

# La nació i el temple. Patriotisme i Contrareforma a la Catalunya moderna\*

Xavier Torres Sans

Aquesta ponència, que vol examinar les imbricacions entre el patriotisme i la Contrareforma a la Catalunya dels Àustria, és, de fet, un subproducte d'una recerca més àmplia, encetada fa uns quants anys, i que gira al voltant de les identitats col·lectives a l'Europa moderna. L'objecte d'una recerca semblant es pot enunciar d'aquesta manera: com es pot pensar o definir una col·lectivitat singular en una societat sense nacionalisme? amb quina mena d'estris, imatges o relats? L'argument d'aquesta ponència es pot presentar, però, com una reflexió indirecta sobre la naturalesa de l'anomenada Guerra dels Segadors; un altre assumpte que també he volgut tractar en els darrers anys.<sup>1</sup> En part, perquè l'explicació d'aquest esdeveniment concret, i el seu rerefons interpretatiu, demanen –em fa l'efecte– algunes precisions, si no un enquadrament substancialment diferent.

---

\* Aquest estudi s'inscriu en el projecte d'investigació del MEC, HUM2005-01953, i s'ha beneficiat, a més, de l'ajut dels companys Joan Ferrer i Rodolfo Galdeano, professor i doctorand, respectivament, de la Universitat de Girona. A desgrat de la literatura recent, he volgut mantenir el terme de "Contrareforma" (en lloc de "Reforma Catòlica" o altres, igualment "revisionistes") perquè, d'una banda, i tal com ja va argumentar Hubert Jedin fa molts anys, una cosa –la "reforma"– no exclou l'altra –la confrontació o reacció envers el protestantisme– i, d'altra banda, perquè la documentació emprada, invariablement "adversus haereticorum", sintonitza més aviat amb aquesta darrera vessant.

1. Xavier TORRES, *La guerra dels Segadors*, Eumo, Vic, 2006; Xavier TORRES, *Naciones sin nacionalismo. Cataluña en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*, Universitat de València, València, 2008.

En general, l'existència d'una identitat catalana a l'època moderna ha estat argumentada en termes culturals o polítics, és a dir, mitjançant un –diquem-ne– discurs de caire “eticitzant”, fundat en la llengua i altres “marcadors” ètnics, o bé, tot emfasitzant –sovint en contra de la interpretació anterior– un discurs “legal” o jurídic, que fa de les llibertats catalanes, el tret definidor del grup. En suma: la llengua o el pactisme –o fins i tot una combinació de tots dos ingredients.<sup>2</sup> De vegades, aquesta mena de lectures suggereixen, a més, una modernització política precoç, si no un enllaç sense solució de continuïtat entre el patriotisme de l'època moderna i el nacionalisme contemporani: és aleshores quan la Guerra dels Segadors es pot presentar com un “antecedent” o fins i tot com una revolta declaradament nacional o nacionalista.<sup>3</sup> Ara, però, no voldria discutir en detall cap ni una d'aquestes hipòtesis, sinó més aviat cridar l'atenció sobre l'existència simultània d'un discurs coetani i de caràcter essencialment religiós sobre la identitat catalana a la Catalunya moderna, i el seu ressò –inevitable– en alguns esdeveniments, com ara la guerra dels Segadors.

Perquè les constitucions catalanes que es reivindicaven el 1640 no eren només una mena de “contractes” que el rei no podia revocar o trencar pel seu compte, tal com, efectivament i invariable, al·legaven, amb més o menys vehemència, i en un seguit d'opuscles polítics, els portaveus de la causa del Principat. “Aunque [el Príncipe] es señor de leyes, no lo es de contratos”, alliçonava Gaspar Sala, des de les planes de la *Proclamación Católica*, i tot just iniciat el conflicte.<sup>4</sup> Tanmateix, segons aquests

---

2. Com en el cas d'Antoni SIMON TARRÉS, *Els orígens ideològics de la revolució catalana de 1640*, PAM, Barcelona, 1999, p. 19. Un exemple de l'èmfasi lingüístic, Mila SEGARRA, “El conflicte lingüístic català-castellà als segles XVI-XVII”, dins Pere GABRIEL, dir., *Història de la cultura catalana*, Edicions 62, Barcelona, 1997, p. 167-192. Per contra, sobre l'assimilació entre identitat i privilegis, John Huxtable ELLIOTT, *La revolta dels catalans*, Vicens-Vives, Barcelona, 1966, p. 38-40, i més explícitament encara, John Huxtable ELLIOTT, “Catalunya i l'Europa del segle XVII”, *El País*, “Quadern”, 13-IX-1987; i, darrerament, TORRES, *Naciones*.

3. Tal com feia Ferran SOLDEVILA, *Història de Catalunya*, Alpha, Barcelona, 2a. ed., 1962-63 [1934-35], 3 vols.; cfr. vol. III, p. 1023. Sobre la “modernitat” de les constitucions catalanes, Josep FONTANA, “La guerra de Successió i les constitucions de Catalunya: una proposta interpretativa”, dins Joaquim ALBAREDA et al., *Del patriotisme al catalanisme*, Eumo, Vic, 2001, p. 13-29.

4. [Gaspar SALA], *Proclamación Católica a la Magestad piadosa de Felipe el Grande*, [Barcelona], 1640, p. 207.

mateixos autors, “contractualistes”, tal com hem vist, les constitucions catalanes eren, allora, unes lleis “santes”; i això en més d’un sentit o accepció: inviolables, com tota cosa sagrada; inspirades per la Providència; i inequívocament “catòliques”, en el sentit que eren del tot congruents amb els principis de l’anomenada “bona” raó d’estat i l’ortodòxia antimachiaveliana del moment.<sup>5</sup> No es estrany, doncs, que els arguments i les autoritats d’índole teològica –i fins i tot bíblica– siguin tan abundants –tant o més que no pas els de caràcter jurídic– a la publicística catalana de la guerra dels Segadors –la qual, altrament, i dit sigui de passada, no deia gran cosa sobre la llengua dels catalans.<sup>6</sup>

Aquest biaix, però, no era casual ni responia tampoc a un simple oportunisme. Posar l’èmfasi en la ferma catolicitat dels catalans podia ajudar –tal com veurem– a justificar als ulls del rei les accions dels segadors i altres insurrectes en aquella conjuntura: un “alboroto católico” –tal com serà tipificat– en contra d’uns soldats, heretges, que saquejaven les esglésies del país –i no pas, com algú podia (mal)pensar, una rebel·lió contra els soldats del rei.<sup>7</sup> De passada, es podia contraposar la bona fe dels naturals del Principat amb els sinistres propòsits dels “impíos machiavelistas” –un altre tòpic de la publicística– que voltaven el monarca, assenyaladament, no cal dir-ho, el comte-duc d’Olivares. Però aquesta no és pas tota l’explicació. Al marge dels avantatges puntuals de la fórmula, l’èmfasi catòlic de la publicística catalana del conflicte era un resultat de la (re)definició de la comunitat política com una comunitat –o *ecclesia*– essencialment catòlica. I això –fem-ho avinent– no era pas una creació sobtada o improvisada, sinó que venia d’abans, per no dir de lluny.

