

UN ALBOROTO CATÓLICO: EL FACTOR RELIGIÓS EN LA REVOLUCIÓ CATALANA DE 1640

Antoni Simon i Tarrés

I. Quan, l'octubre de 1640, els revolucionaris catalans van entrar de ple en la batalla ideologicopropagandística contra el ministeri del comte-duc d'Olivares, es va publicar i difondre un text amb un títol i un contingut marcadament religiosos: *Proclamación Católica a la Magestad Piadosa de Felipe el Grande*. Aquest text va ser escrit pel frare agustinià Gaspar Sala i Berart per encàrrec dels consellers de Barcelona.¹ En la segona edició del text, estampada aquell mateix mes d'octubre, els arguments religiosos per justificar l'aixecament dels catalans van ser reforçats amb un element iconogràfic d'una gran càrrega emotiva: un calze envoltat de flames que feia referència a la destrucció de les formes sagrades en l'incendi de l'església de Riudarenes, perpetrat per les tropes espanyoles el maig de 1640.

La forta imbricació entre religió i política a l'Europa de l'Antic Règim s'observa, entre moltes altres coses, en la rellevància que el factor religiós va tenir en les revoltes i revolucions que van sacsejar l'estabilitat de les grans monarquies de l'època. Així, les guerres civils franceses del segle XVI, la rebel·lió dels Països Baixos contra Felip II o la Revolució Angle-

1. Vegeu A. SIMON TARRÉS i K. NEUMANN, «Estudi introductori», a Gaspar SALA, *Proclamación Católica a la Magestad Piadosa de Felipe el Grande*, Barcelona, 1640 [edició facsímil de l'editorial Base, Barcelona, 2003].

sa de 1640, són intel·ligibles sense tenir en compte la llavor sembrada per la reforma protestant. En el cas anglès en concret, l'anàlisi de la dialèctica entre religió i revolució ocupa un lloc central en el debat historiogràfic actual. Als treballs fonamentals de Christopher Hill sobre el puritanisme i els moviments radicals religiosos,² ha seguit una frondosa bibliografia revisionista i postrevisionista que ha intentat establir la relació del factor religió amb els xocs ideològics, amb les tensions polítiques i militars entre els distints regnes de les illes britàniques, amb l'ascens de l'esperit burgès, amb la transformació del llenguatge polític, etc.³

Pel que fa a la Revolució Catalana de 1640, entenem que el factor religió no es troba en el nucli de les causes desencadenants de la ruptura amb la monarquia espanyola, ni tampoc defineix centralment la naturalesa del moviment revolucionari. Tanmateix, tal com podrem observar en una visió sumària a partir d'alguns testimoniatges coetanis, el factor religió impregna quasi totes les cares i facetes de la revolució i la guerra de separació de 1640-1652, cosa d'altra banda gens sorprenent en una societat en la qual el cristianisme era la matriu cultural dominant. Una vegada establert aquest context mínim, analitzarem més en concret el significat de l'al·legat religió en els escrits polítics i propagandístics de la Revolució Catalana, ja que, d'ençà de la *Proclamación Católica*, l'argument de la defensa de l'ortodòxia catòlica i l'acusació d'heretgia adreçada a la part enemiga va ser a bastament emprat tant en els discursos constitucionalistes catalans com en els escrits proabsolutistes del bàndol filipista. Perquè, a diferència del que havien proclamat molts teòrics espanyols de la raó d'estat, el 1640 la religió catòlica es va convertir no en un element de

2. De Christopher HILL, vegeu fonamentalment: *Puritanism and revolution: Studies in interpretation of the English Revolution of the seventeenth century*, Londres, 1958; *El mundo trastornado: El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, 1983; *Antichrist in Seventeenth-Century*, Londres, 1990; *The English Bible and the seventeenth-century Revolution*, Londres, 1993; i els seus *Collected Essays of Christopher Hill*, 3 vol., Amherst (Maseg.), 1985-1986.

3. Sense ànim d'exhaustivitat, citem com a monografies específiques: J. F. MCGREGOR i B. REAY (ed.), *Radical religion in the English revolution*, Oxford, 1986; H. TOMLISON i D. GREGG, *Politics, religion and society in revolutionary England 1640-1660*, Londres, 1989; E. TUTTLE, *Religion et idéologie dans la Révolution Anglaise 1647-1649*, París, 1989; R. CUST i A. HUGHES (ed.), *Conflict in Early Stuart England. Studies in religion and politics, 1603-1642*, Londres, 1989; M. TODD, *Reformation to revolution: Politics and religion in Early Modern England*, Londres, 1995; W. LAMONT, *Puritanism and historical controversy*, Londres, 1996; D. FRIEST, *Governed by opinion: Politics, religion and dynamics of communication in Stuart London 1637-45*, Londres, 1996.

cohesió per a la conservació de la monarquia, sinó en una arma ideològica i propagandística emprada perillosament contra el rei catòlic i els fonaments de la seva monarquia.⁴

II. Les accions perpetrades per *tercios* hispànics durant la primera meitat de l'any 1640 van donar, ben aviat, un contingut religiós a la revolta popular i pagesa. El saqueig, la profanació i l'incendi primer (el gener-febrer) de l'església de la Garriga i de la capella del castell del noble Antoni de Fluvià a Sant Esteve de Palautordera —en què els soldats, segons expressaven els diputats, van usar «tal fúria y rabia como si se tratara de árabes»—,⁵ i després (el maig-juny) de les esglésies de Santa Coloma de Farners, Riudarenes, Mallorquines i Montiró, van exacerbar l'animadversió contra unes tropes entre les quals hi havia soldats valons i alemanys de fe dubtosa. La devastació dels temples de Déu, a més de ser un sacrilegi gravíssim, suposava un empobriment de les comunitats vilatanes, car, en temps de guerra, els temples parroquials es convertien en «refugi, almodí i caixa forta» dels béns més preuats de les famílies pageses. A les pèrdues derivades del saqueig, encara calia afegir-hi els costos de les destruccions de les esglésies, els quals majorment acabaven repercutint sobre les comunitats.⁶

Moltes vegades les bregues amb els *tercios* agafaven un caire d'enfrontament religiós. El 17 de juny de 1640, els còsols de la vila de Ceret escrivien als jurats de Figueres explicant-los la devastació de Perpinyà i del Rosselló en general per les tropes hispanes, i, després de demanar ajut als seus veïns empordanesos, manifestaven que «axí valgam-nos tots com a bons germans y defensam la Santa Fe Cathòlica, y moriam per ella, y muyran los lluterans».⁷ Així mateix, la Diputació també va atorgar aques-

-
4. Sobre les teoritzacions de la raó d'estat del pensament polític espanyol de l'època, vegeu les obres generals de José Antonio MARAVALL, *Teoría del estado en la España del siglo XVII*, Madrid 1997 [edició original de 1945]; J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco 1595-1640*, Madrid, 1986; Xavier GIL, «La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política», a diversos autors, *La razón de estado en la España Moderna*, València, 2000, p. 5-26; i el recull de textos a cura de J. PEÑA ECHEVARRIA [et al.], *La razón de estado en España: Siglos XVI-XVII: Antología de textos*, Madrid, 1998.
 5. Carta datada el 4 de febrer de 1640 i citada per J. SANABRE a *La acción de Francia en Cataluña en la pugna por la hegemonía de Europa. 1640-1659*, Barcelona, 1956, p. 56.
 6. Vegeu Joaquim PUIGVERT, «Guerra i contrarreforma a la Catalunya rural del segle XVII», a diversos autors, *La Revolució Catalana de 1640*, Barcelona, 1991, p. 99-132, esp. p. 102 i seg.
 7. C. PUJOL I CAMPS (ed.), *Memorial Histórico Español* (MHE) [Madrid], vol. xx (1888), p. 333.

