantitats de metalls preciosos que, d'ençà de la conquesta americana, havien començat a rodar amb certa assiduitat.²

Malgrat tot, aquesta era una Església que havia perdut. Des dels primers anys del luteranisme fins a la pau d'Augsburg de 1555, el catolicisme havia retrocedit en la majoria dels estats del nord d'Alemanya. Suècia i Dinamarca-Noruega havien abraçat igualment la reforma protestant, Anglaterra abandonava el Papa tot construint l'Església anglicana, a Escòcia apareixia l'Església Presbiteriana i el calvinisme començava a captivar els suïssos, flamencs i francesos. El cardenal Granvela conseller de Felip II, advertia el 1583 que la religió catòlica «debía defenderse a sí misma ilimitadamente, pero conseguiría mejores resultados con la oración, con la reforma de la disciplina y con el buen ejemplo del clero, que por la fuerza de las armas».³ La resposta catòlica fou la projecció d'una reforma canònica que procurava la reunificació de tots aquells que havien abandonat el Papa o, si més no, que instés a quedar-se a aquells que encara no havien abjurat la doctrina de Roma.

Els nous ordes religiosos, en especial els jesuïtes, havien començat a mostrar certes divergències i particularitats respecte de la Cúria. La mateixa Roma havia progressat en la definició concreta dels postulats catòlics que diferien dels protestants, però en aquells primers anys de la

2. John H. ELLIOTT, *España y su mundo 1500-1700*, Taurus, Barcelona, 2019, p. 41 i Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* vol. II. Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018, p. 238.

3. El cardenal Granvela esgrimeix aquestes paraules en un context de guerra oberta als Països Baixos, vegeu, John H. ELLIOTT, *La Europa Dividida 1559-1598*, Siglo XXI, Madrid, 2015, p. 149.

dècada de 1560, les perspectives d'una reforma catòlica, capaç de frenar la sagnia d'abjurats, no eren molt esperançadores.⁴

1. Bipartidisme cortesà: dues postures irreconciliables

Felip II era un rei imprevisible, reticent a l'hora d'expressar clarament la seva voluntat. Aquesta ambigüitat, inherent a la seva persona, estimulava sufocats debats i desaparitat de criteris.⁵ Segurament, aquest comportament estava assajat: «No os ateys ny obligeys a uno solo, porque aunque es mas descansado, no os conviene, principalmente a estos vuestros principios, porque luego dirán que soys gobernado y por ventura que seria verdad».⁶

A grans trets, la cort de Felip estava dividida en dues grans faccions que exemplificaven una fractura total i irreconciliable.⁷ Deia Michele Soriano, enviat de la Sereníssima República de Venècia, que la cort madrilenya estava dividida de la següent manera:

Divisi in due sette, di una delle qualli è Capo Ruy Gómez, dell'altra il duca d'Alva donde è nato, nasce e nascerà ogni disordine in quella corte, perchè con questi dispareri si tarda la spedizione di tutte le cose e pubbliche e private, con pena e disperazione di chi le tratta, e si acresce infinita difficoltà nel negoziare, per chi vuole il favore del duca d'Alva, perde quello di Ruy

4. Aitana FINESTRAT, «El espíritu de la contrarreforma. Sor Hipólita de Jesús a través de sus cartas», *Potestas: Religión, poder y monarquía. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, 20 (2022), pp. 51-73.

5. Geoffrey PARKER, *Felipe II*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 49

6. Instruccions secretes de Carles V a Felip II, Palamós 6 de maig de 1543 a: Archivo General de Simancas (AGS). PTR, Lligall 26, f. 68.

7. Cal destacar que no eren les úniques faccions de la cort, però els demás partits estaven a l'ombra d'una o altra facció tot buscant fer realitat els seus interessos fent-los convergir amb els de les dues grans faccions cortesanes. Per aquest tema vegeu: José MARTÍNEZ MILLÁN, «Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la Faccion Ebolista», a J. Martínez Millán, ed., *Instituciones y élites de poder en la monarquía hispana durante el siglo XVI*, UAM Ediciones, Madrid 1992, p. 137-198.

Gómez, e chi cerca il favore di Ruy Gómez, non a quello del duca d'Alva; e può ben ringraziare Iddio chi si governa in modo con l'uno e con l'altro. Questo è il fondamento queste le colonne con che si sostenta questa gran macchina, e dal consiglio de' quali dipende el governo di mezzo mondo.⁸

Si el duc d'Alba defensava una campanya militar a Flandes, els ebolistes demanaven moderació, i si demanava mesura amb Anglaterra, els ebolistes clamaven la guerra. «Cuan diferente juzgan el úno del otro la intención de su Santidad, y la opinión del uno y del otro parescen extremos».⁹ Ambdues faccions, però, defensaven postulats més rigorosos: secundaven interpretacions contraposades de la Monarquia Hispànica.

2. La concepció ebolista: La missió imperial de la Monarquia Hispànica

La idea romana de la Monarquia de Felip II havia estat heretada d'alguns ministres de Carles V. Era un ideal defensat per la facció ebolista, encapçalada pel príncep d'Éboli Ruy Gómez de Silva,¹⁰ Cristobal de Moura i Francisco de Borja¹¹ en un inici, amb Antonio Pérez més tard.¹² En la concepció ebolista la Monarquia Hispànica tenia una missió transcendental que anava més enllà del poder temporal dels prínceps.¹³

8. Manuel RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto. Cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Sílex Ediciones, Madrid, 2008, p. 72.

9. Requesens al duc de Sessa, a *Pio IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada de don Luis de Requesens en Roma*, Colección de libros españoles raros ó curiosos, vol. XX, Imprenta de Rafael Marco, Madrid, 1891, p. 51.

10. Ruy Gomes da Silva, d'origen portuguès serà un dels personatges més influents de l'època filipina.

11. El Valencià Francisco de Borja serà un altre influent Grande de España, el qual arribarà a ser virrei de Catalunya i, fins i tot, serà canonitzat com a San Francisco de Borja.

12. En aquest emblemàtic grup de poder hi eren dones com Ana Hurtado de Mendoza de la Cerda amiga íntima d'Isabel de Valois tercera esposa de Felip II.

13. Ramon MENÉNDEZ PIDAL, *La idea imperial de Carlos V*, Espasa Calpe, Madrid, 1963, p. 28.

El rei era l'escollit per a reconstruir el món catòlic, reunir tots els pobles a la fe cristiana i rememorar els temps del vell Imperi Romà de Constantí.¹⁴ «Un monarca, un imperio y una espada» escrivia Hernando de Acuña per definir la posició que havia d'adoptar l'imperialisme dels Habsburg.¹⁵ Es buscava demostrar la finalitat protectora i pacificadora de l'emperador enfront l'anticrist conceptualitzat en el desordre.¹⁶ Aquesta idea imperial i europeïsta era el deliri dels humanistes més importants de la primera meitat del segle XVI. El canceller Gattinara va instruir l'emperador perquè acceptés el seu destí universal alhora que intentà dotar als territoris europeus dels Habsburg d'una administració imperial que, a la pràctica, no fou funcional, ja que l'estructura governamental que Gattinara havia dissenyat contemplava la península Itàlica i no la Ibèrica com el centre neuràlgic del nou poder universal.¹⁷ Aquest punt de vista xocava directament amb la voluntat de Castella, autèntic centre del poder dels Habsburg. Gattinara, a més, perdé bona part de la seva influència sobre Carles a finals dels anys vint,¹⁸ fet que, a més de l'enemistat francoespanyola, feu impracticable aquesta via. Un altre defensor de la causa imperial fou el llatínia i secretari del rei, Alfonso de Valdés. Aquest personatge intentà relacionar amb ímpetu la causa imperial i espiritual, essent l'humanista que posà nom a la causa romana de l'imperi de Carles, anomenant-la la «Universitas Christiana».¹⁹ L'humanista valencià Lluís Vives veia l'afronta luterana com l'oportunitat i

14. J. A. Guillén, J. Hernández, E. Alegre, eds., *Ruy Gomez de Silva, el príncipe de Éboli, su tiempo y su contexto*, Iberoamerica Vervuert, Madrid, 2018, pp. 37-66.

15. John LYNCH, *Los Austrias: 1516-1700*, Crítica, Barcelona, 2019, p. 87.

16. J. Antón Pelayo i A. Simón Tarrés, coords. Alfredo FLORISTÁN, *Historia Moderna Universal*, Ariel, Barcelona 2018, p. 107.

17. LYNCH, *Los Austrias*, p. 88

18. MENÉNDEZ PIDAL, *Idea imperial de Carlos V*, p. 32.

19. Manuel RIVERO RODRÍGUEZ, «Alfonso de Valdés y el Gran Canciller Mercurino Arborio di Gattinara: El erasmismo en la Cancillería imperial (1527-1530)», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 13 (2012). DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.21322>

el detonant per a la reconstrucció de l'imperi romà sota la preponderància ibèrica. Escrivia a Erasme: «Cristo ha concedido a nuestro tiempo la más hermosa oportunidad para esta salvación, por las victorias tan brillantes del Emperador y gracias al cautiverio del Papa».²⁰ Erasme de Rotterdam va ser el defensor més famós de la postura imperial. Entre 1522 i 1525 l'obra d'Erasme fou la més coneguda a Espanya, acollida amb entusiasme pels humanistes més influents del territori i aprovada per personalitats eclesiàstiques, tals com l'arquebisbe Manrique de Lara o Alonso de Fonseca.²¹ Erasme escrivia l'any 1525: «debo más a España que a mi propio país o a otro cualquiera».²² No obstant això, la fama d'Erasme, a Espanya, ben aviat fou menor i a inicis de la dècada dels anys 30, d'una popularitat discreta, se'n derivà l'avversió fomentada pel discurs de la Inquisició.²³

En efecte, fruit de la poca preparació canònica dels encarregats inquisitorials i dels temps de por i confusió religiosa que corrien,²⁴ la Santa Inquisició va aconseguir tancar el cercle argumental acusant la majoria dels perseguits per luteranisme d'il·luminisme i erasmisme, presentant els tres conceptes com una part indivisible de la mateixa heretgia.²⁵ Era indiferent que, anys enrere, Erasme hagués escrit fortes crítiques contra la base del luteranisme. L'erasmisme era perillós per tenir una línia clara

20. LYNCH, *Los Austrias*, p. 89.

21. Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «De la Reforma Protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 16 (1998), pp. 39-64.

22. Marcel BATAILLÓN, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica de España, México, 2006, pp. 243-253.

23. Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «De la Reforma Protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 16, (1998), pp. 39-64.

24. Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «De la Reforma Protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 16 (1998), pp. 39-64.

25. LYNCH, *Los Austrias*, pp. 85.

de reforma que la Cúria i els clergues més influents d'Espanya encara no havien aconseguit.

En aquesta interpretació de la monarquia, majoritària entre els humanistes de la Corona d'Aragó i dels territoris italians dels Habsburg,²⁶ hi estaven circumscrits els jesuïtes,²⁷ els quals han estat identificats per la historiografia com els autèntics instigadors d'aquesta cosmovisió transcendental i universalista.²⁸ A la Santa Seu, els ebolistes convergien i gaudien del suport de la facció gibel·lina, l'antiga facció imperial,²⁹ fet pel qual, ebolistes, gibel·lins i jesuïtes tingueren una gran influència a la Cúria i un paper destacat en el desenllaç del concili de Trento.³⁰

3. La concepció albista una cosmovisió pre-nacionalista

L'altre bàndol de la cort era el dels albistes, amb el duc d'Alba com el cap indiscutible de la facció. Per als membres d'aquest partit, Espanya no podia precipitar el seu futur als designis del papa. El duc entenia el caràcter universalista que la Monarquia Hispànica havia assolit, però veia amb recel la idea que l'imperi dels Habsburg es pogués dirigir des d'Itàlia. El duc havia viscut personalment l'enemistat entre l'emperador Carles i el papa el 1527 i entenia que la posició dels ebolistes només afavoria l'ambició desmesurada d'uns cardenals massa mundans. Segons Alba, la política dels estats havia d'estar marcada pels interessos de les dinasties regnants; la religió dels súbdits concernia només als seus sobirans i cap d'ells estava legitimat per ficar-se en els assumptes interns,

26. Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, p. 77.

27. MARTÍNEZ MILLÁN, «Grupos de poder en la Corte», p. 145.

28. Hugh THOMAS, *El Señor del Mundo, Felipe II y su Imperio*, Planeta, Barcelona, 2013, pp.77-87.

29. RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto*, pp.72-75.

30. A la facció gibel·lina se l'anomenava habitualment el "partit espanyol", donat que estava integrada, en bona part, per cardenals espanyols que buscaven el bon enteniment entre la Monarquia Hispànica i els Estats Pontíficis.

inclosos els religiosos, dels altres països.³¹ El duc creia que aquesta línia política atorgava pau, seguretat i estabilitat a Europa i deslegitimava les lluites religioses entre les nacions, «cuius regio euis religio».³²

Aquesta versió de la Monarquia Hispànica, potser més nacionalista i prosaica, era com a mínim una postura més realista. El «Contador Mayor de Castilla» i Secretari d'Estat de Carles, demandava, ja el 1529, preocupar-se de nou dels interessos espanyols més immediats, i instava al rei a mantenir la Monarquia en pau restituint la prosperitat d'anys anteriors.³³ La petició de Francisco de los Cobos, secretari de Carles V, es feia evident en vista de la realitat dels exercicis econòmics dels últims anys,³⁴ ja que a banda d'una inexistent organització imperial, els costos del manteniment del poder dels Habsburg a Europa requereien, principalment, sobre l'economia de Castella.³⁵ Aquesta postura "hispanista" que s'allunyava dels somnis i deliris dels humanistes es feu cada cop més evident per la majoria de la noblesa castellana, perquè entenien que les guerres i la inestabilitat inherents al Sacre Imperi només els allunyaven de l'imperi que realment valoraven: el d'Amèrica.³⁶

És evident que acabà imposant-se, tant a la Monarquia Hispànica, com a bona part de l'Europa occidental, una cosmovisió més propera a l'ideari del duc d'Alba. Els estats Europeus s'anaren organitzant en una sort d'aglutinaments territorials que cada cop marcaven més distància dels estats que no pertanyien a les herències patrimonials del rei, «Rex

31. Aquests preceptes s'havien pactat a la pau d'Augsburg de 1555, en la qual el duc participà.

32. La postura política del duc d'Alba explica en bona mesura que l'aristòcrata no trobés contradictori exercir la repressió més brutal contra els insurrectes flamencs mentre mantenia una bona sintonia amb la reina Isabel I d'Anglaterra, autèntica antagonista del món Catòlic.

33. LYNCH, *Los Austrias*, p. 89

34. José A. ESCUDERO, *Felipe II: El Rey en el despacho*, BOE Real Academia de Jurisprudencia y legislación de España, Madrid, 2019, p. 69.

35. ELLIOTT, *La Europa dividida*, p. 70.

36. Matthew RESTALL, *Los siete mitos de la conquista española*, Piados, 2004, p. 26

est imperator in regno suo».³⁷ Era justament la línia contrària a la idea medieval i transnacional del Sacre Imperi Romà.

Contràriament, assistim durant el XVI a un procés de condensació estatal constituït per fortes nacionalitats històriques d'època medieval.³⁸ És el moment de la reafirmació estatal i, per fer-ho, s'utilitzarà tot allò que sigui útil i estigui a l'abast del sobirà: la fiscalitat, la burocràcia, l'exèrcit, l'art o la religió.³⁹

Ida Mauro diu que «des dels inicis de la Monarquia Hispànica, el catolicisme i la seva defensa constitueixen una base confessional que, als ulls de la Corona, ha de vertebrar regnes tan diversos de la que ha de ser la Monarquia Catòlica per antonomàsia».⁴⁰ Aquest catolicisme vertebrador del món hispànic ajuda també a la identificació i singularització de l'Imperi Espanyol, essent una característica que és raó *sine qua non* de l'espanyolitat moderna. Elements com aquest conformen un procés llarg i lent de nacionalització en una època molt anterior a l'era dels nacionalismes.

Tanmateix, aquest no és un procés singular ni exclusiu de la Monarquia Hispànica.⁴¹ Ens diu Kohn que durant els segles anteriors a l'era dels nacionalismes s'hagueren de desenvolupar necessàriament trajectòries de poder personalista encarnades políticament, tant pels prínceps com per les figures religioses més rellevants, essent aquests últims, principalment,

37. FLORISTÁN, *Historia Moderna Universal*, p. 107

38. Valentín MORENO GALLEGU, «Sobre humanismo y fe en el siglo XVI: de veritate fidei christianae de Luis Vives, y sus impresiones», a F.R. de Pascual, J. Paniagua, G. Morocho, J.F. Domínguez, coords., *Humanismo y Císter: actas de I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles*, Editor, León, 1996, pp. 329-355: 329.

39. José Antonio MARAVALL, *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. (vol. I) Revista de Occidente, Valencia, 1972, pp. 232-235.

40. Ida MAURO, Ignasi FERNÁNDEZ, «Mediació i circulació cultural a la Monarquia Hispànica: bisbes entre Espanya i Itàlia (segles XVI-XVII)», *Manuscripts: Revista d'història moderna*, 41 (2020), pp. 15-24.

41. L'anglicanisme o el gal·licanisme són exemples encara més paradigmàtics de religiositat nacionalitzant.

els reformadors i els fundadors dels nous ordes religiosos.⁴² Pel que fa a aquest últim aspecte, historiadors com Crossman han postulat que els dos motors de la reforma de Luter foren la seva idea particular de la Bíblia i de la nació alemanya.⁴³ L'autor assegura que la reforma Luterana dotà Alemanya d'un particularisme respecte als seus veïns i això, entre altres aspectes, promocionà un protonacionalisme alemany.⁴⁴

Aquest poder principesc sacralitzat es torna, per l'adversari, indivisible de la religiositat practicant, essent un element que el contrari assenyala a mode de simplificació o banalització. Diu García Cárcel que la imatge que transcendeix dels textos crítics contra Espanya d'anglesos i neerlandesos, coincideix en identificar a la monarquia espanyola amb els jesuïtes i el papa. No obstant, aquest testimoni mostra el desconeixement de les corrents d'opinió de l'època, pres que les relacions de la Monarquia Hispànica amb el papa són habitualment tenses,⁴⁵ i amb els jesuïtes, de desconfiança, pel procés de italianització de la companyia, a partir dels anys 90.⁴⁶

4. *Les resolucions tridentines: una falsa imatge d'unitat hispanoromana*

El concili de Trento (1545–1563), interromput diverses vegades, es va reprendre el 1562 amb els mateixos enfrontaments amb què es va ajornar un parell d'anys abans. Primerament, els bisbes espanyols, liderats per l'arquebisbe Guerrero de Granada, demanaven que la nova

42. Hans KHON, *Historia del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 128.

43. R.H.S. CROSSMAN, *Biografía del Estado Moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 44.

44. La defensa de l'autoritat principesca germànica fou una direcció clara del púlpit protestant. Vegeu: MORENO GALLEGU, «Sobre humanismo y fe en el siglo XVI», p. 331.

45. Ricardo GARCÍA CÁRCEL, «De la Reforma Protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 16, (1998), pp. 39-64.

46. Esther JIMÉNEZ PABLO, «La canonización de Ignacio de Loyola (1622): lucha de intereses entre Roma, Madrid y París», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 79-102.

assemblea es considerés una continuació de l'anterior; «Se dice por Roma que el Comendador mayor de Alcántara trae comisión de hacer instancia con el Papa, que el Concilio se haga por continuación, que su Santidad no conceda comunión sub utraque specie,⁴⁷ que se atienda á la reforma,(...)».⁴⁸ Per contra, els partits imperials, entre ells els gibel·lins, demanaven que es considerés un nou concili.⁴⁹ «Por parte se dice que el Emperador nunca se ha contentado con esta continuación del Concilio, y que pide instantemente la comunión sub utraque specie (...)».⁵⁰

En el fons, aquesta discussió assenyalava una opinió contraposada sobre la naturalesa i el propòsit del concili. D'una banda, els representants imperials i francesos acudien amb la necessitat de restituir la pau religiosa al seu país, per la qual cosa esperaven que els protestants poguessin participar en el concili per arribar a una reconciliació cristiana. Un bon nombre d'ebolistes, gibel·lins i jesuïtes secundaven aquesta via; pensaven que hi havia temps per gestar una reforma on hi hagués un espai de comoditat per tota la cristiania.⁵¹ D'altra banda, els bisbes espanyols, portuguesos, italians i els teòlegs de Lovaina estaven convençuts que el temps de la reconciliació havia passat i que la tasca més immediata era reformar el món catòlic que encara quedava en peu.⁵² «La importunacion de franceses i tudescos del norte han fieros con palabras, que los católicos estarán para hacer hechos contra ellos, y que Dios les castigará y él espera que le dará vida y ocasión de castigarlos».⁵³ Aquesta postura, secundada pels albistes, fou la que acabaria triomfant a Trento.

47. *Sub utraque specie*, “en ambdós espècies” fa referència a atorgar la eucaristia amb pa i vi, que són en definitiva, ambdós espècies. Els utraquistes foren una facció dels husites txecs del teòleg i pre-reformador Jan Hus.

48. *Pío IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada*, pp. 4-6.

49. ELLIOTT, *La Europa dividida*, pp. 150.

50. *Pío IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada*, pp. 4-6.

51. LYNCH, *Los Austrias*, pp. 295.

52. ELLIOTT, *La Europa Dividida*, pp.161-163.

53. *Pío IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada*, pp. 31-32.

Dels múltiples desafiaments a què es va enfrontar l'Església durant el concili, la corrupció, la qüestió de la residència episcopal, l'assumpte del gelós aplec de bisbes italians a la Cúria i la qüestió del poder secular detentat pels prínceps cristians, eren els més urgents.⁵⁴

A la represa del concili es va decidir tallar amb rotunditat la corrupció. Tot i que els progressos en aquesta matèria podrien ser discutits, la veritat és que, d'una manera o altra, l'església semblava deixar enrere les seves afliccions.⁵⁵ Pel que fa al tema que més preocupava a la representació espanyola en el concili, a saber, el de la residència episcopal, els funcionaris pontificis van detectar l'amenaça que aquesta suposava per al manteniment de la supremacia papal en l'escenari espiritual. «Se consienta que también se haga un canon por el cual se declare que el Papa es pastor universal de la iglesia y verdadero vicario de Cristo y tiene suprema auctoridad».⁵⁶ Es va solucionar l'assumpte de l'acaparament italià i espanyol dels càrrecs cardenalics de la Cúria.⁵⁷ Es va establir la confessió secreta i privada de confessionari, i es van eliminar la confessió i la redempció pública. Es va establir un nou Índex de llibres prohibits, que duplicava l'anterior. Es va encomanar als cardenals més il·lustres, com Borromeo de Milà, l'execució de treballs teològics com ara el Missal, el Catecisme i el nou Breviari, perquè reafirmessin els postulats catòlics. Es va decidir resoldre la manca de preparació i coneixements teològics promovent la creació d'escoles i seminaris per a la formació religiosa dels sacerdots. Es va decidir vigoritzar el món catòlic donant més autonomia als ordes religiosos i a la Inquisició, les quals acabarien sent decisives –sobretot els jesuïtes–,⁵⁸ i es va instituir la idea que la catòlica seria una doctrina intransigent i combativa.⁵⁹

54. ELLIOTT, *La Europa Dividida*, pp. 150-151.

55. *Ibidem*, p. 161.

56. *Pio IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada*, p. 9

57. Ana CAMBRA CARBALLOSA, «El patronazgo de la nobleza a los carmelitas descalzos a finales del siglo XVI», a F. Labrador Arroyo, ed., *Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, pp. 139-160 DOI: 10.20350/digitalCSIC/11753.

58. *Ibidem*.

59. ELLIOTT, *La Europa Dividida*, p. 154.

El resultat del concili de Trento va anar dirigit a reforçar la idiosincràsia del món catòlic consolidant la formació, l'exaltació i la mortificació religiosa;⁶⁰ els protestants, erasmistes, il·luminats i ortodoxos, s'assimilarien ara a musulmans i jueus. La Santa Seu s'havia preparat per mostrar la seva versió més bel·ligerant contra tot aquell que no seguís l'ortodòxia tridentina.

5. *L'ambaixador de Felip II a Roma*

El 1562 Lluís de Requesens fou enviat a Roma per ocupar el lloc d'Ambaixador. «No hay otro cargo tan principal como aquel en que emplearos».⁶¹ Requesens seria l'intermediari del rei catòlic amb el papa, fet que li atorgava una sèrie de poders que es podrien qualificar d'intangibles. «Siendo el negocio de tanta cualidad é tanta importancia, si se obtuviese, no habemos querido dejar de intentarlo por vuestro medio, pareciéndonos que, con vuestra prudencia, seso y buena manera, lo sabréis encaminar y guiar mejor que nadie».⁶² És notori l'allau de correspondència de totes les personalitats a Requesens; l'ambaixada de Roma era un lloc especialment estratègic. Fou a partir d'aquest nomenament quan albistes i ebolistes entengueren el pes de Requesens, fet que els portà a un nou enfrontament.⁶³

Lluís de Requesens era un personatge estrany a Madrid. La seva voluntat era la d'abandonar la capital el més aviat possible, per passar

60. Aitana FINESTRAT, «El espíritu de la contrarreforma. Sor Hipólita de Jesús a través de sus cartas», *Potestas: Religión, poder y monarquía. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, 20 (2022), pp. 51-73.

61. Carta de Felip II a Lluís de Requesens del 22 de setembre de 1564. *Pio IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada de don Luis de Requesens en Roma*, p. 451.

62. Felip II a Requesens sobre el subsidi perpetu de croada, a: *Pio IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada de don Luis de Requesens en Roma*, p. 23.

63. José M. MARCH, *Don Luis de Requesens en el gobierno de Milán*, Editora Nacional, Madrid, 1944, pp. 14-16.

més temps prop de la seva família a Catalunya. Se sentia un foraster, principalment pel seu marcat accent català a l'hora d'expressar-se en castellà, objecte de mofa d'alguns membres de la cort.⁶⁴ A més a més, Lluís no provenia de la més alta noblesa.⁶⁵ Era un personatge agrest, familiar, nostàlgic dels seus senyorijs, poc habituat a les tribulacions cortesanes i de salut delicada.⁶⁶ No obstant això, passaria la majoria de la seva vida lluny de casa al servei del rei. «Hecho esto, me daré toda la prisa posible á salir de aquí, que, aunque el tiempo es ruin para ello, lo deseo infinito, (...) y pienso que podré aprestar mi casa y buscar con qué hacer la jornada y pagar lo que aquí debo».⁶⁷

Requesens va mantenir una relació cordial amb els capitosts d'ambdós partits, però en la qüestió de la projecció imperial, Lluís recolzava al duc d'Alba. Reinicià les negociacions en aspectes jurisdiccionals amb el papa, però aquestes foren un fracàs, sobretot per l'oposició de Borromeo, l'ànima de Trento.⁶⁸ Ben aviat començà a recelar del papa i de tot l'entramat polític dels Estats Pontificis. «A Exc. G. Pérez⁶⁹ Muchos de los discursos

64. THOMAS, *El Señor del Mundo*, p. 26.

65. Pelayo NEGRE PASTELL, «El linaje de Requesens», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*. 10 (1955), pp. 99-104. Vegeu també: Santiago SOBREQÜÉS VIDAL, «El Linaje de los Requesens», *Revista de Girona*, 1, (1955), pp. 9-14. Contràriament Rodríguez Pérez exposa que era una noblesa forta tant a Aragó com a Castella (Requesens i Zúñiga) vegeu: Raimund A. RODRÍGUEZ PÉREZ, «Linaje y poder en la Corte de Felipe II. Una aproximación a la figura del III marqués de los Vélez», *Familia y organización social en Europa y América siglos XV-XX*, *Nuevo Mundo* (2008), Recuperat online a la pàgina, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/23302>. 01/07/2022 DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.23302>

66. José M. MARCH, *Don Luis de Requesens en el gobierno de Milán*, pp. 9-10.

67. Requesens a Felip II Roma 1564. AGS, EST, Leg. 1393. fol. 154.

68. Borromeo era l'home fort a la Cúria i la seva opinió era decisiva pel Papa. Vegeu CAMBRA «El patronazgo de la nobleza a los carmelitas descalzos a finales del siglo XVI», pp. 139-160.

69. Gonzalo Pérez fou el Secretari d'Estat de Carles i Felip fins la seva mort el 1566. És a més, força conegut per ser el pare del famós Antonio Pérez que el succeí a la seva mort.

que allá se hacen, podria ser que no salgan ciertos.(...) cosa es que gustara mas al papa pareciéndole que nos ha de hacer picar con ello, porque de que no nos ama, yo me desengañé poco después de llegado a Roma (...).⁷⁰

6. *L'enfrontament d'albistes i ebolistes a la Santa Seu, un assumpte europeu*

Durant el regnat del rei prudent, la cosmovisió dels albistes es tornà una obvietat, sobretot, quan a Felip no se li llegà la dignitat imperial, vista la possibilitat més fecunda de casar-se amb Maria Tudor d'Anglaterra.⁷¹ Fernando Álvarez de Toledo era l'home amb més experiència de la Monarquia Hispànica; tanmateix, Ruy Gómez gaudia d'una millor amistat amb el rei.⁷² No en va i amb sorna, els cortesans solien motejar-lo com «el Rei Gómez».⁷³

Si bé ambdós partits havien estat agents destacats en les resolucions dogmàtiques i contractuals de la nova Església catòlica, Requesens actuà de contrapès a la facció ebolista i gibel·lina, força més populars a la Cúria que el partit albista. El papa Pius IV, que mantingué sempre relacions tenses amb la Monarquia Hispànica, inicià durant els últims mesos de la resolució del concili una campanya de desprestigi contra el duc d'Alba. Requesens escrivia al duc el 22 de maig de 1564:

Doy tan particular cuenta de lo que aquí ha pasado en el negocio de la precedencia, que seria cansar á V. Exc. en tornallo é referir (...); y lo que me queda que decir es que yo há tanto tiempo que tengo conosciado la ruin voluntad de el papa para con su Merced, que no he tenido por nuevo lo que ha hecho (...).⁷⁴

70. Requesens a Pérez, 5 de maig de 1565 AGS, EST, Leg.1394, fol.153.

71. Jordi BUYREU JUAN, *Instituciones i conflictes a la Catalunya moderna*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 2005, p. 33.

72. MARTÍNEZ MILLÁN, «Grupos de poder en la Corte», p. 143.

73. THOMAS, *El Señor del Mundo*, p. 41.

74. *Pío IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada*, p. 36.

El nou ordre del cristianisme naixia, aparentment, sota la imatge de l'hegemonia espanyola en concordança amb el papa. No obstant això, el 1564, les relacions entre Roma i Madrid havien entrat en una nova fase de tensió. Els motius més enllà dels esmentats eren els següents: en primer lloc, les disputes territorials entre el papa i el rei Catòlic.⁷⁵ En segon lloc, la reconfiguració dogmàtica i ideològica de la Cúria i el canvi d'estatus del papa. Amb la conclusió del concili, el pontífex ja no necessitava el favor ni la tutela dels prínceps. Quedava molt clar que era dogmàtic i, el que no ho era, passava a comptar dins la llarga llista d'enemics de l'Església. En tercer lloc, l'enfonsament polític en el qual se sumí la facció ebolista, arrossegant al partit imperial dels gibel·lins, acabà de debilitar els febles llaços entre Roma i Madrid.⁷⁶ Per últim, l'estat transitori i de reconfiguració interna en què es trobava la Companyia de Jesús, que tant havia ajudat a aproximar les relacions hispanoromanes, feu que s'iniciés un període de desconfiança entre els jesuïtes i el rei d'Espanya.⁷⁷ El posicionament dels jesuïtes entorn del papa deixà entreveure que aquests podien ser un potencial enemic i, d'aquesta manera, perderen bona part de la seva influència a la Corona.⁷⁸

El duc d'Alba i Requesens feren veure al rei que no era possible confiar en el papa, per la qual cosa calia tractar-lo amb duresa.⁷⁹ Malgrat tot, potser per no atorgar més poder al duc d'Alba, el rei decidí promocionar el Cardenal Espinosa a president del "Consejo Supremo y Real de Castilla" i a "Inquisidor General", elevant-lo per sobre de les recalcitrants faccions nobiliàries, tot trencant l'antic esquema bipartidista.

75. Francesco DELIZIA, «Da ducato pontificio a capoluogo di provincia: il Risorgimento a Benevento», *Storia Urbana*, n° 132, (2011), pp. 297-322, DOI: 10.3280/SU2011-132011.

76. Probablement aquest enfonsament fos degut al desengany amb el papa després de les resolucions finals del concili de Trento,

77. Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «De la Reforma Protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 16, (1998), pp. 39-64.

78. *Ibidem*.

79. RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto*, p. 81.

L'enfrontament entre ambdues faccions cortesanes s'havia convertit en un greu problema per a la governació del país. Les fortes tensions entre els grups sotmetien el regne a l'immobilisme i la falta d'eficàcia. Era notori el col·lapse de les decisions deguda la dinàmica obstruccionista que sabotjava i paralitzava qualsevol política que hagués sorgit del partit contrari. Deia Gonzalo Pérez: «que muchos negocios erra y errara su majestad por tratillos con diversas personas y encubriendole una cosa al uno y descubriendole las otras; y assí no es de maravillar que salgan despatxos diferentes y aun contrarios».⁸⁰ D'aquest immobilisme s'erigí la figura d'Espinosa; deia el diplomàtic Sigismondo Cavalli: «il rè era così fastidito e stanco delle parzialità del suo consiglio, che quando a trovato uno libero da queste passione e di buona intenzione, gli ha posto tutto il governo nelle mani».⁸¹

El cardenal Espinosa era un jurista de llinatge humil, versat en legislació castellana i aragonesa, especialista en assumptes interiors de la península, però estava poc familiaritzat amb el món exterior. De fet, tot i assumir bona part de les responsabilitats de govern —«la superintendencia de lo de la guerra, estado, hacienda consultas y todo el otro montón de cosas que sobre el Cardenal cargan»⁸²— desconeixia força els assumptes dels territoris extra-peninsulars.

Tot i els esforços del papa Pius IV, l'escalada de tensió entre Roma i Madrid no amainà, ja que Espinosa tenia una opinió idèntica a la del duc d'Alba respecte del papa.⁸³ El cardenal aconsellà al rei constituir una política de pressió diplomàtica entorn dels Estats Pontificis. Per al regne de Sicília s'envià a Garcia de Toledo, nebot del duc d'Alba, que havia estat virrei de Catalunya; per al govern del Milanesat, s'elegí el duc d'Alburquerque, també hostil al papa. Ambdós governadors eren personalitats poderoses i pròximes al duc d'Alba tant en parentiu com en voluntats

80. Carta de G. Peréz a Granvela, PARKER, *Felipe II*, p. 49

81. ALBERI, *Sigismondo Cavalli di 1570*, Sèrie III, vol. V, 1859, p. 180.

82. AGS, EST. Leg.148, fol. 181, del comte de Chinchón al duc d'Alburquerque.

83. PARKER, *Felipe II*, p. 50.

polítics.⁸⁴ Per al càrrec més decisiu, el d'ambaixador, s'envià Requesens, un altre crític de Pius IV. Precisament el responsable de vigilar els passos del pontífex era el català, sobretot si aquests el duïen a l'avinentesa amb el rei Cristianíssim. «Al Papa vi anteayer, que después de su mal no le habia visto. Está bueno, y él dice que su mal no ha sido nada, pero de la gota está tan trabado, que en una silla se hizo llevar á una congregación de Cardenales, Aunque cierto la tiene muy grande, pero no negocia».⁸⁵

El 1565 les relacions entre Madrid i Roma encara no estaven trencades, fet que probablement es devia al relatiu èxit de les polítiques intimidatòries i a la necessitat cada vegada més urgent de reunir una flota cristiana que pogués fer front a l'amenaça otomana.

7. Trencament i reconducció de la diplomàcia hispanoromana

Tot i els successos que inevitablement unien les voluntats cristianes, l'estancament diplomàtic es tornà cada cop més incòmode. L'últim desacord entre el papa i Felip II fou la querella presentada per Lluís de Requesens denunciant la precedència dels enviats de França a la Santa Seu. Negant les acusacions, el rei Catòlic decidí posar fi formalment a les relacions diplomàtiques. «Ésta solo será para deciros que hicisteis muy bien de todo lo que con franceses paso y que os despedisteis y salisteis de Roma, que me pareció muy bien: y porque entiendo que el Papa esta blando y busca medios para remediallo».⁸⁶

A Roma i a Madrid es percebien els pocs mesos de vida que li quedaven al papa. Amb la ruptura de les relacions diplomàtiques, l'ambaixada espanyola hagué d'abandonar Roma, però ho feu sense presses.

En caso que este se acomode aunque os halleseis en estos reinos os havia de mandar allí y de lo bien que allí me habeis servido (...) he querido

84. RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto*, p. 82.

85. Lluís de Requesens a Felip II, 6 de maig de 1564. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC). Fons del Palau. Lligall.39, f.28.

86. *Pio IV y Felipe segundo: Primeros diez meses de la embajada*, p. 452.

escribiros ésta para encargaros que vos os detengais en Génova y os vais entreteniendo con achaque de que no os he mandado galeras para vuestro pasaje y quejandos dello; vuestra detención ha de ser sin que persona viva sepa della ni que teneis orden de mi mandato.⁸⁷

Poques setmanes després de la notícia de recaiguda del pontífex, el rei suggerí a Requesens que es dirigís de nou a Roma, contemporitzant el trajecte amb els dies de vida que li podien quedar al Pontífex. Tanmateix, Requesens arribà tard; el pontífex ja havia mort i el conclau tancava les portes per a l'elecció del nou successor de sant Pere.⁸⁸

El 7 de gener de 1566 hi hagué fumata blanca i l'elegit fou el cardenal Ghislieri. Era el preferit de molts, entre ells, de l'influent Carlos Borromeo, a qui sembla que, en bona mesura, devia la seva elecció.⁸⁹ Ghislieri provenia de l'orde dels Dominics; auster fins a l'extrem, summament dogmàtic, intransigent i aspre de caràcter, bel·ligerant i acarnissat amb tots aquells qui la reforma catòlica havia titllat d'enemics, assumí el nom de Pius V. Era a tots els efectes oposat al papa anterior, puix que era un nouvingut que res tenia a veure amb les corts principesques del segle XVI.⁹⁰ Durant la infantesa havia sigut pastor i, segons explica Braudel, era molt pobre, quelcom del què solia estar-ne orgullós.⁹¹ Pius V tenia un sentit quasi medieval de la cristiania; estava obcecat en acabar definitivament amb els heretges i infidels. Foren les seves aptituds i no pas les seves intrigues o les dels prínceps, les que li feren guanyar els sufragis del conclau.⁹² Tot i la dificultosa i potser inexistent intervenció de Madrid en l'elecció del nou pontífex, la candidatura agradà molt a Felip II i als seus ministres. Requesens escrivia a finals de 1565: «Es teologo y muy

87. *Ibidem*.

88. Luciano SERRANO, *La Liga de Lepanto: España, Venecia y la Santa Sede. Ensayo histórico a base de documentos diplomáticos*, Scholar Select, Madrid, 1918, p. 102.

89. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, p. 502.

90. ELLIOTT, *La Europa dividida*, p. 161

91. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, p. 502.

92. *Ibidem*, pp. 503-504.

buen hombre y de vida muy exemplar y de gran celo en las cosas de la religión y a mi juicio, es el Cardenal que en los tiempos de agora más convendría que fuesse Papa».⁹³

La primera acció de Ghilsieri com a nou pontífex fou precisament renovar el “subsidio de galeras”, el qual havia expirat amb els desacords i la mort de Pius IV. Ja durant els primers mesos del pontificat de Pius V es va percebre un govern “veritablement cristià” on no cabien mitges tintes amb els heretges o els turcs. Requesens escrivia exultant: «desde haze tres siglos la iglesia no ha visto mejor jefe ni más santificado».⁹⁴

Tot i les noves i disteses relacions hispanoromanes no fou fàcil reduir la voluntat d'un papa com Ghilsieri, sobretot quan aquest amenaçava de retirar les concessions monetàries de què gaudia la Corona espanyola si no es resolvia amb solvència l'assumpte de la croada contra els turcs.

Les amenaces en aquesta direcció eren constants, però Lluís exposava que no calia dramatitzar-les. Explicava al rei que l'hegemonia espanyola a Itàlia garantia que els actes del pontífex no fossin més que gests simbòlics buits de contingut; postulava que el papa no podia trencar la realitat de subordinació de la Santa Seu al rei Catòlic.⁹⁵ Els potentats italians depenien habitualment de la influència espanyola per controlar els seus estats, i la Cúria estava plena d'addictes a Felip, en particular la facció curial de la casa Colonna, la qual garantia «el control sobre los estados todos de la Iglesia».⁹⁶

La refundació de l'Imperi Romà teoritzada pels humanistes del renaixement va generar una reminiscència que s'ha arrossegat fins als nostres dies; és en definitiva el somni de la unitat europea. La *Universitas Christiana* fou una projecció europeïsta i desnacionalitzadora del

93. SERRANO, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede*, p. 77.

94. *Ibidem*, pp. 89.

95. RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto*, p. 84.

96. Luciano SERRANO, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede*. Vol II. Scholar Select, Madrid, 1914, p. 21.

vell continent. Una part de l'humanisme entenia que aquest domini cosmopolita i exclusiu de la figura de l'Emperador podia reportar un llarg període de pau. Contràriament al que s'ha pogut pensar, aquest universalisme messiànic que encarnaven l'emperador Carles i el seu fill Felip, xocava directament amb la voluntat i els interessos pontificis.⁹⁷ El papa era conscient de l'omnipresència del rei catòlic. A Itàlia, els dominis espanyols plantejaven una greu amenaça de bloqueig i assetjament dels territoris curials. El papa sentia com la seva jurisprudència com a príncep temporal era fàcilment amenaçada per l'Emperador si aquest ho veia convenient. El fet que un bon nombre d'humanistes fomentés la reconstrucció de l'Imperi Romà a partir del poder que Carles havia heretat i amb capitalitat a Roma, deixava entreveure que el papa podia perdre bona part del seu poder temporal.⁹⁸

Per contra, la lectura albista era la d'una Europa de fortes sobirania monàrquiques. En aquesta versió, l'Imperi havia deixat de ser el braç armat de la creu i havia perdut tota prerrogativa universalista. S'entenia que, d'ençà de la reforma luterana, el Sacre Imperi Romanogermànic havia deixat de ser romà per ser, cada cop més, exclusivament germànic. L'enfrontament religiós que provocà la reforma protestant inicià un camí d'identificació nacional que aniria madurant lentament durant els segles posteriors. Els pensadors de la il·lustració s'encarregaren de teoritzar sobre els conceptes de nació i ciutadania, però ho feren perquè es trobaren amb la necessitat de definir una idea madurada durant segles. La idea que se'n deriva d'autors com Kohn i Crossman és que l'expansió religiosa, fet que culmina amb la reforma tridentina, dona relat al futur estat-nació, element anacrònic al segle XVI i sense fonament en moments anteriors, però amb un cert sentit historiogràfic. El plantejament de Crossman busca demostrar que la concentració de poder principesc en un pre-absolutisme autoritari és la via més fàcil per

97. ELLIOTT, *España y su mundo*, p. 28.

98. LYNCH, *Los Austrias*, p. 95.

a desenvolupar els nacionalismes estatalitzants, que tenen en la fidelitat vertical la clau antropològica de la lleialtat nacional.⁹⁹ És, en definitiva, un estadi inicial d'identificació a partir d'elements com la religiositat practicant o la lleialtat principesca.

En el teatre de la diplomàcia, ambdues faccions jugaren les seves cartes utilitzant a voluntat institucions, partits i ordres religiosos per tal d'imposar-se. Si bé els ebolistes gaudiren d'una relació més pròxima al papa, la idea de reforma que acabà triomfant fou la del trencament total amb els protestants, fet que acabà rematant definitivament la idea de regeneració imperial tant recolzada pels humanistes com pels jesuïtes de l'època. El papa Pius IV aconseguia desfer-se d'una possibilitat que en principi havia de secundar en benefici de la fe, però que suposava el final del seu poder temporal. La fórmula pontifícia per acabar amb les problemàtiques que mencionàvem fou la de reciclar un concili aturat durant dècades i dotar les resolucions finals d'un dogma referencial, poderós i omnipresent on no hi tinguessin cabuda les mitges tintes. De forma conscient, per acabar amb els grans problemes de la religió catòlica, l'església romana va emprendre una sèrie de mesures, que iniciarien una inaudita revolució des de dalt.

Un cop el papa Pius IV aconseguí revitalitzar el poder de l'Església i dels Estats Pontificis, es mostrà segur i bel·ligerant amb la monarquia de Felip II. Veiem com les relacions entre la Monarquia Hispànica i la Cúria, tot i la preconitzada hegemonia hispanoromana tridentina, només empitjoraren d'ençà de la finalització del concili de Trento. En aquest marc d'enemistat, s'observa una estratègia d'assetjament diplomàtic contra els Estats Pontificis que no s'atenuà fins la mort i substitució de Pius IV. Amb el nou successor de sant Pere, les relacions es destensaren, però aquest fet es degué sobretot a la necessitat d'enfrontar-se conjuntament a l'Imperi Otomà i a l'Islam al Mediterrani.

99. Aquesta proposta d'evolució nacionalista a partir dels estats principescs a l'era dels absolutismes ha estat àmpliament estudiada per diversos autors. Vegeu: Gianfranco POGGI, *The Development of the Modern State. A sociological introduction*. Stanford University Press, Stanford, 1978.

Èxit i fracàs de la missió catòlica japonesa als segles XVI i XVII

JONATHAN LÓPEZ-VERA

Resum

Els missioners jesuïtes van arribar al Japó l'any 1549, i es van trobar un país que portava prop d'un segle immers en una gran guerra civil. Les diferents ordres catòliques van intentar evangelitzar els japonesos durant gairebé un segle, amb un èxit relatiu els primers anys i un fracàs absolut els últims. El que es defensa en aquest capítol és que tant l'èxit com el fracàs van ser causats essencialment per la situació política del Japó en cadascun dels dos moments. De manera contrària a la historiografia tradicional, que ens presenta als europeus com a únics agents actius del contacte, va ser la situació japonesa de guerra civil i desunió la que va beneficiar primer l'avanç quantitatiu de l'obra missionera i, d'igual manera, va ser la unificació del país sota un nou i poderós govern central la que va provocar la seva prohibició, persecució i –finalment– desaparició.

Paraules clau: Japó, evangelització, jesuïtes, Sengoku.

Als segles XVI i XVII diversos països europeus van tenir presència al Japó, concretament, entre els anys 1543 i –oficialment– 1639, és a dir, durant pràcticament un segle. És aquest segle el que alguns han batejat com a «segle cristià del Japó»¹ o, de forma encara més agosarada, «segle ibèric del Japó»,² en un exercici d'eurocentrisme que no per habitual

1. Charles Ralph BOXER, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Carcanet Press, Manchester, 1993.

2. Antonio CABEZAS, *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1995.

deixa de sorprendre. Els segles XV i XVI van ser segurament els més turbulents de tota la història japonesa, amb una situació de guerra civil estesa a tot el país des de l'esclat d'un primer conflicte localitzat a la capital, Kyoto, entre els anys 1467 i 1477. A partir d'aquell moment, el Japó es va veure immers en una guerra entre tots els diferents senyors samurais regionals –els *daimyō*–, sense que l'existència d'un govern central –el *shōgunat*³– i una cort imperial ho poguessin evitar. De fet, aquest clima bèl·lic generalitzat fins i tot dona nom al període històric en qüestió, anomenat Sengoku, que vol dir «país en guerra» o «països en guerra», ja que el japonès no té singular ni plural i resulta segurament més fàcil entendre el conflicte des d'una perspectiva de petits territoris independents lluitant per expandir o defensar les seves fronteres. Es tracta d'un període fonamental de la història japonesa en el que van succeir moltes coses i molt importants, i on la presència dels europeus en general hi va jugar un paper limitat, i la dels missioners en concret, pràcticament anecdòtic –pel que fa a la pròpia història japonesa.

Per tal d'estudiar aquest fenomen, el de la presència europea al Japó als segles XVI i XVII, proposo dividir aquests aproximadament cent anys en tres etapes. La primera aniria des del principi, l'any 1543, quan hi van arribar els primers europeus, uns comerciants portuguesos, fins a l'any 1587; la segona, des de 1587 fins a 1600; i la tercera, des de 1600 fins al final del contacte. Aquestes divisions es corresponen –com crec que ha de ser– amb fets que pertanyen exclusivament a la mateixa història japonesa, sense relació a la presència europea al país. És la història japonesa la que afecta de forma determinant a la relació del Japó amb els europeus, i no pas al contrari. Així, estableixo cadascuna d'aquestes tres etapes en funció de qui governava al país en cada moment, és a dir, en funció de qui era l'interlocutor dels europeus i qui feia les polítiques

3. Govern liderat per un *shōgun*, un general samurai que, encara que és anomenat per l'emperador, en la pràctica és qui té el poder real i governa de forma autònoma sobre tot el país. En aquests moments dels que parlem, però, només mantenia el control sobre la capital.

que acabaven establint el marc de les seves relacions. Aquest capítol estarà, doncs, dividit en aquestes tres etapes.

1. Primera etapa, 1543-1587

Estableixo aquesta etapa –com deia– en funció de qui era l'interlocutor dels europeus, però potser primer hauríem de definir de quins europeus estem parlant en aquest cas. Durant tota aquesta etapa ens estariem referint només als portuguesos, per una banda, els comerciants, que sobretot es dedicaven a vendre al Japó seda i altres mercaderies comprades al sud de la Xina, i, per una altra, parlem dels missioners de la Companyia de Jesús, un orde molt nou, aprovat pel papa només nou anys abans de la seva arribada a terres japoneses. Alguns d'aquests individus no eren portuguesos, però eren al Japó enviats o patrocinats per la Corona de Portugal, com és el cas de la missió jesuïta a tota l'Àsia, així, utilitzem «portuguesos» per tot el col·lectiu. Per la banda japonesa, l'interlocutor en aquesta etapa era múltiple, ja que es tractava d'un *daimyō* a cada territori. El motiu s'ha esmentat abans, i és la independència total de cadascun d'aquests senyors regionals als seus dominis. De fet, els mateixos jesuïtes, acabats d'arribar al Japó i dintre de la seva acostumada estratègia de començar l'evangelització des de dalt, des de les elits, van voler parlar amb els governants del país i veure si podien resultar favorables a la seva tasca. Així, el famós missioner navarrès Francisco de Xabier (1506-1552), que creia que el Japó estava unificat sota un únic govern central i que l'emperador tenia poder absolut també sobre temes religiosos,⁴ molt aviat va viatjar fins a la capital per entrevistar-se amb ell. Però un cop allà, a més de no ser rebut ni per l'emperador, ni pel *shōgun*, ni per cap oficial del govern, va descobrir que cap d'ells tenia en realitat cap autoritat sobre tot el país en aquells

4. YAJIRŌ / PAULO DE SANTA FÉ, «A Ignacio de Loyola, 29 de noviembre de 1548», carta, *El padre maestro Francisco Xavier en el Japón*, editat per Izawa Minoru, Sociedad Latino-Americana, Tòquio, 1969.

moments.⁵ Va entendre llavors el que estem explicant aquí, que haurien de tenir tractes per separat amb cada senyor regional per intentar tenir un tracte de favor per part seva i poder evangelitzar als seus territoris.

I això, lluny de ser un problema, va esdevenir el secret de l'èxit –encara que relatiu– de la missió jesuïta japonesa durant aquesta etapa de la qual estem parlant ara, principalment, per dos motius. Primer, perquè si un d'aquests senyors regionals es mostrava hostil cap als missioners i la seva tasca, l'únic que havien de fer aquests era marxar a un altre territori i provar sort allà. De totes maneres, la missió no comptava, ni remotament, amb suficients membres per a poder evangelitzar a tot el país, així que haver de renunciar a fer-ho a un territori concret no suposava cap problema. I el segon motiu era l'estreta relació entre la missió jesuïta i l'activitat comercial portuguesa, ja que eren els missioners els que controlaven quin territori visitaven els comerciants. Molts *daimyō* tenien un gran interès en el fet que el comerç portuguès es desenvolupés en els seus dominis i no en els d'un senyor veí –i molt probablement enemic–, pels ingressos que rebien fruit d'aquesta activitat i per poder ser els primers a accedir a les mercaderies que portaven els comerciants. I, durant els primers anys, una d'aquestes mercaderies resultava ser especialment atractiva per aquests senyors regionals: els arcabussos, perquè, òbviament, les armes de foc podien ser molt beneficioses per aquell *daimyō* que tingués accés a elles, en una situació de guerra com la que es donava al Japó de l'època. I, si per accedir als beneficis del comerç s'havia de tenir bones relacions amb els missioners, molts senyors samurais –principalment de l'illa de Kyūshū, la més al sud de les illes principals del país– no van tenir cap problema en afavorir el desenvolupament de la missió als seus territoris.

5. Neil FUJITA, *Japan's Encounter with Christianity. The Catholic Mission in Pre-Modern Japan*, Paulist Press, Nova York, 1991, p. 26; Georg SCHURHAMMER, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo. Tomo IV, Japón-China 1549- 1552*, Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús, y Arzobispado de Pamplona, Pamplona, 1992, pp. 256-258.

De fet, es va donar llavors una espècie de competició entre diferents *daimyō* per tenir les millors relacions possibles amb els jesuïtes, oferint-los unes condicions que van anar millorant amb el temps, a mesura que diferents *competidors* anaven afavorint més i més a la missió. L'exemple més clar el trobem en Ōmura Sumitada (1533-1587), qui l'any 1562 va oferir unes molt bones condicions per a la utilització del seu port de Yokoseura, només superades per ell mateix, nou anys més tard, quan va posar a la seva disposició el port de Nagasaki, suposadament millor. Quan altres senyors van intentar igualar la seva proposta, Ōmura va donar el cop definitiu, cedint la ciutat de Nagasaki oficialment i a perpetuïtat als jesuïtes, l'any 1580. Ja el 1563 havia estat el primer *daimyō* a convertir-se al cristianisme, batejant-se amb el nom de Bartolomeu, i inaugurant així una pràctica que s'estendria posteriorment entre molts senyors de Kyūshū. I encara més ressenyable resulta un altre dels costums entre aquests nous cristians, el de convertir automàticament també a tots els seus súbdits mitjançant un decret, una mesura que habitualment anava acompanyada de la destrucció de temples i santuaris.

Els missioners eren plenament conscients d'aquests fets, sabien que els *daimyō* només els ajudaven, i fins i tot es convertien, atrets pel comerç, i en tenim testimoni en nombrosos dels seus documents de l'època, per exemple, en aquesta carta del jesuïta Lourenço Mexia (1539-1599) al general de l'ordre, quan li diu «los que hasta ahora son hechos, siempre fue con respecto a la nave de Portugueses que aqui viene cada año, porque pretenden la ganancia, que della les puede venir».⁶ Més clarament encara ho deia ni més ni menys que el visitador jesuïta Alessandro Valignano (1539-1606), la màxima autoritat de la Companyia a tota l'Índia Portuguesa, en un informe de 1579, on deia que

Como los señores de Japon son muy pobres como se ha dicho y los intereses que tienen cuando los navios van a sus puertos son muy grandes procuran mucho que vayan a sus tierras y porque ellos se persuaden que iran donde

6. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap.-Sin. 8 (1), ff. 248-249v.

uviese christianos y yglesias y adonde quieren los Padres que vayan de aqui se sigue que muchos de ellos aunque sean gentiles procuran que esten los Padres en ellas y hagan yglesias y christianos pareciendoles que por esta vía alcanzaran los navios y otros favores que de los Padres pretenden.⁷

De la mateixa manera, també sabien que la gran majoria dels cristians japonesos ho eren només pels desitjos del seu senyor, sense tenir-ne ells mateixos res a dir al respecte, com veiem al mateix informe de Valignano que acabem de citar, quan es diu que

por ser los japoneses tan subjectos a sus señores facilmente se convierten cuando sus señores lo mandan y entienden que es su voluntad, y esta es la puerta por donde ordinariamente entran en el principio los que se bautizan y de esta manera comenzamos a ser recibidos en Japon y hazer christianos en diversos lugares. [...] se puede decir de los japones que pocos de ellos entran derechamente a recibir nuestra ley [...] mas conviertense por hacer la voluntad de sus superiores.⁸

Pel que fa a la destrucció de temples i santuaris, els autors propers a l'Església han insistit sempre en el fet que els missioners es mostraven en contra, i és cert, però mai acostumen a explicar que ho feien perquè creien que això podia provocar disturbis entre el poble, així com fer estendre la idea que allà on arribava el cristianisme hi havia problemes i destrucció. Era necessari destruir els temples i cremar els seus ídols, sí, però s'havia de fer de forma discreta, com escrivia el mateix Valignano en una carta, «secretamente y poco a poco los tiren y quemén, los templos se conviertan en iglesias o en otro uso provechoso de manera que se conserven y no se escandalicen los gentiles, diciendo que donde entramos asolamos y destruimos todo».⁹

7. ARSI, Goa 6, ff. 27-27v.

8. *Ibidem*.

9. ARSI, Jap.-Sin. 2, f. 135.

L'any 1568, un dels *daimyō* que lluitaven per apoderar-se del control del país, Oda Nobunaga (1534-1582), va conquerir Kyoto i va col·locar al capdavant del teòric govern central del Japó un *shōgun* titella buit de poder. Amb la legitimitat que li donava la seva relació amb el *shōgunat* i, per tant, amb l'emperador, Nobunaga va començar a conquerir per la força territoris d'altres senyors samurais, amb la intenció d'unificar tot el país. Els jesuïtes, que tenien una missió a la capital, van voler establir una relació d'amistat amb ell, ja que tot semblava indicar que seria el proper governant de tot el Japó i, a més, el veien molt predisposat a interessar-se pel cristianisme. El motiu principal per aquesta creença era la lluita de Nobunaga contra alguns temples i monestirs budistes que en aquella època es comportaven com senyors samurais, i tenien territoris on cobraven impostos als camperols, defensats pels seus exèrcits. Com que Nobunaga, a diferència d'altres senyors, els tractava com a *daimyō* rivals, sense cap deferència per motius religiosos o supersticiosos, els jesuïtes van veure en aquesta enemistat no un exercici de pragmatisme, sinó un odi cap al budisme *per se*, i per tant –des de la seva perspectiva binària– un interès pel cristianisme. A més, Nobunaga era algú molt allunyat dels tradicionals protocols japonesos i amb molta curiositat cap a tot allò que fos nou i diferent, i per això es va entrevistar en diferents ocasions amb els missioners, fins i tot amb Valignano, i es va mostrar sempre molt interessat en tot allò que aquests li explicaven d'Europa i els seus costums; de nou, els jesuïtes van interpretar aquesta curiositat com a interès sincer en la seva religió. No va ser fins poc abans de la sobtada mort de Nobunaga, l'any 1582, que van anar descobrint que aquest *daimyō* no creia en cap mena de divinitat ni vida després de la mort¹⁰, i fins i tot va advertir als jesuïtes, dient-los que esperava que no

10. Ho explica el jesuïta Luís Fróis (1532-1597) en una carta del dia 1 de Juny de 1569 inclosa a *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escriuieron a los de la misma Compañia, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueue, hasta el de mil y quinientos y setenta y vno*, Iuan Iñiguez de Lequerica, Alcalá, 1575, f. 287.

s'estiguessin ficant en temes polítics com feien els monestirs¹¹ –sense saber que sí ho estaven fent a la llunyana illa de Kyūshū. Nobunaga va deixar unificat el terç central del Japó.

En definitiva, i com a resum d'aquesta primera etapa, podríem dir que l'èxit de la missió jesuïta va venir donat principalment per la desunió del territori japonès i la rivalitat entre els diferents senyors regionals. Els missioners, gràcies al seu control sobre els comerciants, van aprofitar aquesta rivalitat per aconseguir unes xifres molt altes pel que fa a conversions, xifres que es publicitaven amb molta alegria per tota Europa, on la missió japonesa era considerada com la joia de la corona de l'evangelització jesuïta. L'èxit, però, només va ser quantitatiu, no pas qualitatiu, en estar sustentat pels interessos sempre canviant dels senyors samurais, dins d'un clima de gran inestabilitat política.

2. Segona etapa, 1587-1600

El principal canvi pel que fa a aquesta segona etapa és que deixem de parlar d'interlocutors múltiples i passem a parlar d'un únic interlocutor, un únic governant per a tot el Japó, que va fer que els senyors regionals dels quals parlàvem abans perdessin la seva autonomia. Es tracta de Toyotomi Hideyoshi (1537-1598)¹², un general de Nobunaga que, continuant les conquestes iniciades pel seu senyor, va unificar tot el país l'any 1590. Malgrat aquesta data, inicio aquesta segona etapa tres anys abans, el 1587, perquè va ser en aquest moment quan Hideyoshi es va fer amb l'illa de Kyūshū, on era més significativa l'evangelització jesuïta, amb molta diferència, i on més poder polític tenien els missioners, mitjançant la seva influència sobre els senyors conversos. Així, i pel

11. Luís FRÓIS, *Historia de Japam, vol.3*, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982, pp. 331-332.

12. Per aprofundir sobre Toyotomi Hideyoshi i la seva relació amb els europeus: Jonathan LÓPEZ-VERA, *Toyotomi Hideyoshi y los Europeos. Portugueses y castellanos en el Japón samurái*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2021.

que fa a la relació amb els europeus, controlar Kyūshū equival a efectes pràctics a controlar tot el Japó. Amb un govern unificat, els jesuïtes ja no podien apostar a molts números al mateix temps, retirant-se d'allà on no fossin rebuts favorablement, ara el joc havia canviat i es tractava de tot o res. A més, els diferents territoris japonesos ja no estaven en guerra els uns contra els altres, així que els beneficis del comerç continuaven sent interessants, però no pas vitals.

Aquest mateix 1587, just després de conquerir Kyūshū i, de fet, mentre era encara a l'illa, Hideyoshi va publicar un edicte d'expulsió de tots els missioners. En aquest text, Hideyoshi deixava clar, però, que no expulsava del país a tots els portuguesos, sinó únicament als jesuïtes, especificant que els comerciants podien quedar-s'hi sense cap problema. A més, va confiscar la ciutat de Nagasaki, que des de llavors va passar a dependre exclusivament del seu govern, el que ens deixa encara més clar que estava molt interessat a mantenir el comerç, encara que no estava disposat a pagar a canvi el preu de permetre l'evangelització dels japonesos. En realitat, Hideyoshi ja sabia abans d'arribar a Kyūshū com era la situació allà, i només es tractava de constatar-ho amb els seus ulls i demostrar-ho amb una prova que, per una altra banda, va estar una mica preparada, podríem dir. Va fer cridar un *daimyō* convers i li va ordenar triar entre deixar de ser cristià o deixar de ser samurai, perdent ell i la seva família el seu cognom i les seves terres. El *daimyō* es va negar a renunciar a la seva religió, acceptant el càstig, i Hideyoshi va poder demostrar així que aquella religió estrangera era extremadament perillosa, ja que els seus seguidors prioritzaven el vincle amb el seu deu forà i els seus representants per davant del vincle amb el seu senyor. Aquest episodi contradiu el que hem explicat anteriorment, que els *daimyō* que es convertien al cristianisme ho feien únicament per l'interès pel comerç, però resulta que Hideyoshi sabia molt bé a qui estava triant per la seva prova, una prova que ell necessitava que tingués el resultat que va tenir. L'escollit va ser Takayama Ukon (1552-1615) –batejat com a Justo Takayama–, algú que, per començar, no era de Kyūshū, sinó de la zona central del país i, de fet, havia arribat a l'illa acompanyant al

mateix Hideyoshi. Així, en principi, no tenia gaire sentit triar algú que no era de Kyūshū per a demostrar la fidelitat dels senyors conversos de Kyūshū. Però Hideyoshi el va triar a ell, que havia estat batejat sent un nen i que després havia estat educat pels jesuïtes, perquè tots dos ja havien coincidit en diversos moments en els quals Takayama havia posat la seva condició de cristià per davant de la seva condició de samurai. Això és el que Hideyoshi necessitava ara, i Takayama no el va defraudar.

Hideyoshi argumentava que l'evangelització suposava un perill pel Japó perquè els europeus podien utilitzar la seva influència sobre els senyors conversos per a conquerir militarment el país, tal com els portuguesos havien explicat des de feia dècades que feien els castellans a Amèrica, i com aquests mateixos castellans havien fet recentment a les Filipines. Si els missioners ordenaven als *daimyō* cristians ajudar als europeus en la seva conquesta, aquests els obeïrien, i el comportament de Takayama n'era la demostració. Com a mínim, suposaven un problema potencial, i un nou govern que té la intenció de perdurar en el temps no es pot permetre córrer riscos potencials.

Els sorpresos jesuïtes van donar –en aquell moment i des de llavors– tota classe d'explicacions al sobtat canvi d'opinió de Hideyoshi, ja que fins a aquell dia creien que aquest nou governant els seria favorable, per la seva experiència prèvia amb ell a la missió de Kyoto. S'ha parlat d'un atac de fúria repentina a causa d'una borratxera, de que estava enfadat perquè cap noia de Kyūshū havia volgut ser la seva concubina aquells dies perquè eren totes cristianes i la seva moral s'ho impedia, o d'una senilitat sobrevinguda. Tota una narrativa, en definitiva, dissenyada per a crear una llegenda negra al voltant de qui va unificar el Japó i va prendre tot un seguit de mesures polítiques destinades a aconseguir una llargament enyorada estabilitat del país, després de més d'un segle de guerra. L'expulsió dels representants d'una nova religió arribada de fora i que buscava convertir principalment a les elits només va ser una més d'aquestes polítiques.

Després d'un moment inicial en que el viceprovincial jesuïta Gaspar Coelho (1530-1590) va intentar sense èxit persuadir primer a diversos

daimyō cristians i després a les autoritats de Manila d'atacar militarment a Hideyoshi, els missioners van acceptar l'edicte, tot i que no el van obeir. Van simular marxar del país, però s'hi van quedar, funcionant des de llavors en la clandestinitat i sense cridar l'atenció. Hideyoshi n'era coneixedor, però va decidir permetre-ho de moment, no volent arriscar-se a perdre el comerç portuguès que ara monopolitzava ell, en controlar Nagasaki.

La situació va continuar així fins a l'any 1593, quan va arribar un nou jugador al tauler: els castellans. Establerts a Manila des de 1571, no podien teòricament accedir al Japó, ni per a comerciar ni per a evangelitzar, ja que aquest país pertanyia a la zona d'influència portuguesa, dins del repartiment del món entre portuguesos i castellans amb el beneplàcit del papa, estipulat als tractats de Tordesillas (1494) i de Saragossa (1529). Malgrat això, els ordes mendicants castellans—franciscans, dominics i agustins—reclamaven incansablement el seu dret a treballar en l'evangelització del Japó, especialment després del fracàs que segons ells suposava l'edicte d'expulsió de 1587. L'oportunitat que buscaven va arribar finalment l'any 1593, quan un grup de franciscans va viatjar a terres japoneses, encara que ho feien com a ambaixadors, per a portar la resposta del governador castellà de Manila a una carta de Hideyoshi, com les que va enviar a la resta d'actors regionals en la mateixa època. Els frares van assegurar que només entregarien la resposta i tornarien a les Filipines, però, un cop al Japó, van trobar la manera de quedar-s'hi i, a més, començar a predicar obertament tant a la capital com a Osaka, en contra de totes les recomanacions dels jesuïtes. Hideyoshi, interessat a obrir una via de comerç amb els castellans per a posar fi al monopoli portuguès i fer baixar els preus, ho va permetre durant un temps.

Malgrat aquesta permissivitat, l'edicte de 1587 encara continuava vigent, i afectava també als franciscans, així que, quan Hideyoshi va creure que els frares estaven començant a ser una molèstia, va aprofitar un incident en que alguns d'ells estaven implicats per tornar a donar un cop d'atenció als europeus pel que feia a la part religiosa, sense que això afectés la part comercial. És en aquest moment quan va tenir lloc

un dels episodis més famosos de les relacions entre els europeus i el Japó d'aquesta època, el del galió San Felipe i els màrtirs de Nagasaki. L'any 1596, després del naufragi a costes japoneses d'aquesta nau, que cobria la ruta entre Manila i Acapulco, Hideyoshi, emparant-se en l'edicte de 1587, va ordenar l'execució de vint-i-sis cristians, entre frares i sacerdots franciscans –incloent-hi el seu comissari–, missioners jesuïtes, i uns quants japonesos. L'hostilitat de Hideyoshi cap al cristianisme només es veuria frenada per la seva mort, l'any 1598.

3. Tercera etapa, 1600-1640s

En aquesta tercera etapa, els interlocutors dels europeus van ser els tres primers *shōgun* Tokugawa, és a dir, Tokugawa Ieyasu (1543-1616), el seu fill Hidetada (1579-1632) i el seu net Iemitsu (1604-1651). El fundador d'aquest govern, Ieyasu, havia estat un important aliat primer de Nobunaga i després de Hideyoshi, i quan aquest darrer va morir, deixant com a hereu un fill de només cinc anys, Ieyasu va formar part d'un consell de cinc membres a qui Hideyoshi va encarregar que actuessin com a tutors i regents del nen fins a la seva majoria d'edat. Aviat, però, van esclatar tensions entre els membres d'aquest consell, i la disputa es va dirimir al camp de batalla, l'any 1600, on les tropes de Ieyasu van aconseguir la victòria, donant-li el control *de facto* de tot el país, un fet oficialitzat només tres anys després amb la creació del tercer i últim *shōgunat* de la història japonesa, el Tokugawa, que duraria fins al 1868. Els dos anys que van de la mort de Hideyoshi a l'inici d'aquesta tercera etapa han d'entendre's com de continuïtat de les polítiques anteriors.

Amb l'arribada de Ieyasu al poder, però, van acabar les hostilitats cap als missioners, aixecant-se les prohibicions de Hideyoshi. El motiu era que el govern Tokugawa estava molt interessat, novament, en el comerç amb els europeus, especialment, en aquest cas, amb els castellans i la seva famosa ruta del Galió de Manila, que connectava l'Àsia Oriental, a través de les Filipines, amb Nova Espanya i, des d'allà, amb Europa. Aquesta ruta passava molt a prop del Japó, ja que els corrents per na-

vegar cap al continent americà van molt cap al nord abans de tornar a baixar per tota la costa americana, així que Ieyasu proposava que el galió fes una parada també en territori japonès. A més, també volia que els castellans, que feia dècades que explotaven amb molt èxit les mines dels seus territoris americans, enviessin al Japó experts en explotació de mines, ja que al país n'hi havia moltes, especialment de plata, però no s'estaven explotant d'una manera tan intensiva com les americanes. Els castellans, però, no estaven gaire interessats a ajudar a Ieyasu, i el seu únic interès pel Japó continuava estant relacionat amb la seva evangelització. Per una altra banda, tampoc volien rebutjar obertament les propostes del *shōgunat* per por a una nova prohibició del cristianisme o, pitjor encara, a una potencial conquesta japonesa de les Filipines —una por que ja havia existit durant el govern de Hideyoshi. Així, es van anar movent en un delicat equilibri, fent promeses que només allunyaven una mica el problema, però servien per anar guanyant temps, durant el que, en comptes de comerç amb Nova Espanya i tècnics en mineria, el que anaven enviant al Japó eren més i més missioners.

Òbviament, la paciència de Ieyasu tenia un límit, així que la situació es va anar tensant a mesura que aquesta es va anar acabant. A més, un altre factor va jugar en contra dels castellans, i va ser l'arribada al Japó d'un nou actor europeu: els holandesos, seguits poc després pels anglesos, en ambdós casos, enemics dels castellans. L'any 1600 va arribar a costes japoneses, pràcticament naufragant-hi, un vaixell holandès, pilotat per un navegant anglès anomenat William Adams (1564-1620), que va acabar entrevistant-se personalment amb Ieyasu i esdevenint el seu conseller per a tots els temes relacionats amb els europeus. A través d'Adams va poder tenir una altra visió d'Europa, diferent de la versió monocromàtica que des de 1543 havien explicat els ibèrics, i és de suposar que no exempta de crítica cap als que eren els seus enemics. En qualsevol cas, ja fos per haver perdut la paciència amb les promeses permanentment incomplertes dels castellans o per influència dels consells d'Adams, l'any 1614 el *shōgunat* va prohibir el cristianisme. Aquesta prohibició, de fet, va ser molt més severa que la decretada per Hideyoshi, que estava

relacionada sobretot amb la predicació i amb la conversió de les elits, i no es preocupava tant de la del poble. La dels Tokugawa, en canvi, era absoluta, i va donar lloc a una persecució que va ocasionar milers d'execucions, tant de missioners com de cristians japonesos. De nou, aquesta prohibició va anar lligada a tota una sèrie de mesures polítiques destinades a aconseguir una situació d'estabilitat que assegurés la permanència del govern del moment, la majoria d'elles no relacionades amb els europeus. Una altra d'aquestes mesures va posar fi al contacte entre el Japó i Europa, quan el *shōgun* Iemitsu va acabar decretant l'expulsió de tots els estrangers, ja no només dels missioners –que en molts casos van continuar intentant entrar al país durant la dècada de 1640–, sinó també dels comerciants, i només es va fer una petita excepció, i no per casualitat, amb els holandesos, que posaven els negocis per davant de l'expansió de la seva religió.

Com hem vist en aquestes pàgines, la resposta donada pel Japó a la presència dels europeus va ser causada per la seva pròpia situació política interna. Fins ara, aquest tema ha estat treballat, especialment a l'acadèmia de l'estat espanyol, principalment per autors no relacionats amb la història japonesa, sinó vinculats a l'Església o provinents d'altres àmbits d'estudi des dels quals han arribat al contacte Japó-Europa als segles XVI i XVII –les missions jesuïtes, l'expansió portuguesa, la política exterior de Felip II, etc. Potser aquest és el motiu pel qual als seus treballs no es dona gaire importància a la peculiar situació del Japó de l'època, ni a la forma de funcionar dels governs samurais, ni a la biografia de personatges tan especials com Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi i Tokugawa Ieyasu. En aquest cas, però, es tracta d'un tema al qual s'arriba des de l'estudi de la història japonesa, intentant aportar, per tant, aquesta perspectiva, que estic convençut és la més adient en qualsevol cas.

Així, la principal conclusió d'aquest treball és que l'èxit europeu en la primera etapa d'aquest contacte va ser conseqüència –com ja hem explicat– de la desunió i la guerra en les que estava immers el Japó, així com el fracàs en la segona i la tercera va ser el resultat de l'existència d'un

govern central i la seva necessitat d'estabilitzar la situació política del país, evitant riscos, encara que fossin potencials, com ara la presència a la seva terra d'imperis que estaven en aquells moments conquerint territoris per tot el món. Trobem, de fet, una gran coherència en la resposta donada primer per Hideyoshi i després pels tres primers Tokugawa, en tots dos casos es va intentar mantenir el comerç, no volent permetre a canvi l'expansió d'una religió desconeguda i poc tolerant amb les creences ja existents al país. Per concloure, el mateix Hideyoshi ho explica prou bé en una carta que va enviar al governador de Manila l'any 1597, tota ella molt interessant, on hi ha un fragment que diu

si deste Reino por ventura fuessen a essos nuestros hombres Japones agora fuessen Religiosos agora seglares, y en ellos predicassen la lei de Xinto,¹³ y desenquistaçen haziendo andar errado y perturbado el pueblo vos que sois Señor del Reino por ventura holgaseis con esto? Creo no. Pues por aqui podeis juzgar lo que yo tengo hecho.¹⁴

13. Es refereix al shintoisme, la religió autòctona del Japó.

14. Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-A), prestatge 2, caixa 102, document 45, lligall 999.

Imagen y representación de los mártires jesuitas del sur de Filipinas a través de los ojos de Matthias Tanner, SJ.

ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA

Resumen

A mediados del siglo XVII, los martirologios individuales o compilados que se consumían para edificar a los fieles representaban la culminación de la conciencia martirial católica romana iniciada en las últimas décadas del siglo XVI y popularizada en las imágenes de sufrimiento y piedad que transmitían sus protagonistas. Un claro ejemplo es la *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europa, Africa, Asia et America l...* (Praga, 1675), de Matthias Tanner, SJ, una obra ilustrada que presenta a los mártires jesuitas de cada continente salvo Oceanía. En línea con el fenómeno global del martirio que propone Tanner, se analiza el sistema comunicacional e icónico del proyecto universalista de la Compañía de Jesús en las islas del sur de Filipinas, que a través de las imágenes reforzaba la autopercepción de un “nosotros-jesuitico” enfrentada sin descanso a los “otros-paganos” en los espacios misionales fronterizos.

Palabras clave: jesuitas, Filipinas, Matthias Tanner, mártires, siglo XVII.

En los últimos años ha aumentado el interés por la relación entre martirio e imperio en América, Asia y Oceanía.¹ Tras la política aislacio-

1. Alexandre COELLO, *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries of the Mariana Islands (1668-1769)*, Routledge, London & New York, 2016; Alejandro CAÑEQUE, «Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas», *Relaciones*, 145 (2016), pp. 13-61; Alejandro CAÑEQUE, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*, Marcial Pons, Madrid, 2021;

nista de Japón o *sakoku* (5 de julio de 1639), que prohibió a jesuitas y franciscanos fundar allí nuevas misiones, la Compañía de Jesús concentró sus esfuerzos en las regiones del sur de Filipinas. Sin embargo, en mayo de 1663, el gobernador Sabiniano Manrique de Lara (1653-63) ordenó el desmantelamiento definitivo de los presidios de Ternate (Molucas) y de Zamboanga, Calamianes e Iligan (Mindanao), abandonando así a los seis mil samales o lutaos que allí vivían. Los jesuitas protestaron enérgicamente contra aquel «lamentable abandono»² que suponía un ataque a su política evangelizadora y apelaron a la mítica herencia misionera de Francisco Javier.

En este ensayo analizo la memoria del martirio de los misioneros jesuitas en Filipinas como un discurso ambivalente de vida y muerte, pecado y gracia, que abría una puerta a la memoria histórica de la orden ignaciana como una eficaz herramienta de propaganda que «se fait par le texte et par l'image, par le spectaculaire public et par la méditation ou la lecture privée».³ Asimismo, examino el martirologio de Matthias Tanner

Alejandro CAÑEQUE, «In the Shadow of Francis Xavier: Martyrdom and Colonialism in the Jesuit Asian Missions», *Journal of Jesuit Studies*, 9 (2022), pp. 438-58; Rafael GAUNE, *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2016; Katherine MCALLEN, «Jesuit Martyrdom Imagery Between Mexico and Rome», en E. Horodowich y L. Markey, eds., *The New World and Italian Religious Culture*, Cambridge UP, Cambridge, 2017; Fernando CIARAMITARO, «Política y religión: martirio jesuita y simbolización monárquica de las Marianas», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 78 (2018), pp. 195-225; Camilla RUSSELL, «Early Modern Martyrdom and the Society of Jesus in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», en L. Cohen, ed., *Narratives and Representation of Suffering, Failure and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*, Universidade Católica Portuguesa – Centro de Estudos de História Religiosa, Lisbon, 2020, pp. 67-99; Cristina OSSWALD, «On Christian Martyrdom in Japan, 1598-1658», *Hipogrifo*, 9:2 (2021), pp. 927-94.

2. Francisco COMBÉS, SJ, *Historia de Mindanao y Joló*, ed. W. E. Retana y P. Pastells, SJ, Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, [1667] 1897, p. 631.

3. Marie-Madeleine FRAGONARD, «'Cette fleche qui vole et qui ne vole pas': l'instant de la mort solitaire dans les gravures illustrant Matthias Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinem militans*, 1675», *Cahiers du GADGES*, 12 (2010), p. 192.

SJ (Pilsen, 1630 – Praga, 1692) desde una “teología de la guerra” que acabó consolidando una imagen dicotómica de culturas antagónicas.⁴

En este punto sostengo que el impacto militante de los primeros mártires de Japón fue clave para solidarizar a una multitud ferviente con la propagación de la fe católica en Asia y Oceanía. El 5 de febrero de 1597, veintiséis cristianos fueron ejecutados en Nagasaki: seis frailes franciscanos descalzos (el comisario Pedro Bautista y cinco hermanos de hábito), tres jesuitas japoneses (Pablo Miki y sus dos catequistas, Juan Goto y Santiago Kisai) y diecisiete neófitos nacidos en Japón, y martirios semejantes se repitieron en 1614, 1622 y 1624, transformando la provincia japonesa en un *theatrum sanguinis*.⁵ Los jesuitas difundieron rápidamente sus vidas heroicas entre sus cofrades mediante grabados, relatos *postfactum* y panegíricos con representación teatral, situando el martirio en el centro del escenario. El progreso de la fe era espectacular pero efímero, y los grabados e ilustraciones ayudaron a justificar la expansión de las fronteras imperiales y los proyectos misioneros.

Tras extinguirse el terreno martirial japonés en 1639, la “caballería ligera” del Papa se esforzó por consolidar sus posiciones en el sur de Filipinas, en concreto en las islas de Mindanao y Joló, convirtiendo estos espacios fronterizos en la nueva cuna de la propaganda martirial. Los misioneros jesuitas comenzaron a morir violentamente a manos de los “moros”,⁶ lo

4. Ana M^a RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, «Old Enemies, New Contexts: Early Modern Spanish (Re)-Writing of Islam in the Philippines», en S. Arias y R. Marrero-Fente, eds., *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*, Vanderbilt UP, Nashville, 2014, pp. 137-58; Ana M^a RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, «Retorno a Zamboanga: estrategias imperiales ante el Islam en las islas Filipinas», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 40 (2018), pp. 374-88.

5. Federico PALOMO, «Procurators, religious orders and cultural circulation in the Early Modern Portuguese Empire: printed works, images (and relics) from Japan in António Cardim’s journey to Rome (1644-1646)», *e-JPH*, 14:2 (2016), p. 13.

6. Para una crítica del uso del concepto «moro», véase Isaac DONOSO, «Concepto asiático de ‘Moro’», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XLIV (2016), pp. 39-60.

que sirvió para promover su beatificación y posterior canonización.⁷ Esta conquista espiritual duró hasta el siglo XIX, cuando la Compañía, disuelta en 1773 por el Papa Clemente XIV (1769-74), fue restaurada en Filipinas (1859) y retomó el postergado proyecto de conversión de la gran isla del sur.⁸

1. Matthias Tanner en el contexto martiroológico del siglo XVII

En el contexto de exaltación de la piedad de los Habsburgo,⁹ los martirologios –individuales o compilados– representaron la culminación de la conciencia del martirio de la Compañía de Jesús. Esta conciencia, que comenzó en las últimas décadas del siglo XVI emulando las narrativas de los mártires de la Iglesia primitiva como “living texts”,¹⁰ ayudó a promover la identidad misionera global de la orden a través de las estrategias de Ignacio de Loyola (1491-1556) y Jerónimo Nadal (1507-80), que fusionaban imágenes y mentalidades para fomentar la devoción religiosa.¹¹ En un momento en que la Compañía –como primera corporación globalizada– se encontraba en una delicada posición en la Europa católica, estas narrativas fueron una forma de auto propaganda para defender y publicitar las misiones jesuitas de ultramar.

Un primer tipo de narrativa es el representado por *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Iesu...* (Roma, ex typographia Varesii, 1657),

7. Alison C. FLEMING, «Jesuit Visual Culture: Communication, Globalization, and Relationships», *Journal of Jesuit Studies*, 6 (2019), pp. 187-95.

8. María AGUILERA FERNÁNDEZ, «La reimplantación de la Compañía de Jesús en Filipinas: de la restauración a la revolución filipina (1815-1898)», Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2018.

9. Anna CORETH, *Pietas Austriaca. Austrian Religious Practices in the Baroque Era*, Purdue UP, West Lafayette, [1959] 2004.

10. Éric REBILLARD, *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021, p. 5.

11. Marie-Madeleine FRAGONARD, «Morts en Martyrs, morts en service de charité: la mémoire de l'ordre jésuite», *Littératures Classiques*, 73:3 (2010), p. 198; McALLEN, «Jesuit Martyrdom Imagery», pp. 159, 162-65.

del padre Philippo Alegambe (1592-1652), que se centra en el relato de la muerte violenta de determinados personajes. Por el contrario, un segundo tipo, representado a su vez por *Heroes et victimae charitatis Societatis Jesu...!* (Roma, ex typographia Varesii, 1657), obra iniciada por el propio Alegambe y enriquecida con aportaciones de Johannes Nádasí (1614-79) y Matthias Tanner, sigue de cerca las ideas del jesuita Théophile Raynaud (1583-1663), cuyo *De martyrio per pestem: Disquisitio Theologica* (Lyon, 1630) planteaba la posibilidad de alcanzar el don del martirio para aquellos «que habían puesto en peligro su vida por atender a los enfermos». ¹² Este “martirio de la caridad” era una nueva forma de auto sacrificio que podía conducir a una muerte redentora porque implicaba un riesgo, pero no una muerte segura, sorteando así la paradoja teológica del martirio como esperanza de muerte sin buscarla intencionadamente. ¹³

Matthias Tanner, rector del colegio jesuita Universitas Carolo-Ferdinandae de Praga (1672-75) y provincial de Bohemia (1676-79; 1686-89), escribió dos tratados sobre miembros ilustres de la orden que siguen, respectivamente, ambas narrativas y lo convierten en pionero de esta literatura. El primero tratado, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios, pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate. Sive Vita, et mors eorum qui Ex Societate Iesu in causa Fidei & Virtutis propugnatae, violenta morte toto orbe sublatis sunt* (Praga, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, per Joannem Nicolaum Hampel Factorem, 1675), ofrece *in primis* un retrato heroico de los acontecimientos, experiencias y muertes de los misioneros jesuitas en los siglos XVI y XVII. ¹⁴

12. Jean-Pascal GAY, «Finding Martyrs at Home? Jesuits Attempts at Redefining Martyrdom in the Seventeenth Century and Their Censure», *Journal of Jesuit Studies*, 9:1 (2022), p. 15.

13. Pierre-Antoine FABRE, «Conclusion: The Narrow Road to Martyrdom», *Journal of Jesuit Studies*, 9 (2022), p. 129.

14. La recepción del libro fue tan entusiasta que se tradujo de inmediato al

El segundo tratado, *Societas Jesu Apostolorum imitatrix, sive gesta praeclara et virtutes eorum, qui è Societate Jesu in procuranda salute animarum, per Apostolicas Missiones, Conciones, Sacramentorum Ministeria, Evangelii inter Fideles & Infideles propagationem, ceteraque munia Apostolica, per totum orbem terrarum speciali zelo desudarunt* (Praga, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, per Adalbertum Georgium Konias, Factorem, 1694), se consagra a la bondad de los apóstoles, ensalzando las virtudes sociales (“martirio de la caridad”) en lugar de complacerse en la violencia y la sangre de las víctimas.¹⁵

Para el propósito de este ensayo me centraré en el primero de ellos, que paradójicamente no es un libro de reveses y derrotas, sino de éxitos, es decir, de los triunfos de Dios y de una Iglesia militante que no lamentan la muerte sacrificial, sino que pretenden implicar al espectador/lector en el sufrimiento imaginado de los mártires jesuitas como inversiones necesarias para la recogida de frutos.¹⁶ Además, y no menos importante, Tanner situó a la Compañía como punta de lanza del renacimiento post-tridentino del catolicismo y de los mártires católicos con una vocación apostólica genuinamente universal.¹⁷

Sin embargo, al finalizar este obituario colectivo, Tanner advertía abiertamente (*protestatio*) que no atribuía santidad a las víctimas, lo que

alemán (1683). Véase Cristina OSSWALD, «O Ciclo de gravuras da obra *Societatis Jesu Usque Ad Sanguinis et Vitae Profusionem Militans* e a cultura jesuíta do martirio na época moderna (sécs. XVI-XVIII)», en P. Stěpánek, ed., *Svatý František Xaverský a jezuitská kultura v českých zemích* [Saint Francis Xavier and Jesuit culture in Czech lands], Palacký University, Olomouc, 2014, p. 147-53.

15. FRAGONARD, «Cette fleche», pp. 137-38.

16. Brandon Lynn BAYNE, «A Passionate Pacification: Sacrifice and Suffering in the Jesuit Missions of Northwestern New Spain, 1594-1767», Tesis Doctoral, Harvard Divinity School, 2012, pp. 67, 173.

17. Kirstin NOREEN, «Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation», *The Sixteenth Century Journal*, 29:3 (1998), pp. 689-715; Christian BIET, «La mort des martyrs, enjeux axiologiques, enjeux ritualisés, enjeux théâtraux», *Altre Modernità*, 4:1-9 (2010), pp. 1-2.

implícitamente afirmaba el juicio definitivo del Pontífice. Aunque los actos de los mártires jesuitas aparentaban estar más allá de los poderes humanos y parecer *miracula* (eventos milagrosos *stricto sensu*), Tanner fue muy cauteloso al advertir que todavía no habían sido examinados por la Sede Apostólica. Como señaló Fragonard, «la violence, le témoignage par la mort, sont, dans un message assez commun il est vrai, des signes de la sainteté».¹⁸ Por eso no aparecen mártires con aureolas, sino cuerpos mutilados que trascienden sus miedos para alcanzar una nueva dimensión solo comparable al sufrimiento de Cristo.

Con todo, esta sencilla pero fascinante *humanam historiam*, que diría Tanner, era más que una genealogía del martirio. Su compendio ilustrado debe entenderse como una visita guiada de la misión evangelizadora de la Compañía de Jesús que había que celebrar e imitar. Se convirtió en una verdadera “cartografía espiritual” que presentaba de forma sistemática y por continentes –con excepción de Oceanía– los 304 mártires de la orden desde 1549 a 1655: 68 en África, 120 en Asia, 50 en América y 68 en Europa. Una división que, en opinión de Osswald, pretendía afirmar «a superioridade do martírio católico, pelo seu carácter universal, em relação ao martírio protestante».¹⁹

El martirologio de Tanner –aunque el jesuita se abstiene siempre de utilizar este término– no era una obra de historia, sino un modelo actualizado de retórica humanista que debía proporcionar un placer estético al incluir no sólo la descripción de textos, sino también 165 dibujos con anotaciones al pie elaborados por el artista alemán Melchior Küssel (1626-84), miembro de una de las familias de grabadores más importantes del primer Barroco. Sólo los grabados-frontales de los cuatro continentes son alegóricos. En los modelos de los dibujos que ilustran el tipo y el momento de la muerte de las víctimas participó el

18. FRAGONARD, «Morts en Martyrs», p. 205.

19. Cristina OSSWALD, «A Iconografia do Martírio na Companhia de Jesus entre os sécs. XVI e XVIII», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65 (supl.) (2009), pp. 1301-14, 1308.

artista de Praga Karel Škréta (1610-74), pintor de cuadros religiosos y melancólicos, cuya función principal era mostrar que la crueldad del martirio era proporcional al odio de sus verdugos, que torturaban y despedazaban a sus víctimas, muestra inequívoca de su maldad y sometimiento al dominio y gobierno de Satanás. Otros tratados, como *De Christianis apud iaponios Triumphis* (Múnich, 1623), del padre flamenco Nicolas Trigault (1577-1628), o *Fasciulus e iapponicis floribus suo adhuc madentibus sanguine* (Roma, 1646), del padre António Francisco Cardim (1596-1659), ya incluían estampas y grabados de los mártires jesuitas del Japón.²⁰ Sin embargo, la piedad de Tanner recomendaba la contemplación de las imágenes para avivar la imaginación de los miembros de la Compañía y de los fieles católicos laicos del mundo, certificando la famosa frase *Unus non sufficit orbis* [Un mundo no es suficiente], que acogía a los jesuitas como pioneros globalizadores.

2. Los mártires jesuitas del sur de Filipinas

En relación con el fenómeno global del martirio de la orden ignaciana, llama la atención que los asesinados en Asia fueran mucho más numerosos que en otras partes del mundo.²¹ Al comparar los espacios asiáticos con los viñedos de Dios que debían ser regados con la sangre de sus siervos [figura 1], Tanner invocaba el texto fundacional de la Carta de Pablo a los Romanos (3.25). Para este estudio me centraré en la metáfora de la sangre regando las semillas de la cristiandad en las Filipinas, la cual desempeñó un papel clave en la reconstrucción visual de las misiones fronterizas del sur.

20. Federico PALOMO, «António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno», *Histórica*, 39:1 (2015), pp. 7-40; PALOMO, «Procurators, religious orders and cultural circulation», pp. 1-32.

21. OSSWALD, «O Ciclo de gravuras», p. 148.



Figura 1. *Societas Iesu campos Asiae, fuso herbore rigans, semen fit Christianorum*
 [La Compañía de Jesús, regando los campos de Asia como pasto espiritual,
 se convierte en semilla de los cristianos]. Ilustrado por K. Škréta y Melchior Küsel
 (TANNER, *Societas Jesu usque ad sanguinis*, p. 206).

Algunos estudiosos, como Cristina Osswald, Marie-Madeleine Fragonard y Christian Biet, han analizado la iconografía de los jesuitas que dieron su vida por la fe católica como parte de un sistema comunicacional e iconográfico del proyecto universal de la Compañía de Jesús. Por su parte, aunque Bayne, y más recientemente Cañeque, han explorado estos contextos fronterizos para explicar la conexión entre martirio e imperio, se ha prestado poca atención a las islas del sur de Filipinas, donde el catolicismo era más bien marginal o estaba proscrito. Los *Varones ilustres* de Eusebio Nieremberg incluyeron la muerte de nueve jesuitas en

Filipinas, cinco de ellos expuestos en el martirologio ilustrado de Tanner dentro de un escenario irreal.²² Sin embargo, en lugar de hacer hincapié en los asentamientos españoles o nativos, la mirada europea se dirigió a captar la acción violenta del martirio a partir de una evidente ausencia de humanidad.²³ Sólo unos pocos actores participaban en el testimonio sacrificial de los misioneros jesuitas, situados en un espacio ficticio, por lo que la mirada quedaba por fuerza subsumida en una verdad figurada.

Entender el “martirio” como testimonio sacrificial de la fe ayuda a comprender los aspectos comunicativos –y por supuesto emocionales– de la formación de la identidad jesuita. Como señaló Bayne, «Jesuit sacrifices proved the mystery of new life implicit in Christian notions of death and redemption».²⁴ Todos los grabados asiáticos evocan el espíritu de Francisco Javier –que dicho sea de paso no fue martirizado por los infieles– para llevar la palabra de Dios a las Indias Orientales. Una operación mimética orientada a producir nuevas réplicas de Francisco Javier para una Compañía globalizada.²⁵ Uno de ellos, el padre Marcello Mastrilli, martirizado en 1637 en Nagasaki, participó en las campañas militares para conquistar Mindanao del gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera (1635-44), en donde la figura e imagen protectora del santo patrón estuvieron siempre presentes.²⁶

La muerte era el fin último del martirio. Pero mientras las Cartas Anuas contaban las historias de los misioneros/soldados martirizados, en los grabados de Tanner no había ningún atisbo de violencia jesuita. Para

22. Juan Eusebio NIEREMBERG, SJ, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, T. III, Administración del “Mensajero del Corazón de Jesús”, Bilbao, 1887.

23. FRAGONARD, «Morts en Martyrs», p. 203.

24. BAYNE, «A Passionate Pacification», p. 48.

25. Los misioneros jesuitas imitaron no solo los modelos masculinos de sus padres fundadores (Ignacio de Loyola y Francisco Javier), sino también de aquellos mártires convertidos en modelos de virtud. Sobre el tema, véase Ulrike STRASSER, *Missionary Men in the Early Modern World. German Jesuits and Pacific Journeys*, Amsterdam UP, Amsterdam, 2020.

26. CANEQUE, «In the Shadow of Francis Xavier», p. 448.

dar sentido a la violencia colonial se recurrió al “bautismo de sangre”, una de las formas más elevadas de la *Imitatio Christi*, que ayudaba a trascender las desgarradoras muertes de los jesuitas para alcanzar la gloria de la salvación. Las metáforas “agrarias” de los jesuitas regando la tierra de las comunidades indígenas con su sudor, lágrimas y sangre ilustran alegóricamente la forma en que imaginaban sus misiones como campos y viñedos donde recoger abundantes cosechas.²⁷ El mencionado grabado de Tanner [figura 1] muestra esta «horticultura espiritual» en Asia,²⁸ representación metafórica del *Sanguis martyrurum, semen christianorum* de Tertuliano (*Apologeticus*, cap. L).

Todas las imágenes se esforzaban por captar la violencia del momento, centrándose en la escena del martirio, sin la presencia de testigos llorosos o atónitos que certificaran la aceptación de su destino fatal.²⁹ En un ejercicio de irrealidad simbólica, Tanner representó a las víctimas ejemplares arrodilladas, de espaldas a sus verdugos y abrazando un crucifijo, como solía hacer Francisco Javier [figuras 2, 3, 4 y 5]. Aunque no se abría el cielo para acoger sus almas, aquellos misioneros apenas volvían sus ojos hacia una «hypothétique audelà», que diría Fragonard, esperando tan solo la muerte.³⁰ Asimismo, un aspecto a destacar es que una de las características más notables de la evangelización de los misioneros católicos en Asia fue pasar desapercibidos mediante el disfraz. En el mundo islámico, la vestimenta identifica al *dhimmî*, es decir, «al no musulmán asentado en una sociedad musulmana», y muchos misioneros jesuitas que viajaban por el norte de la India, Asia Central y Arabia adoptaron vestimentas musulmanas para evitar ser identificados.³¹ En

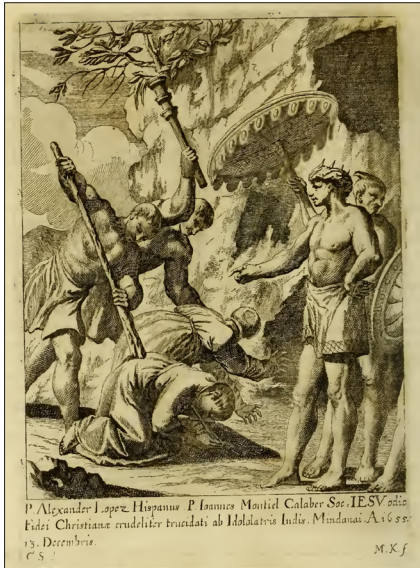
27. BAYNE, «A Passionate Pacification», pp. 24-25, 29.

28. Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA, *Católicos y puritanos en la colonización europea*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pp. 239-84.

29. FRAGONARD, «Morts en Martyrs», p. 202.

30. FRAGONARD, «Cette fleche», p. 152.

31. Hugues DIDIER, «Entre el disfraz y el martirio: los viajeros jesuitas en el Asia musulmana (siglos XVI y XVII)», *ISIMU. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 6 (2006), p. 78.



Figuras 2, 3, 4 y 5. Martirio de los padres Alejandro López y Juan de Montiel; Francisco Paliola; Francisco de Mendoza, y Juan del Carpio (Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis*, pp. 430, 425, 408, 380). Ilustrado por K. Škréta & Melchior Küsel.

la corte de Muhammad Dipatwān Qudrāt (o Kudarat, más conocido en las fuentes españolas como Cachil Corralat, 1581-1671),³² los padres Alejandro López y Juan de Montiel probablemente vistieron tales atuendos. Sin embargo, Tanner los representa con el hábito jesuita, con túnicas o bonetes negros, a diferencia de sus verdugos, a menudo con el torso desnudo, enfatizando así su carácter salvaje e infiel.

En los grabados no se trataba de representarlos retóricamente a través de una «mirada celestial»,³³ sino de sugerir que la muerte era un acto consciente y voluntario.³⁴ Y todos, excepto el padre Juan del Carpio (1583-1634), asesinado en 1634 en la isla de Leyte,³⁵ regaron con su propia sangre la isla de Mindanao, lo que demuestra la importancia que la gran isla adquirió a finales del siglo XVII no sólo como cuna de mártires, sino también como campo de batalla maniqueo entre cristianos y musulmanes.

Junto a los grabados hay pequeñas leyendas en latín que proporcionan el nombre, la nacionalidad y los tormentos sufridos por los padres jesuitas, especificando la fecha y lugar precisos del martirio. Por ejemplo, Küssel y Škréta ilustran la muerte heroica de los embajadores López y Montiel afirmando que fueron brutalmente asesinados por indios idólatras en Mindanao (*crudeliter trucidati ab idolatrias indis Mindanai*).³⁶ Esto estaba en consonancia con la noción agustiniana de que el verdadero martirio

32. Horacio V. DE LA COSTA, SJ, *The Jesuits in the Philippines, 1581–1768*, Harvard UP, Cambridge, 1989, p. 442.

33. WERNER WEISBACH, *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Espasa Calpe, Madrid, 1948, p. 143.

34. Se ha señalado que la santidad por martirio a menudo era puesta en duda porque, como en el norte de la Nueva España, los sacerdotes no tuvieron la voluntad explícita de morir por la fe, sino que «las rebeliones los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio» (Antonio RUBIAL GARCÍA, «La violencia de los santos en la Nueva España», *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* [en línea], 2 (2008), pp. 4-5, <https://journals.openedition.org/cem/4092>).

35. Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis*, p. 380.

36. TANNER, *Societas Jesu usque ad sanguinis*, p. 430.

requería la muerte *in odium fidei* [en odio a su fe]. Sin embargo, aunque los embajadores fueron asesinados por musulmanes conversos rebeldes, Tanner señaló que eran en realidad gentiles idólatras, o no conversos. Al refutar que los nativos de Mindanao eran musulmanes, Tanner no sólo se negaba a aceptar el pleno avance del Islam en el sur de Filipinas, sino que dejaba la puerta abierta a futuras incursiones jesuitas en la región.

En 1637, el gobernador Hurtado de Corcuera encomendó la evangelización del lago Lanao —o Maranao— al rector de la residencia de Dapitán, el padre mexicano Pedro Gutiérrez (1593-1651), SJ, quien confió el establecimiento de la misión a los padres Diego Patiño (1593-1637) y Antonio Abarca (1610-60). En 1639, el capitán Francisco de Atienza Ibáñez construyó un fuerte en Iligan para defender las posiciones españolas en el norte de Mindanao de los continuos ataques de Corralat. Sin embargo, estaba lejos del puesto de Lanao, «por lo que la soberanía impuesta a Lanao no podía ser aplicada de forma efectiva».³⁷ El 7 de mayo de 1642, el padre Francisco de Mendoza (1602-42) fue enviado desde Iligan a patrullar el territorio con dos soldados, siendo emboscados y cruelmente asesinados por los maranaos.³⁸ Al describir este asesinato, Tanner subrayaba que los “nativos belicosos” habían quebrantado los acuerdos de paz que permitían a los religiosos predicar el evangelio en su territorio. Ya no se permitirían embajadores, lo que se entendió plenamente como una declaración de guerra.

Según Tanner, el padre Mendoza, tras estar gravemente enfermo, había pedido encarecidamente a Dios tres meses más de vida para preparar su muerte.³⁹ Martínez Gil señala que, mientras que la gente común tenía la certeza de la llegada de la muerte, los santos sabían lo suficiente para disipar las preocupaciones de lo inesperado.⁴⁰ Por tanto, si Mendoza

37. DE LA COSTA, *The Jesuits in the Philippines*, p. 399.

38. TANNER, *Societas Jesu usque ad sanguinis*, pp. 407-09.

39. TANNER, *Societas Jesu usque ad sanguinis*, p. 408.

40. Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000, p. 176.

había recibido la gracia de conocer la fecha de su muerte, no extraña que Tanner estuviera promoviendo indirectamente su elevación a los altares, a pesar de declarar en su *Protestatio* de no hacerlo.

Otro jesuita que derramó su sangre en Mindanao fue el italiano Francisco Palliola (1612-48). El joven Palliola participó en la evangelización de los subanos, en la costa norte de Zamboanga, donde se encontraba la misión de Dapitán, llevando consigo una escolta de soldados cristianos para su protección personal. Pero temiendo que su presencia fuera contraproducente decidió abandonarla. Cuando exigió que los subanos asistieran a misa, un apóstata cristiano llamado Huana y un pagano nativo llamado Tampilos, lo asesinaron. Aunque Horacio de la Costa aseguró que ambos irrumpieron en la casa donde se alojaba Palliola en Ponot y le clavaron un *kris* (una daga del sur de Filipinas) en el cráneo,⁴¹ Tanner no estaba tan preocupado por la exactitud histórica como por la persuasión.