---

5. Segons un memorial intercalat al dietari de la Junta de Braços convocada per Pau Claris, i que es fa ressò de la publicística inicial del conflicte, les constitucions catalanes havien de ser “inviolablement observades”; no debades, “los sereníssims reys de Aragó, comtes de Barcelona, no dubtaren de anomenar-las lleys santas”, vid. Basili de RUBÍ, *Les corts generals de Pau Claris*, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1976, p. 346.

6. L’excepció, si de cas, fóra el pugilat lingüístic (entre el català i el castellà) inclòs en un romanç commemoratiu de la victòria franco-catalana de Montjuïc a principis de l’any 1641, *La famosa comedia de la entrada del Marqués de los Vélez en Cataluña, rota de las tropas castellanas, y asalto de Montjuich*, Barcelona, 1641, on es diu –entre altres coses– que el català es “[una] muy buena lengua”, però no pas –i per entendre’ns– que el català “faci” catalans.

7. Antoni SIMON TARRÉS, “Un alboroto católico: El factor religión en la revolución catalana de 1640”, *Pedralbes*, 23-II (2003), p. 123-146.

## Una terra santa

Les evidències són ben conegudes; si més no, dels estudiosos del conflicte. Els primers epígrafs d'alguns opuscles prou emblemàtics de la guerra dels Segadors, com ara l'esmentada *Proclamación Católica*, de l'agustinà Gaspar Sala, i la *Noticia Universal de Cataluña*, del jurista Francesc Martí i Viladamor, totes dues obres de la darrereria de l'any 1640, subratllen per activa i per passiva la insubornable ortodòxia religiosa dels naturals del Principat, fins al punt de proclamar, una i altra vegada, que no hi havia notícia de cap heretge català en cap moment de la història. Tots dos escrits volien ser, per començar, una mena de carta de presentació dels catalans i de les seves virtuts intrínseques a l'exterior o "als ulls del món". El to panegíric estava, doncs, assegurat. En el cas de la *Proclamación Católica*, la primera de les virtuts dels catalans, almenys a tenor de l'índex i estructura de l'obra, fóra la fidelitat o lleialtat monàrquica (cap. I). Però, tot seguit, i encara en primer lloc i tot, la religiositat (cap. II), perquè, ben mirat, la lleialtat dinàstica no fóra sinó una conseqüència —un "eco", diu Sala— "de la grandeza de la Fe Católica en los vassallos". Les "proves" d'una afirmació semblant foren tan abundoses com concloents. Així, "el primer Gentil que recibió la Fe de Christo", diu Sala, "hay (...) probabilidades, que [fuera] Catalán". Si més no, tot semblava indicar que hauria estat per terres del Principat precisament on "dio principio Santiago a la cosecha Apostólica". En canvi, no hi havia cap mena de dubte que la Inquisició va ser un invent català (del que "goza [toda] España"); i que el primer inquisidor va ser "el santo Catalán Raymundo de Peñafort".

La lletania no acabava aquí, perquè la fermesa catòlica dels catalans no hauria flaquejat mai: "Desde aquella antigüedad hasta estos tiempos, jamás se eclipsó la Fe en Cataluña", tal com testimoniava una legió de sants i màrtirs locals; o el fet, puntual però significatiu, que, sota domini musulmà, mai no es van interrompre "los Oficios Divinos". De fet, la terra catalana no tolerava "los que degeneran de la Católica casta", perquè, adduïa Sala, "assí como hay Islas, que ni crían sabandijas ponçoñosas, ni en ellas viven las advenedizas, assí Cataluña, ni produce sectarios, ni los sufre mucho tiempo". El resultat, doncs, es pot considerar previsible: "No se conoce ningún Catalán heresiarca", rematava, triomfalment, l'autor. Per la resta, els catalans, catòlics sense màcula, eren també molt devots de la verge i, sobretot, del santíssim sagrament, raó per la qual no pogueren sofrir, la primavera i l'estiu de l'any 1640, els excessos de

la soldadesca a les esglésies del país. Vet aquí, per primera vegada, la tesi de l'anomenat "alboroto catòlic".<sup>8</sup>

Que Gaspar Sala fos un frare agustinianà no vol dir que aquesta mena de retòrica fos exclusiva dels autors eclesiàstics. L'argumentació d'un jurista com ara Francesc Martí i Viladamor és d'un tenor semblant, si no idèntic; no debades, la *Noticia Universal de Cataluña* era, segons confessió del mateix autor, un "político discurso, Christiano parto de mis Católicas entrañas". No és estrany, doncs, que en aquest opuscle, la religiositat dels catalans, i les alusions al prolífic santoral local, hi figurin en primer lloc, tot just començar; encara que serà sobretot en els capítols segon i tercer quan es multiplicaran les "proves" i les raons. Algunes, com ara la prelatió universal en la "collita apostòlica", ja havien estat esgrimides i estampades prèviament per Gaspar Sala mateix. Però allò que en el cas de Sala era només una "probabilitat", ara, en la *Noticia* de Martí i Viladamor, s'ha convertit ja en tota una certitud. Així, hi podem llegir que "el primer gentil que recibió la fe de Christo ha sido catalán" –i el primer "renegat" o apòstata, dit sigui de passada, un "espanyol" o castellà. De manera semblant, "la primera sangre por la Fe de Christo en España derramada ha sido Catalana", és a dir, la de "la divina virgen Eulalia, natural de la ciudad de Barcelona". Pel que fa al santoral i al martirologi local, Martí i Viladamor és encara més explícit o detallat que no pas Sala, i no dubtarà en consignar una sèrie de sants "protectors" de la província –des de sant Jordi fins a santa Madrona, el bisbe Sever de Barcelona o sant Narcís de Girona–, algunes preuades relíquies locals –com ara les de santa Tecla a Tarragona– i algunes fonts apologetiques de –diguem-ne– solvència contrastada –des del *Martirologi* de Cesare Baronio fins a una de tantes reedicions actualitzades del *Flos Sanctorum* o de l'antiga *Llegenda àuria*. Tot plegat no fóra sinó una demostració de "la firmeza de la Fe Católica en Cataluña" en totes les èpoques. L'"alboroto catòlic" del 1640 era, doncs, tan inevitable com comprensible: davant uns soldats titllats, un cop més, d'heretges i sacrílegs, els segadors, "irritados de tantas vexaciones [i] zelosos de la reverencia del Soberano Sacramento", haurien desplegat les "Católicas banderas" i agafat les "Católicas armas" (cap. XVI).<sup>9</sup>