ta dimensió religiosa a la lluita contra els exèrcits ocupants. Quan, l'11 de setembre de 1640, una host dirigida pel diputat militar Francesc Tamarit va sortir de Barcelona en direcció a les comarques del nord per auxiliar les poblacions dels exèrcits hispànics, el *Dietari* de la Generalitat va saludar la partida dient: «Nostre Senyor li done bona victòria contra los heretjas hil deix tornar ab entera salut.»⁸

Religiosos i sacerdots es van convertir en els dirigents naturals dels sublevats. Tal com informava el governador de Catalunya, Ramon Calders, al virrei comte de Santa Coloma, una vegada va esclatar l'aixecament pagès, «los clérigos i religiosos pocos son los que lo moderan y los más corren la voz del pueblo».⁹ Enmig de la revolta va aparèixer l'enigmàtica figura del «Capità General de l'Exèrcit Christià», el qual en les seves lletres furtives acusava les autoritats catalanes de la seva pusil·lanimitat davant dels tropells comesos pels enemics del poble —els *tercios*—, que havien perpetrat robatoris, homicidis, violacions, ultratges a les imatges santes i, sobretot, a «las del mismo Christo o gran dolor! El mismo Dios Omnipotente, Christo sachramentado, las hostias sagradas como a materia combustible entre los rigores de tantos incendios de iglesias abrasadas! No en tierras de Calvino y Lutero, donde tal atrocidad jamás se ha cometido, sino Cataluña, tierra donde florece mas que en otra la sacrosanta Fee Cathólica». En fracassar els dirigents del Principat en la defensa de la fe, seguia manifestant el «Capità General de l'Exèrcit Christià», l'execució de la justícia divina havia caigut a les mans del poble, «la más inculta y rústica gente movida del Espíritu Santo, que siempre a los más humildes Dios se comunica, ha formado un numeroso exército llamado Christiano, porque tal nombre merecen los motivos de viva la sancta Fee Cathólica y el Rey de España, y muera el mal gobierno».¹⁰

El nexa existent entre exacerbació religiosa i rebel·lia social es pot detectar en diferents moviments camperols de l'Europa medieval i moder-

8. *Dietaris de la Generalitat de Catalunya*, vol. v, Barcelona, 1999, p. 1072.

9. Carta datada el 8 de maig de 1640 i citada per J. H. ELLIOTT, *La revolta catalana. 1598-1640*, Barcelona, 1966, p. 404.

10. Lletre que es troba a ACA, CA, lligall 287,9, i a la BC, ms. 503, f. 36-40; també C. PUJOL I CAMPS va publicar al MHE, vol. XXI (1889), p. 52-55, una traducció castellana que es troba a la Biblioteca Nacional de Madrid; d'aquesta edició en surt la citació. Sobre aquesta figura enigmàtica de la revolta pagesa, vegeu A. SIMON TARRÉS, «El "Capità General de l'exèrcit cristià". Entorn de la ideologia de la revolta camperola de 1640», *Quaderns de la Selva*, núm. 2 (1988), p. 139-144.

na, ja que la derivació socialment radical del pensament cristià podia ser introduïda en les masses de camperols per sacerdots o altres membres del clergat.¹¹ Tal com ha assenyalat Rosario Villari, el discurs escrit i les predicacions religioses van constituir un element important en l'increment de l'educació política de les masses pageses i populars de l'Antic Règim. Per mitjà de la denúncia d'aspectes com els excessos dels exèrcits o determinades accions dels governants, es plantejava la relació entre política i moral o la correspondència entre els interessos de la col·lectivitat i l'acció del príncep, cosa que va permetre enriquir les bases de l'oposició i la resistència a les tendències absolutistes de l'Estat.¹² La mescla del caire social i polític de la revolta amb la religió es fa patent en els crits de batalla dels sublevats: «Contra els enemics de la Santa Fe Catòlica i l'Iglésia», «Visca la Santa Mare Iglésia i lo Rei nostre senyor», «Visca la terra i lo Rei, i muiren los traydors i mal cristians», «Visca la Santa Fe Catòlica i el Rei d'Espanya, i muira el mal govern», «Visca la terra, muira lo mal govern, muiren los traidors».¹³

D'altra banda, les solemnes i públiques excomunions que alguns bisbes van llançar contra els soldats hispànics, havien de reforçar el sentiment de separació respecte a aquests invasors forans. Primer va ser el bisbe de Barcelona, García Gil-Manrique, qui, el mes de febrer de 1640, va excomunicar la companyia napolitana de Federico Spatafora per haver assaltat i cremat la capella del castell d'Antoni de Fluvià.¹⁴ Després va ser el bisbe de Girona, Gregorio Parceró, qui, el 13 de maig, va excomunicar pública-

11. Recordem que sacerdots com John Ball o John Wrawe van tenir un paper destacat en l'aixecament camperol anglès de 1381; a Bohèmia, els líders husites, com Zelivski o Koronda, procedien del clergat, i Thomas Münzer, el líder de les guerres camperoles alemanyes del segle XVI, també era un clergue.

12. Rosario VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma i Bari, 1987, p. 58 i seg.

13. Expressions recollides a partir de fonts bibliogràfiques diverses per Joan BUSQUETS a «Revolta popular i religiositat barroca: l'excomunió de l'exèrcit espanyol a la Catedral de Girona el 1640», a diversos autors, *Treballs d'Història*, Girona, 1976, p. 63-87; vegeu-ne la p. 72.

14. Sobre els esdeveniments del castell de Palautordera i les seves derivacions, vegeu Ferran DE SEGARRA, «Assassinat de don Antoni de Fluvià i homicidis, robatoris i saqueig del castell i terme de Palau Tordera», a *Miscel·lània Prat de la Riba*, vol. I, Barcelona, 1923, p. 307-340. També el mateix capità de cuirasses Federico SPATAFORA va deixar una *Relación que ynbrió (...) de los motines y revoltures de los catalanes*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 1430, f. 10v-28v, on exculpava les accions de les seves tropes i demanava una dura repressió contra els catalans.

ment i solemne a la catedral de Girona els soldats del *tercio* de Leonardo de Moles, que havien incendiat l'església de Riudarenes, i posteriorment, el 24 de juny, va repetir la mateixa cerimònia amb les tropes espanyoles del *tercio* de Juan de Arce, que havien cremat l'església de Montiró.¹⁵

Aquestes excomunions, amb els seus impactants rituals barrocs –amb draps negres cobrint diverses parts de les esglésies, cants de salms incoant la venjança divina, imprecacions hiperbòliques, llençament de candeles i pedres, etc.–, van atorgar una sanció moral i religiosa als sentiments d'avversió i de separació entre naturals catalans i agressors forans, amb la qual cosa van contribuir a elaborar una estructura oposicional d'identitats. A més, el fet que alguns prínceps de l'Església –d'altra banda, ben dependents del poder monàrquic– realitzessin aquelles condemnes públiques, tenia una forta càrrega política, ja que dites excomunions podien ser interpretades com una sanció justificadora de les accions dels sublevats. Els caps militars, i també molts ministres de Madrid, estaven pregonament indignats per l'actuació del bisbe Parceró.¹⁶ Segons escrivia el canonge de Girona Joan Gausell al seu homònim barceloní Joan Roger, «Joan de Arces ha enviat a dir als Senyor Bisbe que ell de sas propias mans lo ha de degollar y a de posar lo cap en una llansa y pasejar-lo per Cathalunya».¹⁷ El bisbe Parceró havia posat Déu de part dels sublevats.

Així mateix, la institució eclesiàstica va proporcionar a la revolució política i militars actius. A més del diputat eclesiàstic Pau Claris, canonge d'Urgell, altres clergues, com Francesc Puig, canonge de Tortosa, o Jaume Ferran, canonge d'Urgell, van tenir un protagonisme destacat en els moviments de revolució política i en l'inici de la guerra de separació de la monarquia espanyola.¹⁸ De fet, en el seu conjunt, els eclesiàstics van tenir un paper molt rellevant en els esforços d'articulació de la resistència a l'exèrcit castellà del marquès de Los Vélez. Des de la trona i amb les

15. Vegeu el treball ja citat de Joan BUSQUETS *Revolta popular...* (1976).

16. Sobre l'actuació de Parceró i les seves repercussions polítiques, vegeu Joan BUSQUETS, *La Catalunya del Barroc vista des de Girona*, vol. I, Barcelona, 1994, p. 547-550. En general, sobre l'actuació dels bisbes de les diòcesis catalanes, vegeu, del mateix Joan BUSQUETS, «Bisbes espanyols i francesos a Catalunya durant la Guerra dels Segadors», a A. ROSSICH i A. RAFANELL, *El Barroc català*, Barcelona, 1989, p. 61-88.

