

Els camins de la Reforma catòlica a la Catalunya dels segles XVI i XVII: de les ciutats al camp

JOAQUIM M. PUIGVERT I SOLÀ*

Universitat de Girona

Resum

La Reforma catòlica derivada del Concili de Trento es va difondre a la Catalunya dels segles XVI i XVII per múltiples i diversos camins des de les ciutats i les viles «levítiques». Els agents que col·laboraren en la seva difusió foren múltiples, religiosos i civils: sínodes diocesans, rectors de parròquies, visitadors episcopals, frares predicadors, artesans constructors d'esglésies i retaules, metges, llevadores i mestres d'estudi, regidors i cònsols. Malgrat l'allunyament de les parròquies rurals i muntanyenques de les capitals diocesanes, de manera gradual els objectius adoctrinadors s'anaren implementant també a la ruralia i la muntanya. Els masos foren, a més d'unitats d'explotació agrària familiar, instruments d'enquadrament religiós i pastoral.

Paraules clau: Catalunya, Reforma catòlica, parròquia, convents, religió cívica.

* © Joaquim M. Puigvert i Solà | CC BY-SA 4.0 | Article publicat el desembre de 2024. | joaquim.puigvert@udg.edu / ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6923-2799>. Membre del Grup de Recerca en Estudis Culturals, Artístics i Polítics (ss. IX-XXI) i del Centre de Recerca d'Història Rural de la Universitat de Girona.

Los caminos de la Reforma católica en la Cataluña de los siglos XVI y XVII: de las ciudades al campo

Resumen

La Reforma católica resultante del Concilio de Trento se difundió en la Cataluña de los siglos XVI y XVII por caminos múltiples y diversos desde las ciudades y las villas «levíticas». Los agentes que colaboraron en la difusión fueron numerosos, tanto religiosos como civiles: sínodos diocesanos, rectores de parroquia, visitadores episcopales, frailes predicadores, artesanos constructores de iglesias y retablos, médicos, comadronas y maestros de estudios, concejales y cónsules. Pese al alejamiento gradual entre las parroquias rurales y montañas y las capitales diocesanas, los objetivos adoctrinadores se implementaron también en el mundo rural y la montaña. Las masías, además de unidades de explotación agraria, devinieron instrumentos de encuadre religioso y pastoral.

Palabras clave: Cataluña, Reforma católica, parroquia, conventos, religión cívica.

The paths of the Catholic Reformation in Catalonia in the 16th and 17th centuries: from the cities to the countryside

Abstract

The Catholic Reformation resulting from the Council of Trent spread in Catalonia in the 16th and 17th centuries by many and diverse paths from the “levitic” cities and towns. The agents responsible for this were numerous, both religious and civil: diocesan synods, parish priests, episcopal visitors, friar preachers, craftsmen who built churches and altarpieces, doctors, midwives and teachers, counselors and consuls. Despite the gradual distancing between country parishes and the diocesan capitals, the indoctrinating objectives were also implemented in rural and mountain areas. Farmhouses, as well as units of agricultural exploitation, became instruments of religious and pastoral framing.

Keywords: Catalonia, Catholic Reformation, parish, convents, civic religion.

A Eva Serra i Joan Bada, *in memoriam*

El principal objectiu d'aquest article és sintetitzar i analitzar les vies d'introducció de la Reforma catòlica des de les ciutats i les viles al camp de la Catalunya dels segles XVI i XVII. Es planteja fer un estat de la qüestió historiogràfica (considerant la bibliografia més clàssica i la dels darrers anys) tot rellegint de nou per a l'ocasió fonts impreses de l'època (constitucions provincials, constitucions sinodals i manuals de confessors), a part de fer alguna incursió en els fons del Museu Episcopal de Vic. Per donar resposta a aquest objectiu es tindran en compte especialment els enfocaments historiogràfics derivats de la història social, cultural i de l'art, amb una atenció especial als anomenats girs espacial i material, del tot pertinents en un exercici d'aquestes característiques que, si té alguna virtualitat, pensem, és la de qüestionar les visions derivades d'un cert determinisme geogràfic i d'una visió dicotòmica del món rural i urbà, segons les quals el procés de la Reforma catòlica hauria reeixit en bona part a les ciutats i hauria fracassat a les zones d'hàbitat dispers o dels masos i la muntanya. En definitiva, es plantejarà quins foren els camins de difusió dels projectes reformadors; uns camins, aclarim-ho, en el doble sentit del terme: en el seu sentit més físic, com a espai que calia recórrer per anar d'un indret a un altre, sí, però també en el sentit més metafòric, com a sinònim de procediment o mitjà per aconseguir un objectiu.