Aristóteles, en su *Poética*, definía la verosimilitud como la buena composición y el decoro entre sus elementos constitutivos. Por tanto, una historia verosímil debía ser aquella que fuera aceptable o convincente según la propia experiencia o conocimiento del público, lo que favorecía el formalismo retórico sobre los hechos reales. El epígrafe de Tanner, que indicaba que «odio religionis à nefario quodam Fidei Apostata hasta transfixus, in Indiae Insula Mindanao»,⁴² no se limitaba a dar información sobre la muerte de Palliola, sino que advertía de la dificultad de afrontar la apostasía y la rebelión. Los nativos conversos solían adoptar un fino barniz de cristianismo que enmascaraba la persistencia de las creencias religiosas tradicionales. En última instancia, las “cosechas espirituales” dependían del desarraigo de las malas semillas que vivían junto a las buenas, y los apóstatas mezclados con los conversos leales dificultaban la tarea evangelizadora. Imbuido en el arte de la persuasión,

41. DE LA COSTA, *The Jesuits in the Philippines*, p. 446.

42. «Fue atravesado por una lanza infame de la fe apóstata en el odio a la fe en la isla de Mindanao». TANNER, *Societas Jesu usque ad sanguinis*, pp. 424-25.

Tanner no estaba interesado en describir los numerosos contratiempos sufridos por los misioneros, sino en transmitir un recurso retórico al servicio de una determinada imagen de la empresa evangelizadora.

Desde un punto de vista compositivo, todos estos grabados seguían una serie de estrategias calculadas –o “convenciones”– que revelan los contextos culturales para los que fueron producidos. También muestran un carácter pedagógico cuyo significado debía ser accesible al público en general.⁴³ Más que representar *veras efigies*, enfatizando el rostro de sujetos virtuosos, los grabados de Tanner se centran en los *dramatis personae* de la acción. Por un lado, los victimarios exhiben obscenamente los objetos del martirio y capitalizan la crueldad y la violencia desgarradora de la ejecución. Por otro, las víctimas, moribundas o a punto de morir, se muestran como avatares de Francisco Javier, situados al aire libre con un fondo natural indeterminado, sin ningún elemento que distraiga la atención del espectador.⁴⁴ White afirmaba que «our *explanations* of historical structures and processes are thus determined more by what we leave out of our representations than by what we put in».⁴⁵ En este sentido, la idealización de la naturaleza fue concebida para proporcionar a los espectadores contemporáneos «una grande libertade de fantasia individual» para interpretar los episodios dramáticos de acuerdo con la *compositio loci* de Ignacio de Loyola, que ayudaba a las audiencias a conjurar las imágenes mentales vívidas del episodio ilustrado como auténticas herramienta de devoción.⁴⁶

En el grabado del padre López, este se muestra arrodillado y sin bonete, siendo apuñalado por la espalda con una macana mientras se disponía a sacar un crucifijo «que tenía en el pecho, y arrodillado con él

43. OSSWALD, «O Ciclo de gravuras», p. 149.

44. Para un estudio del misionero jesuita como imitación del modelo javeriano, véase STRASSER, *Missionary Men*.

45. Hayden WHITE, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins UP, Baltimore & London, [1971-8] 1985, pp. 90-91.

46. OSSWALD, «O Ciclo de gravuras», p. 150.

en la mano, recibir las últimas heridas, hasta saciar con su sangre la sed insaciable de aquellas fieras». ⁴⁷ Al fondo, el padre Montiel, vestido con hábito jesuita, estaba también arrodillado a punto de ser asesinado de un golpe directo en la cabeza mientras exclamaba con alegría los nombres de Jesús y María, dándose a entender que «no le turbó la muerte, pues en sus manos, donde parece que desmaya el aliento, y se ahoga el resuello, tuvo bríos para despedir voz tan entera». ⁴⁸ A la derecha, el rajá Buayan Balatamay, vestido con ropas orientalistas y acompañado de hombres armados, los señala con el dedo ordenando su muerte. Un claro ejemplo de lo que se ha definido como “orientalismo católico”, es decir, la construcción de un imaginario colonial, en este caso particular para la producción del conocimiento europeo del sur de Filipinas. ⁴⁹

Un punto de partida de los procedimientos judiciales clásicos de la antigüedad muestra un tirano cruel, como Balatamay, transmutado hagiográficamente en «tirano romano», ordenando ejecutar a los jesuitas obstinados por su justicia legal. ⁵⁰ En este caso, los verdugos son «funcionarios delegados» y no individuos que asumen voluntariamente las ejecuciones. ⁵¹ Por lo tanto, no debe sorprender la demonización de los moros homicidas, identificados con el Diablo, representados iconográficamente como enemigos del proceso de evangelización.

En el segundo grabado, el padre Paliola, arrodillado en una topografía distorsionada y con la mirada fija en el crucifijo, abre los brazos para acoger la gloria del martirio mientras el verdugo, que no está ausente como en otros grabados de Tanner, sino que comparte protagonismo

47. COMBÉS, *Historia de Mindanao y Joló*, pp. 547-48.

48. COMBÉS, *Historia de Mindanao y Joló*, p. 548.

49. Ângela BARRETO XAVIER e Ines G. ŽUPANOV, *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge*, Oxford UP, New Delhi, 2015, p. xxi; OSSWALD, «O Ciclo de gravuras», p. 150.

50. RUBIAL GARCÍA, «La violencia de los santos», p. 4; FRAGONARD, «Cette fleche», p. 142.

51. FRAGONARD, «Cette fleche », p. 142.

con su víctima, le asesta el golpe final en la espalda. Al igual que en el grabado anterior, no se destacan las heridas de Paliola, lo que lleva al espectador a interpretar la imagen no como un dolor o sufrimiento físico, sino como un triunfo.⁵² Este enfoque proporcionaba una estrategia retórica y narrativa que permitía a Tanner fijar la realidad en imágenes e incluir y excluir información. Pero esa “realidad” era, de hecho, una clara inducción a “ver” solo aquello que era necesario para hacer su narración más comprensible o atractiva para sus lectores.

En el tercer grabado, el padre portugués Mendoza, también arrodillado en un terreno anodino o indiferenciado, sostiene un crucifijo en su mano derecha mientras es atravesado por uno de sus verdugos. La composición de esta imagen demuestra también la victoria final del mártir sufriente, cuya sangre sacraliza el paisaje indígena. Para los fieles, su muerte no fue un final, sino el comienzo de una nueva vida. En la cuarta y última imagen, el padre Juan del Carpio también murió arrodillado con un crucifijo en las manos antes de que la espada le cortara la cabeza. No hay elementos naturales que distraigan la mirada del espectador, sólo una realidad figurada en la que tiene lugar la muerte heroica del mártir, que acepta su destino con entereza y humildad. Al hacerlo, su mirada es la primera línea de una percepción del sufrimiento que siempre devuelve a la imagen lo que requiere. ¿Hasta qué punto la audiencia consideraba las muertes de los mártires como víctimas de guerra, ya sea de las acciones del Diablo o de las de Kudarat? En última instancia, ¿la tierra de los nativos, una vez fertilizada por la sangre de los mártires, seguía siendo “suya”?

Sin embargo, los grabados de Tanner ilustran la cuestión triunfal y a la vez contradictoria de aquellos “soldados de Jesús”, que tiene que ver con la naturaleza discursiva de las narraciones hagiográficas y martirológicas. A pesar de que los jesuitas obligaron a los nativos filipinos

52. Para un análisis iconográfico de este “verdugo invisible” en los grabados de Tanner, véase FRAGONARD, «Cette fleche», p. 141-43.

a aceptar el catolicismo, el espectador/novicio, metamorfoseado en testigo sufriente, consideraba a los misioneros como víctimas inocentes de verdugos sanguinarios que se resistían a la intrusión española en la frontera sur de Filipinas [figura 6].⁵³ De este modo, el martirio no sólo descuidó el importante número de cristianos locales que perdieron la vida en los ciclos de violencia que surgieron de esas campañas evangelizadoras, sino que también vilipendió a los musulmanes o a la población local no cristiana por defender su propia fe.⁵⁴ La vocación del martirio



Figura 6. P. Guilielmus Good Soc. IESU, *Nobili sanguine Anglus, laboribus Apostolicis per Angliam, Hyberniam, Moschoviam exantlatis, Obyt Neapoli.* 5 Julij A° 1686. Ilustrado por W. P. Kilian (TANNER, *Societatis Jesu Apostolorum imitatrix*, p. 211).

53. BIET, «La mort des martyrs», p. 2; BAYNE, «A Passionate Pacification», p. 135.

54. RUSSELL, «Early Modern Martyrdom», p. 69.

en Europa como forma de ganarse un lugar en el cielo se trasladó a Filipinas a través de las imágenes que Tanner incorporó en su obituario colectivo, convirtiendo a los jesuitas en «exponentes máximos de esta vocação do martírio» en Asia-Pacífico.⁵⁵

No es ningún secreto la habilidad didáctica de los jesuitas y el uso de la retórica como propaganda. La circulación de las imágenes sagradas servía para edificar y formar a los novicios y futuros misioneros en su extensa red de colegios y residencias.⁵⁶ En 1618, el general Muzio Vitelleschi (1615-45) solía leer en voz alta el relato de los mártires jesuitas de la revuelta tepehuana de 1616 en el refectorio de la casa de la Curia jesuita. También ordenó que sus imágenes se reprodujeran como pinturas en lienzo y se expusieran junto a otros retratos de mártires jesuitas en la Ciudad Eterna, para que fueran siempre recordados (*ad futuram rei memoriam*).⁵⁷ Rodeados de palabras, imágenes y representaciones del heroísmo martirológico, los novicios no tenían forma de salir de esas cámaras de meditación para pensar de otro modo.⁵⁸ Muchos jesuitas escribieron *letterae indipetarum* (o *indipetentium*) en las que pedían ardientemente a los generales ser enviados a las misiones más lejanas y peligrosas.⁵⁹ A fuerza de mirar esos grabados, los novicios se convirtieron en “víctimas inocentes” ajenas a la violencia, pero obligadas a compartirla gracias a lo que Biet definió como un «mécanisme compassionnel».⁶⁰

55. OSSWALD, «A Iconografia do Martírio», p. 1302; OSSWALD, «O Ciclo de gravuras», p. 152.

56. OSSWALD, «A Iconografia do Martírio», pp. 1302-03; FRAGONARD, «Morts en Martyrs», p. 196; MCALLEN, «Jesuit Martyrdom Imagery», p. 146; FLEMING, «Jesuit Visual Culture», pp. 187-95.

57. MCALLEN, «Jesuit Martyrdom Imagery», p. 144.

58. FRAGONARD, «Morts en Martyrs», p. 197.

59. Aliocha MALDAVSKY, «Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 33:132 (2012), pp. 147-81.

60. BIET, «La mort des martyrs», p. 2.

Para los católicos, el martirio no era una característica genérica para todos los individuos, sino una recompensa para unos pocos escogidos. No obstante, el espectador, transmutado en «récepteur souffrant», resemantizaba a las víctimas jesuitas como símbolos de una cultura martirial en la formación de la conciencia global de la orden.⁶¹ En esas cámaras, quienes miraban decodificaban las representaciones cognitivas precodificadas de Tanner a través de un proceso de entramamiento —o “*emplotment*”.⁶² Así, se puede argumentar que las distintas audiencias europeas, al compartir los significados culturales sancionados del éxito misionero, condicionaron a nivel emocional la producción de un determinado tipo de narrativa religiosa sobre la que debían imitarse en los nuevos modelos de auto sacrificio que estaban por venir.

No debería extrañarnos, por tanto, que el número de vocaciones aumentara entre los jóvenes novicios a medida que los mártires eran ensalzados como héroes de la identidad católica de la primera época moderna. Como señaló acertadamente Fragonard, «la mort des jésuites est alors l'objet d'une mise en scène de type politique, où l'usage du terme martyr est un avantage idéologique contre l'ennemi persécuteur».⁶³ En otras palabras, estos sacrificios apostólicos acabaron creando un mecanismo de retroalimentación que puso de relieve la evangelización jesuita de Mindanao y Joló y reforzó la oposición binaria entre cristianos y musulmanes en el sudeste asiático.

61. BIET, «La mort des martyrs», p. 2; BAYNE, «A Passionate Pacification», p. 66.

62. Según Paul VEYNE (*Writing History. An Essay on Epistemology*, Wesleyan UP, Middletown, [1971] 1984, pp. 32-34), el tejido de la historia está compuesto por tramas, mientras que Hayden WHITE, de una forma más articulada, señala que «providing the 'meaning' of a story by identifying the kind of history that has been told is called explanation by emplotment (...). Emplotment is the way by which a sequence of events fashioned into a story is gradually revealed to be a story of a particular kind» (WHITE, *Tropics of Discourse*, p. 7).

63. FRAGONARD, «Morts en Martyrs», p. 194.

A modo de conclusión

Para el bibliófilo Wenceslao E. Retana, la *Historia de Mindanao y Joló* de Francisco Combés era un dispositivo apologético y propagandístico que denunciaba el abandono de las fortalezas de Mindanao y daba a conocer «cuánto importaba a España» el dominio de la isla.⁶⁴ Como hizo Calderón de la Barca en sus autos sacramentales, la *Historia* simplificó el dogma islámico y justificó la (re)conquista del sur de Filipinas.⁶⁵ Pero, sobre todo, Combés recreó una imagen irreal de éxito evangelizador cuyo objetivo era reforzar la fortaleza y el espíritu corporativo de los jesuitas, afirmando una autoridad sobre un archipiélago que, en realidad, nunca estuvo del todo colonizado ni evangelizado. Como en el norte de África, la entrada de los españoles en Mindanao fue limitada y se concentró en la costa, marginando el interior de la isla. Los españoles reclamaron el dominio de estos territorios *de iure*, pero no *de facto*. Por ello, Combés proyectó la imagen mitificada de una realidad que nunca tuvo lugar.⁶⁶

Recientemente, algunos estudiosos han destacado que el entusiasmo católico por el martirio (*sanguine laureatus*) creció en cuanto los católicos de Gran Bretaña y los misioneros de ultramar comenzaron a morir por su fe.⁶⁷ Representados retóricamente como víctimas de pueblos bárbaros, más que como invasores, los mártires fueron una herramienta indispensable para la promoción misionera y la expansión imperial.

En lugar de abordar la política de representación del colonialismo como una totalidad unitaria que simplemente enmascaraba, mistificaba o servía para racionalizar la dominación ibérica, en este ensayo se

64. Wenceslao RETANA, «Prólogo», en COMBÉS, *Historia de Mindanao y Joló*, p. xviii.

65. Miguel Ángel BUNES IBARRA, «El Islam en los autos sacramentales de Pedro Calderón de la Barca», *Revista de Literatura*, 53 (1991), pp. 63-83.

66. RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, «Retorno a Zamboanga», pp. 140, 145.

67. RUSSELL, «Early Modern Martyrdom», p. 71; CAÑEQUE, *Un imperio de mártires*; Carlos PAGE, «La iconografía de los primeros mártires jesuitas de América», en *La validación de la presencia jesuítica en América y el accionar de los bandeirantes paulistas, IHS. Antiguos Jesuitas en Hispanoamérica*, 8 (2020), pp. 1-11.

ha destacado que el triunfo del martirio supuso la consolidación de la identidad católica en Filipinas en un contexto político marcado por el enfrentamiento que el imperio mantenía con la VOC holandesa (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*) y los moros del sur, que amenazaban la hegemonía española.

No debería sorprendernos, pues, que Matthias Tanner proyectara en su discurso panegírico una dimensión “teatral” o “dramática” del ideal de muerte sacrificial que convertía el mundo en el campo de batalla de una guerra cósmica en la que sus cofrades asesinados *in odium fidei* exigían no sólo la confirmación de sus hazañas, sino la declaración de una “guerra justa” contra los enemigos de la fe.⁶⁸ Es un discurso constantiniano de conversión que unía gobernantes, militares, religiosos y nativos filipinos; una guía de pasión y violencia que reunía a sus protagonistas en una especie de comunión mística con un objetivo común: establecer la iglesia de Cristo en una tierra asolada por la destrucción, el saqueo y la muerte.

Como señaló Calvin Kendall, «violence is the persistent subtext of the conversion of peoples to Christianity»,⁶⁹ y los padres jesuitas, elevados a la categoría de héroes morales, se convirtieron en símbolos, modelos de mediación espiritual y abnegación para sus hermanos en la conquista espiritual del sur de Filipinas. Sus vidas, registradas por sus hagiógrafos, reunieron todos los elementos –castidad, valor, dedicación, caridad, prodigios y muerte gloriosa– característicos del Barroco, permitiendo a los jesuitas coronarse como misioneros ejemplares de un catolicismo triunfante y universal. Sus muertes servirían, en primer lugar, para fomentar las vocaciones misioneras, y en segundo lugar, para promover su beatificación y posterior canonización, contribuyendo así a una lenta pero decisiva penetración en los sultanatos islámicos de Mindanao y Joló.

68. COMBÉS, *Historia de Mindanao y Joló*, pp. 549-69.

69. Calvin B. KENDALL, «Introduction», en C. B. Kendall et al., eds., *Conversion to Christianity from Late Antiquity to the Modern Age. Considering the Process in Europe, Asia, and the Americas*, Center for Early Modern History & Minnesota UP, Minneapolis, 2009, p. 7.

Este artículo también sugiere que la palma del martirio, anhelo y culminación de la experiencia misionera, transformó el sur de Filipinas en referencia donde imponer el dogma cristiano, especialmente tras el desmantelamiento de los presidios en 1663. Los jesuitas ensalzaron su labor misionera a través de narraciones martirológicas, hagiografías, panegíricos y grabados que circularon rápidamente, desempeñando un papel fundamental en la consolidación de una imagen estereotipada y maniquea del Islam frente al cristianismo. Una imagen que, sin duda, reforzaba la auto percepción de la Compañía de Jesús como una orden religiosa que se enfrentaba implacablemente a los “otros-paganos” en los espacios misioneros fronterizos, pero que también ocultaba las intensas y complejas redes de intercambio que los musulmanes de Mindanao y Joló, y en general de todo el sudeste asiático, mantenían con los españoles de Manila.

La fundació del monestir de les caputxines de Manresa (1608-1638)

OVIDI COBACHO CLOSA

Resum

Aquesta comunicació té per objecte d'estudi la fundació del monestir de les clarisses-caputxines de Manresa, consagrat a Sant Carles Borromeu. Hem investigat les diferents temptatives de fundació que es van succeir entre els anys 1608 i 1638, així com el conjunt d'operacions i diligències que van fer possible l'assentament de la primera comunitat de caputxines a la capital bagenca.

A partir de diverses fonts documentals conservades, hem procurat reconstruir les gestions realitzades entre els consellers i diversos prohoms manresans, successives abadesses de les caputxines de Barcelona i els prelats de Vic, Solsona i Barcelona per fer realitat la fundació d'aquest monestir. Un complex conventual que, després de tres temptatives i de superar no poques dificultats, oposicions i entrebancs, acabaria edificant-se al solar de la casa nadiua de la fundadora de les caputxines a Espanya, Sor Àngela Serafina Prat.

Paraules clau: Caputxines, monestir, Sant Carles Borromeu, Manresa, fundació religiosa, Àngela Serafina, Francesc Salvany.

1. Preàmbul: Sor Àngela Serafina, el monestir de Sant Carles Borromeu de Manresa i les fonts documentals

Àngela Margarida Prat (Manresa, 1543 – Barcelona, 1608), coneguda com a Àngela Serafina, fou una religiosa caputxina oriünda de Manresa.¹ Els seus pares, Maties Prat i Coloma, eren pagesos i la van

1. Juan Pablo FONS, *Historia y vida de la Venerable Madre Àngela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España y de otras sus primeras hijas hasta el año 1622*, Casa de María Dexeu, Barcelona, 1649.

posar a servir ben aviat a la casa d'un mercader de Barcelona. Posteriorment, va casar-se amb un sastre de Manresa anomenat Francesc Serafí, amb qui visqué un matrimoni infeliç, marcat per les humiliacions, les penúries i els maltractaments.² Després d'enviudar i d'experimentar episodis d'intens fervor religiós, va fer-se beata abans de professar com a monja y esdevenir la fundadora del primer monestir de caputxines de la Monarquia Hispànica, el de Santa Margarida la Reial de Barcelona (1599). Poc després de la seva mort, les fundacions caputxines van proliferar a Girona (Monestir de l'Anunciació, 1609), València (Monestir de Santa Clara, 1609) i Saragossa (Monestir de Nuestra Señora de los Ángeles, 1613), abans de la fundació de manresana, l'any 1638.³

El monestir de Sant Carles Borromeu constitueix un complex religiós regentat, encara avui, per una congregació de clarisses-caputxines, localitzat al Carrer Talamanca núm. 5-7 de Manresa. Aquest complex monàstic comprèn una església, un claustre, una horta i diferents dependències de clausura, edificats al solar de la casa nadiua de Sor Àngela Serafina. L'estructura arquitectònica que s'ha conservat fins als nostres dies és una reconstrucció que va començar a erigir-se l'any 1939, després de diferents episodis d'incendis, destruccions i d'altres vicissituds que ha patit aquest conjunt monàstic al llarg dels segles. Tanmateix, per motius de concisió i limitacions d'extensió, no ens ocuparem aquí de la seva edificació, sinó que ens centrarem en l'estudi dels prolegòmens que van fer possible la seva fundació.

Les fonts principals d'aquesta recerca han estat documents manuscrits de l'època, localitzats a tres arxius principals. A l'Arxiu Històric Comarcal de Manresa, hem obtingut nombrosa informació dels registres

2. Rosa M.^a ALABRÚS IGLESIAS «El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Àngela Serafina», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 36 (2018), pp. 410-432,

3. Valentí SERRA I FORNELLS, *Les Clarisses-Caputxines a Catalunya i Mallorca: de la fundació a la guerra civil (1599-1939)*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 2022.

de correspondència i els manuals del Racional de l'Ajuntament, així com dels protocols notariais; a l'Arxiu Episcopal de Vic, hem tingut ocasió de consultar la documentació relativa al monestir de Manresa i les visites pastorals a aquesta ciutat; a l'Arxiu de les Caputxines de Manresa, malgrat que la documentació original es va perdre amb motiu de l'incendi del monestir sofert durant la Setmana Tràgica, hem pogut consultar la crònica manuscrita inèdita del monestir, reelaborada l'any 1922 per Sor M^a Teresa Llorach, a partir d'apunts i documents dispersos salvats de la devastació.⁴ Al seu torn, hem complementat la recerca d'aquesta documentació amb la consulta de fonts impreses de l'època, principalment, els llibres de Gaspar Roig i Jalpí (*Epítome histórico de la muy ilustre ciudad de Manresa*, 1692) i Magí Canyelles (*Descripció de la grandesa y antiquitats de la ciutat de Manresa*, 1896), així com de l'obra d'altres autors que s'han ocupat de l'estudi d'aquesta temàtica, especialment, Ignasi Torradeflot, Joaquim Sarret i Arbós, Valentí Serra i Rosa M^a Alabrús.

2. Primera temptativa de fundació

Segons recullen les publicacions i el gruix de fonts conservades, fou la pròpia Sor Àngela Serafina, essent abadessa del monestir de Santa Margarida la Reial de Barcelona, qui va emprendre les primeres gestions per a la fundació d'un monestir de clarisses-caputxines a Manresa. El primer rastre documental d'aquesta temptativa és la carta que Sor Àngela Serafina adreçà al Consell de la Ciutat amb data del 17 de febrer de 1608, on manifestava la voluntat de fundar una casa de religioses caputxines a la seva ciutat nadiua, a fi d'acollir les sol·licituds de nombroses filles que se sentien cridades a aquesta fe:

Es tanta la amor que tinc en lo Senyor en aquesta ciutat com a pàtria pròpia, y desije tant lo be d.ella y consolació de les ànimes que en ella desijen servir a Déu en esta religió (...), que moguda de compació y amor

4. Arxiu de les Caputxines de Manresa (ACM), *Crònica del Monasterio de las Madres Capuchinas de San Carlos Borromeo de la Ciudad de Manresa*.

de veurer com me demanen algunes filles dexa Ciutat, las reba en nostra companya y per sposes de Cristo, (...) he pensat que fent-nos vostres mercès charitat de una Iglésia y casa en que puguéssem entrar y dir los divinals officis, aniríam aquí a fundar.⁵

En la mateixa epístola, a banda de sol·licitar una casa i una església, subratllava que aquestes havien d'ésser quelcom humil i sense necessitat de rendes, car l'aspiració principal era poder acollir noies amb vocació sense aportació de dot:

(...) dexa manera tindríam sempre remey totes les filles dexa Ciutat, a les quals farie mersè lo Señor de cridarles per a si, sens un diner de dot, entrar en religió, y no vull que per asso fassen vostres mercès gastos en fer monestir, que ab una casa que ens donen nos acomodarem per a gloria del spos Jesús. (...) y no haurem menester renda ninguna, sino que passarem per glòria del Señor en les charitats [que] nos voldran donar per amor de Déu, que exa és nostra professió.⁶

Amb data de 4 de març de 1608,⁷ els consellers manresans van deliberar les sol·licituds de Sor Àngela Serafina i van resoldre «prestar lo consentiment y assenyalar per la fundació del monestir la Iglesia de Sant Miquel, construhida en lo mig de esta ciutat», tal com fou comunicat a la religiosa amb carta datada a dia 6 de març.⁸ La decisió del consell municipal va comptar amb l'acord del capítol de canonges de la Seu i amb el vist-i-plau del rector de l'església de Sant Miquel, Mn. Geronimo Cañellas, essent l'encarregat de dur a terme les diligències oportunes el

5. Arxiu Històric Comarcal de Manresa (AHCM), Registre de correspondència de l'Ajuntament de Manresa, lligall 1088, *Carta de Sor Àngela Serafina al Consell de Manresa*, 17-II-1608.

6. *Ibidem*.

7. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 11.

8. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de Consell de Manresa a Sor Àngela Serafina*, 6-III-1608.

canonge Pere Dalmau de Barcelona,⁹ natural de Manresa i autor de la primera biografia sobre Sor Àngela Serafina.¹⁰ Així mateix, el consell de la ciutat envià una nova missiva a la religiosa, a data de 9 de març, informant-la que el jurat Maurici Pons del Graner la visitaria a Barcelona per despatxar assumptes que «necessitara del favor de vostra mercè».¹¹

Segons recullen les cròniques inèdites del monestir de Manresa, la Mare Serafina hauria respost als consellers, amb data del 16 de març del corrent, acceptant l'oferiment de l'església de Sant Miquel i oferint-se ella mateixa a traslladar-se, juntament amb algunes religioses del monestir de Barcelona, a la capital del Bages, tan bon punt tinguessin arranjada la casa on havien de residir en clausura.¹² Així mateix, encomana als consellers la preceptiva llicència del bisbe de Vic, que llavors era Mons. Onofre Reart. La petició fou elevada al prelat a data de 6 d'agost de 1608 i lliurada personalment pel jurat Bernat Ros. Sembla ser que el bisbe es va comprometre a desplaçar-se a Manresa i a estudiar la millor manera d'afavorir les sol·licituds que els consellers de dita ciutat li traslladaven. Aquest fou el contingut de la carta que el prelat hauria dirigit als consellers de la ciutat a data de 9 d'agost, malgrat, segons les fonts localitzades, aquesta visita sembla ser que no s'arribà a produir. Així ho recullen la carta que anys després va dirigir als consellers de la ciutat l'abadessa del monestir de Santa Margarida la Reial de Barcelona¹³ i la crònica autògrafa conservada a l'actual monestir manresà.¹⁴ Aquest fet, juntament amb la malaltia de la mare Serafina, qui moriria la vigília

9. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 11.

10. Vegis al respecte del Dr. Pere Dalmau: Ignasi TORRADEFLOT CORNET, *Crónicas de la Orden de las Monjas Capuchinas en España, fundada por la Venerable Madre Sor Àngela Serafina*, Tip. Domingo Vives, Manresa, 1907, pp. 315-321.

11. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de Consell de Manresa a Sor Àngela Serafina*, 9-III-1608.

12. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 12.

13. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de l'abadessa als consellers de la ciutat*, 3-V-1620.

14. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 14.

de Nadal d'aquell mateix 1608, van frustrar aquest primer intent de fundació d'un monestir de monges caputxines a Manresa. No obstant, malgrat els relats històrics a l'entorn de la fundació no se'n facin ressò, bé podria haver contribuït a l'aturada d'aquestes diligències l'epidèmia de pesta que assolà la ciutat d'ençà del juliol de 1608, els efectes de la qual poden rastrejar-se als llibres de correspondència del Consell de la ciutat.¹⁵

Algunes fonts de l'època apunten certs dubtes o reticències per part del bisbe de Vic com a causa principal que acabaria demorant l'obtenció de la llicència per a la fundació. Les cròniques del monestir assenyalen «una cierta prevención contra la nueva fundación por causa de la extremada pobreza de las Religiosas», per part de Mons. Onofre Reart, cosa que alguns van aprofitar per atribuir-li «la suspension de negociaciones por no haber venido a Manresa en setiembre como había dicho».¹⁶ Mentre que Gaspar Roig, al ocupar-se del convent de les caputxines en el seu llibre dedicat a la història de la ciutat, manifesta que:

Halló el Obispo algunas dificultades en ello; que como virtuoso, y por otra parte siempre muy molesto de escrúpulos, (...) se le devió representar alguna dificultad leve, y en su imaginacion muy grande; con que no se pudo lograr entonces el d.eso de aquella buena madre, y virtuosissima Religiosa, la qual poco después pasó de esta à mejor vida.¹⁷

Les cròniques inèdites del monestir manresà recullen un altre supòsit que no hem pogut contrastar amb cap de les fonts primàries localitzades. Segons aquest, Sor Àngela Serafina hauria tingut una revelació divina, per la qual el «convento debía ser levantado en el mismo sitio en donde ella había nacido, como dicen las crónicas del monasterio de esta ciudad,

15. AHCM, Registre de correspondència, lligall 1088, mesos de juliol-desembre de 1608.

16. ACM, *Crónica del Monasterio*, ff. 12-13.

17. Gaspar ROIG I JALPÍ, *Epítome histórico de la muy ilustre ciudad de Manresa*, Imp. Jayme Surià, Barcelona, 1692, pp. 398-399.

decribriéndole además que sería un convento de relevante perfección y de muy puntual observancia». ¹⁸ Fins i tot, s'arriba a sostenir que un germà de la religiosa li hauria ofert una casa al carrer Sobrerroca per allotjar a la comunitat de fundadores, però que aquesta hauria rebutjat ja que anhelava que el convent s'aixequés «en la casa de sus padres». ¹⁹ No obstant, atès el seu caràcter “revelacionista” i la manca de cap altra referència documental, cal posar en entredit aquest episodi, que sembla voler atribuir anticipadament a la pròpia Mare Serafina l'emplaçament definitiu del monestir.

3. Segona temptativa de fundació ²⁰

Als estralls de la pesta, s'hi sumaren el bandolerisme i els conflictes polítics com a fets que hom atribueix, juntament amb la mort de Sor Àngela Serafina, com a causants que la fundació del monestir es demorés en el temps. ²¹ No fou fins el 3 de maig de 1620 quan l'abadessa del monestir de Santa Margarida la Reial de Barcelona, Sor Victòria Fàbregas, va intentar reactivar novament les gestions per aquesta fundació. Per aquest motiu, va dirigir una carta als consellers de Manresa, on feu puntual exposició de les negociacions iniciades dotze anys abans per Sor Àngela Serafina i suplicà al Consell que «se tinga de demanar per part de vostres mercès, com a protectors de dit monestir, al bisbe de Vic obtenir llicència (...) per a la dita fundació». ²² Acompanyava dita missiva una altra signada pel canonge Pere Dalmau, on s'elevava als consellers la mateixa súplica. ²³

18. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 13.

19. *Ibidem*.

20. Joaquim SARRET ARBÓS, a *Història religiosa de Manresa, iglésies i convents*, Impremta de Sant Josep, Manresa, 1924, i SERRA, en els seu estudi, passen per alt aquesta segona temptativa de fundació.

21. SARRET, *Història religiosa de Manresa*, p. 272.

22. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de l'abadessa Sor Victòria Fàbregas als consellers de la ciutat*, 3-V-1620.

23. *Ibidem*, *Carta de Pere Dalmau als consellers de la ciutat*, 3-V-1620.

Després de deliberar la sol·licitud, el Consell adreçà una carta a l'abadessa on, tot i expressar el seu anhel i ferm compromís de culminar el projecte de fundació endegat per la Mare Serafina, havia d'excusar-se degut a «moltes grans treballs ha patits y sostinguts esta Ciutat estos anys abans, no-ns sia possible poder acudir als gastos grans se offerexen en fer dita fundació, haurem de dilatar per temps mes oportú».²⁴ Així mateix, també s'informava a Sor Victòria Fàbregas que, a l'espera de trobar en breuetat temps més propicis, no es procediria a sol·licitar la llicència per a la fundació al bisbe de Vic. De tot plegat, se'n feu també cinc cèntims al Dr. Pere Dalmau, amb lletra enviada el 18 de maig de 1620.²⁵

4. La tercera temptativa de fundació i la intransigència del bisbe de Vic

Setze anys més tard, una nova abadessa del monestir de Barcelona, Sor Mariàngela Aquiles, va reprendre les diligències orientades a la fundació d'un monestir de religioses caputxines a Manresa. En aquells temps ja s'havien succeït amb èxit diverses fundacions caputxines a ciutats com Girona (1609), València (1609) o Saragossa (1614), a càrrec de religioses provinents de la matriu barcelonina. Essent Manresa la ciutat que va veure néixer la Mare Serafina, les monges de Santa Margarida la Real no desistiren de fer un nou intent. Motiu pel qual contactaren amb el conseller manresà Baltasar Calvó, qui amb data de 4 de gener de 1636 va respondre a les sol·licituds de les germanes afirmant que la ciutat podria sufragar la manutenció de dotze religioses; no obstant, la pobresa de l'erari públic difícilment podria assumir les despeses derivades de l'edificació d'un monestir.²⁶ Així mateix, va subratllar que, si dita fundació era talment desitjada per les caputxines, «no menos por muchos ciudadanos que ardientemente la desean».²⁷

24. *Ibidem*, Carta dels consellers de Manresa a l'abadessa Victòria Fàbregas, 18-V-1620.

25. *Ibidem*, Carta dels consellers de Manresa a Pere Dalmau, 18-V-1620.

26. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 16.

27. TORRADEFLOT, *Crónicas de la Orden de las Monjas Capuchinas*, p. 377.

Lluny de fer-se enrere, les monges van perseverar en l'assumpte. Es va crear una comissió integrada per un grup de distingits prohoms i ciutadans, entre els quals s'hi comptaren el canonge barceloní Aleix de Boixadors, Joan d'Amigant, Joan de Peguera, Lluís de Rajadell i la seva muller, i el Dr. Lluís Corts,²⁸ que conjuntament amb les mares caputxines van iniciar els tràmits per fer realitat aquesta fundació a la capital del Bages. L'abadessa Sor Mariàngela Aquiles va enviar tres cartes, amb dates de 6 i 26 de maig i 17 de juny de 1636, al bisbe de Vic, Mons. Gaspar Gil Miravete, manifestant-li els desitjos de fundar un monestir a Manresa, les raons que motivaven dita fundació –el fet d'ésser Santa Margarida la casa matriu de les caputxines i Manresa la ciutat nadiua de la seva mare fundadora, així com les negociacions iniciades vint-i-vuit anys abans per la mateixa Mare Serafina– i la determinació de dur-la a terme amb monges provinents del monestir barceloní, per la qual cosa sol·licitaven al prelat la seva autorització.²⁹

Mentre esperava la llicència del prelat, la mateixa abadessa es dirigí als consellers de la ciutat, fent-los memòria de les deliberacions acordades l'any 1608 i suplicant que tinguin a bé de renovar el seu compromís de fundació, tot demanant-los «de esta casa las religiosas que seran menester per tant sant ampleo».³⁰ Entretant, la resolució del bisbe arribà des de Tarragona, signada amb data del 21 de juny de 1636, i en ella es condicionava l'autorització de la fundació al fet que les monges fundadores, en comptes de Barcelona, fossin vingudes del monestir de les caputxines de Saragossa –ciutat d'on era natural el prelat– o, a molt estirar, provinents meitat d'un lloc, meitat de l'altre.³¹ Ho asseverar al respecte afirmant que

28. A la crònica del monestir i al llibre de Torradeflot, el cognom figura com a Cors, mentre que al registre de correspondència apareix com a Cort. Adoptem, tanmateix, la forma Corts, d'acord amb la publicació de Magí CANYELLES, *Descripció de la grandesa y antiquitats de la ciutat de Manresa*, Imp. De Anton Esparbé, Manresa, 1896.

29. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 16.

30. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de l'abadessa de BCN als consellers de la ciutat*, 18-VI-1636.

31. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 17.

«son [les monges de Saragossa] de las primeras hijas que la Venerable fundadora tuvo, y á alguna de ellas lá resucitó antes que se hiciese esa fundación, y han conservado en aquella ciudad el primitivo rigor en lo exterior y en lo interior sin mudanza alguna (...)».³²

La resolució del bisbe no va poder satisfer de cap manera a les monges barcelonines, però tampoc va desencoratjar-les. D'una banda, Aleix de Boixadors, Joan d'Amigant i Joan de Peguera van fer les gestions oportunes per tal que el Consell de Manresa es pronunciés a favor que les fundadores provinguessin de Barcelona.³³ Aquest pronunciament es va deliberar el 3 de juliol de 1636 i es va comunicar a l'abadessa i la comunitat barcelonina per carta, amb data de 12 de juliol, tot garantint-los que «las mares fundadoras seran de aqueixa casa».³⁴ D'altra banda, el matrimoni de Lluís i Maria de Monistrol van realitzar unes visites diplomàtiques al bisbe Gaspar Gil que van resultar poc productives, com es desprèn de les cartes que aquests van enviar a l'abadessa de Barcelona, amb data de 9 i 11 de juliol.³⁵ Sembla ser que el prelat va transigir en el fet que vinguessin les monges de Barcelona amb la condició de que també ho fessin dues caputxines de Saragossa: Sor Maria Àngela Astorch i una germana llega a qui ell havia assistit en confessió. En aquest supòsit, no tan sols es comprometia a atorgar el seu beneplàcit a dita fundació, sinó que també s'oferia a «costear todos los gastos de la erección de casa e iglesia y demás con tal que el consejo le cediera el lugar suficiente».³⁶

Aquesta determinació del bisbe Gaspar Gil ha estat interpretada com a intransigent per diversos autors. Fra Valentí Serra el titlla de «home conflictiu i de moltes rareses».³⁷ Sarret i Arbós motiva les preferències

32. TORRADEFLOT, *Crónicas de la Orden de las Monjas Capuchinas*, p. 378.

33. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 17.

34. AHCM, Registre de correspondència, *Carta dels consellers de Manresa a l'abadessa i a la comunitat de les monges caputxines de Santa Margarida Reial de Barcelona*, 12-VII-1636.

35. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 17.

36. *Ibidem*, ff. 17-18.

37. SERRA, *Les Clarisses-Caputxines*, p.m294.

del prelat per les caputxines de Saragossa, al·legant que aquesta era la ciutat «d'on era fill i per ésser, abans d'elegir-lo Bisbe, canonge d'aquella iglésia i confessor de dites monges». ³⁸ La crònica del monestir de Manresa abunda en l'especulació del per què d'aquella actitud del bisbe. D'una banda, coincidint amb Sarret i Arbós, atribueix la seva intransigència a factors com el compromís que hauria pogut contraure amb «la monjas de Zaragoza al ser elegido obispo de Vich; en haber sido confesor de aquel convento», al fet de ser fill de la capital aragonesa «estimando en mucho que la fundación de aqui procediera de su patria» o a la insistència per part de les mateixes religioses aragoneses «por ser muy natural que todas las capuchinas desearan besar el lugar esclarecido por el nacimiento de su ínclita Madre Fundadora». ³⁹ Tanmateix, d'altra banda, també s'apunten causes més profundes que transcendeixen el motiu fundacional:

encuentro la explicación de aquella actitud en la tirantez de relaciones existente ya de antemano entre su Señoría y el consejo de Manresa, por causa de la pretensión que esta ciudad tuvo durante algunos años de ser erigida cabeza de Obispado independiente y separado de Vich, lo cual le dió mucho que discurrir al Sr. Obispo Gil. ⁴⁰

No obstant l'oposició del bisbe de Vic, els consellers i la comissió de prohoms creada per a la fundació del monestir a Manresa van seguir perseverant en el seu propòsit. El repte que tenien per endavant era doble: arranjar un espai de la ciutat per a erigir-hi el monestir i aconseguir la preceptiva autorització eclesiàstica per a la fundació. Per al primer dels propòsits, Joan de Peguera, juntament amb mossèn Maurici Esbert, ⁴¹

38. SARRET, *Història religiosa de Manresa*, p. 273

39. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 18.

40. *Ibidem*.

41. En la crònica manuscrita del monestir de les caputxines de Manresa apareix referenciat com a Esbert, mentre que al llibre d'Ignasi Torradeflot hi consta com a Asbert.

van emprendre diligències per sondejar la possibilitat d'adquirir la casa nadiua de Sor Àngela Serafina i fer-hi les reformes necessàries per a adequar-la com a monestir. La finca originària es trobava, l'any 1636, dividida en dos habitatges, propietat de dos nebots de la Mare Serafina. Macià Prat, en posseïa la part més gran i espaiosa, mentre que el seu germà, Francesc Prat, era propietari de la possessió més reduïda.

5. La casa del trull i el fundador Francesc Salvany

La casa natal de la Mare Serafina, coneguda comunament com "la casa del trull", estava ubicada al carrer Talamanca i ocupava dos solars que incloïen diverses dependències, una horta i un molí d'oli o trull, que era el que donava nom a la casa. A primers de setembre de 1636, Joan de Peguera i mossèn Esbert van visitar la casa i, posteriorment, en feren una descripció a l'abadessa de Barcelona. En la lletra, datada a 7 de setembre, hi fan constar que «con poco dispendio, puede disponerse de manera que haya iglesia, coro, refertorio y otras oficinas, etc.».⁴² A primers d'octubre del mateix any, tal i com es desprèn de la correspondència mantinguda entre Joan de Peguera i la comunitat de caputxines de Barcelona, s'entra a negociar l'adquisició de l'habitatge més ampli, en possessió de Macià Prat. En la carta datada a 6 d'octubre, es descriu al nebot de Sor Àngela Serafina Prat com «un hombre de bien y fervoroso cristiano, como demuestran sus hechos y su trato afable (...)». El está muy firme en la promesa hecha. El domingo, Dios mediante, con dos albañiles iré á su casa para que ellos me digan cuanto costará habitarla».⁴³ A finals del mateix mes, ja s'estableix que han vetllat per tal que «Matías Prat, sobrino de la Venerable Serafina, pusiera en precio la casa que hoy habita, por ser la misma en donde nació; (...) ha dado palabra de cederlo todo, casa, huerto y trujal por cuatrocientas libras».⁴⁴

42. TORRADEFLOT, *Crónicas de la Orden de las Monjas Capuchinas*, p. 329.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*, carta del 26 d'octubre de 1636, p. 330.

Hem d'atribuir, doncs, a Joan de Peguera i a Maurici Esbert, la iniciativa de construir el monestir de les caputxines en la mateixa finca on va venir al món la seva fundadora. Tal encert el celebrava també l'abadessa de Barcelona, al escriure a Joan de Peguera que «sería muy propio que aquella misma casa pudiese ser erigida en monasterio, de lo cual, con sobrada razón, Manresa podría gloriarse».⁴⁵ Així mateix, el síndic Lluís Corts, amb data de 30 d'octubre del mateix any, escrivia a l'abadessa de Barcelona informant-la que, per mitjà de Joan de Peguera, estava al corrent del pacte convingut amb Macià Prat per a l'adquisició de la casa natal de la Mare Serafina i li insistia en la necessitat de formalitzar-lo en la major brevetat possible. Així mateix, no s'estava de valorar la idoneïtat de l'emplaçament:

El lugar es el más apto para convento de cuantos pueden elegirse en toda la ciudad, ya por ser ameno por razón de las aguas, ya por el panorama que ofrecen enfrente las montañas de Montserrat y por la capacidad del lugar, pues es á propósito para ensanchar la huerta y otros departamentos de que necesita un convento.⁴⁶

D'aquesta manera, a instàncies de Joan de Peguera, la comunitat de caputxines de Manresa va procurar l'autorització reial per mitjà d'un memorial que elevaren a la Reina a finals de l'any 1636.⁴⁷ Posteriorment, seria comunicada per la intendència reial al Duc de Cardona. Tanmateix, el personatge decisiu per culminar aquesta operació immobiliària i d'altres aspectes relatius a dita fundació fou el Dr. Francesc Salvany, prevere i rector de l'església de Sant Miquel. Així mateix ho relata Joan de Peguera a la carta que escriu al Consell de la ciutat, tot assenyalant que «en los anys 1636 y 1637 en los quals se concedí territorio y ocasionà a Francesc de Salvany, rector de Sant Miquel, benefactor d.esta Santa

45. *Ibidem*, carta del 31 d'octubre de 1636, p. 330.

46. *Ibidem*.

47. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 19.

Religió y fundador del convent que se haurà de fer en Manresa, a que rematas las compras que té fetas de las casas a hont nasqué la santa, ab intent de beneficiar aquellas, fer iglesia y fundar una missa cotidiana».⁴⁸

És sabut pels cronistes de l'època que el doctor Salvany disposava d'una certa quantitat de diners amb els que projectava fundar alguns beneficis eclesiàstics.⁴⁹ Tanmateix, sembla ser que, per part del Capítol de la Seu, li posaren certs impediments, per la qual cosa mudà la seva intenció inicial i posà la quantitat de tres mil lliures a disposició de la fundació del monestir de les caputxines a Manresa, un gest que esdevingué el desllorigador per a culminar les gestions encaminades a l'edificació del monestir i a garantir el sosteniment de la comunitat de religioses, a l'ensens que valgué a Francesc Salvany la distinció de ser reconegut per hom com el fundador del convent de les caputxines de Manresa i el seu principal protector. Finà el 20 de setembre de 1639,⁵⁰ pocs mesos després de l'arribada de la primera comunitat de religioses caputxines a Manresa i abans que poguessin instal·lar-se al nou monestir. Dos anys més tard, d'acord amb les seves últimes voluntats, el seu cadàver fou traslladat amb honors i solemnitat a la capella del monestir, el dia 4 de novembre de 1642.⁵¹

Les tres mil lliures aportades per Francesc Salvany s'administraren per a la compra i reformes dels dos habitatges que havien conformat la casa nadiua de la Mare Serafina, així com per a la posterior provisió d'aliments i per a la fundació d'una missa diària a la capella del monestir. D'aquesta manera es va convenir, per mediació del P. Honorat Riu de la Companyia de Jesús, al Consell general de la ciutat, celebrat amb data del 29 d'abril de 1638 –el mateix en el qual es va disposar que les

48. AHCM, Registre de correspondència, lligall 1088, *Carta de Joan de Peguera als consellers*, 22-VII-1638.

49. Veieu ROIG, *Eptome histórico*, p. 399; CANYELLES, *Descripció de la grandesa*, pp. 438-441.

50. ACM, *Crónica del Monasterio de las Capuchinas*, f. 30.

51. *Ibidem*, f. 35.

monges de la fundació vindrien del monestir de Barcelona i que havien de portar amb elles el braç dret de la Mare Serafina, demanda, aquesta última, que finalment no fou atesa:⁵²

se dió parte a la Ciudad, la qual quedó contentíssima, y se dispuso, que aquellas tres mil libras se repartiessen en esta forma; mil para la celebración de una Missa quotidiana en la Iglesia de quel Monasterio; mil para comprar la carne que para el sustento de aquellas Religiosas fuesse necesario; y otras mil para ayuda de la fábrica del convento.⁵³

La primera diligència que va ocupar Francesc Salvany fou l'adquisició de la casa als nebots de la Mare Serafina, unes gestions per les quals comptà amb l'ajut de diversos particulars compromesos amb la causa de les caputxines. El 9 d'octubre de 1637, informava per escrit: «Creo que cerraron el contrato á 400 libras (...); la cual casa en verdad es pagada demasiado, no comprendiendo en la compra la otra casa que está al lado, en al cual vive su hermano; pues ambas casas siempre han formado una sola».⁵⁴ L'abril de 1638, va adquirir la casa de Macià Prat per un total de 425 lliures, tal com n'informà en una carta datada a 12 d'aquest mes.⁵⁵ Dos dies després, el P. Honorat Riu posava a l'abadessa de Barcelona al corrent de la transacció: «ya tenemos comprada la casa de la Santa Madre Sor Serafina: cuesta 425 libras; está en famoso puesto y sano; tendran vuestras religiosas muy grande huerto y regadío cuanto quisieren, y la vista a María Santísima de Montserrate, quietud y salud; (...). Ahora voy tratando la compra de la otra casa vecina...».⁵⁶ El 7 de juny, Joan de Peguera urgeix l'adquisició de la finca de l'altre nebot,

52. CANYELLES, *Descripció de la grandesa*, pp.439; ROIG, *Eptome histórico de Manresa*, pp. 399-400.

53. ROIG, *Eptome histórico de Manresa*, p. 399.

54. TORRADEFLOT, *Crónicas de la Orden de las Monjas Capuchinas*, p. 332.

55. *Ibidem*.

56. *Ibidem*.

Francesc Prat: «lo más importante [es] que el Rdo. Sr. Francisco Salvany compre la casa del lado por ser muy conveniente para apresurar la entrada de estas señoras (las monjas)». ⁵⁷ Finalment, el dia 27 de juny de 1638, el Dr. Salvany escrivia a la comunitat de caputxines de Barcelona informant-les de l'adquisició de la segona casa. El lector Maurici Jorba comunicava el mateix dia a Joan de Peguera els detalls de l'operació i la projecció de construcció del nou monestir:

Muy terco ha estado Prat en su pretensión tocante a la venta de la casa, pidiendo por ella 250 libras, los cual a todos nos pareció fuera de propósito: (...) con el favor divino logramos la cediera por 235 como deseábamos. Está ya a disposición de esas señoras esta casa que confío les será de grande utilidad, porque estando acomodadas en las dos casas por ser grandes y espaciosas, podrás el Sr. Fundador obrar con toda comodidad, reuniendo lo necesario para empezar el monasterio por al parte del trujal y con las dos casas habrá espacio para todas las oficinas necesarias. ⁵⁸

6. La llicència romana, les diligències per a la seva execució i el desllorigador fatal de la fundació

Pel que respecte a l'altre assumpte candent, això és, l'obtenció de l'autorització eclesiàstica per a la fundació, la negativa del bisbe de Vic es va mantenir ben ferma en tot moment. Fins i tot, algunes fonts apunten que va atendre la visita de representants del monestir de Saragossa, perseverant en la seva voluntat que part de les fundadores manresanes provinguessin d'aquell convent aragonès. ⁵⁹ La relació entre el bisbe i els representants de la ciutat i dels interessos de les germanes caputxines de Barcelona era, d'ençà de 1636, cada cop més tensa i d'un ressentiment creixent. Això va portar a aquests últims i a la religioses de Barcelona

57. *Ibidem*, pp. 332-33.

58. *Ibidem*, p. 333.

59. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de Joan de Peguera als consellers de Manresa*, 4-II-1637.

a intentar aconseguir una autorització de la Santa Seu, per la qual cosa elevaren la seva causa a Roma.

Tal com es recull a la crònica manuscrita del monestir manresà, els tràmits del recurs elevat a Roma es van conduir amb molta discreció, cosa que dificulta poder-ne seguir el rastre. Tenim notícia d'una carta a la congregació barcelonina, amb data de 22 de juliol de 1636, en que s'hi diu «y hecha esta resolucion enviar secreto a Roma según lo concertaron días ha». ⁶⁰ També tenim constància que, d'ençà del setembre de 1637, mossèn Jacint Manalt, arxiprest de Sant Joan de les Abadesses, fou l'encarregat de vehicular els tràmits davant la Cúria romana. ⁶¹ Sembla ser que, en una primera instància, les expectatives es preveïen poc favorables a la causa manresana; no obstant, tot va fer un tomb quan «el Papa Urbano VIII otorgó el brebe de la fundacion, en Roma, á 21 de mayo de 1638, cometiendo la ejecucion del mismo al obispo más cercano de Manresa». ⁶²

A partir d'aquest fet, els esdeveniments es van precipitar. A primers de juliol el breu va arribar a Manresa, atès que la llicència de la Santa Seu havia estat «forçós haverla obtinguda a petició deixa noble ciutat, per ser estat eficàs medi per aliensarla, la qual no estada de poca consolació». ⁶³ Dita llicència estipulava que l'excussió de la mateixa havia de realitzar-la el bisbe *vicinior*. Tanmateix aquest punt va originar certa controvèrsia entre els agents implicats: d'una part, les germanes caputxines i Joan de Peguera eren del parer que per a l'execució del breu corresponia recórrer al bisbe de Barcelona; per contra, l'arxipreste Francesc Broquetes considerava que a qui corresponia acudir per a l'execució de la llicència era al bisbe de Solsona. ⁶⁴ Després de diverses deliberacions, sembla ser

60. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 19.

61. *Ibidem*.

62. *Ibidem*, ff. 19-20.

63. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de la abadessa Victòria Fàbreguesals consellers de Manresa*, 22-VII-1638.

64. AHCM, Registre de correspondència, *cartes de Francesc Broquetes, abadessa de Barcelona i Joan de Peguera*, 22-VII-1638.

que es va optar per recórrer al prelat del Solsonès.⁶⁵ I, en previsió d'això, el Consell de Manresa escrivia a Joan de Peguera sobre la comissió de representants que haurien d'integrar la comitiva que acudís a visitar el senyor bisbe: «quant se resolga que-s té de fer devant lo de Solsona farem que nostre síndich acuda allí per gastar dit nom [de la ciutat], pero en est cas serà necessari que per part de dit monestir vaje perçona cabal per a guiar y encaminar lo negossi».⁶⁶

El 4 d'agost de 1638, el consellers de Manresa escriviren una lletra de salutació al bisbe de Solsona per assabentar-lo sobre els motius de la visita dels seus representants: «Lo Sr. Luis Cort, síndich desta ciutat, d-esta donador, va aquí per a besar a V. S. de nostra part les mans, y presentarli la llicència que los eminentíssims cardenals en nom de sa santedat nos han concedida per a fundar en esta ciutat un monestir de las mares capuchinas».⁶⁷ El dia següent, partia de la capital bagenca per a visitar el prelat, una comissió formada pel «Rdo D. Francisco Salvany, Rector de San Miquel y Fundador del Convento, el Sr. Dr. D. Luis Cors, sindico representante del consejo de esta ciudad y el comensal Sr. Majó».⁶⁸ Atenent amablement la petició de la comitiva manresana i la llicència expedida per Roma, el bisbe de Solsona va recomanar-los, mentre estudiava amb major profunditat si li corresponia la condició

65. Malgrat que SARRET sosté que «s'envià un Síndic als Bisbes de Barcelona i Solsona per a tractar de la trasllació de les monges, creuant-se algunes lletres entre els Prelats i els Concellers i Junta d'erecció del convent» (SARRET, *Història religiosa de Manresa*, p. 273), no hem pogut localitzar cap correspondència amb el bisbe de Barcelona relativa a aquest assumpte; sí, per contra, entre els consellers i el bisbe i canonges de Solsona. Així mateix, a la crònica manuscrita del monestir manresà s'hi recull que «después de varias juntas y consultas resolvieron acudir al Sr. Obispo de Solsona» (ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 20).

66. AHCM, *Registre de correspondència, Carta dels consellers de Manresa a Joan de Peguera*, 27-VII-1638.

67. AHCM, *Registre de correspondència, Carta dels consellers de Manresa al bisbe de Solsona*, 4-VIII-1638.

68. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 20.

de *vicinior*, i a fi d'evitar entrar en conflicte amb la jurisdicció del seu homòleg de Vic, que s'adrecessin de nou a aquest, car «podria ser que el señor obispo venga de llano en la fundación, sabiendo que, de una o otra manera, está en la de vuestros manos el exeutarla».⁶⁹ Davant l'evasiva resposta del bisbe de Solsona, que causà la indignació d'algun dels prohoms de la causa caputxina,⁷⁰ els consellers van redoblar la seva insistència, adreçant-se al canonge solsoní Francesc Pallarès⁷¹ i al cabiscol de la Seu de Solsona, Miquel Argullol,⁷² tot suplicant-los que contribuïssin a aclarir els dubtes del seu prelat a efectes d'executar el breu per a la fundació.

Així mateix, a tenor de certs rumors que circularen sobre l'oposició d'alguna ordre religiosa de la ciutat a dita fundació —diendes que fins i tot van motivar que el mateix bisbe desmentís als consellers un malentès al respecte de l'oposició dels pares caputxins—,⁷³ els superiors de les ordres religioses manresanes van tenir a bé desmentir-los, tot elevant unes exposicions al bisbe de Solsona «en las que pedían con grandes instancias la fundación de las humildes capuchinas; exposiciones firmadas respectivamente por el P. José Vilar, Rector de la Compañía de Jesús, el día 16; por el Prior de San Pablo, el día 17; por Fra Hilarion Roure,

69. AHCM, Registre de correspondència, *Carta del bisbe de Solsona als consellers de Manresa*, 6-VIII-1638.

70. Joan de Peguera, al respecte de la resposta del bisbe de Solsona, començava la seva carta adreçada al consellers de Manresa amb els següents termes: «No ha deixat de causar-nos admiració la repugnància que ha feta lo señor bisbe de Solsona enderesada al compliment que volra tenir sa señoria al bisbe de Vich, desijant que presehesca un recado deixa ciutat per si acàs la voldra donar (...)». AHCM, Registre de correspondència, *Carta de Joan de Peguera als consellers de Manresa*, 10-VIII-1638.

71. AHCM, Registre de correspondència, *Carta dels consellers al canonge Francesc Pallarès*, 16-VIII-1638.

72. AHCM, Registre de correspondència, *Carta dels consellers al cabiscol i canonge de Solsona*, 16-VIII-1638.

73. AHCM, Registre de correspondència, *Carta del bisbe de Solsona als consellers de Manresa*, 15-VIII-1638.

Superior de los Carmelitas, el 18; y por el P. Prior de los Dominicos, el dia 14 de agosto del mismo año 1638».⁷⁴ No obstant el desmentit del bisbe sobre l'oposició dels caputxins a la fundació, on el prelat afirma taxativament que «ha hora ni en ningún tiempo, religioso ninguno capuchino, ni dessa ciudad ni desta, me ha hablado una sola palabra en bien ni en mal dessa fundación»,⁷⁵ resulta significatiu que aquests religiosos no se sumessin a les demandes de les altres ordres per a dita fundació.

Els consellers de la ciutat havien previst enviar una segona comissió a Solsona el primer de setembre d'aquell any, encapçalada pel pare jesuïta Honorat Riu i el mateix síndic Lluís Corts, quan la notícia de la defunció del bisbe Gaspar Gil, succeïda la nit del 25 d'agost, va capgirar els esdeveniments. Mentre l'esmentat P. Honorat Riu acudia a Vic amb lletra dels consellers de la ciutat,⁷⁶ per tractar amb l'arxidiaca Melchior Palau sobre la fundació del monestir a Manresa, el bisbe de Solsona comunicava a Francesc Salvany, el 30 de setembre, que, reconeixent-se com el bisbe més proper, accedia a despatxar la llicència,⁷⁷ Finalment, però, l'execució del prelat de Solsona no fou necessària, atès que el regent del bisbat de Vic accedia a l'autorització de la fundació, amb carta adreçada al Consell de la ciutat, el dia 4 de setembre de 1638:

Lo pare Honorat Rius és vingut, ab carta de fe y crehensa de vostres mercès, ha tratar-me de la fundació del monastir de las monjas capuchinas en aqueixa ciutat y, perquè he vist era gust de vostres mercès se effecttuàs, per la molta devoció tenen a aqueixa santa religió, hagut primer madur consell de personas spirituals y expertas, vinch a condescendir a la peti-

74. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 20.

75. AHCM, Registre de correspondència, *Carta del bisbe de Solsona als consellers de Manresa*, 15-VIII-1638.

76. AHCM, Registre de correspondència, *Carta dels consellers de Manresa al Dr. Melchior Palau*, 1-IX-1638.

77. ACM, *Crónica del Monasterio*, ff. 20-21.

ció de vostres mercès, y perquè fasse ab la forma que los sagrats cànons disposan, enviaré aquí mon vicari y, hoyda sa relació, ab lo favor de Déu Nostre Señor, passarem avant amb la fundació tant desijada.⁷⁸

Resolta així la qüestió, el 28 de setembre el Dr. Palau executava la llicència de forma oportuna, mitjançant el seu Vicari General, Pere Verdaguer, rector de Sant Andreu de Gurb.⁷⁹ Mentrestant, els consellers de Manresa emprenien tràmits amb el bisbe de Barcelona per tal que autoritzés la vinguda a Manresa de religioses provinents del monestir de Santa Margarida la Reial.⁸⁰ Així mateix, el 27 de novembre, Joan de Peguera confirmava el permís del Nunci Apostòlic «per a fer la extractió de sinch religioses capuchines dest convent per a la fundació del convent deixa ciutat».⁸¹

En el transcurs d'aquelles setmanes, el Consell de Manresa va mantenir una intensa correspondència amb Joan de Peguera i la comunitat de caputxines de Barcelona, a fi d'organitzar els preparatius de la translació de les cinc germanes fundadores,⁸² el nom de les quals, el bisbe de Barcelona va comunicar oficialment als consellers, el mateix dia de la seva partença cap a la capital del Bages, el 10 de desembre de

78. AHCM, Registre de correspondència, *Carta del Dr. Melchior Palau als consellers*, 4-IX-1638.

79. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 21.

80. AHCM, Registre de correspondència, *Cartes dels consellers al bisbe de Barcelona*, 24-X-1638 i 30-XII-1638.

81. AHCM, Registre de correspondència, *Carta de Joan de Peguera als consellers de Manresa*, 27-XI-1638.

82. La crònica del monestir de Manresa esmenta 18 cartes escrites per Joan de Peguera, amén de moltes d'altres de rebudes i nombrosa documentació relativa a viatges i consultes (ACM, *Crónica del Monasterio de las Capuchinas*, f. 21). També s'ha conservat correspondència diversa als llibres del registre municipal: AHCM, Registre de correspondència, *Cartes dels consellers de Manresa a Francesc Broqueta* (24-X-1638), *a Joan de Peguera* (24-X-1638 i 2-XII-1638) i *a l'abadessa de Barcelona* (2-XII-1638); *cartes de Joan de Peguera* (20-X-1638 i 27-XI-1638) i *de l'abadessa de Barcelona* (29-XI-1638) *als consellers*.

1638: «se an nombrado las madres Sor Francisca Rossell, Sor Verónica Ferrer, Sor Collecta Cases, Sor Eulàlia Barba y Sor Victòria Pujol».⁸³

Després d'un viatge de tres jornades, relatat en acurada memòria per Joan de Peguera,⁸⁴ les cinc caputxines fundadores, acompanyades per un nodrida comitiva, arribaren a Manresa el dia de Santa Llúcia, essent rebudes amb gran celebració.⁸⁵ Allí s'allotjaren provisionalment a l'Hospital d'Orfes,⁸⁶ mentre s'adaptava la casa de la Mare Serafina com a monestir. El trasllat de la comunitat al nou convent tingué lloc el 4 de desembre de 1639,⁸⁷ culminant així la fundació del cenobi de les caputxines de Manresa que encara avui acull una congregació hereva d'aquelles fundadores.

A tall conclusiu, cal observar els avatars d'aquesta fundació dins la perspectiva del seu context històric. En aquest sentit, cal emmarcar-la en el període d'inestabilitat que vivia el Principat arrel dels episodis de bandolerisme, successos que fustigaren amb especial intensitat els territoris de la Catalunya interior. Aquesta realitat ajudaria a explicar la demora de vint anys entre la primera i la tercera temptatives, talment com recullen explícitament les cròniques manuscrites del monestir i com també pot rastrejar-se en els llibres de correspondència i els manuals del Racional del consistori manresà:

Exhausta estaba a la sazón esta ciudad y muy pobre la hacienda pública por causa de las pasadas guerras contra el bandolerismo durante las cuales

83. AHCM, Registre de correspondència, *Carta del bisbe de Barcelona als consellers de Manresa*, 10-XII-1638.

84. La crònica del viatge de les monges fundadores a Manresa, relatada per Joan de Peguera a l'abadessa de Barcelona, es troba reproduïda al citat llibre de Magí CANYELLES (pp. 442-449) i a la crònica autògrafa del monestir de Manresa (ff. 21-28).

85. AHCM, *Llibre Racional Manual de l'Ajuntament de Manresa 1638*, N.154, 10-I-1639: hi apareix pagament per valor de 60 lliures a Francesc Salvany, en concepte de la meitat de les despeses per la vinguda de les monges caputxines.

86. ACM, *Crònica del Monasterio*, f. 27.

87. *Ibidem*, f. 29.

había tenido que defenderse de repetidos ataques de aquellos ejércitos de malhechores y además había habido de acudir varias veces en defensa de otras villas y ciudades oprimidas por los mismos, enviando compañías de gente armada.⁸⁸

Altrament, més enllà de simpaties i afectes personals, cal contextualitzar també l'oposició i els condicionaments del bisbe de Vic, monsenyor Gaspar Gil, a la fundació del monestir de caputxines, dins les relacions de tibantor existents entre el bisbat i el consell de la ciutat que s'arrossegaven d'antuvi.⁸⁹ Al tombant del segle XVI al segle XVII, aquestes tensions estigueren marcades per les discrepàncies a raó de la reforma del monestir de Santa Clara⁹⁰ i, molt especialment, per les pretensions manresanes d'esdevenir Seu d'un bisbat independent.⁹¹ Els recels i desavinences es perllongaren més enllà de la fundació del convent que ens ocupa, donant lloc a nous plets i incidències que, a les acaballes del mateix segle XVII, acabaran ocasionant l'excomunicació dels consellers de la ciutat.⁹² Però això ja donaria per una altra història.

88. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 15.

89. Un dels episodis més il·lustratius d'aquestes disputes, que es remunta ja al segle XIV i encara avui alimenta l'imaginari popular manresà, el trobem narrat en la tradició del misteri de la Llum esdevingut amb motiu de la construcció de la séquia que havia de dur l'aigua del Llobregat fins a la ciutat de Manresa. Vegis al respecte: Joaquim SARRET ARBÓS, *Llum!. A la Llum de Manresa*, Impremta de Sant Josep, Manresa, 1931.

90. SARRET, *Història religiosa de Manresa*, pp. 239-251.

91. ACM, *Crónica del Monasterio*, f. 19.

92. SARRET, *Història religiosa de Manresa*, p. 251.

«Para el mayor bien y quietud de ambas partes y no menor edificación y exemplo de toda la república». El plet i concòrdia entre jesuïtes i caputxins per la Cova de Sant Ignasi de Manresa (1660-1734)

DAVID FERRÉ GISPETS

Resum

L'objectiu principal d'aquesta comunicació és descriure, contextualitzar i analitzar els múltiples plets acumulats entre les comunitats de jesuïtes i framenors caputxins de la ciutat de Manresa que es donaren entre els segles XVII i XVIII, emmarcant-los en el procés de consolidació de la Cova de Sant Ignasi com un espai central i amb entitat pròpia i una comunitat separada dins el conjunt de possessions manresanes de la Companyia de Jesús. Es repassaran els inicis de la polèmica entre ambdues comunitats durant la dècada de 1660 i els motius que dugueren a la reactivació dels plets seixanta anys més tard. Per altra banda, es descriuran les diligències iniciades l'any 1727 i els tràmits duts a terme pel Tribunal de la Nunciatura, així com el reinici de la polèmica sobre la unitat i la veracitat de la Cova que acabà amb la concòrdia final de l'any 1734.

Paraules clau: Cova de Sant Ignasi, Manresa, plet, jesuïtes, caputxins.

1. L'inici de la polèmica

Les tensions entre els pares caputxins del convent de Sant Bartomeu i la comunitat de jesuïtes manresans tingueren el seu inici a mitjans del segle XVII, a causa de les obres de la primera residència o casa d'exercicis al costat de la capella original de la Cova construïda

l'any 1603.¹ A principis de l'any 1660 es començà a ampliar aquesta capelleta, posant les bases d'una imponent torre alhora que es construïa una ala sobre la balma original on s'hi acabarien fent tres estances.² El bon ritme amb que avançaven les obres i la notable alçada que acabaria tenint la nova torre despertaren les suspicàcies dels pares caputxins del veí convent de Sant Bartomeu. Tot i les bones relacions mantingudes entre ambdues comunitats fins llavors, les intenses iniciatives constructives unilaterals empreses pels jesuïtes foren el detonant que marcà l'inici d'un litigi de més de setanta anys.³ Les principals reclamacions dels caputxins, que decidiren iniciar un plet civil per aturar les obres, eren dobles. Per una banda, hi havia el tema visual, estètic i de privacitat de la nova torre, especialment la posició de cinc de les dotze finestres del seu pis superior, que oferien una vista directa de l'hort del convent i de les cel·les de Sant Bartomeu. Per l'altra, la construcció del nou complex de la Cova podria invalidar el privilegi "de les canes" concedit per la Santa Seu a les ordres mendicants.⁴

El consell de la ciutat intentà fer de mitjancer en la pugna a través de diverses crides públiques. Al final s'aconseguí que els provincials d'ambdues ordres signessin una concòrdia pública el 28 de gener de 1661.⁵

1. Arxiu Històric de la Companyia de Jesús de Catalunya (AHSIC), Antiga Companyia (AC), Obres (OB) 90, Doc. 29, f. 123r (1732).

2. Jaume NONELL, *La Cueva de S. Ignacio en Manresa: desde que se recogió en ella el santo hasta nuestros días*, Imprenta de San José, Manresa, 1919, p. 92. Aquestes estances s'acabarien el 1677, i serien les que, mig segle més tard, ocuparien el pare Jacint Sardeny i el germà Josep Gelat quan s'establirien permanentment a la Cova.

3. Francesc RIERA, *Manresa Ignasiana, 500 anys. Ignasi de Loiola i els Jesuïtes*, Fundació Cova de Sant Ignasi i EIDES-Cristianisme i Justícia, Manresa, 2021, pp. 82-84.

4. Antoni BORRÀS, «La Cova de Sant Ignasi de Loiola de Manresa durant els segles XVII i XVIII», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67 (1994), p. 601. Segons Ignasi Riera, els jesuïtes manresans haurien obtingut una exempció papal del compliment d'aquesta llei per assegurar el compliment de les seves missions. RIERA, *Manresa Ignasiana*, p. 84.

5. Jaume CREIXELL, *San Ignacio de Loyola: Gloria póstuma: monumentos ignacianos, frutos apostólicos, canonización y culto en Montserrat, Manresa y Barcelona*, Talleres Gráficos "El Siglo XX", Barcelona, 1922, pp. 84-85.

Amb aquest primer acord s'aturaren momentàniament les obres, deixant inacabat el pis superior de la torre de la casa de la Cova, amb només la planta baixa i la primera planta com a espai útil.⁶

Malgrat tot, aviat aquestes querelles tant humanes acabaren desembocant en una nova polèmica de naturalesa espiritual. L'any 1663 els caputxins decidiren edificar quatre capelles en les balmes inferiors del terreny del seu convent, dedicades a Sant Joan Baptista, Santa Maria Magdalena, Sant Francesc d'Assís i Sant Ignasi de Loiola.⁷ En l'acte públic d'inauguració de les primeres capelles per la diada de Sant Francesc de 1664, s'acabà la celebració amb una missa a la capella dedicada a Sant Ignasi, davant d'una imatge del fundador dels jesuïtes.⁸ Tot apunta que ja en aquesta celebració es començà a qüestionar quina de les dues balmes era la que havia acollit Ignasi, si la que ornaven els jesuïtes o la que s'havia adequat al convent de Sant Bartomeu.⁹ Segons Pere Cardona, la idea que Sant Ignasi sojornà a més d'una de les balmes de la zona, passant alguns dies a les que es trobaven dins del terreny del convent, era quelcom acceptat tradicionalment pels propis caputxins i per alguns dels manresans més devots, fet que havia dut al provincial framenor a afavorir l'embelliment de les balmes.¹⁰

Aquestes insinuacions tan directes no només indignaren als jesuïtes manresans, sinó que també incitaren una airada declaració del consell de la ciutat feta el 20 de setembre de 1664, on s'obligava als framenors a retirar qualsevol imatge de Sant Ignasi de la seva capella i reconèixer

6. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 39, ff. 189r-193r (28-01-1661).

7. Fidel FITA, *La Santa Cueva de Manresa; reseña histórica*, Manresa, Impremta de Roca Sant Miquel, 1872, pp. 126-127. Tant Fita com tots els autors posteriors daten l'inici d'aquestes obres en base al testimoni del cronista manresà Magí CANYELLES, *Descripció de la grandesa y antiquitats de la ciutat de Manresa. Obra inèdita de Magí Canyelles—sigle XVII—ab biografia de l'autor*, Manresa, Impremta de Anton Esparbé, 1896, p. 390.

8. RIERA, *Manresa Ignasiana*, pp. 84-85.

9. BORRÀS, «La Cova de Sant Ignasi», pp. 601-602.

10. Pere CARDONA, *El convent de framenors caputxins de Manresa (1582-2007): aproximació històrica*, Manresa, Centre d'Estudis del Bages, 2014, p. 81.

l'autenticitat i unicitat de la balma dels jesuïtes.¹¹ Els caputxins donaren llargues a les inquisicions del consell i continuaren embellint les seves capelles mentre iniciaren un procés al deganat de la Seu per esclarir la veritat sobre la Cova i la seva unitat.¹² Tot i la reiterada crida a l'ordre per part de les autoritats locals, el dia 4 d'octubre del mateix any, després d'haver celebrat el capítol provincial dels framenors, es va fer una nova inauguració de les capelles restants, on se celebrà una segona missa pública a la capella dedicada a Sant Ignasi i no pas a la dedicada a Sant Francesc d'Assís, de qui era la festivitat.¹³

A redós de la tensió derivada d'aquesta nova celebració, es continuà el procés iniciat a la Seu per part dels caputxins, amb diversos interrogatoris a testimonis a partir del dia 19 de desembre de 1664.¹⁴ Les entrevistes despertaren una gran tibantor entre els testimonis i alguns dels interrogadors, com el notari Francesc Madriguera, a qui Pere Cardona titlla de massa proper als jesuïtes i que fou substituït a mig procés per Francesc Coixet a qui, tanmateix, els propis caputxins reconeixien com a «gran contrari nostre».¹⁵

Les fonts caputxines transcrites per Cardona donen una imatge de profunda crispació protagonitzada pels seguidors més acèrrims dels jesuïtes, que haurien arribat a coaccionar el notari Gaspar Madriguera: «aunque tan aficionat nostre, sens dubte suplicat, o, atemorizat per los contraris»; o bé, a l'hora de saber on se celebrarien les sessions, arribant a tancar-se testimonis i instructors a casa del degà de la Seu «per ser moltes las opressions de la part altra ocasionadas».¹⁶

11. RIERA, *Manresa Ignasiana*, p. 85.

12. CREIXELL, *San Ignacio*, p. 81.

13. BORRÀS, «La Cova de Sant Ignasi», p. 603. CARDONA, *El convent de framenors*, p. 85.

14. CARDONA, *El convent de framenors*, p. 82. En aquesta i les següents pàgines s'hi poden trobar les identitats dels testimonis citats i fragments transcrits de les seves declaracions durant els esmentats interrogatoris.

15. *Ibidem*, p. 82, n. 128.

16. Arxiu Provincial dels Caputxins de Catalunya (APCC), B-2-11, Llibre de memorias de la cosas mes importants de est convent de Caputxins de Manresa, ff. 329-340 (1664-1665), Fragments transcrits a *Ibidem*, p. 82, n. 128 i p. 83, n. 129.

Davant d'aquestes grans tibantors, el consell de la ciutat decidí encarregar al jurista Francesc Vicens l'escriptura d'una peça de protesta intitulada «Manifiesto en hecho de la verdad, y unidad de la Santa, y prodigiosa Cueva, que se venera en la ciudad de Manresa», on, a través d'una de les primeres anàlisis històriques sobre la Cova, es defensa la veritat de la balma jesuïta.¹⁷ Aquest text fou contestat amb un opuscle publicat el mateix any amb el títol de «Evidencia de la verdad opuesta al sentido del doctor Francisco Vicens», on s'intentaven desmuntar els arguments defensats per Vicens, de manera «nula e indigesta, solo digna de la forma gongorina con la que se presenta en público», segons expressà vehementment Jaume Creixell a principis del segle passat.¹⁸ Tal i com ja apuntà Bonaventura Bassegoda, aquest primer xoc entre les comunitats religioses despertà una autèntica batalla propagandística que produí diversos textos i testimonis on s'empraren arguments d'ordre històric, processal i doctrinal, recurrent, fins i tot, als processos de canonització.¹⁹

La tensió generada arribà a Roma, on el pare general dels jesuïtes i el pare vicari dels caputxins procuraren posar-se d'acord per atenuar el conflicte manresà.²⁰ Davant de les explicacions rebudes, el general jesuïta Goswin Nickel (1582-1664) s'afanyà a escriure als pares del col·legi de Manresa perquè tapiessin immediatament les finestres que havien despertat els recels dels caputxins, alhora que donà ordre de no acabar l'escala interior que conduïa fins al darrer pis de la torre, deixant-lo completament inútil.²¹ Amb tot, malgrat la implementació de les ordres de Nickel, la situació de tensió a Manresa no disminuï en absolut, ateses

17. Se'n pot trobar una còpia incompleta a l'Arxiu Comarcal del Bages (ACBG), Jesuïtes, *Manifiesto en hecho de la verdad y unidad de la Santa y Prodigiosa Cueva que se venera en la ciudad de Manresa* (1665).

18. Se'n pot trobar una còpia incompleta a ACBG, Jesuïtes, *Evidencia de la verdad opuesta al sentido del doctor Francisco Vicens* (1665).

19. Bonaventura BASSEGODA. *La Cova de Sant Ignasi*, Angle, Manresa, 1994, p. 52.

20. CREIXELL, *San Ignacio*, pp. 84-85.

21. RIERA, *Manresa Ignasiana*, p. 86.

les queixes expressades pel mateix Josep Piquer quan tornà a Catalunya a finals de març de 1666.²² Un mes més tard, arribà a Manresa el bisbe de Vic Jaume de Copons (?-1680). En la seva estada a la ciutat i després d'haver passat per la Cova, visità llargament el convent de Sant Bartomeu i les seves noves capelles a les balmes, concedint indulgències per pregar en totes les imatges del convent, excepte la de Sant Ignasi, mantenint així una postura d'imparcialitat.²³

La visita del bisbe Copons ajudà a calmar els ànims, atès que la situació no tornà a canviar fins uns anys més tard. El 1677 es reiniciaren les obres de la residència, fet que provocà una nova resposta legal dels caputxins, mentre que els jesuïtes van recórrer a la Reial Audiència de Barcelona. Finalment, es tornà a decretar la paralització de les obres fins que es clarifiqués l'assumpte.²⁴ Al 1680, per pressionar encara més les posicions caputxines, el consell de la ciutat retirà part de les donacions lligades a la carn, la pesca i altres al convent per la seva intransigència a l'hora de reconèixer la balma dels jesuïtes com la única i veritable.²⁵ Tot i aquestes interrupcions, durant aquest període s'amplià l'espai de la coveta i es comunicà internament amb la torre per un passadís i una escala picada a la pedra que s'iniciava a la petita sagristia situada darrere del retaule d'alabastre de Joan Grau instal·lat l'any 1671.²⁶

L'apaivagament momentani de les tensions, juntament a l'inici d'una època de notable inestabilitat deixaren en suspensió un conflicte larvat i mai tancat de manera definitiva i acordada. Un conflicte que no tardaria a tornar a esclatar davant l'establiment de la primera comunitat permanent de la Cova i de la imparable iniciativa i empenta del pare Jacint Sardeny i els seus projectes per transformar-la en un noviciat.

22. CREIXELL, *San Ignacio*, p. 88.

23. CARDONA, *El convent de*, p. 87.

24. BORRÀS, «La Cova de Sant Ignasi», p. 604.

25. CARDONA, *El convent de framenors*, pp. 87-88. Es poden seguir les diverses protestes fetes per uns i altres al llarg de l'any 1680 a AHSIC, AC, OB 90, Doc. 8, ff. 25v-26v (1732).

26. FITA, *La Santa Cueva*, pp. 123-124.

2. *L'establiment de la comunitat i el reinici de les obres*

Sens dubte, l'empenta i capacitats que el pare Jacint Sardeny mostrà durant els seus anys com a primer prefecte de la Cova foren el principal element que acabà motivant les suspicàcies dels framenors manresans. Tanmateix, ja des d'abans del seu trasllat a la casa de la Cova a principis de la dècada de 1720, Sardeny havia dut a terme un important procés d'acumulació de capitals, rendes i possessions en nom de la futura comunitat que els permeté emprendre les primeres petites intervencions necessàries per adequar i engrandir l'espai de manera pràcticament immediata.²⁷ Algunes d'aquestes adquisicions foren de gran entitat, com per exemple la compra del dret de cobrament d'una vint-i-dosena part de totes les rendes del terme de Golmés, l'any 1724.²⁸ A aquesta compra l'acompanyà l'adquisició el 1726 del domini útil de la quadra de Su i de diverses rendes i delmes de Matamargó, Castelladral, Valldeperes i Orriols a la família Dalmases.²⁹ Emperò, l'impuls definitiu de les grans obres que motivaren el reinici del plet arribà l'any 1727 amb la visita a la Cova de José de la Puente y de la Peña, marquès de Villapiente (1660-1739).³⁰ Sembla que les atencions que rebé en aquesta visita per part del pare Sardeny i els plans que l'administrador tenia per transformar la Cova en un gran noviciat que pogués acollir la formació de novicis

27. Per una descripció més extensa d'aquestes adquisicions i la seva importància econòmica vegeu David FERRÉ GISPETS, *Apogeu, concòrdia i expulsió. La Companyia de Jesús a la Manresa del segle XVIII. Premi Pare Ignasi Puig i Simon 2020*, Ajuntament de Manresa, Manresa, 2022, pp. 78-86.

28. L'operació es tancà inicialment per 17.600 lliures, que l'any 1728 foren augmentades a 20.945 a canvi d'augmentar el percentatge a una catorzena part. AHSIC, AC, OB 93, Libro de Raíces de la Santa Cueva de la Compañía de Jesús de Manresa. 1743, ff. 1r-8r (1743); Arxiu Històric de Protocols de Barcelona (AHPB), Notari Fèlix Avellà, 950/21, f. 140r (04-06-1728).

29. AHSIC, AC, OB 46, Doc. 1, s/f (19-07-1726).

30. Javier E. SANCHIZ RUIZ, «Título de marquès de Villapiente de la Peña a don José de la Puente y Peña Castexón y Salzines», *Estudios de historia novohispana*, 41 (2009), p. 139.

jesuïtes d'arreu del món tingueren un gran impacte en el noble, que decidí oferir-li una important donació de 80.000 rals de vuit.³¹

La primera mostra de les renovades tensions entre les comunitat de jesuïtes i framenors provingué de les filtracions d'aigua de la sèquia o aqüeducte de la Cova al convent de Sant Bartomeu l'any 1720.³² Pocs anys després, a aquest fet s'hi sumà un altre litigi, iniciat novament pels caputxins a la cúria local manresana, sobre els efectes que l'ampliació del camí que connectava la Cova amb el camí ral de Barcelona estava ocasionant horts del convent de Sant Bartomeu. A finals de setembre de 1727, després que els pèrits experts d'ambdues parts visitessin les obres, la cort local fallà a favor dels caputxins, mantenint les obres aturades per evitar qualsevol possible enderrocament de l'hort dels framenors.³³

Amb tot, la feble pau entre les comunitats no s'allargà més de dos anys. Mercès a l'empenta econòmica rebuda amb la donació del marquès de Villapiente, les obres d'ampliació de la casa de la Cova s'intensificaren notablement. Després que a mitjans de març de 1729 els jesuïtes decidissin obrir dues noves finestres al capdamunt de la torre de la Cova, els caputxins iniciaren un plet a la Reial Audiència que, pocs mesos després, fou continuat per una nova querella al tribunal de la Nunciatura de Madrid.³⁴ Aquest tribunal admeté la denúncia sense esmenes, i el mateix dia es decretà la paralització immediata de les obres en nom del nunci Alessandro Aldobrandini (1667-1734). Aquest decret fou comunicat al prefecte Sardeny de la Cova el dia 14 de juny de 1729, i el dia següent al mestre d'obres que dirigia els treballs.³⁵ Amb tot, un pèrit enviat pels framenors testificà que, un mes després d'ha-

31. CREIXELL, *San Ignacio*, p. 104.

32. CARDONA, *El convent de framenors*, pp. 136-137.

33. ACBG, Caputxins, lligall I, s/f (09/11-09-1727): Arxiu de la Seu de Manresa (ASM), V-95.I, s/f (09-10-1727).

34. ACA, Reial Audiència (RA), Registres (REG), Núm. 49, ff. 83v-84v i 86r-87r (11-03-1729); AHSIC, AC, OB 90, Doc. 38, ff. 187r-188r (06-05-1729).

35. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 35, f. 178r (23-09-1730).

ver rebut l'ordre de cessament d'obres, els treballs continuaven a bon ritme.³⁶ Aquest fet despertà unes noves reclamacions dels caputxins a la cúria de la Nunciatura. Així doncs, el nunci Aldobrandini ordenà que es traslladés l'ordre ferma d'interrupció de les obres no només als pares de la Cova de Sant Ignasi sinó també al Col·legi de Sant Ignasi, atès que la demanda era dirigida a tota la comunitat jesuïta manresana. Finalment, el dia el dia 11 d'agost el pare provincial dels jesuïtes Vicente Juan, presentà diverses al·legacions a les mesures cautelars de suspensió de les obres, demanant permís per continuar-les, alhora que des de la part caputxina s'insistí en que s'havia de desmuntar l'aqüeducte que originava les filtracions d'aigües i totes aquelles estructures fetes des de la primera notificació de la Nunciatura.³⁷

3. Els plets per la torre de la casa de la Cova i les filtracions d'aigua

El tribunal de la Nunciatura cità els procuradors de jesuïtes i caputxins per iniciar les diligències el dia 11 d'octubre del 1729. Després de llegir tots els documents de la denúncia i la causa, la cúria marcà un termini de vint dies on ambdues parts «probassen y justificassen lo que les conviniesse [...] por una y otra parte se hizieron sus probanças con bastante número de testigos, por el tenor de los interrogatorios que cada una presentó, é hizieron otras diligencias, que se puso todo en los autos».³⁸

Els jesuïtes proposaren que se cedís l'autoritat competent per a executar aquestes diligències sobre el terreny al bisbat de Vic, comunicant-ho al vicari general del bisbe Ramon de Marimon.³⁹ La part caputxina acceptà les demandes dels jesuïtes i accedí a nomenar pèrits.

36. *Ibidem*, Doc. 35, ff. 178r-178v (23-09-1730) i Doc. 36, ff. 182r-182v (19-06-1729).

37. *Ibidem*, Doc. 35, f. 178v (23-09-1730).

38. *Ibidem*.

39. AHSIC, AC, OB 92, f. 184r (07-12-1729).

Finalment, la darrera diligència del tribunal de la Nunciatura fou manar compulsar tots els documents, llibres de partits, actes notarials, i papers que les parts farien servir en les seves al·legacions, acceptant així els interrogatoris fets fins llavors, concedint una pròrroga dels terminis per l'execució de totes aquestes gestions.⁴⁰

Durant el mes de novembre de 1729 els jesuïtes manresans designaren el mestre escultor Josep Sunyer i Raurell com a pèrit expert de la seva part.⁴¹ A més d'un artesà de prestigi contrastat, Sunyer era un bon coneixedor de la Cova, havent-se empleat en diferents treballs de les façanes i els interiors de l'espai des de finals del segle XVII.⁴² A banda, també s'aprovaren els vint-i-un punts que haurien de vertebrar l'interrogatori i la visura dels experts nomenats per cada una de les parts.⁴³

Després de formalitzar les diverses delegacions d'autoritat i la constitució del tribunal a Manresa, les parts procediren a presentar la documentació i els nomenaments de procuradors i pèrits que requeria el procés.⁴⁴ Aquestes diligències, així com els que es donaren posteriorment, serien presidides per Joan Sanmartí i legalitzades pel notari vigatà Marià Portell. Els primers a presentar la documentació foren els jesuïtes, el dia 11 de gener del 1730, mentre que els framenors els seguiren dos dies després, el 13 de gener.⁴⁵ Ambdues comunitats elaboraren un qüestionari particular de tretze punts sobre el qual s'haurien de vertebrar els interrogatoris dels testimonis. Acceptades les propostes, s'iniciaren les declaracions el dia 13 de gener, allargant-se durant vuit jornades més.

40. *Ibidem*, ff. 183r-185r (07-12-1729).

41. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 37, f. 183r (1729). Per part dels caputxins fou designat Josep Quer.

42. Joan BOSCH, *Els Tallers d'escultura al Bages del segle XVII*, Caixa de Manresa, Manresa, 1990, pp. 214 i 232-235.

43. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 37, ff. 183r-185r (1729).

44. AHSIC, AC, OB 92, ff. 186r-188r (21-12-1729).

45. *Ibidem*, ff. 180r-201r (11-01-1730) i ff. 202r-224r (13-01-1730).

Durant aquests nou dies, entre les dues parts s'interrogaren un total de vint-i-nou testimonis.⁴⁶

El dia 19 de gener, en ple procés de recollida dels testimonis, els membres del tribunal delegat encarregaren als escultors Josep Sunyer i Raurell i Josep Quer que procedissin a executar la visura dels espais de la Cova i del convent de Sant Bartomeu. Dos dies més tard, se'ls facilità una llista amb els elements i preguntes que el tribunal considerava essencials que ambdós observessin, descriguessin i responguessin durant el seu peritatge.⁴⁷ Els elements a observar distaven notablement segons si havien estat proposats pels jesuïtes o pels caputxins. Pels primers, resultava essencial demostrar que les finestres obertes a la torre eren essencials per assegurar la ventilació i il·luminació de la nova construcció de la casa de la Cova, com també el fet que la clausura dels framenors podia ser observada lliurement des de molts altres llocs de l'entorn. Pels segons, la inspecció de les finestres de la torre i la casa de la Cova i la visió de la clausura de Sant Bartomeu que es podia tenir des de totes elles es posava al mateix nivell que l'examen de les canalitzacions i filtracions d'aigua. Finalment, un cop executada la visura el dia 28 de gener, els dos pèrits entregaren al tribunal el seu informe final acompanyat de cinc plànols dibuixats amb tinta xinesa.⁴⁸ En la relació final, tant Sunyer com Quer es decantaren a favor dels interessos dels jesuïtes, afirmant que les finestres de la torre de la Cova tenien una funció eminentment utilitària i que no s'hi podia veure cap espai del convent de Sant Bartomeu que no pogués ser observat des d'altres punts de la ciutat, com el Pont Vell. Per altra

46. Es tracta d'onze religiosos, quatre mestres de cases, dos armers, dos fusters, dos sabaters, dos velers, un escultor, un ferrer, un pagès, un doctor en drets i un doctor en medicina. AHSIC, AC, OB 92, ff. 25r-174r (13-01-1730 a 22-01-1730). Per una major caracterització dels testimonis cridats i de la seva relació amb les parts vegeu FERRÉ GISPETS, *Apogeu, concòrdia i expulsió...*, pp. 112-113 i 302.

47. AHSIC, AC, OB 92, ff. 227r-245r (19-01-1730).

48. Dos d'ells es troben al Museu Comarcal de Manresa (MCM), Registre 10492. Altres dibuixos es troben a ACA, Colecciones, Mapas y Planos, 95 /1-3 (1730). Tots ells són reproduïts a BASSEGODA. *La Cova de Sant Ignasi*, p. 50.

banda, sí que donaren la raó als caputxins en les seves denúncies de les filtracions d'aigua i males olors dins del convent dels caputxins. El dia 3 de març, després d'haver finalitzat totes aquestes diligències, s'envià tota la documentació del procés recollida durant els darrers mesos al tribunal de la Nunciatura de Madrid.⁴⁹

La sentència final d'aquest primer procés fou publicada per aquest tribunal el dia 23 d'agost d'aquell any. En aquest dictamen, el nunci Aldobrandini fallà a favor dels interessos dels jesuïtes, permetent la represa de les obres de la Cova. Amb tot, seguint els punts ja expressats pels pèrits experts, també ordenà a ambdues comunitats que financessin de manera conjunta les reparacions necessàries a la sèquia dels jesuïtes per evitar més filtracions al convent dels framenors. Els caputxins manresans, molt descontents amb la resolució de la nunciatura, sol·licitaren poder recórrer la decisió directament als tribunals romans. Aquesta petició els fou concedida per Aldobrandini el dia 23 de setembre, per bé que en aquest cas es permeté que les obres de la Cova continuessin durant el procés d'apel·lació.⁵⁰

4. La reobertura de la querella per la unitat de la Cova

En els mesos que passaren entre la fi de les diligències a Manresa i la resolució final a Madrid, les tensions entre jesuïtes i framenors seguiren originant picabaralles i petites querelles legals que s'anirien sumant a aquesta creixent causa entre les dues ordres. Un clar exemple el tenim en el procés iniciat pels caputxins manresans l'abril d'aquell 1730 contra el pare Jacint Sardeny per haver sol·licitat un permís per millorar el camí que connectava la Cova amb el torrent Mirable. Unes millores que, si es feien, no permetrien als caputxins accedir a un dels seus horts de la zona de Vallparadís.⁵¹ Tot i les queixes dels framenors, la immediata

49. AHSIC, AC, OB 92, ff. 247r-250r (03-03-1730)

50. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 35, ff. 180r (23-09-1730).

51. ACA, Reial Patrimoni (RP), Batllia General del Reial Patrimoni (BGRP),

resposta dels jesuïtes fou fer erigir dues parets que feien impossible el pas pel camí, evitant doncs l'accés dels frares de Sant Bartomeu al seu hort.

Amb tot, no fou fins després de la comunicació de la primera sentència i de les mesures cautelars adoptades per la Nunciatura de Madrid davant de les seves apel·lacions, que la comunitat caputxina manresana decidí reprendre el camí que ja encetaren els seus predecessors setanta anys abans. El 3 de novembre del mateix 1730, un síndic del convent de Sant Bartomeu es dirigí a la cúria eclesiàstica del deganat de Manresa, on hi presentà una demanda formal perquè es reconegués la veracitat i es permetés el culte i veneració de la “cova” dedicada a Sant Ignasi que es trobava sota el convent dels framenors.⁵² Alhora, començaren a recollir tota la documentació arxivística i administrativa necessària per fonamentar les seves demandes. Una de les primeres iniciatives que prengueren fou sol·licitar al vicari general del bisbe Marimon que se'ls remetés una còpia de les indulgències que el papa Inocenci XI (1611-1689) concedí a les diverses “coves” del convent de Sant Bartomeu.

Els esdeveniments que se succeïren els mesos següents són una incògnita. Ni la documentació de les cúries manresanes ni la de la Companyia de Jesús ens donen cap pista de com es desenvoluparen les primeres passes d'aquesta renovada polèmica. Amb tot, sí que tenim constància que al tribunal de la Nunciatura s'admeté una nova causa sobre la unitat de la Cova el dia 7 de setembre de l'any 1731.⁵³ Els principals arguments esgrimits pels denunciants caputxins se centraven en una possible connexió natural entre la balma que posseïen els jesuïtes i les que es trobaven sota el convent de Sant Bartomeu, que a més es defensaven com un espai format de manera natural.

Davant d'aquesta denúncia, el procurador dels interessos dels jesuïtes sol·licità permís per presentar còpies legalitzades de diversos documents

Processos, 1730, nº 1, Pp, s/f (1730).

52. ACBG, Arxiu Històric de la Ciutat de Manresa/ Arxiu Municipal (AHCM/AM), I-48, Acuerdos (1729-1736), s/f (30-07-1732).

53. FITA, *La Santa Cueva*, pp. 144-146.

que servissin per defensar la singularitat de la Cova de la Companyia. Entre ells s'hi trobaven diverses concessions d'indulgències a la Santa Cova, els documents de donació de la balma que la marquesa d'Aitona feu a la Companyia de Jesús el 1603, i diversos extractes de tractats sobre la vida de Sant Ignasi i «otros qualesquier Capítulos o Párrafos que por mi parte se señalaren assí de la Historia General de Religión de la Compañía como de otros qualesquiera».⁵⁴

Seguint el mateix procediment que ja s'havia donat l'any 1730, la nunciatura procedí a delegar la seva autoritat al bisbat de Vic per dur a terme les diligències necessàries sobre el territori. En aquesta ocasió, l'autoritat episcopal no designà com a president del tribunal delegat a Manresa un membre de la pròpia cúria vigatana, sinó que es decidí per encomanar la tasca al rector de Sallent, el doctor en drets Joan Llobera.⁵⁵ Des del nomenament de Llobera com a jutge delegat el dia 26 d'abril de 1732, es donà un període de vint dies a ambdues parts per presentar proves que justificuessin les seves posicions. Per part dels jesuïtes manresans, la direcció del procés legal restà en mans del pare Jacint Sardeny, com ja s'havia esdevingut en els judicis anteriors.⁵⁶ Pels caputxins, fou fra Tomàs de Barcelona qui s'erigí com a principal defensor de les seves posicions.

El tribunal es constituí a la sala capitular de la Seu de Manresa el dia 23 de juny de 1732, iniciant el procés presencial dos dies després.⁵⁷ Per bé que tant els jesuïtes com els caputxins presentaren les seves posicions i proves documentals el dia 2 de juliol, el propi tribunal també sol·licità al canonge secretari de la Seu, Miquel Soler, que copiés i compulsés diversos paràgrafs del manuscrit de Magí Canyelles titulat «Descripció

54. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 19, ff. 90r-93v (26-04-1732).

55. BORRÀS, «La Cova de Sant Ignasi», p. 606.

56. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 20, ff. 94r-94v (26-04-1732). Tanmateix, Sardeny ja no era prefecte de la Cova, havent deixat pas al pare Jordi Torres el 9 de setembre de 1731. Arxiu Romà de la Companyia de Jesús (ARSI), Aragonia 15, f. 294r (1732).

57. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 21, ff. 96r-96v (23-06-1732).

de la grandesa y antiquitats de la Ciutat de Manresa», on el cronista hi descrivia tant la balma on s'estigué Sant Ignasi com la construcció de les quatre balmes del convent de Sant Bartomeu.⁵⁸

Un dels principals cavalls de batalla d'aquest procés fou aconseguir el suport i legitimitat de l'ajuntament de la ciutat. Per bé que el comú manresà sempre s'havia mostrat proper a les posicions dels jesuïtes, un dels principals arguments esgrimits pels framenors en la defensa de la seva cova fou que els regidors de la ciutat havien participat en una processó celebrada el 7 de maig de 1730 que havia acabat davant de l'altar dedicat a Sant Ignasi a la balma de Sant Bartomeu.⁵⁹ El dia 30 de juliol, el pare Sardeny demanà directament a l'ajuntament que aclarís la seva posició. Els regidors no dubtaren a posicionar-se a favor de la Companyia de Jesús, demanant a l'escrivà municipal que:

[...] se tome auto como de presente se toma un año por otro de la protesta que hasse la Ciudad por su procurador General de ser la única y verdadera Cueva de San Igancio la que posehen, tienen y veneran los Padres de la Companyia de Jesús y supuesta, fingida y nuevamente echa la de los padres Capuchinos y por la copia o copias que se pidieren de esta deliberación, se permite al Escribano del Ayuntamiento de copia de ella y se ponga el sello de las Armas de esta Ciudad.⁶⁰

Aquest nou procés també acabà desembocant en una altra inspecció ocular dels espais per part d'una comissió paritària de pèrits experts. En aquest cas, fou la part jesuïta la que sol·licità un examen de les balmes dels caputxins per contrastar si es tractaven de formacions naturals o artificials.⁶¹ Al seu torn, els caputxins es negaren al fet que es realitzés aquest examen si abans no es visitava la Cova dels jesuïtes.⁶²

58. *Ibidem*, Doc. 23, ff. 99r-100r (03-07-1732).

59. ACBG, AHCM/AM, I-48, Acuerdos (1729-1736), s/f (30-07-1732).

60. ACBG, AHCM/AM, I-48, Acuerdos (1729-1736), s/f (30-07-1732).

61. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 25, ff. 105r-106r (14-08-1732).

62. *Ibidem*, Doc. 26, ff. 107r-108r (14-08-1732).

Mentre aquestes sol·licituds es tramitaren al tribunal de la nunciatura de Madrid, a Manresa s'inicià la revisió i verificació dels documents arxivístics, administratius i bibliogràfics aportats per ambdues parts. Aquest procés començà el dia 29 de juliol i s'allargà fins el dia 4 d'agost a la tarda.⁶³ En tot aquest examen hi tingueren un paper preponderant els testimonis que foren recollits durant els processos de beatificació i canonització de Sant Ignasi que es dugueren a terme els anys 1595 i 1606.⁶⁴

A mitjans del mes d'agost, des de Madrid arribaren les ordres per executar el nou procés de visura sol·licitat tant pels jesuïtes com pels caputxins. Seguint les mateixes passes que s'havien pres en el procés precedent, ambdues parts feren arribar al tribunal delegat de Manresa tant la designació del seu pèrit com un informe dels punts que creien que havia de contestar la inspecció dels espais.⁶⁵ En aquesta ocasió, també hi havia una notable diferència entre les prioritats de cada comunitat. Mentre que els caputxins posaren un gran èmfasi en la comprovació d'una possible unió natural entre les seves "coves" i la balma dels jesuïtes, aquests darrers se centraren en la artificialitat de les "coves" del convent de Sant Bartomeu i en la descripció dels diversos espais i embelliments de la seva pròpia Cova.

A banda d'aquests informes amb els diferents punts d'anàlisi, les dues parts també entregaren al tribunal diversos plec de documents de caire històric i arxivístic «a fin de que con más acierto puedan los peritos hazer su juicio y relación» o «para que con mayor certidumbre puedan los expertos hazer su relación».⁶⁶ El dia 8 de novembre el tribunal realitzà

63. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 24, ff. 101r i 103v, (04-08-1732). Fidel Fita fa allargar el procés fins el dia 24 d'agost, tot i que sembla referir-se al mateix document que es troba citat i que es troba doblement datat el dia 4 d'agost. FITA, *La Santa Cueva*, p. 154.

64. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 24, ff. 102r-103v (04-08-1732).

65. A l'Arxiu Històric de la Companyia de Jesús de Catalunya se'n conserven diverses versions de totes dues parts amb molt poques variacions entre elles. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 7, ff. 16r-18v; Doc. 8 ff. 20r-22r; Doc. 28, ff. 113r-115r; Doc. 29, ff. 118-120v i Doc. 32, ff. 136r-156v (1732).

66. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 8, ff. 22r-36r i Doc. 29, ff. 121r-123v (1732).

una comissió formal als dos experts escollits per les parts, el mestre de cases barceloní Josep Arnaudies per part dels jesuïtes i el també mestre de cases Josep Morató, de la ciutat de Vic.⁶⁷ En el cas que hi hagués alguna discòrdia entre els dos pèrits, es nomenava al mestre de cases de Folgueroles establert a Barcelona Antoni Reit com a possible tercer expert en representació del propi tribunal.⁶⁸

El mateix dia que el tribunal ordenà l'execució de la visura, també se citaren i prengueren tres testimonis de la part dels caputxins. Tots tres foren interrogats sobre les aigües que sobreixien a les “coves” del Convent i la disposició de les parets de maons que separaven les quatre capelles.⁶⁹ Durant la resta del procés hi declararen un total de vint-i-dues persones més de les que, malauradament, no se n'ha conservat la identitat.⁷⁰ Amb tot, la pràctica totalitat de les respostes recollides es decantaren a favor dels interessos dels jesuïtes, identificant la Cova de la Companyia com la única on havia sojornat Sant Ignasi durant els seus mesos a la ciutat.

Dotze dies després de comissionar l'examen pericial, Morató i Arnaudies executaren la visura.⁷¹ Malauradament, tot i que els pèrits inspeccionaren els dos espais sagrats, a l'Arxiu Històric de la Companyia de Jesús de Catalunya sols s'hi conserva l'informe de la visura feta al convent de Sant Bartomeu.⁷² Les observacions recollides al document pericial són notablement favorables a les posicions de la Companyia. Morató i Arnaudies afirmen sense condicionants la artificialitat de les “coves” del convent dels framenors, alhora que descarten pràcticament de manera total qualsevol possibilitat de que els dos espais s'haguessin pogut connectar de manera natural en cap moment.