---

8. [SALA], *Proclamación Católica*, op. cit., cap. II, p. 11-20. La tesi de l'"alboroto catòlic" reapareix al cap. XI, p. 119-120: Déu fa justícia a través dels segadors, ja que no la fan els magistrats a qui pertocaria.

9. MARTÍ I VILADAMOR, *Noticia...*, caps. I-III, p. 1-19, i cap. XVI, p. 135-142, i encara p. 153 i 157.

Sala i Martí i Viladamor, però, no foren pas els únics propagandistes de la guerra dels Segadors que polsaren la corda de la insubornable lleialtat confessional dels catalans. Antoni Marqués, un altre frare agustinià, també cultivà a consciència el tòpic de la precedència catalana en la difusió del Cristianisme.<sup>10</sup> El sùmmum, però, és probablement, la Catalunya cristiana –no se'n pot dir d'una altra manera– del sagristà de Sant Pere de Ripoll, Josep Font, segons el qual, els catalans, el 1640, no haurien reaccionat sinó com a bons macabeus, és a dir, “santamente ayrados, que no son [co-sas] inco[m]petibles (sic), como canta el Santo Profeta Rey David”.<sup>11</sup> Els testimonis, doncs, són abundants, a més de reiteratius. Tanmateix, i llevat d'algunes excepcions relativament recents, la historiografia del conflicte no ha parat gaire esment en aquest gènere d'argumentacions o no n'hi ha tret encara tot el suc –metodològic i interpretatiu– que em sembla que es pot –i cal– treure.<sup>12</sup> Tot i el seu caràcter –visiblement– propagandístic o retòric, l'existència, i la influència, d'aquest gènere de raons no hauria de ser menystinguda. No sols per aquell afany natural dels historiadors que els empeny a emplenar –com se sol dir– una llacuna o altra en una determinada parcel·la de coneixement; tot i que, efectivament, es tracta, en aquest cas, d'un discurs identitari de signe divers i no gaire ponderat fins ara. Tanmateix, la raó principal fóra que aquesta mena d'arguments són del mal sepa-

---

10. [Antoni MARQUÉS], *Cataluña defendida de sus émulos*, [s.l., 1641], lib. 2on., cap. IX, f. 28-30. Sobre els “católicos catalanes”, “obligados a alborotarse católicamente” contra els “hereges Calvinistas”, lib. 4art., cap. V, f. 59.

11. Josep FONT, *Catalana iustitia contra las castellanas armas*, Barcelona, 1641, cap. V-VI, p. 19-28, i cap. X, p. 42-50. Aquest i altres testimonis sobre els Macabeus, i la seva il·lació amb la guerra dels Segadors, Xavier TORRES, “Nosaltres, els Macabeus: el patriotisme català a la guerra dels Segadors”, dins Joaquim ALBAREDA et al., *Una relació difícil. Catalunya i l'Espanya moderna*, Base, Barcelona, 2007, p. 85-107, i més àmpliament, Xavier TORRES, “Diritto di resistenza e patriottismo maccabeo nella rivolta catalana del 1640”, *Il Pensiero Politico* (en premsa).

12. Entre les excepcions, M. Rosa GONZÁLEZ, “Los predicadores y la revuelta catalana de 1640. Estudio de dos sermones”, Actes del Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya, Barcelona, 1984, vol. I, p. 435-443; Joaquim M. PUIGVERT, “Guerra i Contrareforma a la Catalunya rural del segle XVII”, dins Eva SERRA et al., *La revolució catalana de 1640*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 99-132; Joan BUSQUETS, *La Catalunya del Barroc vista des de Girona. La crònica de Jeroni de Real (1626-1683)*, PAM, Barcelona, 1994, vol. I, p. 397-403; i sobretot, SIMON, “Un alboroto católico”. No he pogut consultar la tesi de Andrew MITCHELL, *Religion, revolt and the creation of regional identity in Catalonia, 1640-43*, Columbus Ohio State University, 2005, però, pel que fa al planteig de l'autor, vegeu “Una nueva perspectiva sobre la guerra dels (sic) Segadors: en búsqueda de la ‘limpieza de fe’”, *Pedralbes*, 23-II (2003), p. 367-374.

rar de la resta. Dit altrament, el discurs “legal” o “pactista” sobre la identitat catalana a l’època moderna, i fins i tot, i arribat el cas, els factors de caire “ètnicitzant” que el podien reforçar, no es poden escindir de l’esfera religiosa, aleshores tan aclaparadora, sots pena de modernitzar més del compte (políticament i nacional) la naturalesa dels esdeveniments mateixos. Finalment, menystenir la incidència de les justificacions religioses fóra oblidar el paper catalitzador de la religió en la definició de les identitats col·lectives abans de l’era contemporània o nacionalista (i fins i tot encara aleshores en alguns casos). La Bíblia, en particular, i sobretot, l’antic testament, és a dir, l’epopeia de l’antic poble d’Israel, oferien tot allò que es necessitava: analogia, tipologia, teodicea, i, en definitiva, relat o narració col·lectiva.<sup>13</sup> A l’Europa moderna, el cisma entre catòlics i protestants no féu sinó exacerbar arreu el potencial identitari de la religió. No sols a l’Europa protestant.<sup>14</sup> A les terres de la Casa d’Àustria, catòliques o recatolitzades, la imbricació no hauria estat pas menys evident o efectiva: si la monarquia danubiana o continental dels Hasburg –una monarquia composta, feta d’elements prou dispars– ha pogut ser definida com –i apuntalada per– una combinació de Barroc i Contrareforma, l’anomenada “política espanyola” de l’altra branca de la Casa d’Àustria també es confonia, al seu torn, amb el catolicisme tridentí.<sup>15</sup> Catalunya no podia ser una excepció.