1. Els sínodes i les crismeres: els símbols de pertinença diocesana

En els museus hi ha espais i objectes que poden tenir un alt significat històric i simbòlic i que constitueixen un sistema de signes que ens il·lumina sobre el passat des del present, si ens hi aproximem de manera indirecta aplicant el mètode regressiu conceptualitzat per Marc Bloch.¹

1. Sobre el mètode regressiu i el valor heurístic del present, vegeu: Marc BLOCH, *Apologia de la història*, Empúries, Barcelona, 1987 (1a ed. francesa: 1987); IDEM, *La*

Els historiadors *tout court* fariem bé de tenir-los més en compte, massa centrats com estem en l'anàlisi dels documents escrits, gairebé sempre hegemònics en els nostres estudis. S'haurà de convenir que l'anomenat gir material ha estat, tanmateix, mol més practicat des de l'arqueologia i l'antropologia que no pas des de la història.² A l'hora d'iniciar l'anàlisi de l'impacte de la Reforma catòlica en el món urbà i rural de la Catalunya dels segles XVI i XVII, ens podem preguntar, per començar: quines restes de cultura material que es conserven avui poden transmetre millor la idea que el programa reformista dibuixat en el Concili tridentí, lluny de concentrar-se a les ciutats i viles més importants, va arribar també a les parròquies més rurals i muntanyenques? Les respostes poden ser diverses. Aquí ens proposem només portar a col·lació dos exemples: la Sala de Sínodes del Palau Episcopal de Vic (fig. 1) i les crismes dels segles XVI i XVII que es conserven a moltes parròquies i en els rics fons dels museus diocesans. No endebades, en paraules de Josep Maria Marquès, «el signe de pertinença d'una parròquia a una diòcesi fou de prendre el crisma consagrat a la catedral i anar els clergues als sínodes». Sentit de pertinença que implica necessària articulació de les capitals diocesanes amb les seves parròquies, per allunyades que fossin.³ En efecte, a Vic, a diferència d'altres diòcesis (on la majoria de galeries episcopals es localitzen a les sales capitulars), dins el Palau Episcopal s'ha mantingut fins avui en un lloc destacat o d'honor una gran sala que ha continuat rebent el nom de Sala de Sínodes, i no pas el de Saló del Tron (del Bisbe), com en altres bisbats (Barcelona, Giro-

historia rural francesa: caracteres originales, Crítica, Barcelona, 1978 (1a ed. francesa: 1964). François DOSSE, *La historia en migajas*, Alfons el Magnànim, València, 1988, pp. 445-488.

2. Vegeu una bona síntesi de la tradició intel·lectual sobre l'estudi dels objectes i la cultura material, on se citen Fernand Braudel, Norbert Elias i Peter Burke, entre d'altres, a Cecília MOREYRA i María Da Graça ALVES MATEUS VENTURA, «Introducció al dossier Historia de la cultura material. Objetos, agencias, procesos», *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 18 (2020), pp. 1-10.

3. Josep M. MARQUÈS, «Sinodals», a R. Corts i Blay; J. Galtés i Pujol, A. Manent i Segimon, dirs., *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, Generalitat de Catalunya / Claret, Barcelona, 2000, vol. III, p. 450.