67. *Ibidem*, Doc. 9, ff. 37r-42v (20-11-1732).

68. *Ibidem*, Doc. 32, f. 157r (08-11-1732).

69. *Ibidem*, Doc. 32, ff. 159v-160r (08-11-1732)

70. *Ibidem*, Doc. 11, ff. 48r-52v (1732).

71. *Ibidem*, Doc. 31, ff. 127v-128r, (19-11-1732).

72. *Ibidem*, Doc. 9, ff. 37r-42v (20-11-1732).

5. *La concòrdia final*

Per bé que les diligències del procés i les friccions s'allargaren gairebé dos anys més sense arribar a una resolució definitiva, finalment les altes autoritats provincials d'ambdues comunitats decidiren pactar una concòrdia que preservés les demandes i interessos de tots els implicats. Així doncs, el dia 26 d'octubre de l'any 1734 es reuniren a Manresa el pare provincial del caputxins, Fra Bernadí de Barcelona, i el pare provincial dels jesuïtes, Francisco Bono, per a «terminar de una vez en amigable ajuste y concordia todos los dichos litigios pendientes, y los por venir, para el mayor bien y quietud de ambas partes y no menor edificación y exemplo de toda la República».⁷³

La concòrdia s'estructurà en dotze articles que serviren per posar fi a les diverses querelles que havien estat dificultant les relacions entre les comunitats. Els primers articles es dedicaren a resoldre de manera parcial els xocs creats per l'ampliació dels dos camins que connectaven la Cova amb la ciutat i el camí ral de Barcelona. En primer lloc, la comunitat jesuïta es comprometé a enderrocar les parets que s'havien construït al camí del torrent Mirable. Per la seva banda, els framenors acceptaren que per aquell mateix camí hi pogués passar una sèquia perquè els jesuïtes poguessin regar les seves terres de la zona, a més de

73. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 33, ff. 166r-170v, (26-11-1734) i ACBG, Arxiu Històric de Protocols de Manresa (AHPM), Notari Josep Sala, llig. 4871, ff. 176r-178v, (26-10-1734). Per la transcripció completa, vegeu FERRÉ GISPETS, *Apogeu, concòrdia i expulsió...*, pp. 263-268. Alguns autors com Bonaventura Bassegoda o Pere Cardona apunten que la primera concòrdia se signà a Vic i es ratificà a Manresa el juny de 1735. Aquesta informació prové d'un estudi de Basili de Rubí sobre els caputxins a la Catalunya dels segles XVI i XVII. Malgrat això, a la documentació conservada a Arxiu Històric de la Companyia de Jesús de Catalunya a Barcelona i de l'Arxiu Comarcal del Bages consta com a acordada i signada directament a Manresa el mateix 26 d'octubre de 1734. BASSEGODA, *La Cova de Sant Ignasi*, p. 54, CARDONA, *El convent de framenors*, p. 138, BASILI DE RUBÍ, *Un segle de vida caputxina a Catalunya (1564-1664). Aproximació històrico-bibliogràfica*, Barcelona, Caputxins de Sarrià, 1978, pp. 878-879.

vendre la peça de terreny que tenien a l'altre cantó del camí als jesuïtes, prevenint així possibles noves querelles.⁷⁴ Així mateix, pel que fa a l'ampliació del camí que connectava amb el camí ral de Barcelona, els jesuïtes acceptaren que es deixés una distància d'entre un pam i un pam i mig entre el camí i els fonaments de l'hort dels caputxins, construint-hi un repeu que el consolidés. A canvi, els framenors cediren a la Companyia de Jesús una petita porció de terreny del seu hort perquè els jesuïtes manresans poguessin construir-hi canalitzacions de desguàs permanents i ben mantingudes que evitessin noves filtracions al convent de Sant Bartomeu.

Pel que fa a la querella sobre la construcció de la nova residència, els jesuïtes es comprometeren a apujar un pam i mig les finestres de les golfes i del replà del segon pis de la torre, alhora que tapiaren tres de les sis finestres del pis superior. Seguidament, també acceptaren construir una paret nova davant de les finestres de ponent del primer pis que evités tenir una vista directa del convent dels framenors. Aquests darrers acceptaren fer pujar entre vuit i nou pams la paret de la seva clausura per acabar d'assegurar la seva privacitat, mentre també acceptaven mantenir podat el lledoner que es trobava plantat entre les dues comunitats, per tal d'evitar que pogués fer ombra a la torre dels jesuïtes.⁷⁵

Per acabar de reblar l'acord, en nom d'ambdues comunitats i ordres, les parts acceptaren desistir i abandonar el plet que encara s'estava tramitant al tribunal de la Nunciatura sobre la unitat de la Cova, acceptant de manera pública i notòria la unitat i veritat de la balma que posseïen els jesuïtes. D'aquesta manera, els framenors decidiren que:

[...] no abrirá el dicho Convento de los Padres Capuchinos ni permitirá que se abra a la Cueva que tiene en su huerto, ni por Iglesia ni por otra

74. AHSIC, AC, OB 93, Libro de Raíces de la Santa Cueva de la Compañía de Jesús de Manresa. 1743, ff. 72r-72v (1743).

75. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 33, ff. 168r-168v (26-11-1734).

parte comunicaci3n alguna fuera de las quatro que al presente tiene la dicha Cueva en su mesma clausura, esto es, las tres que dan enfrente de la huerta y la otra de una pieza de dicha clausura. No dar4 de ella ni repartir4 piedra ni tierra a los devotos, ni har4 ni dar4 lugar a que se haga en dicha Cueva ning3n acto positivo p3blico en que pueda concurrir Pueblo.⁷⁶

Per consolidar encara m3s aquesta conc3rdia, els pares provincials decidiren fer arribar l'acord a Roma perquè també fos signat i confirmat pels respectius superiors generals de les dues ordes. Aquesta confirmaci3 romana es dugu3 a terme finalment el gener de l'any 1736.⁷⁷

Per b3 que les pol3miques i xocs entre els jesuïtes i els caputxins manresans han cridat l'atenci3 de pr4cticament tots els autors que han estudiat la pres3ncia de la Companyia de Jes3s a Manresa durant l'3poca moderna, en la majoria dels seus treballs s'hi ressalten aquelles querelles de naturalesa m3s religiosa o espiritual, mentre que les disc3rdies sobre aquells temes m3s mundans solen ser relativitzades o obviades.⁷⁸ Tanmateix, analitzant detalladament el desenvolupament dels processos, les posicions de les parts, les negociacions i les sent3ncies i conc3rdies finals, s'observa una clara primacia d'aquests conflictes m3s terrenals. En la mateixa conc3rdia que s'acaba de descriure nom3s es fa refer3ncia a la querella sobre la unitat de la Cova en un dels punts acordats –el des3–, mentre que els pactes de resoluci3 del plet de les finestres i de l'engrandiment de la torre i casa dels jesuïtes n'ocuparen cinc –del quart al vuit3–. Aquest fet 3s certament il·lustratiu de les prioritats d'ambdues comunitats i dels seus representants. Alhora, també esdev3 una clara mostra que, tal i com ja havien apuntat encertadament Bonaventura

76. AHSIC, AC, OB 90, Doc. 33, f. 169r (26-11-1734).

77. BASSEGODA. *La Cova de Sant Ignasi*, p. 54.

78. Com a exemple, vegeu NONELL, *La Cueva de S. Ignacio*, pp. 113-114, BORRÀS, «La Cova de Sant Ignasi», p. 606 o RIERA, *Manresa Ignasiana*, pp. 84-85 i 103.

Bassegoda i Antoni Borràs, aquests continus conflictes entre caputxins i jesuïtes que marcaren profundament el tombant dels segles XVII i XVIII tenien uns fonaments i una naturalesa molt més utilitària del que usualment s'ha considerat.

Sessió VI
Política i religió

La sacralitat del rei a Catalunya. Segles XV-XVI

MARTÍ SANGÉS

Resum

Aquest text mostra els resultats d'un primer intent d'investigar la qüestió de la sacralitat reial a la Catalunya baixmedieval i moderna. Començant amb un breu repàs historiogràfic, es planteja la necessitat de problematitzar conceptualment el tema per tal d'evitar lectures simplistes o presentistes. A partir de documentació de la Diputació del General i del Consell de Cent, es mostren alguns dels elements que explícitament ens parlen de la condició sagrada del monarca. La seva escassetat, però, convida a fer una aproximació interdisciplinària que, posant al centre la noció del sagrat, permet ressignificar afirmacions textuals i comportaments rituals que esbossen, amb més força, la figura d'un rei amb connotacions sagrades.

Paraules clau: rei, reialesa, sagrat, poder, religió.

La sacralitat de la reialesa i, per extensió, del poder, és un fenomen estès a totes les cultures històriques tradicionals,¹ degut a la identificació recíproca que aquestes perceben entre el poder i el sagrat. Com a exemples coneguts podem mencionar els emperadors romans divinitzats, els reis sagrats africans i els reis-déus de l'antic Egipte. A l'Europa medieval i moderna la sacralitat ha estat força estudiada en alguns regnes,

1. Entenem per «cultures tradicionals» com totes aquelles que es contraposen a les modernes, començant pel món occidental previ als canvis majúsculs que, esquemàticament, marquen l'entrada a l'època contemporània.

mentre que en d'altres, com els ibèrics, ha tingut menys atenció.² Pel que fa a Catalunya la qüestió només ha estat tractada de manera més o menys indirecta en alguns estudis del cerimonial polític, però sense que s'hi plantegi una reflexió de fons.³ Aquesta comunicació és una primera temptativa d'explorar tal fenomen, posant-lo al centre, amb la intenció d'obrir un altre enfocament sobre la relació entre la política i la religió. Abans, però, apuntarem algunes idees i interrogants al voltant de la sacralitat reial a l'Europa de l'antic règim i, més concretament, als regnes hispànics.

1. *La sacralitat reial a l'Europa medieval i moderna*

Hem començat afirmant que tal fenomen és universal. Tanmateix, és evident que la concreció que prengui en cada cultura històrica presentarà nombroses i importants diferències. En el cas d'Occident, hem de parlar d'una reialesa sagrada, que no divina, és a dir, el monarca està dotat d'uns atributs que remetent a la divinitat sense que s'arribi a identificar amb ella. És una imatge, un representant de Déu a la terra; el portador d'un poder d'origen diví.⁴

2. Vegeu un bon estat de la qüestió a Gonzalo CARRASCO GARCÍA, «Ritual político, antropología e historiografía bajomedieval hispánica», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia Medieval*, 30 (2017), pp. 121-192.

3. Possiblement l'autor que ho ha tractat més sigui Francesc MASSIP, a *A cos de rei. Festa cívica i espectacle del poder reial a la Corona d'Aragó*, Cossetània Edicions, Valls, 2010, i més concretament a *La monarquía en escena. Teatro, fiesta y espectáculo del poder en los reinos ibéricos: de Jaume el Conquistador al príncipe Carlos*, Consejería de las Artes de la Comunidad de Madrid, Madrid, 2003, pp. 63-82. Una aproximació més tangencial es troba, per exemple, a alguns dels treballs presents a *El Poder real en la Corona de Aragón: siglos XIV-XVI*, Diputación General de Aragón, Saragossa, 1994 (especialment als vols. I i III), i als estudis sobre les entrades reials, dels quals destaca Alfredo CHAMORRO ESTEBAN, *Barcelona y el Rey: las visitas reales de Fernando el Católico a Felipe V*, Ediciones La Tempestad, Barcelona, 2017.

4. Un exemple d'aquest atribut el tenim amb la frase que pronunciaven els reis francs quan realitzaven l'acte taumatúrgic: «El rei et toca, Déu et cura». Marc BLOCH,

El fet que el món cristià medieval i modern fos una maduració multiseccular d'una amalgama de diferents tradicions, junt amb la seva característica distinció entre una esfera espiritual i una de temporal, fan de la sacralitat reial una qüestió especialment complexa. Bloch ja alertava dels riscos d'una lectura simplista i tendenciosa, afirmant la continuïtat d'una sacralitat reial que podia assumir una multiplicitat de tonalitats i significats diferents, depenent del context cultural, social i documental.⁵

Un primer pas hauria de ser preguntar-nos quins són els elements que ens permeten parlar de sacralitat en la institució reial. Els més coneguts i estudiats són ritus com la coronació, la unció i la taumatúrgia, així com determinades insígnies i representacions figuratives, la presència de fastuoses exèquies i de panteons reials, fins al punt que la resposta a l'interrogant s'ha fet, tradicionalment, en funció d'aquests aspectes, especialment dels tres primers. El problema, però, és que aquest conjunt es mostra complet tan sols en el cas de França, d'Anglaterra i de l'Imperi, que són els més estudiats, començant amb les obres pioneres de Bloch, Schramm i Kantorowicz. Lamentablement, això ha produït la idea que tals casos particulars representen el model ideal de reialesa sagrada, cosa que implícitament convida a menystenir, en aquesta qüestió, les monarquies que no hi encaixen, com per exemple les ibèriques.⁶ Una breu

Los reyes taumaturgos, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 2017 (1924), p. 165; Sergio BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Ponte alle grazie, Florència, 1990, p. 25. Per una comparació de la reialesa cristiana respecte altres cultures històriques es pot veure Alain GUÉRY, «La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne», a A. Boureau i C. S. Ingerflom, dirs., *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, École des hautes études en sciences sociales, París, 1992.

5. BLOCH, *Los reyes taumaturgos*.

6. Adeline RUCQUOI, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 51 (1992), p. 57. A banda de la taumatúrgia, que només la trobem a França i Anglaterra, la coronació i la unció es van practicar fins el segle XV a Aragó i Navarra, mentre que a Castella van tenir una presència ínfima.

reflexió sobre els casos castellà i catalano-aragonès a l'edat mitjana ens permetrà començar a situar les coordenades de la nostra interpretació.

El cas castellà va provocar un debat historiogràfic protagonitzat per Teofilo F. Ruiz i José Manuel Nieto Soria. Mentre, per una banda, Ruiz negava que el rei castellà baixmedieval fos una figura sagrada, argumentant que des de les Navas de Tolosa ja no tindria la necessitat de cobrir-se de «sacred trappings», per l'altra, Nieto Soria reivindicava emfàticament un seguit de trets «teològico-sagrats». ⁷ Com va observar Adeline Rucquoi, ambdós plantejaments partien de la mateixa premissa ja mencionada, és a dir, veure en el cas franco-anglès el model ideal de reialesa sagrada, i exposava la necessitat de dotar de normalitat, des de la seva especificitat, el cas castellà, del què finalment conclouia, en la línia de Ruiz, que «no era necesaria ninguna sacralización de la realeza, en la medida que ésta no era puesta en tela de juicio». ⁸

Per la seva banda, la monarquia aragonesa baixmedieval destacava per un major desplegament cerimonial, incloent-hi la coronació, celebrada fins a Ferran I. La història d'aquest ritual, seguint la petjada de Bonifacio Palacios Martín, es podria resumir dient que al principi el rei –Pere el Catòlic– cerca una sacralització, via coronació, per part de l'Església, assumint el preu de ser-li vassall. Tanmateix, ja amb Jaume I s'inicia un camí invers que li permetrà apropiat-se del cerimonial i, així, evitar la intervenció del papa. Un procés que podríem anomenar secularitzador –en el sentit de traspàs d'elements eclesiàstics a la monarquia–, però que de cap manera implica una dessacralització, ja que, de fet, el que fa és eliminar tot intermediari entre el rei i Déu. ⁹

7. Teofilo F. RUIZ, «Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages», a S. Wilentz, ed., *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985, pp. 130-131; José Manuel NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Eudema, Madrid, 1988, pp. 49-78.

8. RUCQUOI, «De los reyes», pp. 67-73 i 80.

9. Alfons el Benigne va ser el primer monarca europeu en imposar-se la corona a si mateix. BONIFACIO PALACIOS MARTÍN, *La coronación de los reyes de Aragón: 1204-1410*,

D'aquestes interpretacions es desprèn que la sacralitat seria un atribut utilitzat pels reis per legitimar-se en un moment concret i abandonat quan ja no els és necessari, cosa que és certa sempre i quan limitem la sacralitat a uns determinats usos rituals.¹⁰ Tanmateix, ens sembla que tal idea constitueix un dels majors equívocs per afrontar la sacralitat reial, per dos motius. Primerament, com ja s'ha apuntat, al reduir-la a un tipus de manifestacions culturals molt concretes perdem de vista tots aquells casos on aquestes no apareixen.¹¹ A més, per a què uns determinats ritus sacralitzin el rei, cal que la noció ja hi sigui, cosa que implica que aquesta pot existir independentment del ritu.¹² El segon lloc, plantejar la sacralitat en aquests termes ens condueix a la consideració del fet religiós com un instrument del poder. D'aquí es podria arribar a l'errònia idea que la sacralitat està vinculada necessàriament a un augment de poder

Anubar, València, 1975, cap. VII. A més de la unció i la recepció de la cavalleria –en què el rei empujava l'espasa–, rituals estretament vinculats a la coronació, els reis aragonesos també comptaven amb la idea de la reialesa com a sagrament i l'ús del paral·lelisme entre la successió reial i la resurrecció de Crist com a motius sacralitzants. *Idem*, pp. 125 i 210 i «Los actos de coronación y el proceso de “secularización” de la monarquía catalano-aragonesa», a VVAA, *Etat et Eglise dans la genese de l'Etat moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, p. 126. Paral·lelament, a finals del segle XIV, els ritus de caire litúrgic van anar perdent pes davant l'aparició d'altres de tipus cortesà. Això explica que amb els Trastàmara, al mateix temps que desapareixia la coronació, l'aparell ritual d'exaltació –sacralització?– de la monarquia experimentés un creixement molt important. MASSIP, *La monarquía*, p. 64 i ss.

10. És el que dona a entendre, juntament amb els autors esmentats prèviament, l'estudi de Massip. *Idem*.

11. Un risc similar és el de considerar com a sacralitzadors únicament els ritus de caire litúrgic. CARRASCO GARCÍA, «Ritual político», pp. 127-128.

12. La presència constant –sobretot, però no només, a les capes populars– de la noció és una de les idees que es desprenen de la lectura de Bloch. En aquest sentit, PALACIOS MARTÍN afirma que a les terres del rei d'Aragó la població mantenia la concepció d'una reialesa sagrada abans de l'establiment de la coronació (*La coronación*, p. 15), i John N. FIGGIS admet que molt abans que el dret diví dels reis es teoritzés als segles XVI-XVII, es tractava d'una creença ben estesa, quelcom gairebé instintiu (*El derecho divino de los reyes*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1982 (1914), pp. 14-16 i 197).

o a una tendència autocràtica.¹³ Contràriament, creiem que no es pot entendre la sacralitat –així com el fet religiós en general– simplement com un recurs propagandístic, pel simple fet que, com hem afirmat al principi del text, es troba inexorablement unida al poder, i viceversa.¹⁴

Aquestes consideracions ens porten a la necessitat de problematitzar conceptualment el sagrat, ampliant el seu rang d'acció, com farem als darrers apartats. Potser correm el risc de restar especificitat a la sacralitat reial. Ara bé, si el que volem és acostar-nos a una cosmovisió que, precisament, experimentava el sagrat de manera molt més directa i ordinària –i per tant implícita– que nosaltres, creiem que el pas té sentit.

2. La sacralitat reial a Catalunya

Amb tots aquest apunts, ja podem plantejar la present qüestió en el context català. A diferència del que és comú en aquest tipus d'estudis, la nostra perspectiva no parteix de l'entorn del monarca, és a dir, de la cort, sinó de les dues institucions que de manera més preponderant representaven el regne o «la terra»: la Diputació i el Consell de Cent. La recerca abarca els cent-quaranta anys que van des del regnat de Joan II fins el de Felip I (1458-1598), i s'ha bastit a partir de la correspondència i dels dietaris de les dues institucions –a través d'una lectura seriada–, de les respostes a les proposicions reials de les Corts, del Llibre de les solemnitats i del Registre d'Ordinacions.

13. BLOCH, *Los reyes taumaturgos*, pp. 345-347; Glauco Maria CANTARELLA, «Le basi concettuali del potere», a *Per me reges regnant*, p. 206. Que la sacralitat no té com a corol·lari un major autoritarisme reial ho remarca PALACIOS MARTÍN quant a la corona d'Aragó. *La coronación*, pp. 208-220.

14. També assenyalen la sacralitat –o el fet religiós– com un aspecte inherent al poder, a qualsevol cultura i època històrica, Clifford GEERTZ («Centers, Kings and Charisma», a *Rites of Power*, pp. 30-33), GUÉRY («La dualité»), Lluís DUCH (*Religión y política*, Fragmenta, Barcelona, 2014), Jean-Claude SCHMITT, «Problèmes religieux de la genèse de l'Etat moderne», a *Etat et Eglise*, p. 56 i BERTELLI, que descarta la idea de la sacralitat reial com una idea ingènua de les capes baixes, emfatitzant el seu caràcter transversal, sent els governants els primers que se la creien (*Il corpo*, p. 13).

Abans d'exposar aquells elements que, al nostre parer, ens parlen de la condició sagrada del rei al Principat, remarquem que no hi trobem cap dels motius que tradicionalment s'han considerat més sacralitzadors. El rei ja no és coronat ni, en conseqüència, ungit. Tampoc té poders taumatúrgics ni cap predecessor santificat.¹⁵ També és important mencionar, evidentment, el progressiu allunyament del poder reial respecte el Principat.¹⁶

3. La sacralitat reial a Catalunya. Les proves explícites

Comencem exposant els resultats més explícits de la nostra recerca. Tot rei era, després de Déu, la màxima autoritat a la qual es retia fide-

15. El darrer sobirà coronat va ser Ferran I el 1414. L'únic personatge reial al qual es van atribuir miracles i que va gaudir d'un cert culte va ser Carles de Viana, després de la seva mort. *Llibre de les solemnitats de Barcelona* (edició a cura d'A. Duran i Sanpere i J. Sanabre), Institució Patxot, Barcelona, 1930-1947, vol. I, pp. 242-250; *Dietari Manual de novells ardits vulgarment anomenat Dietari del Antich Consell Barceloní* (DACB), Henrich y Companyia, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1892-1975, vol. II, p. 392; *Dietaris de la Generalitat de Catalunya* (DGC), Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1994-2007, vol. I, pp. 167-168. També va ser el que més s'acostaria a ser santificat. Eulàlia DURAN, «Patriotisme i mil·lenarisme al segle XVI», *Recerques*, 32 (1995), pp. 7-18 i «La divinització com a estratègia de poder a Catalunya. Segle XV», *L'època de Colom. Catalunya a la segona meitat del segle XV*, Fundació Jaume I, Barcelona, 2001, pp.?. També se'n va fer ressò BLOCH: *Los reyes taumatúrgicos*, pp. 234-235.

16. Segons John H. ELLIOTT, una de les tres funcions principals de la cort a l'època moderna era fomentar el caràcter sagrat de la monarquia. «La corte de los Habsburgos españoles: ¿Una institución singular?», a *España y su mundo: 1500-1700*, Alianza, Madrid, 1990, p. 180. Si considerem la cort dels reis escollits durant la Guerra Civil, es pot mencionar el símil que es va fer entre la figura de Pere de Portugal i la dels Reis Mags –seguint una dinàmica present en diferents regnes baixmedievals–, mitjançant el retaule que va crear Jaume Huguet per la capella del Palau Reial de Barcelona. La qüestió apareix a Doina Elena CRACIUN, «Les Rois mages, images du pouvoir des rois en Occident (XIIIe-XVIe siècles)», Tesi Doctoral, École des hautes études en sciences sociales, 2016.

litat.¹⁷ Que el seu poder era d'origen diví ens ho mostra la tradicional expressió «Rei per la gràcia de Déu», que apareix sovint en la documentació, així com d'altres molt menys usuals.¹⁸ La mateixa idea apareix ni més ni menys que a la Capitulació de Vilafranca: «com es que la justicia que per nostre Senyor Deu li es acomanada [al rei] sia a lahor de la Majestat divinal servey seu [del rei] e benefici de la cosa publica de sos regnes e terres ministrada [...]».¹⁹ Això entronca amb la noció medieval que planteja la realitat terrenal com un reflex de la celestial, tal com se'ns mostra, de manera més palpable, de la ploma del Consell barceloní, quan afirmava que el «nom Reyal, lo qual lo sobiran ~~deu~~ Rey nostre senyor Déu com ell es hu en lo cel axi ha volgut esser per hu sol en la terra exercit».²⁰ El rei és un delegat, un lloctinent de l'autèntic i únic Sobirà.

En moments de crisi, la correspondència de les institucions catalanes dibuixa una major proximitat entre el rei i Déu. Ho il·lustra una carta dels consellers a Ferran II, que per bé que extraordinària, no deixa de ser eloqüent al respecte, quan afirmen que «[...] vana cosa seria serchar remey o salut de altri que de nostre Senyor deu e de vos gran Rey princep e senyor nostre, en ma e voluntat del qual, sta repos, tranquillitat, bon viure, restauratio, e salvatio de aquesta ciutat e terra».²¹ En una altra

17. Aurelio MUSI, «La fedeltà al re nella prima età moderna», *Scienza & Politica, per una storia delle dottrine*, 12 (1995), p. 4.

18. Per exemple, en dues cartes a Ferran II, els consellers afirmarien que per Déu «los Reys Regnen e senyoregen los princeps» –parafraçant, en certa manera, Pr 8, 15– i que «car axi com los reys tenen los Regnes per deu sobira, d.ell han sperat tota prosperitat, e exalsament a conservatio dels regnes». Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB), Lletres Closes, VI-31, f. 150v. Al rei (6/7/1484) i VI-32, f.93. Al rei (7/12/1485), respectivament.

19. *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón* (CODOIN), Imprenta del Archivo, Barcelona, 1859, vol. XVII, p. 233.

20. AHCB, Lletres Closes, VI-30, f. 8. A Joan Matheu, síndic enviat al rei (?/1/1480).

21. AHCB, Lletres Closes, VI-32, f. 93. Al rei, (7/12/1485).

ocasió li van escriure que «apres de nostre senyor deu no tenim persona alguna a qui recorre sino vostra magestat [...]», una idea que trobem repetida en diferents ocasions.²²

La Bíblia era una font molt utilitzada en els plantejaments polítics dels segles medievals i moderns.²³ Tanmateix, les referències directes que hem detectat són molt escasses, reduint-se a dues respostes a proposicions reials en Corts del segle XV,²⁴ pel que fa els models veterotestamentaris. En el famós discurs de 1454 en què Joan Margarit es lamentà de la «quasi viuda nacio de Cathalunya», es compara a Joan amb Salomó, en tant que lloctinent del rei Alfons, que seria David.²⁵ El 1495 Berenguer de Pau, bisbe de Girona, evocava l'origen diví de la reialesa: «[...] la dignitat Regia fonch comunicada per deu e no per home, potestat divina e no humana segons la historia testifica quan diu *unxit te Deus In Regem*» [1S 10, 1]. Això li va servir per emfatitzar que precisament «[...] qui majors gracies ha rehebudes de deu mes es tengut de regonex.les.hi e per ço deuen molt attendre los princeps de no imitar Sahul [...]» i sí, en canvi, el «mansuet e sant Rey David». En el mateix discurs, de fet, recordava que Samuel havia escrit la

22. AHCB, Lletres Closes, VI-44, f. 3v. Al rei (14/12/1520). Tal motiu apareix en una de les nombroses súplices pel retorn d'Alfons el Magnànim: «[...] de la benaventurada venguda del dit senyor, en la qual, après lo divinal auxili, tan solament està la salut e restauració del principat de Catalunya.» Cèdula dels estaments eclesíastic i militar a les Corts de Barcelona de 1455, Ricard ALBERT i Joan GASSIOT, *Parlaments a les Corts Catalanes*, Editorial Barcino, Barcelona, 1988 (1928), pp. 213-215.

23. Sobre aquest tema, referit als segles XVI i XVII, vegeu Antoni SIMON I TARREÉS, *La Bíblia en el pensament polític català i hispànic de l'època de la raó d'estat*, PAM, Barcelona, 2016.

24. En aquest segle encara mantenen la riquesa conceptual i retòrica que les havia caracteritzat (Suzanne F. CAWSEY, *Reialesa i propaganda. L'eloqüència reial i la Corona d'Aragó, c. 1200-1450*, Publicacions de la Universitat de València, València, 2008 (2002)), i que perdran al setze, en què el discurs s'anirà fixant de forma extremadament abreviada.

25. José COROLEU i José PELLA, *Las Cortes catalanas estudio jurídico y comparativo de su organización y reseña analítica de todas sus legislaturas*, Revista Histórica Latina, Barcelona, 1876, doc. 5, pp. 406-408.

ley del Regne en un libre e posa.la en lloc sant a denotar que no.s pot conservar lo regne sens observança de Ley. E altre es lo que se sguarda al princep de justament ordenar declarar e diffinyr per interes als vassalls: altre lo que los subdits son tenguts de obehir e inviolablement observar.²⁶

Aquest darrer exemple és molt il·lustratiu per negar, com ja hem apuntat, la idea que la sacralitat va lligada a una monarquia autocràtica, que tal vegada ha dificultat l'estudi del fenomen a casa nostra. Contràriament, creiem que la sacralitat del rei era perfectament compatible amb una concepció pactista o contractual del poder com la de la Catalunya baixmedieval i moderna. Com acabem de veure, assenyalar els vincles del poder amb el diví servia com a recordatori de les seves funcions i obligacions, que les devia a Déu mateix.²⁷ Aquesta era una lògica inherent a la concepció corporativista que fonamentava la cosmovisió tardomedieval, i molt especialment la catalana, que emfatitzava l'harmonia del cos des de la diferenciació i jerarquia de les parts.²⁸

Amb tot, hem de reconèixer que exemples com els esmentats són molt escassos i pràcticament tots pertanyents al regnat de Ferran II. De fet, fou l'únic rei –dels estudiats aquí– que va gaudir de l'equiparació amb Jesucrist, comparant la seva vinguda amb l'adveniment del «fill de deu»,²⁹

26. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Generalitat, Corts, N-996, f. 22v. A banda d'aquests dos discursos esmentats, la figura de David també va ser evocada, per part dels consellers, per enaltir l'encara primogènit Ferran. AHCB, Lletres Closes, VI-26, f. 37. Al primogènit Ferran (21/5/1473).

27. Ja ho hem vist al mencionar un exemple –i en veurem un altre– tret de la Capitulació de Vilafranca, que rere l'acostumat llenguatge d'exaltació al rei negava pràcticament totes les seves prerrogatives a Catalunya.

28. Sobre el corporativisme a Catalunya resulta molt útil Jesús VILLANUEVA LÓPEZ, «El concepto de soberanía en las polémicas previas a la revuelta catalana de 1640», Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002.

29. AHCB, Lletres Closes, VI-27, f. 102. A Ferran (7/5/1476). Anteriorment els consellers havien equiparat l'esperada vinguda del Magnànim amb la resurrecció de Crist. M^a Ángeles PÉREZ SAMPER, «El Rey ausente», a P. Fernández Albaladejo (ed.), *Monarquía, Imperio y pueblos en la España moderna*, Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante-A.E.H.M., Alacant, 1997, p. 382.

«lo Mesies»³⁰ o amb la «incarnacio de Jesucrist».³¹ L'extraordinària figura de Ferran es comprèn si recordem que concentrava totes les expectatives per sortir de la greu crisi que patia Catalunya d'ençà de la Guerra Civil³² i que, de la mà del rerefons messiànic de finals del segle XV, va ser identificat com el monarca escatològic.³³ Ara bé, seria precipitat considerar que Ferran va ser l'únic rei que va gaudir realment d'una aureola sagrada. Així doncs, davant l'escassetat de referències documentals explícites com les que hem vist, ens cal una mirada capaç de detectar la sacralitat reial a un nivell més implícit.

4. La sacralitat reial a Catalunya. Les proves implícites

Per tal d'abordar l'afer que ens ocupa amb una major profunditat hem optat per partir del sagrat com la clau de volta de la nostra interpretació, amb un modest apropament al camp de l'antropologia i de la història de les religions.

30. Lletres Closes, VI-29, f. 108. A Joan Mateu, síndic tramès al rei (12/7/1479).

31. Resposta a la proposició reial de les Corts de 1493, a càrrec de Berenguer de Pau. ACA, Generalitat, Corts, N-994, f. 10. A continuació es descriuen les curacions de Jesús que esperen que el rei, «corporal deu en la terra», imiti. D'acord amb la concepció corporativista pròpia de l'època, el rei era l'encarregat de restituir la salut al cos polític mitjançant l'administració de justícia. Déu apareix, almenys en una ocasió, com a «sobira metge». AHCB, Lletres Closes, VI-24, f. 94v. A Renat d'Anjou (6/9/1470).

32. Santiago SOBREQÜES I VIDAL, «La liquidació de la guerra civil», a *La guerra civil catalana del segle XV, Edicions 62, Barcelona, 1973*, vol. II; Xavier RIERA HERNÁNDEZ, «Ferran II i la Generalitat de Catalunya (1479-1494)», Tesi Doctoral, Universitat de Barcelona, 2015, p. 103. Vista la correspondència de les dues principals institucions catalanes, destaca l'ús d'una retòrica més apassionada, en comparació amb els altres monarques, durant el seu regnat, sobretot per part dels consellers.

33. En aquest sentit messiànic s'ha de llegir l'equiparació amb David. DURAN, *Simbologia política catalana a l'inici dels temps moderns*, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Barcelona, 1987, pp. 27 i 32-39; Alain MILHOU, «El rat penat, el nou David i el rei amagat. (Tres imatges de l'emperador de les darreries al món ibèric: ss. XIII-XVII)», *L'Espill*, 19 (1983); DURAN i Joan REQUESENS, *Profecia i poder al Renaixement*, Edicions Tres i Quatre, València, 1997, pp. 47-48.

És sagrat «tot allò que està relacionat, més o menys íntimament, amb la divinitat, amb la religió i amb els seus misteris». ³⁴ Estem davant d'un concepte ambivalent, ampli i difícil de tractar degut a la seva inefabilitat. Tanmateix, per a molts estudiosos és considerat el nucli fonamental del fet religiós i un aspecte inherent a l'home. ³⁵ Per convertir-lo en una eina que ens sigui útil per al nostre propòsit, desglossarem tres de les seves característiques, seguint en bona part el camí traçat per Mircea Eliade, amb les quals rellegirem un seguit de manifestacions textuals i cerimonials ³⁶ sobre el monarca català.

La primera característica del sagrat amb què treballarem és que es manifesta de manera ambivalent a partir de la polaritat del *fascinans* i el *tremendum*, segons la interpretació del sagrat de Rudolf Otto. ³⁷ Ambdues representen la radical alteritat del sagrat respecte l'home: per una banda, la seva vessant meravellosa i compassiva –la gràcia divina–, per l'altra, la repulsió i el temor –la còlera divina. Aquests dos pols els trobem perfectament en el Déu judeocristià, però també, en la mesura que participa d'Ell, i per tant, és sagrat, en el rei. Dotat d'un poder sobrenatural, les seves accions comporten grans conseqüències en qualsevol de les dues direccions extremes: «el ser dispensador de vida [...] o responsable de catàstrofes y desgracias [...] son elementos básicos en la generación de la realeza». ³⁸ Efectivament, del rei s'esperen –i s'obtenen– grans beneficis, començant per la justícia, la pau i tot el que implica l'ordre de la comu-

34. DUCH, *Conceptes fonamentals d'antropologia i religió*, Fragmenta, Barcelona, 2020, «Sagrat».

35. Giovanni FILORAMO, *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torí, 2004, pp. 89-108.

36. A diferència de la documentació textual consultada, pertanyent a la Diputació i el Consell de Cent, cal advertir que els usos cerimonials reflecteixen també la posició del monarca, en tant que eren el resultat de la negociació entre les diferents parts.

37. Rudolf OTTO, *El sagrat. Sobre els trets racionals i irracionals de la idea del diví*, Fragmenta, Barcelona, 2021 (1917).

38. Carmelo LISÓN TOLOSANA, *La imagen del rey*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 110.

nitat, però al mateix temps, la seva centralitat com a cap pot provocar la destrucció de tot el cos.³⁹

Aquest gran i beneficiós poder ens apareix en les constants súpliques dels diputats i dels consellers per a què el rei vagi al Principat, partint del fet que l'allunyament del cap comportava unes conseqüències igualment funestes.⁴⁰ Podem citar, com a exemple, l'esperança dels diputats, durant el regnat de Felip I, de que «sia servit de sa magestat de no negar esta sola consolatio que.s te de veure la cara de sa magestat», ja que «levar aquest refugi se porie tenir per agravi o almenys per hu dels maiors carrechs que dar se pogues, lo qual no merexen uns tant fidelissims vassalls [...]».⁴¹ Aquest llenguatge ressona amb un passatge bíblic, però el que ens interessa destacar no és tant això, sinó el fet que en aquest hi apareixen els oposats misteriosos del *tremendum* i el *fascinans*: «La ira del rei és un missatger de mort, però un home savi sap aplacar-la. En la cara il·luminada del rei hi ha la vida; la seva gràcia és com un núvol de pluja tardana».⁴²

Una altra manera de ressaltar el poder abundant, sobrenatural i propiciador del rei era comparar-lo amb el sol. Ho veiem amb el príncep Ferran, de qui s'espera que «axi com exint lo sol la terra obte natural illuminacio axi la presencia de la celsitut vostra daria a aquest vostre principat lo desijat repos [...]» i, en una altra carta, que la seva proximitat generi «tal reverbaracio e calor redundar en aquest vostre principat que sera cosa de scalfar dita cort que vuy axi sta freda e restituhir dit vostre

39. Trobem un exemple paradigmàtic d'això als paràgrafs inicials de la Capitulació de Vilafranca. (CODOIN), vol. XVII, pp. 222-224.

40. Sobre aquest aspecte pot veure's PÉREZ SAMPER, «El Rey ausente».

41. ACA, Generalitat, Correspondència, N-793, f. 61v. Instruccions als ambaixadors a la cort (9/10/1576). El mateix motiu apareix en el prec dels consellers a Carles I per tal de poder «[...] fruir de la vista de vostra Real persona per tots tant desijada posposada la gran tristicia y alteratio que de sa ausencia sentim [...]». AHCB, Lletres Closes, VI-45, f. 177v. Al rei (23/2/1525).

42. Pr 16, 14-15. Utilitzem l'edició de 1968 de la Fundació Bíblica Catalana.

principat en repos [...]».⁴³ També, en sentit negatiu, amb Carles I, quan es compara la seva absència amb l'horror de les tenebres.⁴⁴

Ara bé, com s'ha dit, la presència i l'absència del rei es relacionen en tensió. Una dita del segle XII diu que «el rei és semblant al foc. Si massa t'hi acostes, et crema, i si massa te n'allunyes, passes fred».⁴⁵ És a dir, la seva presència dóna escalf, és benigne, però al mateix temps és potencialment perillosa. És l'altra cara del sagrat, la que infon temor, i per tant necessita ser escrupulosament –o religiosament– respectada.⁴⁶ Díficilment trobarem a la documentació una afirmació d'aquesta vessant negativa del poder reial, que, en tot cas, sempre seria culpa de mals consellers, car el monarca és necessàriament bo i just. Ara bé, tant en la retòrica de la correspondència com en el comportament que ens descriuen les cerimònies, no es respira una certa por a injuriar el monarca? En el fons, hi havia alguna cosa pitjor per a un súbdit que ofendre el seu rei?

43. AHCB, Lletres Closes, VI-28, f. 26 i 32v. A Ferran (22/3/1477; 9/4/1477), respectivament.

44. PÉREZ SAMPER, «El Rey y la Ciudad. La entrada real de Carlos I en Barcelona», *Studia Historica: Historia Moderna*, 6 (1988), p. 444. El text complet de la lloança que se li va fer, al *Llibre de les solemnitats*, vol. I, p. 398. Sobre la qüestió de si els reis europeus eren titulars, com els hel·lens o els egipcis, d'una reialesa solar, CANTARELLA afirma que des de Constantí fins el segle XVII tots els reis occidentals van ser titulars d'una reialesa solar («Le basi concettuali», p. 194), mentre que BERTELLI, tot i admetre que «*il culto solare restò sempre connesso allà regalità*», diu que «*la Cristianità occidentale non accettò il culto solare per i propri re*» (*Il corpo*, p. 21). Sobre el sol com a imatge del poder a la Monarquia Hispànica, des d'una perspectiva iconogràfica, es pot veure VÍCTOR MÍNGUEZ, *Los reyes solares, Iconografía astral de la monarquía hispana*, Universitat Jaume I, Castelló, 2001.

45. Pere ALFONS, *Llibre de formació escolar (Disciplina Clericalis)*, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona, 2017, p. 125. D'alguna manera, aquesta dita il·lustra la relació històrica de la classe dirigent catalana amb el rei.

46. A la dècada del 1540 Francisco de los Cobos va lloar el príncep Felip, a qui atribuïa una «*natural terribleza e magestad e ymperio que estremece*», citat a FEROS, «*Vicedioses, pero humanos*», p. 109.

La segona característica del sagrat que utilitzarem és la seva contraposició amb el profà.

A través d'aquesta dualitat, que també arrela al fons més pregon de la naturalesa humana, les cultures tradicionals doten d'ordre, és a dir, de sentit, la realitat.⁴⁷ L'oposició neix de la necessitat de separar, distingir, el que és sagrat –que és ple d'ésser, de realitat– del que no ho és –que és aparent i fràgil–, degut a la potència ambivalent del primer. És el que succeeix, per exemple, amb la cerimònia de la coronació, que «separa (acción propia de lo sagrado) al rey, lo ajeniza o extranjeriza [...] haciéndole traspasar la frontera de lo humano. Realeza implica ruptura, discontinuidad, separación religiosa, tabuizada y sacralizada».⁴⁸

Si bé, com hem dit, a la Catalunya de finals de l'època mitjana i principis de la moderna el rei ja no és coronat, què ens impedeix de pensar que, en certa manera, en el jurament reial també es dona aquesta transformació-separació?⁴⁹ Com tot ritu, consta d'un seguit d'elements més o menys fixats que cal respectar, fet que ens remet a la necessitat de delimitar sempre la presència del sagrat. Aquest ens apareix, per exemple, amb la invocació de la potència divina –com a testimoni garant de la veritat del pacte– per part del jurador, i amb la presència d'objectes –altar, creu i Evangelis– amb els que aquell entra en contacte («per ses mans corporalment tocats»). Mitjançant aquest ritu de pas el rei es transforma definitivament en el cap de la comunitat i adquireix, per tant, «la competència d'interpretar la llei divina i traduir-la en justícia».⁵⁰ A

47. ELIADE, *El sagrat*.

48. LISÓN TOLOSANA, *La imagen*, p. 98.

49. Recordem que tot jurament també era anomenat, «sagrament». Tot i que no es pot negar que el jurament es va anar dessacralitzant al llarg dels segles, Paolo PRODI afirma que sempre ha mantingut, d'una manera o altra, la seva vinculació amb el sagrat. *Il Sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente*, Mulino, Bolonya, 1992.

50. Montserrat BAJET, *El Jurament i el seu significat jurídic al Principat segons el dret general de Catalunya: segles XIII-XVIII: edició de la «Forma i pràctica de celebrar els juraments i les eleccions a la ciutat de Barcelona en el segle XV»*, UPF, Barcelona, 2009, pp. 32, 36 i 53.

més, recordem que, com passava amb la coronació, el rei accedia al cos eclesiàstic, en aquest cas com a canonge de la Seu de Barcelona.⁵¹

La distinció entre el sagrat i el profà se'ns fa present amb l'organització de l'espai, atès que «per a l'home religiós, *l'espai no és homogeni*; presenta ruptures, fractures; hi ha porcions d'espai qualitativament diferents de les altres».⁵² De fet, tota distinció i delimitació del lloc que ocupaven les persones i les coses tenia com a objectiu mostrar la comunitat com un món dotat d'ordre i sentit, a imatge de la Creació divina.⁵³

Un tret característic de tot rei, segons Bertelli, és la seva solitud. Un distanciament, per evitar que sigui contaminat d'impureses i per mitigar els perills inherents al seu poder, que fa explícita la seva jerarquia: «Sólo lo remoto, misterioso y aislado puede ser sagrado».⁵⁴ Per això apareix allunyat verticalment, és a dir elevat, mitjançant diferents recursos: a cavall (entrades), sobre un cadafal (jurament al pla de Framenors i altres cerimònies) i al tron (obertura de Corts). La separació també s'efectua horitzontalment, mitjançant l'estricta delimitació d'un espai. Un exemple paradigmàtic és la zona envoltada de cortines a l'interior de la Seu barcelonina on el rei, la reina i el primogènit escoltaven missa. Un recinte connotat d'una certa prohibició, com tot espai sagrat. És per

51. CHAMORRO ESTEBAN, *Barcelona*, pp. 158-160. Amb la coronació, tant a Aragó com a l'Imperi, el monarca esdevenia sotsdiaca o diaca. PALACIOS MARTÍN, *La coronación*, pp. 212-213; BLOCH, *Los reyes taumaturgos*, p. 285.

52. MIRCEA ELIADE, *El sagrat i el profà*, Fragmenta, Barcelona, 2012 (1957), p. 75. La cursiva és de l'autor.

53. Ho il·lustra LISÓN TOLOSANA a l'àmbit de la cort hispànica, *La imagen*, pp. 116-157. És el que succeeix amb tota cerimònia, en tant que representació jerarquitzada, no sense pugna, de la composició d'una societat. CHAMORRO ESTEBAN, *Barcelona*, pp. 110-116.

54. BERTELLI, *Il corpo*, p. 167; LISÓN TOLOSANA, *La imagen*, p. 183, d'on prové la citació. Aquest fenomen d'un rei llunyà, inaccessible s'accentua a diferents monarquies occidentals, des de mitjan segle XVI, sent el cas dels Àustries espanyols el més destacat. ELLIOTT, «La corte», pp. 180-181 i 191-192; FEROS, «Vicedioses, pero humanos», pp. 103 i 130.

això que els consellers només podien acompanyar el rei fins la cortina, és a dir, el lllindar d'aquest *sancta sanctorum*.⁵⁵

Un altre recurs per emfatitzar el rol preeminent del rei era atorgar-li un lloc central. Pautadament, al seu voltant –davant, darrere, a dreta i a esquerra, amb els seus significats ancestrals– s'hi situaven objectes i personalitats, depenent del seu estatus. Ho veiem, per exemple, durant la cerimònia d'obertura de les Corts,⁵⁶ amb el rei al costat principal –davant de l'altar, en cas de celebrar-se en una església–, i a les entrades, en què era envoltat pels representants de la comunitat, que sostenien el pal·li –que simbolitzava la volta celestial– sota el qual aquell cavalcava.⁵⁷

Evidentment, aquesta diferenciació espacial afectava a tots els aspectes de la realitat. La ciutat, en si mateixa, ja representava un espai qualitativament oposat al territori de fora les muralles, que era considerat desordenat, i per tant, perillós. D'aquest espai estrany provenia el rei, que en la seva primera vinguda podia representar, simbòlicament, una amenaça. Això podria explicar que se li tanquessin les portes, ritualment, just abans de rebre'l. De ser així, es pot pensar que era una figura amenaçadora perquè encara no havia fet el jurament, entenen-lo com l'acte ritual que apaivaga l'ambivalència destructiva del seu poder? Segons Bertelli –referint-se a les entrades triomfals– davant d'aquesta figura perillosa i aliena només podien entrar-hi en contacte els infants, éssers purs i indemnes als seus efectes nocius, capaços de desviar-ne les forces malignes. Recordem que els primers que rebien el rei a Barcelona

55. *Llibre de les solemnitats*, vol. II, p. 58. Sobre els seus significats: CHAMORRO ESTEBAN, *Barcelona*, pp. 175-177.

56. Si bé es tracta de l'esdeveniment «polític» per excel·lència, és innegable que també es pot considerar com un acte religiós. Joan-Lluís PALOS, *Catalunya a l'imperi dels Àustria*, Pagès, Lleida, 1994, p. 232.

57. El seu ús va ser exclusiu pel Sant Sagrament i per a alts dignataris eclesiàstics fins a finals del segle XIV, mentre que a partir del XV va començar a ser utilitzat pels reis occidentals. NIETO SORIA, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Nerea, Madrid, 1993, p. 195. Sobre el seu ús a Barcelona: CHAMORRO ESTEBAN, *Barcelona*, pp. 117-125.

eren infants, que representant Santa Eulàlia i/o àngels davallats del cel li dirigien uns versos en lloança abans d'entregar-li les claus de la ciutat.⁵⁸

Finalment, la darrera característica del sagrat que esmentarem és la seva vinculació amb els arquetips. Segons Eliade, un arquetip és un model primordial del sagrat; una acció o imatge d'origen suprahumà a partir de la qual les cultures tradicionals configuren i doten de valor tots els aspectes de la seva vida.⁵⁹ En base a això, podem dir que la concepció medieval i moderna de la reialesa condensa un seguit d'imatges i significats que provenen i al mateix temps es dirigeixen envers models arquetípics.⁶⁰ A falta de poder allargar-nos amb exemples concrets, ens serà suficient, per ara, tenir present les figures típiques de la reialesa medieval i moderna, que sintetitzen de manera simbòlica les diferents funcions del rei: el rei com a jutge, com a cap de la comunitat, com a cabdill militar i protector del regne, i com a pare.⁶¹ Totes elles tenen un model arquetípic, és a dir, transcendental, sagrat: Déu, que al seu torn és el Pare, el Jutge suprem, el Cabdill dels exèrcits celestials i, en fi, el Rei de reis. Així doncs, tenint present la dinàmica de l'arquetip podem copsar amb més profunditat els exemples que hem anat exposant al llarg d'aquest text, i obrir encara més el ventall de possibilitats per detectar

58. BERTELLI, *Il corpo*, p. 74. Anotem que la primera vegada que es va representar aquesta escena va ser amb l'entrada de la reina Isabel el 1481. CHAMORRO ESTEBAN, *Barcelona*, p. 116.

59. ELIADE, *El mite de l'etern retorn. Arquetips i repetició*, Fragmenta, Barcelona, 2014 (1949).

60. GARCÍA PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político*; Patricio ZAMORA NAVIA, «El rey sagrado, arquetipo político religioso. Concepción y Representación en las fuentes del poder sagrado de la Edad Media (I)», *Intus Legere*, 4, 2001. Aquest autor, tanmateix, parteix de la noció d'arquetips de Jung, que els entèn com les estructures de l'inconscient col·lectiu.

61. Sobre el rei com a cap del cos polític, com a jutge i com a pare, es pot veure: Martí SANGÉS, «La figura del rey en Cataluña. La concepción de la realeza desde Juan II a Felipe I», *Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores de la FEHM*, Santiago, 2022. Pendent de publicació.

la sacralitat del rei, en la mesura que els seus actes, gestos i paraules, podien remetre, inclús inconscientment, a un model transcendental.

Aquest treball és tan sols un primer tempteig de les possibilitats que ofereix una investigació sobre la sacralitat reial a la Catalunya baixmedieval i moderna, mitjançant una aproximació que beu dels plantejaments propis de disciplines com l'antropologia i la història de les religions. L'objectiu, com s'ha vist, no era esbossar l'evolució i els canvis en l'aparença de la sacralitat reial al llarg del temps, sinó captar-la en alguns aspectes elementals que, a falta de futures investigacions, en suggereixen una presència contínua al llarg del període estudiat. La maduració de tal proposta implicaria enfortir les eines metodològiques interdisciplinars, així com, en conseqüència, reflexionar sobre aspectes que li són fonamentals, com el fet religiós-sagrat i el polític, amb l'objectiu de fornir-nos d'una comprensió que, en comptes d'accentuar-ne la separació —que seria seguir una lògica moderna i, per tant, presentista— ens permeti valorar-los des de la seva mútua interdependència, més d'acord amb la cosmovisió tardomedieval. És per això que considerem que el debat sobre la religiositat medieval i moderna obert fa dècades per Delumeau,⁶² que n'emfatitzava els trets «pagans» o «pre-cristians», juntament amb l'abandonament del paradigma estatalista, que ha permès redescobrir la rica cultura jurídicopolítica de l'antic règim,⁶³ són dues vies que permeten caminar vers aquella direcció. En fi, com esperem haver mostrat, la sacralitat reial és una qüestió que permet connectar, o millor, fondre, nombrosos aspectes propis de la història religiosa, política i cultural que ens apopen al pensar i sentir dels nostres avantpassats.

62. Jean DELUMEAU, «La leyenda de la Edad Media cristiana» i «Cristianización» a *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973 (1971).

63. Per exemple, António Manuel HESPANHA, *Cultura jurídica europea*, Mulino, Bolonya, 2013 (1997).

La lluita entre el poder reial i l'eclesiàstic per la jurisdicció a Milà (1573): la visió del governador Lluís de Requesens sobre el conflicte amb Carlo Borromeo

VÍCTOR J. JURADO RIBA

Resum

L'any 1573 es va viure a Milà una lluita per la jurisdicció entre el cardenal Carlo Borromeo i el governador, Lluís de Requesens. Problemàtiques com els impostos sobre la carn, els seguidors armats o les confraries fundades per l'arquebisbe van derivar en un xoc entre el poder polític i religiós. En aquestes pàgines veurem la visió que tenia el representant de Felip II a la Llombardia, a través de la correspondència que mantenia amb Roma i amb la Cort.

Paraules clau: Carlo Borromeo, Lluís de Requesens, Milà, lluita jurisdiccional.

1. Introducció: *Lluís de Requesens camí de Milà*

La ciutat de Milà del 1573 va ser un escenari fonamental per la lluita entre poder reial i eclesiàstic pel que fa termes jurisdiccional.¹ Parlem d'un conflicte que va arribar a les més altes instàncies, entre Lluís de

1. Sobre la política regalista de Felip II en afers religiosos, v. Agostino BORROMEIO, «Felipe II y la tradición regalista de la Corona española», a J. Martínez Millán, dir., *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica. Congreso Internacional Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)*, vol. 3, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1998, pp. 111-138.

Requesens, governador de la Llombardia, i el cardenal Carlo Borromeo,² arquebisbe de Milà. Sobre això, a l'octubre de de 1573, tot just abans d'enfilars el camí dels Països Baixos, deia el governador sortint:

Él [Borromeo] devia de star ya satisfecho de averme hecho todas las molestias y vexaciones que pudo ymaginar sin ninguna causa, y de exercitar mi paciencia que en esto le era encargo, y que todas las ofensas hechas a mi persona yo se las perdonava porque era christiano y quería yr con el espíritu quieto a la jornada que yva, pero que los desacatos que él avia hecho al Rey Nuestro Señor y a sus ministros y el escándalo que avia dado a sus súbditos, que esto no tenía porqué perdonárselo, antes sperava en Dios y assí se lo suplicava que le avia de castigar por ello quando el Papa y el rey no lo hiziessen.³

Com va arribar la situació fins aquí? En aquest text ens endinsarem en la visió de tot plegat d'un dels dos contendents. I, molt especialment, en la informació que feia arribar el governador a la seva família o al propi Felip II. Unes cartes, d'altra banda, més que contundents contra qui és reconegut com un dels referents de l'onada de renovació catòlica post-tridentina.

Ens trobarem en una topada de visions sobre els límits polítics de l'Església, problemàtiques derivades de les institucions formades amb una finalitat espiritual però que podrien esdevenir en problemes polítics. Tot plegat, en un context d'enorme dificultat, on Milà es trobaria amenaçat per la Ginebra calvinista i els hugonots francesos, en plena ebullició de les guerres de religió. Alhora que el cardenal Borromeo, sant de l'Església catòlica, és considerat un exemple per les reformes dutes a terme.⁴ Com

2. Ja prou ben descrit a biografies clàssiques de Borromeo, com Louise M. STACPOOLE-KENNY, *Saint Charles Borromeo. A Sketch of the Reforming Cardinal*, R. T. Washbourne, Londres, 1911, pp. 105-116.

3. Archivo General de Simancas (AGS), EST, llig. 1236, doc. 212.

4. John H. ELLIOTT, *La Europa dividida (1559-1598)*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 150-151.

assegura Ronnie Po-Chia, «el obispo actuaba como legislador y promulgaba las nuevas leyes eclesiásticas en concilios y sínodos provinciales. En su papel de juez, procuraba reforzar la disciplina entre los clérigos, combatir la herejía y elevar la moral popular». ⁵ Aquesta activitat com a legislador seria la que entraria en conflicte amb el governador de la Llombardia. Moment on Luigi Prosdocimi destacava com l'únic en que una monarquia “conservadora” passaria de l'actitud passiva a l'ofensiva respecte aquestes novetats catòliques. ⁶

Pel que fa a dit governador, Lluís de Requesens, era un noble de servei. De fet, des de Galceran de Requesens amb Alfons el Magnànim, la família s'havia caracteritzat pel seu vincle més directe i proper amb el poder reial. No eren una família rica ⁷ i la seva posició privilegiada entre la noblesa catalana depenia exclusivament d'aquesta proximitat al poder reial. Una confiança entre rei i noble que havia estat forjada durant la seva infantesa, a la Cort, a mig camí entre Madrid i Valladolid segons es desprèn de la correspondència de la seva mare, Estefania de Requesens, amb l'àvia, Hipòlita Roís de Liori. ⁸ Espai on mare i fill van quedar perfectament integrats als cercles cortesans al voltant de l'emperadriu

5. Ronnie PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Akal, Tres Cantos, 2010, p. 79.

6. Luigi PROSDOCIMI, «Riforma borromaica e conservatorismo político», a *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1986, p. 700.

7. Rob HENDRIKS, «El patrimonio de don Luis de Requesens y Zuñiga (1528-1576) ¿Fue don Luis de Requesens y Zuñiga (1528-1576) pobre o rico?», *Pedralbes. Revista d'història moderna*, 14 (1994), pp. 81-92.

8. José María MARCH, *Niñez y juventud de Felipe II. Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria y religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547)*, 2 vols, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1941-42; Maite GUISSANDO, *Cartes íntimes d'una dama catalana del s. XVI. Epistolari a la seva mare la comtessa de Palamós. Estefania de Requesens*, LaSal edicions de les dones, Barcelona, 1987; Eulàlia AHUMADA BATLLE, *Epistolari d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)*, Universitat de València, València, 2003.

Isabel de Portugal i el príncep Felip, de qui Juan de Zúñiga y Avellaneda, pare del Requesens aquí estudiat, n'era el *ayo*.⁹

La trajectòria de Lluís de Requesens, Comanador Major de l'orde de Santiago des del 1546, quan va morir el seu pare i va rebre el títol per concessió reial, va estar sempre vinculada a la Monarquia. Sense entrar als anys previs i als seus moviments com a patge de Felip II, aquest currículum s'accelerà amb el nomenament el 1561 com ambaixador a Roma. Càrrec que ocuparia de forma efectiva entre 1563 i 1568, quan fou substituït pel seu germà, Juan de Zúñiga i Requesens, i nomenat Lloctinent General de Mar. Mantenint aquest honor, que el posava tot just per sota de don Joan d'Àustria, Capità General de Mar, li va ser encarregat aconsellar i guiar al jove fill il·legítim de Carles V. Això va dur a Requesens des de les Alpujarras (on va reprimir la revolta morisca, 1568-1571) a la campanya de la Santa Lliga, que va tenir com gran fita la victòria sobre flota otomana a la batalla de Lepant (7 d'octubre de 1571).¹⁰ El gran problema era que la relació amb don Joan s'havia tensat fins un punt inadmissible, en unes topades que venien de llarg. Si el fill de Carles V ja va nomenar el seu Lloctinent com a Capità General del Regne de Granada l'1 de desembre de 1570,¹¹ intentant que es quedés allà, va ser per la negativa de don Joan de dinar de forma ordinària amb Requesens que tot plegat va esclatar.¹² Aquesta fatiga entre el lideratge de la flota hispànica, i de la Santa Lliga en general, no era assumible. Ho sabien els protagonistes i el rei. Per això es va derivar Requesens a un altre territori on ocupar un càrrec.

Al desembre de 1571 ja era a la Llombardia. Allà hi residia el cardinal Carlo Borromeo, arquebisbe de Milà, amb qui es va intercanviar

9. Víctor J. JURADO RIBA, «Estefania de Requesens, l'estada a Castella», a À. Casals, coord., *Molins de Rei i el Palau de Requesens*, Ajuntament de Molins de Rei, Molins de Rei, 2022, pp. 129-144.

10. Víctor J. JURADO RIBA, «Clientelisme, milícia i govern: Lluís de Requesens i la noblesa catalana al servei de Felip II», tesi doctoral inèdita, 2021, pp. 174-239.

11. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC), Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4557.

12. JURADO, «Clientelisme, milícia», pp. 186-194.

bones paraules i desitjos en un primer moment. Segons es pot veure de la minuta d'una carta, Borromeo havia felicitat a Requesens per la victòria contra l'armada otomana i pel seu nomenament com a governador. La resposta del noble català, més enllà de la cortesia esperada, semblava premonitòria de la lluita que es desfermaria a la ciutat, i a tota la Llombardia, durant l'estiu del 1573:

De las cosas que a mí me le da muy grande [contentamiento] es aver de estar en parte donde podré servir a Vuestra Señora Illustrísima (...), y asistiré a Vuestra Señora Illustrísima como lo manda al gobierno espiritual de su Yglesia confiando que Vuestra Señora Illustrísima nos ha de ayudar a lo temporal a los ministros de Su Magestad, de cuya voluntad puede Vuestra Señora Illustrísima estar tan satisfecho.¹³

Com veurem tot seguit, és just en això darrer que la lluita va esclatar. I és que com dirà Lluís de Requesens al seu germà en una carta llarga i intensa, on exposarà greus problemes derivats de la jurisdicció (que es presentaran tot seguit): «Yo he cerrado los ojos a muchas cosas que los ministros de aquí les pareçia que no lo devia hazer porque estaba satisfecho que no se perdiere en ello el autoridad y preheminiencia del Rey, pero quando me han tocado en esto he saltado (como dicen) el foso, porque yo no he de perder un punto desta».¹⁴

2. La por per la situació protestant de Milà: entre els hugonots i Ginebra

No es pot entendre la contundència de Requesens als moviments de Borromeo només com un intent d'assegurar la jurisdicció reial davant els intents del cardenal de fer venir algunes problemàtiques cap als seus tribunals o assessors. La seva visió i preocupació estava molt influïda per

13. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4547, 1r.

14. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 35r.

la situació compromesa en la què es trobava Milà, descrita vehementment pel propi Requesens: «con ser la tierra tan poca, está en medio de treze potentados con quien confina y muchos dellos dañadísimos en la religión como son grisonos, suyços, valesanos y el Piamonte, y aún en el de veneçianos creo que harto daño».¹⁵ En aquests no sumava els altres estats més petits, feudataris de l'Imperi, o el perill que suposava la Ginebra calvinista. Territori amb el qual, malgrat tenir prohibit el comerç, no es podien evitar els contactes, fins el punt de témer per la inestabilitat del nord d'Itàlia i un possible aixecament protestant.¹⁶

Tampoc no hem de perdre la perspectiva de la situació que hi havia a l'altra banda de la frontera amb França. Al desembre del 1571 arribava Lluís de Requesens a Milà, en plenes guerres de religió. De fet, estant ell al govern de la Llombardia, es produí un dels moments més emblemàtics d'aquest conflicte: la matança de la Saint Barthélémy el 23-24 d'agost de 1572. No és aquest l'espai per parlar d'aquest fet,¹⁷ però és significatiu per les implicacions que tenia als estats veïns. I Requesens s'encarregava de demostrar la seva opinió contundent a tothom amb qui intercanviava correspondència. És el cas del duc d'Alba, a qui reconeixia que hi havia molts francesos a Itàlia i, si no tancava totalment la frontera, era per evitar que el Cristianíssim ho prenguéssim com un acte de guerra.¹⁸

Sobre aquesta relació amb França era clara l'opinió del propi governador després d'establert l'edicte de Boulogne al 1573, que posava fi a la "Quarta guerra". Escrivia amb preocupació al comte de Monteagudo per les places ocupades pels hugonots després de les paus, tement que

15. AGS, EST, llig. 1236, doc. 119.

16. Rachel MIDURA, «Policing in Print: Social Control in Spanish and Borromeo Milan (1535–1584)», a N. Lamal, J. Cumby, H. J. Helmers, eds., *Print and Power in Early Modern Europe (1500-1800)*, Brill, Leiden/Boston, 2021, p. 24

17. Denis CROZUET, *La nuit de la Saint-Barthélémy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Fayard/Pluriel, París, 2012; Philip BENEDICT, «The Saint Bartholomew's Massacres in the Provinces», *The Historical Journal*, 21, 2 (1978), pp. 205-225.

18. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 18v-19r.

no fos una unió de tots els francesos per lluitar contra la Monarquia Hispànica.¹⁹ Tanmateix, molt més explícit era sempre en les seves cartes a Juan de Zúñiga, mà dreta dels afers religiosos per la seva posició d'ambaixador a Roma i confident dels seus problemes (el tarannà del germà era bastant més moderat). A ell li va fer una curiosa reflexió sobre els francesos que s'aplegaven per una hipotètica invasió de Milà: «la gente en el Piamonte y fronteras de franceses se van engrosando así de ugonotes como de los que dizen que no lo son».²⁰ Però encara més interessant és, sobre aquesta pau signada entre francesos, el que diu en referència a l'aprovació que havia rebut des de Roma: «No sé con qué razones pueden su Santidad ni sus ministros justificar las pazes que franceses han hecho con sus rebeldes si no es con que deben de tener la Flor de Lis en el cuerpo».²¹

En aquest moment se sumaven dos punts als temors de Lluís de Requesens, tant una invasió francesa a gran escala com una infiltració de luterans dins l'estat. Ja s'ha esmentat la inestabilitat de la Llombardia, en una cruïlla religiosa. En una carta del 26 de maig de 1573 parlava, literalment, "d'escoles de luterans" i homes de renom «que embian a Geneva herejes nuevos y los traen de allá viejos para esparcirlos por este estado y por toda Italia».²² Una entrada luterana sobre la que no podia donar cap seguretat, però per la que va desplegar un grup d'espies que es farien passar per comerciants i s'allotjarien a les tavernes dels camins que duïen a Milà: volia veure el moviment d'aquests potencials "invasors religiosos". Una problemàtica sobre la que va informar a Borromeo, posant el focus directament a les confraries que havia fundat a Milà:

He hablado muy largo en estas materias con el Cardenal Borromeo y pedídle que él haga diligencias por estas cofradías y escuelas de doctrina

19. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 50r.

20. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 69v.

21. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 45v.

22. AGS, EST, llig. 1236, doc. 119.

cristiana que aquí tiene, que entre hombres y mujeres creo que se juntan más de XXU personas en diversas congregaciones, y aunque se vee dellas mucho fruto por la frequentacion que ay de sacramentos, muchas veces entre las rosas salen espinas y tienen gran aparejo con la cubierta destas congregaciones que son aquí tantas y tan ordinarias juntarse también los que estuvieren dañados.²³

Tanmateix, no sembla que aquestes converses arribessin a gaire bon port, amb un governador que es lamentava al seu germà que els problemes de jurisdicció passessin per davant de la seguretat política, i espiritual, de l'estat: «Y veo que le preme mucho más el adquirir jurisdicción sobre un lego, el tener un esbirro más, que ver a las puertas de su iglesia tantos millares de herejes, y es todo esto tan diferente de la exemplar vida que haze que muchas veces me haze dudar de su intención».²⁴

3. La lluita jurisdiccional amb Borromeo: família armada, el capità de Justícia i confraries

Els temors a una entrada calvinista o francesa van ser el marc que recobria les actuacions del governador de la Llombardia sobre l'arquebisbe de Milà. Hi va haver diverses grans topades: al voltant de la família armada, sobre quin nivell de jurisdicció tenien els oficials reials i eclesiàstics i per les confraries que havia fundat Borromeo a Milà.

Encetant amb aquesta successió de fets que acabaria esclatant a l'estiu de 1573, ens hem de situar en el ja esmentat govern. Qui va tractar aquesta problemàtica va ser José María March al 1946,²⁵ tot i que sobretot amb documentació de l'Arxiu del Palau,²⁶ alguna del Instituto Valencia de Don

23. AGS, EST, llig. 1236, doc. 119.

24. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 37r-37v.

25. José María MARCH, *El Comendador Mayor de Castilla Don Luis de Requesens en el gobierno de Milán (1571-1573)*, Editora Nacional, Madrid, 1946.

26. Especialment un llibre de minutes citat per ell com Lligall 50, però actualment classificat com UC. 4554.

Juan i d'arxius de Milà. L'aportació, en aquest cas, serà sobretot l'accés a allò que va arribar directament a Felip II a través de la correspondència conservada a l'Arxiu General de Simancas. Una informació rellevant, per la claredat i contundència amb la que Requesens s'expressava davant el rei sobre un dels personatges més destacats del reformisme catòlic.²⁷

Comencem les problemàtiques per la menys notòria: la carn. No és sorprenent la importància que tenia el proveïment de carn per part de les autoritats civils, així com els drets que cobraven els seglars. En aquest sentit, Carlo Borromeo havia posat una carnisseria a casa seva.²⁸ A ella hi anaven tots els clergues, però també els laics, i defraudaven el dret que pertocava a les autoritats civils. La resposta del governador va ser prou moderada dins les possibilitats que tenia: treure la carnisseria i manar a la ciutat que donés carn lliure de drets al clergat. La ciutat, però, els oferia dotze unces per persona, mentre que els religiosos en volien catorze. S'acceptà aquesta ampliació.²⁹ Un moment on, amb la lluita encara no desfermada completament, concloïa Requesens amb un ben explícit: «aquí hize hechar y hago guardar todos los bandos que él me pidió para en guarda de su jurisdicción y otras cosas de buenas costumbres en que no le solían ayudar ministros seglares, y no sería justo que el cardenal indignarse al Papa con insustancias».³⁰

Però la carn no deixava de ser quelcom gairebé anecdòtic dins la successió de conflictes que es van derivar.³¹ Com comparteix José María

27. Danilo ZARDIN, «Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma», *Schweizerische Zeitschrift für Religions und Kulturgeschichte*, 103 (2009), pp. 41-61; Esther JIMÉNEZ PABLO, «La influencia de Carlos Borromeo y Felipe Neri en la espiritualidad de la Compañía de Jesús», a P. Botta, L. G. Calò, coords., *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH, vol. 7, Historia*, Bagatto Libri, Roma, 2012, pp. 93-98.

28. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 16r.

29. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 16v.

30. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 17r.

31. Massimo Carlo GIANNINI, «Con ser santo puso a riesto de descomponerse mucho esta ciudad y estado: Carlo Borromeo da arcivescovo di Milano a santo della monarchia», *Chronica Nova*, 24 (2017), p. 23.

March, el principal problema requeia en la jurisdicció, és a dir, dins de Milà qui podia jutjar qui i què.

Essencialment, el poder reial volia evitar que els laics fossin jutjats sota fur eclesiàstic, tot derivat del plet entre les monges de Galerata i Gianfrancesco Resta. És un moment, juliol de 1573, on Borromeo ja indicava a monsenyor Speziano que Resta havia caigut en censures i la butlla *in coena domini*.³² La decisió de l'arquebisbe va ser similar a la que tindrà amb Requesens després: actuar contra el Capità de Justícia i donar avís a Roma. Es tractava de l'intent de recuperació d'antigues causes contra laics jutjades sota fur eclesiàstic, en una tendència que el Senat de Milà volia evitar, negant dits drets (malgrat que els arquebisbes anteriors podien jutjar laics donant relació a dit Senat i declarant el que se'ls hi ordenava, en temps de Borromeo s'havia obligat en secret a laics a consentir judici eclesiàstic).³³

Però hi havia un altre punt de topada, també fonamental: la família armada. Era una problemàtica ja del temps del govern del duc d'Alburquerque, qui havia prohibit certes armes als ministres eclesiàstics. Decisió que també va limitar el nombre de familiars armats després de passar per Felip II. Aquesta ordre va tornar a esclatar el 14 de juliol de 1573, quan un gentilhome va ordenar, a instàncies del governador, que el Cardenal no dugués més de cinc infants, sense arcabús ni armes d'asta, i que no ampliés els soldats sense llicència de Requesens.³⁴ Sobretot perquè Borromeo havia volgut emprar alguns homes de la seva cort secular per fer execucions contra laics en casos que no pertanyien a la seva jurisdicció.³⁵

L'afer de la família armada perseguia Lluís de Requesens, malgrat que ell no ho entenia: «dize V. S. que lo de la familia armada no se pudo asentar en tiempo de Pio Quinto y yo lo tengo por cosa asentada con él

32. MARCH, *El Comendador Mayor*, p. 179.

33. NC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 71v-72r.

34. MARCH, *El Comendador Mayor*, p. 182.

35. MARCH, *El Comendador Mayor*, p. 190.

pues se hizo con su sobrino en su nombre y no fue novedad notificar a los ministros de Borromeo la gracia que el rey les hacía para que supiesen como avian de usar della».³⁶

Aquesta doble via de conflicte va trobar en el cardenal de Chiesa un possible mediador. Segons es desprèn d'una carta al seu germà (qui havia de gestionar l'afer a Roma davant el Papa Gregori XIII), aquesta figura podria haver estat clau. En primer lloc, parlant amb Requesens: segons deia el governador, ell veia amb bons ulls rebaixar el perfil en la defensa dels interessos i la jurisdicció de Felip II.³⁷ Seguint el seu avís, va parlar amb el Gran Canceller i el President del Senat, convencent només al segon d'ells. També va dur aquesta negociació al Senat en conjunt, que va votar en contra de retirar les causes en un primer moment. Unes mesures exposades amb detall a Zúñiga «porque V. S. no me riña».³⁸ Aquesta intervenció podia salvar la situació, ja que, com reconeixia Requesens: «Yo no he visitado al Cardenal después que aquí volvió [...] y no podría dezir en muchas cartas quantas veces le he pedido que lo tratásemos llanamente, y en quantas maneras le he ayudado pero no basta ningún beneficio que se le haga para que en atravesándose qualquier niñería de jurisdicción no heche el resto».³⁹

Mentre això passava, el cardenal de Chiesa es va reunir també amb Borromeo, demanant-li que aixequés la declaració contra el capità de Justícia. Semblava que la solució podia arribar per aquesta mediació, però es va produir un fet que tindria una importància cabdal pel desenllaç de l'afer. Un vicari de Borromeo es va presentar al Palau amb una escriptura sobre la família armada, responent Requesens que ell s'havia limitat a comunicar la mercè que Felip II feia de permetre'ls dit cos, de la mateixa manera que havia estat acordat en temps del cardenal Alexandrino i Pius V. Però davant la insistència dels dos vicaris en que

36. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 41r-41v.

37. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 30r.

38. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 31v.

39. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 36v-37r.

agafés l'escriptura, «la tomé y sin leerla la hize muchos pedaços delante de los dos y les dixé que se fuesen en buen ora. Díxome el vicario que no podía el cardenal dexar de hazer otras diligencias que quiçá serían de mayor inconveniente. Respondile que las hiziese, que ya yo sabía las que avia de hazer».⁴⁰

La carta continua de forma contundent, i cal pensar que en una narració prou precisa dels esdeveniments (sempre des del punt de vista del governador), perquè era Lluís de Requesens qui demanava consell a Juan de Zúñiga. Per tant, aquest darrer havia d'estar ben informat de tot.

Sobre dit afer, els membres del Consell Secret arribaven a assegurar que si s'haguessin empresonat els dos vicaris, no seria cap excés. I justament en aquest moment, més enllà de les lamentacions continuades, reconegué que si el Senat i tribunals ho aprovaven, intentaria revocar els manaments, «porque maldita sea la gana que tengo de incurrir de nuevo en çensuras, antes mucha de salir del escrúpulo en que estoy de si he incurrido ya en ellas».⁴¹ Però sabia que encara que se solucionés dit problema no deixarien d'aparèixer-ne de nous sempre que Borromeo fos arquebisbe de Milà.⁴² Per això no havia visitat el Cardenal des que aquest havia tornat de Roma, «porque no he fiado de mi cólera que no le dijera muchas pesadumbres y le perdiera el respeto».⁴³

Segons assegurava, en el "bàndol laic" tothom entenia l'afer en contra de l'opinió del cardenal excepte els més propers a ell, «y les parece que si sale con esta que con descomuniones los ha de yllaquear cada día y tomalles sus haciendas y ay muchos que dizen que se yran a vivir fuera

40. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 32v-34r.

41. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 35v-36r.

42. Un d'ells, descrit a la postdata de la carta copiada a la minuta: es tractava d'un plet entre el comte Juan Jacobo Tribulcio i un clergue per unes aigües, amenaçant Carlo Borromeo al primer amb l'excomunicació en cas de no cedir en dit litigi. Això, com puntualitza Requesens, quedava fora de la jurisdicció eclesiàstica, per això el comte va avisar al governador i, aquest, va derivar el cas al Senat. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 38r.

43. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 36v-37r.

del estado por no verse en esto».⁴⁴ Tota aquesta informació que enviava al seu germà, com a conseller i, gairebé, censor, tenia com destinatari final el Papa. Era des de Roma que esperava que arribés una solució al problema: que Gregori XIII allunyés Borromeo de Milà. Però Requesens, coneixedor de les seves formes brusques, també enviava papers en blanc i signats perquè el seu germà escrivís allò que considerés adient per presentar al Papa.⁴⁵

Ens situem ja a l'agost de 1573, quan tot va esclatar definitivament. No és senzill dirimir entre la part personal i política de l'actitud de Requesens, ja que les cartes al seu germà van en la línia de comentar la dificultat que suposava el tracte amb Borromeo i la seva intenció de no forçar la convivència a Milà. En canvi, amb Felip II, el que intentava era fer veure la presència del Cardenal com un potencial problema d'ordre públic i una amenaça a la seva autoritat reial.

Si Borromeo creia que defensava la causa de l'Església mantenint una posició de ferma⁴⁶, Requesens considerava el mateix amb la jurisdicció reial. I és aquesta discussió a l'autoritat de Felip II la que el va fer endurir la postura fins a recuperar el castell d'Arona.

Requesens va rebre un breu per tal que revoqués l'ordre donada a Gianfrancesco Resta perquè no es presentés davant el tribunal eclesiàstic, però el va ignorar. Així es va procedir pel camí que semblava inevitable: l'excomunicació. Tot plegat, per la doble via de topada, la jurisdicció i la família armada. Segons informava al seu germà:

Anteyer amanecieron en las puertas de las casas del gran canciller y del presidente y en las del Domo y casa del Cardenal y aún no sé si en las deste Palacio de su Magestad fixados los papeles [...] en que el cardenal me cita a mí y a todos los del Consejo Secreto para declararnos por descomulgados por la descortesía que yo hize mostrar a sus ministros sobre lo de la familia armada.⁴⁷

44. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 37v-38r.

45. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 41r.

46. MARCH, *El Comendador Mayor*, p. 204.

47. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 63r.

Amb la notícia corrent per la ciutat i l'estat, es va convocar al Senat i al Consell per si es podien revocar els manaments al Capità de Justícia i a Resta sense perjudicar la jurisdicció reial. De 18 vots, 9 van dir que es podia fer la revocació, els altres digueren que no.⁴⁸ Davant la divisió de parers, Requesens es va decidir a mantenir l'ordre, ara confiat en que podria acceptar dita revocació sense perjudici de la jurisdicció reial. Sempre que el Papa no promogués altra cosa.⁴⁹ En canvi, sobre la família armada no hi havia cap divisió entre els membres del Senat, que veien un excés del Cardenal: no s'havia imposat cap pena, tan sols se'ls hi havia notificat l'ordre reial. Amb això resolt, es van enviar 8 cavallers per parlar amb el Cardenal (volien molts testimonis de la conversa), donant-li una carta amb la resposta signada i segellada pel Gran Canceller i el president del Senat. La reacció de Borromeo, breu i contundent: «oyó el cardenal muy quietamente sin dezir más de que haría justicia, como si se la pediera».⁵⁰

Totes aquestes gestions van ser fetes en una única nit. Lluís de Requesens sabia que seria excomunicat l'endemà: ni la petició del Cardenal al confessor del governador, ni la mediació del baró Sfondorato (amic comú de Requesens i Borromeo) van tenir efecte. De fet, de la visita d'aquest darrer el noble català només va obtenir una cortesia per part de l'arquebisbe de Milà: «le ordenó que me dixese que él me avia de declarar esta mañana, que le hiziese saber de qué tendría yo más satisfacción, o que me embiase a notificar a mí el papel o que le fixase por los lugares públicos de Milán».⁵¹ Fins i tot es va decidir Requesens a enviar a Roma per presentar l'afer a Gregori XIII al senador Polidonio Mezzabarba, qui considerava el millor lletrat que hi havia al Senat.

Però mentre s'excomunicava el governador, el poder laic també preparava les seves cartes:

48. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 63v.

49. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 64r.

50. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 67r-v.

51. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 67v-68r.

Estoy resuelto, con parecer del Consejo y del Senado, de cometer al dicho Senado que proceda contra qualesquier juezes eclesiásticos que violentamente usurpan la jurisdicción real y escandalizan los súbditos de su Magestad, y perturban la paz y quietud pública, y que vean si han incurrido en crimen *Lese Magestatis* y si pueden ser privados de los feudos que tienen, y aunque en esta comisión no se nombrara el cardenal, entrará en la generalidad y se haze por él.⁵²

Acusar de Lesa Majestat era la més alta denúncia que podien fer les autoritats civils. La situació, però, no va anar a majors per aquesta via. No foren denunciats els representants eclesiàstics d'anar contra el rei, almenys no d'una manera formal. Però Lluís de Requesens sí estava excomunicat. Com deia al seu germà, qui assegurava que la intenció de Gregori XIII no havia estat la d'excomunicar-lo amb el breu, «entiende que lo estoy por la bula de la *coena domini*, dicen los letrados que esto lo entiende su Santidad como hombre y no lo declara como Pontífice».⁵³

Si a l'època era una qüestió d'importància cabdal, en ell se sumava una qüestió: havia estat nomenat per Felip II per substitut del duc d'Alba com a governador dels Països Baixos. Fet que tenia molt present, com en aquesta carta del 31 d'agost de 1573:

Sabiendo el papa y el Cardenal que me manda V. Md. yr à Flandes a pelear contra herejes y à defender la fe de Jesuchristo y la obediencia de la Sede Apostólica, quieren en este tiempo affigirme con censuras tan iniustas y que sepan los herejes que entre los cathólicos andan estas cosas, y será fuerça que antes de partirme yo salga destos escrúpulos aunque huiesse de yr a Roma a procurallo.⁵⁴

Allò que resulta més interessant de la seva comunicació amb Felip II, però, és on posà el focus de tot plegat. Si amb el seu germà les narracions

52. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 70v-71r.

53. ANC, Arxiu Palau-Requesens, 960, UC. 4554, 72v.

54. AGS, EST, llig. 1236, doc. 194.

eren properes al que li passava a ell i explicava afers quotidians, al rei també afegia altra mena de preocupacions. Volia garantir la intervenció reial en uns problemes que requerien un acord de les més altes instàncies dels bàndols enfrontats, posant el punt de mira en l'amenaça a l'ordre públic. També procurant que des de Madrid es desenganyessin de la figura del Cardenal, destriant la part religiosa de la política: «Yo he tenido siempre al cardenal por hombre de muy buen zelo, com es justo tener a los que hazen tan exemplar vida como él. Pero nunca le tuve por tan prudente como era menester para gobierno y en lo que toca a juridicion no sólo he hecho juicio que rescibía engaño, pero le he tenido por el más obstinado hombre que vi en mi vida».⁵⁵ És per això que, creuant la informació de les cartes dirigides al rei i a Zúñiga, es pot copsar la magnitud de la disputa.

Va destacar primer les confraries.⁵⁶ Per una carta del 16 d'agost de 1573, ja informà que s'havien fundat 40 confraries o “escoles de seglars” que podien arribar a reunir 6.000 persones. Són les que s'acostumen a destacar com a exemple de religiositat post-tridentina, i que la resta tendrien a imitar. A més, s'estaven estenent per tot l'estat de Milà i, per Requesens, tenien clarobscur: «La institución pública destas escuelas paresçe muy buena, porque se obligan a confesarse y a comulgarse más a menudo que los otros y se juntan todas las fiestas a oyr los oficios divinos y hazen sus proçiones. Pero van a estas cubiertos los rostros en ámbito de disciplinantes y entran desta misma manera algunas [persones] en Milán de los otros lugares de fuera».⁵⁷ Però encara més interessant era allò que afegia en xifra, considerant el rei com a destinatari:

55. AGS, EST, llig. 1236, doc. 166.

56. Fabio ARLATI, «Tra assistenza e apostolato. La congregazioni semireligiose femminili nella Milano di Carlo Borromeo», a C. Borreguero, Ó. R. Melgosa, Á. Pereda, A. Retortillo ,coords., *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, Universidad de Burgos, Burgos, 2021, pp. 743-748

57. AGS, EST, llig. 1236, doc. 166.

Como el demonio nunca pierde la ocasion de mostrar su cizaña donde puede, ay grande aparejo debaxo destas escuelas y juntas de tratarse cosas contra la Religión y muy mayor contra el Estado, pues se podría juntar en Milán en una ora el número de gente que he dicho y venir de fuera y ser enemigos y traer sus armas debaxo del abito que traen, pues no son conocidos y bien creará V. Md. que a su tiempo no perderán franceses qualquiera ocasión que les venga.⁵⁸

Afegia que les confraries eren el mecanisme que emprava el Cardenal per atacar la jurisdicció reial, fent que els seus membres no litiguessin en tribunals civils i traient-los alguns impostos. Fins i tot, «ay una institucion de derecho canónico de que siempre que en estas confradías y juntas uviere lugar diputado, donde se diga de ordinario misa, y los officios divinos, gozen los confrades de la inmunidad eclesiástica».⁵⁹

Requesens respongué de manera més moderada del que li hagués agradat, procurant que l'afer no esclatés de forma descontrolada. No el va acusar de lesa majestat, sinó que actuà en una doble via: contra les confraries i contra la família Borromeo. D'una banda, va publicar un ban per limitar les actuacions de dites confraries a les processons,⁶⁰ especialment sobre els hàbits lluïts a dites festes i les reunions de caràcter laic que es produïrien: prohibint reunions on es discutien temes polítics sense presència d'un representant laic i «que a las proçesiones vayan con los rostros descubiertos, pues nadie es justo que se avergüence de yr à obra tan buena, antes quanto más principales fueren las personas que en eso se ocuparen darán más exemplo a los otros».⁶¹

La resposta del Cardenal tampoc no va esperar: va parar també d'ensenyar doctrina cristiana, assegurant que el governador li havia prohibit.⁶²

58. *Ibidem.*

59. *Ibidem.*

60. AGS, EST, llig. 1236, doc. 171.

61. AGS, EST, llig. 1236, doc. 166.

62. AGS, EST, llig. 1236, doc. 194.

Això va obligar a Requesens a publicar un nou ban on s'animava a continuar amb la part religiosa de dites confraries, limitant només la vessant més política o processons.⁶³

El segon punt d'actuació va ser l'ocupació del castell d'Arona amb tropes espanyoles. Aquesta era una fortalesa situada sobre el Llac Major, i la segona plaça en importància després de la pròpia ciutat de Milà segons assegurava Requesens, per la seva força i per ser d'on sortia el riu Tesino que abastia la capital. Així doncs, a mig camí entre la necessitat político-militar i la revenja personal, va enviar a dit castell al comte Angosciola amb cartes i patents per tal que Giulio Beolchi, el castlà dels Borromeo, entregués la fortalesa amb artilleria i municions. La manera com van fer el primer accés, amb la dissimulació pròpia de la més alta política: calia entrar amb l'excusa que anava a fer una visita, introduint amb discreció la gent necessària per ocupar-lo en cas que no li volguessin entregar.⁶⁴ El castlà que va posar Requesens a Arona va ser Hernán Páez de Castillejo, cavaller cordovès, amb 50 soldats espanyols, a més d'altres auxiliars i artillers. Una acció, però, que no tindria res a veure amb la jurisdicció o rendes de la terra, que seguirien sent dels Borromeo.⁶⁵

Malgrat la voluntat de resistència inicial del castlà dels Borromeo, el Cardenal li va ordenar obeir als enviats del rei. Escudat en la desconfiança que tenia en les actituds de l'arquebisbe (literalment, «no tenelle por confidente»), Requesens buscà aquest espai d'actuació per quedar fora dels afers eclesiàstics i recaure en el patrimoni del llinatge, sent un feu reial entregat a la família. Però era també una manera d'atacar l'arquebisbe, tocant la seva posició, i la de la nissaga en general, com a senyors i patrons. Això ho demostra una frase que transmet certa complaença per la feina ben feta: «Ha sentido terriblemente el cardenal este golpe y no menos sus deudos, a los quales yo he embiado a llamar y dícholes que dellos no tengo ninguna sombra de sospecha sino por muy honrrados

63. AGS, EST, llig. 1236, doc. 174.

64. AGS, EST, llig. 1236, doc. 166.

65. *Ibidem*.

cavalleros y muy buenos y fieles vassallos de V. Md.».⁶⁶ És a dir, cadascú jugava amb les seves armes en la lluita entre el poder reial i eclesiàstic.

Alhora, Requesens apuntava als problemes polítics que se'n podien derivar de les seves censure: temien que es fes córrer la veu que no s'hauria d'obeir un superior excomunicat.⁶⁷ Tot mentre el Cardenal es passejava triomfal per Milà, i el governador i el marquès de Ayamonte, el seu successor, es refugiaven a un monestir a tres milles de la ciutat. En aquest context, és ben rellevant el paral·lelisme que corria per Milà:

llegó un clérigo a una tienda de un librero donde avia junta de gente y dixo veamos agora que harán estos arrianos, infiriendo que Borromeo era Sanct Ambrosio y los ministros de V. Md. los arrianos a quien aquel sancto persiguió de manera que por mill vías andan por alterar del todo al pueblo.⁶⁸

Reconeixia el governador, en una carta del 18 de setembre de 1573, que s'havia plantejat una acció de força, de conseqüències imprevisibles: detenir Borromeo i enviar-lo a Civitavecchia, ja a terres papals.⁶⁹ No es va arribar a produir, per evitar més conflictes amb Roma quan encara esperava l'absolució del Papa. Una absolució que demanava, segons deia, com home particular. De fet, transferit el govern de Milà ja en el marquès d'Ayamonte, avisava que «me parece que no puedo partir sin la absolución, porque sería grande escándalo yr por las tierras donde voy con nombre de descomulgado y sin oyr misa ni entrar en iglesia».⁷⁰ L'1 d'octubre de 1573 escrigué Requesens al rei que l'absolució era arribada. Era *ad cautelam*, però tampoc no esperava que des de Roma anessin en contra de Borromeo.⁷¹

66. AGS, EST, llig. 1236, doc. 166.

67. AGS, EST, llig. 1236, doc. 194.

68. AGS, EST, llig. 1236, doc. 194.

69. AGS, EST, llig. 1236, doc. 202.

70. *Ibidem*.

71. AGS, EST, llig. 1236, doc. 208.

De fet, ni tan sols aquesta absolució va calmar els problemes a Milà. Lluís de Requesens, ja absolt, va voler anar a sentir missa a un monestir del Carme, amb grup de cavallers locals. Però no va ser possible: els frares havien rebut ordre de Borromeo que ni tan sols el deixessin entrar a l'església. Confessava Requesens al rei que «no me ha acaecido cosa en mi vida de que más cólera rescibiese ni de que más contentamiento me pueda quedar de avella vencido».⁷² No es va aturar la lluita fins que no va marxar als Països Baixos, ja que el cardenal va intentar per tots els medis que dita absolució no es fes efectiva o, com a mínim, que el governador sortint no es pogués reintegrar en la vida cristiana de Milà. Potser el més contundent resum de la visió que Requesens tenia de Borromeo (més enllà de considerar-lo més perillós que un exèrcit de 100.000 francesos, com compartia John H. Elliott⁷³) el va oferir en una carta de 4 d'octubre de 1573 (l'endemà, enfilaria el viatge per substituir el duc d'Alba), on assegurava que:

Está el cardenal el más absoluto señor deste estado que nunca hombre estuvo, y los ministros inferiores que Vuestra Majestad tiene en él muy faltos de ánimo para defendérselo [...] Yo he vivido engañadísimo con el dicho cardenal porque mucho tiempo le he tenido por sancto, como Vuestra Majestad habrá visto por mis cartas, y cierto lo entendía assí. Pero agora estoy tan desengañado que no puedo dexar de dezir que le juzgo por el mayor rebelde que nunca Vuestra Majestad ha tenido y haze la guerra con las más fuertes y poderosas armas que ninguno la pudo hazer, pues son con las de la Yglesia, usando a cada cosa que se le antoja de las censuras, que justas ó injustas se han de temer y respetar, y por medio dellas se hará brevemente señor deste estado ó a lo menos pondrá en él tal confusión que sea necesario después usar de medios muy violentes para el remedio, y quiera dios que aya tiempo de dalle.⁷⁴

72. AGS, EST, llig. 1236, doc. 212.

73. ELLIOTT, *La Europa dividida*, pp. 161-162.

74. AGS, EST, llig. 1236, doc. 213.

4. *Conclusions: entre la política i la religió a la monarquia de Felip II*

Aquest conflicte va quedar aquí per la part de Lluís de Requesens, tot i que la relació entre el marquès de Ayamonte (el seu successor al capdavant del govern de Milà) i Carlo Borromeo no van ser gaire millor. Com a mínim, per part de Felip II es va aprovar tot allò dut a terme en aquesta lluita per la jurisdicció. Sobre les confraries, reconeixia el rei que li semblava molt adient l'actuació de Requesens per «los fines e intención que el cardenal pareçe que lleva en querer por esta vía exsimir a los seglares que se juntaren en las dichas escuelas de la jurisdicción de Su Magestad y hazerlos exsemtos de las contribuciones y daçios». ⁷⁵. També va aprovar els bans publicats i la presa del castell d'Arona, així com que el marquès de Ayamonte no permetés que ningú no evités la jurisdicció reial a través de les confraries.

Veient tot allò dut a terme per ambdues parts, es pot deduir com tot plegat es resumia a la concepció del poder més directe. Les confraries i la nova religiositat que volia estendre Borromeo, i que li ha estat sobradament reconeguda, xocaven frontalment amb la seguretat que pretenia mantenir el poder reial en un moment convuls a nivell polític i religiós. Les confraries o escoles podien afavorir l'adopció d'una espiritualitat més íntima i estendre els dictats de renovació catòlica sortits de Trento, però desplaçaments excessius de persones (i molt més en zona fronterera amb els calvinistes i hugonots), les processons amb cares tapades, eximir confreres d'impostos o d'obligacions jurídiques laïques i les reunions d'amplis grups al marge del control de les autoritats polítiques suposaven un perill que no estaven disposats a assumir.

La lluita, a més, evidencia com els poders enfrontats empraven les seves pròpies armes: la força militar requeria en el poder polític (i l'ocupació del castell d'Arona n'és un bon exemple), però, en una societat on la religió era un element estructural, tenir l'última paraula en aquest

75. AGS, EST, llig. 1238, doc. 61.

aspecte donava un enorme avantatge. Excomunicar l'adversari (amb més o menys motiu) oferia una via que Borromeo no va desaprofitar.

És a dir, ens movem en una disputa per veure les implicacions reals d'aquelles confraries, més enllà de les religioses, i com podien afectar als aspectes que més preocupaven a l'autoritat civil: ordre públic, administració de justícia i cobrament d'impostos. Si les escoles podien posar en perill alguns d'aquests espais d'actuació, respondrien amb la contundència que Requesens ho va fer amb Borromeo. Intentarien involucrar el rei i el Papa, actuarien contra els Borromeo com a nobles i mantindrien una comunicació fluida amb Roma per mitjà de Juan de Zúñiga, a banda de procurar la implicació de les diverses capes d'autoritat civil. Tot plegat, amb el temor a les censures que l'arquebisbe publicaria contra els responsables d'executar les ordres del governador, i contra ell mateix.

Religió, política i poder. L'arquebisbat de Tarragona i les lluites per poder amb el bandolerisme alcoverenc

ALBA ALONSO MORA
JOSEP CAÑABATE FORTUÑO

Resum

L'inici de l'Edat Moderna anunciarà les transformacions sociopolítiques que marcaran el desenvolupament del convuls segle XVII a Catalunya. Entre aquest canvis, s'inclou l'afirmació senyorial de les grans institucions eclesiàstiques per sobre de poders secundaris en el context de reestructuració que adoba el naixement de l'estat modern. El cas del bandolerisme d'Alcover respon a aquestes premisses i il·lustra perfectament l'exercici de la vessant política de l'Església, representada per l'arquebisbat de Tarragona, que procurà imposar la seva autoritat per damunt dels poders emergents (municipis) i de l'antiga aristocràcia medieval que havia dominat el Camp de Tarragona. La presència del bandolerisme, molt arrelat a la zona i especialment representat per Alcover, serví d'excusa a l'arquebisbat per intentar dissoldre, almenys temporalment, les moltes fronteres jurisdiccionals, i impulsà la creació d'unions sota el seu auspici -una ingerència que no tots acceptaren-, fins que el bandolerisme va anar desapareixent enfront d'altres conflictes.

Paraules clau: bandolerisme, poder, Alcover, Tarragona, arquebisbe.

1. Objectius i estat de la qüestió

Per a poder oferir un exemple del funcionament i les contradiccions del triple teixit de persecució del bandolerisme català en els segles XVI i XVII (el municipal, el senyorial i el reial), hem escollit el cas de l'arquebisbat de Tarragona, senyor feudal històric amb domini eminent i directe

sobre diverses poblacions del Camp de Tarragona, entre les quals en destaca una per la seva bel·licositat: Alcover. Proposem un repàs per les estratègies escollides pels successius arquebisbes per tal de posar cèrcol als bàndols alcoverencs i pròxims, llur activitat podem documentar suficientment des de la dècada del anys 70 del segle XVI. Igualment, avaluarem les relacions que se'n derivaren –bé de cooperació real, de cooperació fictícia o bé d'oposició no manifesta– amb les altres dues fonts de poder: el municipi i la monarquia, enfront les quals l'arquebisbat protegia els seus interessos estamentals i de classe.

El marc des del qual abordem la investigació aposta per propostes historiogràfiques renovadores, que defugen de la estricta limitació de nyerros i cadells, i incorporen la metodologia de la microhistòria. Indagar en les fonts i en la localitat proporcionarà la clau per comprendre els interrogants sorgits de l'estudi del bandolerisme alcoverenc; evitant la translació de casuístiques alienes a la vila i al Camp de Tarragona, i sumant perspectives a la creixent complexitat del bandolerisme des de que es té en compte la història local. La recerca de fonts històriques vinculades al món local ens va dur a inspeccionar als arxius municipals d'Alcover (fons principal) i Tarragona (on es conserven les reunions del consell municipal, en pugna continua amb l'arquebisbat), els comarcals de l'Alt i el Baix Camp, l'Arxiu Històric Provincial de Tarragona i l'Arxiu Històric Arxidiocesà de Tarragona. Igualment, vam buidar els fons de l'Arxiu de la Corona d'Aragó i l'Arxiu de la Casa Ducal de Medinaceli, aquests últims senyors feudals de bona part dels territoris adjacents als dominis arquebisbals i pabordials de Tarragona, amb els quals va mantenir durant l'Edat Moderna una relació de cooperació, almenys aparentment.¹

1. Les muntanyes de Prades, domini dels ducs de Medinaceli, conformen la serra més propera a Alcover i van proporcionar amagatalls als bandolers des de la segona meitat del segle XVI. Des d'allí, n'operaven quadrilles que corrien per tot el Principat. ALBA ALONSO; JOSEP CANABATE, *El bandolerisme a la vila d'Alcover en la Catalunya del Barroc. Voltors i Morells, del mite a la realitat*, Centre d'Estudis Alcoverencs, Alcover, 2021.

La connivència i l'enteniment entre monarquia i arquebisbat era evident; per tant, el conflicte directe en qüestions de persecució bandolera es manifestava, al Camp de Tarragona, entre el senyor feudal (arquebisbe) en contra dels poders municipals (diferents ciutat i viles) i de la Comuna del Camp (organisme paral·lel que va néixer al segle XIV i que durant molts de temps va aconseguir canalitzar bona part del descontentament del Camp, malgrat que als segles XVI i XVII havia perdut influència). En tot cas, aquesta dicotomia entre poders privilegiats i poders ciutadans quedava també palesa en la divisió de bàndols alcoverencs: els morells –partidaris del poder arquebisbal– es resguardaven a les muntanyes de Prades (ducs de Medinaceli) i altres jurisdiccions reials; mentre que els voltors, la facció contrària, quedaven protegits per la vila i el consell de Valls, la baronia de Rocafort i alguns racons d'Alcover, i representaven l'antic i combatiu món municipal alcoverenc trastocat després de la guerra civil catalana, ja referida.

2. Els inicis de la discrepància: l'arquebisbat de Tarragona contra la vila d'Alcover i la guerra civil, l'antecedent definitiu de voltors i morells (1462-1472)

Les relacions vassallàtiques entre l'arquebisbat de Tarragona i la vila d'Alcover van patir, durant els segles XIII i XIV, diversos moments puntuals de trencament que es saldaren amb la imposició per la força de l'autoritat senyorial. Més endavant la vila d'Alcover es va veure immersa un fet cabdal que determinaria la seva evolució durant l'època Moderna. L'any 1462 el Camp de Tarragona es trobava dividit entre els seguidors del rei Joan II –entre els que hi havia l'arquebisbe Pere d'Urrea- i els partidaris de la Generalitat. Després de la desfeta de la ciutat de Tarragona del dia 1 de novembre, el comte de Prades -Ramon Folch III de Cardona–² va

2. Ramon Folch III de Cardona (1418-1486) fou un personatge destacat de la política catalana d'aquests anys. Quan Joan II va empresonar Carles de Viana, es va posicionar al costat dels revoltats, però després canvià de bàndol i esdevingué un

enviar missives convidant tots els llocs revoltats del Camp a rendir-se. En un primer moment, Alcover va decidir donar-se el 5 del mateix mes i, a partir d'aleshores, va ser objecte d'arbitrarietats i represàlies, que també afectaren la resta de pobles circumdants. El descontentament era tal, que els alcoverencs esperaven poder retornar a l'obediència de la Generalitat tan bon punt fos possible. L'ocasió es presentà el 18 de març de 1463 i, dos dies més tard, el comissari, el batlle i diversos veïns van retre el jurament d'homenatge a Carles de Cortes, comissari d'Enric I (IV de Castella). En els dies posteriors, es succeïren més juraments d'altres veïns i personalitats de la vila, i la por que l'exemple d'Alcover esperonés altres pobles del Camp impel·lí els partidaris de Joan II a actuar ràpidament i ocupar Reus de forma preventiva i, segurament, altres llocs del territori. A l'abril de 1463, les tropes enemigues ja es trobaven davant la vila d'Alcover, que resistí gairebé en solitari, juntament amb Vila-Rodona i el Catllar i, posteriorment, amb l'Alforja, el Pla, Mont-roig del Camp, Cambrils, l'Espluga de Francolí, Barberà i Sarral. Els exèrcits reials comandats per Rodrigo de Rebolledo i les tropes de l'arquebisbe Urrea, escometeren la vila en diverses ocasions fins que Alcover deposà les armes després que, en un tercer setge, s'enfosés part de la muralla i diversos alcoverencs perdéssin la vida, l'agost del 1464. La Universitat perdé els privilegis i es van porgar i extingir els càrrecs dels jurats, i començaren uns anys de fam i de declivi econòmic que no acabarien fins entrat el 1476, quan l'arquebisbe Urrea va restituir els privilegis perduts, però la memòria del conflicte era ben viva.