17. Carta editada per C. PUJOL I CAMPS al MHE, vol. XX (1888), p. 310.

18. Sobre el nucli de dirigents que va guiar la revolució política, vegeu J. H. ELLIOTT, *La revolta catalana*, p. 453 i seg.

armes de paper, es van convertir en els propagandistes més eficaços de la revolució. Però, igualment, molts d'ells van empunyar les armes de foc per lluitar i també les eines de treball per fortificar les ciutats i les viles. Els cronistes filipistes es mostraven especialment irritats per l'activitat combativa dels clergues catalans. El militar Juan Pacho Zúñiga explicava que en el setge de Cambrils «muchos que manexaron estas armas eran religiosos, assí Franciscos, como Carmelitas Descalços, Bernardos y Benitos, y clerigos, y estos eran los que más daño hizieron y valor mostraron, animando a los seglares». ¹⁹ Per la seva banda, el cronista cortesà Matías de Novoa detallava que en les obres de fortificació que es van fer a Barcelona abans que la ciutat fos envestida per l'exèrcit del marquès de Los Vélez, «los primeros [que] acudían a esta obra con más brio y desenvoltura eran los frailes, esos salían y alentaban a los demás, sacaban tierra y la llevaban a las partes donde era menester, exhortaban a la defensa, al atrevimiento y al derramamiento de sangre». ²⁰ El mateix Matías de Novoa assenyalava també que, a la batalla de Montjuïc, entre els defensors catalans hi havia «muchos frailes, que todos habían tomado las armas, así eclesiasticos como seglares, y en todos había entrado el odio y la perfidia contra el Rey, contra sus ministros y contra la nación castellana». ²¹

En general, tota la resistència catalana contra l'exèrcit castellà del marquès de Los Vélez va estar impregnada d'una gran eferescència religiosa. El gener de 1641, poc abans de la batalla de Montjuïc, a Barcelona es van fer pregàries públiques i es va ordenar un dejuni general de tres dies, a més d'altres promeses pietoses. ²² També, segons el cronista del capítol de

19 Juan PACHO ZÚÑIGA, *Relación de todo lo que ha sucedido al ejército de sa Magestad desde que entró en este Principado de Cataluña, y discurso de campaña y sitio de Tarragona*, Madrid, Juan Sánchez, 1642, f. 2.

20. Matías DE NOVOA, *Historia de Felipe IV, rey de España*, «Colección de Documentos Inéditos de la Historia de España», vol. 80, Madrid, 1883, p. 292. D'aquestes acusacions, cal remarcar que Novoa exculpa els jesuïtes. Disposem d'alguns estudis sobre l'actuació del clergat regular i la revolució de 1640: Miquel Batllori, «Los jesuitas y la Guerra de Cataluña, 1640-1659: en el tercer centenario de la Paz de los Pirineos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 146 (1960), p. 141-198 [reeditat a *Catalunya a l'època moderna*, Barcelona, 1971, p. 303-348]; Basili DE RUBÍ, *Un segle de vida caputxina a Catalunya 1564-1664*, Barcelona, 1977; i Josep SANABRE, «Les repercussions de la Guerra dels Segadors en el monestir de Montserrat», *Analecta Montserratensia*, vol. IX (1962), p. 103-134.

21. *Ibid.*, p. 434.

22. *Dietari de l'Antich Consell Barceloní* (DACB), vol. XII (1910), p. 586.

la catedral de Barcelona, «en dits dies lo Santíssim Sacrament [estava] patent en las iglésias de Barcelona, sent visitat aquell per los naturals della ab molta pietat».²³ I tampoc van faltar aparicions miraculoses. Segons relata el mateix cronista, el dia 26 de gener, quan les tropes castellaness assaltaven la Ciutat Comtal, una monja del monestir de les caputxines, sor Marta, va anunciar la victòria catalana tot dient «que avia vist a Nostra Senyora que tenia baix de són manto la montanya y en sa compania santa Eulària, santa Madrona, sant Sever, lo Àngel Custodi i també la sua mare Seraphina».²⁴ Per la seva banda, fra Gaspar Sala atribuïa la victòria de Montjuïc al favor de la providència, tot afirmant que «más ha obrado en esta facción la mano de Dios, que de los hombres; su poder que nuestra diligencia; sus santos que los catalanes; mas peleava la justicia que el número; la razón que el valor; el derecho que la valentía. Dense pues a los catalanes sus norabuenas, a las mártires Eulalia i Madrona las gracias y a Dios la gloria».²⁵ Com deia el cronista Josep Sarroca, «esta guerra esta plena de prodigis celestials».²⁶

Uns anys més tard, el 1646, el filipista degà de Tortosa, Alexandre Ros, remarcava a la seva *Cataluña desengañada* la rellevància de la religió i els eclesiàstics en el procés revolucionari de 1640: «No puedo negar que se ha perdido el pueblo de Cataluña a persuasión de muchos eclesiásticos que justificaron la solevación, ya con papeles firmados, ya con manifiestos dañosos en que se alteraron los sucesos y se mudavan los semblantes a la razón y justícia, ya con sermones escandalosos haciendo que a costa de la palabra de Dios, cuyo oficio es desterrar los vicios y corregir los pecados, se cometieran tan atroces y tan bárbaros delitos. Otros enfurecían la plebe contra la nación castellana asegurandoles que era agradable a Dios esta crueldad y que hacían obsequio a la Divina Justícia, sacrificando bárbaramente tantos inocentes, no solo en el calor de la guerra o

23. *Exemplaria III*, f. 144. Editat per Antoni SIMON a *Cròniques de la Guerra dels Segadors* Barcelona, 2003.

24. *Ibid.*, f. 152v.

25. Gaspar SALA, *Epítome de los Principios y Progressos de las Guerras de Cataluña en los años 1640 y 1641, y señalada vitoria de Monjuique*, Barcelona, 1641, BC, F. Bon. 6269. La cita és al f. 38v.

26. Josep SARROCA, *Política del Comte d'Olivares, contrapolítica de Catalunya i Barcelona*, Barcelona, 1641. El cito per a l'edició feta a cura d'Eva SERRA a *Escrits polítics del segle XVII*, tom II, Vic, 1995, p. 55-135. La cita és a la p. 118.

en la furia del primer enojo, sino en el odio frio, saliendo a caza de castellanos, como si fueran fieras o venados».²⁷

Finalment, cal remarcar que la repressió de 1652 també va tenir una dimensió religiosa. Els patronatges de les santes més vinculades a la revolució i a la guerra anticastellana van ser arraconats, com va ser el cas de santa Madrona, protectora de Montjuïc, i santa Eulàlia, patrona del braç armat de Barcelona. Significativament, aquestes devocions van ser «substituídes» per la mare de Déu de la Mercè, la verge de la redempció.²⁸

III. La força i la potencialitat del sentiment religiós de la revolta page-sa van ser captades perfectament pels sectors dirigits catalans que van encapçalar el moviment revolucionari i la separació de Catalunya de la monarquia espanyola. Els revolucionaris catalans van enllaçar amb èxit la seva acció política amb la defensa de la fe. A la primera part de la *Proclamación Católica*, fra Gaspar Sala encadenava, a través d'un documentat repàs històric, la fidelitat dels catalans envers llurs reis amb la seva profunda religiositat: «assí de la grandeza de la Fe Católica en los vasallos, se deduce la fidelidad con sus Reyes», conjunció de factors que era la base per a la «siguridad de las victorias» de les armes.²⁹ Gaspar Sala, però, apuntava, d'una manera molt intencionada, que els catalans havien estat vençuts en el camp de batalla només en una ocasió: quan el rei Pere I de Catalunya es va aliar amb els heretges occitans. El resultat d'aquesta impura aliança havia estat la derrota de Muret de 1213, on el rei va perdre la vida i el seu «exercito de cien mil hombres [fue] roto».³⁰ Tot un advertiment per al qui es posava al costat dels enemics de la fe catòlica.