FIGURA 1. Sala de Sínodes del Palau Episcopal de Vic. Fotografia de l'autor.

na, Solsona, Tarragona...), que —cal pensar— es va anar introduint a mesura que els bisbes de la segona meitat del segle XVIII deixaren de convocar sínodes quan el regalisme de la monarquia anà *in crescendo*.⁴ Una diferència de noms prou significativa que ens remet a conceptualitzacions, fem-ho avinent, prou distintes del poder episcopal: la primera ens remet a la pràctica de les assemblees sinodals, més horitzontals, que fins ben entrat el segle XVIII celebraven cada any (o a l'inici de cada episcopat) els bisbes amb tots els rectors i sacerdots amb responsabilitats pastorals de les diòcesis (en el sínode diocesà de Barcelona de

4. Sobre el Saló del Tron del Palau Episcopal de Barcelona i la seva decoració pictòrica a càrrec de Francesc Pla, *el Vigatà*, encàrrec del bisbe Gavino de Valladares i Mejía (1775-1794), vegeu L. García i A. Vallugera, eds., *Imatges del poder a la Barcelona del set-cents: Relacions i influències en el context mediterrani*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2018.

1683 hi assistiren un total de cent setanta-un eclesiàstics: el bisbe, tres canonges i cent seixanta-set rectors) que negociaven i pactaven la renovació de les constitucions sinodals dels bisbats amb la finalitat de fer cada vegada més efectiva l'aplicació dels decrets tridentins tot adaptant-los, amb l'ajuda dels promotors de sínodes, a les diverses realitats locals;⁵ la segona remet a una concepció molt més vertical del poder episcopal, que, a imitació dels palaus reials, disposava del saló del tron del bisbe, que simbolitzava el seu poder, malgrat que es dissimulés amb tota mena de metàfores paternals. El Saló de Sínodes del Palau Episcopal vigatà és un espai que a finals del segle XVIII, a instàncies del bisbe Francisco Veyan, va ser arranjat amb la voluntat que esdevingués un espai de recepció pública i s'acompanyà d'una ambiciosa galeria pictòrica de l'episcopat de Vic duta a terme pels pintors Marià Colomer (un dels darrers pintors del barroc pictòric català, en paraules de Francesc Miralpeix) i Llucià Romeu, encàrrec que els va fer el bisbe després de llegir l'episcopologi antic i modern del bisbat escrit pel dominic erudit Jaume Villanueva (1765-1824), que diria el 1821: «he tenido la compla-

5. En el Concili de Trento, el *Decretum de reformatione* del cap. II establia l'obligatorietat de convocar concili provincial cada tres anys i sínode diocesà cada any: «Celébrese también todos los años sínodos diocesanos, y deban asistir también a ellos todos los exentos, que deberán concurrir en caso de cesar sus exenciones, y no están sujetos a capítulos generales. Y con todo, por razón de las parroquias, y otras iglesias seculares, aunque sean anexas, debans aistir al sínodo los que tienen el gobierno de ellas, sean los que fueren». Per a més informació, vegeu: Ignacio LÓPEZ DE AYALA, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano*, Librería de CH. Bouret, París / Ciutat de Mèxic, 1893, p. 321. Sobre els sínodes a Catalunya, malauradament avui no s'ha incrementat la bibliografia referenciada l'any 2001 per Joaquim M. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XIX)*, Eumo, Vic, 2001, pp. 57-60. Sobre la progressiva no convocatòria de sínodes en el segle XVIII, recentment n'ha parlat Joaquim ALBAREDA, *Vençuda però no submissa: La Catalunya del segle XVIII*, Edicions 62, Barcelona, 2023, p. 222. El càlcul dels assistents al sínode de Barcelona de 1683 s'ha fet a partir de la relació present a *Constitutiones Synodales Dioces. Barcinonen. In unum collectae, renovate et auctae sub Ilmo. Et Rmo. Domino D. Fr. Ildephonso a Sotomayor*, Typografia Pauli Riera, Barcelona, 1860, pp. 14-21.

cencia de ver mi catálogo de obispos antes pintado que impreso». ⁶ De fet, l'erudició il·lustrada de Villanueva entroncava amb una fèrtil historiografia eclesiàstica vigatana del segle XVII feta per juristes eclesiàstics, de la qual l'episcopologi del canonge Juan Luis de Moncada (1585-1653) iniciat el 1644 seria el producte més reeixit. ⁷ Els elogis de Villanueva a Moncada eren clars i els reproduí el bisbe Fèlix Torres Amat a les seves *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes* (1836): «es digno de memoria (dice el P. Villanueva en su V lit. T. 7, p. 2) por el Episcopologio que formó de esta iglesia, aprovechándose de varias noticias y documentos recónditos». ⁸