---

13. Vegeu, Stuart MEWS, ed., *Religion and National Identity*, Blackwell, Oxford, 1982; Adrian HASTINGS, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; Philip S. GORSKI, “The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism”, *American Journal of Sociology*, Eisenbrauns, vol. 105, n. 5 (2000), p. 1428-1468; Steven GROSBY, *Biblical Ideas of Nationality*, Winona Lake (IN), 2002; i Anthony D. SMITH, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

14. Pel que fa al cas anglès o britànic, vegeu Patrick COLLINSON, *The Birthpangs of Protestant England. Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Macmillan, Houndmills, 1988; Tony CLAYDON i Ian MCBRIDE, *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland c. 1650-c.1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; i Linda COLLEY, *Britons. Forging the Nation 1707-1837*, Pinlico, Londres, 1994 [1992].

15. Victor L. TAPIÉ, *Barroco y Clasicismo*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 233-288; R. J. W. EVANS, *La monarquía de los Habsburgos (1500-1700)*, Labor, Barcelona, 1989, p. 166-169 i 399-402; Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, “Católicos antes que ciudadanos: gestación de una ‘política espanyola’ en los comienzos de la edad moderna”, dins José I. FORTEA, ed., *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, Cantabria, 1997, p. 103-127; i, en general, i del mateix autor, *Matéria de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid, 2007.

Alguns estudiosos de la Contrareforma en l'àmbit del Principat català han concentrat la seva atenció sobre el grau d'incidència pràctica, i l'impacte social a curt o a llarg termini, de les directrius tridentines. Augmentà o no, el control de l'Església sobre les vides de la gent corrent? Hi hagué o no, una veritable repressió de la cultura popular?<sup>16</sup> Altres autors han adoptat una perspectiva de caire més institucional, i han resseguit els canvis experimentats per l'església catalana arran dels decrets de Trento.<sup>17</sup> Tanmateix, l'impacte intel·lectual de la Contrareforma no sembla haver estat encara prou explorat. L'erasmisme, i la censura de llibres, tenen, no cal dir-ho, una llarga tradició d'estudis; i no diguem, la Inquisició, que no es pot deslligar ni d'una cosa ni altra.<sup>18</sup> Però, en canvi, no s'ha donat gaire importància a la prolífica literatura apologètica del moment, feta de glosses, comentaris i paràfrasis bíblics, vides de sants, sermonaris i catecismes. Justament, i segurament, per apologètica, feixuga i redundant. Però és precisament aquesta literatura i els seus tòpics allò que ens pot ajudar a entendre força millor –i a contextualitzar com cal, en definitiva– tant el patriotisme català a la guerra dels Segadors com en general la perdurable confusió entre la nació i el temple a la Catalunya moderna –i no sols aquí, per descomptat.

## L'apologètica catòlica

Ben mirat, el pes dels arguments d'índole religiosa en els debats polítics de l'època no hauria de ser cap sorpresa, sobretot si es té en compte el

---

16. Henry KAMEN, *Canvi cultural a la societat del Segle d'Or. Catalunya i Castella, segle XVI-XVII*, Pagès, Lleida, 1998; Joaquim M. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XIX)*, Eumo, Vic, 2001; Martí GELABERTÓ, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Milenio, Lleida, 2005; Xavier SOLÀ, *La reforma catòlica a la muntanya catalana. 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, Girona, 2008.

17. Joan BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Facultat de Teologia, Barcelona, 1970; Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2000; i del mateix autor, a tall de balanç, "Llums i ombres de la Reforma catòlica a la Catalunya del segle XVI. Un estat de la qüestió", *Afers*, 60 (2008), p. 431-452.

18. Fem omissió, per raons d'espai, d'aquesta copiosa bibliografia.



solapament, aleshores, entre religió, política i societat en general. No sols perquè la política tenia encara massa de religió —el problema, prou conegut, de la secularització— sinó també perquè la teologia sempre fou política. És prou sabut el profit que en treien els governants, de la religió i, sobretot, d'aquells llibres dels Reis i dels cabdills veterotestamentaris que sancionaven les obligacions polítiques dels súbdits; o per contra, les dificultats que tingueren els monarques quan deixaren de ser vistos com una mena de déus a la terra.<sup>19</sup> Però els usos polítics de la religió no eren unívocs ni tampoc merament repressius. Perquè també “els de sota” podien trobar en la Bíblia, i, en general, en l'esfera pública religiosa, els millors arguments per a la rebel·lió, tal com feren els camperols alemanys a començaments de l'època moderna.<sup>20</sup> De la Bíblia ginebrina de l'any 1603, en llengua vernacle, i a l'abast dels artesans i de les dones, Ch. Hill, l'estudiós de la revolució anglesa, ja va fer notar que era un llibre tan aviat religiós com polític, i que tots els bàndols del conflicte hi anaren a pouar una hora o altra munició ideològica per a la seva causa.<sup>21</sup>

Pot semblar que la Vulgata no té ni podia tenir un potencial semblant. Tanmateix, a l'Europa catòlica, la reiterada prohibició d'una Bíblia en llengua vernacle, refermada pel concili de Trento i els índexs subseqüents, va originar arreu una tensió irresoluble entre els imperatius de la censura i allò que es pot considerar una demanda d'intel·ligibilitat perfectament ortodoxa i feta en nom d'una devoció més genuïna o arravatada.<sup>22</sup> El dominic i confessor de Felip III, Antonio de Cáceres y Sotomayor, bisbe d'Astorga, i ex-prior del convent de San Esteban de Salamanca, es va decidir a vessar al castellà els psalms de David a precs —segons diu—

---

19. Paul KLÉBER MONOD, *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Alianza, Madrid, 2001. Sobre l'assimilació amb els cabdills veterotestamentaris, Sylvène ÉDOUARD, *L'Empire imaginaire de Philippe II. Pouvoir des images et discours du pouvoir sous les Habsburg d'Espagne au XVIe. siècle*, Honoré Champion, París, 2005.