El frare agustinià es traslladava immediatament als fets contemporanis per referir-se als «agravios sacrílegos executados por los soldados en el Principado». L'extraordinària devoció dels catalans els feia «esclavos del santísimo sacramento»;³¹ els catalans eren capaços de sofrir els ultratges perpetrats pels soldats del rei contra les seves vides i les seves hisendes,

27. Alejandro ROS, *Cataluña desengañada*, Nàpols, 1646, p. 350-351.

28. Cfr. Eva SERRA, «El pas de rosca en el camí de l'austriacisme», a Diversos Autors, *Del patriotisme al catalanisme*, Vic, 2001, p. 71-103; vegeu-ne la p. 77.

29. G. SALA, *Proclamación Católica*, 1640, p. 7.

30. *Ibid.*, p. 7.

31. *Ibid.*, p. 14.

però «los agravios que han hecho a Dios no los sufrieron».³² I, a continuació, Gaspar Sala encetava una relació detallada de les accions sacrílegues dels *tercios* de Leonardo de Moles i Juan de Arce a Riudarenes, Montiró i altres llocs del bisbat de Girona (crema d'esglésies i de formes consagrades, destrucció de piques baptismals, robatoris d'ornaments sagrats, etc.), aportant com a prova testifical cartes i altres documents del bisbe Gregorio Parcerio i de l'ardiaca Francesc Pijoan.

En no trobar consol en la justícia humana, els catalans van acudir llavors a un poder superior i suprem: «Las lagrymas de tantos inocentes, llegaron al Cielo. Estos gemidos repetidos, dieron aldavadas a la justicia divina. Y assí viendo los naturales cerrado el passo a todo remedio, desesperados de socorro humano, offendidos tan gravemente en su libertad, hazienda, honra y religión, suplicaron a Dios por la venganza».³³ A partir d'aquesta premissa, l'autor de la *Proclamación Católica* presentava l'alçament pagès i popular de la primavera de 1640 amb un to de guerra santa: «alborotaronse católicamente los catalanes».³⁴ Els esdeveniments del Corpus de Sang eren interpretats com un acte de justícia divina, com uns fets «prescrits» per la providència i, per tant, amb una legitimació no susceptible de cap discussió: «La venganza destas omisiones affectadas, particularmente en castigar los agravios del Santísimo Sacramento, esperó este Señor para su día más solemne, que es el del Corpus, residenciando en manos de unos segadores la justicia divina».³⁵

El recurs d'invocar la providència com a indiscutible instància suprema per rebel·lar-se contra la injustícia secular, no era exclusiu dels revolucionaris catalans. Tal com ha apreciat Paul Kléber Monod, tot i les diferències que es poden percebre en els moviments revolucionaris del mitjan segle XVII, aquests van tenir en comú «la tendència a apel·lar a una autoritat investida por Dios en el cuerpo místico del pueblo antes que en el cuerpo del monarca».³⁶

La força política de l'argumentació religiosa de la *Proclamación Católica* va fer exclamar a alguns membres dels cercles cortesans que «no pare-

32. *Ibid.*, p. 14.

33. *Ibid.*, p. 62.

34. *Ibid.*, p. 124.

35. *Ibid.*, p. 66.

36. P. KLÉBER MONOD, *El poder de los reyes: Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Madrid, 2001, p. 187.

ce obra de catalanes sino de ángeles del Cielo». ³⁷ Tanmateix, la Inquisició no va opinar de la mateixa manera i va ordenar, a finals d'octubre de 1640, retirar tots els exemplars del text en el termini de sis dies. ³⁸ Per quina raó una obra que invocava contínuament la defensa de la fe catòlica era perseguida pel tribunal del Sant Ofici? Evidentment, la càrrega política del text, que, especialment en els seus capítols finals, atacava obertament Olivares i demanava la seva destitució com a privat del rei, feien de la *Proclamación Católica* una «arma política» que calia contrarestar amb tots els mitjans. Però, a més, la línia discursiva de Gaspar Sala sobre els esdeveniments de la revolta pagesa i popular de 1640 era també teològicament controvertida. Ningú no qüestionava que Déu era present en la història dels homes, però, en canvi, no era tan ortodox pensar que es podia saber com i de quina manera la voluntat divina actuava en els assumptes seculars. Afirmar que els catalans s'havien convertit en un instrument de la providència durant la jornada del Corpus de Sang, podia ser objecte d'acusacions d'arrogància extrema, de blasfèmia i també de formulació de prediccions falses. De fet, la doctrina catòlica seguia al peu de la lletra la separació agustiniana entre escatologia i història secular. ³⁹ Tanmateix, tant els prínceps com els rebels insurgents van procurar apropiari-se de referents i símbols que posaven Déu de part seva, i per això ambdós tant podien esdevenir heretges com defensors de Crist.

El mes d'octubre de 1640, al mateix temps que es començava a difondre la *Proclamación Católica*, la Generalitat va convocar una junta de teòlegs que va donar empara doctrinal a la resistència armada de les institucions catalanes, fonamentant-la, en bona part, en les teories dels grans teòlegs castellans del segle XVI, com Francisco Suárez, Gregorio Martínez o Domingo Báñez. La *Justificació en Conciència de Haver Pres lo Principat de Catalunya las Armas per a resistir als soldats que de present la invadeixen y als altres que amenassen invadirla*, ⁴⁰ que resumeix el dictamen de la junta de teòlegs esmentada, ha estat considerada una mostra

37. MHE, vol. XVI, *Cartas de Jesuïtas, 1634-1648*, Madrid, 1862, p. 47. Carta de 6 de novembre de 1640.

38. *Ibid.*, carta citada a la nota anterior, i Eulogio ZUDAIRE, *El conde-duque y Cataluña*, Madrid, 1964, p. 384.

39. Cfr. J. G. A. POCKOCK, *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, 2002, p. 119 i seg.

40. Barcelona, 1640, BC, F. Bon. 2.121. El text imprès de la *Justificació en Conciència* va ser entregat, per ordre dels diputats, als assistents a la Junta General de Braços del dia 22 d'octubre. Vegeu

de la recepció oficial al Principat de la doctrina anomenada *jesuítica* de l'Estat,⁴¹ però també és un clar exemple de la manera en què els revolucionaris catalans van utilitzar a favor seu un dels recursos propagandístics preferits de la monarquia espanyola: l'apel·lació a l'autoritat dels teòlegs per legitimar les decisions polítiques o militars.

La *Justificació en Conciència* no va dur, però, a l'últim extrem la doctrina jesuítica –que admetia la possibilitat del destronament o, fins i tot, de l'execució del monarca que hagués esdevingut tirà–, sinó que la seva finalitat se centrava a justificar la defensa armada de Catalunya contra els exèrcits de Felip IV. Això, basant-se en el dret natural de defensa i argumentant la teoria agustiniana de la guerra justa, que exigia l'existència d'una autoritat legítima, una causa justa i una intenció recta o necessitat d'agafar les armes.⁴²

L'element religiós tampoc no va deixar de ser utilitzat a fons per un jurista com Francesc Martí i Viladamor. De fet, a la *Notícia de Cataluña*,⁴³ Martí i Viladamor iniciava la seva argumentació discursiva tot afirmant el caràcter indissociable entre la constitució i la definició de Catalunya com a comunitat política i la permanència en aquesta de la fe catòlica, tot dedicant els capítols segon i tercer de l'obra a «De la firmeza de la Fe Católica en Cataluña» i «De las circunstancias notables para confirmación de la Fe Católica en Cataluña». Després d'enumerar detalladament les contravençions perpetrades pels ministres del rei i els soldats contra les constitucions i els privilegis de Catalunya (cap. XIV), Martí Viladamor relatava «Las calamidades y desdichas de Cataluña y de los excessos y atrocidades, sacrilegios y heregías que en ella han comedito los soldados de nuestro

el «Dieteri o procés de corts» editat per Basili DE RUBÍ a *Les corts generals de Pau Claris*, Barcelona, 1976, p. 198. Sobre aquest text, vegeu A. SIMON TARRÉS, *Els orígens ideològics*, p. 181 i seg., i J. VILLANUEVA, *El concepto de soberanía en las polémicas previas a la revuelta catalana de 1640*, Barcelona, UAB, 2002, p. 190 i seg. [tesi doctoral].