En l'àmbit estrictament municipal, es produí una polarització de postures. D'una banda, les persones proclius al rei Joan II i a l'arquebisbat. Es coneixen alguns reialistes alcoverencs, famílies amb un poder adquisitiu notable, i també nouvinguts que aprofitaren al caiguda en desgràcia d'algunes famílies locals, apoderant-se dels seus béns. Seguint

ferm defensor dels drets reials, una jugada estratègica que li comportà molts beneficis econòmics, socials i territorials.

la tesis de Josep Lladonosa, aquests partidaris de l'autoritat arquebisbal van acabar sent els encarregats d'assortir de fautors i bandolers el bàndol Morell.³ No és casual que el capitost més reconegut, en Miquel Morell, entre el 1601 i el 1603, passés moltes setmanes a Alcover amb tot tipus d'impunitat i mantenia converses amb els jurats i síndics de la vila, on hi trobava simpatitzants.⁴ Igualment, els mitrats feien la vista grossa a les seves malifetes i les de la seva quadrilla, si és que d'alguna manera no les varen animar, ja que la lluita de bàndols contribuïa a socavar l'estabilitat municipal i l'eficàcia del consell en el control de territori. No és baladí que l'arquebisbat s'hagués ofert, en diverses ocasions, a assumir les tasques de seguretat que en principi pertanyien a la Universitat, en un clar intent de restar-li consideració: «l'any 1601 Alcover havia refusat la proposta feta per l'arquebisbe [Joan Terés] i el batlle en el sentit que la vila es desaforés, cosa que significava la cessió dels drets i pèrdua de privilegis per tal que aquell senyor tingués cura directament de la defensa del poble».⁵

A la banda totalment oposada, es troben els càrrecs municipals de la vila d'Alcover durant la guerra, batlle i jurats, alguns particulars, masovers i pagesos. Són els que recullen un antic torrent d'oposició a l'autoritat feudal i que van patir les conseqüències de la derrota. Una d'aquestes fou perdre la seva preeminència a la vila, car van ser expulsats de les institucions i, fins i tot, alguns d'ells acabaren a les forques: compondrien el bàndol Voltor. La nissaga Voltor és una de les més antigues d'Alcover (segle XII) i emparentaren amb els Gornal de Valls, engrandint les seves propietats, establint-se també en aquell nucli i destacant-s'hi en la vida social i política. És possible que alguns Voltors alcoverencs es trasllessin a Valls per por de les represàlies i no és casual que molts fills de

3. Josep LLADONOSA, *El bandolerisme a la Catalunya Occidental (1473-1616)*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 1972.

4. Joan CAVALLÉ, «Reflexions sobre el bandolerisme alcoverenc de principis del segle XVII», *Butlletí del Centre d'Estudis Alcoverencs*, 25 (1984), pp. 14-17.

5. *Ibidem*, p. 17.

Valls, de nom Voltor, formessin part d'aquesta bandositat -el principal capitost, en Pere Voltor, era oriünd de Valls. Els voltor es declaraven enemics de l'arquebisbe Terés i del rei, i d'aquesta manera, entenem perquè les principals disputes entre ambdós bàndols tingueren lloc en l'eix Alcover-Valls.

Totes aquestes tensions i la lluita de bàndols es feren més patents al Camp quan les condicions polítiques, socials i econòmiques patiren una nova sotragada al tombant del segle (especulació monetària, brots de pesta, allotjaments militars, corrupció institucional, etc.), les quals Felip III intentà contenir a les corts de 1599 mitjançant una nova reestructuració i la creació de nous títols nobiliaris. El conegut fracàs de les corts portà a ocupar el càrrec de virrei a l'arquebisbe Tarragoní Joan Terés, que hi arribà en un moment molt delicat pel Principat i pels seus dominis.

3. El segle XVI: un bandolerisme en auge

El Camp de Tarragona, la dècada dels setanta del segle XVI, era territori de bandolers. Entre Montblanc i Sarraí actuava la quadrilla de Joan Pons, integrada per cent homes; a la Conca també hi havia la d'en Sastre Vell; i al Pont d'Armentera hi bandolejaven un altre centenar d'aquadrillats, contra els quals va fracassar el sometent comandat per Francesc Prunera.⁶ El 1576 es declarà l'assassinat d'un Voltor, en Francesc Olesa; i l'existència de més bàndols a Tamarit.⁷ També a les muntanyes de Prades hi campaven els facinerosos en gran nombre. Es dedicaven a robar, segrestar i extorsionar; però, altrament, hi trobaven refugi, viandes, sopars calents i guariments per les ferides. En aquestes quadrilles muntanyenques hi participava un alcoverenc -almenys-, ano-

6. Valentí GUAL, Rafael CATALÀ, «El procés contra el bandoler Gabriel Oliver. Barberà 1628», *Aplec de Treballs*, 7 (1985), p. 154.

7. Salvador-J. ROVIRA, «Bandositats a Tamarit (segle XVI)», *Racó* (1987), pp. 17-18.

menat Ponsoda, el qual havia estat seguidor d'un antic capitost executat a Barcelona i que portava per cognom Morell. A part d'alcoverencs, n'hi havia bandolers de Montblanc, Alió i Igualada. Es concentraven, sobretot, a Mont-ral i Farena, viles totes elles dependents del comtat de Prades, possessió dels Ducs de Medinaceli.

Per primera vegada tenim constància que a l'entorn limítrof d'Alcover hi hagués tal reunió bandolera i que es duiguessin a terme tasques de persecució; la més efectiva: la captura del bandoler Pere Blanch i posterior interrogatori de fautors, el 1578. Segons Reglà, aquesta proliferació del fenomen bandoler al Camp de Tarragona en aquestes dates té a veure directament amb una descompensació malthusiana entre demografia i oportunitat econòmica. Concretament, opinava que és en aquesta època quan al Camp s'uní el bandolerisme de base econòmica al de les antigues rivalitats senyoriales, per tant, en aquesta àrea, tindria un fonament de base sòcio-econòmica. Així s'explicaria la volada que experimentà a partir de la segona meitat del segle XVI i que no faria sinó augmentar en virulència a principis del segle XVII.

En aquest sentit, els estudis aprofundits publicats sobre la vila han catalogat el segle XVI «com un segle de millores» en tots els sentits: renovació d'edificis, construccions emblemàtiques —la Casa nova de la Vila o Ca Cosme—, proliferació de la indústria de raixes i estamenyes, la fundació i posterior adequació del convent de Santa Anna i de l'església Nova, l'ampliació del perímetre de la muralla, construcció de molins, millores de l'agricultura, acumulació de capitals i explotació de pedreres.

El segle XVI fou un període de creixement i millores per Alcover. Es van edificar contruccions emblemàtiques, com Ca Cosma i la Casa nova de la Vila, la fundació de Santa Anna, l'església nova, es va augmentar el perímetre de la muralla, amés de millores agrícoles i comercials.⁸ E els estudis demogràfics demostren que la vila va conèixer un fort impuls

8. Josep Maria VERGÈS, et al., *Alcover: una història*, Centre d'Estudis Alcoverencs, Alcover, 1997, p. 119.

des del 1553; i va ser un focus d'immigració del Camp, del Principat i d'occitans.⁹ Un allau poblacional que dugué a Cavallé i Busquets a reflexionar i concloure que «l'excés de població serà una de les causes del bandolerisme, al qual caldrà afegir el descontentament de la població autòctona envers els immigrants tan bon punt la seva presència es converteixi en competència».¹⁰ La vitalitat de la vila començaria a mostrar signes de davallada en els anys de transició al segle XVII, sobretot en la indústria paraire. Bandolerisme i immigració serán dos factors claus en l'Alcover d'aquest període,¹¹ on ja es comencen a registrar força morts violentes i activitat bandolera a les muntanyes de Prades.

4. El bandolerisme a Alcover a inicis del segle XVII: Morells, voltors i altres bandolers alcoverencs

A inicis del segle XVII el fenomen del bandolerisme a vila d'Alcover va assolir una magnitud més notable. Morells, voltors i els esdevenirs de Pai Català centren gran part dels coneixement sobre el món bandoler alcoverenc d'aquest període. La rellevància de les seves accions, i especialment la persecució per part de les autoritats locals, territorials i més elevades del Principat, han fet que les seves vicissituds siguin més

9. Joan CAVALLÉ, *Quan les cases volien ser palaus. La població d'Alcover 1553-1625*, Centre d'Estudis Alcoverencs, Alcover, 1989, p. 48.

10. *Ibidem*, p. 68.

11. El paper de la immigració gascona dins del bandolerisme ha estat analitzat posteriorment per altres investigadores, com en Valentí Gual i en Xavier Torres, els quals conclouen que «tant entre les quadrilles particulars com en el conjunt de bandolers i seguidors de parcialitat, la presència de gascons rarament supera una quarta part dels efectius totals». De la mateixa manera, tot i l'elevada presència d'occitans a Catalunya i Aragó, especialment a les comarques pirenenques, que en moltes viles era inassumible, «els estudis que tenim fins ara ha constatat que els escamots de bandolers no tenien més d'un 25% d'integrants provinents d'aquesta immigració». BUYREU, GUAL, «Bandolerisme i frontera», a A. Casals, coord., *Les fronteres catalanes i el Tractat dels Pirineus*, Editorial Galerada, Cabrera de Mar, 2017, pp. 217 i 222.

conegudes i populars. Les seves lluites van anar més enllà d'interessos locals, van expandir la seva influència a les zones properes com el Camp de Tarragona (Valls) i el Comtat de Prades, i també es van relacionar amb altres bandolers. El bandolerisme alcoverenc va ser molt més que un fenomen local, amb renom per tot Catalunya.

La quadrilla dels morells d'Alcover va ser una de les principals faccions de la vila d'Alcover. Les seves accions i vinculacions han fet que se'l relacioni amb el bàndol tradicional dels nyerros dins del Principat, sobretot per la seva interacció de Miquel Morell amb el bandoler Perot Rocaguinarda, i el reconeixement com a successor seu. El 1601 Consell de la vila d'Alcover va deixar constància com els morells van matar a Bernat Fabregat.¹² El 15 d'abril de 1603 mossèn Soldevilla, partidari dels morells, va rebre tres tirs de pedrenyal a Montblanc.¹³ Les seves accions fora de la vila es troben en les relacions amb altres faccions catalanes: el 1605 les cartes dirigides al Lloctinent i Capità General de Catalunya, Hector de Pigantelli duc de Monteleone, fan esment de com «[...] los morells de la vila de Alcover amb alguns de Ribagorça i altres anirien per les parts del comtat de Prades i Ribera d'Ebre amb intent de damnificar algunes persones i quiça per altres danys i excessos [...]».¹⁴ Les diferents autoritats i comissaris reialstenien ordre de perseguir-los amb tots els mètodes necessaris, cercant homes, armes o fent sometent.

Miquel Morell va esdevenir el cap de la facció dels morells i líder de les accions que perpetuaven. Es considera que les seves actuacions es van iniciar cap al 1601, quan a decidir passar-se al món delictiu dels bandolers; en aquest moment formaria una quadrilla i va iniciar les seves

12. *Ibidem*.

13. GUAL, CATALÀ, »El procés contra el bandoler Gabriel Oliver. Barberà 1628«, *Aplec de Treballs*, 7 (1985), p. 156.

14. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Cancilleria, Registros, núm. 5202, ff.11r, 11v, 20v, 21r.

accions des de la zona d'Alcover.¹⁵ La importància de Miquel Morell a la vila ja es va veure reforçada el 1603, quan els tractes per cercar la pau entre morells i voltors es van fer directament amb la seva persona.¹⁶ La seva fama va estendre per tot el Principat després de participar en el saqueig i crema del castell de Vallespinosa,¹⁷ i posteriorment quan va ser considerat el continuador directe de Perot Rocaguinarda el 1611.¹⁸ A inicis del 1613, membres de la companyia de Miquel Morell van ser capturats en terres de la vegueria de Lleida.¹⁹ Es mostra com Morell i els seus van centrar part de la seva activitat en altres zones fora d'Alcover, fet que va reactivar una nova persecució en contra seva que va tenir com a conseqüència la seva mort.²⁰

Per l'altra banda, la facció dels voltors va ser una de les quadrilles destacades de la vila a inicis del segle XVII. Era una família important dins de la població que va exercir part del seu poder a través de les lluites bandoleres. Les seves activitats més conegudes i rellevants es van centrar en la rivalitat directa amb els morells, fet que els podria situar en el bàndol tradicional dels cadells. El Consell de la ciutat de Tarragona parlava dels «bàndols d'Alcover i Valls, morells i voltors»,²¹ i la rivalitat

15. Lluís Maria SOLER, «Miquel Morell», *Butlletí del Centre d'Estudis Alcoverencs*, 25 (1984), p. 30.

16. AMA, reg. 3102.

17. ACA, Consejo de Aragón, Legajos, 267, núm.154.

Xavier ROVIÓ, *Perot Rocaguinarda cap de bandolers*. Farell Editors, Sant Vicenç de Castellet, 2006, p. 55-56.

Manel GÜELL JUNKERT, «Rafael de Biure de Montserrat, o les tribulacions d'un senyor-bandoler de Vallespinosa (1570-1634)», *Recull* 10 (2007), pp. 45-87.

18. Lluís Maria SOLER, *Perot Roca Guinarda. Història d'aquest bandoler*, Impremta de Sant Josep, Manresa, 1909, p. 359.

19. ACA, Cancillería, Registros, núm. 211, f. 186r.

20. SOLER, *Perot Roca Guinarda. Història d'aquest bandoler*, p. 365.

ACA, Consejo de Aragón, Legajos, 354.

21. Emilio MORERA, *Tarragona cristiana*, Diputació Provincial de Tarragona, vol. IV, Tarragona, 1955, p. 193.

enquestada entre les dues faccions es va reproduir a la Valls. Els dos bàndols trobarien seguidors en aquesta vila, i les seves accions hi van tenir una afectació directa. El 1602 es documenta com: «se acolliren a la Iglesia de Valls molts forasters de Alcover, perseguits per sos contraris dels dos bàndols de aquella Vila, anomenats morells i voltors».²² El 1603 es va demanar al consell d'Alcover el «principi de tractarse les paus entre morells i voltors».²³ Finalment les paus no es van signar, arran del nomenament d'un nou virrei que s'hi va negar. El cas mostra de nou les rivalitats d'ambdós bàndols i les dificultats que comportaven les seves lluites, que afectaven més enllà dels interessos de la vila.

Pere Voltor, cap de la quadrilla, va ser capturat a l'octubre de 1602, moment en què el van processar i condemnar.²⁴ Considerat com un «home molt facinerós» pels seus perseguïdors, la seva desaparició va poder representar l'inici d'una certa relaxació en el conflicte bandoler dins d'Alcover i l'inici de la recerca de les paus esmentada.²⁵ Les accions de la facció dels voltors es van veure reduïdes, i en Pai Català possiblement va reemplaçar la figura d'en Pere Voltor. Miquel Català, conegut com «lo Pai Català» es va convertir un dels noms propis del món bandoler alcoverenc.²⁶ Nadiu de la vila, les seves accions van acabar traspasant les fronteres del Principat a causa de la seva fugida i persecució; fets que van contribuir a la seva fama i el van convertir en un nom ineludible

22. FRANCISCO PUIGJANER, *Historia de la villa de Valls des de su fundación hasta nuestros días*, Institut d'Estudis Vallencs, Valls, 1981, p. 180.

23. AMA, reg. 3102.

24. GUAL, CATALÀ, «El procés contra el bandoler Gabriel Oliver. Barberà 1628», *Aplec de Treballs*, 7 (1985), pp. 154-156. ALBERT CARRASCO, «La fracció dels morells i la vila d'Alcover. Apunts del bandolerisme català», *Butlletí del Centre d'Estudis Alcoverencs*, 25 (1984), p. 24.

25. AMA, reg. 3102.

26. El cognom Català es troba referenciat en les relacions de veïns d'Alcover de 1604 i 1607, on es troba anotat Gauden Català en un any i Francesc Català en l'altre; a més d'un Miquel Català registrat en els dos anys. CAVALLÉ, *Quan les cases volien ser palaus. La població d'Alcover 1553-1625*, pp. 90-102.

dins dels líders facinerosos sorgits d'Alcover. Després del 1602, la seva psita es perd fins al 1607, quan dos socis seus van ser capturats, i es va escriure al batlle general del monestir de Santes Creus per informar de la notícia.²⁷ En Pai va anar delinquent per la zona a l'entorn d'Alcover i tenia seguidors amb els quals executava les seves accions.²⁸ La seva persecució per part de les més altes autoritats va ser continuada i rellevant a inicis del 1609, fins que fou descobert i detingut a València.²⁹

A banda dels noms més coneguts vinculats al món bandoler d'Alcover (Morell, Voltor i Català) és evident que la vila va engendrar altres personatges que es van dedicar a aquestes activitats. Les esmenes i referències són més puntuals, amb informacions força escasses, fet que ha dificultat el seu coneixement i difusió posterior. Entre els noms que ens han arribat es troben els Roig (possiblement Ramon Roig), Jaume Mon-roig i Pere Nistre. Són poques les notícies de les seves accions i es desconeixen les seves vinculacions amb altres bàndols, si formaven o estaven dins d'una facció o quadrilla, o per quin espai actuaven més enllà d'Alcover. Els seus noms es troben en anotacions puntuals vinculades estretament a la vila, lloc d'on se suposa que eren originaris i van exercir alguns dels seus crims vinculats al bandolerisme.³⁰

Malgrat la multiplicitat de grups, quadrilles i bàndols, que hi podrien haver a Alcover a principis del segle XVII, sembla que les principals postures podrien reduir-se a dues: morells i voltors.³¹ Alguns estudiosos les volen identificar amb els nyerros i els cadells, però la realitat és que les dues faccions alcoverenques van marcar la pauta a seguir en les diputes de la vila i espais propers. Aquest podria ser un dels fets perquè les referències

27. ACA, Cancilleria, Registros, núm. 5208, f. 14r.

28. ACA, Cancilleria, Registros, núm. 5188, ff. 106v, 107r, 107v.

29. SOLER, «Miquel Català, 'Lo Pai català'», *Butlletí del Centre d'Estudis Alcoverencs*, 25 (1984), p. 30.

30. CAVALLÉ, «Reflexions sobre el bandolerisme alcoverenc de principis del segle XVII», p. 11.

31. *Ibidem*, p. 15.

a altres capitostos són escasses i puntuals, alhora que les persecucions més oficioses es feien sempre als principals líders dels bàndols més coneguts i que tindrien major control i influències. Alcover era un espai on els bandolers tenien una forta presència i significació, motiu que va marcar la seva persecució per part de les diverses autoritats competents, el Consell, els virreis i evidentment l'arquebisbe de Tarragona senyor jurisdiccional de la vila.

5. *La lluita contra el bandolerisme alcoverenc*

La persecució del bandolerisme a la vila d'Alcover es va veure emmarcada, com succeïa en la majoria d'espais del Principat, per les tres autoritats competents o amb capacitats sobre el territori: la local -autoritats municipals; la senyorial -autoritat feudal- i, finalment, la principal -autoritat reial. Aquest fet podia generar interessos comuns i conflictes entre les parts, que volien eradicar el problema i alhora imposar el seu criteri i poder. En el cas d'Alcover apareix una confrontació constant entre el Consell municipal i l'arquebisbe de Tarragona, on ambdós volen aprofitar la problemàtica bandolera per imposar la seva autoritat. Alhora, a inicis del segle XVII es constitueixen unions en moments puntuals, com va ser la Unió entre l'arquebisbat i el Camp de Tarragona,³² l'arquebisbat i Alcover³³ o la de l'arquebisbat i Valls.³⁴

En els primers anys del segle XVII el Consell municipal de la vila d'Alcover va haver de fer front de manera continuada al conflicte del bandolerisme dins del municipi, però es va trobar en un doble dilema que marcarà en gran part les seves actuacions i formes d'execució. Per un costat hi havien membres del Consell o dels diferents cercles de poder

32. AMA, reg. 3103.

33. Arxiu Històric Arxidiocesà de Tarragona (AHAT), Repertoris Antics de l'Arxiu de l'Arquebisbe, índex vell, p. 316.

34. Arxiu Històric Comarcal de Valls (AHCV), Seguretat Pública, 7.7 Bandolerisme s.XVI-XVII, Lligam 1289, sig. 3.2.15 i AHCV. Fons Municipal, Reg. 4.

de la població que podien tenir interessos en alguns dels bàndols; i per l'altra banda el poder municipal estava forçat a perseguir els bandolers per mostrar el seu poder i hegemonia dins la vila: El Consell havia de lluitar contra els fautors per evitar que l'arquebisbe ho aprofités per actuar per sobre seu i exercir la seva preponderància. Quan el perill bandoler es feia clarament present a la vila d'Alcover el Consell Municipal s'organitzava per establir un cos de defensa local, com l'agost de 1602, quan es va donar avís per la presència de bandolers i es van fer crides davant el perill,³⁵ però les forces que van aconseguir arreplegar eren poques i finalment van haver de demanar sometent a càrrec de la vila.³⁶ Altres cops es va demanava reforçar la seguretat de portes i muralles per evitar l'entrada de malfactors.³⁷

Una de les fórmules més problemàtiques era demanar suport a l'arquebisbe. L'abril del 1601 després de l'assassinat de Bernat Fabregat per part dels morells, el Consell va decidir enviar uns representats davant l'arquebisbe Joan Terés. Al maig del mateix any, davant la falta de batlle a Alcover i els perills que s'en podien derivar, es va anar a veure a l'arquebisbe Terés i el virrei de Catalunya, el duc de Fera, per solucionar-ho.³⁸ A l'agost, després de l'entrada de bandolers a la població es va decidir «[...] que vagen a Tarragona a consultar ho ab los adbocats y que fassen lo quels aconselleran [...]».³⁹ Davant les sol·licituds d'ajuda per part de la vila al poder arquebisbal les respostes no van ser del tot correspostes, així quan el batlle d'Alcover va demanar convocar sometent a les autoritats tarragonines per lluitar contra els enfrontaments entre els bàndols s'els hi va respondre que «quis menje la carn, que rossegui els ossos».⁴⁰

35. AMA, reg. 3102 i 3103.

36. CAVALLÉ, «Reflexions sobre el bandolerisme alcoverenc de principis del segle XVII», p. 17.

37. AMA, reg. 3103.

38. *Ibidem*.

39. AMA, reg. 3102.

40. CAVALLÉ, «Reflexions sobre el bandolerisme alcoverenc de principis del segle XVII», p. 15.

El 1601 es va convocar a la Comuna per ajudar a solucionar el problema d'Alcover i la població es va comprometre a córrer amb totes les despeses necessàries, com passarà en altres moments.⁴¹ La vila va refusar la proposta del batlle per desaforar el municipi, cosa que hauria significat la cessió dels drets i privilegis al senyor per tal que tingués cura directament de la defensa del poble. Es van produir nombroses discussions entre el Consell i l'arquebisbat sobre la jurisdicció dels delictes. Es va intentar provocar un estat excepcional que permetés al poder arquebisbal actuar amb més llibertat, com crear una unió de pobles perquè els batlles poguessin entrar lliurement en els diferents termes.⁴² Alcover sempre va mostra reticències per evitar que es minvés el seu poder i recorrerà a altres fórmules per apaivagar el conflicte bandoler, com la recerca d'unes paus entre els bàndols el 1601 i el 1603.⁴³

Per al virrei, com a màxima autoritat dins del Principat, el bandolerisme va ser un dels temes recurrents del període. A través de la seva correspondència oficial, envers les autoritats territorials o reials, es poden conèixer les seves actituds cap al problema bandoler d'Alcover i la seva lluita i persecusió. Entre 1602 i 1603 va esdevenir virrei de Catalunya el mateix l'arquebisbe de Tarragona, Joan Terés, fent coincidint en una mateixa persona els dos càrrecs. El seu successor com a màxima autoritat del Principat, Hèctor de Pignatelli duc de Monteleone, es va negar a signar les paus acordades entre morells i voltors tot just entrar a Catalunya, estant encara a Lleida l'agost del 1603.⁴⁴ Volia demostrar la seva nova política més agressiva respecte al bandolerisme a tot Catalunya.⁴⁵

41. AMA, reg. 3102. CAVALLÉ, «Reflexions sobre el bandolerisme alcoverenc de principis del segle XVII», p.15.

42. *Ibidem*, p. 17.

43. AMA, reg. 3103, 3102.

44. AMA, reg. 3102.

45. Arxiu Històric de Tarragona (AHT), Fons municipal de Tarragona (FMT), Cartes reials i dels lloctinents, 5/194. Salvador-J. ROVIRA, «Entorn de les unions contra lladres i bandolers a les Terres de l'Ebre. Les de Pauils, Horta de Sant Joan, Arnes, Bot, Caseres i Prat de Comte, de 1606, 1612, 1616 i 1631», *Recerca* 9 (2005), p. 109.

Alcover i el seu entorn van ser un dels espais de preocupació del duc de Monetelone, ja que eren les zones on van actuar Miquel Morell i el Pai Català durant el 1605.⁴⁶ Les seves capacitats d'acció eren limitades, i no va ser fins al 1609 quan es van començar a mostrar alguns possibles èxits. La pressió rebuda va ser la causa de la fugida del Pai Català que va acabar sent detingut a València el 1609. El propi virrei va demanar insistentment que el bandoler alcoverenc fos enviat a Catalunya per poder-lo jutjar.⁴⁷ Aquell mateix any es va produir el conegut incident al castell de Vallespinosa on hi van participar Miquel Morell i Perot Rocaguinarda, que va reforçar la figura de Miquel Morell.⁴⁸

El marquès d'Almanzán, un cop va jurar el càrrec de virrei el setembre del 1611, va impulsar la creació d'unions al Principat per perseguir el bandolerisme.⁴⁹ En el cas d'Alcover es va continuar amb la persecució de Miquel Morell i la seva quadrilla. A començaments del 1613 membres de la seva companyia van ser capturats a la Vegueria de Lleida i el marquès va demanar que fossin jutjats amb mà dura com a mostra d'exemplaritat.⁵⁰ Dos membres més de la facció de Miquel Morell van morir a Lleida i dos més van ser presos a Vic.⁵¹ Després d'anys treballant per perseguir el bandolerisme en nom de la corona, el veguer de Lleida, Miquel d'Àger, va aconseguir matar a Miquel Morell, juntament amb set més de la seva quadrilla.⁵² Els següents virreis ja es van trobar una

46. ACA, Cancillería, Registros, núm. 5202, ff.11r, 11v, 20v, 21r. Consejo de Aragón, Legajos, 348.

47. ACA, Consejo de Aragón, Legajos, 348.

48. ACA, Consejo de Aragón, Legajos 267, núm.154.

49. AHT. FMT. Cartes reials i dels lloctinents, 5/257. ROVIRA, «Entorn de les unions contra lladres i bandolers a les Terres de l'Ebre. Les de Pauils, Horta de Sant Joan, Arnes, Bot, Caseres i Prat de Comte, de 1606, 1612, 1616 i 1631», *Recerca 9* (2005), pp. 109.

50. ACA, Cancillería, Registros, núm. 211, f. 186r.

51. SOLER, *Perot Roca Guinarda. Història d'aquest bandoler*, p. 364.

52. *Ibidem*, p. 365. ACA, Consejo de Aragón, Legajos, 354. Consejo de Aragón, Legajos, 253, núm.49.

situació més encalmada a Alcover, després de la persecució activa que s'havia produït amb anterioritat i la mort dels principals capitosts de la vila; aquesta situació va fer que la seva gestió ja no s'interessés pel bandolerisme alcoverenc.

La persecució dels principals caps bandolers de la vila va generar al llarg de les primeres dècades del segle XVII una persecució continuada per part de les diverses autoritats que podien exercir un control sobre Alcover i el seu entorn. El Consell Municipal, els virreis de Catalunya i també l'arquebisbe de Tarragona van cercar diferents mètodes de persecució, que en alguns casos es van enfrontar entre si per interessos propis o van col·laborar a aconseguir l'èxit en allò que s'estava cercant. El món municipal i el poder reial són un exemple de com es van perseguir els bandolers alcoverencs, on evidentment s'hi va sumar l'arquebisbe de Tarragona com a senyor jurisdiccional del lloc amb els seus propis interessos.

6. La persecució dels bandolers des de l'autoritat de l'arquebisbe de Tarragona

L'arquebisbe de Tarragona com a senyor jurisdiccional d'Alcover es va preocupar per la problemàtica bandolera que afectava els seus dominis. Com a màxima autoritat senyorial havia de perseguir els criminals i malfactors de les seves terres. Alcover, en els primers anys del segle XVII, com s'ha mostrat, es va convertir en un focus de grups facinerosos que actuaven al municipi on hi van sorgir. La primera actuació sobre la vila estava, com hem vist, en mans del Consell Municipal, però la incapacitat d'acció o la impossibilitat de controlar el problema permetia a l'arquebisbe a actuar-hi a través dels seus intermediaris senyorials. El problema bandoler i la seva persecució va obrir alhora una lluita entre l'autoritat del Consell i la de l'arquebisbe, per veure qui aconseguia dominar la vila.

El període de màxima activitat dels capitosts bandolers d'Alcover coincideix amb els arquebisbats de Joan Terés (1587-1603), Joan Vich i Manrique de Lara (1604-1612) i Joan de Montcada i Gralla (1612-1622). Uns mandats ben diferents, però on la preocupació sobre la

conflictivitat en els seus dominis jurisdiccionals va ser present i recurrent, tot actuant-hi segons la incidència que tinguessin i cercant formes de fer-hi front i remarcar el seu poder. Entre ells destaca especialment la figura de l'arquebisbe Terés, que al final del seu mandat també va ocupar el càrrec de virrei de Catalunya. Ell va coincidir amb un dels primers moments de major activitat bandolera a Alcover i de la seva persecució. Per tots aquests motius és interessant conèixer millor la seva persona a banda de les seves accions contra els facinerosos alcoverencs.

Joan Terés i Borrull (Verdú 1539-Barcelona 1603), fou un eclesiàstic de gran preparació que va ocupar diversos alts càrrecs, va estudiar teologia a València, i després de ser bisbe auxiliar del cardenal Cervantes, va ocupar els bisbats d'Elna (1579-1586), de Tortosa (1586-1587) i finalment l'arquebisbat de Tarragona (1587-1603). La seva carrera eclesiàstica es va forjar principalment a Tarragona, on finalment va rebre el càrrec d'arquebisbe. Dos anys després de la seva elecció va obtenir el privilegi d'Estudi General per Tarragona (1589). Va publicar diverses obres com les Constitucions Provincials, un Arxiepistologi, una descripció de la Metròpoli de Tarragona i el seu arquebisbat, entre altres publicacions. Va convocar quatre Concilis Provincials, i es va interessar en diverses temàtiques eclesiàstiques vinculades a la llengua, els monestirs i el nou bisbat de Solsona. En el Concili Provincial de 1592 va promoure la beatificació de Ignasi de Loyola, demostrant la seva personal estima envers la Companyia de Jesús. El 1602 fou nomenat pel rei en el càrrec de virrei del Principat. Sense gaire interès en la seva nova tasca, va continuar centrat en les seves tasques eclesiàstiques. La publicació de la prohibició sobre els pedrenyals li va generar força maldecaps amb els diputats catalans i va demanar la seva renúncia com a virrei. El 6 de juliol de 1603 va morir a Barcelona abans que es fes efectiu el seu traspàs de càrrecs. Les seves despulles van ser traslladades el 1610 al mausoleu que se li feu especialment a la catedral de Tarragona.⁵³

53. Ramón BOLEDA, «Joan Terés i Borrull, Arquebisbe i Virrei», *Jornades de Treball del Grup de Recerques de les Terres de Ponent*, 4 (1982), pp. 35-48.

Durant el mandat de l'arquebisbe Joan Terés (1587-1603) es van produir diversos períodes de conflicte dins la vila d'Alcover on es va intentar actuar des del poder senyorial que ell ostentava. L'any 1601 el mateix Consell Municipal va demanar l'ajuda i la intervenció del virrei davant de l'augment de la conflictivitat;⁵⁴ la petició no va ser del tot corresposta i l'arquebisbe i el batlle van sol·licitar el desaforament de la vila per poder-hi actuar lliurement. Alhora es va intentar crear una unió dels diferents municipis perquè els batlles senyorials poguessin entrar sense limitacions en els diferents termes i exercir el seu poder.⁵⁵ Alcover s'hi va negar, ja que la proposta suposa la imposició de l'autoritat de l'arquebisbe per sobre del Consell de la vila.

En els darrers anys de la vida de Joan Terés va combinar la seva activitat com arquebisbe i virrei. Encara que estava més interessat en la seva carrera eclesiàstica que la seva trajectòria política, no va poder desentendre de la lluita contra el bandolerisme a Catalunya i els seus dominis senyorials. La seva posició inicial era la d'evitar enfrontaments amb les autoritats catalanes i calmar la situació heretada del seu antecessor. Finalment va acabar lluitant contra el bandolerisme, del qual se'l considera un nyerro declarat, i enfrontant-se amb els diputats de les Corts. El 1602 arran de la mort del seu nebot, Epifani Olivés i Terés, per part de Pere Voltor i el Pai Català al castell de Valls, la relació de l'arquebisbe amb les autoritats municipals de Valls es va tensionar.⁵⁶ Aquest va poder ser un dels motius que va canviar la seva posició inicial;⁵⁷ així ja estant en el càrrec de virrei va promoure la formació d'unions per poder lliurar «[...] los pobles y habitants en aquest Principat y Comtats

54. AMA, reg. 3102.

55. CAVALLÉ, «Reflexions sobre el bandolerisme alcoverenc de principis del segle XVII», p. 17.

56. BOLEDA, «Joan Terés i Borrull, Arquebisbe i Virrei», *Jornades de Treball del Grup de Recerques de les Terres de Ponent*, 4 (1982), pp. 35-48

57. GUAL, CATALÀ, «El procés contra el bandoler Gabriel Oliver. Barberà 1628», *Aplec de Treballs*, 7 (1985), pp. 154-156.

y lo mateix los estrangers que caminen y fan trànsit per ells de bandolers, lladres, satlejadors de camins, homicides y altres mals façinerosos homens [...]».⁵⁸ Finalment va aconseguir que Pere Voltor fos capturat i executat.⁵⁹ També va acabar fent el pregó sobre la prohibició dels pedrenyals l'abril de 1603, que va rebre les protestes dels diputats, i va accelerar la seva petició de renúncia al càrrec de virrei.⁶⁰

A banda de la polèmica dels pedrenyals, Alcover era un focus de bàndols i fautors a tenir en compte. Terés va estar interessat en formar part de les gestions de pau que li va sol·licitar la vila respecte a morells i voltors.⁶¹ Segurament l'arquebisbe volia acabar amb el conflicte iniciat arran de la mort del seu nebot i la conflictivitat que morells i voltors, entre altres, generaven en els seus dominis jurisdiccionals i altres propers. Al març de 1603 el lloctinent del Batlle de Valls, Lluís Farré, senyor del Morell, va signar una concòrdia amb el baró de Rocafort, Jeroni d'Armengol, com a delegat dels voltors. Amb aquest intent de pau es considera que els enfrontaments entre bàndols van cessar, però al poc temps van tornar les hostilitats al territori.⁶² El 1603 l'arquebisbe Terés va morir de manera inesperada després d'haver demanat el seu relleu en el càrrec de virrei per continuar la seva trajectòria dins de l'església.⁶³ La seva mort va impedir la signatura de les paus que portaven treballant

58. AHT. FMT. Cartes reials i dels lloctinents, 5/191. ROVIRA, «Entorn de les unions contra lladres i bandolers a les Terres de l'Ebre. Les de Pauils, Horta de Sant Joan, Arnes, Bot, Caseres i Prat de Comte, de 1606, 1612, 1616 i 1631», *Recerca 9* (2005), p. 109.

59. CARRASCO, «La fracció dels morells i la vila d'Alcover. Apunts del bandolerisme català», *Bulletí del Centre d'Estudis Alcoverencs*, 25 (1984), p. 24. GUAL, CATALÀ, «El procés contra el bandoler Gabriel Oliver. Barberà 1628», *Aplec de Treballs*, 7 (1985), p. 156.

60. JOAN REGLÀ, *Els virreis de Catalunya: els segles XVI i XVII*, Vicens Vives, Barcelona, 1961, p. 124. BOLEDA, «Joan Terés i Borrull, Arquebisbe i Virrei», *Jornades de Treball del Grup de Recerques de les Terres de Ponent*, 4 (1982), p. 44.

61. AMA, reg. 3102.

62. GUAL, CATALÀ, «El procés contra el bandoler Gabriel Oliver. Barberà 1628», *Aplec de Treballs*, 7 (1985), pp. 154-156.

63. REGLÀ, *Els virreis de Catalunya: els segles XVI i XVII*, p. 124.

amb Alcover i els seus bandolers, que estaven mostrant un període de major interacció entre la vila i el poder senyorial.

El seu successor com arquebisbe, Joan Vich i Manrique de Lara (1604-1612), va exercir la persecució del bandolerisme en els seus dominis senyorials, i en especial a les viles d'Alcover i Valls, amb la creació d'unions. Amb aquestes es cercava crear un grup armat de caràcter popular que lluités contra els criminals del territori. Com s'ha vist, els diferents virreis del període també van demanar de manera permanent la creació d'unions. Havien de combatre els fautors i criminals dels seus termes amb força i sense entrebancs administratius. Era una conjunció entre el poder municipal i senyorial que feia una crida popular a participar en una lluita armada.

El 1604-1611 es va signar entre l'arquebisbe i la vila de Valls una Unió per: «[...] perseguir expellir capturar i extirpar los lladres homicidis bandolers i gent aquadrillada assassinos y altres facinerosos y malfactors que perturban la pau y quietut en la dita nostra. Vila de valls y son terme».⁶⁴ Com s'ha vist, la vila de Valls també va ser un centre conflictiu, on les lluites entre faccions també s'hi van fer presents, especialment en les accions dels voltors com a bandolers i la seva vinculació amb Alcover.⁶⁵ El 1610 es va signar una Unió entre la vila d'Alcover i l'arquebisbe: «Unió posada p los capítols concedida y firmada per lo Ill. D. Joan de Moncada Archebisne de Tarragona als jurats i consols de la vila d'Alcover com sr. de aquella per la espulsió de lladres y mals homens qui la tenen (neguita) a XXI de novembre de MDCX en poder de Pau Oller notari de la Cort del Vicariat».⁶⁶

Les unions van arribar en un període de màxima conflictivitat al territori i les viles en qüestió. La situació segurament va afavorir que l'arquebisbe decidís elaborar-les amb els municipis, mentre els virreis

64. AHCV, Fons Municipal, reg. 4.

65. MORERA, *Tarragona cristiana*, p. 193.

66. AHAT, Arquebisbe, Diplomataris, inventaris i repertoris antics de l'Arxiu de l'Arquebisbe, Alcover, p. 316.

del moment seguien insistint en la seva creació per lluitar contra el bandolerisme. Davant la falta de més militars professionals per actuar sobre el territori per part del poder reial al Principat, es va continuar facilitant la creació d'aquestes unions. En el conjunt de Catalunya, la seva efectivitat s'ha considerat limitada. Els seus membres pagaven poc, ja que s'els obligava a formar-ne part, i en general acostumaven a portar més problemes que solucions. Abusaven del poder que s'els hi concedia, realitzant excessos i arribant a actuar en contra del poder senyorial. Els diferents bàndols fins hi tot hi aconseguien posar infiltrats, dificultant les seves accions i l'efectivitat de les mateixes.⁶⁷

El 1612 es va comunicar l'adscripció a l'Arxidiòcesi de Tarragona a Joan de Montcada i Gralla a causa de la mort del seu antecessor. El seu govern a la seu tarragonina va estar marcat per continuats litigis amb el govern municipal de la ciutat, fet que va impedir la seva entrada fins al 1617.⁶⁸ El seu nomenament i arribada va coincidir amb el darrer període d'activitat dels bandolers alcoverencs i l'eliminació dels principals capitostos. El fet no va evitar que les discussions entre el poder local i l'arquebisbe continuessin, però ja no es van relacionar amb la problemàtica i lluita contra els facinerosos.⁶⁹ La persecució dels bandolers va interessar al poder senyorial de l'arquebisbe per controlar els seus dominis, però sobretot per exercir el seu poder sobre les viles. Es volia aprofitar de les debilitats dels consells municipals per aconseguir pressionar-los i així enfrontar-se als capitostos de la zona. Les seves accions i efectivitat van ser limitades. Va ser la conjunció d'elements i actes els que van permetre acabar amb part dels líders bandolers que afectaven Alcover i els territoris de l'arquebisbe de Tarragona a inicis del segle XVII.

67. Ernest BELENGUER, «Bandolers, bandositats i poder reial a Catalunya, entre els segles XVI i XVII», *Catalan Historical Review*, 8 (2015), p. 156.

68. Josep BLANCH, *Arxiepiscopologi de la Santa Església metropolitana i primada de Tarragona*, Agrupació de Bibliòfils de Tarragona, Tarragona, 1951 (reed), pp. 169-175.

69. Joan CAVALLÉ, «Entre la guerra civil del s. XV i la guerra dels Segadors», *Alcover: Una Història*, Centre d'Estudis Alcoverencs, Alcover, 1997, pp. 154-155.

Els resultats aportats per les diferents fonts consultades sobre la persecució i repressió bandolera a Tarragona durant el segle XVI i XVII, posen de manifest la complexitat del funcionament del Principat en matèria jurisdiccional. En el cas concret d'Alcover, el triple teixit de persecució (municipal, senyorial i reial) queda palès en les iniciatives persecutòries impulsades pel consell de la vila, l'arquebisbe i els batlles reials. Les característiques intrínseques de les causes i el desenvolupament dels principals bàndols alcoverencs (morells i voltors) expliquen, en gran part, les decisions preses en la seva repressió: una vila procliu als morells, que els ha de castigar per evitar que l'arquebisbe faci servir la lluita dels aquadrillats per desaforar la vila. Uns arquebisbes més aviat tebis en fer la contra als bandolers, podrien treure rèdits de la inestabilitat que provocaven per acabar amb la Comuna (organisme de cooperació popular) i amb la força del món municipal, el qual havia estat molt combatiu durant la guerra del 1462 i 1472. Majoritàriament, els arquebisbes promogueren les unions com a arma més eficaç. Finalment, els batlles i altres comissaris reials tenien poca capacitat de maniobra, i les muntanyes de Prades, refugi natural dels bandolers, estaven governades per dues grans autoritats senyorials: els comtes de Prades (duc de Medinaceli) i el monestir de Poblet.

Entre els arquebisbes, el que mostrar més interès en la desfeta dels bàndols morells i voltors va ser en Joan Terés, allora mitrat de la seu tarragonina i virrei de Catalunya entre el 1602 i el 1603. La mort del seu nebot a mans dels voltors —enemics declarats de l'arquebisbat— el va dur a iniciar una persecució molt més incisiva, fins que Pere Voltor, principal responsable de l'assassinat, fou apressat i ajusticiat després d'una vehement intervenció del prelat davant les autoritats catalanes. Posteriorment, va resoldre el conflicte iniciat a les Corts de 1599 sobre el dret a portar pedrenyal -la principal arma dels aquadrillats-, i la seva proposta sobre deixar de fabricar-ne tampoc va reeixir. Després de la desaparició del Pere Voltor, va intentar cercar unes paus entre els bàndols alcoverencs, que es van veure frustrades per la seva mort prematura i pel canvi de tarannà del nou virrei, el duc de Monteleone.

Malgrat les unions consignades pels arquebisbes Vich i Manrique, i Moncada, realment la desaparició del bandolerisme alcoverenc vindria determinada per un conjunt de factors de desarticulació d'aquestes antigues pugnes: el tímid i oportú redreçament econòmic, l'estabilitat del Camp de Tarragona, la pèrdua de rellevància de la petita noblesa catalana en el panorama polític i econòmic, foren molt més determinants per a l'acabament del bandolerisme alcoverenc que la persecució a la que fou sotmés.

Finalment, les fonts consultades i emprades en aquest anàlisi, de caràcter eminentment local i vinculades al territori, ajuden a comprendre el fenomen bandoler (aparició, evolució i persecució) en el seu context territorial i temporal, i il·luminen, una vegada més, el camí cap a la concepció d'un bandolerisme d'arrels locals, d'herència medieval, i amb caràcter propi en cada contrada; demostrant que dividir el Principat entre nyerros i cadells, tot i ser temptador, resulta inhàbil històricament.

De la perfecció cristiana a l'església dels justos. Política i religió en la Barcelona del bisbe Joan Dimes Loris (1576-1598)*

RODOLFO GALDEANO CARRETERO

Resum

A fi d'aplicar amb rigor els decrets tridentins, el bisbe de Barcelona Dimes Loris (1576-1598) diposità la seva confiança en Diego Pérez de Valdivia i, després del traspàs d'aquest, en el jesuïta Pere Gil. Si inicialment, l'orientació pastoral de Diego Pérez ponderà l'experiència personal per arribar a Déu; posteriorment, el guiatge del jesuïta aprofundí en el paper de l'Església. En el primer cas, els plantejaments ideològics/teològics lligats a la idea paulina de la universalitat de la gràcia col·lisionaren amb la pràctica política del poder; mentre que l'aposta de Pere Gil per un replegament confessional fixà una determinada idea d'Església –l'Església dels justos figurada pels membres més distingits de la societat–. La identificació d'aquests elements permet contextualitzar la diòcesi barcelonina en un debat que amb les mateixes característiques també es plantejà arreu d'Europa i que amaga un ric i encara poc estudiat rerefons polític i social.

Paraules clau: Dimes Loris, Pérez de Valdivia, Pere Gil, paulisme, Església dels justos.

En els últims anys han proliferat els estudis sobre la relació entre la religió i la política a la Barcelona de l'alta edat moderna. Entre aquests treballs destaquen els que fan referència a l'interès de les institucions públiques en apropiar-se l'imaginari confessional que des de l'edat

* Aquesta comunicació s'inscriu en el projecte de recerca "Razón de estado y renovación católica en la Cataluña moderna (siglos XVI-XVIII)", finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, ref. PID2022-140935NB-I00.

mitjana anaven disputant amb l'Església —l'anomenada “religió cívica” que contribuï decidivament a la formació de les identitats col·lectives aquí i arreu d'Europa.¹ Ara, ens proposem centrar la mirada en l'altra cara de la religió cívica, l'ocupada pels clergues que maldaren perquè el seu poder ideològic no defallís. En l'exigència de rigor confessional, els teòlegs toparen amb el poder polític que es resistia a la severitat de llurs plantejaments; però, també, en l'altra cara de la moneda, tingueren un paper més grat en encapçalar les elits ciutadanes a fi de portar a terme el seu projecte recristianitzador. Un envigoriment del paper de l'Església en la societat que, des de la conclusió del concili de Trento, insistia en la conquesta de tots els espais de la vida pública, així com en la instrucció del poble, la formació dels sacerdots i la predicació, aspectes ineludibles per disciplinar la població.²

En aquest sentit, el cas de Barcelona és especialment significatiu perquè, durant el pontificat del bisbe Joan Dimes Loris³ (1576-1598),

1. Xavier TORRES SANS, «La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma», *Barcelona quaderns d'història*, 20 (2014), pp. 77-104; Xavier TORRES SANS i Ricard EXPÓSITO AMAGAT, «Els sermons de sant Jordi de la Diputació de Catalunya: Literatura i religió cívica», a S. Boadas Cabarrocas, ed., *Literatura en la Guerra de Treinta Años*, Academia de Hispanismo, Vigo, 2012, pp. 129-150. Per al context hispànic i europeu, veieu., E. Serrano Martín, coord., «Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII», dossier en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 85 (2010); S. Boesch Gajano i R. Michetti, eds., *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Carocci, Roma, 2002.

2. Vegeu, R. PO-CHIA HSIA, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscrits*, 25 (2007), pp. 29-43; P. Prodi i W. Reinhard, ed., *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, CLUEB, Bolonya, 2002; P. Prodi, ed., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bolonya, 1994; P. Prodi i W. Reinhard, ed., *Il Concilio di Trento e il moderno: Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, 45, Il Mulino, Bolonya, 1996; Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971 [versió castellana, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973, pp. 217-250].

3. Abans d'ocupar la seu barcelonina, Joan Dimes Loris es doctorà en ambdós drets, exercí com a sacerdot a Barcelona, fou arxiprest de Santa Maria de Mataró i abat

es mostraren consecutivament aquests dos perfils encarnats en els teòlegs als quals el bisbe diposità la seva confiança: Diego Pérez de Valdivia (1510-1589) i, després del traspàs d'aquest, el jesuïta Pere Gil (1550-1622). Si, inicialment, l'orientació pastoral de Diego Pérez ponderà la natural experiència espiritual de l'oració i la meditació de qualsevol cristià per arribar a Déu; posteriorment, el guiatge del jesuïta aprofundí en el paper director dels membres més distingits i formats de la societat confessional que defensaren un tipus d'oració escolàstica i metòdica. En el primer cas, els plantejaments ideològics/teològics de Diego Pérez lligats a la idea paulina de la universalitat de la gràcia col·lisionaren amb la pràctica política del poder; mentre que l'aposta de Pere Gil per un replegament confessional fixà una idea d'Església dirigida pels membres més conspicus de la societat –l'Església dels justos.

A aquests programes, hem d'afegir que Barcelona emprèn la renovació del catolicisme postridentí en un substrat extraordinàriament fèrtil: el de l'ambient lul·lista de la Universitat de Barcelona i el d'una classe dirigent

de Sant Feliu de Girona. Pel *Dietari* de Jaume Ramon Vila, sabem que acompanyà el futur rei Felip II durant el seu viatge iniciat l'any 1548 a través d'Itàlia, Alemanya i els Països Baixos, veieu Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB), ms. B-100, f. 167. El dia 11 d'octubre de 1572 prengué possessió del bisbat d'Urgell, càrrec que ocupà fins l'11 de setembre de 1576, quan passà a regir la diòcesi de Barcelona. Home del rei, fou regent del Consell d'Aragó fins a l'any 1574 i canceller de Catalunya. Durant el seu pontificat promogué la canonització de sant Ramon de Penyafort i de sant Oleguer; celebrà 5 sínodes a través dels quals impulsà la reforma i la introducció del missal tridentí; fomentà la fundació de noves cases religioses; amplia notablement el palau episcopal de Barcelona; i propulsà l'erecció del seminari. Morí el 8 d'agost de 1598 i fou enterrat a la catedral de Barcelona, a la capella de sant Pacià –a qui tenia una especial devoció– i de sant Francesc Xavier. Per a la biografia de Joan Dimes Loris vegeu, Francesc DIAGO, *Historia de los victoriosissimos antiguos Condes de Barcelona*, Sebastià de Cormellas, Barcelona, 1603, lib. 3, pp. 314-316; Mateu AIMERIC, *Nomina et Acta Episcoporum Barcinonensium*, Joan Nadal, Barcelona, 1760, pp. 411-415; *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, Claret, Barcelona, 2000, vol. II, p. 519; Àngel FABREGA, *la vida quotidiana a la catedral de Barcelona en declinar el Renaixement: any 1580*, Arxiu Capitular de la S. E. catedral basílica de Barcelona, Barcelona, 1978.

molt lligada a la Companyia de Jesús i al record de sant Ignasi a la ciutat i a Manresa, propici a la recepció de la nova espiritualitat reformada.

1. Diego Pérez de Valdivia (lo pare Peris)

El teòleg andalús Diego Pérez de Valdivia arribà a Barcelona l'any 1578 precedit de gran fama car havia estat deixeble de Juan de Ávila, un dels grans mestres de l'espiritualitat del segle XVI, molt proper a sant Ignasi i a la Companyia de Jesús, però també a Pedro de Alcántara, Juan de Ribera, Teresa de Jesús o Luis de Granada.⁴ El bisbe Loris ben aviat considerà Diego Pérez la seva mà dreta i se serví del seu apostolat per dirigir l'acció pastoral de la diòcesi. Juan Esquerda Bifet apuntava fa uns anys l'abast de la influència teològica de Diego Pérez a Barcelona i, en general, a Catalunya; de fet, tots els seus llibres es van imprimir per primer cop en les premses barcelonines, on també es van reeditar nombroses vegades, i gairebé sempre amb dedicatòria al bisbe Loris i amb l'aprovació dels teòlegs més importants i influents del Principat. Així, dominics, jesuïtes, agustins o el membre més eminent de l'escola lul·lista de Barcelona, Joan Lluís Vileta, acreditaren la seva primera obra editada a Barcelona, intitulada *Camino y puerta de la oración mental* (Iayme Cendrat, Barcelona, 1583).⁵

4. Sobre Pérez de Valdivia vegeu l'extensa biografia del pare Valladolid continguda en la *Crónica de los capuchinos de Cataluña*, BUB, ms. 987, vol. I, ff. 292-301; Vicente de PERALTA, «El doctor Pérez de Valdivia, escritor místico del siglo XVI», *Estudios Franciscanos*, núm. 27 (1921), pp. 177-225; Juan ESQUERDA BIFET, «Un mariólogo catedrático de la Universidad de Barcelona. Diego Pérez de Valdivia», *Estudios Marianos*, 33 (1969), pp. 279-303; «Diego Pérez de Valdivia, discípulo de San Juan de Ávila», *Anthológica Annuua*, 19 (1972), pp. 557-585; «Estudio preliminar. Diego Pérez de Valdivia, maestro de espiritualidad en el siglo XVI», a Diego PÉREZ de VALDIVIA, *Aviso de gente recogida*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1977; J. M. MADURELL MARIMON, «Diego Pérez de Valdivia en Barcelona (1580-1589)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. XXX (1958), pp. 343-371.

5. Ricard CARRERAS VALLS, *El llibre a Catalunya 1389-1590*, Altés, Barcelona,

A grans trets, la teologia de Diego Pérez es fonamentava en l'apostolat, la predicació, la comunió freqüent, l'immaculisme⁶ i la promoció de deixebles que vivien en escoles sacerdotals que es caracteritzaren per la perfecció moral; però, a més d'aquestes qüestions, voldríem destacar dos aspectes.⁷

El primer és la defensa de l'oració mental afectiva centrada en el paper preponderant de la contemplació respecte de la meditació; és a dir, la intuïció de Déu per l'amor, que admetia la participació de tots els catòlics en les pràctiques místiques sense distinció del grau d'instrucció o el caràcter o les circumstàncies de cada individu.

I el segon, corol·lari de l'anterior, el conreu d'una espiritualitat paulina que posa l'accent en la universalitat de la gràcia —«y pues el espíritu es para todos, la gracia pa todos, el evangelio pa todos, la perfection pa

1936, p. 180, cita una primera edició de l'any 1580 que no hem localitzat i que tampoc es recull a Montserrat LAMARCA, *La impremta a Barcelona (1501-1600)*, Biblioteca de Catalunya i Departament de Cultura, Barcelona, 2015. Manegem l'edició de Hierònymo Genovés de l'any 1584.

6. Cal dir que Diego Pérez escrigué l'any 1582 per encàrrec del bisbe Loris el *Tratado de la singular y purissima Concepcion de la Madre de Dios* (Gabriel Graells y Giraldo Dotil, Barcelona, 1600). Es tracta del primer gran tractat teològic en llengua castellana sobre la matèria. En l'epístola dedicatòria, el mateix autor manifesta la naturalesa de l'encàrrec: «Muchos días ha que me mandó vuesa merced [el bisbe Dimes Loris] que le escribiese un breve tratado de la Concepción de Nuestra Señora, porque deseaba vuesa merced entender bien entendida esta verdad, y las razones de ella, y tenerlo escrito, para que cuando quisiese consolarse con la memoria de esta piadosa doctrina la tuviese a mano, no obstante que cada año y entre año se predica esta fiesta».

7. Per a la teologia de Diego Pérez, vegeu Maria Laura GIORDANO, «Cuando los católicos eran paulinos. Diego Pérez de Valdivia e Hipólita de Jesús en Barcelona (1578-1624)», a M. L. Giordano, ed., *Reforma católica y disidencia converso. Diego Pérez de Valdivia e Hipólita de Jesús en Barcelona (1578-1624)*, Academia de Hispanismo, Vigo, 2020, pp. 33-106; Jon ARRIZABALAGA y Maria Laura GIORDANO, «Cristianismo paulino en Huarte de San Juan: meritocracia y linaje en el examen de ingenios para las ciencias (Baeza 1575, 1594)», *Hispania Sacra*, LXXII, 146 (julio-diciembre 2020), pp. 363-375.

todos»⁸ la qual Déu dona a Crist i d'aquest la reben tots els homes; vocació comuna de tots els fidels que es manifesta per la igualtat de l'oració:

príncipes, cavalleros, soldados, mercaderes, menestrales, pastores, pageses y de todo género, de gente bien trabajada y bien ocupada, y de esclavos y esclavas, y horneros y horneras, y no saco algún modo de vida (gloria sea a nuestro Señor) que en todos estos modos de vida he visto hombres de oración, y en palacio pajes, y de todos los demás modos de vida que tenían mucha y buena oración.⁹

Tothom forma part del llinatge de Déu i encara que «según el cuerpo unos son de mejor linage que otros y más ricos que otros, empero según el alma todos son de linage de Dios en cuanto son hechuras de sus manos».¹⁰

No podem entrar en detalls sobre l'orientació teològica de Diego Pérez, però la consideració de la gràcia com un do que no depèn de la perfecció del cristià, de les obres o de la predisposició personal a rebre-la, planteja una qüestió inevitable: si tots els catòlics purs de cor, lliures de pecat, participen d'igual forma de la gràcia, la república confessional podia fer distincions entre els seus membres? Dit d'una altra forma, com podia encaixar aquest paulisme igualitari amb els casos de descarnat exclusivisme i racisme social com els estatuts de neteja de sang de la Universitat de Barcelona i/o dels col·legis majors i professionals de la ciutat? O les proves de neteja de sang als novicis dels ordres religiosos sancionades per una butlla de Sixte V i aplicades a Barcelona pel bisbe Loris? És evident que de cap manera, sobretot si entenem que el mateix Diego Pérez renuncià al càrrec d'ardiaca de Jaén arran d'una denúncia del Sant Ofici a causa del seu origen convers –una de les raons que el

8. VALDIVIA, *Camino y puerta*, p. 86.

9. *Ibidem*, p. 60.

10. PÉREZ de VALDIVIA, *Libro de la breve relación de la vida y muerte exemplarísima de la princesa de Parma de felice memoria con las anotaciones del padre doctor Diego Pérez Cathedrático de Scriptura en la Universidad de Barcelona y predicador del sancto Evangelio*, Hierónimo Genovés, Barcelona, 1587, f. 3r.

portaren a Barcelona.¹¹ Tan sols podem apuntar que aquest paulisme dota de matisos l'incident que el teòleg andalús protagonitzà amb el virrei durant el Corpus –festa religiosa transmutada en cívica:

hizo que [en las octavas del Corpus, y] todas las veces que estuviese patente este divino Señor Sacramentado, estuviesen todos descubiertas las cabezas, ignorancia en que no se reparaba, y, predicando en Santa Maria del Mar, estando descubierto el Santísimo Sacramento, y cubierto el virrey, le reprehendió ásperamente, hasta que descubrió, asentado este debido respeto.

Aquest succés és la mostra de l'exercici d'una autoritat moral rigorista que Diego Pérez també aplicà al to dels seus sermons, com el seu biògraf, el llicenciat Luis Muñoz, confirma:

este modo de predicar, tan rígido, hizo increíble fruto, reformó aquel reino, mejorándose costumbres, y se vio Cataluña tan llena de virtudes, cual nunca en los siglos que pasaron, ni se han visto en los que siguieron. Ganó la voluntad de los buenos, y tan gran autoridad y crédito que, en la ciudad y todo el principado, le llamaban –el apostólico.¹²

11. Pels estatuts de la Universitat i dels col·legis professionals, vegeu Antonio FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, UB, Barcelona, 2005. Per a un sermó de Diego Pérez probablement predicat a Barcelona amb la qüestió de la neteja de sang de fons, vegeu, Laura GIORDANO, «Hijos de Dios» y linaje de rey: deconstrucción de la ideología de la limpieza de sangre en un sermón inédito de Diego Pérez de Valdivia (¿c. 1580?)», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24 (2) (2021), pp. 121-138. Per a l'aplicació a Barcelona de la butlla de Sixte V, vegeu, Joaquim VENTURA, «Probanzas de limpieza de sangre, *vita et moribus* en el Real Monasterio de Sant Jeroni de la Vall d'Hebron (Barcelona)», a *La orden de San Jerónimo y sus monasterios*, Instituto Escripturalense de Investigaciones históricas y artísticas, San Lorenzo del Escorial, 1999, vol. 2, pp. 1049-1056. Per a la vigència dels estatuts de neteja de sang a Barcelona dels quals un personatge tan influent com frai Joan Benito Guardiola es vantava, vegeu, Rodolfo GALDEANO CARRETERO, «Un capítol inèdit de la historiografia catalana del Cinc-cents: l'obra de Joan Benito Guardiola (m. 1600)», *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 36 (2017), pp. 35-56.

12. Luis MUÑOZ, «Vida y virtudes del venerable varón, el P. Maestro Juan de

I que el jesuïta Joan Pau Fons també recordava:

Hallávame yo en aquella ocasión estudiantico de pocos años y menos virtud y conocimientos pero como en aquella edad sea más firme la memoria y guardadora de lo que se le encomienda, la tengo tan fresca como si hoy lo viera de las muchas vezes que le vi aferrado con las dos manos del púlpito, con extremos tan grandes de voces y sentimientos contra los pecadores que aterrava a todos quanto lo oían.¹³

Uns sermons plens de força i vigor que animaven la perfecció absoluta del cristià i que també apel·laven directament les autoritats civils perquè com a dirigents de la república cristiana preservessin la salut espiritual del poble:

Los príncipes christianos, christianos príncipes, han de ser y han de gobernar no solo los cuerpos para el bien temporal sino también para lo espiritual pues son puestos por la mano de Dios y gobiernan pueblo de Dios. El prelado ha de mirar lo que toca al alma principalmente; el que rige la república christiana ha de mirar lo que conviene al bien público temporal ordenándolo a lo espiritual pues todo se ha de ordenar (aún según Aristóteles) al último fin.¹⁴

Una crida que es produí el 1583 quan Diego Pérez publicà la *Plática o lección de las máscaras en la qual se trata si es pecado mortal, o no, el enmascararse y se ponen en ella principios y reglas generales para juzgar de semejantes obras si son pecado mortal como son yr a representaciones, fiestas, saraos, passeos, bayles, galas, pinturas, juegos, combites, y todas recreaciones, en las cuales suele ser Dios offendido* (Iaume Cendrath, Barcelona, 1583). L'obra està dedicada

Ávila», a Diego PÉREZ de VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora*, ed. J. Cruz Cruz, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona, 2004, p. 135 (1ª ed. Imprenta Real, Madrid, 1635).

13. Juan Pablo FONTS, *Historia, y vida de la venerable madre Angela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España, y de otras sus primeras hijas, hasta el año de mil 1622*, Maria Dexen viuda, Barcelona, 1649, lib. II, cap. XV, p. 42.

14. PÉREZ de VALDIVIA, *Plática o lección de las máscaras*, f. 33r.

al bisbe a qui volia «servir [...] y darle contento» perquè «dixerónme que v. s. no recibiría desgusto de ver scripta de mi mano una lección que contra las máscaras día de la conversión de san Pablo a la tarde prediqué en Santa Maria de la Mar»; lliçó plena de rigorisme que reaccionava contra els teòlegs anteriors a Trento que, com Pedro de Covarrubias o Martín de Azpilcueta, justificaven les màscares «porque dizen que de si enmascararse no es pecado mortal, sino cuando se allega a mal fin, o se quebranta algún mandamiento, o se da algún escándalo». Enfront d'aquesta actitud, Diego Pérez adduïa que «aunque no neguemos que no es siempre en todo (como hemos dicho) pecado mortal enmascararse, y que también podría ser lícito en alguna cosa [...] respondamos a estos casos particulares presuponiendo que por ninguna vía ni causa se ha de hazer pecado mortal ni venial, ni se ha de poner a peligro de pecar mortalmente».¹⁵

Per això defensava la perfecció absoluta del cristià —«seamos perfetos como Nuestro Padre»—, de tal manera que «por ninguna razón se ha de pecar. Pues si esto es así, y es verdad, que favorecer a cosa donde tanto se ofende Dios Nuestro Señor, es consentir en tanto pecado mortal: ¿cómo se puede excusar nadie con su buena intención, o fin?». ¹⁶ Pocs anys més tard —el 17 de gener de 1587— Diego Pérez compareixia davant del Consell de Cent on «prega exorta y encarrega als consellers y consell fessen embayxada y pregassen al virrey no volgues ni consentís fessen mascararas ni balls, attes lo flagell que N. S. amenassa de pesta y estar las Iglesias fent professons». ¹⁷ Amb tot, el virrei Manrique de Lara (1586-1590) no accedí a les rogatives del teòleg, de manera que, per reacció, Diego Pérez «reprendió desde el púlpito al virrey públicamente, porque habiéndole rogado que no diese licencia para bailar públicamente en Carnestolendas, no lo había hecho». ¹⁸ Com a conseqüència d'aquest

15. *Ibidem*, f. 34v.

16. *Ibidem*, 48r.

17. *Dietari del Antich Consell Barceloní*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1896, vol. V, pp. 451-452.

18. MUÑOZ, *Vida y virtudes*, p. 135.

afer, el teòleg andalús publicà el seu sermó (1588) i introduí un nou acte litúrgic durant els tres dies de Carnestoltes, l'oració de les *Quaranta Hores*.¹⁹ I, en aquest context, també sabem que el bisbe Loris reuní una junta de teòlegs per dirimir la licitud de les comèdies entre els quals figurà l'agustí Marc Antoni Camós.²⁰

Autoritat moral i ferma davant les autoritats civils, doncs, que degué exercir en diverses ocasions i que li serví per reprendre, però també per arribar a la concòrdia: «tuvo el dicho padre grandísimo crédito y auctoridad con todos los de esta ciudad y assí componía y pacificava muchas diferencias y discordias públicas y particulares»; per calmar els ànims en la convulsa Barcelona finisecular:

y también la quistión de los soldados de don Bernad de Pinós que subían a casa del dicho visorrey don Manrique de Lara con los arcabuces para tiralle pensando que les tenía preso su capitán y el dicho padre les salió al azaguán de palacio y lo pacificó todo y otras muchas cosas remedió también en la ciudad;²¹

19. Andreu de PALMA de MALLORCA, «Los capuchinos de Cataluña y el fomento de algunas devociones populares», *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. XXVIII (1955), pp. 159-173. Aquest ritus no era la primera vegada que s'implantava al Principat, ja que abans, entre els anys 1580 i 1584, Josep de Rocabertí l'havia disposat en les fundacions caputxines de Perpinyà i Vilafranca del Penedès per herència de la casa mare italiana. Els caputxins instituïren la devoció els tres primers dies de Setmana Santa, però Diego Pérez l'estengué als tres dies de carnaval i a la resta d'esglésies de la diòcesi, començant per la de Betlem de la Companyia de Jesús, la de Sant Josep i la dels pares carmelites. L'any 1604 la Companyia de Jesús feu seva la nova devoció, vegeu Rodolfo GALDEANO CARRETERO, «La *Història moral de Cathalunya* de Pere Gil (1550-1622) i la historiografia catalana de l'època moderna», Tesi doctoral, Universitat de Girona, 2013, vol. I, pp. XLVIII-XLVIX.

20. Marc Antoni de CAMÓS, *Microscopia y gobierno universal del hombre christiano para todos los estados y qualquiera de ellos*, Pedro Malo, Barcelona, 1592, Parte primera, diálogo duodécimo, p. 149.

21. *Crónica de los capuchinos de Cataluña*, f. 281. La contesa degué ser sonada, ja que, anys més tard, Pujades encara recordava l'episodi en el seu, vegeu, Jeroni PUJADES,

o per apaivagar la revolta contra el virrei l'any 1588; i, a més, per mitjançar, com la carta que adreçà al rei, el 9 de juny de 1588, perquè escoltés els arguments de les institucions de la terra en contra de les que representaven el poder reial al Principat, car «impídenles y ciérranles todos los caminos que toman para hablar a vuestra Magestad y informarle».²²

2. *El guiatge de Pere Gil*

Després del traspàs de Diego Pérez, el 28 de febrer de 1589, el bisbe Loris diposità tota la seva confiança en el jesuïta Pere Gil. En aquell moment era considerat un professor reputat fins al punt que es pensà traslladar les seves lliçons de teologia del Col·legi de Betlem de la Companyia de Jesús a les aules de l'Estudi General.²³ El cert és que l'elecció del jesuïta suposava un viratge en la direcció pastoral de la diòcesi perquè

Dietari de Jeroni Pujades, ed. J. M. Casas Homs, Rafael Dalmau, Barcelona, 1975, vol. I, p. 223.

22. Carlos RIBA GARCÍA, *El Consejo Supremo de Aragón en el reinado de Felipe II. Estudio y transcripción de los documentos originales e inéditos de este Consejo existentes en el Museo Británico*, Tip. Moderna A. C. de Miguel Gimeno, València, 1914, pp. 145-146.

23. Rodolfo GALDEANO CARRETERO, «Estudi preliminar», a Pere GIL, *Història moral de Catalunya: llibre segon de la Història catalana*, Barcelona, IEC, 2017, p. XXVIII. Com a mostra de la influència de les lliçons de Pere Gil, conservem dos manuscrits (BUB, mss. 1595 i 1596) amb comentaris a algunes qüestions de la *Summa theologica* de Sant Tomàs, obres del jesuïta reusenc que no provenen del col·legi de Betlem, sinó que van ser compilades en cercles caputxins del convent de Santa Eulàlia de Sarrià, veieu, E. Duran, dir., *Repertori de manuscrits catalans antics (1474-1620)*, IEC, Barcelona, 2002, vol: II, 2, pp. 646-650. En concret, el manuscrit 1596 de la BUB –que també conté un comentari del jesuïta Josep de Villegas a l'obra de l'Aquinat– ha estat considerat per l'historiador de la província caputxina, Basili de Rubí, com «el primer llibre de text i el primer curs de teologia que es donà a la nostra província caputxina de Catalunya», veieu Basili de RUBÍ, *Un segle de vida caputxina a Catalunya 1564-1664. Aproximació històrico-bibliogràfica*, Caputxins de Sarrià, Barcelona, 1977, p. 109, n. 16.

es tractava, en definitiva, d'assumir els plantejaments de la Companyia de Jesús, els quals, si bé no diferien del seu antecessor en el rigorisme confessional, la fermesa en l'aplicació dels decrets tridentins i la reforma dels convents de religioses, mantenia gran distància respecte a la consideració de l'oració i el seu mètode. D'antuvi, és necessari advertir que, en el moment de l'elecció de Pere Gil, l'espiritualitat de l'orde de sant Ignasi fluctuava entre l'oració contemplativa i quasi mística, partidària del recolliment, però que alhora havia de preservar l'activitat apostòlica –contemplatiu en l'acció, el seu objectiu prioritari–, i el rebuig a qualsevol mètode d'oració que no fossin els *Exercicis Espirituals*.²⁴

No sembla que Pere Gil participés de l'especulació contemplativa d'alguns dels seus correligionaris; ben al contrari, encara que no conservem els sermons, les seves obres teològiques: la traducció catalana del *Contem[pl]tus mundi* (Mathevat, Barcelona, 1621); el *Memorial de manaments* (Raphael Nogués, Barcelona, 1598) (signat pel bisbe Loris però en realitat de Pere Gil); i el *Modo de ajudar a ben morir* (Joan Amellò, Barcelona, 1605) defugen l'oració mental contemplativa mentre que apel·len reiteradament a la composició de lloc típica dels *Exercicis Espirituals*.²⁵ A més, de la gran quantitat de llibres que Pere Gil aprovà

24. Per a l'orientació espiritual de la Companyia de Jesús durant aquests anys, vegeu Pedro de LETURIA, «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI», a *Estudios Ignacianos*, Bibliotheca Institutum Historici S. I., Roma, 1957, vol. I, pp. 269-331; «La hora matutina de meditación en la Compañía naciente», a *Estudios Ignacianos*, Bibliotheca Institutum Historici S. I., Roma, 1957, vol. I, pp. 226-267; Joseph de GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Institutum Historicum S.I., Bibliotheca Institutum Historici S.I., Roma, 1953; Miguel NICOLAU, «Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo XVI», *Manresa*, vol. 29 (1957), pp. 217-236; Michel de CERTEAU, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz, Buenos Aires, 2007 [2005], pp. 169-181.

25. Per a la composició de lloc ignasiana, veg. Fernando R. DE LA FLOR, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española en los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1996; Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola; le lieu de*

durant el pontificat de Joan Dimes Loris i, fins i tot, dels que a partir de l'any 1605 judicà com a qualificador del Sant Ofici, cap títol és estrany a la línia escolàstica d'oració. Tanmateix, ni el paulisme ni la gràcia són temes de l'espiritualitat ignasiana com mostra la 17a regla inclosa dins les divuit normes de *Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener* que tanquen els *Exercicis Espirituals* en què es recomana no tractar la qüestió de la gràcia per polèmica.

El cert és que la influència del jesuïta es perllongà en el temps car, després de la mort del bisbe Loris, continuà ocupant un lloc destacat entre la resta de bisbes de Barcelona contemporanis seus. Per això, a partir de les relacions estretes que va mantenir amb altres teòlegs de l'època, podem intuir la seva orientació teològica. És el cas del bisbe d'Urgell, Andreu Capella (1588-1609), que va professar en l'orde de sant Ignasi i arribà a ser professor i rector del col·legi de València fins a l'any 1569, quan ingressà a la cartoixa de Scala Dei. Un teòleg de primera línia que en la seva obra més important, *Libro de la oración en que se ponen consideraciones sobre los Evangelios de todos los domingos del año y algunas fiestas principales* (Pedro Robles, Lleida, 1572), havia pres com a base de la meditació al llarg dels mesos de l'any la vida dels sants i els evangelis, en comptes dels misteris de la vida de Crist, tal com s'acostumava a fer fins aleshores. Es tractava, doncs, d'un plantejament nou, sense precedents en la teologia cristiana, i que de seguida tingué un notable ressò editorial amb la traducció al llatí, el francès i l'italià i amb les nombroses reedicions de l'obra –des de l'edició prínceps fins

l'image Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites dans la seconde moitié du XVI siècle, EHESS et Vrin, Paris, 1992. Alfonso RODRÍGUEZ G. DE CABELLOS, «Las imágenes de la historia evangélica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma», *Traza y Baza*, 5 (1974), pp. 77-95. Per a la contemplació, veg, Ermanno ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona, 2ª ed. 1987, Tomo I, pp. 472-480; Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana. Vol. II, Prereforma, Reformes, Contrarreforma*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 2001 (2ª edició revisada i ampliada), pp. 563-570.

VALDIVIA, *Camino y puerta*, p. 86

a l'any 1587 se'n comptabilitzen fins a sis—. ²⁶ L'obra dona compte de l'oració de recolliment per «ayudar a los que se dan al exercicio santo de la oración (que ya por la misericordia del Señor son muchos no solo entre religiosos pero también entre seglares y personas que tienen casas y familias)». Així, pretenia respondre a «muchas personas [que] por no saber hallar materia para la oración se dan a cierta manera de exercicio que llaman de quietud y silencio (...) [que] en ninguna manera conviene»; i, també, no cal dir-ho, a obres de perfecció cristiana que, com les de Diego Pérez, consideraven l'oració com un camí obert a l'experiència personal del cristià. Al seu torn proposava una oració objectivada a partir d'unes «consideraciones sobre los evangelios de los domingos del año, poniendo puntos para toda materia de exercios»; és a dir, un mètode molt semblant a la composició de lloc ignasiana segons la seva definició d'oració mental: «oración, según aquí se habla de ella, es consideración ordenada a despertar algún buen afecto en nuestra ánima», perquè, si no fos així, si l'oració s'«ordena solamente a saber y conocer alguna cosa, aunque sea el mismo Dios, es solamente especulación y no se puede llamar oración».

L'altre teòleg és el polígraf i reputat predicador dominic Jaume Rebullosa (ca. 1560-1621), prior del convent de sant Domènec a Balaguer, prior del convent de Tortosa (1606) i posteriorment lector de la catedral de la Seu d'Urgell, amb qui també mantingué una relació d'amistat. ²⁷ Però, abans d'abordar les qüestions teològiques que ens interessin, volem subratllar les coincidències ideològiques amb Pere Gil. La primera és la filiació lul·lista; coneixem la del jesuïta, ²⁸ però no

26. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, II Beuchesnes, Paris, pp. 118-119 [article de Joseph de GUIBERT, S.I.] Per a les relacions entre Pere Gil i Andreu Capella, vegeu GALDEANO, *La Història moral de Catalunya*, vol. I, pp. LXXXIII-LXXXVI.

27. Per a un esbós de la seva vida i obra, veieu TORRES i EXPÓSITO, «Els sermons de Sant Jordi», pp. 129-150.

28. Pere Gil declarà en el procés lul·lià de Mallorca, vegeu GALDEANO, «Estudi preliminar», pp. XX-XXI.

la de Rebullosa, que argumentem per la seva traducció de les obres de Tomaso Garzoni (1549-1589), *Il teatro de vari e diversi cervelli mondani* (Paulo Zanfretti, Venècia, 1583) i *La sinagoga degli ignoranti* (Somasco, Venècia, 1589). El dominic inlogué aquestes peces en un sol volum que intitulà *El theatro de ingenios y sinagoga degli ignorantes de Thomas Garçon* (Iayme Cendrat, Barcelona, 1600). En l'obra es reiteren els extensos elogis a la figura i a l'Art de Ramon Llull, de manera que es conforma com una lectura joiosa per qualsevol lul·lista²⁹ situant-se en la línia dels plantejaments teològics de Rebullosa el qual al·ludeix a la càbala en altres publicacions de propi encuny.³⁰

A més, el dominic manifestà una gran afinitat teològica amb la Companyia de Jesús en el sermó que compongué en ocasió de la beatificació de sant Ignasi (1609). Així, alabà els *Exercicis Espirituals*³¹ —«de que se ha servido tanto provecho en toda la Iglesia Cathólica»—;³² la freqüència dels sagraments que propugnava la Companyia —«que por medio de su religión se ha renovado en la Iglesia el uso de frecuentarlo que estava casi olvidado, sabido es de todos, pues todos lo vemos y lo experimentamos»—,³³ a diferència de la doctrina general de l'orde de predicadors; i mostrà un coneixement precís de l'espiritualitat ignasiana en llur comentari teològic a la Regla 11a *Para el sentido verdadero*. Tant és així que Rebullosa aprofità aquesta glossa per subratllar l'ortodòxia

29. S'ha de dir que Garzoni inlogué comentaris no gaire favorables a l'Art de Ramon Llull en un altre volum seu que es publicà posteriorment, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (Roberto Meglietti, Venècia, 1605).

30. Per a la relació de la càbala amb l'obra de Ramon Llull, vegeu Angelina MUÑIZ-HUBERMAN, «Ramon Llull y el simbolismo de la Cábala», *Acta Poética*, vol. 9, núm. 1-2 (1989), pp. 145-153.

31. S'ha assenyalat la relació entre el mètode dels *Exercicis Espirituals* i el propugnat per Ramon Llull en l'*Ars de Contemplació*, veieu Miguel NICOLAU, *Jerónimo Nadal, obras y doctrinas espirituales*, CSIC, Madrid, 1949, p. 415.

32. Jaume de REBULLOSA, *Sermones de Fray Iayme de Rebullosa*, Gerónimo Margarit, Barcelona, 1616, p. 100.

33. *Ibidem*, p. 104.

tomista de la Companyia i celebrar llur posicionament teològic en ponderar la coherència de l'Església al llarg del temps; és a dir, la continuïtat entre l'antiga teologia especulativa o escolàstica i la positiva, centrada en l'estudi de la Bíblia i els pares de l'Església.

De les obres de Rebullosa ens interessa especialment el *Thesoro spiritual de la Yglesia militante. Van recopiladas en él las dificultades más importantes que de ordinario suelen ofreserse acerca de indulgencias y jubileos con el verdadero modo de ganarlos* (Jaume Cendrath, Barcelona, 1601). Aquest text, com el seu títol indica, suposa la certificació de la idea de gràcia guanyada i donada inveteradament per l'església:

hay hoy en esta Iglesia militante (como siempre à avido y no puede dexar de averlos) muchos justos a los cuales sobran muchas satisfaciones que por la viva comunión della que gozan se les aplican de las buenas obras de los demás o de las misas que con especial intención ofrecen por sí mismos o de los trabajos, aficiones y desconsuelos que Dios permite padezcan.³⁴

A través de butlles, jubileus, indulgències o sufragis, l'Església esdevé la dipositària del tresor dels justos:

estas obras sobreabundantes pues de Christo, de María sacratíssima, de los santos del cielo y de los justos del cielo son el thesoro de la Iglesia cuyas llaves tiene el Papa el qual como divino y principal dispensero saca dél aquel valor atesorado que llamamos indulgencias y lo aplica y comunica al que fuere digno de recibirlo para que con él pague y satisfaga lo que deve.³⁵

En aquesta Església dels justos es conformava la identitat de l'home de gràcia que complia amb les obligacions del jubileu de l'any 1600 visitant les esglésies i donant exemple els altres amb el seu pulcre decor:

34. REBULLOSA, *Thesoro*, p. 53.

35. *Ibidem*, pp. 59-60.

el día, pues, que está señalado para visitar la Iglesias antes que salga de su casa encomiéndose muy de veras a Dios para que le dé gracia que con tal devoción las visite que merezca ganar la indulgencia y después de aver suplicado a su ángel custodio que lo acompañe y guie, salga della, vestido con tal honestidad que no se le descubra rastro de vanidad. Procure hazer este camino a pie, aunque sea muy señor que le será de gran mérito y de mucha edificación para los otros.³⁶

Manifestació dels homes de gràcia que ocupaven els principals llocs polítics en la societat confessional; i, també, de les dones de gràcia que, com Hipòlita de Rocabertí, monja dominica d'afamada espiritualitat, els jesuïtes procuraren vincular a la Companyia de Jesús.³⁷ Una relació que també s'estengué a la seva cosina, Estefania de Rocabertí, car formà part del cercle espiritual integrat en bona part pels descendents dels benefactors de sant Ignasi a Barcelona, els quals testificaren en els processos de beatificació de sant Ignasi (1595 i 1606) i de sant Francesc de Borja (1611) que Pere Gil dirigí.³⁸ En la llarga nòmina d'aquestes causes es concentrà el bo i el millor de l'Església militant que admetia el rigorisme a fi d'arribar a la perfecció de la vida cristiana però que difícilment veuria amb bons ulls les formes radicals de contemplació, les que no estaven disciplinades per la composició de lloc ignasiana i/o podien escapar del control de l'Església. No debades aquestes maneres d'entendre l'espiritualitat prioritzaven l'objectiu místic en detriment dels agents interposats com els sants, la teologia, els ritus, els compliments dels preceptes, els àngels, la Verge o, fins i tot, Crist o la pròpia institució eclesiàstica.

La contesa que ocorregué el diumenge 15 d'abril de 1607, quan un deixeble de Diego Pérez, l'historiògraf i teòleg Onofre Manescal, respongué

36. Ibidem, pp. 108-109.

37. Rosa María ALABRÚS IGLESIAS, «La espiritualidad de Hipólita de Rocabertí y la construcción de su imagen en el siglo XVII», *Hispania Sacra*, LXVII, 135 (enero-junio 2015), pp. 219-245.

38. GALDEANO, «La Història moral de Cathalunya», pp. LXXXIII-LXXXVII; CXXVIII-CXXXI; CXLIII-CXLV.

iradament contra la predicació del doctor Ran, capellà i catedràtic de la Universitat de Barcelona, que censurà una de les obres d'aquest, *Discurso de las llagas de Cristo*, perquè «la nafra del costat no fonch obra de redempció sinó de redemptor», mostra aquesta tensió. El que es debatia en realitat era l'ús exagerat de la meditació i de la contemplació –la redempció– i la poca consideració de la funció mediatadora de Crist –el redemptor–; un debat del qual eixí «gran qüestió entre los theòlechs» amb el resultat que «lo bisbe per vedar controvèrcias ha feta aprençió dels llibres».³⁹

La censura de l'obra de Manescal mostra aquest xoc que amb molta més virulència es produí en altres llocs de la Corona d'Aragó. És el cas de València, on els fautors de la “hechura” de Jaume Rebullosa, l'arquebisbe Isidoro Aliaga, i el seu germà, el confessor reial, Luis Aliaga, tots dos dominics i, com Rebullosa, sota la protecció del pare Jerónimo Xavierre, reaccionaren contra el culte públic del prevere Francisco Jerónimo Simón (1578-1612) que es pretenia fora del domini de l'Església; i, també, contra la particular mística contemplativa del franciscà Antonio Sobrino.⁴⁰

39. PUJADES, *Dietari*, vol. II, p. 46 [15 d'abril de 1607]. Rodolfo GALDEANO CARRETERO, «Un historiador conegut, un teòleg oblidat. Onofre Manescal (1569/70-1611)», a J. Bosch Ballbona, ed., *L'art de narrar les imatges. Escrits en homenatge a Joaquim Garriga i Riera*, Edicions UB, Barcelona, 2021, pp. 325-338.

40. Per a la filiació de Rebullosa amb el pare Xavierre, veieu Alberto COLLELL, O. P., «Ayer de la Provincia dominicana de Aragón», *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. XXXIX (1966, julio-diciembre), p. 251; per als Aliaga, veieu Emilio CALLADO ESTELA, «Parentesco y lazos de poder. Las relaciones del arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga con su hermano fray Luis Aliaga», a *Espacios de poder. Cortes, ciudades y villas (s. XVI-XVIII)*, UAM, Madrid, 2002, pp. 123-128. Sobre l'espiritualitat a València en aquest període, veg., Francisco PONS, *Místicos, beatos y alumbrados*, Alfons el Magnànim, València, 1991; Emilio CALLADO, «Aproximación a los simonistas: una contribución al estudio de los defensores de la beatificación de Francisco Jerónimo Simón», *Estudis*, 23 (1997), pp. 185-210; Yasmina SUBOH JARABO, «Fray Antonio Sobrino, de oficial mayor de Felipe II a fraile espiritual. Una vida contemplativa que nunca se desvinculó de la Corte», *Potestas*, 15 (diciembre 2019), pp. 69-86. Miguel FALOMIR FAUS: «Imágenes de una santidad frustrada: el culto a Francisco Jerónimo Simón (1612-1619)», *Locus amoenus*, 4 (1998), pp. 172-173.

Aquest debat exposa les arrels d'un conflicte teològic més general que, com és conegut, desembocà més tard en la qüestió del quietisme amb el famós judici romà a Miguel de Molinos.

La present comunicació ha de servir per contextualitzar la diòcesi barcelonina en un debat més ampli que no es limità als regnes de la Corona d'Aragó, sinó que s'estengué arreu d'Europa; un debat que abastà formes extremes en allò que Kolakowski anomenà *Cristianos sin Iglesia* quan l'opció per la religió interior de contacte immediat amb Déu negava radicalment la funció dels elements mediadors.⁴¹ No és la situació de Barcelona, on cal interpretar l'elecció de propostes teològiques tan diferenciades com el resultat «natural» de la formalització confessional de la diòcesi; la materialització possible –la factible i realitzable– d'una línia pastoral i d'uns lligams socials basats en el model contrareformista de Carles Borromeu. Perquè, de fet, aquest era el mirall a «imitar y seguir», com Dimes Loris manifestà al propi bisbe de Milà en una carta que li adreçà el juny de 1584 mitjançant el nunci apostòlic, Filippo Sega –el mateix eclesiàstic que negà la reforma del Carmel promoguda per santa Teresa–.⁴² El nunci devia actuar com a «intercesor mío» davant Borromeu del qual Loris no havia «podido gozar hasta aquí» sinó de «las synodos impresas que en esa iglesia de Milán y su diócesis y se han celebrado»; per això el bisbe de Barcelona li trametia la missiva amb l'esperança

que me haga merced de favorecerme con sus santas y espirituales cartas para que se me acreciente con más obras la gana y deseo que tengo de acertar en el servicio de N. S. entre tanto que fuere servido darme vida en este ministerio (que aunque me siento indigno) me tiene encomendado, y

41. L'obra s'edità en polonès l'any 1965, però coneixem el text per la traducció francesa, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Gallimard, France, 1969 [traducció al castellà per Taurus, Madrid, 1983].

42. Per a l'actuació del nunci apostòlic, veg., SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas. Edición manual*, BAC, Madrid, novena edició, 1977.

en mandarme enviar algunos de los carteles o edictos que para reformatión de sus ovejas creo yo que deba a sus tiempos proveer y mandar publicar.⁴³

Carles Borromeu morí el novembre del mateix any, de manera que és molt probable que aquesta comunicació epistolar finalment no es produís; buit que ens impedeix saber si el debat sobre els mètodes d'oració formà part de les preocupacions teològiques comunes d'ambdós bisbes. En tot cas, la substitució de la contemplació afectiva pel mètode d'oració de la composició de lloc ignasiana, més procliu a la pràctica religiosa del just dedicada a la vida activa i mitjana, fa bones obres, treballa i sustenta la república, formalitzava i dotava de sentit la vida moral i ètica del ciutadà honrat. Tant és així que la discussió sobre els mètodes d'oració planteja en el fons l'encaix de l'existència mundana en una societat confessional que proposava la contemplació com a ideal de vida. Marc Antoni de Camós, prior del Monestir de sant Agustí de Barcelona, en l'obra *Microscopia y gobierno universal del hombre christiano para todos los estados y qualquiera de ellos* (Barcelona, Pedro Malo, 1592), aprovada pels agustins Gaspar de Saona i José Ramos, i també per Pere Gil i el bisbe Loris, resolvia el tema acceptant que la vida contemplativa era la més perfecta pel cristià però, al mateix temps, advertia dels perills de la contemplació perquè «la república no puede ser bien gobernada si dexamos del todo o por largo tiempo las ocasiones sin proveer y sin acudir a las obras ordinarias, al progreso de la justicia, a la defensión y guarda de los súbditos, sino procuramos mantenimientos y provisiones necesarias para la sustentación de la vida; cuanto más que el hombre no puede vivir mucho si se embeve totalmente en la contemplación».⁴⁴

Per tot això, com «no todos podemos ser sanctos [...] y porque ha de aver estados diferentes [...] según la diversidad de los estados de los

43. La carta es reproduïx a Enrique GARCÍA HERNÁN: «Tres amigos de Juan de Ribera, arzobispo de Valencia: Francisco de Borja, Carlos Borromeo y Fray Luis de Granada», *Anthologica Annua*, 44 (1997), p. 545.

44. CAMÓS, *Microscopia*, p. 20.

hombres», l'agustí pondera la vida activa de l'home just i virtuós que «tiene el medio y consiste en vivir según ley de razón».⁴⁵ De fet, com Camós consigna en la dedicatòria a Antonio de Cardona, duc de Sessa, el llibre s'havia escrit a petició del duc, el qual

deseava se ocupase alguno en escribir de los estados para la institución christiana, de ellos juzgando seria de mucha utilidad universalmente y en particular dar una orden y método de vivir a los que andan metidos en el mundo y sus comercios, no en aquella perfección que vivieron los sanctos canonizados y celebrados como tales en la Iglesia cathólica, ni dexando lugar para que se sigan las libertades ilícitas de las descuidadas consciencias, mas por un medio tal que aunque no sancto en el sentido que hablamos pueda a los menos con honesto título llamarse christiano el que en su estado siguiere la forma y manera de vivir que en esta obra se da.

Abans d'acabar, voldríem destacar la importància de la teologia per a l'historiador, angle a partir del qual albirar, en una societat encara poc secularitzada, les implicacions polítiques del debat doctrinal que amaga un ric i encara poc estudiat rerefons ideològic i social.

45. *Ibidem*.

El conde de Rebolledo y los jesuitas del norte (1648-1659)

LUIS CONDE BLÁZQUEZ*

Resumen

La presente comunicación reconstruye las iniciativas diplomáticas, literarias y sociales llevadas a cabo por don Bernardino de Rebolledo, enviado español ante la corte danesa (1648-1659), para asegurar la presencia del catolicismo en el extremo septentrional de Europa. En esta tarea, contó con su propio círculo religioso y, concretamente, jesuita, que recibía su amparo y le proporcionaba información estratégica. Además, el caso aquí estudiado es entendido en el marco de acciones misionales desplegadas en el Norte por la Compañía de Jesús durante el siglo XVII.

Palabras clave: diplomacia, mediación confesional, Compañía de Jesús, Bernardino de Rebolledo, Monarquía Hispánica, Dinamarca-Noruega.

El triunfo de la Reforma protestante en el norte de Europa, región alejada del Mediterráneo católico tanto en sus valores como en su modelo social y cultural, supuso el punto de partida para un proceso histórico que, dilatándose durante los siglos XVI y XVII, redujo al viejo continente a dos bloques confesionalmente confrontados. Sería en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) donde esa tensión cristalizaría de forma abierta exacerbando los odios mutuos. Así se sintetiza la visión definida por la historiografía nacionalista alemana, de la que Schiller

* El autor es miembro del proyecto de investigación REDIF «Redes de información y fidelidad: los mediadores territoriales en la construcción global de la Monarquía de España, 1500-1700», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, ref. PID2019-110858GA-I00. Duración: 2020-2024.

es claro exponente,¹ y modelada por el positivismo finisecular ligado al *Kaiserreich*. Este último se trató de un régimen de predominio luterano bajo la corona de una dinastía calvinista, la de los Hohenzollern, una ecuación que se complicó al haber de asimilar los principados católicos del sur.² Este contexto nos ayuda a entender mejor la operación presentista y legitimista que aplicó un esquema dicotómico a la compleja realidad confesional de tiempos barrocos.

La sistemática revisión de esta línea interpretativa, incorporando nuevas fuentes, pero, sobre todo, nuevas perspectivas, ha reconstituido la relación de intereses en liza durante episodios tan traumáticos como la predicha guerra. ¿Cómo entender, si no, que la Francia del cardenal Richelieu militara junto a Suecia en el supuesto bando protestante? ¿Acaso no se planteaba desde París la conflagración como una defensa de la libertad de Europa frente a las garras habsbúrgicas?³ Si las atrocidades que convirtieron la vida de bohemios, bávaros y neerlandeses, españoles,

1. A finales del siglo XVIII, Friedrich Schiller dedicó uno de sus más preciosos trabajos a la contienda: *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges* (1790). En ella aplica una visión profundamente sesgada que halla, desde luego, máxima expresión catártica en la trilogía *Wallenstein* (1799). Especialmente elocuente es el siguiente fragmento de su obra: «Die protestantischen Fürsten schienen nur die Ankunft eines Befreiers zu erwarten, um das unleidliche Joch der Tyrannei abzuwerfen, und sich öffentlich für Schweden zu erklären» (trad. «Los príncipes protestantes parecían esperar únicamente la llegada de un libertador para al fin deshacerse del opresor yugo de la Tiranía y así declararse abiertamente partidarios de Suecia»). Fuente: SLUB. 2019 9 000495. Friedrich SCHILLER, *Schiller's sämtliche Werke: mit Stahlstichen*, Cotta, Stuttgart-Tubinga, 1836, p. 202. Nótese cómo el autor ve replicada en el Sacro Imperio del siglo XVII la lucha por la libertad, tanto política como religiosa, anulada por Viena.

2. El padre del positivismo alemán, Herr Leopold von Ranke, consagró su única obra biográfica a la nada gratuita figura de *Albrecht von Wallenstein* (*Geschichte Wallensteins*, 1869).

3. Esta postura es visible de manera cristalina en la comedia de Jean Desmarets de Saint-Sorlin *Europe* (1643), donde el personaje Francion aparece como salvador de Europe en su enfrentamiento a Ibère y Germanique.

franceses y suecos, austríacos, daneses y polacos en un *Tränental*⁴, procedían de un choque entre religiones o de una despiadada competencia fundada sobre la razón de Estado, o si se trataba de una conjunción de ambos factores, es una cuestión ampliamente debatida por la comunidad historiográfica y que, desde luego, no procede aquí recuperar. Pero sí nos sirve para presentar un confín de Europa, el septentrional, donde, a pesar de la consolidación del luteranismo, existían intersticios que mediadores tanto espirituales como cívicos supieron atravesar con no poca circunspección.

En las siguientes páginas tratamos de reconstruir la red diplomática que imbricó a agentes de una y otra naturaleza y de muy variados orígenes en una ardua tarea: mantener en el Septentrión la fe romana. Como hito de salida, la presente investigación ha tomado la poco conocida figura de don Bernardino de Rebolledo (1597-1676), conde de Rebolledo y señor de Irián, el enviado que Madrid designó ante la corte de Federico III de Dinamarca-Noruega en los años centrales del Seiscientos. Los dilatados ocios literarios a que le entregó el clima de aquellas latitudes brindan al historiador una magnífica fuente con la que penetrar en las redes de cooperación católica en tierras luteranas.

1. Tentativas de una Missio Septentrionalis: la audaz recatolización de las tierras al norte del Elba

Desde la implantación de la Reforma luterana en la década de 1530 y hasta el reinado de Juan III de Suecia (1568-1592), la fe católica en el norte de Europa se había visto profundamente cercada hasta quedar reducida a la mínima expresión. Algunos príncipes alemanes fieles al Santo Padre invirtieron denodados esfuerzos en mantener el tejido católico, activando todos los engranajes administrativos y apostólicos de

4. Trad. del alemán: «Valle de lágrimas». Expresión explícitamente utilizada en un apóstrofe del poeta Andreas Gryphius en el poema *Kein Freud ist ohne Schmerz* (No hay felicidad sin dolor), de 1632.

las diócesis bajo su soberanía. Así lo hicieron los *Fürstbischöfe* Ernst II de Baviera (1554-1612) y Theodor de Fürstenberg (1585-1618). Por su parte, Roma movilizó todos los recursos a disposición de su potente diplomacia para lograr resultados fuera del alcance de estos príncipes. El mayor intersticio para penetrar en el hostil Septentrión se abrió con las inclinaciones del dicho soberano sueco hacia una conversión católica: su esposa, la princesa polaca Catalina Jagellón, solicitó al Sumo Pontífice Gregorio XIII en 1574 el envío a Estocolmo del jesuita polaco Estanislao Warszewicki. Éste, al evaluar la situación en la corte holmiense, aconsejó la presencia de otro clérigo ignaciano, el noruego Laurits Nielssen, aunque desde la Santa Sede se juzgó necesario situar al mismo secretario general de la Compañía de Jesús, Antonio Possevino, como legado pontificio en Suecia (1577). Toda la operación resultó, empero, un fracaso, pues se vio boicoteada por los manejos de la segunda consorte del rey Juan, la luterana Gunnila Bjelke, y por la maniobra intimidatoria diseñada por la Dieta de Vadstena. Para evitar cualquier vaivén, el Concilio de Uppsala (1593) fijó la *Confessio Augustana* como la única vigente en el reino nórdico. Así, todo católico quedaba vetado en la administración, del mismo modo que sus sacerdotes debían abandonar el país so pena de muerte. Rechazando a Segismundo como candidato al trono en la Dieta de Linköping (1599), se abortaba toda esperanza de recatolización.⁵

Los horizontes para *ganar* el Reino de Dinamarca-Noruega fueron aún más reducidos. Desde principios del siglo XVII, los obispos evangélicos consiguieron erigirse en grupo de presión para expulsar a todo agente sospechoso de desestabilizar el estado confesional autóctono. Víctimas de ello fueron el ya mencionado Nielssen, pero también jóvenes regnícolas que partían a estudiar a colegios jesuitas como los de Braniewo u Olomouc.⁶

5. Johannes METZLER, *Die apostolischen Vikariate des Nordens: Ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Verwalter. Ein Beitrag zur Geschichte der nordischen Missionen*, Bonifacius, Paderborn, 1919, pp. 6-8.

6. *Ibidem*, pp. 8-9.

En contraste con los constantes obstáculos que dificultaron la concurrencia interconfesional en Escandinavia, las ciudades hanseáticas del Norte de Alemania proporcionaron desde fines del siglo XVI mejores perspectivas: a Hamburgo se la consideraba, verbigracia, *universi Septentrionis ianua*. De esta coyuntura ya fue consciente el mismo Possevino cuando en un memorando escrito hacia el año 1600, afirmó:

In tutto quelbraccio di quel Mare di Germania detto Baltico, non si vede luogo tanto commodo p[er] la conversione di quella, e più vicina gente, perche di qua [Altona] non solo si dàaiuto à quelli di Hamburgo, mà anche a quelli di Lubeca, Luneburgo, e Branswich.⁷

De hecho, esta joven ciudad sita tan sólo a diez kilómetros de Hamburgo, recibió del conde de Schaumburg Adolfo XIV un privilegio que protegía la celebración de misas católicas, frecuentadas por las comunidades hamburguesas más poderosas (1602). Incluso cuando la ciudad pasó a soberanía danesa en 1658, y por razones que más adelante se comprenderán, el rey Federico III accedió a las demandas del embajador francés orientadas a la autorización del culto católico.

Por supuesto, el luteranismo llevaba decenios ya asentado entre la población de la Baja Alemania; sin embargo, la todavía dinámica vida económica hanseática desplegaba un mosaico plurinacional donde, claro está, los mercaderes de naciones católicas estaban también presentes y necesitaban, por ende, sus propios guías espirituales. Españoles, portugueses, y especialmente italianos, junto a administradores imperiales, aprovechaban su importante cuota en el mercado hamburgués para influir en las decisiones de un senado siempre receloso de la creciente

7. Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Fondo Borghese II, 448ab, ff. 248r-249r. Citado en Markus FRIEDRICH, «Jesuiten und Lutheraner im frühneuzeitlichen Hamburg: Katholische Seelsorge im Norden des Alten Reichs zwischen Konversionen, Konfessionskonflikten und interkonfessionllen Kontakten», *Zeitschrift für Hamburgische Geschichte*, 104 (2018), pp. 1-78: 20.

afluencia de jesuitas. De digna mención, sin por ello obviar nombres como los de Simon Hasenwerth, Vergilio Vertema, Francho Vertis, Giulio Volpi, Giovanni Battista Chinucie o Salvator Fabris, es la figura del florentino Alexander della Rocha. Este apasionante personaje, activo durante el primer tercio del siglo XVII, mantenía estratégicos contactos con París, Madrid, Lisboa e Inglaterra, pero también con autoridades luteranas como el conde de Schaumburg, el rey de Dinamarca o el consejo de la ciudad de Hamburgo. Su capacidad de negociación fue clave para que éstos últimos toleraran *no lens volens* la presencia de jesuitas, una seguridad que se tambaleó cuando los negocios de Della Rocha también lo hicieron. Fue entonces otro italiano, Abondio Somigliano, quien le sucedió como *caput catholicorum*, empleando unos métodos parejos, pues trabajaba estrechamente con la familia que detentaba el control del Senado hamburgués, los Beckmann.⁸

De todos modos, los primeros manejos para mantener el catolicismo en el norte de Europa no se debieron únicamente a la iniciativa de magnates y burócratas. Los mismos jesuitas observaron una vida apostólica y caritativa, llegando allá donde las instituciones benéficas locales no lo hacían. La asistencia a los pobres, a los enfermos o a las prostitutas despertaba la admiración del pueblo; por contraste, la clerecía luterana aparece en los textos ignacianos investida con los epítetos “vagos” y “codiciosos”. A la altura del siglo XVIII, esto llegó a preocupar a las autoridades evangélicas de Hamburgo, que expusieron ante el Senado que los jesuitas no convertían almas, las compraban:

versprechen Ihnen [a quienes están dispuestos a convertirse] Geldt und Nahrung, geben solches ihnen auch eine Zeitlang. Daher wir so offft überlauffen werden von Nothdurfftigen Leuten, welche, wenn man ihnen gezalten sachen nichts gieben, also fort trozen und sagen: So muß ich Katolisch werden. Denn wenn ich nur will zum pater gehen, bekomme ich Geldt.⁹

8. FRIEDRICH, «Jesuiten und Lutheraner im frühneuzeitlichen Hamburg», pp. 32-39.

9. Traducción del original alemán: «Les prometen [a quienes están dispuestos a convertirse] dinero y sustento, cosa que les proporcionan durante un tiempo. De ahí

De todos modos, la presión social y el peligro de perder potencial económico y político disuadieron a muchos de mudar su fe. Y es que, en este proceso dialéctico entre jesuitas y protestantes, cada parte tendía a victimizarse. Así, el hamburgués converso Lucas Holstenius reconoció a principios del siglo XVII: «cerebro ex multorum colloquiis intellexi, nihil Saxonibus nostris illa Societate magis invisum et exosum esse, imo solum nomen sufficere Societatis, cur animum magis magisque adversus catholicam religionem obdurent».¹⁰

En la coordinación de las actividades misionales de los religiosos operativos en el norte de Europa, sobre todo jesuitas, agustinos y dominicos, resultó decisivo el impulso en 1622 de la Congregación cardenalicia *De propaganda fide*. Tres nunciaturas, asentadas en tierras católicas, se repartían el espacio de evangelización: a Colonia se le asignó la Alemania septentrional y Varsovia se encargó de Suecia y Mecklemburgo, mientras que Bruselas hizo lo propio con Dinamarca y Noruega.¹¹

En el norte alemán, dos ciudades conocieron un positivo asentamiento de la comunidad espiritual católica. Para el caso hamburgués, cuyos rasgos acabamos de reconstruir sucintamente, resultó clave el papel del dominico Dominikus Jansenius (1624-1637); por su parte, Friedrichstadt, ciudad donde la fe romana obtuvo la tolerancia del duque Federico III de Schleswig-Holstein-Gottorf, conoció las prédicas de los hermanos Nikolaus y Cornelius (1624-1634).¹²

Paralelamente y desde Bruselas, el nuncio Giovanni Francesco

que nos veamos invadidos tan a menudo por gentes necesitadas, quienes, al no darles nada, nos desafían diciendo: Así que tengo que hacerme católico. Pues sólo con acudir al *pater* recibo dinero». StA Hbg, 141-1, Senat, Cl. VII Lit HF Nr. 1, Vol. 3b, f. 182r, citado en FRIEDRICH, «Jesuiten und Lutheraner im frühneuzeitlichen Hamburg», p. 67.