20. Heis EILERT, ed., *Riforma protestante e rivoluzione sociale. Testi de la guerra dei contadini tedeschi (1524-1526)*, Guerini, Milà, 1988; Ernst BLOCH, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968 [1962].

21. Christopher HILL, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Allen Lane, Londres, 1994 [1993].

22. Sobre la discussió i prohibició tridentines, Sergio FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*, Universidad de León, León, 2003.

d'una religiosa del mateix orde, la qual li va confiar que “uno de los mayores desconsuelos que sentía su espíritu en el continuo exercicio del coro, era dezir, y cantar siempre lo mesmo sin entendello más un día que otro”; raó per la qual, afegia la monja, “tenía grande envidia a los Religiosos (...) pues [ellos] entienden lo que cantan, y saben de la manera que han de reverenciar y alabar a Dios en el coro y fuera dél”.<sup>23</sup>

L'apologètica i la seva proliferació en l'àmbit catòlic es pot considerar, doncs, un resultat, almenys en part, de la inexistència i la prohibició d'una Bíblia en vulgar. Però només en part, és clar. Perquè, de fet, les sagrades escriptures sempre sol·licitaren una escrupulosa hermenèutica. La Bíblia era una compilació de textos no sempre prou congruents, i el sentit dels quals no era immediatament intel·ligible o necessàriament inequívoc, sobretot pel llenguatge figurat de molts passatges. Per aquesta raó, la tradició hermenèutica medieval desenvolupà la teoria dels quatre sentits o l'exègesi quàdruple dels textos bíblics, a saber: literal o històrica, al·legòrica, tropològica o moral, i anagògica o profètica.<sup>24</sup> A l'època moderna, i arran de la Reforma, la necessitat d'aclarir –o millor, de confiscar– el sentit de les sagrades escriptures no serà pas menor ni menys urgent. Tal com escrivia un dels campions de la Contrareforma, el cardenal Bellarmino, “Scripturam non esse tam apertam per se, ut sine explicatione sufficiat ad controversias fidei terminandas”.<sup>25</sup> El resultat va ser, doncs, l'emergència d'un veritable gènere literari, prolífic com mai –en part, gràcies a la impremta–, i la finalitat del qual era justament fer evident el sentit –i la moral– de tanta metàfora i altres artificis literaris. Perquè, com era possible –es demanava un d'aquests comentaristes bíblics– que “los cielos, los días y las noches [puedan] cantar la gloria de Dios”, si, com és ben sabut, “no tienen lengua, espíritu ni boca”? De manera semblant, un traductor i glossador del psalm 113, sobre l'èxode i la fugida d'Egipte dels jueus, s'afanyava a explicar que quan algú llegirà que “el mar vio y huyó”, això –diu l'autor– “se ha de entender metafóric-

---

23. Antonio de CÁCERES Y SOTOMAYOR, *Paraphrasis de los Psalmos de David: reducidos al phrasis y modos de hablar de la lengua Española, en el sentido que los dixo el Prophe-ta según que los entienden los Sanctos*, Lisboa, 1616, obra pòstuma i dedicada a Felip III.

24. Henry de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Éditions du Cerf, París, 1959-64 (4 vols.); William YARCHIN, *History of Biblical Interpretation. A Reader*, Hendrickson Publishers, Peabody (Mass.), 2004.

25. Roberto BELLARMINO, *De Controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, Lió, 1587 [1586], t. I, primera controvèrsia, lib. III, cap. III.

camente, assí como quando solemos también dezir que se ríen los campos, para dar a entender que están verdes, floridos y loçanos”. Passava el mateix amb el verset “Los montes se alegraron como carneros...”. Algunes algunes altres qüestions no eren tan senzilles de solucionar, com ara, posem per cas, “el misterio inefable de la Santíssima Trinidad”, però havien de ser igualment i didàcticament explicades, sobretot per l’“agravio [que] los hereges con sus perversos sentidos hazen a la santa Escritura en el misterio de la Trinidad”.<sup>26</sup>

Aquests problemes de (diguem-ne) “tota la vida” s’exacerbaren, és clar, amb el cisma entre protestants i catòlics. Els primers, com és sabut, només acceptaven una lectura “literal” de les sagrades escriptures –i no pas la tradicional quadriga catòlica. Però, a més, negaven l’autoritat de determinats llibres de la bíblia, assenyaladament els deuterocanònics; no s’estaven de refusar obertament alguns dogmes, com ara el del purgatori i les pregàries pels difunts; i tampoc no acceptaven el culte als sants i a les relíquies. La reacció, del costat catòlic, va prendre la forma d’una veritable allau de paràfrasis i comentaris bíblics, sermonaris, vides de sants i catecismes, escrits en llatí, però també en vulgar, i adreçats, en primera instància, als predicadors i a tots aquells que tenien cura d’ànimes, però a la llarga, i a través seu, a la feligresia en general. Una conseqüència d’aquesta reacció apologètica va ser la gestació i difusió d’una cultura confessional catòlica que era tan religiosa com política (o “apolítica”, segons com es miri).<sup>27</sup> Pel que fa al nostre argument, però, cal remarcar que la passió pel santoral –una vessant de l’apologètica del període– va engendrar ben aviat un procés de veritable sacralització del territori, fos la parròquia llur o fos un conjunt geopolític prou articulat. De fet, el culte als sants sempre havia tingut una marcada component territorial i localista; ara, però, aquesta component s’exacerbarà fins al punt de reforçar –i redefinir, en molts casos– unes identitats político-territorials que es trobaven en competència permanent, arran del procés de consolidació dels anomenats

---

26. Fra Laurencio de ZAMORA, *Monarchia mystica de la Yglesia, hecha de hieroglíficos, sacados de humanas y divinas letras*, Barcelona, 1604, primera part, lib. I, p. 75-81 i lib. II; i fra FRANCISCO FENIX DE CANALES, *Israel libertada y explicación literal del Psalmo ciento y treze*, Barcelona, 1612, f. 11v.-13v.