41. Així ho interpreta Víctor FERRO a *El dret públic català: les institucions de Catalunya fins al Decret de Nova Planta*, Vic, 1987, p. 432.

42. Vegeu, respecte a aquesta qüestió, Joseph JOBLIN, *La Iglesia y la guerra: Conciencia, violencia y poder*, Barcelona, 1990, p. 107 i seg.

43. F. MARTÍ I VILADAMOR, *Notícia Universal de Cataluña*, Barcelona, 1640. Existeix una edició moderna de l'obra a *Escrits polítics del segle XVII*, tom I, *Notícia Universal de Cataluña de Francesc Martí Viladamor*, a cura de Xavier TORRAS, Vic, 1993. Sobre la vida i l'obra de F. Martí Viladamor, vegeu J. ANTÓN I M. JIMÉNEZ, «Francisco Martí i Viladamor: un profrancés durante la Guerra dels Segadors», *Manuscrits*, núm. 9 (1991), p. 289-304.

gran monarca» (cap. XV), i remarcava en el capítol següent que les tropes havien «incurrido en crimen de heregía y de lesa magestad». En tots aquests capítols, Francesc Martí i Viladamor connectava la defensa que els catalans feien de les seves lleis i constitucions amb la defensa de la fe catòlica; i, per contra, lligava Olivares i el seu ministeri amb l'heretgia: «La piedra que ciñe todo el edificio de los pensamientos del Privado consiste en abatir del todo las fuerças de Cataluña, porque está bien enterado que su religión y zelo de la santa fe católica no permitiría introducción de costumbres nuevas, su fidelidad sacaría de peligro a su señor, y su firmeza se opondría al rompimiento de Constituciones, Privilegios y libertades». A més, aquest advocat cerdà acusava Olivares d'introduir «en muy grande número de hereges y enemigos, y todos con armas» a Espanya per tal de portar a terme els seus objectius de destruir les llibertats catalanes; finalment, i fins i tot amb més vehemència que Gaspar Sala, Martí i Viladamor proclamava que la defensa dels catalans era una guerra santa: «atended que con vosotros habla Christo, quando para la defensa del sacramento haze convocación de las armas de sus discípulos», «deveys confiar en Dios que lo ordena», «os asseguro que son vuestras armas bastantes, y os anuncio gloriosísimas victorias contra los sacrílegos y heréticos soldados y contra todos vuestros enemigos», etc.⁴⁴

De fet, d'ençà de la *Proclamación Católica*, l'al·legat religiós es va convertir en una de les constants dels escrits polítics i propagandístics de la Revolució Catalana.⁴⁵ El també frare agustinià Antoni Marquès, notable humanista i orador, va emprar a fons l'argument religiós en la seva *Cataluña defendida de sus émulos*.⁴⁶ Aquesta obra, dedicada als diputats i oïdors de la Diputació del General, està impregnada d'un fort sentiment patriòtic i pretén fonamentalment rebatre les acusacions de rebel·lia que es feien als catalans després dels esdeveniments ocorreguts l'any 1640. Estructurada en quatre parts o «llibres», el primer i el segon exalten i detallen els serveis que els catalans havien atorgat a llurs reis, tant amb l'espasa com amb la ploma (Antoni Marquès insereix aquí un llistat de teòlegs, juristes, cronistes, metges, etc., que al llarg de la història havien escrit obres de prestigi). El tercer «llibre» relaciona els privilegis i les franque-

44. F. MARTÍ I VILADAMOR, *Notícia Universal, passim*, cap. XII-XVI.

45. Cfr. A. SIMON TARRÉS, *Els orígens ideològics*, p. 199 i seg.

46. Antoni MARQUÈS, *Cataluña defendida de sus émulos*, Lleida, 1641.

ses que, en virtut d'aquests molts serveis, els monarques havien concedit als catalans, i, immediatament després, en el «llibre» quart, fa referència als fets coetanis. Antoni Marquès ataca amb duresa el comte-duc d'Olivares, ja que considera que el privat del rei és el responsable que s'hagi acabat aquesta tradicional entesa entre el rei i els catalans. El comte-duc, amb premeditada malvolença, hauria vulnerat les lleis i els privilegis de Catalunya per tal que, quan els catalans s'aixequessin per defensar-los, «tuviera ocasión aparente para aconsejar al rey, como otro Machiavello, que con las armas oprimiese, derogase sus leyes aunque juradas, y los reduxese a dura y miserable servidumbre, sin asistencia a qualesquiera servicios, que dellos huviesse recibido, y fundar de Cataluña, una nueva Castilla».⁴⁷

La major part d'aquesta darrera part de la *Cataluña defendida por sus émulos* està dedicada a contestar i rebatre un per un els càrrecs de rebel·lia que Felip IV i Olivares havien imputat als catalans, per justificar així l'enviament contra ells d'una expedició militar de càstig.⁴⁸ Antoni Marquès va respondre a l'acusació que les masses pageses havien atacat les banderes i els soldats del rei afirmant que els catalans van anteposar llur fidelitat a la fe a qualsevol altra i assegurant que els insurgents «estaban más obligados a alborotarse católicamente y defender con todas sus fuerças el partido y honra del Rey del Cielo, que del de la tierra».⁴⁹ El frare agustinià, però, encara anava més lluny i advertia a Felip IV que si no es posava al costat de la causa del Santíssim Sagrament i castigava els sacrilegis de les seves tropes, corria el perill de perdre la totalitat dels seus reialmes. Catalunya i Portugal només eren l'avís que la providència li havia enviat: «que las injurias del Sacramento, el Cielo las toma a su cargo para castigarlas, y [si] su Magestad no las castiga puede temer el desquite en su corona, que no será milagro si el Sacramento se la dió, que el mismo se la quite, y puede

47. *Ibid.*, 52v.

48. Els càrrecs que es presentaven contra la Generalitat i el Consell de Cent eren els següents:

1) haver atacat les banderes reials; 2) haver tret de la presó el diputat Tamari i altres condemnats; 3) haver cremat l'agutzil Monrodón; 4) haver assassinat el doctor Berart de la Reial Audiència; 5) haver assassinat el virrei comte de Santa Coloma; 6) haver perseguit els ministres del rei; 7) haver impedit la justícia, i 8) haver-se fortificat sense llicència. Aquestes inculpacions van ser divulgades en el manifest *Justificación Real*, que va ser encarregat al polemista Alonso Guillén de la Carrera i va ser traduït a diferents llengües, entre d'altres, també al català. N'hi ha un exemplar a la BC, F. Bon. 5.248. Sobre la seva preparació i difusió, vegeu Basili DE RUBÍ, *Un segle de vida*, p. 592-597.