10. Traducción: «pude entender por muchas conversaciones que nada era más odiado y exasperado por nuestros sajones [alemanes] que esa Sociedad, al mencionar su solo nombre, pues han inflamado sus mentes cada vez más contra la religión católica». Citado en *Ibidem*, p. 643.

11. METZLER, *Die apostolischen Vikariate des Nordens*, p. 13.

12. *Ibidem*, p. 16

Guido del Bagno envió al Reino de Dinamarca a otros dos dominicos, Jakob de Brouwer y Nikolaus Jansenius en un viaje evangelizador poco ambicioso en sus objetivos: más que aspirar a nuevas conversiones, pues el catolicismo estaba prácticamente erradicado entre los nativos, se buscaba proteger a las comunidades mercantiles extranjeras. Un mes más tarde se envió a ocho jesuitas y se intentó fundar un seminario que formara a los sacerdotes participantes en la misión, instalación que fue atacada.¹³ A fin de cuentas, la Dinamarca de Cristián IV, príncipe que se postulaba como protector de los protestantes en la antesala de su intervención en la Guerra de los Treinta Años (1625-1629), no podía aceptar el avance católico en sus propios dominios. En este sentido, un reporte danés de 1623 denunciaba que estos jesuitas y dominicos «haffuer da medførrt Papistische Bøger, Meße Kleider, viede Billeder, affladsbreffue, døde Mends Been, [...] til deris superstitionis och mangfoldige Menneskelige traditioners och vildfarelsers for plantelse».¹⁴ De ahí que Cristián IV ofreciera una respuesta draconiana confiscando los bienes y desnaturalizando «alle Paffuiske Muncke, Jesuiter, presbyteros seculares oc andre saadanne Geistlige Personer».¹⁵

El golpe de gracia aconteció con el juicio y sentencia al jesuita hamburgués Arnold Weisweiler (enero-mayo de 1624). Éste había abierto una base de operaciones para ignacianos y franciscanos en Malmö, causando la consabida inquietud de las autoridades locales. Sin embargo, sorprende que en el proceso judicial la acusación no aludiera a sus

13. *Ibidem*, p. 14.

14. Traducción del danés: «traen consigo libros papistas, atuendo eucarístico, imágenes consagradas, cartas de indulgencia, reliquias, [...] para que broten sus supersticiones y sus varias tradiciones humanas y supercherías». Citado por Helge CLAUSEN, «Tre efterreformatorske katolske biblioteker i København indtil 1962», *Bibliotekshistorie*, 7/1 (2005), p. 110-169: 112.

15. Esto es, «todos los monjes papistas, jesuitas, presbíteros seculares, y otras gentes de fe semejantes». Citado en Johannes STEENSTRUP, «Et Forslag til Katholicismens Gjenindførelse i Jylland, fremsat til Pavestolen 1629», *Kirkehistoriske Samlinger*, 3/1(1874), pp. 638-640, y recuperado de *Ibidem*, p. 112

manejos religiosos, toda una abierta tentativa contra la política espiritual del soberano danés. En su lugar se incidió en dos delitos: el fraude a no pocos malmogienses (lo que pareció ser uno de los principales activos para proceder contra él) y el incesto (delito que, de acorde a la legislación del reino, bastaba para condenarle a muerte). Desde luego, la infanta española Isabel Clara Eugenia, desde los Países Bajos, movió la ficha comercial para interferir en el juicio, algo que al parecer de Garstein explica la importante omisión que acabamos de comentar.¹⁶ En cualquier caso, al ajusticiamiento de Weisweiler sólo sobrevivieron dos tentativas: la proyectada por el danés Jakob Kydius en 1626 para Jutlandia y Noruega, y otra de similares planes conducida por el noruego Johann Martin Rhugijs once años después. Ambas fracasaron.¹⁷

Las fórmulas imaginativas exploradas por el clero católico no conocían límites cuando se trataba de penetrar en el *universus Septentrionis*. De ello es clara muestra el caso de Heinrich Schacht, que en 1623 trascendió la frontera sueca ataviado como traficante de ratoneras. Sin embargo, no tardó en ser traicionado por Jan Baptist Veraldi, percutor de cítara de Gustavo Adolfo, el otro gran campeón de los evangélicos a quien no le tembló el pulso en ordenar su expulsión y en limpiar la corte de criptocatólicos. Decretó así la ejecución del burgomaestre y *riksdagsman* Zacharias Anthelius, del secretario real Göran Bähr, apodado *Ursinus*, del profesor Nikolaus Campanus y del también secretario real Arnold Missenius, quien contaba tan sólo dieciséis años de edad.¹⁸

Este rápido diagnóstico por los inicios de la misión del Norte nos ha permitido identificar los actores que concurrieron en su red de información e influencia. Más allá del palmario protagonismo de los

16. Oskar GARSTEIN, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia: The Age of Gustavus Adolphus and Queen Christina of Sweden, 1622-1656*, Leiden, E. J. Brill, 1992, pp. 154-156.

17. METZLER, *Die apostolischen Vikariate des Nordens*, p. 16.

18. Louis BRIL, «De eerste missie der Propaganda in Zweden», *Dietsche Warande en Belfort*, 7/1 (1913), pp. 44-62.

predicadores, mercaderes, príncipes extranjeros y embajadores se implicaron en ocasiones de modo muy activo. Por ejemplo, los jesuitas de Hamburgo lograron consolidar su presencia en la ciudad a partir de los años 40 del siglo XVII gracias primero al embajador imperial y su capellán Heinrich Schacht, y posteriormente al representante acreditado por Francia. Con las disposiciones de Westfalia, se reconocía el derecho de los diplomáticos a contar con sacerdotes en sus residencias cuyas prédicas se debían limitar, eso sí *ad exercitium domesticum*. Ello supuso un giro en los intentos de colonización espiritual del Septentrión: ahora, el clero antaño a merced de magnates con volubles negocios se veía estabilizado al amparo de la diplomacia de los príncipes. Sin abandonar la llamada «Tor zur Welt», a finales de la década de 1650, el representante francés contaba entre su personal a hombres de fe que difundían abiertamente el dogma católico utilizando no la lengua francesa, sino la alemana, algo que sin duda volvió a inquietar al Senado. También fue otro embajador galo, en este caso ante el rey de Dinamarca, quien consiguió que, al retornar Altona a soberanía danesa (1658), mantuviera intactos los privilegios de tolerancia.¹⁹

2. La irrupción del conde de Rebolledo (1597-1676) en Dinamarca

Un ejemplo de esa estrecha colaboración entre agentes eclesiásticos y cívicos lo hallamos también en torno a una figura española, activa en este caso en el Copenhague de Federico III (1648-1671). A la capital danesa llegó a comienzos de 1648 el «embiado» hispánico don Bernardino de Rebolledo, entonces ya investido con un condado imperial en pago a sus servicios militares y diplomáticos durante la Guerra de los Treinta Años. El desarrollo de su misión resulta especialmente relevante para el tema aquí abordado, máxime cuando su presencia en una corte tan lejana geográficamente y culturalmente obedecía básicamente a asuntos económicos.²⁰

19. FRIEDRICH, «Jesuiten und Lutheraner im frühneuzeitlichen Hamburg», pp. 7-8.

20. Así se deduce de las instrucciones diplomáticas: AHN, Estado, 2880, Exp.

En 1641, se había cerrado en Madrid un acuerdo comercial con el que los mercaderes daneses se garantizaban el acceso a la sal española y del que la Monarquía esperaba obtener dos beneficios: por un lado, el alejamiento de Dinamarca-Noruega respecto a la influencia neerlandesa; y por otro, la presencia hispánica en el estratégico mercado nórdico, cuya producción de materias primas (madera) se tornaba indispensable ante la coyuntura bélica.²¹

Sin embargo, ese acercamiento entre Madrid y Copenhague se vio comprometido por el voluble transcurso de los acontecimientos: la firma de las Paces de Westfalia, coincidente con el arranque de la misión, certificó el ascenso de Suecia como potencia hegemónica en el Norte, regida, además, por una soberana filocatólica, la célebre Cristina. Ello empujó a Felipe IV y a sus ministros a reconsiderar su estrategia para el Septentrión, debilitando con ello sus lazos con una Dinamarca declinante. Tampoco ayudaba en el cambiante tablero geopolítico de mediados del siglo XVII la reconciliación de la Monarquía Católica con las recién reconocidas Provincias Unidas. Este reajuste en la política exterior sorprendió al agente de Felipe el Grande en la corte kobmendense cuando ni siquiera llevaba un lustro allí instalado. A la altura de 1652, las autoridades de Madrid llegaron a autorizar al conde de Rebolledo, ante sus recurrentes notificaciones de atrasos en los emolumentos, su regreso a España, posibilidad sólo cercenada por los ingentes adeudos que le retenían en la ciudad.²²

29. *Copia de las instrucciones que se le dieron, el 6 de octubre de 1647, al conde Bernardino de Rebolledo para el desempeño de cierta comisión cerca del rey Cristián IV de Dinamarca*, f. 9r.

21. Este tratado ha sido analizado por Enrique CORREDERA NILSSON, «Protestantes y sin embargo socios. Una aproximación al acuerdo comercial hispanodanés de 1641 y sus consecuencias», en I. Dubert y H. Sobrado Correa, eds., *El mar en los siglos modernos*, Junta de Galicia, Santiago de Compostela, 2008, 345-353

22. Enrique CORREDERA NILSSON, «Dealing with the North: Spanish ambassadors in the Scandinavian kingdoms (1648-1660)», tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2017, pp. 341-343.

Ahora bien, en paralelo a su limitada agenda diplomática, don Bernardino desarrolló su propia acción al servicio de la fe católica. Desconocemos las verdaderas causas que llevaron al conde a emplearse en tales trabajos, pero lo cierto es que la agencia autónoma de los enviados católicos en tierras protestantes tendía a orientarse a la mediación confesional, como ya apuntaba Friedrich. En escenarios urbanos con débiles comunidades nacionales, el factor religioso podía constituir un aglutinante capaz de introducir vías de adaptación a realidades extrañas como las sociedades luteranas y germánicas del Norte. Huelga decir que este conde de origen leonés desconocía la lengua alemana, habitual en la corte, y, por supuesto, la danesa. Eso sí, manejaba todas las herramientas lingüísticas a su alcance (el francés, el toscano y el castellano) para comunicarse en Palacio, del mismo modo que supo frecuentar amistades autóctonas compatibles con sus orígenes españoles o con su placer por el cultivo del saber. Es el caso del canciller Joachim Gersdorff, conocedor de la lengua de Castilla, o del mismo Jesper Brochmand, obispo luterano de Copenhague. Ambos abrían para él sus bibliotecas privadas, en las que, por cierto, se hallaban volúmenes prohibidos por su contenido católico, siendo algunos de sus autores San Agustín, Santa Hildegarda de Bingen o Santa Teresa de Ávila. Esta red social se completa con perfiles universitarios como Hans Zoega, profesor de lógica y metafísica con el que gustaba de mantener intercambios verbales, el otrora rector Olaus Warmius, el estudiante Friedericus Arniceus y el profesor de hebreo y vigente rector de la institución, Thomas Vangius.²³

A pesar de ello, el proceso de adaptación no debió ser fácil: el conde era un hombre de profunda religiosidad, un católico convencido dado a las discusiones teológicas que, a pesar de contar con experiencia en el trato con protestantes, todavía no se había visto inserto en una realidad confesional dominada por la *Confessio Augustana*. En la pretensión de encajar en ella, protagonizó una inocente anécdota que referiría a su

23. CORREDERA, *Dealing with the North*, p. 300.

amigo don Rodrigo de Quiñones en 1651: en ocasión de un baile de disfraces, Rebolledo optó por lucir atuendo turco, elección ciertamente chocante, máxime cuando él mismo en su juventud había combatido a las naves otomanas. Detrás parece haber un intento de traducción cultural, pues recuerda a su paisano las palabras de Calvino: «Dios nos sujete a la tiranía del Turco, antes que a la del Papa».²⁴

Ya desde un principio, el enviado español trató de llevar a cabo un diagnóstico más amplio de los rasgos que, desde perspectiva religiosa y doctrinal, caracterizaban al reino dánico. En este sentido, reconoció en el culto hegemónico, el luterano, un marcado carácter oficialista heredado de las medidas emprendidas por Cristián IV: «El vulgo cre ciegamente lo que dizen los Predicantes, ellos lo que mandan los Principes», asegura Rebolledo.²⁵ Pero también identificó que «muchos de los que en estas Prouincias Septentrionales creen algo, tienen por grandeza de Dios, como dezia el otro Filosofo a Juliano, ser servido en diferentes Religiones». Esta cita condensa el clima de relativa tolerancia religiosa en que el Reino de Dinamarca-Noruega se instaló tras poner fin a su accidentada intervención en la Guerra de los Treinta Años. Había sido entonces cuando, a pesar de la neutralidad impuesta por su retirada de la contienda, los Oldemburgo empezaron a acercarse a los Austrias por intereses estratégicos, incorporándolos así a la larga colección de amistades habidas por Cristián IV a lo largo de su dilatado reinado: las Provincias Unidas calvinistas, los principados luteranos del norte de Alemania, la Inglaterra anglicana y ahora, las dos potencias católicas bajo yugo habsbúrgico. Este aparente triunfo de la razón de Estado debió influir seguramente en la relativización de la alteridad confesional que nuestro testimonio en Copenhague continúa relatando que, para algunos

24. *Carta del autor escrita de Copenhaguen a 22 de abril de 1651 a Don Ramiro de Quiñones, Caballero de la Orden de Santiago, Regidor perpetuo de la Ciudad de Leon.* Contenida en: BA, Fondo Antiguo, ANT-XVIII-129. Bernardino DE REBOLLEDO, *Ocios*, Oficina Plantiniana, Amberes, 1660, p. 268.

25. *Ibidem.*

locales, «quien viue conforme a la Ley natural se salua en qualquiera [religión], siendo satisfacción de los pecados, el verdadero dolor es hauer ofendido el Autor de la Naturaleza». ²⁶

En este contexto, cabe entender la valentía con que don Bernardino de Rebolledo impulsó acciones encaradas a la protección del catolicismo. Aunque la mayoría se ejecutaron con la colaboración de un rosario de agentes espirituales y laicos, el diplomático español vio en la soledad del estudio y en la compañía de la pluma las mejores herramientas para un ambicioso proyecto: dirigir un apóstrofe panegírico a los reyes de Dinamarca ensalzando la gloria de que sus antepasados gozaron cuando el reino era aún obediente a Roma. Esta obra, bautizada con el título *Selvas dánicas* (1655), fue patrocinada, irónicamente, por la consorte Sofía Amalia de Brunswick-Lüneburg, pues le había ofrecido el Palacio de Hørsholm para cultivo de su ocio literario. El resultado fue un doble poema cuya primera parte, *Aula*, reconstruye la historia danesa, prestada en gran parte de Saxo Gramático y reinterpretada bajo su propia óptica, describiendo un ritmo de sístole y diástole, de reinados ejemplares y de tiempos a olvidar. ²⁷ Se fija así una lógica histórica que puede sintetizarse en la siguiente idea: cuando los soberanos son favorables a la autoridad de la Iglesia, son retribuidos por el Cielo con un legado de prosperidad y de estabilidad política. Así, el conde de Rebolledo vaticina con optimismo a los pies de Federico III:

Si Dania vez alguna Juzgar pudo / que condolido el Cielo / de tantas procelosas tempestades, / y riesgos interiores, / como fatigan Incessablemente

26. *Ibidem*, p. 396.

27. Aunque esta obra no ha sido objeto de un estudio crítico publicado, existen varias contribuciones que abordan su contenido religioso, como Sofía KLUGE, «*Qu'assi Saxo le nombra*: Reappropriating Danish History in Bernardino de Rebolledo's First *Selva Dánica*», *Nordic Journal of Renaissance Studies*, 12 (2017), pp. 231-238 y Enrique CORREDERA NILSSON, «Confessional public diplomacy? Bernardino de Rebolledo's defence of Catholicism in Denmark, 1655-1656», *The Seventeenth Century*, 36/3 (2021), pp. 463-483.

/ las conçiencias de sus habitadores; / en la tranquilidad d'el Sacro Puerto / libre de peligrosas Inquietudes, / les de paz conueniente; / es en tiempo d'vn Rey cuyas Virtudes / mereceràn de la Piedad diuina / la Luz de la Catolica Doctrina.²⁸

Como se desprende de estos versos introductorios, el autor apela a la conversión del soberano danés, pretensión que debe entenderse tras el gran triunfo católico que había sido la reciente abdicación de Cristina de Suecia para abrazar la fe romana. Resulta evidente que la herramienta de persuasión armada por don Bernardino de Rebolledo derivó en fracaso, pues los Oldemburgo reinantes en el país nórdico han permanecido fieles a su propia iglesia hasta nuestros días. Es más, lejos de mejorar la consideración pública del catolicismo, la publicación de *Selvas dánicas* convergió temporalmente con la implementación de una tajante medida por parte de Federico III: el Edicto de 1655. En los turbulentos años de renovada tensión en el Norte, con una amenazante Suecia nuevamente en guerra con Polonia, Carlos X ofreció al rey de Dinamarca-Noruega una alianza que pasaba por sacrificar la relativa tolerancia religiosa que venía observándose en sus dominios. Así, Federico III terminó promulgando un texto muy hostil con todos aquellos cultos ajenos a la fe nacional, esto es, la luterana, mientras se fortalecía la unidad doctrinal de la Iglesia danesa. Para concretar este propósito, se vetó el acceso de todo súbdito del soberano a las capillas consentidas, en virtud del sistema westfaliano, para uso exclusivo del personal diplomático.²⁹

Ante esta ofensiva, Rebolledo invocó la amistad que mantenía con Federico III para solicitar audiencia; también remitió a Madrid una copia del documento; sin embargo, y a pesar de la existencia de una facción del gobierno danés proclive a los intereses hispánicos, el conde era consciente

28. Bernardino DE REBOLLEDO, *Selvas dánicas*, Peder Morsing, Copenhague, 1655, p. 7.

29. Ludvig HOLBERG, *Dannemarkes Riges Historie*, Vol. III, Imprenta universitaria, Copenhague, 1752, pp. 204-207.

de la limitada influencia de la autoridad por él representada. Incluso el Sacro Imperio, natural alternativa mediadora, temía los embates del sueco. Como último recurso, don Bernardino actuó con pragmatismo y disimulo: si verdaderamente quería neutralizar el *Diktat* de Estocolmo, debía movilizar a un actor más influyente en Dinamarca, las Provincias Unidas, justo en un momento en que no disponían de residente en Copenhague. Su acción se dirigió, pues, al embajador español en La Haya, su amigo Esteban de Gamarra y, haciéndole llegar copia del edicto, le instó a encargar una traducción neerlandesa capaz de despertar la cólera de los ministros calvinistas, tan afectados como los sacerdotes católicos por la medida. Las esperanzas de tan fervoroso fiel a la Iglesia de Roma quedaban así depositadas en el rigorismo de los *Staatén Generalen*, si bien todo el operativo se redujo precisamente a eso, esperanzas: habría que aguardar a 1671, con un retorno a las hostilidades entre los reinos nórdicos, para ver revocado el edicto.

Más allá de lo anecdótico de estos movimientos, cabe visualizar tras ellos un amplio margen de autonomía dentro de la diplomacia de la Monarquía Católica, hasta el punto de urdir tan comprometida trama con Gamarra a espaldas de Madrid. Pero era precisamente omitiendo información sensible, esto es, mediante el «disimulo», término tan recurrente en la literatura diplomática de la época, como podía protegerse, en este caso a Felipe IV, de posibles represalias.³⁰

Por otro lado, este episodio evidencia cómo la iniciativa personal del conde de Rebolledo debía movilizar todo el patrimonio social disponible, dando contenido, pues, a una red de informadores ya no de alcance nacional sino, como veremos a continuación, de dimensión confesional.

30. CORREDERA, «Confessional public diplomacy?», pp. 463-483.

3. Embajadores y jesuitas en una red católica para el norte de Europa: el círculo de Don Bernardino de Rebolledo

Desde el principio de su misión, don Bernardino de Rebolledo colocó todos sus denuedos al servicio de la fe católica. Para tan osada tarea, contaba entre el personal de la embajada con cuatro sacerdotes: el dominico Juan Bautista Güémez, su confesor, y los jesuitas Willem van Aelst, Gottfried Franken y Michel de la Fuente. Estos cuatro nombres se encargaban de mantener viva la actividad espiritual en la capilla privada de Rebolledo, y lo hacían desde una perspectiva translingüística, predicando respectivamente en castellano, en neerlandés y en francés. Si algo unía a todos ellos, a pesar de su heterogénea procedencia territorial, era precisamente la correspondencia de esos diversos territorios con los dominios administrados por la Monarquía de España. Echamos en falta, pues, jesuitas o dominicos del norte de Alemania, espacio más próximo lingüísticamente a Dinamarca. Ciertamente es, eso sí, que la nunciatura con jurisdicción sobre el reino nórdico era, como ya vimos en su momento, la bruselense, lo que seguramente propició el envío de tres católicos de los Países Bajos.

Ese principio de cooperación misional más allá de adscripciones nacionales quedó manifiesto también en el paso por la capilla de Rebolledo de figuras como Philippe Boudon de la Salle, el embajador de la Lorena Pousselot d'Hédival y los diplomáticos franceses Claude Meulles du Tartre y Hugues de Terlon.³¹ Repárese en que, mientras el conflicto hispanofrancés (1635-1659) estaba abierto, en el lejano Septentrión esas hostilidades quedaban mitigadas por la mutua identidad confesional.

Por primera vez desde la Reforma, la capilla del conde de Rebolledo ofrecía a Copenhague un lugar estable para la administración de sacramentos de acorde a la fe romana. Cabe reconocer, eso sí, que las pretensiones no eran tan proselitistas como proteccionistas: la red de agentes

31. GARSTEIN, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, p. 457.

espirituales centralizada por el enviado español estuvo involucrada tan sólo en tres conversiones, todas ellas con cierta convergencia temporal.³²

Ahora bien, entre esas conversiones contamos aquella que resonó en toda la Europa de mediados del Seiscientos: la de la reina Cristina de Suecia. El singular carácter de esta soberana, filósofa en su sentido más etimológico, la sumió, al poco de acceder al trono (1650), en una crisis espiritual. Las potencias católicas no tardaron en aprovechar las perspectivas que la reina escandinava ofrecía para su causa, de ahí que, desde Francia, el embajador Pierre Chanut y su amigo Descartes, maniobraran en esa dirección. El representante portugués en la corte holmiense, José Pinto Pereira, también aportó otra figura clave en dicha conversión, la de su confesor el jesuita Antonio Macedo. De hecho, éste partió a fines de 1651 a Roma para dar cuenta de la situación al superior de la Orden, el padre Nickel y al Cardenal Chigi, quienes resolvieron enviar desde Turín al profesor de teología Francesco Malines y al matemático placentino Paolo Casati, docente en la Ciudad Santa.³³ Madrid también movió ficha situando por aquellas fechas en la corte sueca a Antonio Pimentel de Prado. Este diplomático de orígenes palermitanos no sólo supo mantener la anhelada amistad de la reina, también contribuyó al complejo proceso de metamorfosis religiosa que terminó vivificando, en la persona de Cristina, el viaje material y metafísico desde el Norte bárbaro al Sur refinado.³⁴ Si hablamos de complejidad, es porque Estocolmo fue en aquellos años un punto de gran actividad diplomática, donde distintos partidos religiosos tensionaban en uno u otro sentido

32. *Ibidem*, p. 457.

33. Para más detalles sobre la propaganda jesuítica en la corte de Cristina, v. GARSTEIN, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinaviay* Susanna ÅKERMAN, *Queen Christina of Sweden and her circle: The Transformation of a Seventeenth-Century Philosophical Libertine*, E. J. Brill, Leiden-Nueva York, 1992.

34. Rafael GONZÁLEZ CAÑAL, «El conde de Rebolledo y la reina Cristina de Suecia: una amistad olvidada», *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 26/62 (1986), pp. 93-108.

involucrando a una notoria constelación de nombres de la que aquí ofrecemos solo una fracción.

Ahora bien, esta sintética relación de antropónimos no puede excluir la figura de quien inspira estas páginas. Don Bernardino de Rebolledo no quedó, pues, al margen de las sospechas sobre la crisis espiritual de la reina sueca. Fue gracias a una de las cenas que ofrecía en su residencia donde supo, por la llegada a Copenhague de un calvinista procedente de Estocolmo, que Cristina manifestaba dudas sobre las creencias luteranas que se le habían inculcado. Fue el jesuita Francken quien se ofreció a presentarse ante ella, decisión que contó sin duda con el respaldo del conde. Otro ignaciano flamenco, Cornelius Hazart, refirió los detalles de la audiencia dada en el Castillo Nyköping (1651). En el original podemos leer que, tras interrogar al clérigo por su identidad y sus propósitos, éste reconoció con sinceridad:

Ick hebbe verstaen dat uwe Majesteyt seer curieus is om alles te ondersoecken, oock de Sectie van Calvijn, en de van andere, ick hebbe willen beproeven of oock uwe Majesteyt yets soude believe te hooren van de oude Religie [...] Hoe, seyde de Coninginne, zift ghy dan gecomen om my Papist te maken? Hy heest gheantwoort: Ick meyne dat ick een goet werck soude doen indien ick dit koste te weghe brengen. Weet ghy niet, seyde sy, dat ghy de doodt schuldigh zift, en de dat ghy, volghens de Wetten van't Coninckrijck, 't hoeft voor de voeten moet erighen? Den Pater antwoordde. Dit heb ick te voren seer wel gheweten, en de op dit perijckel ben ick ghecomen, veerdich mijn hoeft te geven voor het Geloof, indien het sou noot sijn.³⁵

35. Traducción del neerlandés: «Tengo entendido que Su Majestad muestra curiosidad por indagar acerca de la secta de Calvino y de las demás, y he querido comprobar si a Su Majestad le complacería oír sobre la Antigua Religión». «Oh, dijo la reina, ¿habéis venido hasta aquí para convertirme en papista? A lo que él respondió: Quiero decir que debo hacer una buena obra, siempre y cuando se me permita. ¿Acaso no sabéis, añadió ella, que ello puede costaros la vida y que, de acorde con las leyes del reino, puede vuestra cabeza acabar colgando de los pies? El padre respondió: Eso ya lo sabía antes de venir

Así se anudó el vector de influencia entre el foco católico kobmendense, auspiciado por Rebolledo, y el nido de jesuitas que comenzaba a gestarse en la corte sueca. Ello terminó por poner en contacto al enviado español en Dinamarca con Cristina, quienes terminaron estrechando una potente amistad: ya en 1651 le invitó a Estocolmo, ofrecimiento que el conde hubo de rechazar excusándose en sus achaques de gota. Aun así, supo ejecutar la diplomacia de las palabras compensando tan graciosa oferta con estos aduladores versos: «Félix que feliz Arabia / hazes la Suedia y Gothia, / y a la eternidad te fías / en elegantes aromas. / Dicen que me mandas verte, / y por si el hado lo estorua, / que los mayores deseos / ha mucho que me malogra. / De mi fortuna y de mí / te quiero hazer vna copia». ³⁶ No fue, ni mucho menos, su única composición en honor de la ártica *Belona*. Es más, le confió la guía espiritual de su hombre máspreciado, Güémez, que terminó por convertirse en confidente de la reina. ³⁷

Cuando Cristina decidió abdicar para partir a Roma (1654), haciendo escala en las ciudades habsbúrgicas de Bruselas (donde se convirtió secretamente) e Innsbruck, el mundo católico se sumió en una atmósfera de algazara. Parecía que el cálculo diplomático (y, por qué no decirlo, también psicológico), había dado más resultados que cualquiera de las guerras precedentes. En Madrid, se llegó a creer firmemente en que su destino final, tras recibir catecúmeno en Roma, sería la misma corte española. El propio Consejo de Aragón hizo gestiones para preparar su recibimiento en Alicante, ³⁸ mientras en la Villa y Corte se buscaba un

aquí, y he asumido el riesgo de entregar mi cabeza por la Fe si es necesario». Cornelius HAZART, *Kerckelycke Historie van de ghebeele Wereldt, naemelyck van de voor-gaende en de teghenwoordighe eeuwe*, Vol. II, Michiel Knobbaert, Amberes, 1668, p. 269.

36. Romance XXXV, vv. 1-10. REBOLLEDO, *Ocios*, p. 46.

37. Tal era la confianza que tenía en él, que le propuso ante el secretario real Gerónimo de la Torre como su sucesor en la corte danesa, justo cuando una crisis diplomática estuvo a punto de retirar al conde de Rebolledo de Copenhague (1653).

38. ACA, Consejo de Aragón, legajos 0903, núm. 26. *Sobre lo que se ha de hacer con la reina de Suecia en caso que llegue a Alicante (10 de septiembre de 1656)*.

techo digno, primero en las Reales Descalzas, luego en el Palacio del Buen Retiro. La facción más hostil a la Monarquía consiguió, sin embargo, neutralizar en la Santa Sede lo que, finalmente, terminó siendo, nuevamente, una desilusión. En Roma, en París, en Madrid, en Estocolmo, todos reivindicaban su autoría en este hito tan simbólico como prodigioso, pero una voz alejada de los grandes escenarios de la política europea quiso también hacer valer su mérito. Bernardino de Rebolledo redactó cierta *Carta de un gentilhombre católico, escrita en Copenhague el 10 de diciembre de 1655* para dejar constancia de su influencia, a través de Francken, en la conversión de la reina. Para garantizarse mayor reconocimiento, no la narró en primera persona, sino en tercera, de tal manera que el nombre «Rebolledo» se diluye entre otros como el del dicho jesuita, el del nuncio Philippe o el del padre Manderscheidt. Y, con el fin de alcanzar el máximo potencial editorial, la puso en circulación en distintas versiones, siendo la francesa³⁹ aquella que aquí hemos consultado. Motivo de regocijo para nuestro diplomático hubiera sido conocer la referencia que a él hizo Francisco Bances Cadamo al componer, años más tarde, una comedia dedicada a la tenaz soberana, *Quien es quien premia al amor*. Entre sus diálogos, llaman nuestra atención las palabras que el gracioso Beltrán pronuncia ante el personaje histórico de Pimentel: «Pues Vuecelencia no duda, / que el Conde de Rebolledo / (que con vigilancia astuta, / es embajador en Dania, / y à esta Reyna le consulta / sus versos, à buelta de otros / negocios de mas altura) / me embió [este pliego] con vn libro suyo».⁴⁰

A pesar de cuán remoto su escritorio estaba de la bullente atmósfera literaria madrileña, don Bernardino nunca renunció, ya lo hemos ido viendo, a la pluma, uno de sus mayores consuelos. Sus obras no se cuentan entre las más ínclitas de las letras áureas, ni tampoco en su

39. BSB. 7 Clm 10427, *Duplicata Actorum publ. mss. miscell. De a. 1530 ad a. 1697 congesta a. 171*, f. 68.

40. FRANCISCO BANCES CADAMO, *Quien es quien premia al amor*, p. 96, citado en RAFAEL GONZÁLEZ CAÑAL, «El conde de Rebolledo y la reina Cristina de Suecia», pp. 99.

tiempo gozaron del mayor predicamento, dada la geografía editorial que trazaron sus publicaciones en Amberes, Copenhague o Colonia, imprentas alejadas de la Península. En la ciudad alemana fue donde, sumándose a la iniciativa de autores como Calderón o Barrionuevo, hizo aparecer su encomio a la conversión de la reina Cristina bajo el título *La constancia victoriosa* (1655).

Rastreando en la correspondencia de Rebolledo, damos con otra conversión, referida en este caso sin mayores detalles que los contenidos en estos tercetos dirigidos, precisamente, a fray Güémez:

Además que dirige su energía / a procurar traer este ganado / al redil, de
que mucho desconfía, / pues lo más que hasta ahora ha conquistado /
es qu'el Teniente Coronel viniese / a oír medio sermón el mes pasado,
/ protestando que ignora quien profese / la verdadera fe más animoso, /
aunque'n ello la vida se interese, / y con aquel aspecto de moloso, / le pone
al pobre Padre en tal conflicto / que le da por católico celoso.⁴¹

Antes de presentar la última conversión, conviene referir cómo Rebolledo y su círculo sacerdotal fueron incapaces de impedir un movimiento en sentido contrario, esto es, que un católico abrazara el luteranismo. Tal fue el caso de Antonio Sandoval, quien había llegado a Copenhague en 1653 procedente de Flandes y había sido integrado por Rebolledo en el personal de la embajada, primero como caballero, más tarde como secretario, todo ello a pesar de no llevar consigo más credencial que algunas cartas de recomendación. La relación entre empleado y empleador no manifestó síntomas de fractura antes de 1656, pero fue entonces cuando el granadino escribió a Gerónimo de

41. *Tercetos III. Carta escrita al padre maestro fray Juan Bautista Guemez, de la Orden de Santo Domingo, predicador de Su Majestad, habiéndole enviado el autor de Copenhaven a Madrid a procurar su licencia* (vv. 7-18), reproducida en Rafael GONZALEZ CAÑAL, *Edición crítica de los Ocios del conde de Rebolledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 488-489.

la Torre denunciando el maltrato a que le sometía su superior, así como el incumplimiento de las retribuciones comprometidas. Al no recibir respuesta, Sandoval volvió a tomar la pluma en julio, pero en esta ocasión dirigiéndose al secretario del rey para delatar maniobras del conde con los holandeses. El tono fue escalando en gravedad, ampliando en noviembre sus acusaciones: apelando al mismo Felipe IV, reconoció prácticas abusivas que llegaban a la punición corporal (aseguraba haber sido acuchillado por un lacayo de don Bernardino, el vasco Diego de Ugarte) y transmitió la mala imagen que del rey daba el enviado al lamentarse públicamente de estar mal pagado. La reacción de Rebolledo al revelarse el contenido de esas misivas llama nuestra atención: en lugar de verter su cólera sobre el subalterno, optó por la prudencia (a fin de cuentas, esas denuncias podían incluso resultarle beneficiosas como motivo para decretar su regreso).

Sandoval terminó huyendo, y fue al deshacerse del yugo del leonés cuando empezó a ser un verdadero problema: no sólo se convirtió al luteranismo, sino que contraprogramó toda acción del conde publicando dos panfletos en formato epistolar. En ellos, usa la lengua latina para apostrofar de modo prácticamente insultante a Felipe IV de España y al Papa, volcando un inaceptable argumentario luterano que forzó a Rebolledo a intervenir. Al Monarca Católico se dirige en estos términos: «Me, DOMINE, jam ita, Dei gratia, conversum miseret admodum tot animarum, quæ præceptis Curiaë Romanæ doctrinaque falsa irretitæ procul dubio in æternum pessundabuntur».⁴² No duda, incluso, en mantener sus acusaciones contra don Bernardino cuando explica: «certus jam essem tam malevoli in domo Comit[is] [de Rebolledo] adversus me animi, cui malo non alia ratione mederi potui, quam me tempestive

42. *Ad Philippum IV. Hispaniarum Indianarumque Regem Epistola Don Antonii de Sandoval, Equitis Hispani, scripta*, 1661, f. 4v. Traducción: «A mí, señor, que por la gracia de Dios ya me he convertido, me causan mucha pena todas las almas que, atrapadas en los preceptos y la falsa doctrina de la Curia Romana y alejadas de la duda, serán arruinadas».

tam ampliis manibus, quæ carcerem mihi vinculaque parata habebant, subducendo moras rupi omnes». ⁴³

Fue entonces acogido por el rector de la Universidad de Copenhague, el *pius et beatissimus* Peder Spormanus, nueva etapa en que quedó cautivado por lecturas luteranas como las de Benedikt Morgenstern. Ante tales declaraciones, el enviado español sugirió a Su Católica Majestad la idea de proceder contra él por vía inquisitorial en su mismo lugar de origen. Obviamente, pocas repercusiones prácticas hubiera tenido en Granada una condena pública, más allá de su efecto social, pero sí nos muestra la potencialidad de la mediación de Rebolledo. Agentes como él no sólo velaban por el mantenimiento de las comunidades católicas en la Europa protestantes, sino que llevaban a cabo una vigilancia disuasoria que dejaba, a la postre, sin escapatoria más allá incluso de las fronteras de la Monarquía. Por supuesto, la red diplomática volvía a revelarse coordinada con la agenda espiritual, ⁴⁴ evidenciando que la proclamada secularización del sistema westfaliano no fue una realidad inmediata.

Quien precisamente tomó el relevo de Sandoval como secretario de la embajada fue el converso danés David Leyel. Poco conocemos acerca de las condiciones que rodearon a este proceso, pero sí lo vemos como víctima de la furia luterana cuando, en verano de 1654, y según relata Rebolledo al alcaide del Castillo de Copenhague Axel Urop en una carta de 4 de febrero de 1655, ⁴⁵ la residencia sufrió un asalto por parte de un grupo de jóvenes al grito de: «¡Matemos estos españoles católicos!». Hechos como éste evidencian el riesgo a que el conde de Rebolledo se expuso, y con él a toda la representación española en Copenhague,

43. *Ibidem*, f. 2v-3r. Traducción: «Estaba ya convencido de tal espíritu malévolo que en la casa del conde [de Rebolledo] había contra mí, sin que pudiera remediar tales males por otro medio, y estando a disposición de manos tan impías, teniéndome prestas cárcel y cautiverio, que, esquivando los obstáculos, rompí con todo».

44. CORREDERA, *Dealing with the North*, pp. 443-444.

45. Emil GIGAS, *Grev Bernardino de Rebolledo, spansk gesandt i Kjøbenhavn, 1648-1659*. Schubothes Boghandel, Copenhague, 1883, pp. 378-380.

dada la activa implicación confesional que hemos ido reconstruyendo en estas páginas.

Aún hubo, empero, otro episodio de tensión, que es donde precisamente se enmarca la predicha carta. Tal misiva, escrita además en castellano, cabe entenderla como la respuesta del enviado hispánico a las advertencias dirigidas previamente por el dicho Axel Urop. Todo ello enraíza en la visita que el ya mencionado Diego Ugarte hizo a una mujer católica en su lecho de muerte. El vasco, tendiéndole la mano, le prometió que al día siguiente haría enviar al padre Willem van Aelst, bien conocido por la vehemencia de sus prédicas. Ello irritó a otro de los presentes, el vicario luterano de la Iglesia de San Nicolás, Hans Brochmand, quien, según la versión de Rebolledo, «le dixo con gran colera que el Papa y todos los Catolicos eran Antichristos, y otras muchas cosas de las que ellos suelen y que este ordinariamente predica». Al responder Ugarte en los mismos términos, se encendieron los ánimos y el español hubo de refugiarse, perseguido por la vecindad, en la embajada, que pareció recibir la grata guardia de Brochmand y los suyos. Acto seguido, el párroco evangélico publicó por la ciudad haber sido víctima de tentativa de asesinato a manos del personal de la embajada española, una acusación que no dudó en elevar al canciller Christen Thomesen Sehested. Éste, a pesar de sus férreas convicciones luteranas, dudaba del testimonio, mas ello no fue óbice para cursar la denuncia, que acabó llegando a manos del alcaide. Un secretario real, Bartholomeus Pedersen, fue el encargado de notificar la advertencia al conde de Rebolledo, instalado entonces en Hørsholm, quien, lejos de intimidarse, defendió la versión de Ugarte invocando artículos del Tratado de 1641 y la respaldó con el pretérito altercado padecido por Leye. Y zanjó: «yo no he venido a poblar Dinamarca de católicos, sino a conservar la buena correspondencia entre las dos Coronas».

En efecto, y a la luz del número de conversiones, la afirmación del conde era sincera, al menos si ignoramos el audaz proyecto laudatorio de *Selvas dánicas*. Sus pretensiones se encaminaron más bien a la conservación de la comunidad católica local, constituida básicamente por comerciantes

y personal diplomático. Si nos fijamos, este modesto fin no difiere mucho del perseguido por los jesuitas operativos en otras ciudades septentrionales. La reacción a la conversión de Antonio Sandoval lo ejemplifica muy bien: don Bernardino de Rebolledo no sólo era enviado de Felipe IV ante la corte danesa, también vigilaba a los súbditos españoles presentes en Copenhague como si de un centinela de la fe católica se tratara.

Otra manera de cohesionar a los creyentes fieles a Roma era mediante la multiplicación de su presencia pública. Esta tarea, siguiendo también fórmulas de disimulo diplomático, aprovechó con no poca astucia el interés del rey Federico por los asuntos teológicos. Es bien ilustrativo el debate filosófico que la Universidad de Copenhague albergó en 1654. Christen Pedersen Schjoldborg exponía su tesis *Anniversaria disputatio logica* bajo la protección del evangelista Hans Zoega, quien negaba la validez del Purgatorio. A su frente, la posición católica era defendida por los jesuitas de Rebolledo, Francken, Aelst y de la Fuente. Según testimonios oculares, el mismo rey, acompañado por sus ministros, asistió a este encuentro dialéctico que, sorprendentemente, dio la victoria a los católicos. En este sentido se expresan el mismo conde en sus versos introductorios de *Selvas dánicas*, pero también su amigo Ole Worm⁴⁶ y alguien más ajeno a él, el embajador inglés. Éste explicó al secretario de Estado John Thurloe: «There is nothing new in this place, but that the King hath personally been present at some disputations of philosophy and divinity, where a certain fryar belonging to the Spanish ambassador, carried himself very notably with much honour and applause».⁴⁷

46. En la correspondencia con su hijo Villum podemos leer: «*Nuper in disputatione logica Zoegae, praesente Rege et Proceribus, opposuit Monachus ille Gottofridus, quem nosti hic medicinam exercere, qui etiam nobis opposuit, sed nugis suis scholasticis exiguum meruit applausum*». Fuente: Ole WORM, *Epistolae*, Vol. II, 1751, p. 1124, recuperado de: GARSTEIN, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, p. 482.

47. John THURLOE, *A Collection of the State Papers of John Thurloe*, Vol. II (1653-1654). Flicht Gyles, Londres, 1752, citado en CORREDERA, *Dealing with the North...*, p. 400.

La coyuntura geopolítica impuesta en la segunda mitad de la década de 1650 ofreció al conde leonés una ampliación de horizontes en materia religiosa. Entre los años 1657 y 1661, Rebolledo colaboró con el agente imperial Johann von Goess en el mantenimiento y amparo de la comunidad católica residente en Glückstad, ya bajo soberanía de los Oldemburgo (Lykstad). Nuevamente, la orden jesuítica fue la encargada de actuar como brazo espiritual de la operación: al protagonismo del capellán de la legación imperial Johann Sterck, hay que subordinar una red de ignacianos de distinto origen a la que pertenecían Henrik van den Linden, Sigismund Merkwart y Heinrich Kirchner. El mismo Goess apoyó financieramente desde Copenhague a otra comunidad católica, en este caso, la de Altona. Gracias a la actividad del jesuita Wilhelm Godefried, este cuartel ignaciano logró extender una red social de significativo alcance.⁴⁸

Las tímidas posibilidades que la potencial tolerancia de los Oldemburgo ofrecía no tardaron en llamar la atención de otros príncipes europeos. Si bien el monarca español continuó priorizando la razón de Estado, dada su frágil presencia y sus notorios intereses en la zona, Viena se dejó seducir por la idea de adquirir un inmueble en Copenhague como templo y espacio de sociabilidad católica. Otra autoridad secular fue, empero, la que se adelantó: el embajador francés Hugues de Terlon obtuvo permiso en 1671 para establecer una sede permanente dotada de espaciosa capilla e incluso camposanto.⁴⁹ La movilidad probada entre fieles y personal ordenado vuelve a confirmarse con la incorporación en 1666 del predicho Heinrich Kirchner al servicio espiritual del residente francés.⁵⁰

48. Roberta ANDERSON, y Charlotte BACKERRA, eds., *Confessional Diplomacy in Early Modern Europe*, Routledge, Nueva York, 2020, s. p.

49. Martin BAKEŠ, «Shaping the Danish and Imperial Legation Chapels in Vienna and Copenhagen during the Period after the Thirty Years' War», *Theatrum historiae*, 19 (2016), p. 73-94.

50. ANDERSON y BACKERRA, *Confessional Diplomacy*, s. p.

4. Reflexiones finales

La Compañía de Jesús, potente agente evangelizador por todo el Orbe, jugó también un papel trascendente en el mantenimiento de la vida católica en los países protestantes. Sus miembros operativos en el terreno supieron sagazmente buscar la protección necesaria para sus prédicas, adoptando su red social a las circunstancias impuestas por el cambiante siglo XVII. Si en sus inicios, los mercaderes de naciones católicas eran sus principales valedores, a partir de los años 40 de la centuria, y bajo las condiciones marcadas por Westfalia, encontraron en diplomáticos como don Bernardino de Rebolledo un paraguas idóneo para su actividad misional.

El caso aquí presentado alcanza un nivel de mediación que trasciende la frontera entre lo civil y lo religioso, donde la diplomacia de los príncipes sirve para encubrir un diálogo interconfesional de otra manera censurado. Así, ante el recelo de las autoridades danesas, el conde de Rebolledo invoca la inmunidad que posee y hace uso, sobre todo, de sus dotes como diplomático. Con ello, esta contribución aporta más luz sobre los rasgos de la mediación seicentista, subrayando que la secularización no es, para estas cronologías, todavía una realidad. En este mismo sentido irrumpen el embajador francés y el imperial, compartiendo con Rebolledo parecidas ambiciones que deben entenderse en un escenario extraño donde la identidad confesional adquiere importancia capital.

«Uomo ben dotto ma sopramodo político»: el jesuïta Andrés Mendo i les relacions entre política i religió durant el virregnat a Catalunya de Gaspar Téllez-Girón (1667-1669)

JOAN MIQUEL OLIVER

Resum

El Virregnat de Gaspar Téllez Girón (1667-1669) ve marcat per la presència a Catalunya del seu ex-company d'armes Joan Josep d'Àustria, durament enfrontat a Nithard, confessor jesuïta de la reina regent Mariana d'Àustria. En aquest context, analitzar el paper dels diferents actors principals davant del desafiament del príncep bastard (grups i persones influents, autoritats municipals, postura dels dominics –grans rivals dels jesuïtes en la direcció espiritual–, actitud dubitativa del Virrei...), però també la participació proactiva de personatges aparentment secundaris, com el jesuïta Andrés Mendo, confessor del virrei, ens poden ajudar a entendre millor la sentència italiana amb la que encapçalem aquesta comunicació. Mendo (Logroño, 1608-Madrid, 1684), fou molt més que un confessor, però el que ens interessa destacar aquí és el seu vessant de director espiritual d'un dels personatges polítics influents del moment, en els marges permeables de la política i la religió i en un context històric apassionant per l'anàlisi de les relacions entre ambdues.

Paraules clau: Andrés Mendo, confessor, Jesuïtes, política, religió.

L'expressió italiana que encapçala el títol d'aquesta comunicació, «uomo ben dotto, ma sopramodo político», es refereix al jesuïta Andrés Mendo i fou escrita pel cardenal Litta de Milà en una carta adreçada al cardenal Altieri de Roma el 2 de desembre de 1671,¹ quan Gaspar

1. Archivio Apostolico Vaticano, Lettera dei cardinali, Roma, XXXV, 117.

Téllez-Girón y Gómez de Sandoval, V duc d'Osuna, havia deixat de ser virrei de Catalunya i exercia com a governador de Milà (1670-1674), havent-se emportat Andrés Mendo com a confessor. De fet, tot i que l'origen de la definició té a veure amb l'actuació del nostre confessor a Milà, considerem que s'escau molt bé al personatge, i pensem que podria fer-se extensiva també als seus dos anys anteriors com a guia espiritual del virrei a Catalunya, que són objecte de la present comunicació.

Andrés Mendo (Logroño, 1608-Madrid, 1684), fou molt més que un confessor i només que rastregem les seves obres ens en podem fer una idea aproximada: autor d'abundosos sermons, escriptor d'un tractat d'educació de prínceps, docte teòleg... però el que ens interessa destacar aquí és el seu vessant de director espiritual d'un dels personatges polítics influents del moment, sempre en els marges permeables de la política i la religió i en un context històric apassionant per a l'anàlisi de les relacions entre ambdues, on la crisi de poder de 1665-1675 potencia la figura dels assessors de consciència, amb un paper destacat de la Companyia de Jesús en aquest àmbit. Abans d'entrar a analitzar el seu paper, convé de tota manera fer un esbós de la situació durant aquest període.

1. El context

El virregnat de Gaspar Téllez-Girón a Catalunya (1667-1669) s'emmarca dins un context més ampli a la Monarquia Hispànica: mort Felip IV es produeix la regència de Mariana d'Àustria, donada la minoria d'edat de l'hereu al tron, Carles II. Durant aquest període de regència el protagonisme de la Companyia de Jesús s'incrementarà sobretot a través de la influència del jesuïta Nithard, confessor austríac de la reina regent, inquisidor general i membre del Consell de Regència. La irrupció en escena de Joan Josep d'Àustria, fill bastard de Felip IV i d'una actriu de comèdies molt popular anomenada «la Calderona», però reconegut formalment pel rei difunt, no farà més que tensar la situació per l'enfrontament cada cop més exacerbant que es produeix entre els dos personatges arribant a una situació límit entre els mesos de novembre

de 1668 i febrer de 1669 quan el príncep es refugia a Catalunya fugint de la persecució del confessor reial i aprofitant justament la presència a Catalunya del V duc d'Osuna com a virrei, el qual havia estat company d'armes seu, així com la bona relació amb sectors dirigents catalans derivada de la seva etapa com a virrei (1653-1656) al final de la Guerra dels Segadors.

Aquest animadversió entre ambdós no deixa de tenir un punt de paradoxal, ja que Joan Josep d'Àustria, a la documentació com a D. Joan, ha tingut com a preceptor Jean Charles de la Faille, jesuïta i brillant matemàtic, alhora que ha estat educat al Colegio Imperial de Madrid, *crème de la crème* de formació jesuítica i col·legi per on passaven la major part dels membres de les elits dirigents.

Tant aquest enfrontament Nithard-Joan Josep d'Àustria com la figura dels dos per separat han estat molt estudiats² i no és objecte d'aquesta comunicació fer-ne ara una anàlisi detallada, però sí que correspon fer un esment explícit del treball del professor Fernando Sánchez-Marcos³ sobre la figura de Joan Josep d'Àustria i les relacions entre Catalunya i el poder central, així com més recentment –des d'una òptica molt

2. Per citar només alguns treballs:

- José CALVO POYATO: *Juan José de Austria: un bastardo regio*. Barcelona.: Plaza & Janés, 2002.
- Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ: *Juan José de Austria: un bastardo regio en el gobierno de un imperio*. Madrid: Dykinson, 2005.
- Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ: *Don Juan José de Austria en la monarquía hispánica: entre la política, el poder y la intriga*. Madrid: Dykinson, 2007.
- Albrecht VON KALNEIN, M^a José POYATO, Joseph Pérez: *Juan José de Austria en la España de Carlos II: historia de una regencia*. Edición digital. Lleida: Editorial Milenio, 2010.
- Pablo MARTÍN GONZÁLEZ: *Don Quijote como arma propagandística en la Guerra de la Restauración (1640-1668) y en la campaña contra don Juan de Austria (1668-1669)*. Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA) Hipogrifo (New York, NY), 2023, Vol.11 (1), p.1031-1042

3. Fernando SÁNCHEZ-MARCOS, *Cataluña y el gobierno central tras la Guerra de los Segadores (1652-1679)*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1983.

diferent– els estudis d'Héloïse Hermant sobre la sàtira política a gran escala –*les guerres de plumes*– desencadenada per D. Joan contra la figura del confessor Nithard.⁴ També convé considerar la influència de Nithard sobre la reina regent, aprofitant la seva condició de confessor reial, en molts d'àmbits, com, per exemple, en el foment d'empreses d'evangelització jesuítica cap al Pacífic. De fet les Illes Marianes deuen el nom a la reina regent.

Però retornant a l'objecte més concret de la nostra comunicació, ens interessa analitzar les relacions permeables entre política i religió, en aquest context de debilitat del poder central, provocada per la minoria d'edat de Carles II i els enfrontaments abans assenyalats, en un moment, a nivell de Monarquia Hispànica, on els confessors reials o de personatges polítics influents dominics perden pes en favor dels de la Companyia, fet que a altres monarquies europees havia passat amb antelació. Recordem que aquesta rivalitat i enfrontament entre els dos ordes té un llarg recorregut i podem trobar invectives mútues que ho recullen de manera descarnada: «Si cum jesuitis itis, nunquam cum Jesu itis», deien els dominics. «E si cum dominicanis canis, nunquam in domo Domini canis», replicaven els jesuïtes.

L'arribada de D. Joan a Catalunya el novembre de 1668 tensarà la situació i l'enfrontament entre ell i Nithard arribarà al seu clímax. Això ho reflectiran les diverses fonts i la relació que en faran dels esdeveniments diferirà, com tindrem ocasió de veure tot seguit. Serà una bona oportunitat de veure també aquesta rivalitat entre dominics i jesuïtes al voltant de la figura de D. Joan.

Així, doncs, aquesta presència a Catalunya de D. Joan els últims mesos de 1668 i principis de 1669, fugint de la persecució de Nithard, és tractada de molt diferent manera segons quina sigui la font consultada. La *Crònica manuscrita de la Província de Aragó de la Compañia*

4. Héloïse HERMANT, *Guerre de plumes: publicité et cultures politiques dans l'Espagne du XVII^e siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 2012.

de Jesús,⁵ per tant, jesuïta, diu que «El Señor D. Juan de Austria mal contento del Gobierno se retiró fugitivo a esta ciudad donde estuvo algun tiempo aplaudido de pocos y asistido de no muchos». I afegeix, més endavant, que

algunos amigos de D. Juan se desbocaron contra la Compañía, y aún algunos se desmandaron de noche en arrojar algunas piedras á nuestras ventanas, pero la cordura de los nuestros y circunspección en sus palabras no dio lugar a la malicia de hincar el venenoso diente⁶.

Per contra, al *Lumen Domus* o *Annals del Convent de Santa Caterina*,⁷ que pertanyia a l'orde de Sant Domènec, podem trobar-hi nombroses referències a l'afecte recíproc entre D. Joan i els dominics en diferents situacions de la seva estada a Catalunya⁸ la qual cosa és prou reveladora de la paradoxa que havíem apuntat abans: tot i la formació jesuïta del príncep, tant per preceptor com al Colegio Imperial, el seu enfrontament amb Nithard el feia enemic declarat de la Companyia i la seva persecució es tornava animadversió contra els jesuïtes per part dels seus partidaris. Alhora, la seva figura donava munició als dominics en la seva inacabable pugna contra la Companyia de Jesús.

Si prenem com a referència una altra font coetània d'aquell moment, el *Manual de Novells Ardits*,⁹ dietari institucional on es recopilen les actes del Consell de Cent barceloní, hi podem veure reflectits els equilibris que ha de fer aquesta institució entre la pressió per la presència de D. Joan,

5. Arxiu dels Jesuïtes de Catalunya (AJC)

6. *Crònica manuscrita de la Província de Aragó de la Compañía de Jesús*. Veure els ff. corresponents a novembre i desembre 1668 - gener i febrer 1669.

7. Biblioteca de Fons Antic de la Universitat de Barcelona (BUB), ms. 1006, vol. II.

8. Vegeu per exemple pp. 286-287 (numeració a tinta; ff. 149v-150r numeració a llapis) de l'esmentat manuscrit (1006) de la Biblioteca de Fons Antic, on s'explica que D. Joan prengué l'escapulari de Sant Domènec, "amb gran afecte y devoció".

9. *Manual de Novells Ardits o Dietari del Antich Consell Barceloní*, Impremta de'n Henrich y Companyia, Barcelona, vol. XVIII, 1892-1975.

la lleialtat al virrei i la fidelitat a la reina. Però també l'actitud dubitativa del virrei dins d'aquest triangle. Quan els consellers tenen notícia certa de l'arribada a la ciutat de D. Joan es produeix una reunió per saber què fer. I dos dies després (13 de novembre de 1668) Francesc Sala conversa amb el virrei Osuna sobre la pertinència d'enviar una ambaixada de benvinguda a D. Joan, a la qual cosa el virrei hi dona la seva autorització. Un dia després té lloc l'ambaixada de Francesc Sala i Joseph Navel on es transmet de manera explícita l'agraïment de la ciutat pel paper d'alliberador i pacificador de D. Joan al final de la Guerra dels Segadors i això és significatiu de la complaença de certs sectors dirigents barcelonins i catalans amb la seva figura. Més tard i davant de la campanya de cartes endegada per D. Joan per aconseguir el restabliment de la seva honra i l'expulsió de Nithard d'Espanya (als consellers, a la reina, al comte de Peñaranda, al marquès d'Aitona, al vicecanceller del Consell d'Aragó, Crespí de Valldaura...), el Consell de Cent, llegides totes les cartes, acorda anar a parlar amb el virrei abans de prendre qualsevol decisió sobre la seva actitud. La resposta del duc d'Osuna a aquesta consulta no deixa també de ser significativa del moure's entre diferents aigües en la qual es trobava immers: «Que la ciutat obràs lo que li aparegués convenir, que no estava be a sa excellentia, essent virrei, donar concell que no fos ab seguretat que la ciutat obraria lo que li aconsellaria».¹⁰

Hem vist, doncs, una petita mostra de la diversitat de registres a l'hora de tractar aquest afer, segons quina sigui la font consultada. Però seguint l'objecte de la nostra comunicació, el que ens interessa ara i aquí és l'entrada en escena de personatges menors que ens ajudaran a projectar una mirada més aclaridora en les fronteres fonedisses entre política i religió. És el cas del nostre jesuïta Andrés Mendo.

10. *Manual de Novells Ardits*, vol. XVIII, pp. 97-98.

2. *El paper d'Andrés Mendo*

Andrés Mendo (1608-1684) va ingressar a la Companyia de Jesús el 1625. Prèviament havia estudiat Humanitats i amb posterioritat prosseguí la seva formació en Teologia i Filosofia a la ciutat de Salamanca. Fou també qualificador del Consell de la Inquisició durant els regnats de Felip IV i Carles II.¹¹

Andrés Mendo va ser, a més un autor prolífic. Va escriure un mirall de prínceps, el seu *Príncipe Perfecto y Ministros ajustados*, del qual trobem dues edicions: una primera de Salamanca de 1657 i una segona amb emblemes de Lió el 1662. Un exemplar d'aquesta segona edició custodiat al Fons Antic de la Universitat de Barcelona conté una nota manuscrita al full de guarda anterior indicant que el llibre va ser donat pel mateix autor al Convent dels Caputxins de Santa Eulàlia l'any 1669. Així mateix es va prodigar com a actiu predicador de sermons molt en la línia de la Contrareforma a fires i durant la Quaresma. També destacà com a teòleg i és autor de tractats sobre els ordes militars. Però a nosaltres ens interessarà sobretot, com veurem més endavant, com a director espiritual d'un dels personatges més influents políticament del moment: el V duc d'Osuna Gaspar Téllez de Girón, Virrei de Catalunya entre 1667 i 1669 i governador de Milà entre 1670 i 1674.

3. *Les contradiccions d'un confessor influent*

Diu Andrés Mendo al seu *Príncipe perfecto y ministros ajustados*, referint-se a les relacions entre política i religió:

No es propio lugar de las Mitras la Corte, ni los palacios para tratar materias políticas. Estas tocan a Ministros que no tienen a su cargo las almas. Los pastores deben asistir a sus ovejas y no dexar a las Iglesias sus Esposas.

11. Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, s.v. «Andrés Mendo», a *Real Academia de la Historia. Diccionario biográfico electrónico*, recuperat online a la pàgina <https://dbe.rah.es/biografias/20670/andres-mendo>

Tocanles los negocios espirituales y otros semejantes: los que son precisamente temporales, aulicos y políticos, estan fuera de su esfera. No es poco pesada la carga que tienen sobre sus hombros, ni pueden trocarla por otra, que no les incumbe. Pero ay casos, en que el bien publico necesita de algun Prelado, por no aver Ministro que llene algun puesto, y observandose las condiciones debidas y los Estatutos Eclesiásticos, se le pueden encargar Presidencias, y gobiernos.¹²

Per la seva banda, el gran estudiós de la Companyia, Antonio Astrain, a la seva *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, en el capítol que parla sobre l'observança religiosa al segle XVII, diu el següent:

Hablando de la observancia religiosa en el siglo XVII, debemos llamar la atención de nuestros lectores sobre los peligros que corrió la virtud de la santa pobreza, combatida en aquella época por varios caminos. Ante todo fué un riesgo para esta virtud el trato con los príncipes y altos señores, los cuales facilmente pegaban algo de lujo y regalo a los jesuitas que alternaban con ellos. Uno por ser predicador de Su Majestad, otro por ser confesor de los Virreyes, éste por manejar negocios de duques y marqueses, aquél por ser consultado en graves negocios por ilustres personajes, fácilmente se inficionaban algo con el aparato y esplendor que rodeaba a las personas con quienes trataban. De aquí provenia, que introducidos en la casa religiosa, recordaban demasiado la riqueza y comodidad que habían visto en los Palacios de los grandes señores”.¹³

I el mateix autor, referint-se ja més concretament a Andrés Mendo, apunta:

Algo de esto vimos en la primera mitad del siglo XVII, cuando recordamos los hechos del P. Florencia. Ahora el P. Andrés Mendo, por ser confesor

12. Andrés MENDO, *Príncipe Perfecto y Ministros ajustados*, Diego de Cosío, Salamanca, 1657, p. 47.

13. Antonio ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Razón y Fe, Madrid, vol. VI, 1920, p. 37.

de los Virreyes de Cataluña, necesitaba comer ave todos los días, guardaba en su aposento las golosinas que le regalaban, salía de paseo en coche, y los viernes y días de vigilia era necesario prepararle pescado especial. Cuando el P. Oliva oyó tan peregrino caso, dirigió una carta muy grave al P. Piquer, Provincial de Aragón.¹⁴

Amb aquests exemples podem observar com, tant Andrés Mendo en el seu tractat, com Astrain a la seva *Hª de la Companyia*, expressen la dificultat i les contradiccions que comporten l'accés al fur intern de personatges públics influents a l'hora de mantenir la separació entre l'esfera del guariment espiritual i l'àmbit de domini de la política.¹⁵

4. Les cartes des de Barcelona: el triangle informatiu Mendo-Crespí de Valldaura-Nithard

Si les diverses fonts esmentades fins al moment oferien entre elles una visió diferent de la presència de Joan Josep d'Àustria a Barcelona, des de l'hostilitat manifesta de la crònica jesuïta, passant per l'afecte més o menys interessat dels dominics, fins a l'equilibri del Consell de Cent entre la figura del príncep, el virrei i la reina; les nombroses cartes que envià Andrés Mendo a Crespí de Valldaura entre novembre de 1668 i gener de 1669, amb l'esperança que aquest últim transmetés les seves informacions a Nithard i, per extensió, a la reina regent, constitueixen una documentació interessantíssima a diferents nivells: en primer lloc, dels moviments i activitats de D. Joan a Barcelona, amb qui es relacionava i quins eren els seus afectes i desafectes; en segon, revelen el flux

14. ASTRAIN, *Historia de la Compañía*, p. 38.

15. En aquest sentit, un bon treball és María Amparo LÓPEZ ARANDIA, «Médicos del alma regia. Confesores reales en la España de los Austrias (siglo XVII)», a M. A. del Bravo i José Fernández García, coords., *Homenaje de la Universidad a D. José Melgares Raya*, Universidad de Jaén, Jaén, 2008, pp. 235-292. Un de més recent i molt complet és Nicole REINHARDT, *Voices of conscience: royal confessors and political counsel in seventeenth-century Spain and France*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

d'informació entre Catalunya i la cort a través de la figura del vicecanceller d'Aragó com a baula de connexió, i, per últim, i això encara és més important des de l'òptica que ens ocupa, donen sucosos detalls reveladors de les converses que mantenia el confessor Andrés Mendo sobre aquesta qüestió, no només amb el duc d'Osuna, sinó també amb la seva dona perquè hi incidís de manera indirecta sobre el virrei.

Abans d'entrar a analitzar el contingut d'aquestes cartes,¹⁶ haurem de començar per dir que aquesta documentació forma part de la secció Crespí de Valldaura, dipositada al Archivo Universitario de Valladolid.¹⁷ I per la seva importància com a receptor, haurem de fer una mica de retrat d'aquest personatge.

Cristòfol Crespí de Valldaura (1599-1672) fou un jurisconsult i polític d'origen valencià que va ocupar càrrecs importants tant a València com a la cort durant els regnats de Felip IV i Carles II. En concret i pel que fa sobretot al moment que Andrés Mendo hi estableix aquesta relació epistolar, Crespí de Valldaura era vicecanceller del Consell d'Aragó i membre de la Junta de Govern instituïda per Felip IV, per tal d'assessorar la regència de Mariana d'Àustria durant la minoria d'edat de Carles II. Per tant, amb relació directa amb Nithard i la reina regent.

Pel que fa al circuit epistolar, Andrés Mendo entregava aquestes cartes a l'encarregat del Col·legi de Barcelona (el Pare Pla), el qual la trametia al Colegio Imperial de Madrid, on anava a recollir-les Cristòfol Crespí de Valldaura. Sembla ser que Mendo no sempre quedava satisfet del resultat final d'aquest procés perquè en diverses cartes manifesta bé

16. Aquestes cartes van ser transcrites pel jesuïta Carmelo Oñate Guillén a «El Padre Andrés Mendo y D. Juan José de Austria. Cartas de Mendo desde Barcelona», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 128 (1995), pp. 237-264. En tot aquest apartat farem ús de la seva transcripció.

17. Més recentment, aquesta secció ha passat a denominar-se Fondo Juan de la Torre Orumbella, per ser qui la va donar al Colegio de Santa Cruz de Valladolid, d'on va ser col·legial entre els anys 1675 i 1678. Les cartes corresponen als lligalls 9261 i 9265: «Correspondencia del vicecanciller Crespí de Valldaura (1667-1670). Sobre los sucesos del señor don Juan de Austria».

que no ha rebut resposta per part del vicecanceller d'Aragó, o bé s'alegra perquè n'ha rebut donant a entendre que no sempre succeïa d'aquesta manera: «No he tenido respuesta de V.E. de las mías; y, como son de la calidad, que contienen, quedo cuidadoso si aplacen»¹⁸ (22 desembre 1668); «Ni el correo pasado, ni éste, he tenido aviso de V.E. de haber recibido las mías, que he continuado todas las estafetas. Ni el P. Pla me avisa hoy del recibo del pliego y me deja con gran cuidado. Será fuerza cesar en escribir hasta tener otro orden de V.E.»¹⁹ (29 desembre 1668); «He recibido con toda estimación la carta de V.E. con aviso de haber llegado las mía» (12 gener 1669).²⁰

Fins i tot, en algun moment, dubta de la fiabilitat del circuit i de les persones encarregades i ho expressa de la següent manera:

Este correo no he tenido carta de V.E. Sírvase decirme si será mejor enviar las cartas a otro y a quién. Que se debe de detener en llegar a manos de V.E.; y, aunque he encargado al P.Pla el secreto de esta correspondencia, no le tengo por muy seguro en que calle (19 de gener de 1669).²¹

També hem pogut rastrejar a las *Memorias* de Nithard²² cartes enviades des de Barcelona que, tot i que són copiades de forma anònima, algunes d'elles tenen l'estil i l'empremta epistolar d'Andrés Mendo. És possible que aquest les enviés directament a l'inquisidor general perquè no se n'acabava de refiar de la seguretat del circuit utilitzat amb el vicecanceller d'Aragó o a causa de la manca de resposta per part de Crespí de Valldaura.

18. Carmelo OÑATE GUILLÉN, «El P. Andrés Mendo y D. Juan José de Austria. Cartas de Mendo desde Barcelona», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 128 (1995), p. 254.

19. OÑATE, «Cartas de Mendo», p. 255.

20. *Ibidem*, pp. 257 i 258.

21. *Ibidem*, p. 260.

22. Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 8344-8364, *Memorias inéditas del Padre Everardo Nitardo*.

4.1. Notícies sobre la presència de D. Joan a Barcelona i dels seus partidaris i detractors

En una carta del 8 de desembre de 1668, Andrés Mendo es fa ressò de l'aldarull provocat per la presència de Joan Josep d'Àustria a Barcelona i l'hostilitat i l'animadversió creixent contra la Companyia, motivada per la persecució endegada pel jesuïta Nithard contra la seva persona: «Siguiose a esto venía una tropa de gente una noche a nuestra casa y gritando, lladres, lladres que nos descomponéis con el Sr. Don Juan».²³ També a la mateixa podem trobar-hi una relació de personatges afectes a la seva causa de diferents estrats socials. Seria interessant aprofundir en cadascun d'ells, però això s'escapa a les limitacions d'aquesta comunicació. De moment només apuntem alguns sucosos comentaris que fa Andrés Mendo al respecte. Pel que fa als sectors més benestants:

A cara descubierta procuran atraer hablando y dando motivos a la asistencia a los dictámenes del Sr. Don Juan. A cuantos pueden: Don Juan Velasco, casado aquí, criado de su Alteza; Don Joseph de Borja, hijo de Don Rodrigo, Don Francisco Samanat. Un canónigo, D. Pedro Copóns, es muy amigo destes. Habla con misterios; no le tengo por seguro. Don Joseph de Pinós es más vellaco que todos; disimula, tiene ratos secretos con el Sr. Don Juan. Con no mal fundamento procuran fuera de Barcelona tener el país por su Alteza y que van alistando confidentes.²⁴

Però també narra la participació de sectors populars en aquests partidaris del príncep. En concret és significatiu el cas de Francesc Martí, del qual Mendo en fa el següent retrat:

Hay aquí un albañil que tiene un gran séquito de plebe. Llámase Francisco Martí; alias el gancho, que en tiempos de las alteraciones estuvo preso por afecto a Francia. Este se dice que fue al Sr. D Juan y le ofreció cuatrocientos

23. OÑATE, «Cartas de Mendo», p. 247.

24. *Ibidem*, pp. 247 i 248.

hombres para cualquier suceso de su Servicio y que fue agasajado. No sé la verdad. Prendiéronle por capitán de la pedrea y el Sr. D. Juan pidió por él al Duque. Su Excia. se informo del Consejo, de la culpa; y le soltó. Esta intercesión hace probable su ida a ofrecerse al Sr. D. Juan. Y ha corrido voz que éste se halló en el alboroto contra este Colegio.²⁵

I ara ve la part on Andrés Mendo va més enllà i passa d'informar a recomanar actuacions més concretes per tal de desactivar les actuacions del personatge: «Conviene prenderle y que esté en la cárcel hasta que de allá se dé otro orden, que será en sosegándose las cosas. Y importaria que la prisión no fuese en la cárcel de Barcelona sino de Bique (Vic) o de Girona. Porque si sucediese un motín lo primero es sacar a los presos».²⁶

En una altra carta del mateix 8 de desembre de 1668, referint-se a la necessitat d'aconseguir que D. Joan obeeixi les ordres de la reina i de Nithard i marxi de Catalunya per l'elevat suport que hi té entre diferents sectors, preveient al mateix temps que això no ho farà a les bones, Mendo recomana i proposa el següent: «Y si no, una noche con secreto, con gran precaución, llevarlo [a D.Joan] a la “Capitana de España” y que se de a la vela la misma noche. Que si le sacan de Cataluña, en otra parte no tiene fuerzas y los amagos de commociones se aplacarán facilmente».²⁷

Ben peremptòria és la crònica que dirigeix a Crespí de Valldaura el 19 de desembre de 1668 sobre la situació a Barcelona i l'augment dels partidaris de D. Joan que va en paral·lel a l'odi creixent contra la Companyia per tot aquest afer:

Lo certísimo es que el país está muy malo y conmovido; y que el pueblo de Barcelona lo está (no las cabezas) y que el Sr. D. Juan va conquistando ánimos; y cuanto más esté aquí, crecerá el número. Héselo dicho al Duque.

25. *Ibidem*, p. 248.

26. *Ibidem*, p. 248.

27. *Ibidem*, p. 249.

Hame respondido, tiene las noticias por otros y que está con cuidado. Yo pienso que el Sr. D. Juan le tiene engañado; y ya le he propuesto que, si hay algun alboroto, su Excia. será el primero a quien maten. Y los segundos que padezcan, los de la Compañía por ser contra nosotros la principal ira del vulgo.²⁸

Més endavant, a la mateixa carta alerta contra la possibilitat d'aldarulls contra el Colegio Imperial de Madrid: «Alguno ha propuesto a su Alteza que será bueno poner fuego a nuestro Colegio de Madrid, que será poco daño quemarse las puertas. Y con eso los de la Compañía, viendo que el Sr. Inquisidor General es la causa de estar odiados, procurarán ellos mismos que salga».²⁹

El 22 de desembre de 1668 fa una relació molt curiosa i ocurrent de la nova estada a presó de Francesc Martí, el Ganxo –el paleta que havia estat empresonat anteriorment per ser partidari de D. Joan– i de les relacions existents entre aquell i altres defensors de la causa del príncep més ben posicionats socialment:

Está otra vez en la cárcel el Gancho, porque abría una mina de una casa pegada al Convento de monjas Dominicas de Monte Sión, por donde se pudiese entrar allá o salir de allá por orden de D. Jerónimo Miguel (que también está en la cárcel) que ha trece años tiene allí una devoción. El Sr. D. Juan ha apretado mucho al Duque para que soltase a Don Jerónimo, por ser amigo suyo; no ha condescendido. Volvió a instar que con fianzas le mandase soltar, porque dicen tiene mal de corazón. No ha querido.³⁰

Finalment, el 29 de desembre de 1668, Mendo considera que la situació comença a estar sota control i així ho comunica a Crespí de Valldaura:

28. *Ibidem*, p. 250.

29. *Ibidem*, p. 251.

30. *Ibidem*, p. 252.

Esta ciudad tiene ya otro semblante y está muy declarada por el servicio del Rey. El Duque con gran maña ha ido ganándola y cuanto le va a pedir la ciudad y la Diputación, se lo concede con gran gusto; con que están contentos y han cesado aquellos primeras llamaradas, si no es con alguna gente ya muy plebeya y que no puede sólo obrar nada ni se atreverá.³¹

A l'última carta del 26 de gener de 1669, és a dir, un mes després, Andrés Mendo expressa la seva alegria per la marxa de D. Joan de Catalunya. El que no va preveure Mendo en aquest cas és de quina manera ho faria i com acabaria tot plegat finalment pel que fa referència a l'inquisidor general.

4.2. Relació confessor, virrei i família

Trobem també molts d'exemples de l'afany de Mendo de desmarcar-se de la idea generalitzada que el virrei es plegava totalment a la seva voluntat i persuasió i que el confessor tenia sobre ell i la seva família una ascendència fora mida. Així, per exemple, en una carta de 24 de novembre de 1668, diu: «Juzgan muchos o los más, con engaño, que su Excia, no se mueve a nada sin consultarlo conmigo».³² O en una altra de 8 de desembre del mateix any: «En toda Barcelona era constante persuasión que el Duque seguía mi parecer en todas las materias».³³ I encara una més, el 19 de gener de 1669: «Pasan adelante a juzgar que no da paso el Duque sin mi consejo».³⁴

També s'ha de remarcar el paper d'espia de palau que juga, aprofitant la seva entrada com a director espiritual del virrei i família. Recordem ara a Joseph de Pinós, un dels relacionats com a partidaris de D. Joan. Ja hem vist l'opinió que d'ell en tenia el nostre confessor. Doncs en una

31. *Ibidem*, p. 254.

32. *Ibidem*, p. 246.

33. *Ibidem*, p. 247.

34. *Ibidem*, p. 258.

carta una mica posterior de 19 de desembre de 1668, Mendo narra que «Muy acaso me hallé yo en una alcoba de la sala, en que estaba con Pinós el Duque y oí su plática y no tocó a estas materias».³⁵ En qualsevol cas, podem convenir que aquesta seria una casualitat ben trobada.

Un altre punt a destacar en aquestes relacions és que on no arriba Mendo a través del virrei, hi arriba a través de la família i, més concretament, a través de la duquesa, Felisa Sandoval Rojas Ursino. Podem trobar diversos exemples a les cartes. El 22 de desembre de 1668 afirma:

Hallé hoy a mi Sra. la Duquesa muy contenta (esto es reservadísimo), porque, con ocasión de que el Duque la mostró el orden acerca del Marqués de Leyden, de que le llegó ayer extraordinario y de que a mí no me ha hablado palabra; habló muy largo con el destas materias y le habló finísimo en el servicio de la Reina”.³⁶

I en una altra de 19 de gener de 1669: «He encargado mucho a mi sra. la Duquesa le ponga en estos recelos y preocupación. Obro lo que debo y alcanzo».³⁷

Finalment, un dels punts que exasperava Mendo respecte al virrei era la seva actitud dubitativa en relació al desafiament de Joan Josep d'Àustria cap a Nithard i, per extensió, a la reina regent. Diu el 22 de desembre de 1668 a Crespí de Valldaura:

Señor, yo conozco mejor al Duque que cuantos hay en el mundo... Yerra los medios por no tomar consejo; y como dicen todos, honrándome sin merecerlo, habiendo yo escrito un libro de la política de Príncipes y Ministros, bien parece sabria algo en eso para aconsejarle. Pero es su pecado original”.³⁸

35. *Ibidem*, p. 250.

36. *Ibidem*, p. 252.

37. *Ibidem*, p. 259.

38. *Ibidem*, pp. 252 i 253.

Aquí veiem com Mendo treu pit d'haver publicat el seu *Príncipe Perfecto y Ministros Ajustados* i com això el valida segons el seu parer per donar consells i assessorar al virrei.

Però si amb tots aquests recursos no n'hi havia encara prou, en una carta de 22 de desembre de 1668, després de referir una llarga conversa amb el virrei on aquest s'havia esplaiat a bastament sobre els dubtes que li generava la presència de D. Joan, demana explícitament a Crespí de Valldaura que consideri transmetre tota aquesta informació a Nithard: «Este capítulo le dejo a arbitrio de V.E. le lea en secreto al Sr. Inquisidor Gral; y me olgaré lo haga».³⁹

A l'última carta de 26 de gener de 1669, Andrés Mendo explica a Crespí de Valldaura com Joan Josep d'Àustria finalment s'acomia de manera epistolar de la Diputació i del Consell de Cent i surt de Barcelona amb una escorta de tres-cents soldats de cavalleria proporcionada pel virrei, i també fa referència a una carta de Blasco de Loyola al duc d'Osuna, en nom de la reina, demanant-li si estimava convenient d'ocupar el càrrec de governador de Milà. Aquest nomenament arribarà de manera oficial el juny de 1669 i el virrei i la seva família marxaran cap a la seva nova destinació el març de 1670, emportant-se com a director espiritual el jesuïta Andrés Mendo. Un any després, el 1671, mor la duquesa. El duc d'Osuna li dedicà unes sumptuoses exèquies fúnebres a l'església de Santa Maria de la Scala de Milà, de les quals ha quedat un magnífic testimoni al llibre *Teatro de la gloria*, amb uns gravats impressionants que il·lustren a la perfecció l'esplendor de la festa efímera barroca; en aquest cas, un funeral aristocràtic amb tota la seva pompa.

El duc d'Osuna ocuparà el càrrec de governador de Milà entre els anys 1670-1674, durant els quals l'actuació del seu confessor Andrés Mendo, sempre movent-se en aquesta zona permeable de política i religió, motivarà el comentari del cardenal Litta de Milà que encapçala el títol d'aquesta comunicació: «Uomo ben dotto, ma sopramodo po-

39. *Ibidem*, p. 253.

lítico». El cardenal Litta coneixia bé Mendo des de molt jove, ja que havia coincidit amb ell com a estudiant a la Universitat de Salamanca. Però aquesta nova etapa i les connexions històriques i culturals sempre apassionants entre els territoris italians i els de la península ibèrica s'escapen a l'àmbit i a l'espai d'aquesta comunicació, tot i que seran objecte d'atenció i estudi en una tesi doctoral en construcció, provisionalment titulada «*Uomo ben dotto ma sopramodo politico*»: *el jesuïta Andrés Mendo i les relacions entre política i religió durant la regència de Mariana d'Àustria (1665-1675)*, dirigida pel catedràtic d'Història Moderna Xavier Gil, que confiem arribi a bon port.

Hem vist com les cartes enviades des de Barcelona pel jesuïta Andrés Mendo, director espiritual del virrei i la seva família, inicien un recorregut que transcorre a través del Col·legi de Barcelona i del Colegio Imperial de Madrid fins arribar a mans de Crespí de Valldaura, vicecanceller del Consell d'Aragó i alhora membre de la Junta de Govern durant la regència, i acaba en ocasions a les portes del mateix Nithard. Aquest circuit informatiu constitueix un exemple revelador, per una banda, de les circulacions entre la perifèria i el centre de poder polític i, per altra, de les imbricacions de la Companyia en tot aquest entramat. En aquest sentit hem pogut constatar el següent:

- L'anàlisi del paper d'Andrés Mendo com a confessor del virrei proporciona una mirada aclaridora en les fronteres fonèsses de la política i la religió en aquesta època i enriqueix l'aportació d'altres fonts.
- Les notícies proporcionades per Andrés Mendo sobre el que està succeint a Barcelona i sobre personatges concrets afectes a la causa de D. Joan sobrepassen amb escreix la seva condició de confessor i s'endinsen plenament en el terreny de la política.
- El fet de poder accedir com a director espiritual a l'àmbit privat d'un personatge polític influent amb projecció pública dificulta el manteniment de la seva ascendència o persuasió en el terreny estricte del consell o guariment espiritual.

- La modernitat en termes de secularització de la política i privatització de la consciència avança, però no de manera lineal, sinó que les contradiccions dels personatges i les situacions estan a l'ordre del dia.

Sessió VII

Circulacions culturals i artístiques

La música del segle XVI a Barcelona a l'entorn de l'estada de sant Ignasi de Loiola

GLÒRIA BALLÚS CASÓLIVA

Resum

Sant Ignasi de Loiola, després de passar onze mesos a Manresa (1522-1523), es va encaminar a Barcelona, on hi va fer tres estades (entre 1523 i 1529). La seva relació amb la música la trobem en les composicions de devoció popular, especialment en els *goigs*, editats reiteradament, que li varen dedicar pocs després de la seva canonització i que ha seguit durant segles. En ells s'explica la seva trajectòria personal i espiritual. A Barcelona, de manera directe o transversal, va copsar la música que s'hi feia, principalment en les celebracions religioses i litúrgiques de les esglésies que va freqüentar (obres dels organistes i mestres de capella), i la música civil dels compositors d'aquells anys, que eren interpretades pels ministrils en les activitats polítiques i socials, (especialment en les comitives i en les visites de personalitats).

Paraules clau: Manresa, Barcelona, música, ministrils, goigs

1. Hagiografia¹

Les dades rellevants de la vida de Sant Ignasi de Loiola (Iñigo² López

1. Aquest article amplia el meu treball d'investigació: *La Música a l'entorn de Sant Ignasi de Loiola i de la Companyia de Jesús a la ciutat de Manresa. Materials per al seu estudi*, que va obtenir el Premi Pare Ignasi Puig i Simon, 2017, i els dos articles publicats posteriorment. Glòria BALLÚS CASÓLIVA: «De la Guerra Civil Catalana a la Guerra dels Segadors. La música a Manresa en els segles XV-XVII», Miscel·lània 14. Centre d'Estudis del Bages, Manresa, 2022, pp.147-166, y EADEM: «La música en el entorno de San Ignacio de Loyola y su estancia en la ciudad de Manresa», *Cuadernos de Investigación Musical*, 10 (2020), pp. 5-38.

2. Entre 1537 i 1542 utilitza el nom d'Ignasi –o *Ignatius* en llatí–, per ser més fàcil de pronunciar.

de Recalde, (Loiola, Azpeitia (Guipuzcoa), 24 de desembre de 1491-Roma, 31 de juliol de 1556), de la seva estada a Manresa (des del dia 25 de març de 1522 fins mitjans de febrer de 1523) i de la seva obra han tingut, posteriorment, nombrosos estudis i publicacions, i també concretament en les altres comunicacions presentades en el *IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya* dedicat a la figura de Sant Ignasi, que es va celebrar a Manresa el 2022. Per tant, em cenyiré específicament a la vessant musical.

2. *Els Goigs dedicats a sant Ignasi*

Musicalment, la seva estada a Montserrat i Manresa, la seva vida i la fundació de la Companyia de Jesús es troben explicades en els diferents goigs, himnes, etc. editats en nombroses versions –anònimes– i altres composicions d'autor, que formen un gran corpus de música popular i devocional.

Concretant les edicions més antigues, en el 1673, uns cinquanta anys després de la seva canonització,³ s'editaren tres edicions de *Goigs*.⁴ Reiteradament es reeditaren amb textos i dissenys nous, i alguns amb la melodia per ser cantats.

Un d'aquests és el titulat *Goigs del gloriós P. S. Ignaci de Loyola, Fundador de la Companyia de Iesus en lo Rapte, y Hospital de Manresa* que esmenta els indrets que visitava a Manresa (casa Matheuat, Barcelona, 1673). Les *estrofes o cobles* són realment significatives: expliquen la seva atenció als malalts, l'estada a l'hospital de santa Llúcia, el rapte/èxtasis que tingué, l'església de sant Domènec, la Cova on fou il·luminat, el miracle de la gallina ofegada, etc. És com una “passejada” pels carrers

3. El papa Pau v el beatificà (27 de juliol de 1609) i el papa Gregori xv el canonitzà (12 de març de 1622), al costat del també jesuïta Francesc Xavier i dels beats Isidre llaurador, Teresa de Jesús i Felip Neri –italià fundador de la Congregació de l'Oratori–.

4. Glòria BALLÚS CASÓLIVA i Antonio EZQUERRO ESTEBAN, *Els Goigs de Catalunya al món. Una forma musical culta i popular*. Ediciones Experiencia, El Masnou, 2015.

on va passar i els esdeveniments que va viure durant de la seva estada. El text de l'endreaça i tornada⁵ és una suplica: *Puix vida tan peregrina fereu en esta ciutat; siau-nos Ignasi advocat a major glòria divina*. Del mateix any i la mateixa impremta són els *Goigs del gloriós P. Ignasi de Loyola fundador de la companyia de Jesús, Penitent en la Cova de Manresa*.

Un altra edició, del mateix any, són els *Goigs del Gloriós sant Ignasi de Loyola patriarca, y Fundador de la Companyia de Jesús: La festa del qual se celebra a l'últim de julio*, (casa de Joseph Forcada, Barcelona, 1673); i s'edità, posteriorment, una traducció exacta en castellà (Juan Piferrer, Barcelona, 1743) amb el títol *Gozos del Glorioso Patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañia de Jesús*. Ambdós els reproduïren reiteradament en diverses imprentes manresanes i barcelonines. L'endreaça i tornada diuen: *O Vos que en celeste ardor / lo mon haureu inflammat, / Siau Ignasi advocat / i abrasau a tots lo cor*.

En aquesta versió –en català i en castellà– hi ha una explicació més completa de la seva vida: al seu naixement en una família noble, a les seves estades a Manresa i a Barcelona, el llibre dels *Exercicis Espirituals* i la fundació de la Companyia de Jesús.

En els goigs editats en el 1673, només hi figura el text, sense la melodia amb la què es cantaven, però en l'avinentsa de la celebració dels 350 anys de l'arribada de sant Ignasi a Manresa, el 1872, Mossèn Francisco Escorsell, mestre de la capella de música de la Seu manresana, va escriure una melodia a dues veus i amb acompanyament de tecla,⁶ per aquestes dues versions. L'Associació *Amics dels Goigs*, de Barcelona –coincidint amb la commemoració del seu centenari (1922-2022)–, els han reeditat.

5. L'endreaça està formada pels dos primers versets que fan el paper d'introducció, i la tornada són els altres dos versets que es van repetint després de cada estrofa o cobla, a manera de refrany. Al final es tornen a cantar l'endreaça i la tornada com al principi.

6. La partitura dels *Gozos de San Ignacio* es conserva a l'Arxiu de Manuscrits Musicals de la Seu (E-MNs 335) i a l'Arxiu Comarcal del Bages (E-MANc, fons Sarret i Arbós).

GOIGS DEL GLORIOS P. S. IGNACI DE LOYOLA FVNDADOR de la Companyia de Iesus, y Penitent en la Cova de Manresa.

DVIX ella Cova algra, y faja
 Na illuhat voltre rigot,
 fua molleitat incantat,
 Sant Ignaci de Loyola.
 Consignat en Monester
 gals, amos, y nobles,
 de la Cova de Manresa
 natura la faldat;
 fore de Gualc noble Española
 lull Soldat, y gran Senyor, &c.
 En ella Cova fignada
 jant al camí fobre el poar,
 fo lo llech vach abjane
 fore via retende
 per fugir la taballa
 de aquell Mon en paraydat, &c.
 En la Vall de Puadria
 fora ran penitencia
 ab rigosa solitudo
 aites passant mes de fin:
 lausant vai la goit,
 de Adam Penit, y el greiff, &c.
 Vora del Rio Cardener,
 quate marea a Sant Pau,
 ab mode raro, y fua
 vos moitllá Dreu fo podeu
 costure del Mon la bola
 gavera ab tracq, y primat, &c.
 Dedit la Cova mirra
 las oca de Montera
 y fepit, y atrebant
 moitllá tanto las contempler,
 perque fe encan, y avoidea
 de miradas voftrou cor, &c.
 Molto gran favor de Maria
 en Viladordí alcançat,
 y moitllá regios substat
 en la Verge de la Guis,
 y ab la fua villa faja
 quodara fene voftra, &c.
 Sempre al venir, y al anst
 de la Cova al Hospital
 devant la Creu de va portal
 vos staveva orat:
 aqui en la fignada, y avoidea
 als tiques donas favor, &c.
 Sobre la Creu del Tort verca
 el d'any de 1535,
 se armava una Dama, q' arany ran.
 O REMVS.
DEVS qd ad matrem sui nominis Gloriam propagandam, vovit per S. Ignacium fabulit, militatem Ecclesiam reformandam, et ruz arduis, q' miraciones terrarum in terris, coram sui ipse meruisset in Calce. Per Dominum nostrum, &c.

En Barcelona, en casa Matheuat, devant la Refructia de Pl. Any 1673.

Fig. 1. Goigs del gloriós P. S. Ignaci de Loyola, Fundador de la Companyia de Iesus en lo Rapte, y Hospital de Manresa. Barcelona, casa Matheuat, 1673.

GOIGS DEL GLORIOS SANT IGNASI DE LOYOLA PATRIARCA, Y Fundador de la Companyia de Iesus: La festa del qual se celebra al vltim de Juliol.

OVos que me cedeis ardor
 lo mon baseu fildant,
 sien gran adorer,
 y aboies a tot lo cor.
 De johe troch vifald
 foreu la flor de Loyola
 honra a la fena Española,
 y a Dreu en palada veit,
 quant de Christo intender
 os red' en preche se sat, &c.
 Vofre goig a Esperit
 ciego lo esperit sant
 en la fena basallat:
 traer der mortu: en ferit
 de Sant Pere ab lo fuor
 rillatru el tot curat, &c.
 Reflor de va nova vida
 det a Monerat aneu
 ritch voftra arma de arat,
 y la anima a Dreu rendit:
 all ab traie de feror
 Maria ongrat Soldat, &c.
 La coequilibrat en Maria
 gometat en Manria
 coete va ab afperea,
 ja en coa, y a hoispitall
 aqui foica elipar
 de penay, humiliat, &c.
 En voftra Coa Maria
 os vifit' os excedit,
 per fer ongra guerra als viqui
 y obrir la Ebla oua goit
 lo fruit impres de era fola,
 sempre se pech ategat, &c.
 En va tracte fieu
 vofra diaz mata passat:
 la gloria de Dreu gaveru
 aretatat qui Sant Pau
 aqui os moitllá el Salvador
 la Religio, que heu fundat, &c.
 No ay Vandyat y Companyia.
 O REMVS.
Deus, qd ad matrem sui nominis Gloriam propagandam, vovit per beatum Ignacium fabulit, militatem Ecclesiam reformandam, et ruz arduis, q' miraciones terrarum in terris, coram sui ipse meruisset in Calce. Per Dominum nostrum, &c.

O REMVS.
DEUVS qui ad matrem sui nominis Gloriam propagandam, vovit per beatum Ignacium fabulit, militatem Ecclesiam reformandam, et ruz arduis, q' miraciones terrarum in terris, coram sui ipse meruisset in Calce. Per Dominum nostrum, &c.

Fig. 2. Goigs del Gloriós sant Ignasi de Loyola patriarca, y Fundador de la Companyia de Jesús: La festa del qual se celebra a l'últim de julio. Barcelona, casa de Joseph Forcada, 1673.

Fig. 3. Gozos de S. Ignacio, de Francisco Escorsell (1872) (E-MANs 335; i E-MANc, fons Sarret i Arbós).

Goigs del gloriós SANT IGNACI DE LOYOLA patriarca i fundador de la Companyia de Jesús

PRELIUM

PRELIUM
 O Deus, qui ad matrem sui nominis Gloriam propagandam, vovit per beatum Ignacium fabulit, militatem Ecclesiam reformandam, et ruz arduis, q' miraciones terrarum in terris, coram sui ipse meruisset in Calce. Per Dominum nostrum, &c.

Fig. 4. Reedicció d'Amics dels Goigs (2022) (edició de 1673).

Els textos d'altres edicions amplien l'explicació de les seves vicissituds manresanes –com a malalt i en referència al miracle del pou– que són representatives i donaren lloc a nous goigs, com els *Goigs en celebració de les virtuts de Sant Ignasi de Loyola malalt en Manresa en la noble i caritativa casa d'Amigant* (Lluís Roca, Manresa, 1867),⁷ i *Gozos del gloriosa patriarca San Ignacio de Loyola para cantarse en su capilla edificada en la calle Mayor de Manresa nombrada Sobrerroca junto a un Pozo en donde el Santo obró el primero de sus milagros* (Ignacio Abadal, Manresa, s/d).

3. *Les estades a Barcelona*

De camí a Terra Santa passà per Barcelona (entre el febrer i el març de 1523) i, posteriorment, hi va fer dues estades més. La segona al tornar de Terra Santa (del 20 de març de 1524 al juliol de 1526), una llarga estada, que, a més, li serví per estudiar amb el mestre Jeroni Ardévol, i la tercera de pas, de camí cap a París venint d'Alcalá de Henares (d'octubre de 1528 al gener de 1529).

En les seves estades a Barcelona⁸ va tenir relació i fou acollit per dues famílies que havia conegut a la seva arribada a Manresa el 25 de març de 1522: Inés Pascual (vivia a una casa al c/ Febrés, avui c/ sant Ignasi) on s'hi va hostatjà les tres vegades; i també amb Isabel Rosés, que vivia amb el seu fill Joan Pasqual⁹ (que vivia a una casa davant de l'església dels sants Just i Pastor), on hi anava a menjar.

7. L'acollida de la família Amigant queda expressada en les diverses edicions de *Goigs*, reeditats posteriorment en els anys 1879, 1894, 1908, 1920 i 1926.

8. Josep ALERT PUIG, *Viatge per la Catalunya ignasiana. Les peïjades d'Ignasi de Loiola a Montserrat, Manresa i Barcelona*. Cossetània, Valls, 2021.

9. Mireia VILA I CORTINA, *La dona a Manresa i Catalunya en temps de d'Ignasi de Loiola (1491-1556). Revisió dels Monumenta Ignatiana des d'una perspectiva de gènere*. Premi Pare Ignasi Puig i Simon, 2016; i Josep GALOBART, *Els manresans que van acollir Sant Ignasi a través dels protocols notariais (1485-1585)*. Premi Pare Ignasi Puig i Simón, 2018.

En aquestes estades també va tenir relació amb la Reial Capella del Palau (c/ Ataülf) de la noble família dels Requesens; la Casa i Escola del mestre Jeroni Ardèvol, on va estudiar gramàtica llatina; i l'Estudi General (al carrer Ripoll), on també estudià.

Coneixem els principals convents, esglésies i ermites on tenia costum d'anar de visita, per trobar atenció espiritual o per aportar-hi ajuda: els convents de la Mare de Déu dels Àngels; de les Jerònimes de sant Maties; de santa Maria de Jesús, de Frares; el de les benedictines de santa Clara; i el de sant Agustí; la capella de sant Llätzer; l'ermita de sant Cebrià d'Horta; la Capella de Marcús, on es venerava la imatge de Ntra. Sra. de la Guia; el Convent dels Àngels Vells; el Monestir de sant Jeroni de la Vall d'Hebrón; i de forma preeminent, els seus llocs de pregària varen ser les basíliques dels sants Just i Pastor i de santa Maria del Mar, i la Catedral on anava a venerar les relíquies de santa Eulàlia.¹⁰

Trobem també la seva petjada a les basíliques de sants Just i Pastor, amb una representació de sant Ignasi assegut a les grades de l'altar, enmig de nens ensenyant el catecisme, i on Joan Pasqual el va veure levitant amb un rostre resplendent; i a la de santa Maria del Mar, on es conserva una làpida de marbre commemorativa, datada el 1888, que diu: «Sentado en esta grada pedía limosna San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús en 1524-1525».

En tots hi hauria seguit la música en les celebracions litúrgiques diàries i festives, principalment Misses, Laudes, Vespres, Completes, processons, etc.

4. La música religiosa a Barcelona

La música era present en el culte religiós, en esglésies, convents i monestirs. En les celebracions més solemnes, els cants anaven a càrrec dels monjos i/o beneficiats amb l'acompanyament de l'orgue. En la litúrgia

10. Les relíquies de santa Eulàlia es varen dipositar a la catedral barcelonina en el 1327, dins d'un sepulcre que presideix la cripta. En els segles XIV, XV i XVI els consellers de la ciutat promogueren la seva devoció.

que conservava el cant pla, monòdic i estrictament vocal, s'hi va anar introduint la música polifònica o cant d'orgue, en la qual intervenien simultàniament o per separat veus i instruments. El xantre o cabiscol era una dignitat eclesiàstica que designava al que era el cantor o conduïa el cor, i el sotsxantre era el que regia el cor en el cant pla o gregorià.

Amb l'evolució de les formes musicals i la introducció de la polifonia, en les grans solemnitats, es va fer necessària una organització dels cantors, augmentant la seva quantitat i, posteriorment, introduint els instrumentistes. Així varen sorgir les formacions de les capelles de música, amb un mestre de capella per dirigir els grups de cantaires o cantors, amb els nens corers o escolanets, l'organista i els grups d'instrumentistes o ministrils. El mestre de capella i l'organista solien ser eclesiàstics, que majoritàriament obtenien la plaça per oposició, amb obligacions que estaven escrites en les consuetes de cada església. Aquests dos càrrecs tenien assignat un salari i unes quantitats extres quan, amb el permís del seu Capítol de Canonges, havien de solemnitzar puntualment les festivitats de les confraries o gremis.

Les principals manifestacions musicals a Barcelona en el segle XVI les podem englobar en la música litúrgica pròpia dels oficis religiosos i també en la devoció popular de processions, invocacions i oracions de caràcter semiprofa, que s'interpretaven a les esglésies importants.

A la catedral de Barcelona –anomenada de la santa Creu i santa Eulàlia– encara que disposava d'un orgue (datat al 1259),¹¹ i la formació d'una capella de música i un mestre de capella (des del 1523),¹² per les festivitats solemnes i principalment per la festa de sant Agustí «llogaven» també cantors de reforç.

Aquestes festes que requerien presència vocal i amb acompanyament instrumental eren: Epifania; santa Eulàlia (a la vigília, Completes amb

11. L'orgue actual, d'estil renaixentista, es va construir entre 1538 i 1540, principalment a càrrec de l'orguener Pere Flamench.

12. Josep M. GREGORI CIFRÉ, «Els cantors de la Capella Musical de la Seu de Barcelona al segle XVI», *Recerca Musicològica*, 6-7 (1986-1987), pp. 41-48.

els cantors); Diumenge de Rams; Pentecosta; Ascensió del Senyor; santa Anna; Assumpció de la Mare de Déu; sant Agustí; Tots Sants; Festa de l'edificació i dedicació de la capella de santa Eulàlia; Festa de la Concepció; Mare de Déu de l'Esperança; Festa dels sants Innocents. I en les celebracions de la Setmana Santa, el dimarts, dimecres i divendres Sants es cantaven les *Passions* amb els cantors; el 25 de desembre, Nadal, a més de la missa amb cantors i orgue, també hi havia el *Cant de la Sibil·la*; i en altres festivitats com les *Dominica infra octava* de les festivitats importants, la Missa era amb orgue sol.

En les parròquies importants i en els monestirs l'activitat musical era també pedagògica, sobretot per la formació de joves cantors en les escolanies i instrumentistes.

Precisament, un centre musical també relacionat amb sant Ignasi és el monestir de Montserrat, amb una Escolania i una escola de música (des del segle XIII). Centrant-nos en el segle XVI, l'abat benedictí García Jiménez de Cisneros (1499-1510) reorganitzà l'estructura i va escriure unes constitucions per les diferents seccions que formaven la comunitat de Montserrat, entre elles pels escolans amb la *Regula Puerorum* (Regla y modo de vivir de los escolanes de Montserrate), indicant que en aquells moments hi havia 20 escolanets.

Per tant, l'any 1522, quan sant Ignasi va ser a Montserrat, hauria seguit els cants quotidians dels monjos –especialment Laudes i Vespres– i dels escolanets que hi havia en el monestir. Aquesta petjada de sant Ignasi a Montserrat, la trobem també amb els *Goigs* dedicats a l'advocació de la Mare de Déu de Montserrat que expliquen la seva «visita».

5. La música civil a Barcelona

La música civil –profana de solemnitat civil o militar– estava interpretada principalment per ministrils, càrrecs remunerats i contractats pels consells municipals –ajuntaments–, els palaus i les cases senyoriales, que formaven la “cobla de ministrils” (o ministrers o de joglars) de la ciutat, i s'incorporaven a les festivitats i participaven en els actes oficials i populars.

Aquestes cobles o grups instrumentals¹³ estaven formades principalment per instruments aeròfons: xeremies, tarotes, gralles, flabiols, cornamuses, trompeters combinats amb els tamborers i el tamborí, que anaven adquirint dignitat artística. També acompanyaven al trompeta o pregoner, que era un funcionari encarregat de fer les crides pels carrers amb les novetats, i els seguicis de personalitats ciutadanes com batlles, cònsols, etc.



Fig. 5. Ministrils. Tomás CABALLÉ I CLOS, *La música "Oficial" de la ciudad de Barcelona*. Ariel, Barcelona, 1946, p. 17.

13. Joan CUSCÓ I CLARASÓ, «Ministrers i joglars a la Catalunya nova (segles XIV-XVII)», *Revista Catalana de Musicologia*, VI (2013), pp. 11-29.

En aquests anys s'incorporava amb força la música instrumental –*vihuela*, llaüt, arpa, i tecla¹⁴ que fins llavors havia tingut un paper secundari, practicant principalment la improvisació, a més de transcriure obres vocals ja existents.

La música oficial, com diu Tomás Caballé,¹⁵ a Barcelona, era obligada en determinades solemnitats de l'any, acompanyant als consellers corporativament als oficis en les esglésies corresponents: Cap d'Any, a l'església de santa Maria del Mar; el dia 20 de gener, festa de sant Sebastià, proclamat patró i protector de la ciutat per la pesta patida, la música acompanyava a la processó solemne fins a l'església pròpia que tenia a la plaça del Vi¹⁶ (oberta al culte en el 1512); el 15 de març, festa de santa Madrona, a la processó; el 15 d'agost, l'Assumpció de Nostra Senyora; el 31 d'agost, festa de sant Ramon; l'1 d'octubre, sant Àngel Custodi; i el 18 d'octubre, festa de sant Lluç, acompanyant-los a l'Estudi General.