27. José M. INURRITEGUI, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneira*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1998.

estats moderns.<sup>28</sup> Els exemples són nombrosos: no sols la pressumpció inveterada *pietas bavarica*, exaltada per un jesuïta tirolès a començaments del segle XVII, sinó també el regne de França, que segons els seus panegiristes tampoc no havia conegut heretges en tota la seva història (ningú no es recordava del catarisme) gràcies a la fe congènita del “peuple” francès, més “dévot et religieux” que ningú, i a l’evangelització inicial de sant Pau. Així, doncs, no era només Catalunya que no havia conegut mai heretges.<sup>29</sup>

## La Contrareforma a Catalunya

A Catalunya, la polèmica doctrinal entre catòlics i protestants, i les que relles subseqüents, es pot resseguir a través d’un seguit d’obres de diversa procedència. D’una banda, els textos de manufactura (diguem-ne) “romana”, escrits en llatí, i adreçats als eclesiàstics, però que, a més d’emplenar els prestatges de les biblioteques conventuals del país, també interessaven als juristes locals i, en definitiva, a tots aquells autors que hagueren de bregar una hora o altra amb la “bona” raó d’estat i altres dilemes polítics de l’època. Així, Cesare Baronio i Roberto Bellarmino són reiteradament invocats pels publicistes catalans de la guerra dels Segadors, al costat, és clar, d’alguns reputats comentaristes de la Bíblia, com ara Nicolau de Lyra (1270-1349), i altres exegetes, com ara el prolífic jesuïta flamenc Cornelius a Lapide (1567-1637).<sup>30</sup> Simultàniament,

---

28. Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Éditions du Cerf, París, 1984 [1981]; William A. CHRISTIAN jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991 [1981]; i sobretot, Sofia BOESCH GAJANO i Raimondo MICHETTI, eds., *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo de Età Moderna*, Carocci, Roma, 2002.

29. Trevor JOHNSON, “Holy Dynasts and Sacred Soil: Politics and Sanctity in Matthaues Rader’s *Bavaria Sancta* (1615-1628)”, dins BOESCH, GAJANO i MICHETTI, eds., *Europa Sacra*, pp. 83-100; P. M. SOERGEL, *Wondrous in this Saints. Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*, University of California Press, Berkeley (LA), 1993; i Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe. siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Presses universitaires de France, París, 2000, cap. I.

30. Vegeu, a tall d’exemple, Francesc MARTÍ i VILADAMOR, *Cataluña en Francia, Castilla sin Cataluña y Francia contra Castilla*, Barcelona, Ll. Deu, 1641, *passim*.

però, la literatura apologetica s'incrementava amb algunes obres de producció local, elaborades per eclesiàstics catalans –jesuïtes i dominics, sobretot–, escrites en llengua catalana o –el més sovint– castellana; i encara amb algunes altres, d'autoria forastera, però estampades a les premses del país –Barcelona, sobretot, però també Girona, almenys a començaments del segle XVII– i adreçades tant al mercat local com al castellà.

D'aquesta prolífica literatura local, encara pendent d'un estudi sistemàtic, cal destacar, ara com ara, un parell de gèneres: les compilacions de sermons i les vides de sants. Els sermonaris, de fet, eren una variant de la clàssica hermenèutica bíblica. Tal com remarcava el dominic Jaume Rebullosa, els seus sermons, un segon volum dels quals va ser publicat l'any 1617, estaven pensats per ajudar als predicadors, i més exactament, “para que [ellos] acierten en la inteligencia (sic) y explicación de la Sagrada Scriptura según la doctrina de los Santos Padres (...) pues con esta guía podrán (...) emplearse en su ministerio sin temer tropieços en narraciones mal fundadas, ni torcidas interpretaciones”.<sup>31</sup> Un esment particular cal fer, però, d'aquells sermonaris i tractats que s'ocupaven de refutar les objeccions protestants a l'existència del purgatori i els subsequents suffragis pels difunts. A Barcelona i a Girona es va imprimir repetidament l'obra del franciscà sard, Dimas Serpi, explícitament intitulada, *Tratado de Purgatorio contra Luthero y otros herejes*, que l'any 1604 anava ja per la tercera reimpressió barcelonina, i que no amagava pas el propòsit de combatre “los mentecaptos hereges” i “la maldita y descomulgada secta de Lutero”. L'autor conclouïa que es podia ajudar a les ànimes del purgatori “con oraciones, missas y otros suffragios”, com si tots plegats fossin “otro Judas Machabeo”.<sup>32</sup>

---

31. Fra Jaime REBULLOSA, *Sermones*, Barcelona, G. Margarit, 1617, amb unes *Adiciones*, Barcelona, G. Margarit, 1616.

32. Fra Dimas SERPI, *Tratado de Purgatorio contra Luthero y otros herejes. Según el decreto del S. C. Trident. con singular doctrina (sic) de SS. DD. Griegos, Latin. y Hebreos*, Barcelona, J. Cendrat, 3a. reimpressió, 1604 (la llicència de l'obra original data de l'any 1601); ara, amb un afegit: *Tratado de consideraciones espirituales sobre las Liciones del Officio de Diffuntos. Recopilado de los que los Santos y gravísimos Doctores han escrito sobre Job. Con singular doctrina para Predicadores, devotos y curiosos*, Barcelona, J. Cendrat, 1604. Edició gironina: Dimas SERPI, *Tratado de Purgatorio contra Luthero y otros herejes (...) muy útil para Predicadores, Curas, Religiosos, y para todos los estados*, Girona, G. Garrich, 1620.