49. Antoni MARQUÈS, *Cataluña defendida*, f. 59.

juzgar aver de ser assí, aviéndole ya despojado de la corona del reyno de Cataluña y Portugal».⁵⁰

Igualment de contundent es va mostrar Antoni Marquès en rebatre la imputació que es feia sobre l'assassinat de l'agutzil reial Miquel Monrodon a les mans dels vilatans de Santa Coloma de Farners. Per a l'autor de la *Cataluña defendida de sus émulos*, les moltes malvestats comeses per l'oficial del rei feien que «quexarse de lo hecho con Monredón es como formar querrela contra Dios, que está quemando justamente en el Infierno a los Demonios Alguazilados, aviendo sido Monrodon alguazil endemoniado».⁵¹

Sobre la denúncia d'haver mort a punyalades els jutges de l'Audiència Gabriel Berart i Geroni Grau, Antoni Marquès va interpretar que dits fets es van donar en «particular permisión de Dios en castigo de su culpa»,⁵² ja que els jutges no havien fet res per frenar i castigar els escandalosos sacrilegis perpetrats pels soldats del rei. I un argument semblant va ser utilitzat per contrarestar la inculpació que es feia des de la cort de Madrid sobre la mort del virrei comte de Santa Coloma, del qual no es deia que hagués estat assassinat, sinó que havia caigut «rebetado» entre les roques del port de Barcelona.⁵³

Finalment, respecte al càrrec d'haver impedit l'administració de la justícia al Principat, Antoni Marquès va girar al revés l'acusació tot afirmant que «no es Cataluña, sino los mismos Ministros reales fueron los que impidieron que corriese la justicia».⁵⁴ Segons el frare agustinià, van ser els jutges reals (cita a Miquel Joan Magarola) els que van subornar o pressionar diferents advocats de Barcelona per tal que aquests no representessin els municipis i particulars que volien denunciar els horrorosos sacrilegis i tropells dels *tercios*, uns crims i unes profanacions –fer servir la fusta de les creus per cuinar a les esglésies, violar dones i donzelles en els recintes sagrats, etc.– que ni tan sols havien fet «los más bárbaros scytas, ni los mismos Demonios del Infierno».⁵⁵

50. *Ibid.*, f. 59v.

51. *Ibid.*, f. 59v.

52. *Ibid.*, f. 60.

53. *Ibid.*, fol 62v. Com d'altres autors –com per exemple Gaspar Sala–, Antoni Marquès va citar Joan Crisostom, el qual anunciava una mort per lapidació a tot aquell que cremés un temple de Déu. D'aquesta manera, s'apuntava que la mort del virrei era un càstig diví.

54. *Ibid.*, f. 63v.

55. *Ibid.*, f. 63.

La conclusió d'Antoni Marquès era que les imputacions que es feien als catalans des de la cort de Madrid no eren més que «achagues para poder violar nuestras leyes y dar por el suelo con todos nuestros privilegios».⁵⁶ I, en les últimes pàgines del llibre, Marquès repassava els signes amb els quals la providència anunciava que estava de part dels catalans en la guerra que els enfrontava contra Felip IV i Olivares –crucifixos que suaven sang de Crist en diverses batalles i setges, corones de la Verge que anaven miraculosament de les esglésies a les muralles on lluitaven els catalans, etc.–, per induir finalment que «assí espera toda Cataluña, que por medio de Christo Crucificado, tan agraviado de castellanos y de su madre soberana Virgen, alcanzará de todos ellos vistoria gloriosíssima».⁵⁷

IV. Tal com hem vist fins ara, els revolucionaris catalans van intentar enllaçar la seva acció política amb la defensa de la fe i de les institucions eclesiàstiques. La justificació de l'alçament i la propaganda de la guerra van estar impregnades d'un fort to religiós, la qual cosa suposava un atac directe a un dels pilars primordials en què es fonamentava la imatge política de la monarquia espanyola. Si la defensa del catolicisme era un dels principis irrenunciables de la seva política exterior o, fins i tot, una de les raons de ser de la monarquia mateixa, la constant al·lusió als vincles sagrats entre la providència i els monarques proporcionava, també per a la política interior, un important element de cohesió política i social.⁵⁸ Per això no ha d'estranyar que, per part espanyola, hi hagués una contestació radical als al·legats religiosos dels revolucionaris catalans, ni que els tractadistes polítics castellanocortesans renovessin fins al paroxisme l'exegesi de l'aliança entre la monarquia espanyola i la divina providència, ni tampoc que el pensament polític i la publicística espanyola dels anys quaranta presentés la guerra de Catalunya com una guerra de religió, tot donant un gir total als arguments que en matèria de fe havien esgrimit els sublevats.

Així, fra Marcos de Salmerón –predicador del rei, general de l'orde de la Mercè i qualificador del Sant Ofici– presentava la guerra de Catalunya, als seus *Recuerdos históricos y políticos*, com un conflicte de religió, ja

56. *Ibid.*, f. 66

57. *Ibid.*, f. 71.

58. J. H. ELLIOTT, «Poder y propaganda en la España de Felipe IV», a *España y su mundo, 1500-1700*, Madrid, 1990, p. 201-228, esp. p. 209 i seg.

que a les terres del Principat s'estava produint una «persecución nueva de la Iglesia en Cataluña, fomentada por los ministros del Christianíssimo [...] las acciones sacan en público la intención de Francia y persuaden que la guerra es contra Dios y contra la Iglesia, que las armas hazen invasión de la Fe, la artillería a la Religión, y que es tyranía más contra lo divino que contra lo humano».⁵⁹ En aquesta mena de croada, la Catalunya francesa era un domini que el rei catòlic havia de recuperar, més que pels seus interessos polítics, per la defensa de la religió, ja que les terres del Principat i els seus habitants estaven en perill de perdre's per a la vertadera fe: «Las armas del Rey de España tienen por motivo la defensa del honor divino».⁶⁰ Tot i que els títols del rei de França eren de «cristians», la realitat era que «las costumbres son de hugonotes y calvinistas, cuyos títulos occultan y disimulan».⁶¹

«La batallas en que oy está empeñada España, son propiamente de Dios, porque son por causa de Religión»: així titulava fra Francisco Enríquez el capítol cinquè de la seva *Conservación de Monarquias, religiosa y política*. L'autor comparava la guerra de Catalunya amb la que Felip IV mantenia contra els holandesos, els alemanys o els suecs, ja que el rei catòlic tractava de salvar els catalans de l'heretgia introduïda pels francesos:

Y que diré de las guerras que oy tanto arden en Cataluña? No las movió, no causa de Religión, porque son muy católicos los catalanes, pero es sin duda que las ocasionó, materia que está latamente tratada en manifiestos; y en continuallas nuestro Príncipe, no es tanto ponerse de los pundonores de la Corona y de la justificación de su causa, quanto de la conservación de la Religión, que peligra notoriamente, entre exércitos metalados de hereges de diversas sectas, si bien que militan

59. M. SALMERÓN, *Recuerdos históricos y políticos de los servicios que los generales y varones ilustres de la religión de Nuestra Señora de la Merced*, València, 1646. L'obra –un gruixut tractat estructurat en seixanta *recuerdos*– relata els serveis de l'orde de la Mercè a la monarquia des del regnat de Jaume I fins al 1640. El discurs de Marcos Salmerón vol remarcar els lligams entre Església i Corona, i en el pròleg dedicat «al lector» es diu sobre els *Recuerdos*: «Llámanse políticos, assí por las materias de gobierno que se refieren de las cabeças supremas de la Religión, y de otros prelados inferiores, como por la travaçón y engaze con el gobierno político de la Monarquía de España, cuyos reyes desde su infancia tuvieron este instituto en su coraçón, como los religiosos en el pecho el escudo de las armas reales». La cita és a la p. 506.

60. *Ibid.*, p. 508.