Especialment col·laboraven en les festes tradicionals de santa Eulàlia, patrona de la ciutat, acompanyant els consellers de la ciutat a la solemnitat religiosa de la catedral; a la vigília del Corpus Christi, a la processó de la festivitat i de la seva octava, i també per Nadal.

L'acompanyament dels consellers sempre començava a la portalada de sant Jaume: anaven al temple corresponent i, acabada la processó, els acompanyaven de retorn a la Casa Consistorial. També estaven obligats a assistir als actes públics que s'originaven en les visites reials, de prínceps i altres personatges, o en actes rellevants. Un exemple d'aquests anys és la solemnitat de la canonització de sant Antoni de Florença el 12 de maig

14. Javier SUÁREZ-PAJARES, «La música instrumental: vihuelas, arpa y tecla», *Historia de la Música en España e Hispanoamérica*. Vol. 1. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2012, pp. 216-290.

15. Tomás CABALLÉ I CLOS, *La música "oficial" de la Ciudad de Barcelona*. Ariel, Barcelona, 1946, pp.14-17, 19-20.

16. La plaça del Vi s'anomenà d'Antonio López des de 1940, i des de 2021 d'Idrissa Diallo.

de 1527,¹⁷ amb la intervenció de trompeters i tabalers en la processó, després del cant de Vespres i Completes.

Aquesta música més popular, amb danses a les places i carrers, a la cort i als palaus, segurament hauria estat molt menys visible per sant Ignasi, com potser també la de l'àmbit domèstic: les cançons de bressol, cançons de treball, romanços i poemes èpics, jocs, etc., malgrat la seva convivència en les cases familiars d'Inés Pasqual i d'Isabel Rosés.

6. *Músics i compositors representatius*

En referència als músics i compositors, a l'entorn de les esglésies o de la música profana, que varen tenir una vida activa durant aquest primers anys del segle XVI, cal destacar:

Mateu Fletxa «el Vell» (1485-1553) compositor i mestre de capella de la catedral de Lleida (1523-1525) durant els anys de residència de sant Ignasi a Manresa i Barcelona. Posteriorment, va ser mestre de capella de les infantes Maria i Joana, filles de l'emperador Carles V. Les seves obres més importants són les *Ensalades*,¹⁸ entre les quals figuren *El fuego*, *La bomba*, *La negrilla*, *La guerra*, *La justa*, *La viuda*, *Los chistes*, *Las cañas*, *El jubilate* i *El cantate*; i els villancets a tres i a quatre veus, que mostren una tècnica contrapuntística notable. La única obra litúrgica que es conserva és un *Miserere*, a quatre veus, que es troba en el Manuscrit 5878 de la Biblioteca de Catalunya. Se l'anomena «el Vell» perquè posteriorment un seu nebot amb el mateix nom i cognom també serà compositor, Mateu Fletxa «el Jove» (1530-1604).

17. Antoni DURAN I SANPERE, i Josep SANABRE, *Llibre de les Solemnitats de Barcelona 1424-1546*. Vol. I. Institució Patxot, Barcelona, 1930, p. 415.

18. Les *Ensaladas* és un gènere musical polifònic, molt popular a tota la península Ibèrica. Servia per distreure als membres de la cort i a les festes de palau, i varen tenir molta popularitat. És una composició polifònica a quatre o més veus, de metre lliure i sense forma estròfica, en la qual alternen les diferents llengües: llatí, català, castellà, portuguès, italià, gascó i els fragments dramàtics, solemnes, exultants i divertits. El seu argument te relació, més o menys directe, amb el naixement de Jesús.

Un altre autor important del Renaixement musical català fou Pere Joan Aldomar (s. XVI) compositor i mestre de capella de la catedral de Barcelona (1506-?). Va ser cantor de la capella de música de Ferran el Catòlic, l'any 1508, formada per músics exclusivament hispànics, amb un repertori polifònic de gran expressivitat. Es conserven obres seves a diversos cançoners, com el *Cançoner d'Uppsala* o *del Duc de Calàbria* (1526-1554)¹⁹ i el *Cancionero de Palacio*.²⁰

Un dels millors músics d'aquesta etapa és Joan Brudieu (1520-1591), cantor a la catedral de La Seu d'Urgell i mestre de capella (1548). Va escriure diverses composicions entre elles *Els Madrigals i la Missa de difunts d'en Brudieu*²¹ (1585), i cal destacar els *Goigs de Nostra Dona*,²² la seva obra més important de caràcter popular.

19. *Cançoner d'Uppsala* o «Cancionero del Duque de Calabria» (perquè fou recopilat en la cort de Ferran d'Aragó, duc de Calàbria, a València) o com «Cancionero de Venecia» (perquè fou publicat en aquella ciutat, en 1556, per l'impressor Girolamo Scotto). El nom real del llibre és: *Villancicos de diversos autores, a dos, y a tres, y a quatro, y a cinco bozes, agora nuevamente corregidos. Ay mas ocho tonos de Canto llano, y ocho tonos de Canto de Organo para que puedan aprovechar los que a cantar començaren*. Conté, principalment «villancicos» [villancets], de diversos autors, entre els quals cal esmentar a Juan del Enzina i Cristóbal de Morales. A l'any 1917 es va trobar a la biblioteca de la Universitat d'Uppsala (Suècia) l'únic exemplar conegut. El «villancico» és una forma músico-poètica en castellà i portugués, tradicional d'Espanya i molt popular entre els ss. XV-XVIII, a partir de cançons profanes amb refrany, harmonitzades a varies veus, s'interpretaven en festivitats de tot l'any.

20. Dels nombrosos compositors que figuren en el *Cancionero de Palacio* (1474-1516), destaquen les composicions de Juan del Enzina i la col·lecció de *Villancicos de diversos autores* (Venecia, 1556).

21. *Els Madrigals i la Missa de difunts d'en Brudieu*, Hubert Gotard, Barcelona, 1585, i reedició: Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1921.

22. Els *Goigs de Nostra Dona* estan publicats conjuntament amb els madrigals. Sobre la melodia tradicional escriu variacions d'estructura polifònica i contrapuntística, diferent a cada estrofa. Felip Pedrell i Higiní Anglès en feren una edició crítica i la transcripció (Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1921) i Jordi Casas una edició crítica (Dinsic, Barcelona, 1998). Tomeu Quetgles Pons ha publicat l'edició musicològica de tota l'obra de Brudieu, en 3 volums (Tritó, Barcelona, 2001-2002).

També cal destacar les nissagues dels Vila, Alberch i Ferran,²³ alguns com Pere Vila i el seu nebot Pere Alberch Ferrament (o Pere Alberch Vila) (1517-1582), organista, orguener, compositor, i autor de *Madrigals* amb textos catalans de Pere Serafí i Ausiàs March, i també amb textos en castellà, francès i italià; i Lluís Ferran Vila (nebot de l'anterior), a la catedral de Barcelona.

Altres músics representatius, són Bartomeu Càrceres (*fl.* 1546), compositor d'*Ensalades*; Pere Cubells (*fl.* 1520?), compositor i mestre de capella de santa Maria del Mar de Barcelona (1532); Joan Gallart (1507); Antoni Joan Ferrer (1510-1515); Joan Borgunyó, mestre de capella de la catedral de Tarragona (1533) i de Barcelona (1535-1589); Francisco Peñalosa, compositor i cantor de la capella del rei Ferran (1498); Joan Castelló (o Castells) va ser mestre de capella de la catedral de Barcelona; i Lluís del Milà (o Lluís de Milán) (*c.* 1500-*c.* 1561) escriptor, compositor i músic de la Cort de València.²⁴

Diversos grups actuals de «ministrils», han enregistrat algunes obres d'aquests compositors del segle XVI, que ens permeten transportar-nos a la música del segle XVI, que va escoltar sant Ignasi.²⁵

23. Josep M. GREGORI CIFRÉ, «La nissaga dels organistes Vila i les famílies Vila, Alberch, Ferran i Ferrament de la ciutat de Vic al segle XVI», *Recerca Musicològica*, 6-7 (1986-1987), pp. 49-76.

24. Lluís del Milà fou, a més, precursor de la música per a viola de mà i primer compositor que va introduir instruccions verbals per marcar el *tempo* a les partitures. La seva principal obra és *El Maestro*, primer llibre de *vihuela* conegut a la península.

25. Com a mostra d'enregistraments: *Antologia de la Música Catalana Gran Enciclopèdia de la Música*. (Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2005), en els CDs 1 i 2 hi figuren composicions de Pere Joan Aldomar; Pere Alberch i Vila; Antoni de Ribera; Mateu Fletxa el Vell; Lluís del Milà; Bartomeu Càrceres; i en *Historia de la Música Catalana, Valenciana i Balear*. Edicions 62, Barcelona, 2003, CD 1. També hi figuren obres de Mateu Fletxa el Vell, Lluís del Milà i Bartomeu Càrceres.

Conclusions

Sabem que a sant Ignasi li agradava la música i, segurament, per la seva condició de «cavaller de la Cort» hauria rebut estudis de música dins la seva formació, durant els deu anys que va passar a la residència de Juan Velázquez i María de Velasco. Per tant, podem suposar que hauria tocat la viola, el llaüt, la *vihuela* o algun instrument semblant.

El seu interès per la música l'explica el P. Gonçalves da Cámara,²⁶ SJ:

«Con lo que mucho se levantaba en oración, era con la música y canto de las cosas divinas, como con Misas, vísperas y otras semejantes; tanto que me confesó, si acertaba a entrar en alguna Iglesia cuando se celebraban los oficios cantados, luego parecía que totalment se transportaba de sí mismo. Y no solamente le hacía este bien al ánimo, sino también a su salud corporal. Y así cuando no la tenia o estaba con grande hastío, con ninguna cosa se curaba más que con oír cantar alguna cosa devota a algun hermano».

El Pare Antonio Araoz, SJ (1515-1573) també remarca: «siendo músico, ni en viernes ni en sábado tañó, sin duda por su devoción a Jesucristo y a la Virgen».

Així podem afirmar que sant Ignasi, en les seves visites a la Catedral i a les basíliques de santa Maria del Mar i la dels sants Just i Pastor hauria escoltat la música que s'interpretava, com també en els convents i monestirs que visitava, a càrrec de monjos, cors, xantres, etc. i les interpretacions dels organistes, segurament la música de Pere Joan Aldomar, a la catedral, on anava molt sovint.

En les etapes de Pasqua, en la festivitat de santa Eulàlia (12 de febrer) i les diverses celebracions al seu entorn, hauria escoltat, a més de l'orgue i els cantors, instruments de teclat i els ministrers que acompanyaven la polifonia; i també la formació bàsica o popular: les

26. Luis González Cámara, SJ (1511-1575), amb el títol d'*Acta Patris Ignatii* va anotar tot el que sant Ignasi li va anar relatant en diferents etapes de la seva vida.

xeremies i bombardes, instruments aeròfons de canya doble i so potents, i instruments de corda.

I en les solemnitats fora de l'església, també l'haurien acompanyat la música civil interpretada pels ministrils, que feien la seva funció d'acompanyament a seguicis dels consellers de la ciutat, o en les visites de personalitats il·lustres, i en celebracions socials.

Aquesta breu panoràmica de la música present a Barcelona, a l'entorn de l'estada de sant Ignasi, ens aporta també dades rellevants de les celebracions que es feien a la ciutat comtal.

La representación indumentaria de la iglesia y de los varones de las órdenes religiosas en la época moderna

FABIOLA JAQUERO

Resumen

La sociedad moderna emplea la indumentaria como un lenguaje para expresar la condición y la pertenencia a grupos. La Iglesia no escapó a esta práctica y utilizó la indumentaria para representarse social y espiritualmente. En este sentido, el texto explora las representaciones indumentarias en la Iglesia y en las órdenes religiosas desde concilios tempranos hasta el Concilio de Trento en 1614. Se destaca la evolución de los distintivos eclesiásticos, como el vestido talar y la tonsura, promovidos a lo largo del tiempo para diferenciar al clero. Se aborda la contradicción entre la simplicidad aconsejada y la pompa de los ornamentados litúrgicos. Y se analiza el voto de pobreza en órdenes religiosas, desde la estricta renuncia monacal hasta la flexibilización, evidenciando cómo la vestimenta refleja ideales espirituales.

Palabras clave: Indumentaria, Distintivos eclesiásticos, Tonsura, Concilios, Ornamentos litúrgicos, Voto de pobreza.

En el juego de las apariencias la sociedad utiliza la práctica indumentaria como declaración de la condición de la persona, de la pertenencia a determinado grupo y de la distinción de otros grupos. De esta manera, la indumentaria se convierte en un discurso.

Las personas y los grupos que componían la sociedad de la época moderna eran muchas y de variada condición, por lo que las representaciones indumentarias eran tan diversas como la variedad de personas y grupos existentes.

Entre todas las representaciones indumentarias se encontraba la de la numerosa comunidad eclesiástica y la de los varones de las órdenes religiosas. Las múltiples apariencias de sus integrantes era resultado de un largo proceso. Los textos conciliares, los tratados sobre liturgia y las reglas monásticas y de las órdenes mendicantes nos descubren las concepciones sobre las que se fundamenta la representación indumentaria de la iglesia y de las órdenes religiosas en la época moderna.

1. Los distintivos eclesiásticos

La condición eclesiástica era fácilmente reconocible por sus dos principales insignias: el traje talar y la tonsura. Distintivos resultantes de un proceso de afianzamiento que ha quedado reflejado, especialmente, en los textos conciliares.

Desde bien pronto los concilios de la iglesia fomentaron entre los cuerpos clericales una vida humilde y el desprecio de la pompa de los vestidos y el ornato seglar. Así, el Concilio de Elvira del año 324 en el canon LVII plantea amonestaciones para aquellas matronas o maridos que den sus ropas para adornar al papa de manera secular durante las procesiones.¹ El Concilio de Nicea del año 325, en el canon 76, refuerza la postura de diferenciar al clero: «los religiosos tengan diferentes vestidos, y diferentes costumbres, que los seglares, y quítense el cabello á modo de corona».² En el año 385, en una carta dirigida por San Siricio al obispo de Tarragona, Carta 1 *Directa ad decessorem* a Himerio, el autor expresa el deber de sobriedad y castidad por parte de los cuerpos consagrados a Dios.³

1. Juan TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España (en latín y castellano) con notas e ilustraciones, T. II*, Imprenta de D. Pedro Montero, Madrid, 1850, p. 84

2. Antonio YEPES, *Crónica General de la Orden de San Benito, patriarca de religiosos*, vol. 1, Matias Mares Impresor, Reino de Navarra, 1609, p. 33r.

3. Enrique DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona, 1955, p. 34.

El IV concilio cartaginés del año 398, al estipular sobre el alimento y el traje del sacerdote en el canon XV especifica que: «El obispo ha de tener un menage vil y una mesa y alimento pobres, y debe buscar la autoridad de su dignidad en los méritos de la fe y de su vida morigerada»⁴ En el canon XLIV, al hablar de la tonsura de los clérigos, dice que «El clérigo no debe dejar crecer el cabello ni rasurarse la barba».⁵ Y en el canon XLV añade: «El clérigo ha de probar su profesión hasta en el traje y modo de andar; y por lo tanto, no debe buscar el bien parecer ni en el vestido ni en el calzado».⁶

El Concilio de Agde, año 506, en su canon XX habla de un cabello y atavío conveniente a la religión: «A los clérigos que dejan crecer el cabello se le cortará el arcediano, aunque lo repugnen: y no les será lícito tampoco usar ó tener vestidos ó calzado que no convengan á la religión».⁷ Por su parte, el segundo concilio de Toledo del año 531, en su primer canon establece la tonsura como impronta de la vida clerical, pero sin precisar en qué consistía ésta, y especifica que la entrega a Dios consiste en una vida célibe y austera.⁸

Un poco más tarde, el primer Concilio de Barcelona del año 540 repite en el canon III: «que ningún clérigo deje crecer el cabello, ni se afeite la barba».⁹ Mas de la exigencia de pelo corto se pasa en el segundo concilio de Braga, celebrado en el 572, a una clarificación de cómo ha de ser tal corte, y a la estipulación de un atuendo conveniente, el talar, a imitación de Aaron.¹⁰

4. Juan TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España (en latín y castellano) con notas e ilustraciones, T. I*, Imprenta de D. Pedro Montero, Madrid, 1850, p. 244.

5. *Ibidem*, p. 253.

6. *Ibidem*, p. 254.

7. *Ibidem*, p. 407.

8. *Ibidem*, p. 204.

9. *Ibidem*, p. 687.

10. *Ibidem*, p. 646.

Sin embargo, será en el Concilio IV de Toledo, del año 633, cuando se vaya más allá del recorte de la longitud del cabello, y se imponga en el canon XLI la diferenciación entre clero y lego mediante la tonsura entendida como corona.¹¹

El Concilio de Tarragona, en cambio, del año 1291 o 1292, en la constitución II, que trata de la vida y honestidad de los clérigos, vuelve a hacer hincapié en que aquellos que han decidido consagrar su cuerpo al señor, por una parte, han de dar muestra de honestidad mediante el uso de ropas decentes, ni demasiado cortas ni demasiado largas y, por otra parte, han de adquirir la tonsura con corona. A su vez añade que el aspecto del clero debe responder a una uniformidad representativa de la decencia y honestidad de los cuerpos entregados a Dios.¹²

El Concilio de Trento reitera en el capítulo I de la sesión XXII que las personas que abrazan el ministerio no han de pensar en cosas mundanas y menospreciar las vanidades.¹³ De ahí que en el capítulo XII de la sesión XXIV se especifique la necesidad de una representación indumentaria del clero que mantenga la decencia de las costumbres.¹⁴

2. Los ornamentos litúrgicos

En contraste con el discurso de huida de los contaminantes temporales se sitúan los elaborados y lujosos ornamentos litúrgicos destinados al servicio religioso. Estos abarcaban desde el alba hasta el báculo, pasando por el cíngulo, la sobrepelliz, la muceta, la casulla, la capa pluvial y la mitra.

Estudiosos de los ornamentos litúrgicos consideran que la práctica de destinar vestiduras e insignias al servicio religioso se inspira en el Antiguo Testamento, que disponía un vestuario especial para el culto. Pero, también, en la exaltación de la imagen en Roma y en el mundo

11. *Ibidem*, p. 290.

12. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones*, p. 410.

13. *Ibidem*, pp. 239-240.

14. *Ibidem*, pp. 353-354.

bizantino como medio para distinguir entre calidades del cuerpo, enfatizar un acto de celebración, y como instrumento propagandístico, mientras que el origen de la vestimenta en sí derivaría del antiguo traje civil greco-romano: un atavío en él que se distinguía un vestido interior (la túnica) y una variedad de posibles vestiduras para exterior (toga, dalmática, pénula, palio, clámide o *sagium*).¹⁵

En cualquier caso, la adopción y codificación de los ornamentos litúrgicos no tuvo lugar en un momento concreto, sino que se produjo a lo largo de la edad media. Desde inicios del siglo III aparecen textos litúrgicos que utilizan diversas fuentes, entre ellas la Biblia, para tratar aspectos relacionados con el rezo, la ordenación, los sacramentos del bautismo, la confirmación y la comunión u observaciones cotidianas, pero sin atender a los ornamentos litúrgicos.¹⁶ Los primeros concilios de la Iglesia tampoco hacen referencia a éstos. Pero posteriormente, poco a poco, van emergiendo en los escritos conciliares menciones a vestidos distintivos, al comienzo como una crítica al uso de prendas que se distinguen del traje común del momento, tal y como expresa el canon XIII del Concilio Gangrense del año 360 ó 362: «Si alguno juzgare que conviene al santo propósito, esto es, á la continencia, usar el palio, como si por esto hubiera de justificarse, y reprenda ó juzgue á otros que con reverencia llevan birretes ú otro traje comun que se halle en uso, sea anatemizado».¹⁷ Pero más tarde refieren prendas en relación con los actos de culto. Al respecto, el Concilio de Narbona, del año 589, amenaza en su canon XII con duras penas a aquellos clérigos que se quiten el alba antes de concluir con el sacrificio.¹⁸

15. Mario RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1955, pp. 532-538. Sara PICCOLO PACI, *Storia delle vesti liturgiche*, Ancora, Milano, 2008, pp. 35-77.

16. Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Pastoral Press, Portland, 1986, pp. 31-34.

17. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones* p. 56.

18. *Ibidem*, p. 697.

El mismo concilio prohíbe en el canon I el uso a los clérigos del color púrpura por considerarlo, todavía, por aquel entonces, un distintivo de autoridad civil.¹⁹

Mas las alusiones indumentarias de la documentación también indican diferenciaciones de rango. El canon XL del Concilio IV de Toledo, año 633, llama la atención a los diáconos que utilizan dos orarios (banda que los romanos se ponían al cuello, y cuyas puntas bajaban por el pecho),²⁰ además ricamente ornamentados, cuando ni tan siquiera el obispo ni el presbítero lo tenían permitido.²¹

De todo ello se desprende la asimilación de elementos distintivos del poder y de la suntuosidad civil en la apariencia del clero durante los oficios eclesiásticos, con lo que se están reservando vestiduras para la celebración litúrgica y para la diferenciación de calidades entre los integrantes de la Iglesia. La jerarquización y la representación textil del valor corporal la confirman los dispersos *Ordos* litúrgicos anteriores al año 1000. El Ordo I, según la edición publicada por Michel Andrieu en su colección *Romano-Germanic Pontifical of the Tenth Century*,²² presupone una corte papal fuertemente desarrollada y jerarquizada.²³ Y el Ordo VIII, titulado *De vestimentis Pontificis*, datado entre los años 850 y 900, ya enumera vestiduras episcopales:

Camicia (tunic), dalmática minor et maior (dalmatics), orarium (stole), planeta (chasuble), pallium (a wollen band sewn with black crosses which hangs over the shoulders), sestace (maniple), odhones, odone or udones (white stockings), campagi (sandals).²⁴

19. *Ibidem*, p. 694.

20. Real Academia Española

21. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones*, p. 290.

22. VOGEL, *Medieval Liturgy*, p. 155.

23. *Ibidem*, p. 159.

24. *Ibidem*, p. 163.

Durante el período carolingio se inicia la producción de ricas explicaciones interpretativas sobre las magníficas vestiduras utilizadas durante el ejercicio de la liturgia. Hraban abirirá el camino utilizando escritos del *Ta-bernáculo* del monje Beda.²⁵ A este le siguió Amalar. Las interpretaciones de ambos, que marcarán la posterior literatura interpretativa del vestido sacro, eran de carácter moral y planteaban el indumento litúrgicas como símbolos del estatus del oficio diaconal, sacerdotal y episcopal.²⁶ A partir del siglo XII, al significado moral se le suma una interpretación mística. Ya que el sacerdote es considerado como el representante de Cristo en la ceremonia del sacrificio, su atuendo litúrgico pasa a remitirse a Cristo mismo.²⁷ Paralelamente emerge una interpretación alegórica, en la que el sacerdote es visto como un guerrero en el altar y sus vestiduras son su armadura.²⁸ El papa Inocencio III (1161-1216) aporta su granito de arena a la literatura litúrgica al recoger, en su *De sacro altaris Mysterio*, los colores de las vestiduras litúrgicas al uso en la Iglesia de Roma (blanco, rojo, verde, negro y morado),²⁹ y su uso en función de la festividad a celebrar.³⁰ aunque el germen de un canon de colores litúrgicos en Occidente es anterior a Inocencio III. Así, el rito galicano (la liturgia propia de las iglesias de Francia desde el siglo V al IX) ya identificaba el blanco con la alegría e indicaba que en la Pascua se visten túnicas blancas, pues los ángeles aparecieron en el sepulcro con túnicas de dicho color.³¹

Con todo, no existía todavía, ni en Roma ni en los dominios cristianos, una única versión litúrgica, y muchos obispados creaban sus propios

25. Joseph BRAUN, *Die Liturgische Gewandung im Occident und Orient. Nach Ursprung und Entwicklung Verwendung und Symbolik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p. 702.

26. *Ibidem*, p. 704.

27. *Ibidem*, p. 705.

28. *Ibidem*, pp. 705-706.

29. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, pp. 559-562.

30. Sara PICCOLO PACI, *Storia delle vesti liturgiche*, Ancora, Milano, 2008, pp. 209-242.

31. BRAUN, *Die Liturgische Gewandung*, p. 731.

manuales litúrgicos.³² Habrá que esperar a 1614 para ver reunido en un solo volumen, *Rituale Romanum*, una ordenación de todas las vestiduras e insignias litúrgicas de la Iglesia Católica en relación a cada uno de los servicios.³³ Este manual concreta en la práctica el dogma del Concilio de Trento que otorgaba al ornamento litúrgico una función escenográfica, y que es definitorio hasta el Concilio Vaticano I en 1864. Para el siglo XVIII, además, aparece de la mano del jesuita Filippo Bonanni un libro con imágenes sobre la indumentaria sacra y civil de la jerarquía eclesiástica romana.³⁴

Trento confirma la antigua práctica de los ornamentos litúrgicos como componentes imprescindibles de los ritos de la iglesia. Ello, en un esfuerzo para «[...] tratar en el mismo sagrado y ecuménico concilio, consultar, ventilar, resolver y llevar al fin deseado, cuantas cosas sean necesarias á la integridad y verdad de la religión cristiana, al restablecimiento de las buenas costumbres, á la corrección de las malas, á la paz, unidad y concordia de los cristianos ente sí, ya de los príncipes, ya de los pueblos, como igualmente para rechazar los ímpetus con que maquinan los bárbaros é infieles oprimir toda la cristiandad [...]».³⁵ Pero también en un acto de reivindicación desde la exhortación de los evangelios de la supremacía papal y del prestigio jerárquico.³⁶ En suma, las disposiciones tridentinas inciden en que el sagrado rito de la misa ha de ser celebrado digna, reverente y santamente:

Y siendo conveniente que las cosas santas se manejen santamente, y constando ser este sacrificio el mas santo de todos; estableció muchos siglos ha

32. VOGEL, *Medieval Liturgy*, pp. 250-260.

33. PAULI V, P. M. (iuffu editum), *Rituale Romanum*, Ex Typographia Camerae Apostolicae, Roma, 1617. En <https://docs.google.com/file/d/0ByY1ndAfoS5vby1G-cVZKWHVIVjA/edit?pli=1&resourcekey=0-97iQwVttrISo4zjv4clRA>.

34. P. FILIPPO BONANNI, *La gerarchia ecclesiastica considerata nelle vesti sagre, e civil usate da quelli, li quali la compogno, Espresse, e spiegate con le Immagini de ciascun grado della medesima*, Stamperia di Giorgio Placho, Roma, 1720.

35. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones*, p. 16-17.

36. *Ibidem* p. 262-265.

la Iglesia católica, para que se ofreciese, y recibiese digna y reverentemente, el sagrado Cánon, tan puro de todo error, que nada hay en él que no respire en sumo grado cierta santidad y piedad, y eleve à Dios los *ánimos de los que sacrifican; porque el cánon consta de las mismas palabras del Señor, de las tradiciones de los Apóstoles, y también de los piadosos estatutos de los santos Pontífices*.³⁷

Para conseguir que el espectador perciba una celebración como digna, revente y santa éste ha de ser deslumbrado ante la contemplación del esplendor divino materializado en majestuosos medios exteriores:

Siendo tal la naturaleza humana que no puede elevarse fácilmente á la meditación de las cosas divinas sin auxilios ó medios exteriores; nuestra piadosa madre la Iglesia estableció por esta causa ciertos ritos, como el de pronunciar algunas palabras de la Misa en voz baja, y otras en mas elevada. Además empleó ceremonias, como bendiciones místicas, luces, incienso, ornamentos á la enseñanza y tradición de los Apóstoles; con el fin de recomendar por este medio la magestad de tan grande sacrificio, y escitar los ánimos de los fieles por estas señales visibles de religión y piedad á la contemplación de los altísimos misterios que están ocultos en este sacrificio.³⁸

Es decir, el fulgor de los ornamentos litúrgicos se presenta como la encarnación de la grandeza divina y se explota para inducir la fe del observador.

El nivel de importancia concedido por Trento a los signos externos en las ceremonias se evidencia en la explícita condena de aquellos que los consideren como expresiones impías: «Si alguno dijere que las ceremonias, vestiduras y signos esternos que usa la Iglesia católica en la celebración de las Misas son mas bien incentivos de impiedad, que oficios de piedad; sea escomulgado».³⁹

37. *Ibidem* p. 230.

38. *Ibidem*, p. 230-231.

39. *Ibidem*, p. 233.

De este modo, al confirmado dogma tridentino de renuncia a la indumentaria como expresión de la entrega a Dios se suma el de ratificación del boato de los vestidos e insignias litúrgicas como vehículo para la transmisión de la magnificencia divina.

3. *El voto de pobreza*

Las órdenes religiosas heredan las insignias fundamentales de los eclesiásticos, vestido talar y tonsura, pero van más allá de las exhortaciones conciliares de una vida y apariencia humilde y exigen entre sus integrantes voto de pobreza. Tal actitud de renuncia venía de lejos. Ésta deriva de la experiencia de los ascetas orientales, quienes aspiraban a un acercamiento a Dios mediante el aislamiento, la mortificación del cuerpo y la renuncia material. A partir de la segunda mitad del siglo III, el monacato importado a Occidente evoluciona hacia un ideal de renuncia más moderado que será heredado por las órdenes mendicantes del siglo XIII.⁴⁰

Los Padres de la Iglesia y una de las primeras reglas monásticas de Occidente, la regla de san Agustín, resultan reveladores para la comprensión del pensamiento y de la expresión indumentaria de tal renuncia. Y órdenes mendicantes como la de san Francisco y la de la Compañía de Jesús nos asoman a la progresiva disminución de la rigurosidad en la renuncia indumentaria.

Juan Casiano (c. 360-c.435), en su libro *Instituta*, explica en qué consiste la doctrina de renuncia monacal:

Hablemos ahora de las tres renunciaciones. La tradición de los Padres y la autoridad de las Sagradas Escrituras demuestran, en efecto, que son tres, y que a cada uno de nosotros conviene ponerlas por obra con el mayor ahínco. La primera, corporal, consiste en despreciar todas las riquezas y bienes de

40. García M. COLOMBAS, *El monacato primitivo I*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1974.

este mundo; la segunda, en abandonar nuestras antiguas costumbres, vicios y afecciones del espíritu y de la carne; la tercera, en apartar nuestra mente de todo lo presente y visible para contemplar únicamente las cosas futuras y no desear más que las invisibles. Que llevara a cabo las tres al mismo tiempo, es el mandamiento que dio Dios a Abrahán cuando, como leemos, les dice: Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre. En primer lugar dijo: de tu tierra, esto es, de los bienes de este mundo y de las riquezas terrenas; en segundo lugar: de tu parentela, es decir, de la vida, costumbres y vicios anteriores, con quienes estamos emparentados con una especie de afinidad y consanguinidad desde nuestro nacimiento; en tercer lugar: de la casa de tu padre, esto es, de todo recuerdo de este mundo visible.⁴¹

Mandatos que en la práctica se traducían en pobreza, castidad y abnegación. Jerónimo (c. 340-420), por su parte, especificaba la magnitud de la renuncia material que se espera de los monjes: «Vende cuanto tienes, dalo a los pobres».⁴² Y el diácono de Fótice (c. 400-c.486), al escribir sobre el desprendimiento ideal, dijo:

Es muy conveniente y muy útil, apenas reconocido el camino de la piedad, vender en seguida todos nuestros bienes, distribuir su precio a los pobres según el precepto del Señor, en vez de descuidar, so pretexto de obedecer en todo los mandamientos, este aviso saludable. Esto nos valdrá efectivamente, en primer lugar, un honroso desprendimiento y una pobreza al abrigo de toda trampa, que desdeña toda injusticia y todo litigio, pues ya no tenemos nada que atice en nosotros el fuego que quema a los codiciosos. Pero lo que entonces nos excitará, más que todas las demás virtudes, será la humildad, que nos hará reposar, puesto que estaremos desnudos, en su propio seno, como una madre toma en sus brazos a su hijo pequeño para calentarle cuando, en su simplicidad infantil, se ha quitado y lanzado lejos

41. García M. COLOMBAS, *El monacato primitivo II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1974, p. 117.

42. *Ibidem*, p. 119.

de sí su vestido, más feliz en su desnudez, dada su gran inocencia, que con su traje de vivos colores. Como está escrito, el señor guarda a los pequeños; yo me he humillado, y él me ha salvado.⁴³

En consecuencia, para los monjes, el desprecio a los bienes materiales significaba la aceptación de la absoluta pobreza llegando incluso a la desnudez.

Sin embargo, el estricto ideal monacal se fue relajando y con el tiempo se establecieron unas condiciones de existencia más comunitarias y moderadas. Reflejo de esta evolución fue la regla de san Agustín que deja de exigir el extremo abandono practicado por los primeros monjes, pero ordena manifestar pobreza en su aspecto.

San Agustín (354-430), en el capítulo VI de su regla, al referirse al hábito interior y exterior, no prescribe ninguna prenda ni color en particular, pero estipula: «El hábito de que habéis de usar no ha de ser rico, y lucido que lleve las atenciones, ni deseéis agradar con el vestido corporal; sino es con la inocencia de las costumbres, y la pureza de corazón».⁴⁴

Como la regla de san Agustín era bastante parca en explicaciones, los textos posteriores tendían a acompañar los mandatos con razonamientos históricos y morales. Una declaración de la regla de san Agustín escrita en el año 1781 explica la motivación del hábito austero:

La Escritura Santa dice que las vestiduras enseñan, y declaran quien es cada uno. La vestidura del Religioso amador de pobreza, ni ha de ser de mucho valor, ni pulida, y curiosa en la hechura: porque lo uno y lo otro es vanidad. Los Profetas antiguamente de saco, que es sayal, andaban vestidos: y San Juan Baptista no traía otra vestidura, sino un silicio de pies à cabeza, hecho de cerdas de camellos bien asperas, como dice San

43. *Ibidem*, p. 120.

44. Alonso DE SANT OROZCO; Antonio de SANCHA, *Regla de N.P.S. Agustín y su exposición en castellano*, Impresor Noguerol Ioachimus, Madrid, 1781, p. XV.

Marcos (I). Esta vestidura loó nuestro Salvador, quando predicando públicamente, quiso honrar à su Precursor de gran penitente y religioso. (2) Mirada que no salistes al desierto (quando ivades à oír la predicación de San Juan) por ver algún hombre muy ataviado, y vestido. Los que se precian de vestiduras delicadas no son de mi casa, sino de la casa de los Reyes de la tierra.⁴⁵

Entre las primeras órdenes mendicantes se encuentra la de san Francisco (1181/2-1226). Su regla (1223) era más informativa y, sobre todo, concreta. La premisa que definía su vestidura era:

[...] que todos los frayles se vistan de vestiduras viles. Por la virtud y fuerça deste precepto (segun dize nuestro seraphico D.S. Buenaventura) no es mandado, que nos vistamos de vestiduras, que sean de poco valor y precio: de aquellas que comúnmente usan los pobres de la región, y tierra donde moramos. Porque tal dize que conviene a los que somos profesores de una tan alta pobreza, como es la nuestra, la que en nuestra Regla prometemos, y en nuestra sagrada Orden professamos, y muy mal parecería teniendo nosotros estado de pobres, andar vestidos como ricos.⁴⁶

Aunque ésta, asimismo, indicaba: «Que es dezir, que nuestros habitos y vestidos ni han de ser tan preciosos que huelan a vanidad o curiosidad, ni tan viles, gruessos y disformes, que en los que los vieren causen espanto, ni horror, ni risa».⁴⁷

San Francisco también se ocupó de señalar qué prendas se podían usar y cuántas: «Que es decir, que los frayles professos, aquellos que ya

45. *Ibidem*, pp. 32.

46. Luis de MIRANDA, *Exposición de la regla de los frayles menores, de la orden de nuestro G. P. S. Francisco, recopilada de las diversas explicaciones, y declaraciones, que della hizieron los Summos Pontífices de gloriosa memoria, Nicolao III. Y Clemente V. y nuestro Seraphico Doctor S. Buenaventura, y otros Padres muy santos, graves, y doctos de la dicha Orden*, Imprenta de Artus Taberniel, Salamanca, 1609, p. 342.

47. *Ibidem*, p. 345.

hizieron profession y prometieron obediencia, puedan usar de una túnica con capilla (habito), y otra sin capilla los que las quisieren tener». ⁴⁸

El hábito era considerado como una segunda piel: «la Regla nos manda traer el habito siempre», por lo que los frailes dormían con él. Únicamente era posible estar sin hábito cuando éste se lavaba. ⁴⁹ Sobre el hábito se podía llevar un manto, que era visto como una prenda circunstancial. ⁵⁰ Un complemento era la «cuerda de sogá en concordancia con la vileza del habito». ⁵¹ Por otra parte, se prohibía explícitamente el uso de camisas de lienzo, ⁵² aunque se permitían los paños menores y bragas, que podían ser de lienzo, de lana y de cilicio. ⁵³ Asimismo, se vedaba el uso de zapato cerrado, y únicamente se permitían las sandalias o las suelas a imitación de los Apóstoles. ⁵⁴

Pese a este listado de especificaciones la regla no tipificaba tejidos, formatos o colores concretos, aparte de las prendas interiores, y lo dejaba al buen juicio de los seguidores de la regla procurando que el hábito «[...] resplandezca siempre, conforme a nuestra Regla, la pobreza y la vileza». ⁵⁵

Algo más de trescientos años después, el papa Paulo III confirma la orden mendicante de la Compañía de Jesús creada por San Ignacio de Loyola (1491-1556). Los cambios en la apariencia indumentaria de San Ignacio expresan un viaje espiritual y una trayectoria personal que configura la representación indumentaria última de los jesuitas establecida en las Constituciones de la Compañía. La autobiografía del santo, dictada por éste a Luis Gonçalves de Cámara, recoge la travesía de su apariencia.

48. *Ibidem*, p. 322.

49. *Ibidem*, p. 332.

50. *Ibidem*, p. 333.

51. *Ibidem*, p. 334.

52. *Ibidem*, p. 327.

53. *Ibidem*, p. 334-335.

54. *Ibidem*, p. 336.

55. *Ibidem*, p. 342.

Hasta los veintiséis años, Ignacio se deleitaba en las vanidades del mundo y en el ejercicio de las armas.⁵⁶ Mas, tras su convalecencia de una herida de guerra que le dejará cojo, decide consagrarse a Dios e imitar la vida de penitencia y pobreza de los santos.⁵⁷ Esta mudanza de ánimo se traduce en 1522 en Manresa en un abandono de la apariencia mundana y en la adopción de una «[...] veste larga hasta los pies [...]» de tela no muy tejida y con muchas púas, usada para hacer sacos,⁵⁸ llegando incluso al extremo durante un tiempo de no cortarse las uñas ni el cabello.⁵⁹ Su castigada salud y el frío invernal le llevan a aceptar vestirse con dos ropillas pardillas de paño muy grueso y un bonete a conjunto, y a calzarse.⁶⁰ Aunque, cuando empezó a sentirse mejor en Barcelona, reanuda sus penitencias perforando la suela de los zapatos hasta quedarse solo con la pieza de arriba.⁶¹ Su distintiva apariencia le granjeó en Alcalá, donde impartía por libre doctrina cristiana, los apelativos de «ensayalado» y «alumbrado».⁶² Su actividad de predicación le costó a él y a sus discípulos un proceso inquisitorial en el que se estipula que, en tanto que no eran religiosos, no era adecuado que llevaran hábitos, y se les obliga a teñir la ropa a unos de negro y a otros de leonado.⁶³ En Salamanca se les exige incluso llevar la ropa de su condición de estudiantes: «[...] vestiduras, bonetes y todo lo demás de estudiantes [...]».⁶⁴ En 1539, se inician en Roma las reuniones entre el fundador y los primeros compañeros reclutados sobre la forma de vida que debían llevar en adelante. En aquella reunión se establecen los tres

56. Nicoleta LATTUADA, *San Ignacio de Loyola. Obras*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013, p. 28.

57. *Ibidem*, p. 34.

58. *Ibidem*, p. 38.

59. *Ibidem*, p. 46.

60. *Ibidem*, p. 48.

61. *Ibidem*, p. 60.

62. *Ibidem*, p. 62.

63. *Ibidem*, p. 63.

64. *Ibidem*, p. 66.

votos sustanciales de la congregación: voto de castidad, de pobreza y de obediencia.⁶⁵ Una vez aprobada la Fórmula de la Compañía por el papa, se elaboran las Constituciones en las que se define el estilo de vida y el vestido que debían llevar los integrantes de la Compañía. Al respecto, el punto 81 del capítulo 4º de las Constituciones informa que los que se queden en la Compañía comerán, beberán, vestirán, se calzarán y dormirán a la manera de los pobres.⁶⁶ Frente a tal rigor, el punto 292 del capítulo 2º, que trata sobre la conservación del cuerpo, matiza que si alguna cosa en el comer, en el vestido, en la estancia o en el oficio dañase el cuerpo se ha de informar al superior.⁶⁷ En el punto 577 del mismo capítulo concreta que el vestido ha de ser honesto, que se acomode al uso de la tierra donde se vive y que no contradiga la profesión de pobreza.⁶⁸ Así, a diferencia del monacato y de otras órdenes mendicantes la Compañía de Jesús, no obliga al uso de hábito. La piedra angular de la representación indumentaria de los jesuitas será la pobreza, siendo ésta incluso ratificada en el Concilio de Trento junto con la conservación de la tradición indumentaria de cada orden:

Que todos los regulares de ambos sexos ordenen y ajusten su vida á la regla que profesan; y que observen fielmente lo que mira ante todo á la perfeccion de su profesión, como es la obediencia, pobreza y castidad, y si tuvieren algunos otros votos y preceptos peculiares de alguna regla y órden, que respectivamente tiendan a conservar su esencia, así como la vida comun, alimentos y traje [...].⁶⁹

Las ideas formuladas en las fuentes muestran no solo las concepciones sobre las que se fundamenta la representación de la indumentaria

65. *Ibidem*, p. 373.

66. *Ibidem*, p. 417.

67. *Ibidem*, p. 463.

68. *Ibidem*, p. 521.

69. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones*, p. 402.

eclesiástica y de las órdenes religiosas en la época moderna, sino también cómo estas instituciones religiosas participaban, igual que cualquier miembro de la sociedad moderna, del uso de la apariencia textil como medio para distinguirse como grupo, para expresar estatus y como instrumento de representación de valores morales y, de manera particular, como instrumento de representación de la dignidad divina.

La iglesia jesuita de Nuestra Señora de Belén. Un desafío religioso en el urbanismo de la Barcelona moderna (siglos XVI-XVII)

LAURA GARCÍA SÁNCHEZ*

Resumen

Fuera del perímetro de las segundas murallas de la ciudad, a la altura de la parte superior de las Ramblas, la Compañía de Jesús construyó en Barcelona dos iglesias –con sus respectivos colegios–, dedicadas a Nuestra Señora de Belén. La primera a mediados del siglo XVI y la segunda a finales del siglo XVII. En ambos casos, la progresiva adquisición de solares y casas a través de compra o bien por donación testamentaria de algunos feligreses permitió a la Compañía hacerse con un importante terreno en un momento en que la ciudad no tardaría en desarrollar una notable expansión urbanística. Desafío, por tanto, en la aceptación de las posesiones jesuíticas por parte de las autoridades; y desafío de la propia orden por sentar huella en la Ciudad Condal. En esta larga trayectoria se enfrentaron con la oposición de diferentes parroquias y con aquellos que no compartían las propuestas de la nueva orden.

Palabras clave: Urbanismo moderno, segunda muralla Barcelona, iglesia Nuestra Señora de Belén, jesuitas en Barcelona, Rambla Barcelona.

1. Ignacio en Barcelona

El eco de Ignacio en Barcelona o, dicho en otras palabras, la primera presencia de este entrañable personaje en la Ciudad Condal constituyó

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación *Arte y cultura en la Barcelona moderna (ss. XVII-XVIII). Relaciones e influencias en el ámbito del Mediterráneo occidental*. MCIUN, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, PGC2018-093424-B-100, 2019-2022.

el inicial eslabón de una larga cadena de acontecimientos que permiten perfilar la importante construcción de la(s) iglesia(s) de Nuestra Señora de Belén y el porqué de su emplazamiento. Según el historiador Vila,¹ la relación de Ignacio con los barceloneses y con la ciudad se puede dividir en cuatro episodios básicos: el primero, correspondiente al período en que vivió en ella de forma humilde, procedente de Manresa, y desde la que estuvo preparando su traslado a Roma y Tierra Santa. Una primera estancia que duró aproximadamente un mes² y en la que estudió latín y se relacionó con determinadas personas a nivel espiritual y emocional. Su idea era la de no volver a Barcelona y quedarse en Tierra Santa el resto de su vida, pero los franciscanos que custodiaban en Jerusalén los Santos Lugares no se lo permitieron y, de forma, indirecta, propiciaron su segunda permanencia en la Ciudad Condal, donde residió desde 1524 a 1526. Aprovechó entonces para profundizar en el aprendizaje de gramática latina con la intención de empezar estudios universitarios, cosa que hizo en Alcalá. El tercer momento se dilató unos tres meses, desde septiembre de 1527 a enero de 1528, de regreso de Alcalá y Salamanca, período este último en que centró su atención en París y Venecia³ para proseguir sus estudios de Teología.

1. Ignasi VILA I DESPUJOL, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI. El Colegio de Nuestra Señora de Belén*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2010, pp. 19-22.

2. Según parece, salió de Manresa el 18 de febrero de 1523 y se embarcó para Italia el 20 de marzo del mismo año. Cándido de DALMASES. *El Padre Maestro Ignacio, breve biografía ignaciana*, Editorial Católica, Madrid, 1986, pp. 60-61. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona*, p. 20.

3. De los pormenores de su estancia en París, Venecia o sus inicios en Roma, ayudado económicamente por un grupo de barceloneses, se conserva un extenso epistolario recogido en los 12 volúmenes de las *Epistolae et Instructiones* y los 5 de las *Epistolae Mixtae in Monumenta Ignaciana*. Ignacio Iparraguirre se ocupó de las cartas y su ambientación en las *Obras completas de Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1982. Otros autores que también han estudiado el tema del intercambio epistolar en cualquiera de sus variantes son: Hugo RAHNER, S.I., *Ignace de Loyola et les femmes de son temps (Ignace de Loyola. Correspondance avec les femmes de son temps)*, 2 vols, Desclée de Brouwer, Paris, 1964; Dominic BERTRAND, S.I., *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, Mensajero Sal-Terrae, Bilbao, 2003; y Gervais DUMEIGE, S.I., *Saint*

Son también los años en los que fundó la Compañía de Jesús (1540) e, instalado en Roma, fue el superior General hasta su muerte en 1556. A partir de aquí, pero correspondiente a finales del siglo XVI y principios del XVII, nació el último momento ignaciano a raíz de la apertura de las causas para su beatificación y canonización. De esta forma, los hijos, nietos y biznietos de cuantos habían tenido contacto con él durante las épocas pasadas en Barcelona tuvieron la oportunidad de poner en común la huella que había dejado, su finura espiritual, su dedicación a la oración, su cultura, sus conversaciones y un largo etcétera que, como resultado más evidente, fue el acuciado deseo de progreso interior que consiguió despertar en todos ellos.

Es cierto, por otra parte, que Barcelona fue el único lugar donde vivió en el que no tuvo graves enfrentamientos con la Inquisición, como sí le sucedió en ciudades como Alcalá, Salamanca, París, Venecia y Roma. Por entonces, la Ciudad Condal no contaba aún con Universidad –sí, en cambio, con el Estudio General–⁴ y es ampliamente conocido que este Tribunal del Santo Oficio puso cerco en los ámbitos universitarios de forma más radical.

2. Los primeros miembros de la Compañía de Jesús en Barcelona (1539-1558)

Durante el gobierno de Ignacio de Loyola en Roma, fueron varios los jesuitas que vivieron o pasaron por Barcelona. Eran los años iniciales

Ignace. Lettres, Desclée de Brouwer, París, 1959. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, p. 22.

4. El Estudio General, antecedente de la Universidad de Barcelona, fue creado en el siglo XIII a la estela de los estudios superiores existentes en la Corona. En el año 1536 se dio inicio a la construcción de la nueva sede de los estudios, en un solar ubicado en la Rambla, del que deriva el nombre de *Rambla dels Estudis* por el que es conocido este tramo alto del paseo. Finalizada la guerra de 1714, Felipe V ordenó el traslado de la Universidad a Cervera y transformó el edificio en un cuartel militar. En 1842 Barcelona recuperó su Universidad, aunque quedó alojada temporalmente en un convento de la calle del Carmen.

en los que empezaban a conocerse los principios de la recién fundada Compañía de Jesús, una orden plenamente consciente de que se distanciaba de formas anteriores —como la monástica o la de los mendicantes— a fin de situar el servicio apostólico como actividad primaria y, a partir de aquí, crear una forma de vida religiosa.⁵ A tal fin, Ignacio prescindió de cuatro elementos antiguos y claves en la estructura monástica: la residencia permanente en una sola comunidad; que las congregaciones concretas, reunidas en capítulo, tomaran decisiones por mayoría de votos; que estas mismas escogiesen a sus superiores; y el canto del oficio divino en el coro. Con su libertad de acción y de espíritu, Ignacio determinó que la movilidad y la disponibilidad fuesen las características diferenciadoras del jesuita.⁶

De esta forma, cuando este último y sus primeros compañeros presentaron en la Santa Sede la idea de una nueva orden, tanto con Pablo III en 1540 como con Julio III en 1550, fueron muy conscientes de que se trataba de una manera diferente de encarar el mundo del creyente y de la iglesia. Estos primeros pontífices que aceptaron el proyecto entendieron también que esta aproximación —al Señor necesitaba una serie de condiciones para hacerla posible; en otras palabras, lo que bien podría denominarse como privilegios de la Compañía. Por ejemplo, y en el caso del tema principal de este artículo, los Papas les permitieron construir sus casas, iglesias y escuelas sin importar la distancia de cualquier parroquia o convento a fin de garantizar la gratuidad de sus ministerios. Hasta entonces, una ley canónica prohibía construir estos mismos edificios a menos de 300 metros respecto a otros ya existentes. Distancia que hacía poco había quedado reducida a unos 220 metros menos, correspondientes en la terminología de la época a unas 140 cuarenta canas.

5. Joan BADA, *Situació religiosa de Barcelona al segle XVI*, Editorial Balmes, Barcelona, 1970; William V. BANGERT, S.I., *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1981.

6. Ignasi VILA DESPUJOL, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, Editorial Claret, Barcelona, 2013, pp. 85-86; Juan CREIXELL S.I., *San Ignacio de Loyola. Gloria póstuma*, Talleres Gráficos El Siglo XX, Barcelona, 1922.

De 1539 a 1558, no hubo año en que no se presentase en la Ciudad Condal alguno de estos religiosos enviados por Ignacio. Pero su papel era muy preciso y su estancia, normalmente en habitaciones cedidas o alquiladas a particulares, bastante breve. Cuando su misión empezaba a dar resultados, se desplazaban a otros sitios, de forma y manera que incluso puede hablarse de presencias efímeras. Durante los primeros años de la Compañía hubo mucha movilidad, en línea con la imagen de una orden apostólica que tenía que cumplir con ciertas obligaciones allí donde era destinada por el Papa o requerida por los obispos. Una vez finalizada la tarea, emprendían otra en otro sitio.⁷ Sin embargo, esta premura en los tiempos cedió ante la necesidad de combinar el traslado de los religiosos con la estabilización en algunos puntos necesarios. Barcelona fue uno de ellos. En este sentido, se convirtió en la puerta de entrada y salida, y de aquí la importancia estratégica del futuro colegio de Belén como casa de acogida para los jesuitas de pasada. En momentos de paz con Francia, el camino por tierra por la Provenza también resultaba usual.⁸

Señala el P. Ravier que los años 1540-1544 representan «lo que se podría llamar “la era de los Primeros Padres”», los diez fundadores de la Compañía de Jesús y los primeros que se incorporaron.⁹ Después de esa fecha, aparecieron en escena las nuevas promociones. De esta forma, en 1545 quedó ya establecida una inicial residencia con los primeros jesuitas catalanes ubicada ante la rectoría de la parroquia del Pino. A falta de lugar propio, administraban los sacramentos en la iglesia de esta última y en el convento de monjas de Montsió, entonces bajo la dirección de los dominicos. Aquí vivieron más de siete años.

7. Teófanos EGIDO LÓPEZ; Javier BURRIEZA SÁNCHEZ; Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, M., *Los jesuitas en España y en el Mundo Hispánico*, Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos y Marcial Pons, Madrid, 2004.

8. VILA, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, p. 213

9. André RAVIER, *La Compagnie de Jésus sous le gouvernement d'Ignace de Loyola (1541-1556)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, p. 56.

3. *Los inicios de la iglesia de Belén. Traslado hacia la Rambla.*

Este primer aposentamiento fijo abrió las miras de los jesuitas, quienes empezaron a madurar la idea de tener sus propios lugares de residencia, enseñanza y liturgia. Con el tiempo, la Compañía edificó en las Ramblas dos iglesias. La primera, a mediados del siglo XVI, y cuya construcción se prolongó por espacio de unos veinte años (1553-1576); la segunda, a finales del siglo XVII, y cuyo periodo edificativo se dilató cincuenta y uno, ya que fue finalizada en 1732. El exterior de esta última era fundamentalmente lo que actualmente puede verse en la Rambla barcelonesa; el interior, en cambio, ha sufrido marcadas modificaciones respecto a su traza original desde que el 29 de julio de 1936 un incendio causase grandes desperfectos a consecuencia de la guerra civil española. Por entonces ya no pertenecía a la Compañía de Jesús, y era una parroquia más de la ciudad.

En relación a la historia de la primera, el manuscrito *De los Bienes Raíces del Colegio de Belén de Barcelona*, recopilado en 1617, indica la fecha 10 de octubre de 1552 como el día en que el P. Queralt (prepósito local de la Compañía) compró en el –entonces– arrabal tres casas, un huerto y un corral a Eulalia Arteta y a sus nietos Tomás y Catalina.¹⁰

10. ACA (Arxiu de la Corona d' Aragó), Ms. 2568, dividido en 11 títulos o capítulos, de los que los dos primeros forman parte del tema de este artículo. Título I, *Del principio, fundación y progreso en común deste Colegio quanto a lo temporal*. Título II, *Del sitio del Colegio y casas que se compraron para su edificio y huertos*. El manuscrito aporta datos en relación a pagos en libras y cargos de pagos de censos, además de nombres propios que permiten individualizar a personas que ayudaron con su generosidad y altruismo a la causa de la Compañía. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, pp. 148-150. Enriquece el apartado de fuentes manuscritas el compendio estudiado y razonado del religioso erudito, profesor, bibliotecario y escritor Pedro BLANCO TRÍAS, S.I., *Catálogo de los documentos y manuscritos pertenecientes a la antigua provincia de Aragón de la Compañía de Jesús, que se conservan en el Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona), en el Archivo del Reino de Valencia y en el Archivo Histórico Nacional (Madrid)*. Imprenta Francisco Forés Font, Barcelona, 1944, muy útil en cuanto a la aportación de documentación de tres archivos diferentes.

Estaban ubicadas delante de las segundas murallas en el otro lado de la Rambla [fig. 1], cerca de Porta Ferrisa y tocando al Estudio General. El terreno, además, se podía ampliar con facilidad, una de las intenciones que los jesuitas tuvieron claras en su asentamiento en Barcelona porque, entre otras cosas, sabían que la ciudad tenía muchos puntos que permitían extender el tejido urbano. Parece ser que en un principio solo querían adquirir dos casas y un corral por 100 libras para construir la iglesia, pero en el mismo acto de la transacción se apropiaron también de la tercera casa y el huerto por un total de 280 libras. Dos de las casas fueron destinadas a la construcción de la iglesia; y la tercera, orientada



Fig. 1. Plano geométrico de las murallas del segundo recinto de Barcelona.

Fuente: Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB).

más hacia el oeste, a vivienda. Estaban emplazadas en la parte de mar de la calle de la Parra. La casa de Eulalia Arteta más cercana a la Rambla limitaba con un terreno de la ciudad, que era el que propiamente daba a la Rambla. [fig. 2] Pese a un inicial recelo, la ciudad y el bayle en general ayudaron a la Compañía con la oferta de este terreno, ya que, en definitiva, era una manera de asentar la distribución de las calles. A la ayuda pecuniaria en la compra se sumaron también ciudadanos particulares. A partir del mismo día de estas adquisiciones, los jesuitas desalojaron la casa alquilada cerca de la plaza del Pino y se trasladaron a la Rambla.

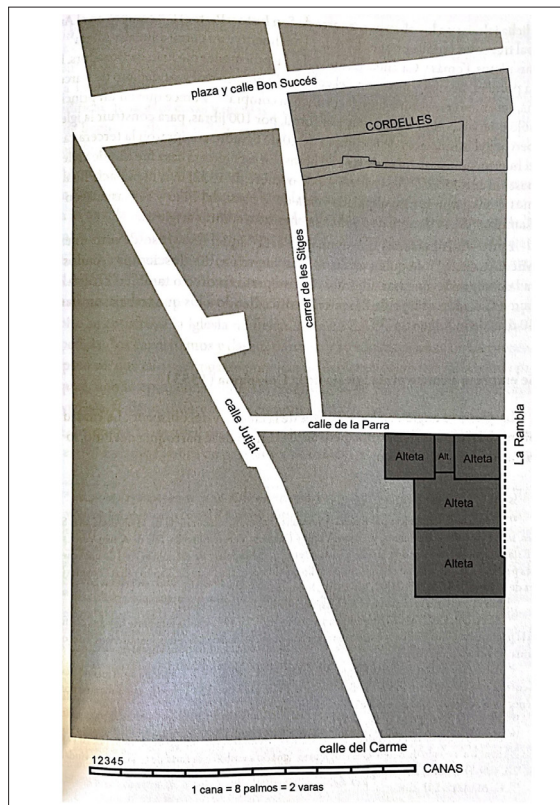


Fig. 2. Adquisición de casas y propiedades a Eulalia Arteta. Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 149.

La primera iglesia era perpendicular a la Rambla. La puerta de entrada estaba orientada al mismo paseo y el altar mayor limitaba con la casa de la comunidad. Si bien no era muy grande, la idea fue siempre la de ampliarla en perjuicio de las dimensiones de la vivienda, una vez construido el colegio y realizado el efectivo traslado de sus habitantes. Un antiguo texto de la Compañía en Barcelona señala lo siguiente:

La iglesia del presente colegio con el título e invocación de Nuestra Señora de Belén se empezó a edificar por el P. Juan Queralt, rector de dicho colegio [...], en virtud de la Bula de las gracias (privilegios) concedidas por el papa Paulo III a la Compañía el 18 de octubre de 1549, en la cual Bula da facultad a la Compañía para edificar cualquier casa, iglesia o colegio. También se empezó a construir gracias al permiso de los magníficos *consellers* de la ciudad de Barcelona, que lo dieron de palabra.¹¹

Ni que decir tiene que el permiso fue concedido tanto por los *consellers* de 1552 como por los de 1553.¹² Con el beneplácito oral de la ciudad, fue colocada la primera piedra del edificio el día 14 de abril de este último año.¹³ El obispo Jaume Caçador también permitió la edificación de la iglesia en un texto fechado en 27 de abril del mismo año. Y aunque favoreció la obra al conceder cuarenta días de indulgencias a los que trabajasen en ella,¹⁴ tuvo mucho cuidado de mantener los derechos de la parroquia del Pino, dentro de cuyo ámbito se construía la iglesia de Belén, tal y como atestigua este fragmento del texto que escribió al respecto:

11. VILA, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, p. 114.

12. MONTSERRAT ZAMORA BRETONES, *La ciudad y el templo: religión cívica en la Barcelona moderna (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Gerona, tesis doctoral, 2020. Recuperado online en la página <https://www.tesisenred.net/handle/10803/671492>, 9 enero 2023.

13. JOAN BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el siglo XVI*, Editorial Balmes, Barcelona, 1970, pp. 124-125.

14. GABRIEL ÁLVAREZ, S.I., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, manuscrito, Valencia, 1607, I, II, c 44. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, p. 150.

Os capacitamos y damos permiso y facultad por estas cartas presentes, pero sin que ello suponga un prejuicio de derechos del rector de la iglesia parroquial, donde están construidas las casas y se ha de construir la mentada capilla o iglesia, si algunos derechos le compiten a dicho rector.¹⁵

A pesar del permiso escrito del obispo y el oral de la ciudad, la parroquia del Pino puso denuncia contra la construcción de la iglesia de Belén entre finales de abril y principios de mayo por encontrarse dentro de las ya citadas 140 canas canónicas de su parroquia. [fig. 3] Y en ese espacio, según derecho, no se podían construir casas, iglesias, ni colegios religiosos. El Pi quiso defender su potestad, a pesar de que, como ya ha quedado indicado, Pablo III y Julio III habían suprimido la limitación del espacio para los edificios de la Compañía.

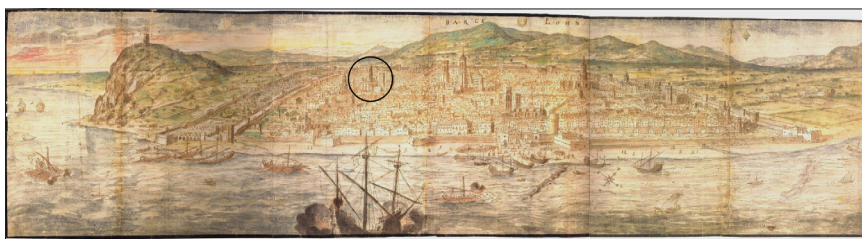


Fig. 3. *La ciudad de Barcelona en 1563*. Anthon van Wyngaerde. Se destaca en círculo negro la ubicación de la parroquia del Pino.

Intervino entonces la Real Audiencia, órgano judicial creado por la Corona de Castilla, que, tras verificar la información pertinente, en especial las bulas expedidas por los citados pontífices entre 1540 y 1550, dio la razón a los jesuitas.¹⁶ Curiosamente, los obstáculos esgrimidos por los del Pino resultaron favorables porque generaron buenos impulsos hacia la Compañía, dándola más a conocer y obteniendo testimonios positivos hacia su causa. Una vez conseguida la luz verde por vía judi-

15. VILA, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, p. 115.

16. VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, pp. 153-158.

cial, el P. Queralt se puso al frente de la construcción. Y pese a que al principio todo fluyó con gran rapidez porque contaban con muchos obreros y dinero suficiente, razones varias, entre ellas nuevas acciones de la parroquia del Pino, fueron retrasando la construcción. Sin embargo, el año terminó con otra compra en Barcelona. En la misma calle de la Parra, donde habían sido adquiridas las primeras casas a la viuda Alteta –pero no colindantes con estas, pues entremedio quedaba otra casa–, el 14 de diciembre de 1554 los jesuitas compraron dos casas a Pere Osset, mercader y ciudadano de Barcelona, contiguas entre sí, hacia la calle Jutjat¹⁷ por el oeste y hacia la del Carmen por el sur. [fig. 4]

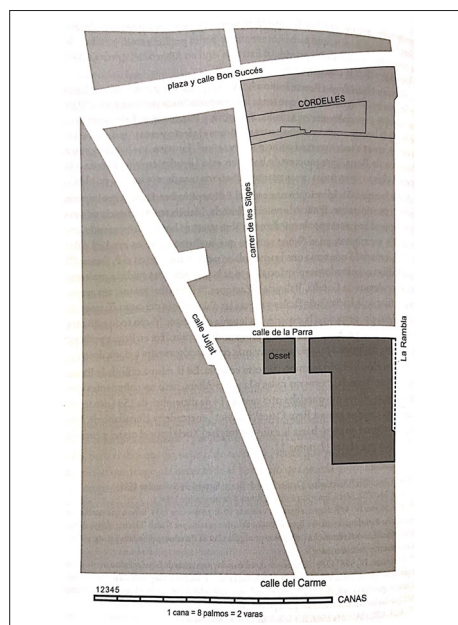


Fig. 4. Adquisición de casas a Pere Osset. Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 174.

17. La nomenclatura actual de la calle Jutjat es la de Xuclà. Salvador CLARAMUNT RODRÍGUEZ, «El arrabal de las Ramblas en la Barcelona del siglo XV», *En la España Medieval*, nº 7, 1985, p. 1427.

Pero llegó el 19 de julio de 1555, fecha clave para la Compañía en Barcelona, porque fue el día destinado para la bendición de la iglesia. No estaba acabada, pero sí la cubierta, y se consideró oportuno celebrar los sacramentos lo más rápidamente posible. Pero, a tenor de las fuentes de la época, el espacio resultaba, en realidad, bastante reducido –ya indicado anteriormente–, circunstancia de la que ya se habían apercebido los jesuitas y que por ello no habían dejado de adquirir nuevas casas y terrenos vecinos ofrecidos a buenos precios, útiles en el futuro para la construcción de un edificio de planta. Así, el de 2 de abril de 1555 compraron a Juan Nadal, alias Vellori, un huerto y tres *botigas*, con tres puertas en la calle Jutjat, de la que tomaron posesión el 27 de mayo. El huerto lindaba con el anteriormente comprado a la viuda Alteta. Meses

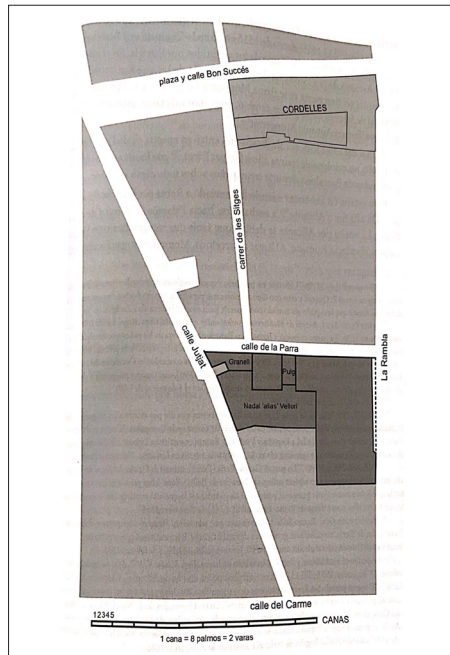


Fig. 5. Adquisición de casas y propiedades a Joan Granell, Bartomeu Benet Puig y Juan Nadal, alias Vellori. Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 259.

después adquirieron otra casa, esta vez de Bartomeu Benet Puig; y en febrero de 1556 se hicieron con dos casitas de Joan Granell esquina con las calles de la Parra y Jutjat. [fig. 5]

Estas adquisiciones demuestran cómo, de forma paulatina, ciudadanos de Barcelona fueron ayudando a los primeros jesuitas.¹⁸ Una vez construido también el nuevo colegio, habilitado para cuarenta jesuitas (1562-1566), el siguiente paso fue la ampliación de la iglesia. De esto se hizo cargo el Padre José de Ayala, rector de 1562 a 1578, quien, a partir de 1571, afrontó finalmente esta extensión a partir del altar mayor. Seis años más tarde quedó culminada la iglesia con una sacristía mucho más cómoda y un oratorio. Más tarde se añadieron capillas laterales y una tribuna.¹⁹

4. *Nuevos terrenos, nuevas ampliaciones*

Tal y como ha quedado subrayado anteriormente, uno de los criterios tenidos en cuenta por los primeros jesuitas al adquirir las propiedades de Eulalia Alteta en la Rambla fue que en aquella zona se podrían ir obteniendo fácilmente casas y terrenos destinados a la ampliación del espacio del colegio. Incluso la ciudad y el bayle general ayudaron en este sentido al ofrecer un solar de propiedad delante de la casa de la Alteta que daba a la Rambla, donde se construyó la entrada de la primera iglesia de Belén con el coro encima. Posteriormente cedieron otro dominio contiguo al anterior, hacia la calle del Carmen, para que encima se pudiese elevar un aula habilitada para la instrucción de teología.

Los conyugues Francisco y Elisabet Ana Pedralbes, dueños de la casa vecina a este terreno, que iba hasta la esquina de la calle del Carmen, empezaron a poner objeciones. La licencia del bayle vino confirmada por los Obreros de la ciudad y las sucesivas apelaciones del matrimonio no tuvieron recorrido alguno.²⁰ Por los mismos años, doña María Man-

18. VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, pp. 257-258.

19. *Ibidem*, pp. 695-696.

20. ACA, Ms. 2568, tit. 3, nº 8, p. 87; Ms. 2568, tit. 2, nº 1, p. 59. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, pp. 583-584; y 730.

rique de Lara y Francisco de Clariana compraron terrenos en la parte norte de la calle de la Parra, pensando en el futuro del colegio, al que se sentían vinculados. En 1571, el P. Ayala había adquirido un huerto de gran extensión –desde la Rambla a la calle de las Sitges– a doña Beatriz de Guimerá²¹ que lindaba con el patio del colegio de Cordelles.²² [fig. 6] Entre este huerto y las casas de doña María, la señora Isabel Tarragona era dueña también de otro trozo de terreno que tocaba a la Rambla y de unas casas orientadas a la calle de las Sitges. Decidió venderlo todo a Jaime Cordelles, pero mucho antes de que este último pudiese ni tan siquiera disfrutar del huerto, doña María interpuso recurso y lo ganó. El 16 de octubre de 1582 pasó a ser de su propiedad.²³ Seis días después, Francisco de Clariana adquirió a los albaceas de Cordelles las cuatro casas

21. VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, pp. 417-419.

22. El Colegio de Cordelles fue una institución educativa que adquirió un notable prestigio en la formación de los hijos de los nobles de Cataluña. Fundado en 1530, con licencia de Clemente VII, la Compañía de Jesús se quedó con la institución (1658) y más tarde con el edificio (1661). Tras el cierre de la Universidad, Felipe V le concedió permiso para impartir clases de Gramática y Humanidades y, a partir de 1739-1740, pasó a ser denominado Imperial y Real Seminario de Nobles de Cordelles. Expulsados los jesuitas por orden de Carlos III (1767), fue puesto bajo protección real según una orden publicada en la *Gazeta de Barcelona* el 29 de diciembre del mismo año y dirigido por el capitán general conde de Ricla. Fue también el inicio de su decadencia, con menos alumnos y dotación. La enseñanza quedó también reducida a materias elementales, trasladada en parte al colegio contiguo de Belén, entonces Seminario Episcopal. Tras la consecuente expropiación de los bienes jesuitas, el monarca cedió parte del edificio a la incipiente Academia de Ciencias y el resto se alquiló como depósito militar y cuartel en 1776. La ocupación francesa malbarató todo el conjunto, que fue convertido en viviendas. En 1807 fueron demolidas y en su lugar se construyó la actual *Reial Acadèmia de Ciències i Arts* de Barcelona. Ignacio VILA DESPUJOL, *La Compañía de Jesús en Barcelona (1600-1659). El Colegio de Nuestra Señora de Belén se consolida*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2018, pp. 641-649; VILA, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, pp. 279-293.

23. ACA, Ms. 2568, tit. 2, nº 15, p. 67. Arxiu del Notariat de Barcelona (ANB) Joan Sala 452/91, 16 de octubre de 1582. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, p. 584.

con la intención de darlas al colegio de Belén, compromiso que legalizó ante el notario Antonio Puig el 26 de febrero de 1583 para entregarlas «*post obitum suum*». [fig. 7] En este mismo año dio inicio la construcción de la capilla del Santo Sacramento, ubicada en el interior, por detrás del aula de teología; ambas quedaron finalizadas en 1585. Por encima se levantó incluso un piso, que fue acabado un año después.²⁴ Juan Poggio, rector del colegio de 1585 a 1588, fue su artífice.

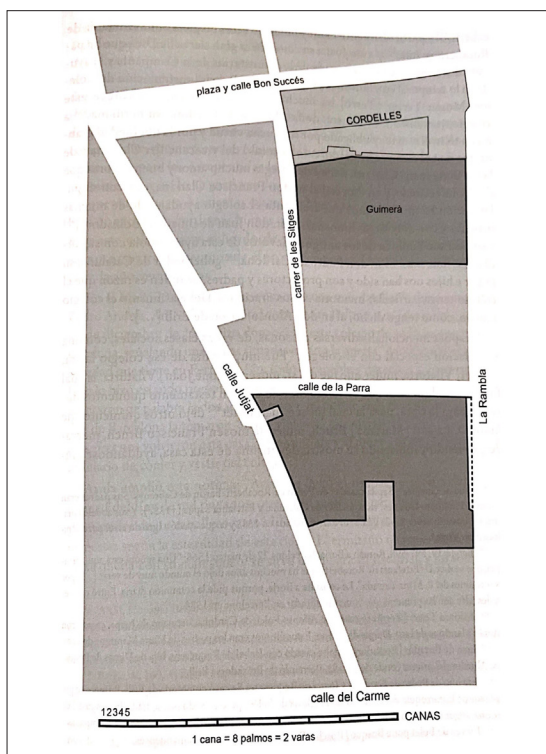


Fig. 6. Adquisición de propiedades a Beatriz de Guimerá. Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 419.

24. ÁLVAREZ, *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, IV, cap. 19. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, p. 633.

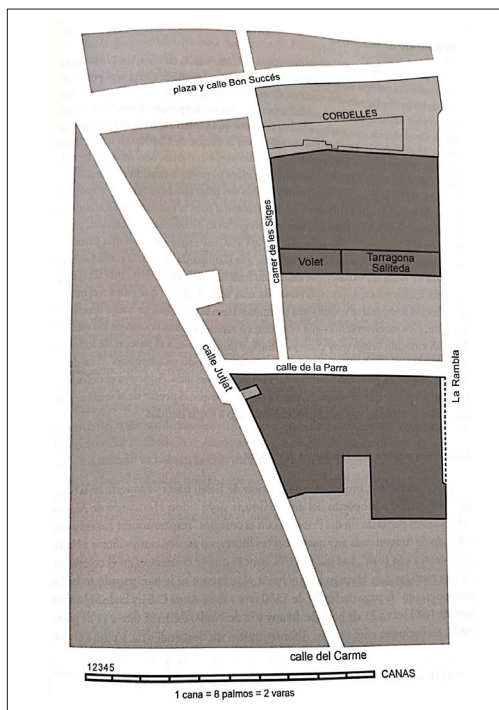


Fig. 7. Adquisición de casas y propiedades a Isabel Tarragona y otros vecinos.

Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 585.

Por casualidades del destino, la ampliación de terrenos en favor de los jesuitas en esta parte de la ciudad vino de la mano del fallecimiento en 1588 de doña María Manrique de Lara, quien, recordemos, era propietaria de algunos. A este respecto, la *Crónica del colegio de Nuestra Señora de Belén* señala:

La señora doña María Manrique de Lara, fundadora del colegio, después de haberse ejercitado por espacio de casi treinta años en esta ciudad, habitando en una casa suya al lado de este colegio, con muy santas y heroicas obras, casando muchas criadas suyas así pobres de estado plebeyo, como otras también pobres de noble linaje, visitando los hospitales frecuentemente;

confesando y comulgando los primeros años cada ocho días, y los últimos años dos veces a la semana; siendo ya llena de días, de pasados setenta años; y consumada en muchas y muy santas obras; con grande edificación y ejemplo de toda esta ciudad de Barcelona, vino a tener una calentura lenta, la cual le duró por espacio de casi dos meses, en los cuales cada día oyó misa desde su cama, en una capilla que tenía en su casa hecha a propósito muy acomodada, y confesó y comulgó, como solía.²⁵

Poco después empeoró y falleció el día 20 de noviembre, siendo enterrada con todos los honores y respetos debidos a pesar de que había dispuesto ser inhumada «con sepultura de pobres con pocos clérigos y cuatro cirios blancos». No pasó mucho tiempo antes de conocerse su disposición testamentaria, arreglada con mucha anterioridad a su muerte:

... en 1573 la sra. Doña María, para cumplimiento de la fundación había mandado al colegio todos los bienes, que a la hora de su muerte le pertenecían, y así ahora en virtud de esa donación, *post mortem* heredó el colegio sus casas y huerto, su plata y las demás alhajas, de que se pagaron sus deudas y cumplieron las mandas de su testamento.²⁶ [fig. 8]

25. *Crónica del Colegio de Nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús, 1545-1700*. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, pp. 670 y 887.

26. ÁLVAREZ, *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, IV, p. 19. Citado por VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, p. 672.

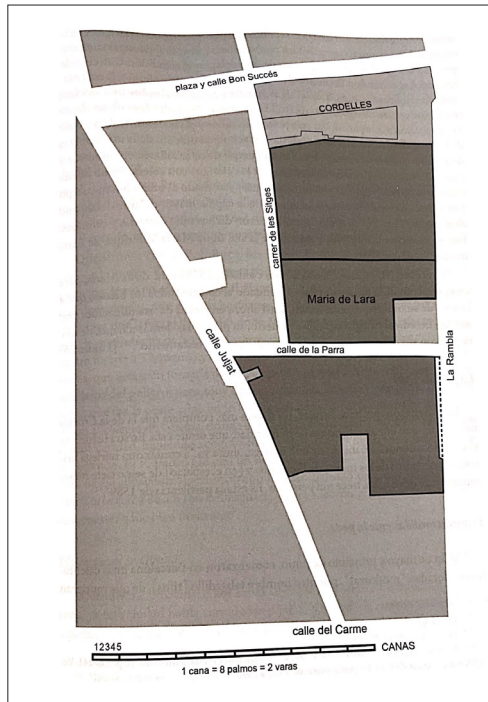


Fig. 8. Legado testamentario de María Manrique de Lara. Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 671.

Algún tiempo después, concretamente en agosto de 1592, fue adquirida la casa de los hermanos Domingo. Y, aunque en ese momento la calle de la Parra hasta la calle de las Sitges ya no era de acceso público,²⁷ permitió delimitar las dos grandes islas de terreno que gradualmente formaron el colegio de Belén: la parte sur, de la calle de la Parra a la calle del Carmen, lugar en el que se instaló la primera comunidad en la Rambla; y la zona norte, de la calle de la Parra hasta el colegio de Cordelles, lugar en propiedad de doña María Manrique de Lara. La Compañía era dueña, incluso, del gran terreno existente entre ambas

27. VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, p. 786.

islas, dado que de la herencia de doña María ya se había hecho más que efectiva. En su huerto, en la isla norte, se abrió el callejón que pedían los vecinos como alternativa a la supresión de la calle de la Parra. [fig. 9]



Fig. 9. Adquisición de casa a Francisco y Elisabet Ana Pedralbes y a los hermanos Domingo. Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 731.

En definitiva, aquella inicial idea de la compra de las casas de Eulalia Alteta (1552) como primer paso para una sucesiva adquisición de otras viviendas y huertos en aquella parte de la ciudad dio resultado con el tiempo. Sin embargo, es también cierto que el mayor problema recalcó en los censales y gravámenes que tenían algunos de los inmuebles adquiridos. No todas las casas eran derribadas al momento, sino se ofrecían en régimen de alquiler hasta que eran necesarias para los fines de la

Compañía. Pero ir por delante de los posibles compradores de la época en la adjudicación de una casa en venta indica ese espíritu combativo de los jesuitas. En julio de 1594 y en diciembre de 1596, la compra de la casa de Roser Soldevila y la de las Magdalenas, respectivamente, ayudaron a complementar el conjunto urbanístico²⁸ hasta llegar, con el tiempo, a unas adquisiciones realmente generosas de suelo barcelonés. [figg. 10 y 11]

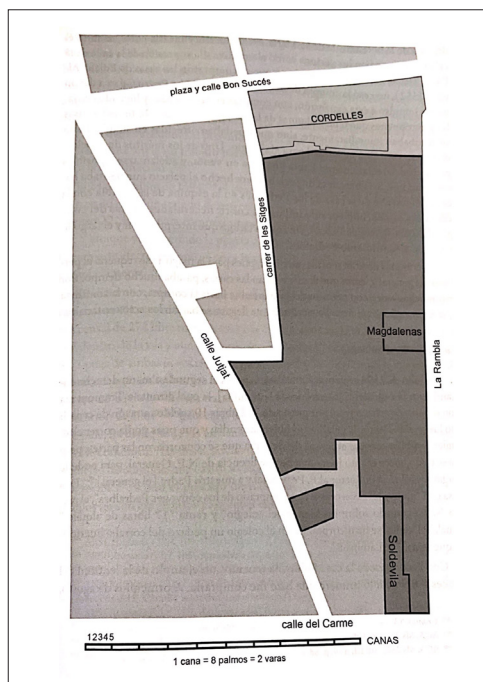


Fig. 10. Adquisición de casa a Roser Soldevila y de la casa de las Magdalenas.

Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 783.

28. VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI*, pp. 782-784.

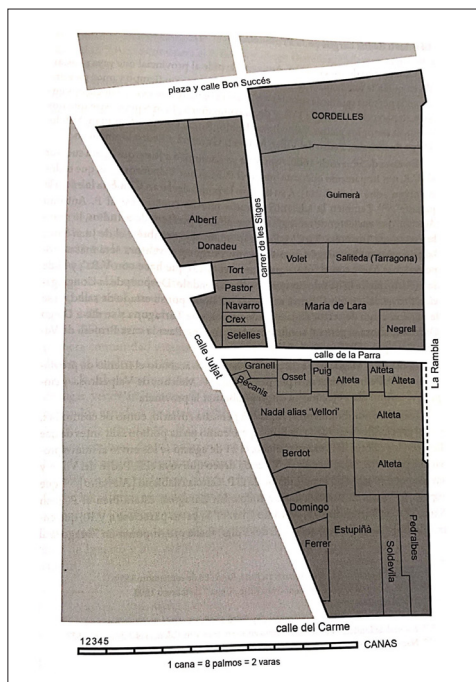


Fig. 11. Adquisiciones de casas y propiedades varias. Fuente: Ignacio Vila Despujol, *La Compañía de Jesús en la Barcelona del siglo XVI*, p. 837.

5. *La segunda iglesia de Belén. Otros conflictos con el solar*

Durante el siglo XVII se sucedieron tres momentos (1648; 1653-1656; y antes de 1680) en los que se intentó fundar dentro de la ciudad. Por entonces, continuaba considerándose como tal el recinto dentro de las segundas murallas; el resto —donde estaba el colegio de Belén— era el arrabal. Por este motivo, siempre existió interés por construir dentro de la urbe, lugar en el que por lógica se concentraba más población. Una segunda razón, seguramente debida a las propias necesidades de la Compañía, convertía en prioritaria la separación entre la escuela propiamente dicha y la residencia y la casa de huéspedes. La ubicación del colegio de Belén era prácticamente perfecta para los estudiantes jesuitas,

dada su proximidad con el Estudio General. En cambio, los ministerios requerían un público más estable y adulto, y este era el perfil de los residentes de dentro de la ciudad. El anhelo de los jesuitas se vio frenado y contradicho por las parroquias, y especialmente por los dominicos, además de por los propios barceloneses, quienes no estaban por la labor de aceptar nuevos edificios religiosos dentro de las antiguas murallas; en otras palabras, fue imposible conseguir licencia de la ciudad para construir *intra muros*.²⁹

Fueron dos los motivos fundamentales que llevaron a los jesuitas a decidirse por construir una nueva iglesia en 1680, siempre fuera murallas. El primero, por razones de capacidad, ya que la carencia de espacio físico estaba derivando en un serio problema. La ciudad había experimentado un auge exponencial de habitantes, y la primera iglesia no daba más de sí. El segundo motivo fue la destrucción por incendio de algunos arcos secundarios del edificio durante las fiestas de canonización de san Francisco de Borja en 1671, ya que se quemaron dos altares, el de la Virgen y el de Santa Gertrudis, quizás a raíz de unos fuegos artificiales o por unos cirios que quedaron encendidos.³⁰

Ambas causas llevaron a la determinación de que era necesaria una nueva iglesia, aunque pasaron diez años hasta que se procedió al efecto. Hubo que esperar a que el Padre Teodoro Mauris fuera nombrado rector del colegio de Belén el 29 de abril de 1680 para poner manos a la obra. De forma inmediata tras su nombramiento, empezó a actuar. Lo primero, tener unos planos con la nueva configuración de la iglesia, ubicada esta vez paralela a la Rambla. Lo segundo, dirigirse a modo de súplica al *Consell de Cent* para «que dieran licencia de mudar la fuente, que dificultaba la construcción del nuevo edificio», a otro lugar y los gastos los pagaría el colegio de Belén. La fuente a la que se hace referencia

29. VILA, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, pp. 147-150.

30. Josep Maria MARTÍ BONET; Pere-Jordi FIGUEROLA-ROTGER, *Betlem. Quatre segles a la Rambla de Barcelona*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Barcelona, 1993.

es la entonces existente junto a la casas de los padres de la Compañía, a pocos metros de la Rambla. La propuesta era pasarla a la parte de mar y ubicarla en la muralla colindante con la Portaferriera. De esta forma, al margen de ganar metros para la edificación de la nueva iglesia, a la que inicialmente tendría que ir unida, se añadió la petición de los ciudadanos, que así querían evitar el tener que atravesar el torrente de lo que posteriormente fue el célebre paseo de la Rambla para ir a buscar agua al otro lado. La importancia de esta fuente habla por sí sola de lo que significó en la época el hecho de disponer de agua cuando no existía suministro autónomo en las casas.³¹ Con el cambio, la fuente se convirtió en un punto urbanístico muy popular entre los vecinos, y el 8 de abril de 1861 quedó abierta en la esquina de su ubicación actual. [fig. 12]



Fig. 12. Fuente de la Portaferriera.

31. VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona (1600-1659)*, pp. 210-211.

La siguiente petición fue la de que los Obreros de la ciudad, es decir, los responsables de las obras del Ayuntamiento, concediesen 6 canas de terreno –unos 10 metros– desde la esquina de la fuente de la calle del Carmen con la Rambla para que coincidiera en línea recta con la pared del colegio, un poco más arriba de la misma Rambla. La cooperación fue general, aunque algunos oficiales menores pusieron reparos y «no era el menor haber de estrechar la Rambla seis canas» en ese punto. De todas formas, y aunque la Rambla era dueña en ese punto urbano de bastante espacio para pasar de forma holgada seis coches a la vez, el Padre Mauris había dispuesto como alternativa sacar pilas de tierra que estaban enfrente del colegio, al lado de la muralla –ocupaban más de 8 canas, unos 13 metros– y así no daría la sensación de estrechez.

6. De la estrategia a la concordia

A pesar de todas las buenas intenciones, la *Crónica del Colegio de Nuestra Señora de Belén* revela que los antiguos conflictos con la construcción de la primera iglesia volvieron a aparecer y que el párroco y los parroquianos del Pino utilizaron todas las estrategias y estratagemas posibles –a través de miembros del *Consell de Cent* o del virrey de Cataluña, en aquel momento el duque de Bournonville– para impedir, entre otras cuestiones, el traslado de la fuente y llevar el tema a juicio. La idea era desgastar a los jesuitas con la dilatación del problema en el tiempo o aguardar un nuevo rector de Belén que olvidase el pleito para no cargar con deterioros innecesarios tanto a nivel emocional como económico. También pretendieron sacar secretamente unas letras de *Nihil innovando*.

Ante tan serias amenazas, se decidió por dar un giro de tuerca y maniobrar con rapidez, desalojando rápidamente a los inquilinos de las cuatro casas de propiedad que tenían alquiladas en la Rambla, en la calle del Carmen y en la calle Jutjat, es decir, en gran parte del espacio que tenía que ocupar la nueva iglesia. La idea no era la de dejarlos desamparados, sino ofrecer un alojamiento alternativo y custodiar sus enseres privados en el colegio hasta que el traslado de domicilio se hi-

ciese plenamente efectivo. Después de un frenético trabajo nocturno durante la noche del 16 de junio de aquel año de 1680, hacia las seis de la mañana se pudo clausurar todo el recinto y en las paredes exteriores de las viviendas se pusieron unos tarjetones con el nombre de Jesús, símbolo de la Compañía, y de una de las casas se colgó una campanilla con cuerda que se hizo tañer varias veces. Un notario de Barcelona, pero también de la Compañía, concretamente Jaime Corbera, tomó el acta correspondiente.

Las novedades llegaron con una celeridad sorprendente al rector de la parroquia del Pino, especialmente porque tres mujeres inquilinas de dos casas le indicaron que habían sido desalojadas con cierta violencia por miembros de la Compañía. Se procedió entonces al intento de abrir pleito con la excusa de que se había procedido sin razón y sin justicia, pero sí con fuerza y precipitación. Nada efectivo consiguieron, excepto una resonancia de la noticia en toda la ciudad que se posicionó en favor de unos y escarnio de otros. Al final el pleito llegó a Madrid, a través de una serie de cartas dirigidas por el rector del Pino a diferentes personajes importantes de la corte y una súplica al propio Carlos II, a quien se le recordó que, en épocas pasadas, la parroquia había renunciado a muchas de sus propiedades en favor de su conversión en conventos e iglesias por propio mandato regio.

Aunque el litigio se desarrolló en Madrid, las partes quisieron que en Barcelona constase su justicia. El memorial del Pino defendía que no podían construirse nuevas iglesias y conventos sin licencia de la ciudad, del obispo y del capellán de la parroquia. De todo esto carecía el colegio de Belén, con una iglesia –según ellos– suficiente para un colegio dedicado solamente a los estudios. Por su parte, la Compañía se aferró al hecho de que la iglesia no sería nueva como tal, sino una ampliación de la antigua, aunque en diferente solar, y que para ello no eran necesarias nuevas licencias de las autoridades correspondientes. Por otra parte, los colegios de la Compañía también tenían ministerios y Barcelona necesitaba una iglesia más espaciosa y con capacidad suficiente para congregarse muchas personas al mismo tiempo. El Pino buscó, al igual que ciento

treinta años antes, el apoyo de los carmelitas para obstaculizar la causa, basándose todavía en el tema de las canas. De esta forma, el procurador de los carmelitas calzados se opuso a la Compañía y se apoyó en el tema de las distancias; en cambio, los carmelitas descalzos, cuyo convento estaba al lado del colegio de Belén, no quisieron entrar en la querrela porque los jesuitas tenían privilegios particulares y porque su presencia en Barcelona era más antigua.³²

A pesar de todas estas dificultades, a partir de aquí el entendimiento o concordia entre las partes no tardó en llegar. Después de la renuncia de ambos litigantes a los pleitos de Barcelona y Madrid, el colegio tuvo que pagar doscientas libras para que se fundasen dos censales de cinco libras de rentas. Uno a favor del rector del Pino por los lucros que podía perder de bautismos, matrimonios y sepulturas y por la demolición de seis casas necesarias para la nueva iglesia. Las otras cinco libras fueron consignadas a la parroquia:

... por algunos otros gajes que acostumbra tener en sus parroquianos. Y el rector y la parroquia dieron libre facultad de demoler las casas que se habían tomado, y las de Guardia, siempre que se comprasen, sin ningún impedimento.³³

El rector de la parroquia cedió por su parte todas las oblaciones, votos y otras cosas que le tocasen a la iglesia de Belén, sin presentar innovación alguna en la cuestión de sepulturas y entierros. El notario Jaume Corbera tomó nota del arreglo acordado y tanto los del colegio como los del Pino respiraron tranquilos después de cuatro meses de largas disputas. A principios de septiembre de 1680, la fuente empezó a cambiar de emplazamiento.

32. VILA, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, pp. 122-130.

33. *Ibidem*, p. 131.

7. *La nueva iglesia de Belén, por fin*

El 8 de abril de 1681 se puso la primera piedra al nuevo edificio de la iglesia de Belén. Para ello se abrieron zanjas de 8 palmos de ancho (1,68 cm) y 22 de hondo (unos 4,5 cm.), en todo el espacio de la Rambla hasta la calle del Carmen que había de ocupar el nuevo templo. Para la bendición del terreno y la colocación de la primera piedra se puso un altar dentro del ámbito de la futura iglesia. El acto fue presidido por el arzobispo-obispo de Barcelona, Sr. fray Ildefonso de Sotomayor, mercedario, junto a sus asistentes. También estuvieron presentes el virrey y capitán general del Principado, duque de Bournonville —ya citado—, los señores del Real Consejo, numerosos caballeros y representantes de la ciudad. Música y cantos amenizaron el evento, que duró más de dos horas. Cuatro hombres llevaron la piedra bendecida hasta el lugar donde tenía que colocarse, que no era otra que la esquina más cercana a la Portaferriosa.

El proyecto de la nueva iglesia fue elaborado por el barcelonés Josep Julí, y las obras, dirigidas por los hermanos jesuitas Francesc Tort y Pablo Diego de Lacarre. La iglesia fue bendecida en 1729, pero no quedó finalizada hasta 1732. Un plano del siglo XVIII de la Rambla permite hacerse una idea bastante precisa de cuál era la extensión final de todo el conjunto de Belén a mediados del siglo XVIII, construcción que vino a completar un paseo lleno por entonces de conventos e iglesias.³⁴ [fig. 13]

Arquitectónicamente hablando, la iglesia destaca por dos aspectos puntuales: la distribución interna y la decoración. Ambas están visualmente ordenadas dentro de un eje longitudinal establecido por la nave central y que finaliza en un presbiterio, con el altar rodeado por un ábside semicircular. Los seis tramos de la nave, con un nártex bajo coro, otorgan espacialidad al conjunto, espejo de uno de los más destacados objetivos

34. *La Rambla. Els seus convents. La seva història*, Catàleg monumental de l'Arquebisbat de Barcelona, vol. VI/2, Arxiu Diocesà de Barcelona, Barcelona, 1995.

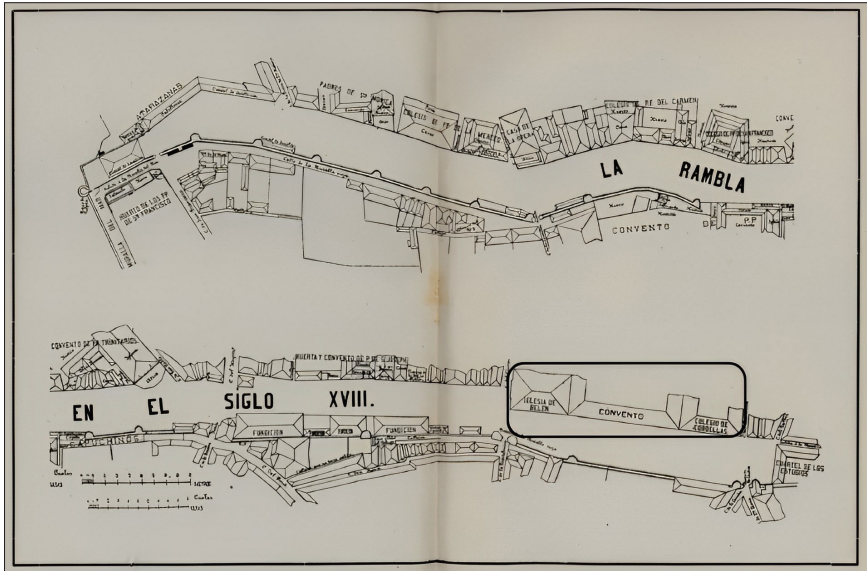


Fig. 13. La Rambla en el siglo XVIII. Fuente: Francesc Carreras Candi, *Geografía General de Cataluña. La Ciutat de Barcelona*, p. 776.

de la nueva liturgia post-tridentina: disponer de un amplio lugar de reunión de numerosos fieles. A ambos lados de la nave central se abren capillas, con un pseudo-deambulatorio ante ellas que cumple la función de la intercomunicación de las mismas exigida desde la construcción de la iglesia del Gesù la iglesia madre de los jesuitas en Roma, obra de Jacopo Barozzi y Giacomo della Porta (1568-1584). El Gesù fue modelo de innumerables iglesias de la orden en todo el mundo.

Sin embargo, hay dos aspectos que alejan la iglesia de Belén de su referente, motivo que hace pensar que la tradición constructiva catalana tuvo más influencia que cualquier otra. En primer lugar, las capillas laterales. En el Gesù son oscuras e invitan a la oración, a la penitencia y a la reflexión, mientras que en Belén se abren al exterior a través de un cupulino oval de clara influencia del tracista fray Josep de la Concepción, quien ya las utilizó en la iglesia de Nuestra Señora de Gracia y San José, conocida popularmente como los *Josepets*. En segundo lugar,

el pasadizo superior, en su momento convertido en balconadas o lonjas de celosías muy remarcadas y trabajadas, otorgaba un aspecto más civil al conjunto; actualmente dista mucho de esta idea. Por último, el coro, ubicado encima del nártex, resulta también impropio de la arquitectura peninsular y escasamente utilizado en Italia.

Aun así, ofrece una marcada identidad a un conjunto que, sin embargo, tiene en la fachada principal –orientada a la calle de Carmen, pero visible desde la Rambla– su mayor singularidad. Las columnas salomónicas que enmarcan la puerta de acceso evidencian un tosco trabajo de los picapedreros de la época, disimulado gracias a la presencia de las esculturas de san Ignacio a la izquierda y la de san Francisco de Borja a la derecha –obras ambas de Andreu Sala–, que llaman algo más la atención. Corona la puerta un relieve del Nacimiento, realizado por Francesc Santacruz. En el extremo izquierdo de la fachada, en la esquina con la ~~actual~~ calle de Xuclà, una hornacina con la imagen de san Francisco Javier, también obra de Santacruz, ornamenta aquel ángulo.³⁵ Otras dos puertas permiten el acceso a la iglesia desde la fachada lateral: la más cercana a la principal está coronada por una imagen del Niño Jesús con los instrumentos de la Pasión, del mismo Santacruz; en la otra hay una copia moderna de la anterior, construida en 1906 bajo la dirección de Enric Sagnier y con la imagen de san Juan Bautista niño.

Con el estallido de la guerra civil en 1936, la iglesia fue incendiada y perdió el techo y la nave central, además de toda la decoración barroca del interior. Actualmente se conserva la fachada original y los laterales como testimonio vivo de su pasado, con una rica decoración arquitectónica en la forma de un almohadillado romboidal que acentúa la fuerza expresiva del conjunto y subraya esa singularidad por el que resulta tan conocido el exterior del edificio. En resumen, la actual

35. Joan Ramon TRIADÓ TUR, *L'època del Barroc (segles XVII-XVIII)*, Vol. 5. *Història de l'Art Català*, Edicions 62, Barcelona, 1984, pp. 127-128.

iglesia de Nuestra Señora de Belén nos lleva a un pasado de la historia de Barcelona que nos habla en clave jesuítica pero también en clave de urbanismo, gracias especialmente a las propiedades que llegó a atesorar la Compañía en la parte alta de la Rambla y que solo su persistencia y necesidad les llevó a conseguir.

«*Ay en Egypto un lago extraordinario:
Ignacio es este lago*»

La petja egípcia en el món ignasià

ELISABETH GARCIA MARRASÉ

Resum

Des dels orígens de la Companyia, el contacte espiritual i cultural amb Egipte fou constant en l'horitzó jesuític, tant a mercè d'una matineria presència en sòl egipci, des de mitjan segle XVI, com pel fet de que l'antic Egipte esdevingué, a partir de la segona generació jesuítica, en recurs didàctic-historiogràfic i en tema d'estudi. Ignasi de Loiola, però, n'és un cas apart. En llur peregrinació a Terra Santa (1523-1524) no arribà a trepitjar el país del Nil, tot i ser el Baix Egipte un lloc de pas quasi obligat per als pelegrins; quant a llurs escrits, tret de l'al·lusió en els seus *Exercicis espirituals* a l'episodi nou-testamentari de la fugida a Egipte, l'imaginari egipci extra-bíblic no degué constituir un argument vàlid pels seus propòsits. Ara bé, això no treu que Ignasi en tingués notícia a través de la lectura i, tanmateix, de l'acte ascètic d'emmirallar-se en Onofre, sant de notòria popularitat d'ençà l'Edat Mitjana que enfonsava les seves arrels en l'Egipte del segle IV. Amb tot, serà en la projecció de la figura ignasiana on hi trobem una *petja egípcia* més intensa, tal com aquest treball es proposa treure a la llum.

Paraules clau: Ignasi de Loiola, Companyia, Egipte/antic Egipte, imaginari, poesia sacra.

Corria l'any 1613 quan de les premses hereves de Francisco Fernández de Córdoba en sortia l'intitulat *San Ignacio. Poema heroico*, d'Antonio de Escobar y Mendoza (1589-1669), jesuïta nat a la mateixa ciutat castellana on s'emplaçava la prestigiosa impremta val·lisoletana. En un dels versos de la composició poètica destinada a exaltar i, de retruc, a

projectar la figura d'Ignasi de Loiola –quan feia poc de llur beatificació i encara faltaven uns anys per a la seva canonització–, crida poderosament l'atenció que l'autor s'hi refereixi en aquests termes:

Ay en Egypto un lago extraordinario,
Que en vez de agua derrama fuego ardiente (...).
Ignacio es este lago ardiente, y vivo,
Nadie a tocarle con furor se atreva (...).¹

No conforme amb equiparar-lo amb l'extraordinari llac egipci (en probable al·lusió al Moeris, la formació d'aigua de més renom des de temps faraònics),² la metàfora del jesuïta val·lisoletà, en concomitància amb les floritures pròpies del gènere, va més enllà a l'assegurar-se que Ignasi *és* aquest llac. I això no és tot. Ja al pròleg de l'obra, Escobar estableix una relació entre Ignasi i Saturn. O, el que és el mateix, en el marc intel·lectual en què s'insereix aquest poema: entre Ignasi i Osiris.

1. Antonio DE ESCOBAR Y MENDOZA, *San Ignacio. Poema heroico*, En Casa de F. Fernández de Córdoba, Valladolid, 1613, Canto I, lib. IV, f. 124r.

2. Vinculat al denominat *labyrinth* de Hawara i mereixedor d'elogis per part tant d'autors antics (Heròdot, Diodor, Pomponi), com moderns (Serlio, Villalpando, Calvete de Estrella i també el val·lisoletà Rodrigo Zamorano, coetani a Escobar), el llac Moeris (Moeridis o Meris) és el nom grec de l'actual Birket Qarun. Pels antics egipcis era el *mer-uer* o 'gran llac' situat al Faium, una regió que va prosperar en temps del faraó Amenemhat III (dinastia XII, ca. 1855-1808 aC). La tradició del «Llac de foc», dit així per estar format per aigua ardent, cal remuntar-la a l'antic Egipte, per bé que en un sentit diferent al que després adquirirà en el text bíblic (Ap 20:10-15). En el cas egipci, la connotació de foc que encloïa aquest indret mito-poètic guarda relació amb un tros de terra engegador, l'*Illa de les Flames*, emergida d'entre les aigües primordials (*nun*) al principi dels temps, i de la qual, segons les cosmogonies elaborades als centres teològics d'Heliòpolis i Hermòpolis, nasqué el Sol ancestral. Al respecte, junt amb una síntesi de les transferències i els transsumptes de la religió egípcia al pensament cristià, vegeu Elisabeth GARCIA MARRASÉ, «Orígens i identitat en la religiositat dels antics egipcis. Una aproximació», dins Jordi Cervera et al.: *La primera vegada del món. Relats dels orígens segons les grans cultures antigues de la Mediterrània*, BMO, XXI, Edicions UB, Barcelona, 2023, pp. 9-46.

En efecte, en el si de les genealogies mítiques d'arrels osirianes que havien estat introduïdes a la Monarquia hispànica d'ençà el primer terç del segle XVI, Osiris (rei-déu egipci que, a raó tant de l'autoritat clàssica plutarquià com de l'estela deixada per l'*Osiris italià* enginyat per l'humanista Giovanni Nanni, havia viatjat arreu per tal de difondre l'agricultura entre els homes), sovint hi surt acompanyat de l'epítet «Saturn *egipci*». Ja al XVII, l'associació d'ambdós –Osiris i Saturn– arribarà al punt de substituir el primer pel segon, essent el cas que ens ocupa. Així, Ignasi-Saturn/[Osiris] és presentat en els prolegòmens del poema d'Escobar com un personatge excels vingut d'Egipte, d'on havia partit en la seva nau per tal d'universalitzar llurs ensenyances i, ja a Itàlia, fer-hi efectiva la fundació d'una orde religiosa:

Y si [el Saturn *egipci*] es padre de los beneficios, y maestro de la agricultura, porq̄ atravessando en una nave el mar, fue desde Egypto a Italia, a enseñar a los naturales a labrar la tierra, para hazerla madre de generosas espigas. Tambiẽ este gran Patriarca [Ignasi de Loiola], saliendo del Egypto del mūdo, y atravesando el mar de mil persecuciones y trabajos, llegó a la Corte de Italia a plantar la generosa mies de la Compañia.³

Que la petja egípcia dins l'exercici literari d'Escobar cridi l'atenció és compatible amb no ser insòlita, punt i hora la construcció del saber i de l'imaginari cultural en base a l'antic Egipte no falten en l'ordre del dia de l'època moderna. A l'apropar el zoom a una matèria tan concisa com és la poesia sacra de caràcter èpic, i malgrat que les epopeies encaminades a exaltar el fet diví venien apareixent des de mitjan segle XVI, arran d'irrompre Juan de Quirós amb *Christo Pathia* (Toledo, 1552), fou a la següent centúria quan la *vita Christi* agafà embranzida.⁴ Un gènere literari –rèplica del model italià d'epopeia renaixentista, d'on provenia,

3. ESCOBAR, *San Ignacio*, pròleg, f. s/n.

4. Amb aportacions destacades de la poesia sacra del Sis-cents com el poema heroic *A Cristo resucitado* de Quevedo, inclòs dins la recopilació intitulada *Las tres musas últimas castellanas* (Madrid, 1670).

i no exempt de reticències⁵— que hauria d'explorar nous horitzons quan la *vida* d'Ignasi es convertí en epicentre d'una part notòria d'aquest tipus de produccions.⁶ La qüestió de fons és: per què l'escenari pagà de l'antic Egipte, palesat en l'univers mític i en el repertori de figures mitològiques, entrà a formar part de l'*elocutio* del corpus hagiogràfic d'Ignasi i aconseguí fer-se lloc dins l'exegesi figural?