Els Macabeus i el purgatori foren també l'argument central d'algunes obres del polifacètic Onofre Manescal, professor de teologia a l'Estudi General de Barcelona, rector de la parròquia de Sant Andreu de la Selva (al Camp de Tarragona), amic de Francesc Calça i altres erudits de l'època, i orador, i escriptor polifacètic. Se'l coneix, sobretot, per un seu sermó dedicat a la història de Catalunya, el *Sermó vulgarment anomenat del senyor don Jaume segon*, predicat a la seu de Barcelona el 1597, i publicat el 1602. Però Manescal no és autor –ni orador– d'una sola peça. L'any 1602 va donar també a la impremta una sèrie de sermons en llatí, que va tenir, segons sembla, un èxit immediat, fins al punt de fer necessària una reedició –amb alguns afegits– l'any següent. No hi mancava, en aquest segon recull, i prou significativament, un combatiu sermó sobre el purgatori (que fa tota la pinta de ser un altre dels sermons institucionals barcelonins en honor de Jaume II), i que, a més de començar amb una citació dels Macabeus (Ma 2, 12), atacava tota mena d'heretges: des de valdesos fins a luterans i seguidors de Zwingli.<sup>33</sup> Manescal, però, abordarà més sistemàticament la qüestió del purgatori uns anys després, en una miscel·lània de tractats seus, i que incloïa, entre altres temes, una monografia sobre l'Anticrist, perquè, segons deia, “una de las cosas que conviene a un Christiano es saber algo (...) de aquel hijo de perdición, digo de Antichristo, sus costumbres y [su] modo de obrar”. Qualsevol ocasió –o tema– era bo, però, per a bescantar “el impío Calvino”, “las necedades” de Luter, i en general, aquelles “raposas” –els heretges– que volien “destruçar la viña de la Iglesia”, i deien “cosas contra los sacramentos de la Iglesia”. Pel que fa a les ànimes del purgatori, Manescal hi recull, en el tercer dels tractats, un sermó que diu haver predicat, recentment, a Santa Maria del Mar la diada de Tots Sants de l'any 1610. Però la casuística del purgatori ocupa tot el primer dels tractats de la miscel·lània, amb epígrafs com ara “De las apariciones de los espíritus” o “si las almas del Purgatorio buelven” (o fins i tot si qualsevol remor domèstica s'ha d'interpretar com una ànima que ens fa una visita).<sup>34</sup>

Aquesta ràpida ullada a l'apologètica catalana del període no fóra suficient sense la literatura hagiogràfica i les vides de sants: aquells “pre-

---

33. Onofre MANESCAL, *Conciones octo de Sanctissimo Sacramento*, t. I, [Barcelona], G. Graells i G. Dotil, edició “additae”, 1603 (original, 1602), f. 303-310.

34. Onofre MANESCAL, *Miscellanea de tres tratados*, Barcelona, S. Mathevad, 1611. El primer tractat és sobre les ànimes del purgatori; el segon, sobre l'Anticrist; i el tercer és un recull de sermons diversos (el del purgatori, p. 181-204).

dicadores mudos”, tal com els anomenava el dominic Jaume Rebullosa. Va ser precisament un altre dominic, Antoni Vicenç Domènec, també del convent de Santa Caterina de Barcelona, tot i que era natural de la diòcesi gironina, el qui va lliurar, l'any 1602, una modèlica i influent *Historia general de los santos del Principado de Cataluña*. Els censors aplaudiren una iniciativa semblant, sobretot “por ser su argumento (...) nunca antes de agora por alguno trabajado, y [por] dar noticia al mundo de las riquezas que en este campo de nuestra Cataluña estaban escondidas y casi sepultadas en el olvido”.<sup>35</sup> Pels volts del 1600, però, Domènec no era l'únic religiós que s'afanyava en compilar vides de sants. Paral·lelament o quasi, un jesuïta, Pere Gil, aparellava també el seu aplec particular, sobretot, adduïa, per “les utilitats que resultan de legir las vidas de sants”. Aquest santoral havia de ser el llibre quart de la seva inconclusa *Història catalana*. El tercer, altrament, havia de ser una història eclesiàstica, amb els màrtirs corresponents, tal com anunciava en el llibre segon. Igual com Domènec, Gil es preocupava per l'autenticitat del repertori, perquè els escrits apòcrifs i les veritats dubtoses eren, creïa, un “gran peccat”, i anaven en “dany dels cristians”.<sup>36</sup> Simultàniament o quasi, la literatura hagiogràfica local s'incrementava amb les aportacions forànies, però sortides de les impremtes barcelonines, i avalades per censors locals, com ara el *Parayso de los santos*, del franciscà castellà Diego de la Vega, de “doctrina Catholica y segura”, i on es recalcava “Quan poderoso sea el exemplo de las vidas de los santos (...) para despertar nuestros ánimos y alentarlos a su imitación”.<sup>37</sup> Tot plegat, sense oblidar l'embranchida d'un al-

---

35. Cito per l'edició gironina ulterior, Antonio Vicente DOMENEC, *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, Girona, G. Garrich, 2a. ed., amb “algunas Adiciones, [y] con la vida del Autor”, 1630 [edició original, Barcelona, G. Graells i G. Dotil, 1602]. Sobre l'edició barcelonina, vegeu José M. MADURELL I MARIMON, “La edición de 1602 de la *Historia de los Santos de Cataluña* del P. Domènec”, *Analecta Sacra Tarraconensis*, vol. XL (1967), p. 149-157.

36. Àngel FABREGA, “El P. Pedro Gil, S.J. (1622) y su colección de Vidas de Santos”, *Analecta Sacra Tarraconensis*, vol. XXXI (1958), pp. 1-21. Sobre la cerca i el tràfec locals de relíquies, vegeu José M. MADURELL I MARIMON, “Regesta documental de reliquias y relicarios (siglos XIV-XIX)”, *Analecta Sacra Tarraconensis*, vol. XXXI (1958), p. 291-324.

37. Fra Diego DE LA VEGA, *Parayso de la gloria de los santos. Donde se trata de sus prerogativas (sic) y excelencias*, t. I, Barcelona, S. de Cormellas, 1603, i amb censura del carmelita Josep Serrano.

tre gènere, els goigs impresos, i que es cantaven a les esglésies locals, davant l'altar corresponent.<sup>38</sup>

El cas, doncs, és que Catalunya, a principis del segle XVII, excel·lia en santedat. La canonització, l'any 1601, de Ramon de Penyaforç, el “primer inquisidor”, segons els publicistes de 1640, no féu sinó reblar el clau. El dominic Jaume Rebullosa s'encarregà d'esbombar l'efemèrides.<sup>39</sup> Cap a les mateixes dates, però, el jesuïta Pere Gil no es cansava de recalcar, amb un èmfasi probablement inèdit, la inveterada ortodòxia religiosa –i catòlica, per ser més exactes– dels catalans. Al llibre primer de la seva *Història catalana*, i tot parlant del caràcter o “humor” dels catalans, Gil escrivia que “en lo que toca a la fe cathòlica y Religió christiana són tan fermes y tan enemichs de las novas invencions dels Infels y heretges: que havent tants anys com ha que tenen (...) veyns als heretges de França, may la heretgia és entrada en Cathaluña: ni ses trobat algun cathalà que.s sia fet heretge”. Tot seguit, Gil no dubtava en identificar efectivament la nació i el temple: “són los Cathalans –escrivia– Pios y devots: molt donats a todas las cosas de la fe cathòlica y (...) a la reverència y devoció dels temples, ymatges y llochs pios”.<sup>40</sup> De mica en mica, però, l'argument s'anirà perfilant. Perquè no era només el tarannà de la “nació” catalana allò que es confonia insensiblement amb el catolicisme, sinó també la seva història o fins i tot els seus orígens. Jeroni Pujades és un dels primers cronistes del Principat en suggerir, ni que sigui amb una certa vacil·lació, la tesi de la precedència catalana en materia d'evangelització, tot evocant –via Baronio i el seu *Martirologi*, entre altres autoritats, no sempre ben bé acatades, però– la vinguda de sant Jaume i de sant Pau a terres catalanes. Així, Catalunya “seria de las primeras, o la primera región de Espanya, que