61. *Ibid.*, p. 509.

banderas de un Rey Christianíssimo, pero como tiene infecto su reino con monstruosos errores, se puede temer cunda el cáncer en ánimos sencillos, engañados y pervertidos, roto el muro del Santo Oficio y desterrados sus ministros de todo aquel desgraciado País.⁶²

Fra Francisco Enríquez il·lustrava el seu discurs amb diversos casos d'execrables atemptats a la moral i a la religió per part dels francesos instal·lats a Catalunya, com el del tinent Ubal, de la guarnició de Montjuïc, que es volia casar amb una monja del convent de Sant Jerònim de Barcelona després de provar de pervertir-la. Evidències com aquesta li feien concloure que Catalunya «de región de católicos se ha vuelto centina de infieles».⁶³ I el mateix any que Francisco Enríquez feia aquestes contundents acusacions, Juan Tamayo Salazar, sacerdot d'origen extremeny i secretari de l'inquisidor general Diego de Arce, publicava els seus *Triunfos de las armas católicas por intercesión de Maria Señora Nuestra*, on feia un inventari històric dels fets militars victoriosos que, arreu i en totes les èpoques, havien servit per defensar la fe. Juan Tamayo feia encetar la seva particular relació l'any 363, quan «el apóstata Juliano persigue cruel la Iglesia. A sus oraciones Maria Nuestra Señora ordena a S. Mercurio mártir le quite la vida sacrílega. Executólo en la Guerra de Persia».⁶⁴ I dedicava el *triunfo* cent trenta-quatre de la seva història militar i catòlica a la recuperació que les tropes de Felip IV, amb «favor y ayuda» de la Verge Maria, havien fet de la ciutat de Lleida l'any 1646, contra els catalans «miserablemente subertidos».⁶⁵

Entre les acusacions contra el domini francès a Catalunya que van esgrimir els catalans profílipistes exiliats, la dels atemptats gèl·lics a la fe catòlica va ser argüida de manera destacada.⁶⁶ Així, per exemple, Gabriel Rius, al seu *Cristal de la Verdad*, denunciava que les tropes del rei de França s'havien convertit en un vehicle diabòlic per a la introducció de

62. F. ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías religiosa y política*, Madrid, 1648, f. 3 bis (la numeració d'aquest foli està repetida).

63. *Ibid.*, f. 3 bis.

64. J. TAMAYO SALAZAR, *Triunfos de las armas católicas por intercesión de María Nuestra Señora*, Madrid, 1648, p. 69.

65. *Ibid.*, p. 348 i seg.

66. Manllevo part del que ja he exposat sobre el tema, d'A. SIMON TARRÉS, *Els orígens ideològics*, p. 247 i seg.

l'heretgia al Principat: «Prueba primeramente la ofensa de Dios en la permisión de una lepra tan asquerosa y abominable, qual es la Heregía; el escándalo público que causa a todos los católicos ver que libremente, y sin empacho alguno, dizen uno (y muchos) en Cataluña, yo soy de la Religión, otro yo soy calvinista, yo luterano, yo hugonote».⁶⁷ Fins i tot el frare trinitari Pere Moliner, catedràtic de teologia de la Universitat de Lleida, arribava a dubtar de l'ortodòxia catòlica dels clergues que acompanyaven els exèrcits del «Rei Cristianíssim», ja que a l'església de Reus –deia– els religiosos francesos feien burla de les oracions, negaven que la fornicació fos pecat, proclamaven que el purgatori no existia i rebutjaven les imatges sagrades. I conclouia: «Estos sí que son incendios de otro Riu de Arenas de Oro ni llorados ni atajados».⁶⁸ D'aquesta manera, també, els polemistes catalans profílipistes replicaven i invalidaven els arguments religiosos dels catalans insurgents. «A la verdad todos los títulos de religión que se alegaron al principio de las revoluciones de Cataluña han perdido el crédito de verdaderos», afirmava subtilment Gabriel Rius.⁶⁹

Aquesta dimensió religiosa del discurs polític estava estretament lligada amb la defensa d'unes prerrogatives absolutes per part del monarca en moments de perill. La inseguretat provocada per les guerres europees i, especialment, l'amenaça de desintegració imperial que comportaven els moviments revolucionaris de Catalunya i Portugal, van reforçar aquestes idees. Així, el frare agustinià José Laynez, catedràtic de teologia d'Alcalà i Salamanca que el 1635 va ser nomenat predicador de Felip IV, a *El privado christiano deducido de las vidas de Joseph y Daniel* feia un al·legat decidit en defensa de la suprema potestat monàrquica: «Los reyes son más soberanos en lo que desean, y ansí han de ser más eminentes en lo que juzgan; no apetecen sino cosas grandes, por ser dueños de todo».⁷⁰ En l'apartat que dedicava als «Movimientos de Cataluña, por algunos vandidos populares,

67. G. RIUS, *Cristal de la verdad, espejo de Cataluña*, Saragossa, 1646 [BC, F. Bon. 144, p. 314].

68. P. MOLINER, *Lágrimas del Geremías Catalán Ilergete Pastor: Viértelas en los Eliseos Campos Tarragonenses, oi Troianos*, Tarragona, 1644 [BC, F. Bon. 5948, p. 38].

69. G. RIUS, *Cristal de la verdad*, p. 337.

70. J. LAYNEZ, *El privado christiano deducido de las vidas de Joseph y Daniel*, Madrid, 1641, p. 18.

El llibre té un to descaradament adulator envers Felip IV, del qual, entre altres coses, diu: «pues el cerco de su corona contiene el mayor imperio que tuvo rey desde la formación del mundo» (p. 7), i «ya que para Europa y para el mundo es Filipo el Grande lo que el Sol al día, lo que la Luna a la noche, en cuyos alientos todo se vivifica» (p. 16).

conservandose la nobleza fidelíssima y gloriosa en la lealtad heredada y propia a su rey»,⁷¹ Laynez defensava contundentment una concepció del poder no subjecta al positivisme historicojurídic de constitucions i privilegis, sinó a la voluntat del rei, el qual tenia una indiscutible potestat suprema: «Los reyes tienen derecho a derogar con causa leyes, a suspender y dispensar los fueros y privilegios; que de su naturaleza son dispensables y derogables, o dexavan de ser privilegios, o no le querían Rey, sino esclavo de las gracias que hiziere a sus vasallos [...]. El Rey no quebranta privilegios, los dispensa o los deroga: puede que es soberano, Señor y potestad suprema».⁷²

Per la seva banda, fra Marcos de Salmerón enaltia la figura del rei tot remarcant els lligams del seu poder amb la divinitat: «Ocupa el Rey en la tierra lugar de Dios como ministro suyo en lo temporal».⁷³ I asseverava també, en referir-se a la monarquia catòlica, que «viene a ser todo este agregado un Real Sacerdocio, o un Sacerdocio Real».⁷⁴ D'acord amb això, reclamava per als monarques espanyols una potestat suprema: «Es el rey ley viva y alma de la ley»,⁷⁵ i afegia «que los vasallos han de honrar mucho y obedecer a sus reyes no es materia de duda».⁷⁶ En la mateixa línia, fra Francisco Enríquez, en la seva *Conservación de Monarquias, religiosa y política*, afirmava que «la magestad de los Reyes justamente es reputada por un sacramento humano», per la qual cosa «no motivan los reyes las leyes y decretos que hazen».⁷⁷

Encara, Juan Blázquez, a la *Perfecta razón de estado*, feia, com tants d'altres antimachiavelistes, una execració dels laberints legislatius: «Que gobierno más desdichado el de la República donde las leyes se arbitran a la contemplación de tanta diversidad de juicios que ni tiene medio la igualdad ni se deja confundir la razón».⁷⁸ Però l'exaltació de la potestat reial

71. *Ibid.*, p. 17-22.

72. *Ibid.*, p.18-19.

73. M. SALMERÓN, *Sacra Apología: Exemplar vivo de las armas católicas en favor de la Fe y de los vasallos leales a la Magestad de Felipe IV, Rey de las Españas y Emperador de América*, Pamplona, 1641, cap. 9. En aquesta mateixa obra, M. Salmerón exposava (cap. 15) que la rebel·lió dels catalans feia inevitable que «use el Príncipe de las armas y imperio despótico».