1. Egipte en Ignasi de Loiola

A diferència dels seus continuadors, en el benentès que un bon nombre de jesuïtes i una part de llurs obres, de fort accent humanista, seran exponents de la recepció cultural egípcia, en fixar-nos en el fundador de la Companyia de Jesús ens adonem que aquesta particularitat és quasi inexistent. Tret de flaixos puntuals a l'episodi neotestamentari de la fugida a Egipte recollit als *Exercicis espirituals*, l'escenari i el missatge relatiu al món egipci extra-bíblic no degueren constituir arguments vàlids per als propòsits d'Ignasi, motiu pel qual no els contemplà en els seus escrits. De fet, ni tan sols arribà a trepitjar territori egipci en la seva peregrinació a Terra Santa (juliol de 1523-març de 1524), tot i que el país del Nil, especialment la part septentrional, fos un lloc de pas obligat, fet que explica que el Baix Egipte aparegui inclòs en la majoria d'*itineraris* medievals i moderns. Amb tot, el nombre de pelegrins s'anà ressentint quan els acords entre el sultanat egipci i la Cristiandat començaren a

5. Pensem en la consideració poc afable de Menéndez Pelayo tocant a la pompositat pròpia del culteranisme.

6. En són nombrosos els exemples, apareguts tant en el marc peninsular com en el del Nou Món. Menció a l'inacabat poema de Camargo, jesuïta de Nova Granada imbuït per l'imaginari cultural de tradició hispànica, el més ambiciós de la poesia èpica sacra virregnal (havia d'ocupar cinc volums), per la suggeridora al·lusió isíaca que conté: «Mentida Ysis en la piel, pudiera | Acicalar en Argos el desvelo, | De la que el Tauro codició ternera, | Por darle ilustre sucession al Cielo», Hernando DOMÍNGUEZ CAMARGO, *S. Ignacio de Loyola. Poema heroyco*, Ioseph Fernandez de Buendia, Madrid, 1666, lib. I, Canto I/estrofa LV, p. 19..

trontollar amb la Guerra de Granada (1482-1492), amb l'episodi de l'Alpujarra (1499-1501), i sobretot amb la victòria dels turcs otomans (1517), esdevinguda ben bé a l'avantsala del periple d'Ignasi, qui veié precipitada la seva tornada en un context favorable al rebuig turc envers l'assentament de pelegrins arreu dels seus dominis.⁷

Malgrat no arribar-lo a trepitjar, Ignasi hauria tingut notícia d'Egipte gràcies a la lectura, intensa durant l'any de la seva convalescència (1521), de les *Vitae patrum* i dels *Flos sanctorum*, possiblement el pertocant a la *Llegenda aura* de Jacopo da Varazze, influent obra del segle XIII en constant transformació atès que els incunables i les edicions impreses que es succeïren des del darrer terç del XV s'anaren adequant a la devoció de cada moment i modelaren l'inicial corpus medieval, bé afegint-hi uns sants, bé ometent-ne d'altres.⁸ Sembla ser que tal immersió lectora hagués conduït Ignasi a llur conversió,⁹ i, nogensmenys, a l'acte d'emmirallar-se en models com Onofre, anacoreta del segle IV que visqué al desert egipci i fou santificat tant per l'Església copta com per la romana. Som davant un sant íntimament vinculat a Egipte, començant pel seu propi nom, hereu directe d'«Unnefer» (literalment, “l'ésser que roman perfecte”), l'epítet del déu Osiris més longeu en tant que teònim freqüent a Egipte des del període grecoromà. Cert que, en època moderna, hom encara desconeixia l'origen etimològic d'aquest nom en l'epítet osiríac, però no deixa de ser curiós que se'n faci al·lusió en una *vida* d'Onofre de finals del segle XVII.¹⁰

7. El periple amb prou feines depassará, trenta anys més tard, la desena de pàgines dins llur *Autobiografia* d'Ignasi, animada per Jeroni Nadal, de qui parlarem; confiada a Luis Gonçalves da Câmara en qualitat d'amanuense; coneguda de vegades com a *Relat del pelegrí*; censurada pels propis jesuïtes i, finalment, que hauria de romandre inèdita fins al segle XVIII, en llatí, havent d'esperar al XX per a la versió castellana.

8. EMILIA COLOMER, «El *Flos Sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los santos*. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca», *Analecta Sacra Tarraconensis*, 72 (1999), pp. 109-142.

9. COLOMER, «El *Flos Sanctorum* de Loyola», p. 4.

10. Com a mínim, existeixen dues hagiografies d'Onofre: una, d'anònima, feta en base a un manuscrit de 1390-1410 i publicada a València en un parell d'edicions

Al marge de dades que poden resultar-nos més o menys anecdòtiques, i al marge també dels flaixos que –dèiem– venen recollits en els *Exercicis espirituals*,¹¹ és a les *cartes* d'Ignasi on podem rastrejar certa presència d'Egipte. Escrites, en part, per Juan Alfonso Polanco, el seu secretari des de 1547 (o sigui, ja durant l'etapa romana), és a les epístoles compreses entre 1548 i 1554 on hi plana la dimensió bíblica d'un Egipte –diferent al dels *Exercicis* en tractar-se del relatiu a l'Antic Testament i al poble hebreu– emprat com a *exemplum* didàctic i moralitzant.¹² Ara

(1499, 1501); l'altra, a càrrec de Pedro de Arriola, predicador navarrès, qualificador de la Inquisició i autor de l'al·lusió en qüestió: al referir-se a Onofre, fra Arriola adverteix al lector que «atrás se quede la pintura de Iside y Osiride, y borre sus colores la fee, que mintieron [los] pinceles de Plutarco». Pedro DE ARRIOLA, *Vida prodigiosa de el Rey Anachoreta San Onofre*, Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, Zaragoza, 1675, p. 54.

11. L'episodi neotestamentari de la fugida a Egipte (recollit a Mt 2:13, si bé també als Apòcrifs) a què hem fet al·lusió anteriorment, el trobem contingut a la part que Ignasi dedica als *misteris* de la vida de Crist; hi ha, però, una altra menció, tot i que més genèrica, en la relació dels *exercicis* pròpiament dita, concretament els relatius al segon dia de la segona setmana: «El segundo día, tomar por primera y segunda contemplación la presentación en el Templo, y la huyda como en destierro á Egipto: y sobre estas dos contemplaciones se harán dos repeticiones, y el traer de los cinco sentidos sobre ellas, de la misma manera que se hizo el día precedente». [Ignasi DE LOIOLA], *Exercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, en su texto original*, Imp. D. M. De Burgos, Madrid, 1833, pp. 62-63; per a la fugida de la Sagrada Família a Egipte dins els *misteris*, pp. 119-120.

12. Per ordre cronològic, trobem «Egipte» a: «Carta al P. Juan Álvarez» (Roma, a 18 de juliol, 1549), dins I. Iparraguirre, ed., *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, La Editorial Católica, Madrid, 1963, pp. 719-721. Seguim: «Carta a D. Pedro Mascareñas» (Roma, a 10 de gener, 1554), «Carta para el P. Francisco de Borja» (Roma, a 8 de març, 1554), i «Carta al P. Francisco de Borja» (Roma, a 28 de desembre, 1554), les tres recollides a *Cartas de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, t. IV, Viuda é Hijo de Aguado, Madrid, 1887, pp. 16, 92, 397. D'especial interès una carta d'abril de 1548 adreçada a un tal Talpino/Taulpin, jesuïta francès versat en llengües, teologia i filosofia, alhora que avesat a tenir problemes, derivats bé d'una suposada salut fràgil, bé d'unes *temptacions del dimoni*. El text presenta variacions segons sigui l'edició; així, una d'anglesa s'inclina per la segona opció (la de les temptacions), donant peu a l'al·lusió a Egipte (omesa en altres edicions): Ignasi diu a Talpino que si

bé, serà a les *Constitutiones Societatis Iesu*, elaborades per Ignasi i per acòlits com Polanco, estipulades quan la Companyia iniciava l'anadura formal (1540), més tard aprovades (1548), i posades en marxa pel jesuïta mallorquí Jeroni Nadal (1554),¹³ on aquesta dimensió assolirà el punt àlgid i s'obrirà la porta, de bat a bat, a Egipte. Així es constata a l'apartat de les *Constitucions* dedicat a la formació pastoral i erudita.¹⁴ De la segona, l'erudita, en derivava la necessitat de fixar «lo que los scolares de la Compañía han de estudiar», sempre amb autors de *provada i honesta doctrina*; i, al parlar de les matèries que n'haurien de formar part, s'adverteix que «en los libros de humanidad étnicos [=pagans] no se lea cosa deshonesta (...); de lo demás podráse servir la Compañía como de los despojos de Egipto».¹⁵

Aquest breu, i alhora intens, fragment de les *Constitucions* trasllueix l'instant de l'*Èxode* en què els egipcis es desferen de llurs vestimentes i pertinences, accedint a lliurar-les al poble hebreu.¹⁶ El text n'adapta el rerefons bíblic, referit a la cultura material egípcia, per passar a atorgar-li un sentit completament distint: el pertocant al coneixement. Ergo, si el

menysté la crida de Déu, desobeeix el vot i no està a l'alçada, el millor serà que *retorni a Egipte un cop creuada la Mar Roja*: «I mean abandoning a call from God, or one's first faith, and violating the vow by which you had bound yourself to Christ to return at last to Egypt after having crossed the Red Sea». «To Senor Talpino», W. J. YOUNG, *Letters of St. Ignatius of Loyola*, Loyola University Press, Chicago, 1959, pp. 173-175.

13. Al respecte, Jaime Heraclio AMADEO i Miguel Ángel FIORITO, «La promulgación de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* en vida de S. Ignacio de Loyola», *Stromata*, XLII, 1-2 (1986), pp. 3-45.

14. «Del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los prójimos los que se retienen en la Compañía».

15. *Cfr.* S. Arzobialde et al., eds., *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comillas-Mensajero/Sal Terræ, Bilbao/Santander, 1993, part IV, final cap. V, ítem 359/E, p. 178.

16. «Siguiendo la orden de Moisés, los israelitas pidieron a los egipcios vestidos y objetos de plata y oro. Y el Señor hizo que los egipcios se mostraran benévolos con el pueblo y que accedieran a su petición de buen grado. Así despojaron a los egipcios», *Èxodo*, 12: 35-36.

pensament cristià havia fet *seva* la filosofia pagana agafant-ne allò que li convenia, i si la lectura dels antics era –tal com assegurava Erasme– el camí preparatori per a entomar la lectura de les Escriptures, d'aquest dictat de les *Constitucions* que acabem de veure se'n pot desprendre que Déu podia fer exactament el mateix amb la saviesa ancestral pagana, incloent-hi, com no, la de l'antic Egipte, de tal forma que els jesuïtes la fessin *seva*. La hipòtesi pot sobtar, però no massa. D'una banda, perquè Moisès «fou educat en la saviesa egípcia i es feu respectar per llurs paraules i obres»;¹⁷ i, de l'altra, perquè una part notòria de l'humanisme renaixentista, a l'empara del pensament hermètic i del neoplatonisme de component religiós, vindicava des de les darreries del segle XV que el «Coneixement» s'havia originat a Egipte, la qual cosa, de retruc, hauria facultat la comesa del propi Moisès, tant de llur guiatge com d'intermediari amb Déu, punt i hora el patriarca bíblic havia inventat l'escriptura per a poder transmetre el missatge diví. En qualsevol cas, i malgrat que de vegades s'hagi posat en dubte l'afinitat d'Ignasi amb l'humanisme, el seu pas per les universitats d'Alcalà, Salamanca i París –totes tres, humanistes– condicionà que es preocupés perquè els jesuïtes fossin *bons llatins*, consideració que ultrapassava allò lingüístic i, tot i el risc que suposava apartar-se de l'escolàstica tradicional i deixar-se endur per la nova brisa humanista, inclogué volgudament una ferma atenció per la cultura antiga a la *manera* humanista.¹⁸ D'aquí que el fragment reproduït de les *Constitucions* ens situï en l'horitzó jesuític –encara que no *expressis verbis*– les fonts d'autoritat de firma greco-llatina, em-

17. Fets, 7: 22.

18. Així es palesa a la «Carta al P. Diego Laínez» (Roma, a 21 de maig, 1547), de vegades coneguda com a *Carta de l'humanisme*. Escrita en tercera persona (sembla que per Polanco, qui es mostra disconforme en algun punt dels exposats), a la carta s'hi diu que «me mueve ver lo que siento sentir en esta parte al Padre Mtro. Ignacio, el cual tanto está puesto en querer que sean buenos latinos los de esta Compañía», fita que sols s'aconseguirà a mercè de l'«autoridad, así de antiguos como modernos». IPARRAGUIRRE, *Obras Completas de San Ignacio*, pp. 690-693.

plaçament prou significatiu per a nosaltres perquè, segons dèiem, amb ell s'obria la porta a l'Egipte pagà. Ens n'ocuparem amb més calma al tercer epígraf; de moment, però, aparquem l'esfera erudita. Va essent hora de traslladar-nos al país del Nil i d'examinar el paper que l'antiga Companyia tingué *in situ*.

2. Egipte en els primers temps de la Companyia

Des dels seus orígens, el contacte de la Companyia amb el territori egipci fou constant, però amb matisos. En consonància amb el to agre imposat per la batuta de l'Imperi turc, la presència jesuïta en sòl egipci, cristal·litzada des del punt central del segle XVI, cal xifrar-la en clau de captivitat i d'esclavatge. Almenys així fou fins que, a l'encetar-se la dècada de 1560, tingué lloc un punt d'inflexió: l'arribada a Egipte d'una comitiva de jesuïtes que, d'acord amb la seva operativa genuïna (en base a una tasca diplomàtica i evangelitzadora entesa *de dalt a baix*), havia d'intentar apropar posicions entre Roma i l'Església copta, amb seu a Alexandria i liderada aleshores per Gabriel VII. La trobada, esdevingué entre 1561 i 1563, resultà infructuosa,¹⁹ si bé fou un primer pas en la cerca de sinergies entre ambdues parts i preparà el terreny perquè, anys més tard (1582-1585), una altra comitiva de jesuïtes reprengué el contacte amb el nou patriarca, Joan XIV. El sínode que en resultà,

19. Perquè ja partia del plantejament –no massa encertat– de Diego Laínez, cofundador de la Companyia, i de Pius IV, recent nomenat Papa: la comitiva enviada al país del Nil, encapçalada per Cristóbal Rodríguez, amb un escàs bagatge viatger i sense parlar àrab ni turc, hagué de recórrer a Giovanni Battista Eliano, un jueu convers (recordi's la tolerància d'Ignasi envers qui provenia del judaisme, cas també de Laínez) que en un parell d'ocasions havia visitat Egipte i sí que tenia nocions lingüístiques, i encara comptà amb un tercer, Alfonso Bravo, el rol del qual fou poc rellevant. Al respecte, Alastair HAMILTON, *The Copts and the West (1439-1822). The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford University Press, Oxford/NY, 2006, pp. 58-59. Dels tres, només Eliano (que havia arribat a conèixer Ignasi) acabarà formant part d'una segona comitiva, a què tot seguit em referiré.

el Concili de Memfis (desembre de 1583-febrer de 1584), tampoc no va satisfer les expectatives, reiterant-se la negativa de qualsevol intent de convertir els coptes al *credo* llatí i provocant un breu captiveri dels membres d'aquesta segona comitiva.

Després de les dues trobades, les coses semblaren millorar poc, per bé que les estades de jesuïtes a Egipte s'anaren succeint i propiciaren, almenys de forma latent, un clima menys advers per al foraster. Així ho evidencien relats com el *Luzero de la Tierra Santa y Egipto*, fruit del viatge que Pedro Escobar Cabeza de Vaca, de qui poc se sap, emprengué en els mateixos anys (1584-1585); i, més revelador per a nosaltres, el parcialment perdut *Libro de las peregrinaciones del Catholico Rey Don Philippe Segundo que mandó hazer a Hierusalen, a toda la Palestina y tierra de Egipto*, el relat resultant d'un llarg periple datat una mica més tard (1587-1592) que el jesuïta Diego de Salazar (1539-1596) realitzà per exprés mandat de Felip II, amb què el Prudent volia demanar que el príncep hereu –que aleshores ja era Felip, sempre de salut delicada– es recuperés del xarampió. I, ben bé com si es tractés d'un colofó de la que fou anomenada *sancta romeria tan larga*, el pelegrí reial va visitar Egipte el 1591, l'any previ a cloure el seu viatge.²⁰ De fet, el conquec Salazar, junt amb l'osonenc Antoni de Montserrat i el madrileny Pedro Páez formen en aquest darrer tram del segle XVI i el primer del XVII una tríada de jesuïtes espanyols que tenen Egipte com a denominador

20. La visita ve recollida en un parell de manuscrits que, a diferència de l'autògraf original i del que degué lliurar-se a Felip II, sí que s'han conservat: l'un, a la British Library; l'altre, a la RAH, essent una versió italiana. Altrament, cal dir que l'estada egípcia de Salazar i el seu corresponent text descriptiu tanquen un dels imponents volums dedicats al món jesuític i Egipte a càrrec de C. Libois, ed., *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, LXIII: *Monumenta Proximi-Orientis*, IV, *Égypte (1565-1591)*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1996. Per últim, i malgrat no fer-se ressò de l'episodi nilòtic, també a tenir en compte la síntesi de Jacobo SANZ HERMIDA, «Un peregrino real: Diego de Salazar S.J. y el voto de Felipe II», dins *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura*, vol. I, Universidade do Porto, Oporto, 2004, pp. 221-230.

comú. Clar que el cas de Salazar no es tornaria a repetir: Montserrat sols el coneixeria de refiló; i tres quarts del mateix Páez, tot i que la seva fita és haver arribat per primer cop, als anys 1610, a la capçalera del Nil Blau (proveïdora del cabal egipci), i haver romàs per aquelles contrades fins a la seva mort, immersió que li valgué ser conegut com l'*apòstol d'Etiòpia*.²¹ A Etiòpia hi tornarem per les imbricacions amb el tema que ens ocupa.

Enmig d'una consonància/dissonància amb el seu passat pagà, Egipte era el territori on el cristianisme primitiu hi enfonsava les seves arrels. El lloc que havia acollit la Sagrada Família, episodi bíblic cabdal per als coptes. Era bressol de l'eremitisme i seu d'un grapat de monestirs, dispersos pel Wadi Natrum i pel Sinaí; aquest segon, a més, albergava el centre monàstic que traslluïa la importància que Egipte tenia des d'antuvi en el discurs polític-territorial de la Monarquia hispànica i que sempre acabava sortint al pas, malgrat les fèrries adversitats de signe religiós provinents de dos fronts antagònics alhora que problemàtics per igual (*infidel* i copte). Egipte era dador de relíquies, sí, però també de «mòmios», tal com les mòmies arribades d'Alexandria per a ús medicamentós eren anomenades pel jesuïta reusenc Pere Gil.²² Egipte era font d'hagiografies i d'històries moralitzants (Onofre i tants altres). Cal afegir que el món copte actua-va –de forma implícita i explícita– d'aglutinador de l'essència cultural i cultual de l'Egipte faraònic. I, per si tot això fos poc, Egipte s'envoltava d'un aura de misteri de què mancava la resta de comunitats cristianes orientals amb què l'Església romana s'havia proposat atansar posicions des del segle XV, coincidint –no per casualitat– amb la reubicació en latituds properes a Egipte de la mítica terra del Preste Joan, de qui hom no en descartava un passat com a sacerdot copte.²³

21. Així l'anomena un altre jesuïta també espanyol, si bé d'origen alemany: Juan Eusebio NIEREMBERG, *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesus*, t. V, Ioseph Fernandez de Buendia, Madrid, 1666; «Vida del muy fervoroso P. Pedro Paez, llamado Apostol de Etiopia», pp. 412-444.

22. Pere GIL, *Libre primer de la historia Cathalana* [ca. 1598-1600], Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona, Mss/112, fol. 55r.

23. Propiciant que alguns pelegrins travessessin l'istme egipci de Coptos (entre

Per tot plegat, un Egipte que en els primers temps de l'orde fundada per Ignasi de Loiola, allò que entenem per antiga Companyia, es debatí entre l'atracció i el temor, entre el captiveri i la peregrinació, entre les estades transitòries de caire diplomàtic i els intents –al XVI, més fallits que no pas reeixits– d'establir missions a Egipte que, de retruc, permetessin arribar fins a Etiòpia (més extensa que l'actual ja que, en la visió del setze, hi havia mitja dotzena d'*Etiòpies*); una vasta regió africana a què hem al·ludit, que naturalment tenia les seves particularitats, si bé coincidia amb Egipte en els lligams amb l'Església copta i que l'empresa etiòp, encetada el 1557-1558 (just quan la Companyia començava a disseminar les seves missions arreu de l'orbe), no era pas més fàcil que l'egípcia. I no ho era ni quan hi havia intervenció reial (pensem en els esforços versats el 1588 per Felip II, en qualitat de rei de Portugal, perquè s'hi restablís el més aviat possible una missió de jesuïtes portuguesos que fins aleshores havia anat de mal en pitjor); ni quan la situació en sòl etiòp s'agreujava a l'encetar-se la nova centúria per la competència jesuïta amb altres ordes religioses.²⁴ Fruit, doncs, del desgast gradual,

el riu Nil i la Mar Roja) per emprendre ruta cap al cor de l'Alt Egipte, tenint com a destinació final l'Etiòpia cristiana. Recordi's que l'etiòp fou la ubicació de la terra del Preste Joan a partir del segle XV, ja que amb anterioritat s'havia situat a l'Àsia central. La creença d'un regne cristià fabulós i governat per un rei-sacerdot copte, sempre assetjat per l'*infidel*, arrelà fortament en l'imaginari de la Cristiandat occidental, albirant que aquest seria l'indret clau a l'hora d'afrontar i vèncer el món musulmà. Els relats que recullen el pas per Coptos són, però, succints, cenyint-se a testimoniar la presència de llogarrets i, més significatiu, de *Luqсор/Luxor*. Al respecte, Erik HORNUNG, *Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Âge et à la Renaissance?*, Universitätsverlag Freiburg Scheweiz Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 174-175. Per a la identificació del preste Joan com a sacerdot copte, Alastair HAMILTON, «The Distorted Image of the Copts», *Heythrop Journal: A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, XLI, 3 (2000), pp. 322-326.

24. La qual va sortir a relluir a col·lació d'una *Historia de los Reynos de Ethiopia* (València, 1610), obra de Luis de Urreta que generà tensions entre dominics i jesuïtes a l'enaltir-se la labor realitzada a Etiòpia pels primers –a què pertanyia fra Urreta– en detriment de la dels segons. Al respecte, Rafael VALLADARES, *Castilla y Portugal en*

l'interès jesuïta per Etiòpia es diluí i passà a focalitzar-se en Egipte. La Companyia, però, encara hauria d'esperar a les darreries del XVII per acomplir el repte d'establir-s'hi i de fundar-hi, inicialment al Caire i sota el comandament de jesuïtes francesos, una residència-col·legi de caràcter *quasi* permanent.²⁵

3. Egipte en el món jesuític

A partir de la segona generació jesuítica, l'antic Egipte hauria de posicionar-se com a eina didàctic-historigràfica (destacant-hi l'ús de la mitografia osiriana), com a tema d'estudi (excel·lint-hi la matèria jeroglífica), i com a motiu recurrent del drama escolar (posem per cas, els decorats d'inspiració faraònica en representacions jesuïtes del cicle bíblic de Josep *l'egipci*). Atesa la limitació d'espai, el darrer punt sols quedarà anotat, ocupant-nos dels dos primers. Explicar per què Egipte assolí un lloc si més no destacable en l'erudició, l'argumentació i l'univers educatiu jesuïta passa per encaixar una peça del trencaclosques que ja s'ha insinuat en el segon epígraf. Així, de les tres universitats –Alcalà, Salamanca, París– per on passà Ignasi, fou la tercera aquella que inspirà

Asia, 1580-1680. Declive imperial y adaptación, Leuven University Press, Leuven, 2001, p. 59.

25. Que funcionà des de 1697 fins a la supressió definitiva de la Companyia de 1773, deixant de banda les expulsions efectives amb anterioritat. Un cop restaurada (1814), la residència-col·legi es revitalitzà en tres seus egípcies que perviuen fins avui dia (la del Caire, junt amb les d'Alexandria i Mínia, a l'Alt Egipte). Per a la fundació i l'evolució d'aquesta residència-col·legi jesuïta, C. E. O'Neill i J. M. Domínguez, eds., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. II, Institutum Historicum S.I./Universidad Pontificia de Comillas, Roma-Madrid, 2001, p. 1217. La residència-col·legi caiota despuntaria en temps de Claude Sicard (1677-1726), al capdavant de la qual estigué entre 1713-1726. Aquest jesuïta francès és tot un símbol en l'avantsala dels estudis egíptològics gràcies a llurs aportacions sobre l'Egipte faraònic, recollides en una «Carte des Déserts de la Basse Thébaïde» (Caire, a 23 d'octubre, 1717). Entre elles, la localització de *Luqsor/Luxor*. Clar que, dos-cents anys abans de Sicard, aquesta urbs ja havia estat testimoniada camí a la mítica terra del Preste Joan.

el *modus parisiensis* amb què hauria de vertebrar-se la branca acadèmica de la Companyia, d'insufflar-hi els aires humanistes i d'aportar-hi la dinàmica de la representació teatral que ara anotàvem, primer de caire moral-religiós, després de tall clàssic.²⁶ Sense passar per alt que el mètode pedagògic del *modus parisiensis* assentaria els fonaments de la *Ratio studiorum*, el pla d'estudis jesuïta que ja s'havia anat gestant des d'ençà, per bé que no veuria la llum fins a cloure's la centúria en una edició napolitana.²⁷ De totes maneres, és evident que els aires humanistes ja s'inhalaven en les incipients versions albirades per Ignasi i Nadal.

Aturem el cursor cronològic en aquest punt final del XVI, concretament en els anys 1590, i obrim el visor per a copsar què passava en l'instant de quallar-se i aplicar-se la *Ratio* en relació al nostre tema. Tot i que la *Historiæ de rebus Hispaniæ* (Toledo, 1592) de Juan de Mariana (1536-1624), qui de jove havia travat certa amistat amb Nadal, no tingué massa repercussió quan fou publicada, on sí que obtingué una bona acollida fou a la Cort de Felip II. No endebades, la imatge de la Monarquia que hi abocava el jesuïta de Talavera de la Reina desprenia majestuositat i cert conhort, alleujant la desídia que planava des del fracàs de la Gran Armada. No deixa de ser curiós que aquesta obra, amb un epicentre hispànic sobre el paper, sigui el dipòsit d'erudició del Cinc-cents més notori quant a memòria de l'antic Egipte es refereix, en particular pel compendi de dades summament concretes que Mariana hi aporta sobre el mite osiríac. Una n'és aquesta: «Quod cum occultissime factum esset, occisi quidem corpus [d'Osiris] diligenter conquisitum, Isis Regina in Abato tumulavit eius paludis insula, quae Memphi proxima est».²⁸

26. Per a la qüestió del *modus parisiensis* i tot el que suposà per al món jesuític, vegeu Gabriel CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites: le 'modus parisiensis'*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1968. Una síntesi del mateix autor a «El modus parisiensis», *Gregorianum*, LXXXV, 1 (2004), pp. 43-64.

27. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, Ex Typographia Tarquinii Longi, Nàpols, 1598-1599.

28. Ioannes DE MARIANA, *Historia de Rebus Hispaniæ*, Typis Petri Roderici, Toledo,

Dades summament concretes, com és la d'Abidos (o «Abato», segons la grafia de Mariana),²⁹ que perfectament poden provenir d'una font d'autoritat clau tant en la *interpretatio græca* de la religió egípcia com en la transmissió renaixentista del mite osiríac, i que resulta versemblant que Mariana consultés al ser contemplada per la *Ratio studiorum*: parlem de Plutarc, en particular del tractat XXVIII dels *Moralia*, és a dir, el *De Iside et Osiride*.

Només així s'explica l'acurada preocupació filo-egípcia de Mariana a l'hora de filar tan prim en el detall, la qual cosa es tradueix en el seu ple encert dels arguments exposats, almenys pel que fa al mite osiríac. De fet, tant la dada d'Abidos com la resta del nus del mite osiríac no sempre es troben explicats de forma tan nítida. El motiu és que, en el decurs del XVI i per raons que no venen al cas, el mite osiríac havia donat peu a una complexa mitografia osiriana que, d'una banda, havia farcit una part de les genealogies mítiques específiques a què abans he al·ludit; de l'altra, d'aquesta mitografia osiriana n'havia derivat la formulació moderna del mite sincrètic d'Osiris/Gerión, una faula que permetia bastir el constructe egipci com a eina didàctic-historigràfica. Era una faula, sí, però tan inequívoca quant al missatge transmès, que Mariana s'hi recolzà de ple en llur *història* d'Espanya per a defensar les

1592, lib. I, cap. VIII, p. 13. N'ofereixo la traducció en base a una edició castellana del XVIII: «El cuerpo del muerto [Osiris] fue buscado con mucha diligencia, y Isis, la reina biuda, le sepultò en Abato, que es una ysla de una laguna cercana a Memphis», Juan DE MARIANA, *Historia general de España, compuesta, emendada y añadida por el Padre Juan de Mariana*, Marcos-Miguel Bousquet, Anvers, 1737, lib. I, cap VIII, p. 52.

29. Es tracta del santuari d'advocació osiríaca més antic i el que gaudia d'un rang preminent respecte a la resta perquè, segons la mil·lenària tradició egípcia, s'hi resguardava el cap d'Osiris. Tal preeminència li valgué a Abidos la consideració de ser l'autèntica *tomba d'Osiris*, passant-se a denominar pels autors greco-llatins «Osireium» (*Osireion*). Entre els vestigis que encara avui dia segueixen dempeus a Abidos hi destaca, precisament, l'*Osireion*, descrit pel pare Mariana com «una ysla de una laguna»; en efecte, el santuari emergeix d'unes aigües subterrànies, rememorant-se així la cosmogonia de les aigües primordials (*nun*) a què ens hem referit anteriorment.

tesis al voltant del *bon príncep*. Així, reprement el referent plutarquí, al descriure el periple d'Osiris que el dugué des d'Egipte a «casi toda la redondez de la tierra», difonent arreu per on passava les ensenyances agrícoles per a obtenir el «beneficio tan grande» del pa i del vi, Mariana posava en valor la tan preuada faceta didàctica osiríaca i, en el clímax del seu argument, és a dir, quan la peregrinació del rei egipci el duia a trepitjar sòl espanyol, li atorgava aquesta aurèola de *bon príncep* perquè

llegado a España, lo q en las demas partes executara, no por particular provecho suyo, sino encendido del odio q a la tyrania tenia, y a las demasias, q fue quitar los tyranos, y restituyr la libertad a las gentes, determinó hazer lo mismo en España de la q se dezia que se hallava reducida en una miserable servidumbre, y suffrian con ella toda suerte de afrentas y indignidades.³⁰

La distinció *reiltirà* estava servida: Osiris, el bon príncep, i Geríon (al fragment no hi surt citat), el tirà. Clar que, un cop perpetrat el tiranicidi de Geríon, restarien els seus fills, els Gerions, els quals, malgrat els esforços d'Osiris en reconduir-los, finalment sucumbirien a la maldat del pare i, tan bon punt Osiris retornés als seus dominis egipcis, manarien assassinar-lo. Atesa la distància entre Egipte i Espanya, caldria una *prova* de la seva mort, consistent en enviar als Gerions alguns dels membres esquarterats d'Osiris. Un cúmul de danys i d'injúries comeses contra el rei egipci que, irremeiablement, desembocarien en la vinguda a Espanya del seu fill, Hèrcules *l'egipci*, per tal de posar fi a la nova tirania imposada pels Gerions i, de pas, venjar l'assassinat del seu pare.³¹

Si ens hem entretingut en el mite sincrètic d'Osiris/Geríon i en la distinció *reiltirà* és perquè, en breu, seguirem estirant d'aquest fil dins el món jesuític. Ara bé, abans de prosseguir cal dir que Mariana no fou l'únic que, a l'empara de la *Ratio*, va recórrer a la font d'autoritat plu-

30. MARIANA, *Historia general de España*, cap. VIII «De los Geryones», pp. 48-49.

31. En aquest mite sincrètic d'encunyació moderna, l'Horus *venjador* del mite osiríac es converteix en Hèrcules *l'egipci*.

tarquiana per als seus propòsits. També tenim el cas representatiu d'un dels primers biògrafs d'Ignasi de Loiola i, ahora, autor fortament atret per la figura d'Hermes Trismegist, el jesuïta toledà Pedro de Ribadeneira (1526-1611). Amb ell es ratifica que l'autoritat de Plutarc actuava de plataforma perquè Egipte aportés un repertori d'*exempla* històrics ben profitosos –tant com ho podien ser els bíblics que vèiem anteriorment– per a la cronística i la tractadística política. La forta atracció que Ribadeneira sentia pel Trismegist s'insereix en l'encís que aquest complex personatge egipci mític (rei, legislador i filòsof) venia exercint des que Ficino oferís la versió llatina del *Corpus hermeticum* (Treviso, 1471), propiciant que l'humanisme l'elevés al rang de *déu-escriba-profeta* i l'inclogués en llistats de *barons il·lustres*, en els quals tampoc no hi podia faltar Osiris. Lluny de ser estranya o fruit del no-res, la contemplació bonhomiosa del Trismegist o del propi Osiris (i, al marge de figures com aquestes, de tall filosòfic-mitogràfic, també d'altres que aquí no podem atendre, tals com Ptolomeu Sòter, primer dels faraons làgides), estava en concomitància amb la visió de l'*auctoritas* del rei que havia anat quallant des del punt central del Cinc-cents –tot coincidint, no per casualitat, amb Trento– i que tindria el seu desenvolupament durant la segona meitat del XVI, en un moment procliu per acollir amb els braços oberts una teoria política segons la qual el prestigi de la Monarquia podia ser perfectament apuntalat per la filosofia neoplatònica i hermètica aflorada en la cultura política del catolicisme post-tridentí.³²

Així, al tornar a situar el cursor en els anys 1590 i recordant aquella desídia que dèiem, ens adonem que la conjuntura era la propícia per a emetre's les primeres crítiques –quan no, retrets– contra el regnat de Felip II. Al bell mig d'aquests aires de reprovació, i desmarcant-se del to encoratjador de Mariana, cal situar-hi Ribadeneira i llur *Tratado de la religión y virtudes* (Madrid, 1595), on el jesuïta toledà hi qüestionava la *raó d'Estat* que, en contra de Maquiavel, havia de fer prevaldre la

32. David A. BRADING, *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1993, p. 252.

supremacia moral de la religió per damunt de la praxi política. Per bé que l'autor adverteix a l'encertar-se el llibre I del tractat que no parlarà dels egipcis, tal propòsit no es compleix i resulta que Ribadeneira recorre reiteradament al recurs d'Egipte. Per què? Perquè li permet fonamentar satisfactòriament com devia ser el príncep cristià i quines havien de ser les seves virtuts. I, a més de l'obligada referència de torn a l'Egipte exòdic (que rarament es sortia del guió habitual, a saber: tirania del faraó, èxode del poble hebreu, alliberament de l'opressió egípcia),³³ un cop avançat el tractat, Ribadeneira s'atura en aquest punt: «Hermete Egypcio dixo, q el apartarse el hōbre de los vicios, y no ser malo, es el unico culto (o por mejor dezir) la mas principal parte del culto de Dios».³⁴

Amb el reconeixement del Trismegist com a profeta primordial i aglutinador d'un sincretisme on filosofia i religió hi convergien feliçment, Ribadeneira no fa altra cosa que anunciar el que formularà *in extenso* Juan Eusebio Nieremberg, el jesuïta espanyol d'arrels germàniques esmentat a col·lació de Pedro Páez. En aquest sentit, la producció erudita de Nieremberg hauria de rebre una forta injecció de tradicions cristianitzades de signe divers (Plotí, sant Agustí), per bé que hi sobresortiria la inoculada per Hermes Trismegist; de fet, les altes cotes que la presència hermètic-egípcia assoleix amb Nieremberg arriben al punt d'haver-li estat adjudicada l'etiqueta d'una «egiptomania» *avant la lettre*, entesa com un vessant del seu neoplatonisme.³⁵

33. Una de les poques vegades en què se surt del guió l'ofereix el jesuïta castellà José de Acosta en llur *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590; edició aquí consultada: Barcelona, 1591), on hi compara la idolatria dels indígenes mexicans amb la dels egipcis i la seva fugida cap a Mechoàcan, amb la de l'Èxode.

34. Pedro de RIBADENEYRA, *Tratado de la Religion y Virtudes que deve tener el Principe Christiano, para gouernar y conseruar sus Estados, contra los que Nicolas Machiauelo y los Politicos deste tiempo enseñan (...)* Dirigido al Principe de España D. Filipe nuestro Señor, En Casa de P. Madrigal, Madrid, 1595, lib. II, p. 270.

35. Al respecte, Hugues DIDIER, *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1976, p. 163 i p. 168.

Sigui, o no, una etiqueta encertada, l'ús en el si del món jesuític del recurs d'Egipte en tant que *exemplum* històric (adjectiu que cal situar sota el prisma de la historiografia evemerista, basada en patrons mitològics i en fets fabulosos) contrarestavà l'*exemplum* bíblic. D'aquí que els reis egipcis fossin paradigma del príncep virtuós, del *bon príncep* que diria Mariana, punt i hora que –reprenent Ribadeneira– feien jurar als seus magistrats que desobeirien llurs mandats en cas que fossin injustos.³⁶ Asseveració sens dubte elogiosa i afalagadora del governant egípciu que el jesuïta toledà degué agafar de dues procedències textuais diferents, però complementàries: la primera, els *Apophthegmata laconica* de Plutarc, obra prou coneguda a l'Espanya del moment, gustosa de les sentències plutarqueses fins al punt que la bona acollida dels *Apophthegmas del excelentissimo Philosopho y Orador Plutarcho Cheroneo* (Alcalà d'Henares, 1533) condicionà que s'incloguessin en les citades edicions dels *Moralia* de Gracián de Alderete (1548, 1571), i fertilitzà el terreny on cultivar un imaginari cultural en què la integritat dels sobirans de l'Egipte faraònic s'acabés imposant –o almenys ho intentés– a la fèrria tirania del faraó bíblic.³⁷ I la segona, no forçosament en aquest ordre, la *Della Ragion di Stato* de Giovanni Botero, la *princeps* de la qual (1589) i la traducció castellana (1593) comprenen un petit lapsus de temps abans d'aparèixer el tractat de Ribadeneira; en efecte, l'enorme influència exercida pels postulats del tractadista polític italià, i també jesuïta, en aquest cas del Piemont, recorre perceptiblement l'obra del jesuïta toledà, incloent-hi l'asseveració referida al dispositiu de defensa dels reis egipcis davant el temor de caure dins el forat negre de la tirania.³⁸

36. «Los reyes de Egipto haziã jurar a sus magistrados q no obedecerían a sus mandatos si fuessen injustos», RIBADENEYRA, *Tratado de la Religion*, lib. II, p. 297.

37. Heus ací el pòsit plutarquíu en l'asseveració de Ribadeneira: «Los reyes de Egipto con su misma ley, conjuravan los juezes que no juzgassen ninguna cosa injusta, aunque el rey lo mandasse», [PLUTARC], *Apophthegmas*, dins *Morales de Plutarcho, traduzidos de lengua Griega en Castellana por el secretario Diego Gracián, criado de su Magestad*, En Casa de Alexandro de Canova, Salamanca, 1571, f. 3v.

38. Diu Botero: «Los Reyes de Egipto eran tan zelosos de la justicia, q manda-

Al temps que ambdós jesuïtes, Botero i Ribadeneira, dibuixaven aquestes línies mestres dins el panorama de la teoria política i posicionaven la Companyia de Jesús com una vívida força intel·lectual de tall polític,³⁹ cal inserir, sense moure el cursor cronològic dels anys 1590, la doctrina del tiranicidi, la legitimitat de la qual provocà, en aquest darrer tram del segle XVI, un intens debat erudit i dotà de contingut les teories de caire jurídic-polític que després, al XVII, seguirien essent disputades. D'aquest debat en prengué Mariana a *De rege et regis institutione* (Toledo, 1599), la versió castellana del qual, *Del rey y de la institución real* (Madrid, 1599), ara sí que aparegué quasi alhora. Clar que el tret més desconcertant d'aquest tractat, que significaria el coqueteig de Mariana amb temes afins a la resiliència i el catapultaria a ser un dels màxims defensors d'aquesta doctrina, potser sigui que veié la llum al mateix temps que també ho feia la *princeps* de la *Ratio studiorum*. Qui sap si la positura del jesuïta de Talavera de la Reina devia la fermesa de fons al tarannà que el fundador de la Companyia havia mostrat a l'entomar certs posicionaments delicats, tals com –en la recta final de la vida d'Ignasi– la qüestió barnabita. Amb tot, Mariana precisava en el seu assaig sobre teoria política que en cap cas no s'arribaria a l'extrem, el tiranicidi, sense abans haver intentat un procés gradual (diguem-ne que equiparable a l'esforç d'Osiris en reconduir els Gerions pel bon camí), que anava de l'amonestació del príncep a la insubordinació del súbdit, sempre que el primer no corregís les males accions. Ara bé, atès que el procés gradual

van a los Tribunales y Ministros q no obedeciesen sus mandamientos, siempre que entendiessen que eran injustos», Giovanni BOTERO, *Diez libros de la Razón de Estado con tres libros de las causas de la grandeza y magnificèncencia de las ciudades de Iuan Botero. Traduzido de Italiano en Castellano por mandato del Rey Nuestro Señor por Antonio de Herrera*, Luis Sánchez, Madrid, 1593, lib. I, «De la Iusticia», f. 16v. Compari's amb les cites textuales de les dues notes anteriors.

39. Per aquesta qüestió, Javier BURRIEZA, «Los jesuitas como fuerza intelectual política», dins F. J. Aranda i J. D. Rodrigues (eds.), *De re publica hispaniae. Una vindicacion de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Universidad Castilla La Mancha/Ed. Sílex, Madrid, 2008, pp. 227-264: 257-258.

no era possible en tots els casos, ni tenia garantit un resultat satisfactori, no seria qualificat d'injust ni es prendrien represàlies contra el súbdit que actués contra el príncep. En altres paraules: l'eliminació del tirà quedava emparada dins la legitimitat del tiranicidi. I com poder reconèixer el tirà sense deixar un àpex de dubte? Emmirallant-lo a la falla dels Gerions.⁴⁰

Més enllà de la teoria política i de les seves derivades, però encara sense moure el cursor d'aquest moment final del setze, és oportú fixar-se en Martín Antonio Delrío (1551-1608), jesuïta d'origen espanyol i d'adopció flamenca que entre les seves facetes –conseller de Felip II i home de lleis, a més de gran coneixedor de la literatura llatina, grega i hebrea– hi ha la d'autor de *Syntagmatis tragici* (Anvers, 1594). En concomitància amb l'impertèrrit anhel renaixentista per aglutinar copiosa erudició de naturalesa diversa, Delrío no es limità a comentar en aquesta obra les tragèdies de Sèneca; també volgué referir-se als antics egipcis, fent-ho, a més, en termes *a priori* prou xocants: els egipcis eren els dels *peus negres*. O, en paraules de l'humanista de Brabant, els egipcis eren els «Melampodes Ægyptii», respectant-se així –puntualitza Delrío– l'«Apollodorus traditerunt».⁴¹ Som davant una apreciació ben significativa. I és que, en la recepció cultural egípcia del Cinc-cents, hom sabia que un dels noms d'Egipte era *Melampodum regionum* (o *terram*), essent els seus habitants els «Melampodes Ægyptii» que menciona Delrío.

El món jesuític no sols va atendre la qüestió lingüística en relació a la nomenclatura que envoltava «Egipte». També va recórrer al mètode filològic per a establir relacions entre allò bíblic i allò egipci, on l'Egipte pagà hi actuava de nexa. En el que portem d'article, hem vist la imbric-

40. Al respecte, Juan DE MARIANA, *De rege et regis institutione libri III. Ad Philippum III. Hispaniæ Regem Catholicum*, Petrum Rodericum typ. Regium, Toledo, 1599, I, cap. V «Discrimen Regis & Tiranni», p. 62.

41. Martín A. DELRÍO, *Ex Societate Iesu Syntagmatis tragici pars ultima*, Ex Officina Plantiniana Apud Viduam & Ioannem Moretum, Antverpiæ, 1594, p. 263 [hi ha error de paginació i ve assenyalada com a p. 253].

cació que tenia per a un sector de l'humanisme el fet que Moisès hagués estat educat en la saviesa egípcia, circumstància que l'havia preparat tant per al guiatge del seu poble com per a entomar la labor de la invenció de l'escriptura; i hem assistit al reconeixement del Trismegist com a profeta primordial i aglutinador d'un sincretisme on, dèiem, filosofia i religió hi convergien feliçment. Ara bé, hi ha un matís del Trismegist que encara no hem desvetllat. Quin? Que la seva essència incloïa tàcitament la inhabitació de Thot, déu del panteó faraònic associat, entre altres aspectes, a la invenció de l'escriptura. Doncs bé, alguns humanistes –no necessàriament jesuïtes– enllaçaren ambdues figures, primer sota la consideració de que el *tres vegades gran* era una mena de *propparent* del patriarca bíblic; després –i ara sí que parlem d'autors jesuïtes– fent un pas més enllà i identificant Moisès amb Hermes Trismegist, de vegades citat com Mercuri *egipci* i que, en el fons, era Thot. O sigui, que Moisès i Thot *són* el mateix, tal com vingué a suggerir Mariana i, més tard, acabà proclamant Nieremberg. I allò que facultava la *prova* d'aquesta afirmació era, tal com anunciàvem més amunt, el mètode filològic, en particular la formulació humanista de sil·logismes. Ergo, la seqüència vindria a ser, en aquest cas, la següent: si Thot va inventar les lletres | si l'escriptura fou inventada per Moisès | Thot *és* Moisès.⁴²

4. Egipte en el món ignasià

Era inevitable que l'apropament jesuïta a l'antic Egipte i el seu *ús* reiterat a partir de la segona generació jesuítica acabés *esquitxant* la figura d'Ignasi de Loiola, primer de forma tímida i després, ja a partir de la beatificació (1609) i posterior canonització (1622), més diàfanament. Un dels primers esquitxos el trobem en Ribadeneira, dèiem que un dels primerencs biògrafs –al costat dels citats Laínez i Polanco– de l'*home del sac*, a qui sembla que havia conegut prou bé en vida. La *princeps* llatina,

42. Em baso en la sinopsi oferta per Jurgis BALTRUSAITIS, *En busca de Isis*, Siruela, Madrid, 1996, p. 244.

apareguda a Nàpols el 1572, aviat donà pas a la versió castellana, la *Vida del P. Ignacio de Loyola* (Madrid, 1583). Cal reiterar que són esquitxos tímids i que poc tenen a veure amb els arguments de tall egipci que, més tard, apareixerien en la teoria política de Ribadeneira. És possible que aquesta contenció vingués condicionada per la voluntat d'evitar qualsevol element que pogués pertorbar l'aurèola al voltant d'Ignasi dibuixada per Jeroni Nadal des de mitjan anys 1550, en mires a defensar davant certs atacs teològics els *Exercicis espirituals* i presentar-los com el puntal de la *devotio* moderna: l'aurèola d'un personatge nat en el si de la baixa noblesa guipuscoana, *incontaminada* de fe perquè els seus orígens es remuntaven fins a la nit dels temps; una aurèola que el jesuïta mallorquí arrodonia tot dient: «és Ignasi espanyol».⁴³

L'espanyolitat que Nadal adjudicava a Ignasi ve a ser una etiqueta de l'ortodòxia que l'unia inconfusiblement a la Monarquia catòlica, en un intent de protegir-lo de la inquisitorial espasa de Dàmocles. Tanmateix, explica per què, malgrat Ignasi ja no hi fos, a la *vida* preparada per Ribadeneira sols hi hagi tres al·lusions a Egipte en qualitat d'*exemplum* bíblic: la primera a l'inici de l'obra, quan es parla de la fermesa d'Ignasi front «las tinieblas palpables de Egipto»,⁴⁴ la segona –al narrar-se els dies previs a la seva arribada a Montserrat (febrer-març de 1522)– travessant terres fèrtils de les quals hi podien brotar, però, males herbes, tal com succeí a Egipte,⁴⁵ i la tercera, quan Ribadeneira empra una paràbola

43. Cita completa en *Fontes Narrativi* (FN I, 318), aquí extreta d'Alberto ECHEVERRI, «De Roma a la Iglesia. Una etapa del camino ignaciano hacia la Iglesia-Comunión», *Theologica Xaveriana*, 64 (1982), 283-312: 302.

44. Pedro DE RIBADENEYRA, *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesus*, Por Alonso Gomez, Madrid, 1583, lib. I «De la vida del padre Ignacio», cap. II «Como le llamó Dios, de la vanidad del siglo al conocimiento de si», f. 4v.

45. I ho compara amb quan Moisès «mató al Egiptio, como tierra inculta y por labrar, dava señales (aunque viciosas) de su mucha fertilidad, y de la Fortaleza natural que tenia para cosas grandes», RIBADENEYRA, *Vida del P. Ignacio de Loyola*, lib. I, cap. III «Del camino que hizo de su tierra a nuestra Señora de Montserrate», f. 10v.

freqüent a l'època, la referida a les 'olles d'Egipte', nascuda de l'episodi bíblic sobre la gana patida pel poble hebreu durant la sortida d'Egipte,⁴⁶ i que l'autor posa en relació amb un novici que volia entrar a la Companyia i, alhora, se sentia temptat a recuperar llur vida anterior, davant la qual cosa Ignasi, gràcies al seu tarannà, el feia reconsiderar perquè se'n desdigués.⁴⁷ Aquesta –diguem-ne– prudència del jesuïta toledà a l'hora de fer ús d'Egipte al parlar d'Ignasi es diluirà, com hem vist, punt i hora es capbussi en les profunditats de la teoria política al decenni de 1590. Una dilució que, de fet, no és exclusiva de Ribadeneira. Amb el temps, l'omnipresència dels arguments de rerefons egipci, examinats en l'epígraf anterior, s'anirà fent més acusada, fins i tot quan l'objecte d'estudi sigui l'origen de la Casa de Loiola. O sigui, que l'Ignasi elogiat per Nadal a mitjan setze en tant que personatge d'irreprotxable *espanyolitat* i provinent de la *incontaminada* noblesa basca ancestral, cedirà el pas en el marge inferior a cent anys a plantejaments que faran ressonar els ecos d'Osiris en l'escut d'armes del seu llinatge originari, consistent en una caldera flanquejada per dos llops.

Sempre en constant porositat i transformació, la mitografia osiriana es trobava tan arrelada en la nova centúria que ni tan sols una parcel·la tan específica com és la tocant als blasons se n'escaparia, a la qual cosa hi va concórrer el fet de que aquesta mitografia entrés en contacte directe amb les autoritats de la cronística del Sis-cents com ara Prudencio de Sandoval, Pedro de Junco i Francisco de Sota. Al segon, Junco, del

46. Tot i no aparèixer tal qual dins el text bíblic, sí que es suggereix en els paràgrafs corresponents a Ex 16:3 i Nm 11:5. En la mateixa línia, n'hi ha una altra de ben arrelada als segles XVI i XVII, la de 'suspirar pels alls i les cebes d'Egipte'; al respecte, Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez, Madrid, 1611, veu «AIO», ff. 27v-28r.

47. «Estava en casa un novicio tentado en su vocación inquieto, que sospirava por las ollas de Egipto, y queria bolver à la dura servidumbre de Pharaon. Hablolle Ignacio dulcissimamente para desviarle deste su proposito y reducirle al primer espíritu con que dios le avia llamado», RIBADENEYRA, *Vida del P. Ignacio de Loyola*, lib. V «Como supo [Ignacio] juntar la blandura con la severidad», cap. VII, f. 261v.

que poc se'n sap a banda de tenir-lo com a primer cronista de la vila d'Astorga, se li deu una obra, *Fundación, nombres y armas de la Ciudad de Astorga* (Pamplona, 1635), que hauria d'exercir notòria influència en la historiografia i la corografia de la segona meitat del segle XVII. Doncs bé, Junco, agafant el testimoni del cronista de Felip III, Sandoval, convertiria mitjançant l'analogia fonètica la nissaga dels Osorio en descendent d'Osiris. L'emplaçament del llop en l'escut d'armes d'aquest llinatge començaria a ser interpretat en termes associatius a un déu egipci, ja fos Osiris, cas de Junco a la citada obra sobre Astorga (desplaçant així el lleó, animal amb què es venia vinculant Osiris);⁴⁸ ja fos Anubis, cas del cronista de Carles II, Sota, a la seva *Chronica de los Príncipes de Asturias y Cantabria* (Madrid, 1681). I, enmig d'aquesta tríada de cronistes, tenim Gabriel de Henoa (1611-1704), jesuïta val·lisoletà que –en base a Sandoval, Junco i Sota– farà ressonar els ecos d'Osiris que dèiem més amunt en l'escut d'armes de la Casa de Loiola, en un context clarament afí amb aquest tipus de transgressions i de reescriptures, que tant refermava el transsumpte osirià dins la memòria cultural compartida com el posicionava en l'àmbit de l'*heràldica imaginada*.⁴⁹

És possible que aquesta mena d'argumentacions fabuloses al voltant del blasó de la Casa de Loiola, objecte de l'encaix d'elements pretesament egipcis, estressin el fil del que havia inspirat al propi blasó de la Companyia, a què no ens hem referit en el segon epígraf, reservant-lo per aquest moment. Ja Horapollo Niloo, sacerdot alexandrí responsable del tractat jeroglífic més important de l'Antiguitat tardana, *Ieroglyphiká*, a mercè d'una mescla nascuda entre la deïtat egípcia solar Ra i el testimoni de Plató (a la *República* adjudicava al Sol una connotació divina), havia

48. En base sobretot als postulats de Juan de Pineda a la seva *Monarchia ecclesiastica* (Salamanca, 1588).

49. Diu Henoa que «usaron del lobo en sus estandartes militares Osiris», Gabriel DE HENAO, *Averiguaciones de las Antigüedades de Cantabria enderezadas principalmente a descubrir las de Guipuzcoa, Vizcaya y Alava [...]*, En Casa de Eugenio Antonio Garcia, Salamanca, 1689, lib. I, cap. LXIII, p. 378.

inserir l'astre solar en una composició cal advertir que més complexa (Sol/Lluna, i la variant Sol/Lluna/Ureu-basilisc), a què l'autor tardo-egipci atribuï el significat 'eternitat'. Agafant la base jeroglífica horapolliana, fou el citat Valeriano qui, en el marc de llurs *Hieroglyphica*, desenvolupà a mitjan segle XVI una associació més directa entre Sol i Crist.⁵⁰ La identificació Sol/Crist resultava del gust renaixentista al perpetrar l'ideal del cristianisme primitiu on s'inseria el culte solar característic de les antigues religions orientals, sobresortint-hi l'egípcia. Arribats al punt del segle XVII, la lectura solar es farà encara més enrevesada amb la irrupció de les vivències espirituals pròpies de l'univers barroc (llegides, dins l'entorn jesuïta, sovint en clau femenina), i, en mires a plasmar els somnis místics i transmetre'n el seu significat, la figuració d'aquestes vivències mitjançant imatges al·legòriques, incloent-hi els jeroglífics tinguts per egipcis. Serà el cas de Juana Inés de la Cruz (ca. 1648-1695) i la plasmació de llurs experiències místiques en base als *Hieroglyphica* de Valeriano. I serà, també, el cas –vinculat més directament a la qüestió solar– de Catharina de San Joan (1605-1688), figura emblemàtica dins la migració asiàtica arribada fins al virregnat de Nova Espanya i tan exaltada pels jesuïtes del Nou Món, les exèquies de la qual oferiran la visió del Sol/Crist a través d'un au, l'àguila, de fortes connotacions solars, en aquest cas no provinent del repertori jeroglífic valerià, sinó d'un dels tractats considerats –respecte a Horapollo– a mode de *pre-Hieroglyphiques*. I, per si fos poc, a tot això cal afegir-hi les consideracions que trobem als *Soliloquis* d'Agustí d'Hipona sobre el «secretíssim Sol diví», al qual hom solament hi pot mirar a través dels ulls de l'ànima. Un context, en definitiva, afí a la connotació solar de Déu que degué condicionar el blasó de l'orde jesuïta (recordem que el Sol refulgent enmig del qual s'hi situa el monograma «IHS», figuració de l'abreviatura de Jesús instal·lada ben aviat en l'imaginari de l'època

50. Pierio VALERIANO, *Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XLIV, «De Sole / Deus opt. Max. / Christus», ff. 326r-327r.

com a divisa de la Companyia),⁵¹ i que, al capdavant, no feia més que refermar la identificació Sol/Crist en les paraules que el propi Ignasi de Loiola havia deixat dites a la coneguda com a *Autobiografia*.⁵²

Amb tot, és en altres dues parcel·les, no menys específiques que la tocant als blasons, on allò egípcia va cobrar notorietat en relació, ara sí, a la projecció de la figura d'Ignasi de Loiola. La primera, la concernent a la poesia sacra de caràcter èpic, l'hem atès a l'encetar aquest article, la segona, ens endinsa ara en els esdeveniments festius duts a terme amb motiu de la beatificació d'Ignasi, primer, i de la seva canonització, després. Fruit de la transcripció del ric aparell festiu hagiogràfic que se'n derivà hi sobresurt una *Relaçam geral das festas que fez a Religião da Companhia de Iesus na Provincia de Portugal, na canonizaçãõ dos gloriosos Sancto Ignacio de Loyola seu fundador e S. Francisco Xavier* (ambdós foren canonitzats el 1622, conjuntament amb Teresa de Jesús, Felip Neri i Isidre el *Llaurador*); l'extensió d'aquesta obra, signada per dos jesuïtes i publicada a Lisboa el 1623, és considerable i, fent-se ressò dels lligams propis del moment entre la literatura lusitana i l'espanyola, es troba redactada en portuguès amb nodrides acotacions en castellà. Al narrar com foren aquestes festes hagiogràfiques a Braga, la *Relaçam* descriu les fastuoses celebracions fetes pels carrers de la ciutat:

51. Sense anar més lluny, el blasó jesuïta serà l'escollit per Sebastián de Covarrubias a l'hora d'encetar els seus *Emblemas morales*, Luis Sánchez, Madrid, 1610, Emblema I, f. s/n.

52. A través de Gonçalves da Câmara, diu Ignasi: «En la misma Manresa, adonde estuvo quasi un año (...), estando en este pueblo en la Iglesia del dicho monasterio oyendo misa un día, y alzándose el corpus Domini, vio con los ojos interiores [se refereix als ulls de l'ànima] unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto, después de tanto tiempo, no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesucristo nuestro Señor». I, més endavant, afegeix: «Y que aún ahora tenia muchas veces visiones, (...) de ver a Cristo como Sol». [Ignasi DE LOIOLA], *Biografía [sic]. Texto recogido por el P. Luis Gonçalves da Câmara*, Verbum, La Poveda-Arganda del Rey, 2020, pp. 24 i 64, respectivament.

els habituals actes religiosos de to solemne que, tanmateix, inclouïen pomposes i curioses processons, focs d'artifici, tornejos i posades en escena que anaven des de les acostumades architectures efímeres, passant pels carros triomfals, fins a l'ús d'emblemes i jeroglífics en el si dels programes iconogràfics.

Aturem-nos en una de les processons recollides en aquesta *Relaçam*: la duta a terme per la Confraria de la Santa Creu.⁵³ A l'alçada del seguici que exalta la Pau, Mercuri presideix un carro que conté uns panells amb empreses, una d'elles al·lusiva al relat d'Isaïes, quan el profeta parla del llop que habita al costat del xai.⁵⁴ Davant l'escena, un ferrer opta per fer una acció que permeti –diu el text– desfer les armes i convertir-les en instruments rústics;⁵⁵ al registre superior, una representació –em remeto de nou al text– d'«Iris», que té l'arc celeste i que mostra una inscripció llatina: «Conflabunt gladios». Què tenim, doncs, aquí? L'evocació d'una de les visions del citat Isaïes, la del final dels temps, en l'instant en què el profeta entona un cant de pau universal, tot proclamant que Déu serà jutge i àrbitre de tots els pobles, «fonent les seves espases per fer-les arades».⁵⁶ En efecte, som davant el prototipus al·legòric de la Pau més present dins la literatura emblemàtica. Ara bé, la inscripció llatina va acompanyada d'una de les acotacions en castellà que, segons deïem, es van intercalant al llarg de la *Relaçam*, i que diu així: «Ya de Marte se deshazen las armas, | que es paz de Iris, y se buelven de Osiris.»⁵⁷

53. Jorge CABRAL SJ i André GOMES, SJ, *Relaçam geral das festas que fez a Religião da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal, na canonização dos gloriosos Sancto Ignacio de Loyola seu fundador & S. Francisco Xavier Apostol... no anno de 1622*, Pedro Craesbeeck Impressor del Rey, Lisboa, 1622, cap. IV, f. 111r i següents.

54. Isaïes, 11: 6.

55. «Respondialhe hum ferreiro desfazendo armas, & fazendo instrumentos rusticos», *Relaçam*, f. 127r.

56. Isaïes, 2: 4.

57. CABRAL i GOMES, *Relaçam...*, fol. 127r.

Aquesta cita textual que arrenca amb l'al·lusió a la deïtat romana de la guerra, Mart, ens permet copsar la confusió sovint tinguda als segles XVI i XVII entre Iris, que hi surt esmentada, i Isis, la deessa egípcia, apreciació que perfectament podia passar-li per alt al lector i ni adonar-se'n perquè, de fet, en el fragment previ del text s'ha fet menció a l'arc celeste, que ve a ser el nostre arc iris. Una confusió, la d'Iris/Isis, hereva de la que es venia arrossegant d'una font d'autoritat de primer ordre en l'àmbit lingüístic i que encara no ens havia aparegut: les *Etimologies* d'Isidor; en elles, *Yris* hi és en realitat *Isis*. Això encara podia anar a més, especialment quan afloraven les connotacions celestials que podia implicar la dea del panteó faraònic. Clar que, de vegades, no cal cercar una raó erudita; potser es devia, senzillament, al fet de que les formes gràfiques Iris/Isis són fàcilment intercanviables, per bé que l'obra impresa de torn on això passés podia tenir la voluntat de corregir-ho si disposava –no essent aquí el cas– del sempre útil apartat d'*errates*, amb l'expressió prototípica «donde dicese Iris, debe decirse Isis». Respecte a la part final de la cita textual, per tal de reiterar el missatge pacificador mitjançant el qual les armes es fondrien i serien convertides en arades, s'hi diu que les armes «se vuelven de Osiris». I qui fou el primer que, amb les seves mans, fabricà arades i remogué la terra amb elles, civilitzant el món, traient-lo de la foscor i conferint-li la pau? Doncs, naturalment, Osiris, personatge íntimament lligat a la tasca civilitzadora, avesat –ho hem vist amb Mariana– a instruir arreu les ensenyances agrícoles, reconegut per haver estat l'inventor de l'arada i lloat per ser el portador d'una aurèola de pau. Tots ells, vessants osirians àmpliament explotats i difosos des del segle XVI en el marc del *renaixement egipci* experimentat en context hispànic, el punt àlgid del qual podem situar a partir dels anys 1580, coincidint amb l'entrada del regne portuguès a la Monarquia espanyola i contribuint, encara més, a la irradiació d'aquesta explotació i difusió.

Aquesta mena de propinquitat amb Isis i Osiris que és perceptible en l'imaginari cultural modern de l'oest i del nord-oest peninsular es devia, en bona part, al fet d'haver-se instaurat la tradició cultural oriental en la Península ibèrica de començaments de l'Era. Això havia significat,

com a tret més visible, el sorgiment de temples de culte egipci –sobretot *iseums* i santuaris dedicats a Serapis (deïtat egípcia tardana fruit de la fusió ptolemaica d’Osiris amb Zeus i Apis)– que s’havien anat escampant arreu del territori peninsular d’època romana, incloent-hi la Lusitània. Si bé és cert que, situant-nos en el Portugal més septentrional, el santuari galaic-romà de tipus rupestre de Panóias (Vale de Nogueiras, concelho de Vila Real), amb Serapis com a culte principal, no fou encertadament identificat i curiosament descrit fins el segle XVIII,⁵⁸ també ho és que, d’antuvi, ja es coneixien prou bé alguns vestigis epigràfics de registre isíac provinents d’aquest i d’altres santuaris. Entre ells, una inscripció a la *Isis Augusta* inserida en una làpida del segle II que fou reutilitzada dins la catedral de Braga, concretament a la Capelha de São Geraldo. Un epígraf isíac documentat, com a mínim, des del darrer terç del segle XVI gràcies a l’esmentat Ambrosio de Morales;⁵⁹ i que, lluny de caure en l’oblit, hauria de seguir tenint ressò al XVII de la mà de Rodrigo Caro, qui n’hauria de precisar que, abans d’acabar encaixada en un dels laterals de l’altar de la primitiva capella bracarense en lloança a Guerau de Moissac, la inscripció s’havia emplaçat originàriament prop d’un temple que els antics egipcis varen dedicar a Isis.⁶⁰

58. Al respecte, Jaime ALVAR, *Los cultos egipcios en Hispania*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2012, pp. 138 i ss.

59. L’humanista cordovès, i cronista des de 1563, el recull, el copia i n’ofereix la traducció en una obra satèl·lit de la *Coronica General de España*: «ISIDI AVG. SACRVM. LVCRETIA FIDA SACERD. PERP. ROM. | ET AVGG. CONVENTVS BRACCARAE | AVG. D. | Dize en nuestra lengua: Esta ara es consagrada a la Diosa Isis Augusta. Dedicosela Lucrecia Fida, Sacerdotissa perpetua de los Romanos y de los Emperadores en la jurisdicion de la Ciudad Braccara Augusta», Ambrosio DE MORALES, *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la Coronica con las averiguaciones de sus sitios y n bres antiguos*, Juan Iñíguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1575, «Braccara», f. 104r.

60. «Iuxta templum ab Ægyptiis Isidis quondam dicatum», [Ruderico CARO], *Veterum Hispaniæ Deorum Manes sive Reliquiæ* [ca. 1628], MS. D’Orville 47, Bodleian Library – Oxford / col. Jacques Philippe D’Orville, CMD iD 12906 / Auct. X. 1. 2. 15, f. 48r.

Les observacions de Morales i de Caro harmonitzaven, de ple, dins el marc filo-egipci que planava en l'horitzó galaic-portuguès dels segles XVI i XVII on, en base a una suposada i remota presència egípcia (física) en aquelles contrades, fonamentada en l'autoritat clàssica de Pomponi Mela; bastida per falsaris i apòcrifs, de datació incerta, que eren ponderats com a *proves arqueològiques* situades o aparegudes en indrets sacres, no sols catedrals (cas de Braga), sinó també monestirs i llocs afins que permetessin assegurar que el culte a Isis i Osiris/Serapis en context peninsular s'havia perllongat fins a temps ben tardans, actuant de connector amb el cristianisme primitiu i, de retruc, transcendint a l'excloure qualsevol contacte islàmic, punt i hora que els vestigis arqueològics i de cultura material *egípcia* eren testimonis irrefutables d'antigor. Finalment, enaltides en un to solemne gràcies a les proclames fetes en el primer tram del Sis-cents pel citat Prudencio de Sandoval, en aquest cas en llur *Antigüedad de la ciudad y iglesia Cathedral de Tuy y de los obispos que se save aya avido en ella*, que havia estat publicada a la Braga de 1610, o sigui, uns anys abans de que la ciutat acollís la processó de 1622. En aquesta obra de tints corogràfics, el cronista val·lisoletà hi feia reflotar els vells postulats de Mela, situant en territori galaic-portuguès la remota –i física– presència egípcia que dèiem més amunt.

Per tot plegat, lluny de ser aliena o descontextualitzada, l'al·lusió a Iris/Isis i Osiris en el si dels festejos celebrats a Braga per la santificació d'Ignasi i de Francesc Xavier té la seva raó de ser: aquestes figuracions de pretès signe egipci i, per extensió, el *landscape* cultural del qual provenien –un antic Egipte entremesclat i debatut entre allò bíblic i allò pagà– formaven part d'un imaginari coagulat dins les artèries de la cultura simbòlica hispànica relativa al cerimonial religiós, sí, però en permanent sinèrgia amb la concernent a l'àmbit polític, tan necessitat de l'encaix de tot el que li aportés solidesa i legitimitat, que li assegurés supremacia i antiguitat. D'aquí que la dentada que ofería la *roda* egípcia resultés òptima per a l'engranatge tant de la maquinària de la Monarquia com dels mecanismes devocionaris, glorificadors i al·legòrics que havien d'atorgar a la Companyia de Jesús un paper crucial en el món nascut de

la Contrareforma i que, de retruc, havien de permetre –o almenys no refusar– la inclusió d'un univers mític i d'un repertori d'ens mitològics tinguts per egipcis dins l'*elocutio* del corpus hagiogràfic d'Ignasi de Loiola, dins l'exegesi figural, dins la poesia sacra de caire èpic i, com no, dins l'aparell relatiu al cerimonial festiu. I si això passava per considerar el fundador de la Companyia com aquell *llac extraordinari* que, segons rememorava Escobar, hi ha a Egipte, doncs l'encaix era perfecte.

Al llarg d'aquestes pàgines s'ha copsat com Egipte es troba instal·lat en la Companyia des del seu sorgiment i fins a quin punt seguirà, en endavant, planant en l'horitzó jesuític. Un Egipte recurrent i transversal, entès tant en la seva dimensió bíblica com en la pagana, sense passar per alt la interacció d'ambdues. Més complexa és la petja egípcia en Ignasi de Loiola, difuminada en vida, però gens desdenyable quan es tracta de la projecció posterior que se'n feu. Una ocupació i una preocupació jesuítica per Egipte que en el decurs dels segles XVI i XVII es palesà a través d'al·lusions, de referències i d'argumentacions que hom tenia per inexcusable de posar-les per escrit –vinguessin, o no, a tomb– i que, en el cas que aquestes al·lusions, referències o argumentacions fossin escarides, de vegades ni tan sols es creia necessari aturar-s'hi per a fer-les més explicatives, traslluint-se indefectiblement que allò egipci era quelcom sobradament sabut. I ho era a raó d'una memòria cultural compartida dins el món jesuític queva afermar l'herència del *renaixement egipci* esdevingut al Cinc-cents gràcies –en part– a les aportacions procedents de l'esfera intel·lectual jesuïta, i que va lliurar, a la llarga, un indiscutible avenç en el coneixement i la comprensió de l'Egipte faraònic. Unes aportacions i uns avenços prou meritoris –inclosa la detecció d'un coixí copte on hi descansaven els fonaments de l'antiga llengua egípcia, intuïció cabdal per al futur desxiframent de l'escriptura jeroglífica i de la qual ens ocuparem en una altra ocasió– que, en definitiva, es deuen a fites assolides per l'erudició jesuïta d'època moderna. Malgrat que, massa sovint, això es reconegui més aviat poc.

Rafael Cervera. Cultura històrica urbana i el Col·legi de Betlem

QUIM SOLIAS HUÉLAMO*

Resum

Aquesta comunicació se centra en aportar informacions sobre el Col·legi de Betlem i altres espais religiosos, tal i com es presenten a la obra *Discursos históricos de la insigne Ciudad de Barcelona* de Rafael Cervera, així com a altres escrits de tipus memorialístic –cròniques, dietaris, corografies– de la ciutat de Barcelona en la primera Edat Moderna. Rafael Cervera (1563/64-1633), intel·lectual que va esmerçar molts esforços en enaltir la Història de la seva ciutat, va mostrar de forma breu però ben interessant la presència i la importància del Col·legi de Betlem per a la capital catalana, així com altres espais religiosos de primer ordre a la ciutat comtal.

Paraules clau: Cultura històrica, Historiografia, Rafael Cervera, Cròniques, Història Urbana.

El punt de partida d'aquesta comunicació és l'acceptació que Barcelona, com a ciutat, va gaudir d'una cultura històrica pròpia, suficientment forta com per diferenciar-se de la cultura històrica catalana. De fet, Barcelona és una ciutat amb una àmplia producció historiogràfica. Des d'Època Medieval, són molts els autors i obres de la ciutat comtal que han anat formant una cultura històrica molt rica en contingut i debats.

* L'autor és membre del projecte d'investigació REDIF «Redes de información y fidelidad. Los mediadores territoriales en la construcción global de la Monarquía de España», finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación, ref. PID2019-110858GA-I00. Duració: 2020-2024.

Aquests debats van entrar en contacte amb el món cívic i religiós de la ciutat, donant lloc a una certa instrumentalització de la història per part de les institucions més importants de la ciutat. Així, personatges tan diversos coetanis a Rafael Cervera com Pere Joan Comes (1562-1621), Jeroni Pujades (1568-1635), Esteve de Corbera (1563-1631), Dionís Jeroni Jorba (c. XVI), Salvador Pons (1547-1620), Jaume Rebullosa (1560-1621) o Hipòlita de Rocabertí o de Jesús (1551-1624) van escriure sengles llibres on mostren la cultura històrica de la capital catalana i fan notoris diferents debats presents a l'esfera pública ciutadana, com, per exemple, els del relat de la Reconquesta o el del constitucionalisme.¹

1. *Els Discursos Històrics com a font històrica*

Rafael Cervera va ser un personatge important per a la història intel·lectual de Catalunya. Es pot ubicar com un dels pensadors més significatius de les dècades dels anys 20 i 30 del segle XVII, no només pel caràcter interessant de les seves reflexions, sinó també per les seves vinculacions polítiques amb les forces vives de la ciutat i amb la noblesa catalana a Madrid. La seva obra més important van ser els *Discursos Històrics de la insigne Ciudad de Barcelona* (1633), una obra que, malauradament, ha estat molt poc estudiada en comparació amb altres cròniques barcelonines, però que mostra de forma enormement descriptiva la morfologia de la ciutat de Barcelona, els seus carrers, la seva gent, la política, les institucions, la cultura local i, també, les seves esglésies, convents, la seva religiositat i tot tipus d'espais de culte al llarg de la seva història.²

Per a la construcció de la present comunicació he treballat –a més de diferents cròniques vinculades a la història de Barcelona i Catalunya–

1. Aquesta idea, ja ha estat expressada per James Amelang en diverses obres. Destaca: James S. AMELANG, *Writing Cities: Exploring Early Modern Urban Discourse*, Central European University Press, London, 2018.

2. Jesús VILLANUEVA, «Els historiadors de la dècada de 1620 i el record de Barcelona com a capital imperial», *Barcelona quaderns d'història*, 9 (2003), pp. 161-174.

amb les dues úniques versions dels *Discursos històrics de la fundació i nombre de la Ciudad de Barcelona* presents actualment. Parlo d'una banda dels dos volums manuscrits guardats a la Biblioteca Nacional de França, i d'altra banda, dels tres volums de la còpia manuscrita feta per Salvador Sanpere i Miquel (1840-1915) al segle XIX, presents a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.³

Quant al contingut de l'obra, se centra minuciosament en la multitud de temes relacionats amb la història de la capital catalana, però també de la història dels Comtes de Barcelona. Per donar inici a les seves reflexions, es remunta fins a la seva fundació, ja que la cerca dels orígens de les ciutats, regnes, monarquies i llinatges va ser objecte de gran interès i producció en Època Moderna. Només cal llegir obres com la del napolità Giovanni Tarcagnota di Gaeta (1490-1566) o el cas de Jeroni Pau (1458-1497) a Barcelona per veure aquesta voluntat de retrotraure els orígens mítics a la major antiguitat possible.⁴

2. *La contrareforma als Discursos*

La contrareforma va ser un fenomen que, evidentment, es va manifestar també en la historiografia barcelonina, de la qual Rafael Cervera formava part. En aquest sentit, destaco dos aspectes. D'una banda, la descripció de la religiositat que ofereix l'autor de la ciutat de Barcelona, és a dir, com creu que és la situació del catolicisme a la capital catalana i quina reivindicació en fa de la seva història. D'altra banda, una descripció de la influència de la religió sobre el món urbà, una descripció més física, sobre les edificacions i les zones destinades a la religiositat a la ciutat de Barcelona.

En el moment de l'escriptura dels *Discursos* (1633) la ciutat de Barcelona es trobava en una situació d'efervescència religiosa. Els efectes

3. BNF, Ms. Espagnol 121-122 i AHCB, ms. B, 111-113.

4. Giovanni TARCAGNOTA DI GAETA, *Del sito, et lodi della città di Napoli con vna breue historia de gli re suoi*, Giovanni Scoto, Nàpols, 1566, p. 9r.

de Trento es van començar a notar de forma cada cop més punyent a la dècada de 1580 de la mà del bisbe Dimes Lloris. Introducitor del missal tridentí, va ocupar bona part del seu càrrec al capdavant de la Seu barcelonina finançant i donant suport a la recerca de temes religiosos. Destaca per la seva condició de dedicatari d'obres sobre sants i santes de la ciutat. El creixent foment d'una iconodulia municipal basada en aquest tipus de figures s'ha de considerar com una conseqüència directa de Trento.⁵

La presència de relats de vides de sants es considerava en el cristianisme d'aquests segles des de dues perspectives. D'una banda, era el mirall on la societat podia trobar un punt proper a la perfecció. Al cap i a la fi, els actors principals de les obres simbolitzaven un exemple de conducta social a seguir, sempre respectant la seva condició. Sobre aquest tipus de vocació en les hagiografies, em sembla especialment interessant una declaració de Martín Carrillo evocant a sant Tomàs:

Solo pido, y con encarecimiento suplico, se aficion[e] [el lector] a la devocion de estos gloriosos Santos, imite las virtudes de los ilustres varones de que se haze mencion: que con esto, ni atendera a las faltas de la obra, sabra lo que contiene, y entendera el intento de escribirla.⁶

D'altra banda, era una mesura més per a calcular l'espiritualitat d'un indret concret. No fa falta remarcar les famoses disputes històriques entre viles, pobles, ciutats i regions en la defensa de la naturalitat dels sants. I és que tenir la tradició d'un sant podia arribar a traduir-se en tenir un argument més per a superar en nivell de prestigi un altre indret. Per a

5. Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, v. 4.2, Eds. Universidad de Navarra, Pamplona, 1972, pp. 253-254.

6. Martín CARRILLO, *Historia del glorioso San Valero obispo de Çaragoça con los martyrios de S. Vincente, santa Engracia, San Lamberto y los Innumerables Martyres, naturales, patrones y protectores de la ciudad de Çaragoça*, Juan de Lanaja y Quartanet, Saragossa, 1615, n. l., f. I.

les ordres religioses, la creació de llibres de sants servia per mantenir viu, tal i com va comentar Cochrane, l'esperit dels seus membres fundadors i d'aquelles persones més destacades del seu passat. Al seu torn, Elliott va mostrar com la seva acumulació era també un símbol de poder. Com més sants aplegava una ordre, més prestigi es pensava que podria tenir. I els territoris i ciutats també jugaven en aquesta percepció de la grandesa espiritual. A més, tal i com va mostrar Eliseo Serrano, aquesta redacció d'obres sobre la vida d'un personatge sacre servia de pretext per a la seva canonització o la celebració de festivitats en el seu honor a les ciutats.⁷

Aquesta intenció expressa d'estudiar les figures sacres com a representants de la religiositat a l'antiguitat evidentment no es centrà en la historiografia de tipus urbà. Els jesuïtes també impulsaran un discurs propi sobre el tema. En aquest sentit, cal destacar l'obra dels bol·landistes, un grup d'historiadors i intel·lectuals –la major part d'ells vinculats als jesuïtes– que buscaran prosseguir l'obra del sacerdot belga Jean Bolland (1596-1665), que al seu torn seguirà l'estela d'altres autors jesuïtes belgues com Heribert Rosweyde (1569-1629). La seva obra mestra *Acta Sanctorum* (1643) buscava recollir de forma crítica les vides dels sants i santes d'època antiga i medieval usant textos majoritàriament en llatí i grec. A Catalunya, tot i la importància del món catòlic i la gran producció d'obres semblants al llarg del segle XVII, la seva influència mai arribaria a fer-se notar.⁸

Tanmateix, la devoció a les figures sacres trobarà a Barcelona –tal i com va estudiar Xavier Torres⁹– una gran nòmina d'autors on expres-

7. Eric, COCHRANE, *Historians Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago University Press, London, 1981, pp. 449-451; John H. ELLIOTT, *España y su mundo (1500-1700)*, Taurus, Madrid, 2019, p. 210; Eliseo SERRANO MARTÍN, «Annus Mirabilis. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622», in J. L. Betrán Moya, ed., *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, 2010, pp. 297-343.

8. Daniel WOLF, *A Global History of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 96.

9. Xavier TORRES SANS, «La ciutat dels sants. Barcelona i la historiografia de la Contrareforma», *Barcelona Quaderns d'Història*, n. 20, 2014, pp. 77-104.

sar-se, competint amb altres ciutats catalanes com Girona o Urgell.¹⁰ Alguns exemples a l'àrea barcelonina són Fra Salvador Pons, autor de diferents cròniques com la de sant Ramon de Penyafort (1597) i la de santa Madrona (1597)¹¹; Rebullosa, autor d'una crònica sobre Oleguer (1609);¹² Esteve de Corbera, amb una crònica sobre la vida de Maria Cervelló (1629);¹³ o el mateix Rafael Cervera (1633) amb diferents capítols dedicats a la vida de santa Eulàlia i el transport del seu cos, i amb l'atenció per sant Sever i alguns dels bisbes més antics de la ciutat comtal.¹⁴

Són capítols amb descripcions detallades i amb una especial fixació per la santa, segurament perquè va ser la patrona de la ciutat. Curiosament, però, la presència de sants a la obra de Cervera no és tan important com a la d'altres autors. Pujades, a la seva *Crònica Universal* (1609),¹⁵ elabora durant diversos capítols les històries dels sants barcelonins amb un llistat que –tot i ser una crònica amb un número de folis molt menor– supera amb escreix en termes quantitius el nombre de sants que mostra. Ara bé, en termes qualitius, tot i que Cervera incorpora una quantitat menor de descripcions concretes de sants, dedica més esforços en la descripció d'aquells que menciona i treballa, sense ser tampoc la

10. J. L. BETRÁN MOYA, ed., «Culto y devoción en la Cataluña barroca», *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 85 (2010), pp. 95-132.

11. Salvador PONS, *Llibre de la vida y miracles dels gloriosos màrtirs S. Madrona, cos sant de Barcelona, y de S. Celdoni y Armenter, cossos sants de Cardona*, F. Robert, Tarragona, 1594; IDEM, *Historia de la vida y esclarecidos milagros del glorioso y bienaventurado [...] S. Ramon de Peñafort*, F. Robert, Tarragona, 1597.

12. Jaime REBULLOSA, *Vida y milagros del divino Olaguer, Obispo de Barcelona y Arçobispo de Tarragona*, Lucas Sanchez, Barcelona, 1609. p. 15.

13. Esteve DE CORBERA, *Vida i echos maravillosos de Doña María de Cervellón*, Pedro Lacavalleria, Barcelona, 1629.

14. BNF, Ms. Espagnol, 121-122. Rafael CERVERA, *Discursos históricos de la fundación i nombre de la ciudad de Barcelona*, 1633, ff. 184v; 204r; 206v; 291v.

15. Jeroni PUJADES, *Crònica universal del principado de Cataluña*, 1^a part, Jeroni Margarit, Barcelona, 1609.

temàtica central de la seva obra. Aquestes descripcions no deixen de ser fruit d'un esperit contrareformista evident. A les obres de Pere Tomic, Jeroni Pau o Pere Miquel Carbonell, aquests relats seran totalment secundaris, mentre que l'atenció al món religiós serà més que evident en l'obra de Cervera i de molts altres autors de la seva generació.

Si fem una anàlisi dels capítols dedicats a la religió en l'obra, podrem veure que fins a 43 capítols parlen de les edificacions de convents, esglésies i altres espais urbans de caràcter religiós presents a Barcelona. Continuant, conté dues de les institucions religioses presents a la capital, concretament els LXXII i el LXXIII, «del tribunal de la Santa Inquisición» i «del tribunal del Obispo de Barcelona». Finalment, es poden llegir tres capítols on es parla d'història religiosa de caràcter hagiogràfic, els quals ja he mencionat anteriorment, i un sobre la religiositat dels barcelonins. Aquesta classe de capítols descriptius sobre la fidelitat al catolicisme dels habitants d'un indret, són comuns a la cronística mediterrània, i Catalunya no és una excepció. Un bon exemple es pot trobar en el jesuïta Pere Gil, que a la *Biografia de Catalunya* incorpora uns breus apunts sobre la devoció i pietat amb què els catalans s'apropen a la fe.¹⁶

Si la obra de Cervera consta d'un total de 291 capítols, 49 estan dedicats a temàtica religiosa, sent un 17% del total de capítols de l'obra. Cal tenir en compte que es tracta d'un percentatge alt si tenim en compte que aquesta és una obra de més de 1000 folis. Igualment, d'aquests 49 de matèria religiosa i d'influència de la religió a la societat, la gran majoria —és a dir, 45— es troben al llibre primer, que està dedicat majoritàriament a una descripció física i institucional de la ciutat comtal.

Aquesta importància de la religió en la obra de Cervera és comparable a la d'altres cròniques de caràcter urbà de l'entorn de la Corona d'Aragó. Fent una breu anàlisi hom pot extreure la conclusió que la crònica de Cervera no destaca per sobre de les altres ciutats, sinó simplement pel

16. Josep IGLÉSIES, *Pere Gil, S.I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2002, pp. 274-275.

cas de Barcelona. Els *Discursos* guarden una semblança evident amb la *Chronica de la muy ilustre, noble y leal ciudad de Alicante* de Vicente Bendicho (1640).¹⁷ Ambdues són de caràcter manuscrit, ambdues escrites en castellà en territoris on el català era la llengua vernacular, finalitzades a la mateixa dècada, tenen un volum de pàgines similar i l'organització de les temàtiques és igualment consemblant. Si els *Discursos* tenen un 17% de capítols dedicats a les temàtiques esmentades abans, en el cas de la *Chronica* es tracta d'exactament un 17%, sent 19 que tracten sobre història de la religió i influència d'aquesta en la societat alacantina en un total de 112 capítols. Una crònica de caràcter urbà en la que es tractin temes de religió de forma detallada –tot i que anterior a aquesta època– és la obra de Lluís Pons d'Icart, a Tarragona (1572).¹⁸

L'anàlisi que he fet de l'obra dona mostra d'un volum similar de capítols dedicats a la temàtica religiosa, amb un 20%. Aquests percentatges de caràcter alt, però, queden curts si es comparen amb alguns casos castellans paradigmàtics, com ara la crònica de la ciutat de Madrid (1629),¹⁹ original de Jerónimo Quintana, comportant un 34% de capítols enfocats a aquesta temàtica. O fins i tot, de forma més exagerada, està el cas de Mèrida (1633)²⁰ amb un 50% de capítols dedicats només a la temàtica religiosa. No obstant això, és important remarcar que aquesta voluntat expressa de mostrar la religiositat de la ciutat segurament anava connectada més cap a unes necessitats de divulgació d'una política ideològica que no pas amb una mostra d'erudició dins de la investigació de la història religiosa. Tal i com va sentenciar Kagan, la historiografia en Èpoques Medieval i Mo-

17. Vicente BENDICHO, *Chronica de la muy ilustre, noble y leal ciudad de Alicante*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alacant, 1640.

18. Lluís PONS D'ICART, *Libro de las grandezas y cosas memorables de la Metropolitana Insigne y famosa Ciudad de Tarragona*, Pedro de Robles y Juan de Villanueva, Lleida, 1572.

19. Jeronimo QUINTANA, *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid*, Imprenta del Reino, Madrid, 1629.

20. Bernabé Moreno de VARGAS, *Historia de la ciudad de Merida*, viuda de Alonso Martin, Madrid, 1633.

terna és un exercici d'educació i divulgació, i en un moment on s'estan difonent les idees de la contrareforma d'exaltació religiosa com el progrés cap a on ha d'avançar la humanitat, no ha d'estranyar un abús intencionat dels motius religiosos a les obres històriques urbanes.²¹

3. *Les descripcions urbanes de Cervera*

Però el que distingeix la crònica de Cervera en matèria religiosa per sobre de tots els altres textos de caràcter cronístic de la ciutat de Barcelona són dos aspectes. D'una banda, un ús de fonts locals molt més ampli. Si bé, evidentment, Jeroni Pau,²² Pere Miquel Carbonell²³ o Jeroni Pujades van fer ús d'un excel·lent fons per a documentar les seves corografies i cròniques, per l'extensió de l'obra segurament Cervera va poder fer gala d'un abastament de textos molt més ampli. Tal i com ell sentència, va accedir a documentació reservada a l'arxiu de l'ordre de la Mercè («la bula de la confirmacion sacada del mismo archivo de la orden»)²⁴ l'arxiu reial de Barcelona («lo hallamos en el archivo Real de Barcelona»)²⁵ i, sobretot, a l'arxiu capitular de Barcelona, que en aquell moment ja es trobava reformat per Tarafa («Se halla en el archivo de la seo una memòria»)²⁶. Aquest accés a una documentació tan variada provinent d'altres institucions és el que realment enriqueix la seva obra.²⁷

21. Richard L. KAGAN, *Los cronistas y la Corona. La política de la historia en la España Medieval y Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2010; Raymond CARR et al., *Visiones de fin de siglo*, Santillana, Madrid, 1999.

22. Jeroni PAU, *Barcino*, ed. Mariàngela Vilallonga, Curial, Barcelona, 1986.

23. Pere Miquel CARBONELL, *Chroniques de Espanya fins aci no divulgades: que tracta dels nobles e inuictissims reys dels Gots y gestes de aquells y dels cotes de Barcelona e reys de Arago*, Carles Amorós, Barcelona, 1547.

24. CERVERA, *Discursos*, 1633, f. 67r.

25. *Ibidem*, f. 304r.

26. *Ibidem*, f. 72v.

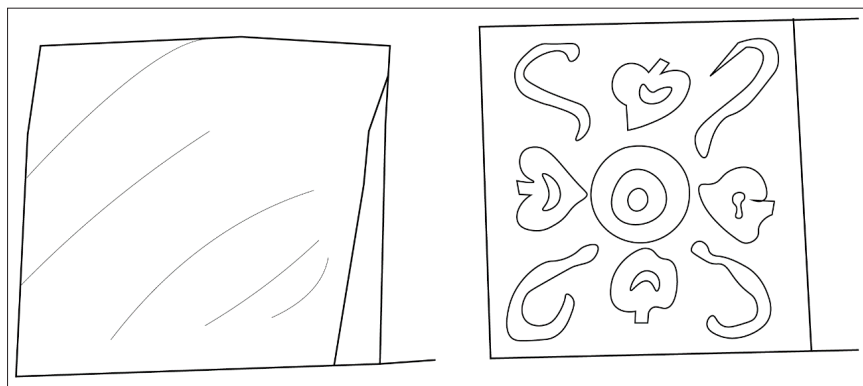
27. Agustí ALCOBERRO PERICAY, *Identitat i territori. Textos geogràfics del Renaixement*, Eumo, Vic, 2000.

Igualment, consta d'una evident exposició d'edificacions religioses, a més d'una descripció d'aquestes totalment inusitada pel que fa a la cultura històrica de Barcelona. Descripcions físiques de la ciutat comtal de forma detallada es poden trobar a autors de corografies com la de Dionís Jeroni Jorba,²⁸ si bé no amb la mateixa minuciositat ni extensió que en l'obra de Cervera. Com ja s'ha comentat, als *Discursos Históricos* es poden trobar 43 capítols que parlen de les edificacions de convents, esglésies i altres espais urbans de caràcter religiós presents a Barcelona. Com a mostra, el llistat de convents que ocupen un lloc important a la seva obra és el següent: convents de Nostra Senyora de Junqueres, Valdonzella, Montalegre, Pedralbes, Sant Jeroni, Santa Maria Magdalena, Sant Agustí, Santíssima Trinitat, San Francesc, Sant Domènec, Betlem, Santa Isabel, els dels caputxins, Sant Francesc de Paula, Sant Josep, la Concepció, Santa Margarida la Reial, Nostra Senyora del Bonsuccés i el de monges mínimes de Sant Francesc de Paula. Pel que fa a esglésies, destaquen la Seu de Barcelona –amb una descripció acurada dels altars, pintures, inscripcions i altres elements de caràcter arquitectònic, religiós i artístic–, Santa Maria del Mar, Sant Miquel, Sant Cugat, Santa Maria del Pi, Sant Pau, Santa Ana, Santa Eulàlia del Camp, Sant Joan i Sant Jaume.

Tanmateix, l'anàlisi d'aquests capítols que fan una descripció física d'aquests indrets pot ser molt beneficiosa per a la comprensió de la morfologia de la Barcelona d'Època Moderna i dels elements interiors i objectes de les edificacions que descriu l'autor. L'exemple de l'església de Sant Miquel és paradigmàtic, per entendre la importància que pot tenir una crònica com la de Cervera a l'hora d'estudiar un indret religiós. L'exposició que fa l'autor no només mostra la realitat física de l'església, sinó que també mostra tradicions que d'altra forma no podrien haver arribat a nosaltres. Aquesta descripció del temple comença amb

28. DIONÍS JERONI JORBA, *Descripción de las excelencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, Hubertum Godard, Barcelona, 1589.

una exposició dels principals elements que el caracteritzen: la façana plateresca que avui dia es troba a l'església de la Mercè, les diferents capelles presents, la pica baptismal procedent de Constantinoble, l'altar de marbre blanc, el campanar... Fins i tot, arriba a il·lustrar l'interior de l'església descrivint el mosaic de les antigues termes romanes que es trobava a la part central de la nau. Així, comenta ben encertadament com una de les figures dels mosaics està dedicada a Neptú, comentant la forma de trident que té una part del mosaic.²⁹ Igualment, a partir de la següent imatge que ell mateix dibuixa, elabora una teoria sobre la qual es farien sacrificis al bell mig dels elements decoratius exteriors del mosaic, posant el cor dels animals al centre d'aquests per tal de fer ritus curatius en favor d'Esculapi:



Il·lustració: còpia elaborada per l'autor de l'esbós de Rafael Cervera sobre el mosaic de Sant Miquel de Barcelona.

Si bé el gruix de les seves exposicions es centren en el mosaic de l'església, hi ha altres elements del seu entorn i del paisatge d'aquesta que destaquen. El més interessant, al meu parer, és el mite que van fonamentar Pujades i Cervera sobre la tradició local de la parròquia per

29. CERVERA, *Discursos històrics*, 1633, ff. 38r-41v.

a vendre plantes a la part de la Plaça de sant Miquel, situada enfront el fossar. Cervera ho expressa així: «venden las hierbas medicinales por los meses de abril y mayo, cuando hay más abundancia dellas en la plaza desta Iglesia, y también por las figuras de raíces y de culebras que tiene el salvaje Neptuno en cada mano». Aquesta descripció, que segurament conté elements més propis d'una tradició historiogràfica poc arrelada en un pragmatisme historiogràfic, serveix, però, per mostrar que Cervera era un autor que no es limitava a descriure físicament i històrica els indrets que comentava. També treballava per ensenyar al lector el moment present que ell vivia a la ciutat.³⁰

Un últim aspecte que mereix comentari és la competitivitat amb altres ciutats i regnes. En les cròniques de caràcter urbà o de caràcter religiós és molt típic voler crear un sentiment d'identitat basat en l'alteritat amb altres territoris. I Cervera, com a autor producte del seu temps, no escapa d'aquesta dinàmica. Als *Discursos*, el barceloní fa constants mencions a la superioritat de la ciutat comtal sobre altres capitals de la Corona d'Aragó, tot criticant a altres autors com Beuter, Viciano o Ximenez de Rada. En el següent fragment, hom pot llegir aquesta voluntat d'imposar la idea d'una major bellesa urbana i de religiositat en comparació amb Mallorca, Menorca, Dènia i Oriola usant un document d'època medieval.

Prosiguen dando a esta santa iglesia muchas posesiones de nuevo nombrando las que antes tenía y había adquirido, en especial la superioridad sobre las iglesias y clérigos de Mallorca y Menorca ínsulas Baleares y obispado de las ciudades de Denia y Origuela, con sus iglesias y quanto en ellas pertenece.³¹

Dins del que seria la dimensió religiosa de Cervera es pot trobar una descripció de la realitat barcelonina contemporània de l'autor,

30. *Ibidem*, f. 41v.

31. CERVERA, *Discursos históricos*, 1633, f. 46v.

combinada amb les exposicions de l'antiga Barcino i la ciutat medieval. L'objectiu era vincular la història del cristianisme a la ciutat amb el *modus vivendi* barceloní. Aquest mode de vida volia mostrar que, sense la religió cristiana, Barcelona no es podria entendre com a ciutat. Aquesta vinculació és pròpia de molts altres autors de la capital catalana com Jaume Rebullosa, qui declarava «Felice Barcelona, y mil vezes felice!» en referència a l'extrema religiositat que al seu parer gaudien els de la ciutat comtal. Ara bé, segurament l'intel·lectual que més excel·lí en aquesta pràctica historiogràfica va ser Cervera.³²

4. *El col·legi de Betlem. Història i Intertextualitat*

La presència de la Companyia de Jesús en el conglomerat del món catòlic a Barcelona ha estat de gran importància per a la vida urbana de la capital catalana ja des de l'arribada del seu primer membre –Antoni Araoz–l'any 1539. Aquest primer contacte seria l'adveniment per a l'inici de la construcció del Col·legi de Jesús un any després. A nivell d'esfera pública, val dir que el col·legi de Betlem va ser un dels centres intel·lectuals de la capital catalana. Els col·legis jesuítics sempre es van distingir per la seva modernitat i eficàcia en l'ensenyament i la difusió de la doctrina, i el de Barcelona evidentment no va ser una excepció.³³

Per al camp que interessa pel que fa aquesta comunicació –el de la cultura històrica i la cronística– és de necessària menció el fet que personatges de primer nivell van viure, estudiar i ocupar càrrecs d'importància en el seu interior. Penso, per exemple, en el Bisbe Dimes Lloris, que, com ja s'ha comentat, va ser un dels principals promotors de les lletres barcelonines durant la Contrareforma. Igualment, Pere Gil, autor d'obres com la *Geografia de Catalunya* (1600), qui va ocupar

32. Jaime REBULLOSA, *Vida y milagros del divino Olaguer, Obispo de Barcelona y Arzobispo de Tarragona*, Lucas Sanchez, Barcelona, 1609. p. 6.

33. Julian J. LOZANO NAVARRO, *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 33-46.

diversos rectorats al col·legi. Aquestes dues personalitats són només una petita mostra de la importància que segurament va tenir aquest espai com arreplegador intel·lectual d'una ciutat com la Barcelona de finals del XVI i inicis del XVII.³⁴

El Col·legi, com moltes altres institucions de la Barcelona moderna, va tenir una especial cura per redactar la seva Història amb uns objectius divulgatius, educatius i de protecció del seu llegat de cara al futur. No és un cas únic pel que fa als ordes religiosos en territoris de parla catalana. Convents com el dels Predicadors a la València del XVIII³⁵ o el de Santa Maria de Vallbona³⁶ tindran les seves pròpies tradicions cronístiques, fet que ha consolidat la idea de parlar d'escoles historiogràfiques relacionades amb convents, esglésies i institucions concretes.³⁷ Teófaneg Egidio va argumentar com entre els segles XVI i XVIII, monestirs i convents van dedicar un «esfuerzo titánico por fijar el tiempo, por mantenerlo, por mirar hacia atrás, hacia los orígenes idealizados de las respectivas familias religiosas». Aquesta voluntat de mostrar el passat propi va venir, segons el propi autor, per una fixació de les institucions catòliques després de Trento de furgar en el passat per retornar a la regla primitiva de l'Església.³⁸

Així doncs, tal i com va mostrar Ofelia Rey per al cas gallec, els jesuïtes van tenir un interès especial en mostrar la seva història com a orde i la del

34. Josep IGLÉSIES, *Pere Gil, S.I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2002.

35. Alfonso ESPONERA CERDÁN, «La Escuela Historiográfica del convento de Predicadores de Valencia en el siglo XVIII», *Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 397-420.

36. Xavier BARÓ I QUERALT et Gener GONZALVO I BOU, «Notes sobre l'evolució de la historiografia generada al voltant del monestir cistercenc de Santa Maria de Vallbona», *Urtx: Revista cultural de l'Urgell*, 10 (1997), pp. 15-26.

37. Stefano María CINGOLANI, *La memòria dels Reis. Les quatre grans cròniques*, Base, Barcelona, 2007.

38. Teófaneg EGIDO, «Historiografía del clero regular en la España Moderna», in A. L. Cortés Peña, i M. L. López-Guadalupe Muñoz, eds., *Historiografía del clero regular en la España Moderna*, Abada, Madrid, 2007, pp. 11-12.

propi cristianisme a través de les cròniques. Destaquen, en primer terme, les grans biblioteques i col·leccions de llibres que van aconseguir agrupar en els seus diferents col·legis sobre multitud de temàtiques. En segon terme, la realitat cronística de molts ordes religiosos d'Època Moderna com la de la Companyia de Jesús, la qual va excel·lir en la producció d'aquestes amb un procés de «revitalización cultural desde inicios del siglo XVI».³⁹

Difícilment crec que es pot parlar d'una escola historiogràfica pròpia vinculada als jesuïtes de Catalunya, si bé la *Crónica del colegio de Nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús*, present actualment a l'Arxiu dels Jesuïtes de Catalunya, mostra una tradició pròpia vinculada al Col·legi de Betlem. Amb la participació de diferents autors, alguns de coneguts com el propi Pere Gil, Pere Domènec i d'altres anònims, fa gala d'una sensibilitat cap als temes històrics i va tenir cura de redactar una crònica que expliqués els protagonistes, vivències i fenòmens als quals es va haver d'enfrontar el Col·legi al llarg de la seva existència. A diferència del relat del Col·legi que van mostrar les cròniques de caràcter ciutadà com la de Cervera o la de Diago, més centrades en la influència de la societat barcelonina en la fundació de la institució, la crònica institucional se centrarà en mostrar la vida diària i l'activitat religiosa del Col·legi i dels seus amfitrions. La tradició historiogràfica de la institució jesuïta queda completa també gràcies a una altra obra, de caràcter molt breu, intitolada *Relacion del asiento de la Compañía de Jesus en Barcelona*, dictada pel ja mencionat Pere Domènec, i que mostra la història de la Companyia a Barcelona començant pel 1540 i acabant el 1597, seguint un estil narratiu molt semblant al de la *Crónica del colegio*.⁴⁰

39. Ofelia REY CASTELAO, «Los libros en la Galicia moderna. Lo que sabemos de una cuestión central de la historia cultural gallega», in P. Romero Portilla i M. García Hurtado, coords., *De cultura, lenguas y tradiciones: II Simposio de Estudios Humanísticos*, Universidade da Coruña, Ferrol, 2007, pp. 13-36.

40. Pere GIL *et al.*, *Crónica del colegio de Nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús*, ACOB: Ms. 1; Pere DOMÈNEC, *Relacion del asiento de la Compañía de Jesus en Barcelona*, ACOB: Ms. 1.2.