---

38. Dominique de COURCELLES. *Les histoires des saints, la prière et la mort en Catalogne*, París, 1990; Id., “Dire, écrire les saints en Catalogne: la question d'une identité en langue catalane”, dins Augustin REDONDO, dir., “Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain”, vol. I, “Centre et périphérie”, *Cahiers de l'U.F.R. d'Études Ibériques et Latino-Américaines*, 10 (1995), p. 61-72.

39. Jaume REBULLOSA, *Relación de las grandes fiestas que en esta ciudad se han echo (sic) a la canonización de su hijo San Ramón de Peñafort*, Barcelona, J. Cendrat, 1601.

40. Pere GIL, *Llibre primer de la història Cathalana en lo qual se tracta de Història o descripció natural, ço és de cosas naturals de Cathalunya* (c. 1600), a cura de Josep IGLÉSIES, Barcelona, 2002, cap. XXIII, p. 271-272.



oí la predicació de sanct Jaume”.<sup>41</sup> Cap a la dècada del 1620, si no abans i tot, l’argument, oportunament guarnit i desplegat, era ja canònic. Així, el jurista perpinyanenc Andreu Bosch no dubtarà en escriure que “aquells Gentils que arribaren a veurer y tractar ab Christo (...) tenen molt gran probabilitat [de ser] naturals de Cathalunya, Rosselló y Cerdanya”.<sup>42</sup> Tot sembla indicar, doncs, que va ser al si d’aquell cercle d’erudits barcelonins i catalans de les dècades del 1620 i 1630 on va quallar una tesi semblant, i on la historiografia local va acabar d’empeltar-se dels principis contrareformistes.<sup>43</sup>

## La nació i el temple

El 1640 s’arribà a l’apoteosi d’aquest gènere d’arguments. Certament, es pot dir que els soldats de Felip IV i els seus excessos –minuciosament enumerats per la publicística catalana– ho posaren prou fàcil. Igual com aquells ministres que no paraven de bufar a l’orella del rei que no calia respectar contractes ni constitucions provincials, i que foren bescantats unànimement pels defensors de la causa del Principat com uns “impíos maquiavelistas”. Però allò que voldria argumentar és precisament que un èmfasi semblant és indisociable de la Contrareforma i el seu impacte local. Una prova indirecta d’això és que la historiografia castellana o “espanyola” feia o deia el mateix o gairebé d’ençà, almenys, les *Excellencias de la Monarquía de España* (1597), del jurista Gregorio López Manera, un altre cronista no pas menys interessat en les vides de sants i en la cerca de relíquies. Simplement, allà on uns deien “espanyols”, els altres hi posaven “catalans” (o “rossellonesos”, si calia). Així, segons López Madera, “es verdad certísima haverse predicado nuestra fe en Espa-

---

41. Jeroni PUJADES, *Coronica Universal del Principat de Cathalunya*, Barcelona, G. Margarit, 1609, lib. IV, caps. V, IX, XI, XIII-XV, LVII, LXV, LXXII-LXXXI; lib. V, cap. I.

42. Andreu BOSCH, *Summari, índex o epitome dels (...) títols de honor de Catalunya, Rosselló y Cerdanya*, Perpinyà, P. Lacavalleria, 1628, lib. I, cap. 13, epígraf I (edició facsimil, Barcelona-Sueca, 1974).

43. Sobre aquest cercle d’erudits, i la seva contribució a la tesi “constitucional” de l’“autoalliberament” dels catalans, VILLANUEVA, *Política y discurso*, p. 88-106. Pel que fa als canvis en l’*ars historica*, vegeu el clàssic Sergio BERTELLI, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Península, Barcelona, 1984 [1973], primera part.

ña primero que en otra provincia del mundo fuera de Iudea”.<sup>44</sup> Res de tot plegat no era, però, específicament hispànic. A la monarquia francesa, el fervor catòlic no hauria estat pas menys precoç o congènit, tal com remarcaven els portaveus de l'església gal·licana, si més no.<sup>45</sup>

En qualsevol cas, després d'un estudi sistemàtic, i encara per fer, de la literatura contrareformista del període, els textos de 1640 es podran llegir no sols sense estranyesa, sinó també d'una manera diferent, probablement. Ara bé, no cal treure'n tampoc unes conclusions excessives, almenys abans d'hora. Perquè, segons tots els indicis, aquest llenguatge polític d'índole essencialment religiosa no era pas exclouent a la pràctica: a la Catalunya del 1640, si més no, l'apologètica es va fondre amb el llenguatge jurídic del pactisme amb tota naturalitat. En part, perquè, tal com hem vist, només de començar, les constitucions eren tan santes com pactades. Però, sobretot, perquè el context del període –no precisament secularitzat– encara no distingia prou bé entre temples i nacions.

---

44. Gregorio LÓPEZ MADERA, *Excelencias de la Monarchia y Reyno de España*, a cura de José L. BERMEJO CABRERO, Madrid, 1999 [1597, i 2a. ed. ampliada, 1625], cap. VI. López Madera és també l'autor d'un polèmic opuscle sobre les relíquies o “plomos del Sacromonte” de Granada, *Historia y discursos de la certidumbre. De las reliquias, láminas, y Prophecías descubiertas en el Monte Santo y Iglesia de Granada*, Granada, 1601; i d'un tractat sobre la Immaculada, *Tratado de la Concepción Inmaculada de la Virgen, nuestra señora*, Madrid, 1638.

45. TALLON, *Conscience nationale*, cap. I. Una rèplica en clau “afrancesada” *Cataluña en Francia*, op. cit., caps. XVI-XXIX.