74. M. SALMERÓN, *Recuerdos históricos*, pròleg «al lector».

75. M. SALMERÓN, *Recuerdos históricos*, p.546.

76. M. SALMERÓN, *Recuerdos históricos*, p. 533.

77. F. ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías*, f. 38v.

78. J. BLÁZQUEZ, *Perfecta razón de estado deducida de los hechos del señor Rey Don Fernando el Católico contra políticos ateístas*, Mèxic, 1646. L'obra de Blázquez és una narració, en catorze

d'aquest extremeny, «contador y veedor» de la hisenda del rei a la ciutat mexicana de Veracruz, anava més enllà de deslligar el monarca de la llei positiva, ja que negava el dret dels súbdits a resistir-se al rei encara que aquest hagués esdevingut un tirà: «la potencia del príncipe absoluto no se reduce a las formas ordinarias, y así está exenta de leyes comunes. No puede el pueblo reprimir sus acciones por tiranas que se consideren [...]. De suerte que Dios castiga los pecados del pueblo enviando los malos príncipes, pero no pueden los súbditos derribarlos del trono por su mano. A Dios se ha de acudir y, entretanto, sufrirlos como dueño y reverenciarlos como a señores».⁷⁹

Tal com ja va apreciar José Antonio Maravall, si al segle XVI trobem un nombrós estol de veus que defensaven el tiranicidi i el dret de resistència dels súbdits (Soto, Suárez, Molina, Báñez i Mariana, entre d'altres), al segle XVII es va produir un clar viratge en sentit contrari. Juan Blázquez, igual que Saavedra i Fajardo, Núñez de Castro o Rodríguez de Lancina, van anteposar la seguretat de l'Estat a qualsevol altre valor.⁸⁰ La creixent sensació d'inseguretat derivada de les difícils circumstàncies de la política interior i exterior hispana, havien fet triomfar dins del pensament castellanocortesà les tesis de la negació més conclouent de qualsevol forma de rebel·lió o tiranicidi, cosa que ja Jean Bodin havia sostingut als *Six livres de la République*. I cal afegir que aquesta reafirmació de l'autoritat reial no solament va tenir lloc a Castella, sinó també a Aragó i València, ja que la proximitat de la guerra de Catalunya i els perills d'inestabilitat interna que aquesta comportava, van fer que amplis sectors socials de les classes dirigents l'acceptessin com la millor fórmula per al manteniment de l'ordre polític i social.⁸¹

En definitiva, la impregnació religiosa va dotar de força aquestes idees absolutistes. La raó d'estat antimaqueiavelista que vinculava la monarquia hispànica –tant el seu ordre intern com en la seva projecció exterior– amb una missió divina, va tendir a eliminar qualsevol poder intermediari a

«llibres» o capítols, dels esdeveniments més rellevants del regnat de Ferran el Catòlic, amb interposicions i judicis polítics propis.

79. *Ibid.*, p. 101.

80. José Antonio MARAVALL, *Teoría del estado*, p. 406 seg.

81. Vegeu Xavier GIL PUJOL, «"Conservación" y "defensa"? Como factores de estabilidad en tiempos de crisis: Aragón y Valencia en la década de 1640», a diversos autors, *1640: La monarquía hispánica*, 1992, p. 44-101, esp. p. 94 i seg.

l'autoritat monàrquica. S'ha apuntat que aquesta confessionalització de la monarquia, propugnada a mitjan segle XVII per autors com ara Francisco Enríquez, Juan Bautista Gil de Velasco, Agustín de Castro o Andrés Mendo, implicava una «absència de política», la qual era suplerta per la religió, amb la qual cosa s'obviava, consegüentment, qualsevol relació contractual entre el rei i el regne, ja que aquest deixava institucionalment i políticament d'existir.⁸² En paraules del jesuïta Andrés Mendo, «lo que hace el cielo con el resto del mundo, ha de hazer el príncipe con sus vasallos».⁸³

V. La doctrina contrareformista espanyola de la raó d'estat interpretava que la religió, juntament amb el règim monàrquic, constituïen un factor clau per a la cohesió política i social d'una comunitat política. Un exemple paradigmàtic d'aquest ideari seria el *Tratado de la religión y virtudes del Príncipe Cristiano*, del jesuïta Pedro de Rivadeneyra. La veritable religió, sostenia aquest abrandat detractor de Maquiavel, produïa sobre la comunitat política els mateixos efectes que la gràcia divina causava sobre la naturalesa: la informava i la perfeccionava, procurant efectes benèfics sobre la unitat i la convivència dels pobles.⁸⁴ I, a la mateixa època que Rivadeneyra publicava el seu *Tratado*, autors com Giovanni Botero o Justus Lipsius contrastaven l'estabilitat d'uns territoris ibèrics espanyols units per la fe catòlica amb les fractures i divisions de la França de les guerres de religió.⁸⁵

És cert que a Alemanya, França, Suïssa, Holanda i, més tard, Bohèmia i Anglaterra, va existir una il·lació entre els conflictes religiosos i les rebel·lions polítiques i socials. Els processos revolucionaris desfermats en

82. Julián VIEJO, «Ausencia política. Ordenación interna y proyecto europeo en la Monarquía Católica de mediados del siglo XVII», a Pablo FERNÁNDEZ ALBADALEJO (ed.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*, Alicante, 1997, p. 615-630.

83. Andrés MENDO, *Príncipe perfecto y ministros aiustados: Documentos políticos y morales*, Madrid, 1662, doc. IX. La primera edició d'aquesta obra, la va fer a Salamanca l'any 1657 Diego Cosío.

84. Pedro de RIVADENEYRA, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados*, Madrid, 1595 [edició de la «Biblioteca de Autores Españoles» (BAE), vol. 60, Madrid, 1868]. Vegeu una anàlisi d'aquesta obra a partir de la metodologia «intencionalista», en la línia de Q. Skinner i J. Pocock, a José M. INURRITEGUI RODRÍGUEZ, *La Gracia y la república: El lenguaje político de la teología católica y el "Príncipe Cristiano" de Pedro de Ribanenyra*, Madrid, 1998.

85. Cfr. Xavier GIL, «Visió europea de la monarquia espanyola com a monarquia composta, segles XVI i XVII», *Recerques*, núm. 32 (1995), p. 19-43, esp. p. 28-29.

aquests àmbits, o bé van constituir un xoc entre l'ortodòxia catòlica romana i els grups religiosos sorgits de la reforma protestant, o bé van derivar de les aspiracions dels moviments radicals i extremistes religiosos de subvertir l'ordre polític i religiós «oficial». El cas de la Revolució Catalana de 1640, com també el de la napolitana de 1647, no s'ajusta, però, a aquest esquema. Els insurgents es van presentar com a defensors de la fe catòlica davant, precisament, el rei de la monarquia catòlica, el qual era acusat —o, més precisament, ho eren els seus ministres i exèrcits— de convertir-se en introductor de l'heretgia en els seus territoris.

Si fins a aquell moment la religió catòlica havia proporcionat elements ideològics i simbòlics —el patronatge de sant Jaume, per exemple— per aglutinar els «fragments d'estat» de la monarquia espanyola, ara també quedava demostrat que la religió es podia convertir en un poderós element de cohesió interestamental i interclassista dels revolucionaris catòlics, catalans, napolitans o també portuguesos; els quals, d'altra banda, van trobar en el celestial poder de Déu un antídoto contra les tendències absolutistes i uniformitzadores del príncep catòlic de la terra.

Tal com ha apuntat Paul Kléber Monod, una vegada acabat el gran cicle revolucionari de 1640-1660 —després d'un segle i mig de pertorbadores convulsions internes i d'enceses rivalitats interestatals—, les monarquies europees es van anar distanciant d'uns ideals estrictament confessionals del poder en favor d'uns altres basats a cercar una «virtut racional» a l'Estat.⁸⁶ És ben cert que aquest procés no es va donar d'una manera sincrònica i que potser en la monarquia espanyola aquesta desconfessionalització va ser retardada;⁸⁷ tanmateix, el camí restava obert.

86. P. KLÉBER MONOD, *El poder de los reyes*, p. 378.

87. Encara a la segona meitat del segle XVII, autors com Francisco Enríquez, Francisco Ramos del Manzano o Diego Felipe de Albornoz mantenien una indissociabilitat entre religió i política. Vegeu Julián VIEJO, «El sueño de Nabucodonosor. Religión y política en la Monarquía Católica a mediados del siglo XVII», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 84 (1994), p. 145-163, esp. p. 157 i seg.