També cal destacar la *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús* signada a València i present també al mateix arxiu, per incloure notes variades sobre l'arribada i influència dels jesuïtes a terres barcelonines. Ignacio Vila Despujol destaca que aquest interès per la identitat i la història del propi col·legi s'iniciaria a finals del XVI, amb la ja comentada influència del quart rectorat jesuític de la mà de Gil (1594-1597). D'aquesta època data —a més de l'inici de la redacció de la crònica— la primera organització de l'arxiu del Col·legi d'on es va poder extreure informació per la redacció de la crònica. Tal i com l'autor explica, «si gracias al primer rector [P. Ayala] se fundó el Colegio, gracias a él [Pere Gil] tuvo una dimensión ciudadana y catalana».⁴¹

Pel que fa a Cervera, en les seves descripcions d'edificis religiosos a la ciutat de Barcelona, evidentment fa referència al Col·legi de Betlem. Aquesta es produeix al capítol 50, i tal i com es pot veure en la transcripció que incorpore a continuació, l'autor no fa menció de cap tipus a l'origen de la seva informació històrica sobre aquest:

Asentaron en la Rambla los padres de la Compañía de Jesús su colegio año de 1540, con la invocación de nuestra señora de Belem. Los fundadores fueron los padres Pedro Fabro y Antonio de Araos. El obispo de Segorbe don Pedro de Borja les ayudó mucho a la fábrica de la iglesia. Doña Maria Manrique de Lara, hija del duque de Najara, no sólo en la fábrica, pero con mucha renta casa y heredad junto a Barcelona, el Vizconde de Rocaberti Don Juan de Boxador, don Galceran Albanel, Pavorde Gualbes y otros caballeros y gente honrada de la ciudad les favorecieron para levantarse colegio donde hoy habitan más de cuarenta religiosos con muchos lectores y predicadores escogidos y ejercitados en obras de caridad. La Iglesia, aunque pequeña, tiene muchas capillas muy devotas la casa se va todos los días mejorando en edificio y anchura con razonable renta siendo este colegio uno de los siete primeros de España.

41. Ignacio VILA DESPUJOL, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI: El colegio de Nuestra Señora de Belén*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2010, p. 738.

Ara bé, si es consulten altres autors de la cultura històrica de Barcelona com Francisco Diago, es pot veure clarament com –tot i no referenciar-ho– les seves informacions venen d'una mateixa font, tot i que per les variacions, tot indica que Cervera va extreure el seu relat de Diago. Aquest últim, a la seva *Historia de los victoriosissimos antiguos condes de Barcelona* (1603) fa una digressió sobre el Col·legi més extensa que la que formula Cervera. Cal dir que són dues obres semblants, les dues escrites en castellà, a Barcelona, amb una temàtica molt similar, i amb un abastament cronològic i geogràfic gairebé idèntic. Els elements de la còpia es detecten ràpidament per la menció dels mateixos personatges al relat de Cervera, que, tot i això, eludeix la participació en la construcció de la institució de diversos personatges. A destacar, el pontífex Pau III i Francisco Roures, bisbe de Nicopolis. Val dir que les mencions a Diago són molt evidents en l'obra de Cervera, sobretot pel que fa a les descripcions de la Barcelona preromana, però en cap punt la còpia és tant evident i sense menció com en aquest cas:

Luego al principio de su Pontificado se fundó en Barcelona en la Ra[m]bla el Colegio de la Compañía de Iesus co[n]firmada por Paulo tercero en el año de mil y quinie[n]tos y cuarenta. Los fundadores deste Colegio fueron los padres Pedro Fabro y Antonio Araos. El Obispo de Segorbe, que entonces era (y era de la casa d[e] Borja) hizo a su costa el coro de la Iglesia de nuestra Señora de Bethlem, que es la invocación deste Colegio, y para lo demás ayudaron mucho el Vizconde de Rocabertí, el Pavorde Gualbes, Don Juan de Boxados, señor de Savallan, mossen Albanell y otros caballeros y gente de la Ciudad. Y antes que se concluyese la Iglesia la bendijo Don Fray Francisco de Roures, obispo de Nicopolis, religioso de la orden de Predicadores, [...] Al cabo de algunos años dio [limo]sna a esta Iglesia Doña Maria de Lara, hermana del Duque de Najera. Este Colegio es uno de los siete primeros de España.⁴²

42. Francisco DIAGO, *Historia de los victoriosissimos antiguos condes de Barcelona*, Sebastian de Cormellas, Barcelona, 1603, p. 314v.

Si anem a consultar el *Dietari de l'antich Consell Barceloní*, trobarem una versió molt semblant a la dels dos autors. El text exposa el moment de la benedicció de Betlem i l'assistència de diferents autoritats, de les quals, algunes seran mencionades en els relats posteriors que ja s'han comentat. Degut a que el text de Diago té una menor corrupció de contingut, tot sembla indicar que aquest autor es podria haver inspirat en el relat que circulava al *Dietari del Consell*, i, més tard, Cervera llegiria a Diago per a l'escriptura de la seva narració sobre el col·legi:

Aquest dia [19 de juliol de 1555] fou la benedicció de la capella ho sglesia de Betlem de la nativitat de nostre S. fundada part y part que esta per fundarsa en la Rambla, la qual feu lo Reverendissimo bisbe de Nichopoli don Francisco Robles, present lo S. Bisbe de Sogorb Borka qui ha fet la coberta y cor y pavimento del que vuy esta fet y se spera fer, mes lo vescomte de Rochaberti lo paborde Gualbes don Joan de Boxados, Mossen Albanell y altres cavallers y gent.⁴³

En quant al contingut de la descripció de Cervera, em sembla especialment interessant centrar-me en els diferents elements que enumera per tal de poder fer-ne una anàlisi. En primer terme, l'autor situa cronològicament i geogràfica l'edifici. En segon terme, procedeix a enumerar tot un seguit de personatges que ell considera com a protagonistes de la història de la institució. Tercerament, exposa els personatges individualitzats que van ajudar al seu creixement i manteniment. En quart lloc, d'una banda, parla de forma general d'aquelles persones que també van ajudar al seu desenvolupament –frase que copia literalment de Diago «otros caballeros y gente honrada de la ciudad»– i, d'altra banda, també escriu sobre les persones que de forma general avui dia treballen pel seu manteniment «hoy habitan más de cuarenta religiosos con muchos

43. Roderich SCHWARTZ Y LUNA et Francesc CARRERAS Y CANDI, *Manual de novells ardis vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, vol. 4, 1892, p. 293.

lectores y predicadores escogidos». En cinquè i últim lloc, torna a una descripció física del lloc.

Els primers personatges que menciona formen part del grup dels fundadors de la institució. Es tracta de Pedro Fabro i Antonio de Araoz. El primer d'ells, d'origen savoia, va ser el primer sacerdot de la Companyia a més del primer company d'Ignasi a París. Va arribar a Barcelona el 1541, sent hospedat per Francisco de Borja i Leonor de Castro y Meneses, la seva dona, però sempre va tenir una actitud nòmada respecte a Barcelona, venint solament per ajudar en temps concrets. Al seu torn, Antonio de Araoz va tenir una forma de relacionar-se ben diferent amb la institució. Va passar molts anys a la ciutat comtal, i fins i tot, Ignacio Despujol considera que els deu primers anys que va passar a la capital catalana van ser els millors de la seva vida.⁴⁴

La referència a «*El obispo de Segorbe don Pedro de Borja*» en realitat correspon a Gaspar Jofre de Borja, qui va tenir una acció important en l'ajuda econòmica de diferents col·legis de l'ordre com el de Gandesa o Saragossa. En aquest sentit, també va finançar el creixement de la Companyia de Jesús a Barcelona i, gràcies als seus fons, la institució va poder adquirir diferents propietats al carrer de la Parra.⁴⁵ Maria Enrique de Lara, filla del Duc de Nájera, va contribuir de manera decisiva al manteniment del Col·legi a través de les seves almoines i més tard, amb el seu testament, va llegar totes les seves propietats a la institució per tal que pogués ampliar el seu terreny a la Rambla.⁴⁶ La resta de personatges que menciona van estar presents a la ja mencionada benedicció de l'església de Betlem. Don Juan de Bujadós, Boxadós o Boixadors, qui també va conèixer al sant⁴⁷ i va ajudar també a la institució tant

44. VILA DESPUJOL, *La Compañía*, 2010, p. 67; Teófanos EGIDO, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 49-53; 80-81.

45. VILA DESPUJOL, *La Compañía*, 2010, p. 173.

46. *Ibidem*, p. 310.

47. José TELLECHEA IDÍGORAS, *Ignacio de Loyola: solo y a pie*, Cristiandad, Madrid, 1986, pp. 231-232.

amb almoines i com amb altres donacions.⁴⁸ Mossen Albanell, fill de un jurista de Fraga que va arribar a vicescancer d'Aragó, va ser un dels grans defensors dels jesuïtes a terres aragoneses i va arribar a bisbe de Huesca i Jaca.⁴⁹ Finalment, Onofre Gualbes, també conegut com a «paborde Gualbes», va ocupar tal dignitat a València i fou sacristà de Vic. Formava part dels cercles intel·lectuals de la Barcelona de mitjans del segle XVI, tal i com demostra Jesús Ponce Cárdenas, amb l'amistat que l'unia amb el cronista Joan Francesc Boscà i la seva assistència a les tertúlies literàries que organitzava el barceloní a la ciutat comtal durant la dècada de 1540.⁵⁰

A mode de conclusió, és necessari ressaltar el paper de les cròniques urbanes com una font inestimable per comprendre els discursos presents a la Barcelona de l'Edat Moderna. Dins d'aquest ric panorama, els *Discursos Històrics de la insigne ciutat de Barcelona* de Rafael Cervera destaquen com una obra erudita i minuciosa que ofereix un profund coneixement de la vida pública de la ciutat comtal. Igualment, aquestes cròniques revelen una clara intertextualitat entre els autors barcelonins basada en una lectura atenta dels escrits presents a diferents fons. La interacció d'idees entre el *Dietari* de la ciutat de Barcelona, la *Història* de Francesc Diago i els *Discursos* de Rafael Cervera és una manifestació nítida d'aquesta connexió, que enriqueix la comprensió del passat de Barcelona. Aquest context erudit de transmissió de sabers, present a moltes altres ciutats del món mediterrani com Venècia o Florència, requereix un estudi profund en el marc de la ciutat comtal per a entendre qüestions com l'accés a informació i la seva plasmació en textos d'interès intel·lectual. Més encara, dins del context de la historiografia religiosa de Barcelona als segles XVI i XVII, de la qual encara resta un estudi detallat i minuciós.

48. Vila DESPUJOL, *La Compañía*, 2010, pp. 419-421.

49. *Ibidem*, pp. 250-255.

50. Jesús PONCE CÁRDENAS, «Gutierre de Cetina y Onofre Gualbes. Dintornos de una epístola», *Hispanic Research Journal. Iberian and Latin American Studies*, vol. 15-2 (2014), pp. 101-119.

Justícia i advocació immaculista en l'art de la Manresa moderna: la sèrie del canonge Mulet de Josep Bal (ca. 1712)*

LAURA FARIÁS MUÑOZ
CRISTINA FONTCUBERTA FAMADAS

Resum

L'objectiu d'aquest article és el d'analitzar la iconografia de la sèrie de pintures que es conserven al Museu de la Seu de Manresa obrades per l'artista d'origen flamenc Josep Bal el 1712. En sis escenes s'hi representen l'assassinat del canonge Francesc Mulet i la seva miraculosa resurrecció gràcies a la intercessió de la Immaculada. A més de posar en relleu la raresa iconogràfica de la sèrie en el panorama artístic català, aquí es pretén cercar les possibles fonts i models de Bal, que considerem que es troben entre la pintura catalana i la d'altres latituds. Interessa també remarcar el paper de la Immaculada com a una de les advocacions més populars de l'època, no tan sols a la Manresa ignasiana, sinó també al món contrareformista català, hispànic i catòlic.

Paraules clau: Immaculada, Josep Bal, iconografia, justícia, pintura, Manresa.

* Aquest estudi s'emmarca dins de dos projectes. En el cas de l'autora Laura Fariás, ho fa en l'intítulat «Razón de Estado y renovación católica en la Cataluña moderna (siglos XVI-XVIII). La huella italiana», finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España i dirigit pel Dr. Xavier Torres (PID2022-140935NB-I00). Pel que fa a l'autora Cristina Fontuberta, s'acull al projecte «Justicia y juicio: representaciones artísticas en la Cataluña medieval y moderna. Emplazamientos, programas iconográficos, contextos y modelos», finançat pel Ministerio de Economía y Empresa del Gobierno de España i dirigit per la Dra. Rosa Alcoy i la Dra. Cristina Fontcuberta (HAR2017-85910-P).

La Seu de Manresa conserva múltiples tresors artístics que han estat estudiats pels especialistes, però algunes d'aquestes obres encara resten a l'espera de treballs més aprofundits sobre la seva transcendència dins del desenvolupament de l'art català. Aquest és el cas de la sèrie de sis pintures encarregades l'any 1712 pels canonges de Santa Maria de l'Alba al pintor Josep Bal (mort el 1729). Les dites creacions estaven destinades a ornar la nova capella de Sant Agustí, i en elles es representaven escenes de l'assassinat i la resurrecció del canonge Francesc Mulet (mort el 1428), il·lustre manresà i reconegut canonge.

Malgrat que existeixen algunes publicacions que esmenten aquest conjunt, les quals evidentment ens han permès iniciar aquesta recerca, fins al moment no s'ha dut a terme una anàlisi detallada de la iconografia de les obres. El nostre objectiu és el d'emprendre un estudi de tot el conjunt per tal d'aproximar-nos a les sis peces des d'un punt de vista eminentment iconogràfic, atès que no s'ha conservat cap altra sèrie a Catalunya amb una temàtica semblant. Igualment, es pretén mirar de proposar alguns dels possibles models i fonts emprats pel pintor i els quals poden rastrejar-se no tan sols entre la pintura catalana, sinó també entre la d'altres latituds. Finalment, també ens interessa posar en relleu el paper de la Immaculada Concepció com a una de les advocacions marianes més populars de l'època, no tan sols a la Manresa ignasiana, sinó també al món contrareformista català, hispànic i de la resta de territoris de l'Europa catòlica.¹

1. Per a una selecció bibliogràfica sobre la qüestió, en l'àmbit hispànic i entre d'altres, vegeu Suzanne STRATTON, «La Inmaculada Concepció en el arte español», *Cuadernos de arte e iconografía*, 1/2 (1988), pp. 3-128; Manuel TRENS RIBAS, *Iconografía de la Virgen en el arte español*, Plus Ultra, Madrid, 1958, p. 154; Assumpta ROIG TORRENTÓ, «Iconografía del retablo a Catalunya», tesi doctoral, Universitat de Barcelona, 1990, pp. 249-250. Per una apropiació política del culte immaculista a la Barcelona moderna, vegeu Alma LINDA REZA, «Devoción immaculista en Barcelona, 1652-1662. Una imagen triunfal de la monarquía hispánica», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 28 (2008), pp. 761-78; Conxita MOLLFULLEDA VINYALLONGA, «In futuri operis signum. La piràmide de la Inmaculada i el setge de Barcelona de 1706», *Actes*

Tal com s'apunjava anteriorment, la bibliografia que s'ha ocupat d'estudiar aquesta sèrie de quadres no és gaire abundant. El primer recull important de notícies documentals el va oferir l'historiador i arxiver manresà Joaquim Sarret i Arbós (1835-1935).² Aquest, en dues obres publicades l'any 1916 i intitolades *Reyal confraria de la Puríssima Concepció: els favets de Manresa* i *Art i artistes manresans*, respectivament, va donar a conèixer molts documents inèdits conservats als arxius manresans que permeteren crear les bases de la història d'aquest conjunt.³

Sembla, però, que la sèrie no va cridar l'atenció de la historiografia fins a dècades més tard i, en la majoria dels casos, els autors que se n'ocuparen remeteren a les informacions aportades per Sarret. Així ho feu, per exemple, Santiago Alcolea en el seu estudi dedicat a la pintura a la Barcelona del segle XVIII.⁴ En el cas del llibre de l'arxiver i canonge de la Seu Josep Maria Gasol (1924-2018) sobre la història dels favets de Manresa, que es va reeditar en dates recents, també es reproduïxen en bona part les dades i informacions que Sarret havia recollit a inicis del segle XX.⁵

del Congrés l'Aposta Catalana a la Guerra de Successió (1705-1707), Museu d'Història de Catalunya, Barcelona, 2007, pp. 109-124.

2. L'Institut d'Estudis Catalans li atorgà un premi per la tasca d'ordenació i classificació de l'arxiu de Manresa el 1917. Joaquim Sarret i Arbós fou autor de més de trenta llibres i nombroses sobre la història política, religiosa i cultural de Manresa. En destaquen els cinc volums de *Monumenta historica civitatis Minorisae* (1921-1925). Per a una semblança de la seva figura, així com una bibliografia extensa, vegeu l'entrada que se li dedica al web del *Diccionari d'historiadors de l'art català, valencià i balear* recuperat online de la pàgina https://dhac.iec.cat/dhac_p.asp?id_personal=610 el 5/11/2022.

3. JOAQUIM SARRET ARBÓS, *Reyal confraria de la Puríssima Concepció. Els favets de Manresa. Monografia*, Imprempta y Enquadernacions de Sant Josep, Manresa, 1916; IDEM, *Art i artistes manresans*, Imprempta i enquadernacions de Sant Josep, Manresa, 1916.

4. SANTIAGO ALCOLEA GIL, «La pintura en Barcelona en el siglo XVIII», *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, 15 (1961-1962), pp. 28-31.

5. JOSEP MARIA GASOL ALMENDROS, *Historia dels favets de Manresa*, Confraria de la Puríssima, Manresa, 2014 (1970). Sobre la seva trajectòria intel·lectual i cultural vegeu l'entrada que se li dedica al web de l'*Enciclopèdia Catalana* recuperat online de la pàgina <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/josep-maria-gasol-i-almendros> el 5/11/2022.

Gasol se centrà aquí en la història de la confraria de la Puríssima Concepció de Manresa i en la promoció del culte immaculista que es dugué a terme per part d'aquesta. En aquesta exaltació del culte concepcionista s'hi compten, evidentment, les obres d'art encarregades al llarg de dècades i entre aquestes, la sèrie de Josep Bal, sobre la qual no s'ofereix cap dada original més enllà d'una descripció literal de les sis escenes.

Altres autors han aportat dades fragmentàries sobre el pintor de la sèrie manresana. Així, Rosa Maria Garcia i Lina Casanovas, en estudiar les pintures de la Casa de la Convalescència de Barcelona, assenyalaven les poques coincidències trobades entre aquest conjunt dut a terme per Josep Bal cap a 1703 i el que elaborà per a la Seu de Manresa pocs anys després.⁶ En aquesta comparativa formal, establiren, en canvi, una similitud entre els rostres allargats i pàl·lids de l'obra barcelonina amb les pintures de les capelles de Sant Antoni i de Sant Joan del Monestir de Sant Cugat del Vallès atribuïdes per Joan Ramon Triadó a Pasqual Bailon Savall (†1692).⁷ D'altra banda, el nom de Josep Bal apareix, evidentment, en els diccionaris d'artistes i en algunes de les obres generals dedicades a l'art català dels segles XVII i XVIII, en què es referencien eminentment les obres dutes a terme en àmbit barceloní i només s'hi esmenta breument la sèrie manresana.⁸

6. Rosa Maria GARCIA DOMÈNECH i Lina CASANOVAS ESCLUSA, «Les pintures de la Casa de Convalescència», *D'Art*, 8/9 (1983), pp. 209-219. Vegeu també Rosa Maria GARCIA DOMÈNECH, *La Casa de Convalescència (1629-1680), seu de l'Institut d'Estudis Catalans*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1995, p. 104. Sobre Pasqual Bailón Savall, nascut a Berga, sabem que fou ciutadà de Barcelona, on apareix documentat des del 1678. Entre altres obres és autor de diverses pintures per a la capella de Sant Pere Nolasc i Sant Ramon de la catedral de Barcelona (1688) i per a la capella de Sant Benet del monestir de Sant Cugat del Vallès (1688-92), que deixà inacabada. Sembla que Antoni Viladomat fou deixeble seu i que, al seu torn, Josep Bal prengué com a deixeble a Joan Savall, el fill del pintor berguedà.

7. Joan Ramon TRIADÓ TUR, *Història de l'Art català. 5. L'època del Barroc, s. XVII-XVIII*, Edicions 62, Barcelona, 1984, p. 120.

8. TRIADÓ TUR, *L'època del Barroc*, p. 114; Josep Francesc RÀFOLS FONTANALS,

Així doncs, malgrat algunes aportacions al voltant de la trajectòria biogràfica i artística de Josep Bal o altres textos de naturalesa fragmentària dedicats a altres obres de l'artista, el treball fonamental per a les sèries de Manresa fou el que realitzà Joaquim Sarret i Arbós fa més d'un segle. Amb l'objectiu d'ampliar l'anàlisi d'aquestes obres, ja ens ocuparem en dates recents d'aportar reflexions de caràcter més iconogràfic en el cas d'una de les taules de la sèrie. Dins del marc d'un estudi més ampli dedicat a la representació de la justícia en la Catalunya medieval i moderna, l'escena en què es mostra el judici a Francesc Planes, botxí de Mulet, ha estat examinada posant en relleu la seva raresa iconogràfica en el panorama català.⁹ Per tant, tenint aquesta bibliografia precedent com a punt de partida, la present comunicació pretén ampliar aquesta anàlisi detallada de tota la sèrie, tal com s'apuntava a l'inici.

1. La figura del canonge Francesc Mulet: un paradigma de la defensa immaculista

Entre els homes de religió més il·lustres de la Manresa del segle XV es destaca la figura del canonge Francesc Mulet, protagonista d'un miracle immaculista *post mortem* que el postulà no només com una figura destacada de la història sacra de la ciutat, sinó també com un ferm defensor d'aquesta creença que seria promulgada com a dogma l'any 1854. Segons recull l'historiador i cronista manresà Joaquim Sarret, partint de la documentació continguda a l'Arxiu de la Seu i a l'Arxiu Notarial de la capital del Bages, Mulet es veié immers en un conflicte

Diccionario biográfico de artistas de Cataluña: desde la época romana hasta nuestros días, Editorial Millà, Edicions Catalanes, 1989 (1951-1954), p. 82; Rosa Maria SUBIRANA REBULL i Joan Ramon TRIADÓ TUR, *Art de Catalunya. Vol. 9 Pintura moderna i contemporània*, Edicions L'Isard, Barcelona, pp. 83-85 i pp. 94-95.

9. Cristina FONTCUBERTA FAMADAS, «27. L'espai d'un judici històric-legendari», a R. Alcoy, ed., *Iconografes de la Justícia en l'art català medieval i modern*, Grup EMAC, Barcelona, 2022, pp. 140-141.

que esclatà l'any 1428 a l'església de Santa Maria de l'Alba en relació amb l'elecció del nou paborde. Mentre que l'eclésiàstic defensava la candidatura de Pere Montconill, mossèn de la Seu; la facció contrària, capitanejada pel canonge Ramon Planes, es decantava per l'abat de Santa Maria de l'Estany. Aquest enfrontament provocà diverses disputes entre els canonges de la comunitat, les quals culminaren en una acalorada discussió entre Mulet i Planes el 8 de setembre del mateix any. En el transcurs d'aquest enfrontament intervingué Francesc Planes, pare de Ramon Planes i procurador fiscal de la cúria del veguer i del batlle de Manresa, el qual atacà a l'adversari del seu fill amb una espasa i li causà la mort. Seguint la tradició, al poc d'haver traspassat, Mulet ressuscità durant nou hores amb la missió de difondre durant aquest temps la veracitat del miracle de la Immaculada Concepció. Aquesta comesa li havia estat imposada per la Mare de Déu, ja que el canonge havia negat en vida la doble virginitat de Maria. Entretant, dos dies després, el 10 de setembre, el seu executor fou condemnat per Joan Canet, lloctinent i batlle de la ciutat, a morir a la forca.¹⁰

El miracle, a banda d'incidir en la potència religiosa del protagonista, imposà una indiscutible relació entre Mulet i les tesis immaculistes, la qual es constatà l'any 1489 amb la fundació de la confraria de la Puríssima Concepció de Manresa, popularment coneguda amb el sobrenom dels *favets*. Aquesta fou impulsada per la Reial Arxiconfraria de Barcelona, tot i que els seus estatuts no foren aprovats fins l'any 1536. Igualment, la seva creació coincidí –no per casualitat– amb l'inici d'un procés legal dedicat a recollir les declaracions de diferents testimonis presents en el moment de la resurrecció del canonge. En aquest, que va transcórrer entre el febrer i el juliol de 1489, van comparèixer sis testimonis d'entre setanta i vuitanta anys que eren infants quan ocorregueren els fets i que, per unanimitat, declararen ser coneixedors del miracle.¹¹ Amb tot, més enllà

10. SARRET ARBÓS, *Reyal confraria*, pp. 10-12.

11. Els testimonis citats foren Joan Ferreres, canonge; Pere Ferreres, conseller en cap; Pere Noguera, barber; Jaume Coromina, blanquer; Joan Capdepós, ciutadà;

de l'interès com a font processal que pugui presentar aquest document, en el present estudi considerem oportú interrogar-nos també fins a quin punt les informacions proporcionades pels circumstants pogué tenir una traducció més o menys directa en les posteriors creacions artístiques.

2. Un recorregut històric pels programes artístics dedicats a Francesc Mulet

En l'àmbit artístic, el primer testimoni pictòric conegut dedicat a la història del canonge Mulet es remunta a mitjan segle XVI quan, després de l'aprovació de les ordenances de la confraria, els confreres feren pintar a un mestre anònim sis teles dedicades als principals episodis de la vida del religiós.¹² D'aquestes se'n feu una segona versió, també d'autoria desconeguda, en les primeres dècades del Sis-cents i que coneixem gràcies a un document de l'Arxiu Notarial de Manresa exhumat per Sarret.¹³ En aquest es registra l'acceptació dels confreres de la petició iniciada per Pere Dalmau –canonge de Barcelona, però natural de Manresa– de traslladar temporalment les obres a la capital del Principat per incorporar-les al programa decoratiu de les festes concepcionistes celebrades l'any 1618 després que Pau V expedís el *motu proprio* en favor de la creença de la Immaculada.¹⁴ Segons l'expedient es tractava d'un total de «sis quadros

i Bernat Travessa, blanquer. Les declaracions de tots ells, així com la sentència de mort contra Francesc Planes es troben transcrits a Magí CANYELLES, *Descripció de la Grandesa y antiquitats de la ciutat de Manresa*, Impr. de Anton Esparbé, Manresa, 1896, pp. 316-334 i pp. 335-336.

12. SARRET ARBÓS, *Reyal confraria*, p. 23.

13. *Ibidem*.

14. Si bé les obres no s'esmenten, el desenvolupament festiu de la celebració es troba recollit a *Relacion sumaria de como la Vniuersidad de Barcelona renouo el decreto del iuramento antigamente en ella establecido acerca de la Immaculada Concepcion de la Virgen Madre de Dios y S.N. y de las fiestas que con esta ocasion se hizieron en toda la ciudad por el mes de noviemb. 1618: sacada de la que se embio al Rey Nuestro Señor*, en casa Sebastian Matevat, Barcelona, 1619.

de fusta que ab dos pessas tres en cada pessa stan pintats» i els quals havien «stat pintats de nou sobre fusta y trets de altres consemblants quadros de tela pintats del dit miracle», és a dir, que prengueren com a model les obres cinccentistes. A més, segons documentaren Josep Mas i Francesc Ràfols, les teles foren copiades a Barcelona l'any 1619 pel pintor Gaspar Altisent (fl. 1616-1623) i posteriorment ubicades a la sagristia de la catedral, tot i que en aquest cas tampoc s'han conservat.¹⁵

Finalment, i probablement per motius relacionats amb el mal estat de conservació de la sèrie, l'any 1712 s'encarregà al pintor Josep Bal una quarta i darrera versió del cicle pictòric dedicat a Mulet, treball pel qual aquell rebé un total de 48 dobles entre els mesos d'abril i setembre.¹⁶ Pel que fa a la vida i a la trajectòria artística d'aquest pintor, el poc que coneixem es deu a les recerques de Santiago Alcolea. Sempre resident a Barcelona i de pare d'origen flamenc, la documentació recull que el 1675 pintà quatre pintures de sants per a l'escudeller Joan Casanyas. Poc després, el 1677, contractà un *Sant Sudari amb l'escut de Barcelona* i una *Sacra conversazione amb la Mare de Déu dels Dolors, sant Bonaventura i sant Eloi*, amb l'argenter Bonaventura Fornaguera. El 1679 realitzà una *Immaculada* per al pintor Tomàs Amargós i el 1683 un *Crist Salvador* per al convent de monges de l'Ensenyança de Barcelona. L'any 1703 va dur a terme la decoració pictòrica de la capella de Sant Pau de la Casa de la Convalescència de la capital catalana i és possible que els mèrits obtinguts per aquests treballs conduïssin els confreres manresans a encarregar-li les sis teles dedicades a la història del canonge, essent aquests dos darrers conjunts la seva única obra conservada.¹⁷ Les pintures de Bal, actualment

15. Josep MAS DOMÈNECH, «Notes històriques del bisbat de Barcelona», *Revista de la Asociación Artístico-Arqueológica-Barcelonesa*, 4 (1905), pp. 593-604: 601; Josep Francesc RAFOLS FONTANALS, *Diccionario de artistas de Cataluña, Valencia y Baleares*, Edicions Catalanes, Barcelona, vol. 1, 1980-1981, p. 28.

16. Arxiu de la Seu de Manresa (ASM), *Comptes del Capítol*, llibre IX, unitat documental 537.

17. Santiago ALCOLEA GIL, «La pintura en Barcelona en el siglo XVIII», *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, 15 (1961-1962), pp. 28-31.

exposades al museu de la Seu, s'ubicaren en origen a la capella de Sant Agustí, que es configurà com un espai dedicat a la memòria de Mulet i que es completà pocs anys després amb l'encàrrec del seu sepulcre a l'escultor Josep Sunyer i Raurell (ca. 1673-1751).¹⁸ [Fig. 1] Aquest, esculpit en alabastre d'Òdena i servint-se d'un intens treball de drapejat, presenta al difunt amb una actitud de commoció serena i exhalant el seu últim alè de vida. Es tracta d'una representació pròxima a trànsits romans del segle XVII com la *Rosa de Lima* de Melchiorre Caffà (1636-1667) o la *Beata Ludovica Albertoni* de Gian Lorenzo Bernini (1598-1680) i que, en el cas català, troba el seu precedent en els treballs d'escultors com Lluís Bonifaci (†1697) i Andreu Sala (ca. 1640-1710).¹⁹

3. *El cicle pictòric de Josep Bal (ca. 1712): memòria i devoció*

La sèrie de pintures dedicades a l'assassinat i la resurrecció del canonge Mulet s'inicia amb una escena prou sorprenent com és la trobada entre el diable i el canonge Francesc Planes, qui, segons el relat, assassinà el canonge Mulet. [Fig. 2] L'interès de l'episodi i la manera en què aquest es trasllada a la pintura s'esdevé per diverses qüestions. En primer lloc, aquesta pretesa trobada amb una figura diabòlica que inspira les accions

18. Sobre la producció escultòrica de Josep Sunyer, especialment centrada en la retaulística, vegeu Josep Maria GASOL ALMENDROS, «José Sunyer, escultor manresano», *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, 6 (1948), pp. 389-408; Teresa AVELLÍ CASADEMONT, «El catàleg d'obra de Josep Sunyer i Raurell. L'obra conservada a la Catalunya Nord (c. 1690-1718)», treball de recerca del Diploma d'Estudis Avançats, Universitat de Girona, 2003.

19. Joan BOSCH BALLBONA, «L'art del retaule: els recursos inventius», a B. Bassegoda, J. Garriga i J. París, Jordi, dirs., *L'Època del Barroc i els Bonifàs: actes de les Jornades d'història de l'art a Catalunya*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2007, pp. 189-205: 200; Francesc MIRALPEIX VILAMALA, «Feliz anhelo. Éxtasis y muerte en la plástica catalana del Barroco», a A. Castán Chocarro i C. Lomba Serrano, eds., *Eros y Thánatos: reflexiones sobre el gusto III*, Institución Fernando el Católico, Saragossa, 2017, pp. 111-130: 119-120.



Fig. 1. Josep Sunyer i Raurell, sepulcre del canonge Francesc Mulet, 1719. Seu de Manresa. Fotografia de les autores.



Fig. 2. Josep Bal, *La temptació de Francesc Planes pel dimoni*, ca. 1712. Museu de la Seu de Manresa. Fotografia de les autores.

del personatge a qui s'apareix acostuma a estar associada amb figures santes o al mateix Jesucrist. Per tant, tenint en compte aquest ventall amplíssim de possibilitats, mirar d'establir els possibles models d'una iconografia tan estesa esdevé una tasca complicada. Tanmateix, al llarg dels segles XVI i XVII, la difusió en gravat dels diferents episodis de la vida de Crist havia permès que els models gràfics provinents dels Països Baixos, entre altres territoris, arribessin a realitats artístiques allunyades, com la catalana. Molts altres cicles hagiogràfics es van difondre a través de gravats, com fou el cas de la vida de sant Ignasi de Loiola (1491-1556).²⁰ Així, el primer biògraf històric del sant, el seu deixeble Pedro de Ribadeneira (1527-1611), conscient de la importància de les imatges per a la propaganda, feu gravar a Anvers una sèrie de catorze estampes que compendiaven la vida del fundador de la Companyia de Jesús i que, al seu torn, foren realitzades sota la direcció dels germans Cornelis (1576-1650) i Theodoos Galle (1571-1633) i, posteriorment, editades per la cèlebre oficina de l'impressor Baltasar Moretus (1574-1641).²¹ Igualment, en aquesta tasca col·laboraren altres gravadors flamencs com Adriaen (ca. 1560-1618) i Jan Collaert (ca. 1561-ca. 1628) i Karel van Mallery (1571-1645). Els artistes implicats en el projecte prengueren com a model un cicle de setze llenços que el mateix Ribadeneira havia fet pintar cap a 1600 a Juan de Mesa (1568 -1649). Aquests, de qualitat mediocre, es van ubicar en una galeria del Col·legi Imperial de Madrid, perdent-se tots a excepció d'algun fragment aïllat conservat en una col·lecció particular de Barcelona, segons informava Alfonso Rodríguez

20. Fou molt important la sèrie de setanta-nou làmines publicada a Roma el 1609 amb motiu de la seva beatificació i obrada per Peter Paul Rubens i Jean Baptiste Barbé, intitulada *Vita Beati Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris*. Romae 1609. Un estudi clàssic sobre la sèrie fou el de Julius HELD, «Rubens and the *Vita Beati P. Ignatii Loyolae* of 1609», a J. R. Martin, ed., *Rubens before 1620*, Princeton University Press, Princeton, 1972, pp. 93-104.

21. Es tracta de la *Vita Beati Patris Ignatii Loyolae: ex ea quam Petrus de Ribadeneyra: olim scripsit, deinde Matrili pingi, postea in aes incidit et demum typis escudi curavit Antuerpiae, anno salutis 1610*.

G. De Ceballos en un article de fa una vintena d'anys.²² També se'ls hi deu a Cornelis Galle i a Adriaen Collaert, basant-se en Maerten de Vos (1532-1603), una sèrie de cinquanta-dos gravats sobre la vida, la passió i la resurrecció de Crist obrats a les darreries del segle XVI i, entre els quals, la composició de l'escena de la *Temptació de Crist* pot recordar la que Bal pintà a Manresa.²³ [Fig. 3] Malgrat que en ambdues s'hi representen els dos personatges a primer pla gesticulant amb les mans



Fig. 3. Cornelis Galle i Adriaen Collaert, *La temptació de Crist*, finals del segle XVI. Biblioteca Nacional de España, Madrid.

22. Vegeu Alfonso RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, «El ciclo de la vida de San Ignacio de Loyola pintado por Cristóbal de Villalpando en Tepozotlán. Precisiones iconográficas», *Ars longa: cuadernos de arte*, 5 (1994), pp. 53-60.

23. M. De Vos, ed., *Vita, passio et resurrectio Jesu Christi*, Anvers, entre 1595 i 1612?, fol. 12.

alçades en la seva trobada, es diferencien, entre altres elements, tant per la vestimenta com pel tipus de paisatge del darrere, que en el cas català és clarament identificable amb l'escenografia manresana.²⁴

Justament aquest és un altre tret remarkable, ja que l'escena presentada per Bal permet reconèixer la serralada de Montserrat i altres paratges i esglésies properes a la ciutat de Manresa. S'intueix, doncs, que l'interès topogràfic del pintor es correspon amb la voluntat de situar la localització de l'esdeveniment i donar més veracitat a la història, alhora que permet apropar l'espectador a una geografia coneguda i pròxima. La inclusió d'una descripció topogràfica per relacionar l'acció pintada amb el lloc concret on aquesta tingué lloc havia esdevingut una característica creixent en la pintura catalana de la segona meitat del segle XVII. A partir d'aquest moment, especialment paisatges reals i identificables començaren a aparèixer en el fons d'algunes pintures de sants locals o altres advocacions de particular devoció a l'època, així com en les pintures votives fetes amb motiu d'un conflicte bèl·lic o una epidèmia. D'aquesta manera, es refermava de manera visual i de forma clara el lligam identitari entre la figura representada i el territori que l'aclamava. Alhora, aquest tret es relaciona també amb les directrius postridentines que s'havien anat elaborant sobre les imatges i que remarcaven, entre d'altres, la importància de representar de forma veraç els espais de martiri dels herois sacres.²⁵

La segona tela que integra el cicle és l'*Assassinat del canonge Mulet*. [Fig. 4] En aquesta es representa, en primer pla, a Planes ferint de mort a Mulet amb un gest que coincideix amb el relat de testimonis com el

24. Per la sèrie completa vegeu Friedrich W. HOLLSTEIN, *Dutch and Flemish etchings, engravings, and woodcuts c.1450-1700*, M. Hertzberger, Amsterdam, 1949-2010.

25. Laura FARIAS MUÑOZ i Cristina FONTCUBERTA FAMADAS, «Entre el mar, la ciutat i el cel: la presència de la costa mediterrània en les imatges dels sants patrons de Barcelona (segles XVI-XVIII)», a *Actes del VIII Congrés d'Història Moderna de Catalunya: «Catalunya i el Mediterrani»*. Barcelona, 17-20 desembre 2018, Àrea d'Història Moderna de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2020, pp. 1095-1117.



Fig. 4. Josep Bal, *Assassinat del canonge Mulet*, ca. 1712. Museu de la Seu de Manresa. Fotografia de les autores.

conseller en cap Pere Ferreres, qui en la seva declaració de 1489 afirmà que el procurador «arrencà la espasa e donali una estocada entre les cuxes de dit m^o Mulet». ²⁶ Si bé el rostre i el puny tancat amb força de l'homicida denoten la violència del seu temperament, el gest i la postura del canonge presenten clares connexions amb la manera de representar la naturalesa mística dels martiris en el context contrareformista. Aquesta es començà a codificar quan, a les acaballes del segle XVI, el tractadista tridentí Gabriele Paleotti recomanà al seu *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582) representar els horrors patits pels sants màrtirs de manera veraç, però també atenent a les regles del decòrum. Aquestes consideracions conduïren a què, davant del patiment sofert, aquestes

26. CANYELLES, *Descripció de la Grandesa*, p. 324.

figures es presentessin en actitud serena, amb les mans obertes en disposició d'entrega i dirigint la mirada impassible cap al cel.²⁷ A partir d'aquest recurs, Josep Bal no només s'apropia d'una tradició iconogràfica completament assentada a inicis del Set-cents, sinó que també tenyeix de certa aura sacra el protagonista de l'escena, apropant visualment el seu turment al dels màrtirs de la fe.

L'escena, que se succeeix a l'interior de la Seu de Manresa, és presenciada per una sèrie de figures que conformen una variada galeria d'actituds davant l'esdeveniment. Entre elles es troben, a l'extrem esquerre, dos canonges que demostren el seu horror de manera mesurada. A aquests se sumen dues dones que, amb un idèntic gest de patiment i tristesa, observen l'escena mentre una d'elles alleta un nadó i entre les seves faldilles s'amaga un infant a punt d'arrencar a plorar. També, rere Mulet i Planes, es disposen dos laics amb una postura molt forçada i exagerada de consternació. Finalment, a la banda dreta i en un segon pla, es reconeix un capellà acompanyat d'un nen que es posa les mans al cap i que es podria identificar com un dels pupils que aprenien lletra a l'església i que apareixen esmentats al procés legal com a testimonis.²⁸

Les dues següents pintures de la sèrie, que es corresponen amb la *Resurrecció del canonge Mulet* i la *proclamació de la Immaculada Concepció* [Fig. 5] i l'*Amortallament del canonge Mulet* [Fig. 6], succeeixen en una mateixa estança, generant no només una sèrie de coincidències espacials, sinó també una línia narrativa entre ambdues. La primera representa, simultàniament, la visió miraculosa que experimentà el canonge Mulet de la Immaculada Concepció i la seva posterior resurrecció. La Mare

27 Illaria BIANCHI, *La politica delle immagini nell'età della Controriforma: Gabriele Paleotti teorico e committente*, Compositori, Bolonya, 2008, pp. 114. Per una anàlisi del ressò d'aquestes consideracions en l'art hispànic, vegeu Palma MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, «Imágenes emocionadas. Devoción e identidad en la España moderna», a S. Canalda i C. Fontcuberta, eds., *Imatge, devoció i identitat a l'època moderna*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2012, pp. 13-31.

28 CANYELLES, *Descripció de la Grandesa*, pp. 316-334.



Fig. 5. Josep Bal, *Resurrecció del canonge Mulet*, ca. 1712. Museu de la Seu de Manresa. Fotografia de les autores.



Fig. 6. Josep Bal, *Amortallament del canonge Mulet*, ca. 1712. Museu de la Seu de Manresa. Fotografia de les autores.

de Déu és presentada envoltada d'un halo de llum a l'extrem superior dret de la tela i vestida amb túnica carmesí i mantell blau. Es tracta de la mateixa indumentària que duu la figura femenina que presencia l'escena des dels peus del llit i que en l'amortallament plora mentre és consolada pels seus acompanyants. És possible que aquesta dona es pugui identificar com la madrastra del religiós, ja que en els declaraments del procés legals també s'esmentaren en diverses ocasions els seus crits de desesperació en conèixer la tragèdia.²⁹

Igualment, a més de presentar certes coincidències amb les fonts documentals, és possible que, per plantejar l'esquema compositiu del trasllat del cos del canonge, Bal s'hagués inspirat en algunes representacions del tema homònim de la vida de Jesús. Obres com el *Trasllat de Crist* o *Deposició Borghese* de Raffaello Sanzio [Fig. 7] conegueren una important difusió arreu d'Europa a partir de gravats, servint com a model a artistes i mecenes. Seria possible, doncs, que una creació d'aquesta temàtica, encara pendent de localitzar, hagués servit d'inspiració per al pintor barceloní.

La tercera tela que configura el grup de pintures dedicades al ritu fune­rari el compon el *Cant de les absoltes i sepeli del canonge Mulet*. [Fig. 8] En aquest cas, la particularitat més interessant de l'obra recau en el fris de personatges –integrat per religiosos de diferent dignitat distingits per la seva indumentària– que es configura al voltant de les despulles del canonge i el qual ressalta per la seva voluntat retratística, alhora que planteja la incògnita de si Bal emprà com a model la sèrie anterior o les fesomies de possibles personatges contemporanis.

En últim lloc, l'escena que tanca la sèrie de Manresa és la que representa el judici a Francesc Planes, tractant-se una imatge molt inusual en el panorama artístic català de l'època. [Fig. 9] Si bé la documentació del període modern conservada a Catalunya és rica en descripcions de processos judicials, les imatges que es coneixen sobre judicis tinguts

29. CANYELLES, *Descripció de la Grandesa*, pp. 324-327.



Fig. 7. Raffaello Sanzio, *Trasllat de Crist o Deposició Borghese*, 1507. Galleria Borghese, Roma.



Fig. 8. Josep Bal, *Cant de les absoltes i sepeli del canonge Mulet*, ca. 1712. Museu de la Seu de Manresa. Fotografia de les autores.



Fig. 9. Josep Bal, *Judici de Francesc Planes*, ca. 1712. Museu de la Seu de Manresa. Fotografia de les autores.

per reals són més aviat escasses. Existint la possibilitat que Bal estigués copiant o s'hagués inspirat en les pintures anònimes siscentistes que al seu torn havien estat copiades per Altisent durant el seu breu trasllat a Barcelona, cal remarcar igualment la novetat iconogràfica de l'escena.³⁰ De manera similar al cas de la primera obra del cicle, sembla necessari tornar a recórrer a una iconografia de caràcter cristològic o hagiogràfic per trobar possibles models. De fet, la composició espacial respon a un esquema molt proper al que s'havia utilitzat en pintures dedicades al procés de Crist o d'alguns sants. A l'angle esquerre, presidint l'escena, se situa el jutge assegut en un tron engalanat amb un dosser carmesí. Mentrestant, el reu s'agenolla davant seu amb un gest de constricció alhora que el botxí, rere seu, li ajusta les cadenes. En un segon pla es disposa

30. Sobre aquesta qüestió, que ja ens havia cridat l'atenció prèviament, vegeu FONTCUBERTA, «27. L'espai d'un judici històrico-llegendari», pp. 140-141.

un grup de cinc personatges, tres d'ells vestint unes robes semblants a les del jutge, amb vestit negre i coll blanc. Probablement, són magistrats o litigants, que atorguen un major grau de realisme a la pintura, no tan sols perquè van vestits de l'època sinó perquè podrien tractar-se de retrats. Un d'ells declama un text en veu alta a Planes, el qual es podria correspondre amb els càrrecs de l'acusació o, fins i tot, amb la sentència de la condemna a mort, atès que el jutge sembla reaccionar a la lectura amb un gest de la mà esquerra dirigida cap al reu. Pel que fa als altres dos personatges, ambdós vestits de carrer, un es mostra amb actitud de pregària i l'altre roman simplement com a espectador silenciós. Darrere d'aquest grup encara hi apareix un altre personatge que obre una porta d'una mena de torre o garjola. És possible que es tracti del carceller de la presó, el qual havia esdevingut una figura força habitual de les iconografies judicials tant d'època moderna com medieval.³¹

Finalment, a darrer pla, un arc de mig punt obre l'interior arquitectònic cap a una escena a l'aire lliure en què es veu clarament una forca amb un personatge penjat i d'altres que s'ho miren, al·ludint al futur càstig de l'assassí. D'aquesta manera, es condensen en una sola composició gairebé totes les seqüències d'un procés judicial. Malgrat que es fa difícil arribar a cap conclusió sobre els models utilitzats per Josep Bal a l'hora de compondre aquesta i les altres escenes de la sèrie manresana –i tot considerant els judicis de sants i de Crist com una font d'inspiració–, cal tornar a preguntar-se per la possible influència gràfica de models forans, tenint en compte l'estesa tendència entre els mestres catalans a comprar i col·leccionar estampes. Als Països Baixos, d'on provenia la família paterna del pintor, les obres de temàtica judicial, almenys des del segle XV, havien conegut un ric desenvolupament. Entre aquestes es trobaven els anomenats *exempla iustitiae*, que incloïen representacions dels judicis del Cambises, de Trajà o de Zaluec, les

31. Per a una selecció d'obres catalanes, realitzades entre els segles XII i XVIII en què es representen espais d'empresonament en el marc d'escenes judicials, vegeu Alcoy, *Iconografies de la Justícia*, pp. 140-157.

quals sovint decoraren les sales d'audiències flamenques i es traduïren al gravat.³² Un altre judici que prengué una rellevància important dins del panorama artístic modern fou el de Daniel, procedent del llibre bíblic homònim i en el qual es narra com el profeta acusà els vells de la violació de Susanna. Entre les interpretacions d'aquest tema existeix versió derivada de Valentin de Boulougne (1591-1632) i conservada a Bruges on el dosser del tron del jutge i la seva gestualitat recorden la pintura menys delicada de Bal.³³ [Fig. 10]



Fig. 10. Valentin de Boulougne, *Judici de Daniel*, ca. 1630.
Musée du Louvre, París.

32. Vanessa PAUMEN, «Divine justice and earthly judges. An introduction to justice panels in the Low Countries during the 15th and 16th centuries», a R. Alcoy Pedrósi C. Fontcuberta Famadas, eds., *Judici i Justícia. Art sacre i profà medieval i modern*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2020, pp. 231-256. També S. Huygebaert *et al.*, eds., *Art of Law: Three Centuries of Justice Depicted*, Lannoo Publishers, Tielt, 2016.

33. L'obra de Valentin de Boulogne, actualment conservada al Musée du Louvre, fou copiada amb freqüència, tal com recorda Georges MARTYN, «*Exempla iustitiae: inspiring examples*», a Huygebaert *et al.*, *Art of Law*, pp. 43-44.



Fig. 11. Atribuït a Willem Jacobsz Delff, *Al·legoria de la tirania del Duc d'Alba als Països Baixos*, ca. 1622. Rijksmuseum, Amsterdam.

Una altra iconografia relacionada amb l'esfera jurídica que havia conegut una gran fortuna visual als Països Baixos havia estat la imatge coneguda com el Tron del Duc d'Alba. Partint d'un gravat anònim de 1569, se'n van fer múltiples còpies en gravat i pintura, amb versions que arribaren a decorar les cases d'alguns senyors holandesos. [Fig. 11] Si en aquest cas les obres recordaven la injustícia perpetrada per Álvarez de Toledo en terres neerlandeses, la composició ofería una visió que recorda a la pintura manresana, amb el tron del «Duc de Ferro» a l'esquerra, les províncies encadenades davant seu, els magistrats al darrere i la imatge de les forques a darrer pla. Sense pretendre tancar aquí de forma definitiva qüestions relacionades amb els possibles models de Bal –tractant-se d'un assumpte sobre el qual esperem poder continuar investigant– el que sembla clar és que el pintor barceloní deixà per a

la posteritat una imatgeria judicial molt excepcional a Catalunya, però molt més abundant en altres contextos europeus. Alhora, i tal com s'ha assenyalat anteriorment, tot i que el judici a Planes presenta punts en comú amb la nombrosa imatgeria religiosa precedent, també s'hi afegeixen alguns tocs de versemblança amb la suposada realitat narrada pels testimonis d'aquest episodi històric.

4. *A tall de cloenda: models i significacions de la sèrie manresana*

En última instància, el conjunt de pintures que conformen la sèrie del canonge Mulet permeten fer una sèrie d'apreciacions al voltant de l'estil pictòric de Bal. Per una banda, el gran nombre de figures representades, totes elles amb una expressió pròpia, demostren la capacitat retratística del mestre. Aquests personatges, que fins i tot en l'escena de l'amortallament arriben a dirigir la mirada a l'espectador convidant-lo a participar en l'escena, apropen les obres a una dimensió més naturalista. Així i tot, el pintor no sempre aconsegueix resoldre bé l'expressivitat de les seves figures, tendint a representar els gestos més intensos de manera forçada i exagerada. Igualment, també presenta mancances a l'hora de plantejar la perspectiva, tal com s'evidencia en les rajoles del terra o en la disposició del llit i de la taula mortuòria del canonge. Finalment, no passa desapercebuda l'atenció de Bal pels detalls, la qual no només enriqueix el conjunt, sinó que també ens apropa a la realitat material d'inicis del segle XVIII. Només per esmentar alguns exemples, és possible destacar els delicats brocats de les vestimentes dels canonges, el minuciós treball de la flassada del llit o l'atenta representació dels elements litúrgics –encensers, canelobres o creus processionals– propis dels rituals funeraris.

Finalment, pel que fa a les qüestions relatives a la iconografia de la sèrie manresana, i tenint en compte les obres conservades, és possible afirmar que es tracta d'un *unicum* dins del panorama artístic català modern, dins del qual no ens ha estat possible localitzar cap creació que incorpori la representació d'un judici històric. Igualment, tampoc

podem deixar d'assenyalar les connexions que les pintures mantenen amb models tant locals com forans, alguns dels quals encara cal acabar d'esclarir; així com la seva inscripció dins del discurs de legitimació del culte a la Immaculada Concepció, d'especial importància en aquest període.

L'oratori musical i el vilancet en els temples de la Companyia. Una eina catequètica i difusora de doctrina a la Catalunya urbana del segle XVIII

ANTONIO EZQUERRO ESTEBAN*

Resum

La Biblioteca de Fons Antic de la Universitat de Barcelona conserva una magnífica col·lecció de textos impresos d'oratoris musicals (una de les més importants del món), de la qual, com a conjunt, la investigació no s'havia as-sabentat fins ara. Les darreres recerques han descobert moltes peces provinents de parròquies i convents catalans desamortitzats al segle XIX —sovint temples ja desapareguts—, on es van interpretar vilancets i oratoris musicals, amb una clara intenció devocional, edificant, ascètica i moralitzant.

El cas dels oratoris musicals interpretats a esglésies de la Companyia de Jesús a Barcelona (església de Betlem), Girona o Tarragona (escoles dels col·legis de la Companyia), constitueix un exemple significatiu, que dóna a conèixer les relacions entre música i devoció, i particularitza unes pràctiques que, provinents de la congregació de l'oratori de sant Felip Neri, es van fer pròpies molt aviat pels jesuïtes.

Paraules clau: Oratori musical, Vilancets, Biblioteca de Fons Antic Universitat de Barcelona, Textos impresos, Jesuïtes.

* Aquest treball s'emmarca en les investigacions dutes a terme pel grup de recerca *Consonantia*, conjunt de la Universitat de Barcelona (Biblioteca de Fons Antic, i Àrea de Música del Departament d'Història de l'Art, Facultat de Geografia i Història) i el CSIC (Grup de Recerca en "Recuperació del Patrimoni Musical històric" del Departament de Ciències Històriques-Musicologia, Institució Milà i Fontanals, Barcelona). Agraïixo al personal de la Biblioteca de Fons Antic totes les facilitats per reproduir les imatges que s'insereixen.

Els nombrosos exemples de textos impresos o llibrets de vilancets i oratoris musicals amb què compta la Biblioteca de Fons Antic de la Universitat de Barcelona, una de les col·leccions segurament més i millor nodrides d'aquestes mateixes característiques del món (provinents en bona part de les diverses desamortitzacions eclesiàstiques del segle XIX),¹ al·ludeixen a pràctiques musicals dutes a terme, fonamentalment encara que no en exclusiva, a la ciutat de Barcelona, particularment a l'entorn dels seus temples religiosos més destacats. Com en tants altres indrets dels territoris panhispànics del mateix període, encara que aquí potser amb una disseminació excel·lent, que va assolir una densitat veritablement notable, i des de la catedral a diversos temples parroquials, la música es va utilitzar com a vehicle indispensable per a la solemnització del culte. Així, la música va servir molt especialment com a dinamitzadora d'activitats devocionals i catequètiques dins l'entramat urbà, de manera que va contribuir a difondre entre la població la ideologia catòlica, convertint-se en un acostumat producte 'de consum' per a la seva ciutadania.² Per això, es comptava amb la participació de la capella musical catedralícia (integrada per cantors –responsables de la part polifònica o 'cant d'orgue'– i per instrumentistes), i amb les capelles musicals d'altres temples rellevants de la capital catalana –encara avui no gaire estudiades–, així com, fins i tot, amb la capella musical civil del –encara que ja desaparegut– Palau de la Comtessa. En definitiva, es tracta d'uns grups de música en certa manera itinerants, ja que acudien des dels temples jeràrquicament més rics i reconeguts (aquells que disposaven de cantors professionals i en plantilla i d'una petita orquestra), a altres temples més

1. Aquest fons documental, actualment en procés de catalogació detallada a partir dels antics cedularis disponibles i de la informació recopilada a les bases de dades del Centre de Recursos per a l'Aprenentatge i la Investigació (CRAI), reuneix al voltant de vuit-cents fulls o plects impresos (en el marc dels fulls volants o literatura "de cordill") relacionats amb l'assumpte musical, siguin aquests llibrets d'òpera (55 aprox.) o, la resta, textos de vilancets i oratoris musicals.

2. Veieu: Antonio EZQUERRO ESTEBAN, «The Music Collection (Ancient Holdings) of the University of Barcelona Library», *Fontes Artis Musicae*, 68/3 (2021), pp. 267-272.

humils –i que sovint podien ser-ho, fins i tot de manera intencionada–, els quals no disposaven de tals capelles musicals. No obstant això, i des de la seva humilitat, aquests darrers temples no deixaven de celebrar ni molt menys –i a més, ho feien de la manera més visible, alegre i extraordinària de la que eren capaces–, les festivitats més notables del calendari litúrgic, o aquelles que els afectaven de manera més propera per tractar-se dels seus sants patrons o, fins i tot, les festivitats civils i esdeveniments ciutadans que, amb caràcter extraordinari, anaven sorgint amb el pas del temps; entre aquests, per exemple, naixements, casaments o exèquies reials, solemnes rebudes de la ciutat de personatges destacats de la monarquia o l'alta noblesa, imposicions del vel de monja a novícies d'alt bressol, o oferiment públic de rogatives davant la necessitat que remetés una epidèmia o que arribessin les pluges, entre una casuística veritablement diversa.

Els textos impresos que se'ns han conservat tractant de tot això, ens donen notícia dels seus protagonistes (mestres de capella i compositors locals, molt actius però encara poc coneguts, com Francesc Valls, Josep Picanyol, Bernat Tria, Josep Pujol, Emmanuel Gònima o Antoni Milà, entre molts d'altres), així com d'activitats didàctiques i d'entreteniment (més o menys extraordinàries i festives). Aquestes darreres, mitjançant la música, i gràcies a l'empenta de la Companyia de Jesús, van contribuir poderosament a estendre i enaltir diferents relats bíblics, passatges i històries sacres, o vides de sants, en funcions músico-dramàtiques –encara que mai escenificades. I aquestes 'funcions' religioses amb participació sonora, sovint s'organitzaven en dues parts amb intervencions musicals solístiques, corals i instrumentals, a l'intermedi de les quals s'introduïa una predicació: és a dir, un sermó de mitja hora, que reflexionava sobre els tòpics doctrinals o devocionals de l'oratori textual i musical en qüestió.

Així doncs, la intenció, ara, és presentar, per primera vegada, un mostreig d'aquestes peces i de les solemnitzacions extraordinàries que les van motivar (festes a la Puríssima, la canonització dels sants Lluís Gonçaga i Estanislau Kostka, etc.) entre 1712 i 1765.³

3. Una primera aproximació a: Neus VERGER ARCE, Oriol BRUGAROLAS BONET,

1. *Altres consideracions preliminars*

Convé començar el nostre relat assenyalant que als plecs impresos conservats generalment no s'indica el nom del seu autor literari, el qual, per tant, sovint, ens queda desconegut, de la mateixa manera que, de les peces que han sobreviscut, no comptem tampoc amb referències indirectes a la seva possible documentació més específicament musical, en pauta, que, tot i això, és possible trobar en algunes ocasions. Aquesta última tasca, la confrontació i identificació de textos i música, la pretenem anar fent a poc a poc, a mesura que avanci el procés de catalogació.

En general, a més a més, els plecs corresponents a cada celebració s'han reunit en volums enquadernats arbitràriament (amb tapes o cobertes de pergamí), agrupant així diferents exemplars de dates i característiques diverses, o bé a manera de col·lecció factícia que en compila diversos fulletons, sens dubte per a la seva millor conservació.⁴ Aquests relligats, que constitueixen actualment una font de consulta molt valuosa, es varen fer responent a diversos criteris, que poden variar d'uns casos a d'altres. És habitual que algun d'aquests volums segueixi un criteri cronològic, de manera que hi podem trobar diversos vilancets, oratoris, sermons, etc. tots seguits, corresponents al mateix any o a anys correlatius. Fins i

Antonio EZQUERRO ESTEBAN, «La colección editorial *Consonantia* y el fondo de música de la Universidad de Barcelona: una apuesta por el estudio del patrimonio musical», a A. Ezquerro Esteban, ed., *Tomás Vicente Tosca y la renovación musical en el siglo XVIII*, Universitat de Barcelona Edicions, Barcelona, 2021, pp. 11-20. Per la seva banda, val a dir, molt breument, que el jesuïta italià Lluís Gonçaga (1568-1591), la festa del qual se celebra el 21 de juny, va ser beatificat el 1605, essent canonitzat el 1726 pel papa Benet XIII, mentre que el novici jesuïta polonès, Estanislau de Kostka (1550-1568), la festa del qual se celebra el 13 de novembre, va ser beatificat el 1605, i canonitzat el 1726 pel papa Lleó XII. Tots dos són patrons dels joves estudiants.

4. A més, desconeixem sovint les persones o institucions a qui pertanyien, ni tan sols sabem quines raons concretes van motivar la seva col·lecció, encara que no falten, tampoc, els casos en els que la institució de procedència, o alguns dels seus darrers posseïdors, van deixar constància expressa de la seva titularitat, de vegades estampant algun segell o simplement amb petites notes manuscrites.

tot, en alguns casos aïllats però no infreqüents es poden trobar diversos exemplars del mateix plec repetits, fins a repetir-se, correlativament, tres, quatre o més vegades. En altres casos sembla que el criteri per a la seva enquadració conjunta ha pogut ser el fet que les celebracions que es recullen s'haguessin realitzat a la mateixa església —parròquia o convent—, estiguessin relacionades amb la mateixa ordre religiosa, o haguessin estat musicalment protagonitzades per la mateixa capella de música.

D'altra banda, s'ha de tenir també en compte que, lògicament, cada col·lecció pot tenir unes característiques peculiars o distintives; algunes poden incloure un índex manuscrit (cronològic i/o de matèries) al principi o al final de cada tom. També, de vegades, entre els fullatons impresos es poden trobar altres manuscrits tractant de poemes diversos, celebracions festives de tota mena, o els temes més variats. El més comú és que aquest tipus de col·leccions reuneixin assumptes religiosos o d'interès general per a la societat civil, i que siguin de temàtica variada. Tot i que també és possible trobar col·leccions especialitzades en temes concrets. La procedència és igualment diversa, encara que, com hem esmentat, sol referir-se a biblioteques conventuals o parroquials de l'entorn barceloní (sense faltar alguns casos esporàdics provinents d'altres localitats catalanes, o fins i tot de València, Saragossa, etc.); en qualsevol cas, com ja hem dit, sovint provenen de temples desamortitzats arran dels esdeveniments polítics de la primera meitat del segle XIX, i habitualment suprimits amb posterioritat.⁵

5. I així per exemple: convents i monestirs barcelonins de la Santíssima Trinitat (trinitaris calçats), el Carme, Sant Francesc d'Assís (Framenors), Sant Francesc de Paula (freres mínims), Santa Caterina, carmelites descalços de Sant Josep, Sant Agustí, caputxins de Santa Mònica, Sant Gaietà, benedictins de Sant Pau del Camp, Reial Convent de la Mare de Déu de la Mercè, Reial Convent de Santa Isabel de religioses de Sant Francesc, Reial Convent de Nostra Senyora (Santa Maria) de Jerusalem del ordre del seràfic pare Sant Francesc (monges franciscanes), Congregació de l'Oratori de Sant Felip Neri, monestir de Santa Maria de Pedralbes, etc. A més de la pròpia catedral i, fora de Barcelona, la Universitat de Cervera, el convent de Santa Maria dels Dolors (de Vilanova i la Geltrú), el col·legi de Sant Ignasi (de Manresa), o el monestir de Sant Benet de Bages (a Sant Fruitós de Bages), entre d'altres.

Finalment, entenguï's que les peces que aquí s'ofereixen (com el conjunt de totes les que es conserven) no ofereixen, per tant, un escombrat exhaustiu del que hi podria haver hagut a l'època, sinó que responen més aviat a manifestacions esporàdiques, de vegades una mica més focalitzades en el temps o en determinats aspectes de la temàtica que aborden, però en altres casos molt més aïllades o inconnexes i deixant al descobert grans llacunes. Els materials que a continuació ofereixo s'hauran de considerar, en conseqüència, com un 'mostreig' més o menys representatiu o significatiu d'allò que el fons documental objecte d'estudi podria donar.

2. Casos i exemples: els jesuïtes i la música a Catalunya, 1712-1765

Vegem tot seguit alguns casos de textos impresos relacionats amb la música que fan referència a l'àmbit jesuític barceloní d'aquest període.⁶ Atès que en aquest període només es comptabilitzen cinc capelles de música a la ciutat (les de la catedral, Santa Maria del Mar, el Palau de la Comtessa, Sant Just i Pastor, i Santa Maria del Pi, respectivament), corria a càrrec de aquestes distribuir-se l'entramat urbà per cobrir musicalment totes les solemnitats eclesiàstiques de la ciutat, de manera que, en general, s'establien tradicions o costums més o menys d'agermanament i 'a dues bandes' entre la capella musical corresponent (d'un dels centres de referència esmentats), i la petita parròquia o convent on, cantors i instrumentistes, acudien de manera extraordinària.

6. Disposo els exemples cronològicament, del més antic a cada lloc al més recent. Al començament, adjudico un número de peça o registre a cada fullet imprès. Per poder obtenir una millor visió de conjunt, fixeu-vos en cada cas, en la capella de música que es va desplaçar, realitzant la solemnització musical, així com en el mestre de capella que va dirigir la música i l'any de celebració. Al final, s'afegeix la signatura o topogràfic de la biblioteca universitària barcelonina (<https://crai.ub.edu/ca/coneix-el-crai/biblioteques/biblioteca-reserva>), a través de la qual, i del seu enllaç amb la base de dades de la Biblioteca de Fons Antic, es podrà accedir a més informació i, fins i tot, en alguns casos —que intentem que vagin augmentant exponencialment—, a la seva digitalització en lliure accés.

I recordi's, només per tenir-ho present a l'hora de valorar els materials exposats, que els *villancicos* (o vilancets) comptaven ja, per al lapse cronològic objecte d'estudi, amb una implantació ben assentada en tots els territoris de la corona hispànica, particularment en àmbit eclesiàstic. Aquests solien interpretar-se en el marc de les matines de Nadal o Reis (i en aquest cas, podien agrupar-se en sèries de fins a nou vilancets per a un sol dia, a raó de tres per a cadascun dels nocturns de què es componia aquesta hora canònica), ocasions en què, lògicament, cada capella musical havia d'atendre les necessitats del propi temple a què pertanyia i del qual se sustentaven els seus músics. D'aquesta manera, quan les (cinc) capelles de música sortien a altres esglésies –com és aquí el cas–, solien fer-ho en altres dates del calendari, més puntuals i assenyalades, en moments en què els seus propis temples titulars no requerien els seus serveis. Per aquesta raó, aquests vilancets per a 'festes de fora', solien interpretar-se en altres contextos (i ja no a matins), per als quals n'hi havia prou amb organitzar-los en sèries de només tres o quatre vilancets per a cada festivitat. En el cas dels oratoris musicals, recordi's que aquests havien sorgit al si de la Congregació de l'Oratori de Sant Felip Neri a Roma –la qual datava de 1575–, encara que el primer oratori musical va anar a càrrec del compositor Emilio de' Cavalieri (1550c-1602) –la *Rappresentazione di Anima i di Corpo*, a l'Oratori de la Vallicella– el 1600. La congregació, no obstant, no arribaria a la península ibèrica, a València més concretament, fins al 1645. Són de notar les estretes relacions que, des del principi, es van establir entre la Companyia de Jesús i la Congregació de l'Oratori dels pares filipencs. En tot cas, el primer oratori obert a Barcelona data del 1673 (1677), i el primer oratori musical documentat a l'actual territori espanyol data del 1702 –a càrrec del compositor actiu a València, Antonio Teodoro Ortells (1647-1706), *El hombre moribundo*. Per tant, els exemples aquí estudiats són força primerencs –el català Pere Rabassa (1683-1767) compon un primer oratori musical el 1715, *La gloria de los santos*, però ho fa sent ja mestre de capella de la catedral metropolitana de València–, cosa que augmenta la seva rellevància en el context hispà, i fins i tot internacional, ja que

el primer oratori musical documentat a Barcelona, per un compositor català, hauria estat un *Oratorio místico y alegórico que en culto de Maria Santísima del Pilar cantó la capilla de la catedral* (Barcelona, 1717), a càrrec del prestigiós mestre de capella de la seu barcelonina –i professor de Rabassa–, Francesc Valls (1671-1747).⁷ Per tant, es podria dir que el període que cobrim en aquest treball coincideix amb el d'una primera etapa d'aclimatació i floriment de l'oratori musical al territori català, i que els exemples oferts suposen tota una fita per als futurs estudis relacionats amb el patrimoni musical històric panhispànic.⁸

7. Sobre aquest músic i polemista –per la seva *Missa Scala Aretina*, del 1702, que va causar la intervenció d'una cinquantena de músics de l'època, a favor o en contra d'una seva suposada entrada dissonant contra les regles de l'harmonia–, a més de tractadista, autor d'un cèlebre *Mapa Armonico Practico* que va deixar manuscrit, *vid.* Antonio EZQUERRO ESTEBAN, *s.v.* «Valls, Francisco», a L. Finscher, ed., *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. (Allgemeine Enzyklopädie der Musik)*, 2a ed., Bärenreiter Verlag–J. B. Metzler Verlag, Kassel–Stuttgart–Weimar, 2006, vol. «Personenteil, 16 (Strat–Vil)», cols. 1303–1304. Josep PAVIA I SIMÓ, *s.v.* «Valls, Francisco», a *Real Academia de la Historia. Diccionario Biográfico electrónico*, recuperat online a <http://dbe.rah.es/biografias/4931/francisco-valls> el 20/09/2022.

8. Podeu veure les següents recopilacions de textos d'oratoris musicals en àmbit iberoamericà (inclou també els plecs impresos de vilancets): M. C. Guillén Bermejo, I. Ruiz de Elvira Serra, coords., *Catálogo de Villancicos y Oratorios en la Biblioteca Nacional. Siglos XVIII–XIX*, Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas, Biblioteca Nacional, Madrid, 1990 [1364 impresos]. I. Ruiz de Elvira Serra, coord., *Catálogo de Villancicos de la Biblioteca Nacional. Siglo XVII*. Madrid, Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional, 1992 [727 impresos]. J. Pavia i Simó, ed., *La música en Cataluña en el siglo XVIII: Francesc Valls (1671c.-1747)*, CSIC, IMF, Departamento de Musicología, Barcelona, 1997 [amb informació sobre els «Impresos musicales de los Fondos Bonsoms y Aguiló de la Biblioteca de Cataluña (1670–1800)», a pp. 39–169] [382 impresos]. Á. Torrente Sánchez–Guisande, M.Á. Marín López, eds., *Pliegos de villancicos en la British Library (Londres) y la University Library (Cambridge). Catálogo descriptivo de pliegos de villancicos*, Edition Reichenberger, col. “Bibliografías y catálogos 29 / De Música 5”, vol. 1, Kassel, 2000 [informació sobre 288 impresos]. Daniel CODINA I GIOL, *Catàleg dels villancicos i oratoris impresos de la Biblioteca de Montserrat: segles XVII–XIX*, Abadía de Montserrat, col. «Scripta et Documenta, 64», Montserrat, 2003 [318 impresos]. Á. Torrente Sánchez–Guisande, J. Hathaway, eds.,

- Església de Nostra Senyora de Betlem, de Barcelona (jesuïtes):

1. Villancicos, que se cantaron en la Iglesia de Nuestra Señora de Belen del Colegio de la Compañia de Iesvs de esta Excelentissima Ciudad de Barcelona, en las solemnes Fiestas, que à su Protectora la Purissima Virgen Maria en su Anunciacion Gloriosa, consagrò la Eximia Congregacion Svaristica, [...]: Cantólos la Capilla de la Cathedral, siendo su Maestro el Licenciado Francisco Valls. Barcelona: Rafael Figueró, Impresor del Rey nuestro Señor. Año 1712. Biblioteca de Fons Antic, 07 B-65/5/8-8. [Fig. 1]

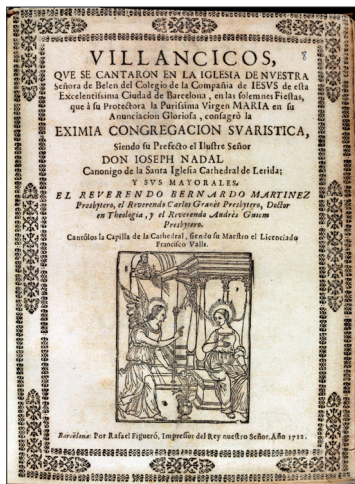


Fig. 1

Pliegos de villancicos en la Hispanic Society of America y la New York Public Library. Catálogo descriptivo de pliegos de villancicos, Edition Reichenberger, col. «Bibliografías y catálogos 47 / De Música 12», vol. 2, Kassel, 2007 [224 impresos]. Rui Miguel CABRAL LOPES, *O Vilancico na Capela Real Portuguesa (1640-1717): o testemunho das fontes textuais*, Tesi doctoral, Universidade de Évora, Évora, 2007 [297 impresos]. Á. Torrente Sánchez-Guisande, R. Cabral Lopes, eds., *Pliegos de villancicos portugueses*, Edition Reichenberger, col. «Catálogo descriptivo de pliegos de villancicos, 3», Kassel, 2022 [314 impresos]. Com sembla evident, la col·lecció d'aquest tipus d'impresos a la UB (que conserva al voltant de vuit-cents fulls, encara que probablement siguin més amb els resultats dels estudis ara mateix en marxa) és, si més no des del punt de vista quantitatiu, la segona en importància d'aquestes característiques a nivell mundial (la primera?), només després de la Biblioteca Nacional d'Espanya a Madrid, i a gran distància de la tercera col·lecció, conservada a la Biblioteca de Catalunya.

2. Villancicos que se cantaron en la iglesia de N. Señora de Belen, del colegio de la Compañía de Iesvs de Barcelona, en las solemnes fiestas que a su protectora la Purissima Virgen Maria en su Anunciacion gloriosa consagrò la eximia congregacion suaristica [...]: cantolos la capilla de la cathedral, siendo su maestro el licenciado Francisco Valls [...] 1720. Barcelona: s.n. Biblioteca de Fons Antic, 07 C-240/6/14-21. [Fig. 2]

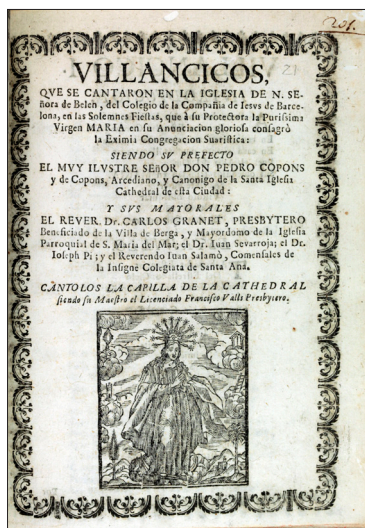


Fig. 2

3. Villancicos que se cantaron en la Iglesia de N. Señora de Belen [...] en la festiva solemnidad que dedico a su titular y protectora la Purissima Virgen Maria [...]: siendo su prefecto [...] Joseph Ignacio de Amigant y de Olzina [...]: cantòlos la Capilla de la Santa Iglesia Cathedral, siendo su maestro [...] Joseph Picañol [...], dia 2 de iunio 1727. Barcelona: imprenta de Maria Martí.⁹ Biblioteca de Fons Antic, 07 C-240/6/16-14,16. [Fig. 3]

9. Exemplar imprès, procedent en primer terme del convent de Sant Gaietà, i després, de la Casa de la Missió, de Barcelona. Altres exemplars a la Biblioteca de Catalunya i a la Biblioteca Lambert Mata de Ripoll (Ajuntament de Ripoll). Disponible a: <http://www.bibgirona.cat/pandora/details.vm?lang=ca&view=Ripoll&q=id:0000000679>. El prevere i mestre de capella, probablement deixeble de Francesc Valls, a qui va succeir

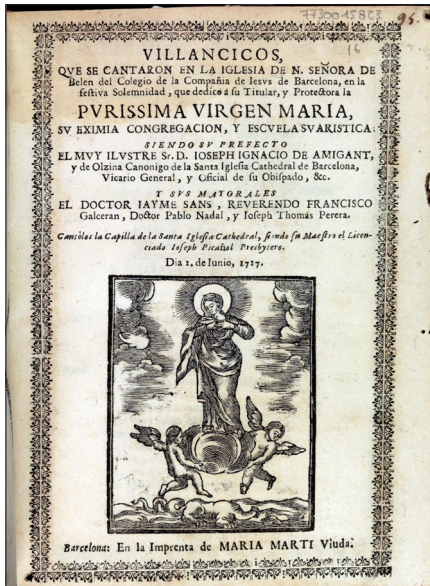


Fig. 3

el 1726 al magisteri de la seu barcelonina Josep Picanyol (1700-1771), va ser primerament director de la capella de música del Palau de la Comtessa (1714), des d'on passà a la catedral. El 1736 va abandonar la seu barcelonina per anar-se'n a Madrid, on, el 1747 encara regentava el magisteri musical del convent de les Descalces Reals, on havia substituït al napolità Francesco Corradini (1700c-1769) –compositor actiu als teatres públics de la cort, i després, director de l'orquestra del Buen Retiro i mestre de música de cambra de la reina vídua Isabel Farnese, i de la seva filla, la infanta Maria Antonia, al Real Sitio de San Ildefonso. Potser, Picanyol passà després, com a mestre de capella, a l'església del Carme, a Tarragona. Es conserven obres seves a la Ciutat de Mèxic, i a Puebla de los Ángeles. *Cfr.* Josep PAVIA I SIMÓ, «La capella de música de la Seu de Barcelona des l'inici del s. XVIII fins a la jubilació del mestre Francesc Valls (14-3-1726)», *Anuario Musical*, 45 (1990), pp. 17-66. Robert Murrell STEVENSON, *s.v.* «Picañol [Picanyol], José», a J. Tyrrell i S. Sadie, eds., 2a ed., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Oxford University Press, London-New York, 2001, vol. 19. Francesc BONASTRE I BERTRAN, *s.v.* «Picanyol [Picañol], Josep», a *Diccionario de la Música española e hispanoamericana*, Sociedad General de Autores y Editores, Madrid, 2001, vol. 8, pp. 778-779.

4. Villancicos que se cantaron en la iglesia de Nvestra señora de Belen de los P.P. de la Compañia de Jesvs de Barcelona, en las fiestas de la canonizacion de los santos Luis Gonzaga y Stanislao Kostka de la misma compañia, dia 21 de Setiembre 1727: cantòlos la capilla de la [...] Cathedral, siendo su maestro [...] Ioseph Picañol [...]. Barcelona: imprenta de Maria Martí, viuda, administrada por Mauro Martí, librero.¹⁰ Biblioteca de Fons Antic, 07 B-65/5/17-25. [Fig. 4]

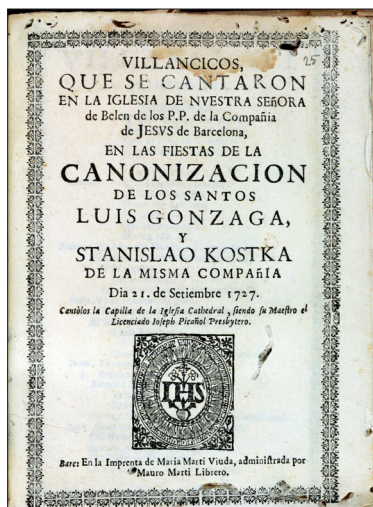


Fig. 4

5. Villancicos que se cantaron en la iglesia de Nvestra Señora de Belen del Colegio de la Compañia de Jesvs de Barcelona en la festiva solemnidad que dedicò á su titular y protectora la Pvrissima Virgen Maria, sv eximia congregacion y escuela svaristica, siendo su prefecto [...] Don Ioseph Ignacio de Amigant y de Olzina [...] / cantolos la capilla de la santa iglesia cathedral, siendo su maestro el licenciado Ioseph Picañol [...], dia 16 de mayo 1728. Barcelona: imprenta de Maria Martí, viuda.¹¹ Biblioteca de Fons Antic, 07 C-240/6/16-30. [Fig. 5]

10. Procedent de la Casa de la Missió. Altres exemplars conservats a la Biblioteca de Catalunya, i Arxiu Provincial de l'Escola Pia de Catalunya.

11. Exemplar procedent de la Casa de la Missió, de Barcelona.

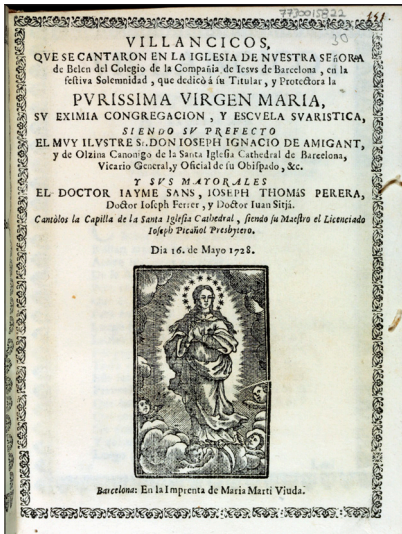


Fig. 5

6. Oratorio sacro que sobre lo que refiere la Sagrada Escritura de la translacion de la Arca del Testamento desde la casa de Aminadab à la nueva fabrica de Sion, celebra la translacion del Santissimo Sacramento y Mannà soberano al nuevo sumptuoso Templo de Nra. Señora de Belén de la Compañía de Jesús de Barcelona el día 29 de Mayo de 1729: cantole la capilla de la Cathedral de dicha ciudad, siendo su maestro el licenciado Joseph Picañol presbytero, el dia 30 de Mayo, que fue el primero de estas celebres fiestas [...]. Barcelona: imprenta de Maria Martí, viuda.¹² Biblioteca de Fons Antic, 07 B-65/3/10-28. [Figs. 6 i 7]

12. Francesc Morelló i Llaurador (*fl.* 1776), antic propietari. Disponible a: <https://bipadi.ub.edu/digital/collection/oratoris/id/452>. Aquest mateix oratori es va fer servir també per a l'església de l'Oratori de Sant Felip Neri, a Barcelona.

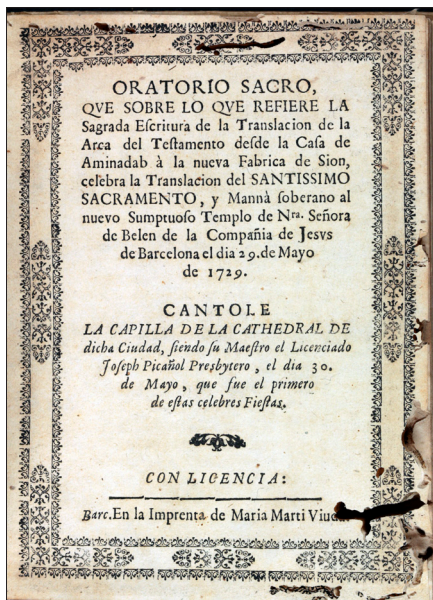


Fig. 6

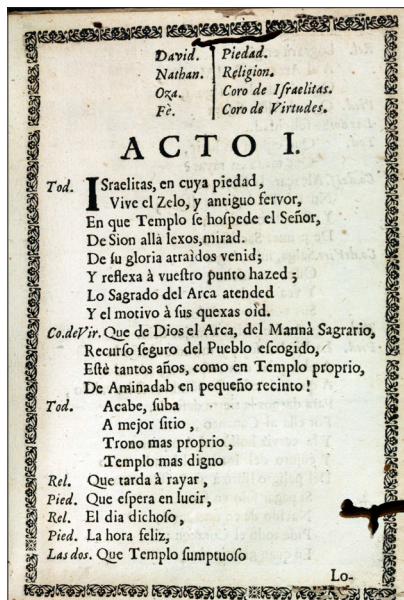


Fig. 7

7. Villancicos que se cantaron en la Iglesia de Nuestra Sra. de Belen [...] en la festiva solemnidad que dedica en la venida del Espiritu Santo à su titular y protectora la Purissima Virgen Maria [...]: siendo su prefecto [...] Ioseph Ignacio de Amigant y de Olzina [...]: cantòlos la misma Capilla de la Santa Iglesia Cathedral, siendo su maestro [...] Ioseph Picañol [...], dia 6 de iunio 1729. Barcelona: imprenta de Maria Martí.¹³ Biblioteca de Fons Antic, 07 C-240/6/16-37. [Figs. 8, 9, 10 i 11]

13. Prové de la Casa de la Missió. Altres exemplars a la Biblioteca de Catalunya i a la Biblioteca Lambert Mata, de Ripoll (Ajuntament de Ripoll - Diputació de Girona). Disponible a: <http://www.bibgirona.cat/pandora/details.vm?lang=ca&vi-ew=Ripoll&q=id:0000000684>.

179

VILLANCICOS.

QUE SE CANTARON EN LA IGLESIA DE NUESTRA SRA. DE
 Belen del Colegio de la Compañia de Iesus de Barcelona, en la
 Festiua Solemnidad que dedica en la venida del Espiritu
 Santo à su Titular, y Protectora la

PVRISSIMA VIRGEN MARIA,
 SV EXIMIA CONGREGACION, Y ESCVELA SVARISTICA,

SIENDO SU PREFECTO
 EL MVY Iltrc. SEOR. Dn. JOSEPH IGNACIO DE AMIGANT,
 y de Olzina Canonigo de la Santa Iglesia Cathedral de Barcelona,
 Vicario General, y Oficial de su Obispado, &c.

Y SUS MAYORALES
 EL Rdo. MAGINO ROSET Presb. Dn. ALBERTO MADRIGVERA,
 Dr. Miguel Villadomat, y el Dr. Felix Bover.

*Cantadas en la misma Capilla de la Santa Iglesia Cathedral, siendo su Maestro el
 Licenciado Joseph Picotall Treballero,*

Dia 6. de Junio 1729.



Barcelona: En la Imprenta de MARIA MARTI Viuda.

Fig. 8

180

VILLANCICO I.

INTRODVCCION.

SV quietud en horrores
 vn infernal furor
 ponía; quando el lance
 de perdèria previsto le turbó.

ESTRIVILLO.

Arma furias arma
 los Cielos asfaltan
 del Mundo se valen
 por tomar vengança
 de equabras de gracia,
 de vivas centellas,
 de immortales armas
 forman vn campo volante
 que en fola vna Avegraciada
 viene para dir encima
 de nos al romper del Alva:
 Arma furias arma
 los Cielos asfaltan
 el dia pregonan
 fer de la batalla
 pues Lenguas de Fuego
 les hazen llamada.

Recit. Avèrno triste, que solo pudiste
 de muerte mugeril facar tu gloria;
 huesles prepara, que de tu victoria
 otra Amazona emula te embille

A 2 con

Fig. 9

181

3 No fies del azar
 de fortuna tu honor
 que tu pie superior
 lugeta à su mandar:
 A retirar
 pues de tu honor,
 es superior
 à su mandar.

VILLANCICO II.

INTRODVCCION.

Corred infantes Aistros
 empós del esplendor
 del Alva luciereis
 quizá como algun Sol.

COPLAS ANDAN.

1 Bellos luzeros, que de reiplandotes
 busfays aumentos por curso immortal;
 corred volad:
 corred la esfera del Sol Eminente;
 en donde el Alva se ve brillar mas

Es. Volad-al honor
 de verfe los aistros
 lucir como vn Sol.

Ya no temays la pretencia de Soles;
 que os ofusquen vuestra claridad
 corred volad:
 corred, vereis, que seruis de coronã;
 quando vn Sol fivè de bello disfraz.

Volad

Fig. 10

182

VILLANCICO III.

INTRODVCCION.

Para su credito love
 formó entre los demas Dioses
 vna Diosã de concepto
 llena de mil perfecciones.

ESTRIVILLO.

Quien sabe fingir
 rara novedad
 en libula visos
 de tanta verdad.
 Formo la mente de vn Dios
 bellisima en vn instante
 vna, que no fue Deydad,
 mas fue de Dios vna Madre:
 Quien sabe fingir
 rara novedad, &c.

Recit. Dios en altos retretes de su idea
 pruebas de su Poder imaginava,
 las del Amor provar no rehusava;
 ni ver de su Poder como se emplea
 todo, para que fuera
 à medida del gusto, le franquea
 à MARIA tal gracia, en que se elmerã
 Poder, Saber, Amor sobremenera:

Ar. Para que es apurar,
 para que es el fondar

fu

Fig. 11

8. Villancicos que se cantaron en la Iglesia de Nuestra Señora de Belen [...] en la festiva solemnidad que dedicò à su titular y protectora la Purrissima Virgen Maria [...]: siendo su prefecto [...] Benito Desbach y de Cartellà [...]: cantòlos la Capilla de la Cathedral, siendo su maestro [...] Ioseph Picañol [...] 1730. Barcelona: s.n.¹⁴ Biblioteca de Fons Antic, 07 C-240/6/16-17. [Fig. 12]



Fig. 12

9. Victorioso Josué: el apostol de la Francia, San Juan Francisco Regis, de la Compañia de Jesus, quien con su fervoroso espiritu de predicacion, conquista la mas rebelde Jericó de la heregia: drama sacro alegorico con que la Congregacion de seculares de Maria Santissima del colegio de Belen, le obsequia en el vltimo dia de las fiestas de su canonizacion / cantólo dia 24 de mayo año de 1738 en la iglesia de los PP. de la Compañia de Jesus,

¹⁴ Prové de la Casa de la Missió. Es conserven altres exemplars a la Biblioteca de Catalunya, i la Biblioteca Lambert Mata, de Ripoll (Ajuntament de Ripoll - Diputació de Girona). Disponible a: <http://www.bibgirona.cat/pandora/details.vm?lang=ca&view=Ripoll&q=id:0000000688>.

la Real Capilla de N. Señora del Palao, siendo su Maestro el Reverendo Bernardo Trias [...]. Barcelona: Joseph Teixidó.¹⁵ Biblioteca de Fons Antic, 07 C-239/2/23-7; 07 C-239/6/24-33; 07 B-55/4/2-58.

10. Oratorio sacro, David trivnfante, San Juan Francisco Regis de la Compañia de Jesus, apostol de la Francia, que despues de haver vencido à vn famoso Caudillo, temido Goliat de la Heregia, y triunfado de vn casi imenso numero de sus Sequaces, es elevado al Real Trono de los Altares. Cantòlo la Capilla de la S. Cathedral Iglesia de Barcelona, siendo su Maestro el Licenciado Ioseph Pujol. En las solemnnes fiestas con qve aplavdiò la Canonizacion de este Santo el Colegio de la Compañia de Jesus de la misma Ciudad. Los dias 22. y 23. de Mayo de 1738. Barcelona: Imprenta de los

15. Antics propietaris: convent de Sant Francesc de Paula, convent de Sant Gaietà, i Francesc Marelló i Llaurador. Altres exemplars a la Biblioteca de Catalunya, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Biblioteca Central de Terrassa, Biblioteca Diocesana del Seminari de Girona, i Biblioteca de Montserrat. És aquest l'únic cas que hem localitzat on, a l'església de Betlem, hi va intervenir una capella musical que no fos la de la catedral. Precisament, aquesta última, va estar ocupada els dos dies previs a l'esmentat *ut supra*, amb la interpretació d'un altre oratori musical (la meua següent referència al llistat), del qual també se n'ha conservat el llibret imprès a la Biblioteca de Fons Antic. Accesible a: <https://bipadi.ub.edu/digital/collection/oratoris/id/499>. Probablement, a causa de la proximitat de dates (a més de tractar-se de composicions musicals diferents i a càrrec de diversos compositors, la celebració d'assajos, etc.), la capella musical catedralícia hauria preferit solemnitzar la festa al seu propi temple major, deixant la celebració al temple jesuític de Betlem a la capella de música del Palau. Per la seva banda, "el apòstol de la Francia, San Juan Francisco Regis, de la Compañia de Jesús" al·ludeix al missioner Jean François Régis (1597-1640), la festa del qual se celebra el 16 de juny, beatificat el 1716, i canonitzat el 1737 pel papa Climent XII. I pel que fa al compositor i prevere Bernat Tria (*fl.* 1718-1756), del qual encara es té poc coneixement, va ser mestre de la capella de música del Palau de la Comtessa —successor en el càrrec de Josep Picanyol— des de 1726 fins a la seva mort. *Vid.* Ester CABISCOL I SOLÉ, *s.v.* «Tria, Bernat», a *Diccionario de la Música española e hispanoamericana*, Sociedad General de Autores y Editores, Madrid, 2002, vol. 9, p. 446. Jordi RIFÉ I SANTALÓ, *s.v.* «Tria, Bernat», a *Gran Enciclopèdia de la Música*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2003, vol. 8, s.p.

Herederos de Juan Pablo, y Maria Martí.¹⁶ [Biblioteca de Fons Antic, 07 C-239/6/24-34; 07 B-65/5/17-41; 07 B-65/3/10-7; 07 C-239/5/10-5; 07 C-239/6/13-28. [Figs. 13 i 14]

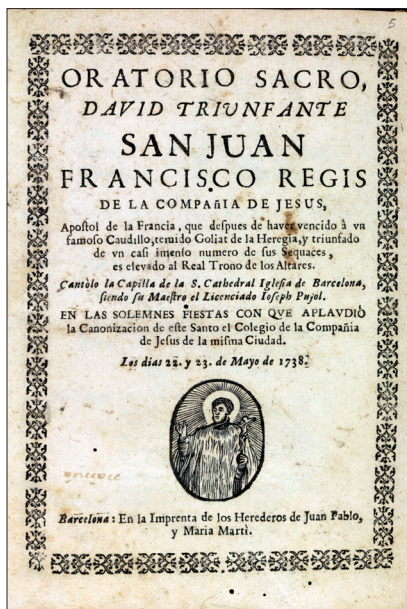


Fig. 13



Fig. 14

16. Prové del convent de Sant Gaietà. Antic propietari: Francesc Morelló i Llaurador. Disponible a: <https://bipadi.ub.edu/digital/collection/oratoris/id/478>. Altres exemplars a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Biblioteca de Catalunya i Biblioteca Central de Terrassa. El mestre de capella Josep Pujol (*fl.* 1734-1798) va exercir el magisteri de capella de la catedral barcelonina, succeint a Josep Picanyol el 1737, i va aprovar el tractat *Fragmentos musicos* de fra Bernardo Comes el 1738. Va destacar com a compositor de vilancets, oratoris, cantates i goigs, on es revela a favor d'una nova estètica i gust musicals de caràcter devocional. Es conserven còpies de les seves composicions a Mèxic. Jordi RIFÉ I SANTALÓ, *s.v.* «Pujol, Josep», a *Gran Enciclopèdia de la Música*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2002, vol. 6, s.p. Francesc CORTÉS I MIR, *s.v.* «Pujol. 1. Josep», a *Diccionario de la Música española e hispanoamericana*, Sociedad General de Autores y Editores, Madrid, 2001, vol. 8, pp. 1003-1004.

11. Jerusalem preservada del sitio de Senacherib: oratorio sacro alegorico que en los solemnes cultos que à la Immaculada Virgen Maria consagra en la iglesia de Belen de Barcelona la Congregacion mariana y Suaristica escuela [...] / cantò la capilla de la santa iglesia cathedral de Barcelona, siendo su maestro [...] Joseph Pujol dia 11 de junio 1753. Barcelona: imprenta de Mauro Marti.¹⁷ Biblioteca de Fons Antic, 07 C-239/6/11-9].

12. El triunfo del arca y ruina de Jericó: oratorio sacro alegorico en los solemnes anuales cultos con que obsequia à la Immaculada Concepcion de Maria SS. su congregacion y escuela suarista [...]: cantó en el tempo de Nra. Sra. de Belen de la Compañia de Iesus la capilla de la Santa Iglesia Cathedral de Barcelona, siendo su maestro el licenciado Joseph Pujol, dia 26 de Mayo, año 1760. Barcelona: imprenta de Maria Angela Martí, viuda. Biblioteca de Fons Antic, 07 B-45/2/24-16. [Figs. 15 i 16]

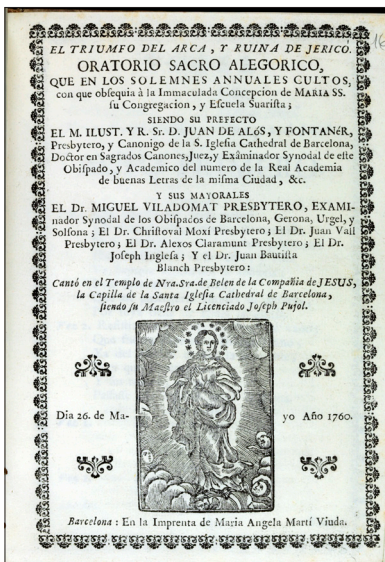


Fig. 15

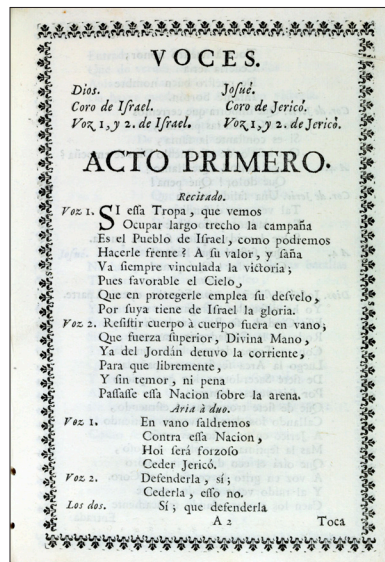


Fig. 16

17. Altres exemplars a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (disponible a: <https://ahcbdigital.bcn.cat/ca/biblioteca/detall/ahcb-d021560>), i Biblioteca Museu Víctor Balaguer, de Vilanova i la Geltrú.

13. El juicio de Salomon: oratorio sacro alegorico que en los solemnnes anuales cultos con que obsequia à la Immaculada Concepcion de Maria SS. su congregacion y escuela suarista [...] / canto en el templo de Nra. Sra. de Belen de la Compañia de Jesus la capilla de la Santa Iglesia Cathedral de Barcelona siendo su maestro el licenciado Joseph Pujol, dia 11 de Mayo, año 1761. Barcelona: imprenta de Maria Angela Martí.¹⁸ Biblioteca de Fons Antic, 07 B-45/2/24-24.

14. La inocencia preservada para remedio de Egypto: oratorio sacro alegorico que en los solemnnes anuales cultos con que obsequia à la Immaculada Concepcion de Maria SS. su Congregacion y Escuela Suaristica [...] cantó en el Templo de Nra. Sra. de Belen de la Compañia de Jesus la Capilla de la Santa Iglesia Cathedral de Barcelona, siendo su maestro el licenciado Joseph Pujol, dia 31 de mayo año 1762. Barcelona: imprenta de Maria Angela Martí, viuda.¹⁹ Biblioteca de Fons Antic, 07 B-66/3/7-14.

15. La Nubecilla del mar: oratorio sacro alegorico que en los solemnnes anuales cultos con que obsequia à la Immaculada Concepcion de Maria SS. su Congregacion y Escuela Suaristica [...] cantó en el Templo de Nra. Sra. de Belen de la Compañia de Jesus la Capilla de la Santa Iglesia Cathedral de Barcelona, siendo su maestro el licenciado Joseph Pujol, dia 11 de junio año 1764. Barcelona: imprenta de Maria Angela Martí, viuda.²⁰ Biblioteca de Fons Antic, 07 B-66/3/7-15.

- Escola del Col·legi de la Companyia de Jesús, de Girona:

16. La torre de David, triunfante de Babilonia: sagrado oratorio que en las solemnnes fiestas que a su Patrona Imaculada Maria Santissima consagra

18. Un altre exemplar a l'Arxiu Històric de Moià.

19. Altres exemplars a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, Arxiu Històric de Moià i Universitat Ramon Llull (Facultad Eclesiástica de Filosofia).

20. *Idem.*

la Mariana Congregacion y Eximia Escuela del Colegio de la Compañia de Jesus de Gerona [...]: cantò la Capilla de la Santa Iglesia Cathedral de Gerona [...], dia 26 y 27 de mayo de 1754. Gerona: Antonio Oliva.²¹ Biblioteca de Fons Antic, 07 B-45/5/7-21.

- Escola de la Companyia de Jesús, de Tarragona:

17. La Gloria de S. Luis Gonzaga en el cielo: villancicos que en los solemnes cultos que consagran cada año à su patrón los estudiantes de las escuelas de la Compañia de Jesus de la ciudad de Tarragona / cantarà la Capilla de la S. Matropol[itana] Iglesia [...] siendo su maestro el R. Antonio Milà, dia 7 julio 1765. Tarragona: Joseph Barbér.²² Biblioteca de Fons Antic, 07 C-239/5/10-21.

21. Un altre exemplar a l'Arxiu Nacional de Catalunya, a Sant Cugat del Vallès (Biblioteca de Reserva). En 1754, el mestre de capella de la catedral gironina va ser el lleidatà Emmanuel Gònima (*1712; †1792) –deixeble de Bernat Tria–, que va ocupar el càrrec a la seu de Girona entre 1735 i 1774. Vegeu: Jordi RIFÉ I SANTALÓ, «Notes biogràfiques sobre Emmanuel Gònima», *Recerca musicològica*, 8 (1988), pp. 105-115; IDEM, «Els villancets d'Emmanuel Gonima (1712-1792): un model de la transició musical del barroc al preclassicisme a la Catalunya del segle XVIII», Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1992; IDEM *Els Villancets d'Emmanuel Gònima (1712-1792): un model de la transició musical del Barroc al Preclassicisme a la Catalunya del segle XVIII*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1993; IDEM, s.v. «Gònima, Emmanuel», a *Diccionario de la Música española e hispanoamericana*, Sociedad General de Autores y Editores, Madrid, 1999, vol. 5, pp. 735-736.

22. Sobre el mestre de capella a la seu de Tarragona (1762-1789), Antoni Milà (fl.1743-1789), natural de Vilafranca del Penedès –on va ser mestre de la capella de música de Santa Maria entre 1743 i 1762–, *cf.* Montserrat CANELA I GRAU, «Presència musical a la catedral de Tarragona en la segona meitat del segle XVIII a través de les seves actes capitulars», *Anuario Musical*, 67 (2012), pp. 103-132; EADEM «Antoni Milà, tres dècades de paisaje sonoro devocional. Estudio sobre la capilla de música y el compositor tarraconense en la segunda mitad del siglo XVIII», Tesi doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2017.

En definitiva, i fins aquí, hem pogut veure ni més ni menys que fins a disset documents que relacionen l'activitat musical amb els jesuïtes, fonamentalment a Barcelona, encara que també, més puntualment, a Girona i Tarragona. Els exemples oferts són testimonis d'una manera nova d'entendre la composició —encara que aquí només se'ns hagi transmès per la via textual i no per la sonora—, sens dubte més reflexiva i que convidava a meditar sobre les noves històries, edificants, que ara s'exposaven, d'una manera i en un context relaxats, a la feligresia. Amb un format de llarga durada i a mig camí entre les cantates i les òperes coetànies, encara que sempre en context religiós i moralitzant, els jesuïtes, juntament amb els oratorians, van contribuir molt particularment —cedint per això els seus temples i promovent aquest tipus d'actes o “funcions religioses”— a fer arribar el missatge catòlic fins als últims racons de l'entramat urbà, expandint les seves noves per parròquies i cenobis, tant masculins com femenins. La propagació, en suma, de consignes de caràcter catequètic cap a la societat circumdant contribuïa a fomentar els valors d'una fe que, entre vilancets més o menys festius, oratoris pietosos o drames al·legòrics sacres, s'acostava a les classes populars, i especialment a aquelles més desfavorides. Tot això és també símptoma d'un temps desaparegut, i fins i tot d'una realitat física, arquitectònica, que amb les desamortitzacions eclesiàstiques del segle XIX i l'entrada de les noves idees, laiques, civils, emanades de l'esperit de la Revolució Francesa, anaven a endinsar-se ja, encara que lentament i no sense vaivens per al cas hispà, en un 'Nou Règim'. En aquest context, l'anterior Barcelona, convençudament catòlica (en què els seus temples i capelles musicals van desplegar una protagonista i intensíssima activitat, on els jesuïtes van tenir un paper tan rellevant com l'aquí esbossat), s'encaminaria cap a nous camins: el vilancet, diluït en altres gèneres 'menors', devocionals (entre altres, els goigs), llanguiria a partir de llavors, fins a la seva definitiva desaparició; i l'oratori musical s'hauria de reinventar, en allò que més tard serien algunes de les més grans produccions romàntiques. La música (fins aleshores reservada a cantaires i instrumentistes professionals a les capelles musicals eclesiàstiques), començava a obrir-se, d'una banda, a

les elits urbanes a través de la música profana i civil (v.g., l'òpera) i, de l'altra, a les classes populars, a través de la seva creixent participació en àmbits festius (romeries, processons, i tota mena d'actes públics, sempre proveïts del llavors imprescindible component religiós).