Sens dubte, es pot concloure, el Saló de Sínodes de Vic, a més de recordar-nos les velles assemblees sinodals, és un veritable *lieu de mémoire* de la història del bisbat de Vic a través del seu episcopat (reconstruït prenent com a base la historiografia dels segles XVII i XVIII) amb una clara voluntat de transmetre una imatge de continuïtat institucional malgrat algunes llacunes documentals i, sobretot, malgrat que hagi calgut inventar-se bona part dels retrats pictòrics amb la finalitat política d'emprar el passat per legitimar el poder episcopal i contribuir a construir una determinada identitat memorialística de ciutat episcopal i de bisbat. ⁹

6. Ramon ORDEIG, «El pintor Marià Colomer i Parés (Vic, 1743-1831)», *Ausa*, XXI, 154 (2004), p. 485. Francesc MIRALPEIX, «Colomer Parés, Marià», a *Diccionario biográfico español de la Real Academia de la Historia*, edició electrònica, 2018.

7. Per als precedents de l'episcopologi de Moncada, vegeu: Ramon ORDEIG, «Un episcopologi de Vic de l'any 1625», *Ausa*, XI, 105 (1983), pp. 17-38. En concret, a part de l'episcopologi del 1625 (en català) estudiat, esmenta un episcopologi del segle XVI (en llatí) i un de castellà de 1618, i el de 1628 en llatí del jurista Joan Maranges, publicat a les sinodals del bisbe Pere de Magarola. L'obra de Moncada no seria publicada fins a la darrereria del segle XIX, en l'important context intel·lectual i cultural d'institucionalització de la historiografia eclesiàstica i de creació del Museu Episcopal. Per a més informació, vegeu: Juan Luis de MONCADA, *Episcopologio de Vic*, Impremta d'Anglada, Vic, 1891-1894.

8. Fèlix TORRES AMAT, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, Impremta de Verdaguer, Barcelona, 1836, p. 425.

9. Tot i que parla d'èpoques posteriors a la galeria de bisbes vigatans, resulten de gran interès les interpretacions i el marc teòric que fa David Cao de les galeries de ciu-

Vist el Saló de Sínodes com a espai que simbolitza, a través de l'assistència dels rectors, el sentit de pertinença diocesana, anem a analitzar l'altre símbol o indicador: les crismeres. (figures 2, 3, 4). Es tracta de petits objectes de fusta, plata o peltre (aliatge d'estany, coure i antimoni), que tenen totes les parròquies, destinats a contenir els petits vasos on es guarden els tres olis consagrats per administrar els sagraments del baptisme, la confirmació i l'extremunció. De la seva importància i el seu rol, en parla l'existència de constitucions sinodals que hi feien referència *ad hoc*, com, per exemple, les dues del bisbat de Barcelona de 1683: la primera estipulava que tots els clergues amb cura d'ànimes o els seus delegats estaven obligats cada Dijous Sant al migdia «en venir á sercar los santos olis en la nostra Iglesia Cathedral» portant cadascú «ab la capsa de fusta, y dintra de ella las ampolletas de las Chrismas limpias y ben netas, cubierta la dita capsa ab un tafetà»; la segona indicava com havien de ser aquestes crismeres:

[...] que en cada yglesia parroquial de nostre Bisbat hi haja una capsa de fusta, dividida en tres ordres, en cada hu dels quals hi haja una Chrismera de plata, ó estany, y en la una sia grabat *Oleum Cathecumenorum*, en la altra *Oleum Chrisma*, i en la última *Óleum infirmorum*, las quals estigan cada una ab son tapador del mateix metall, y posadas dintre la capsa de fusta: la dita capsa se tancarà ab clau, y estos vasos junt ab la capsa servirán per anar á sercar los Olis a la Cathedral.¹⁰

Certament, les crismeres tenien uns orígens medievals molt anteriors al Concili tridentí, però les visites pastorals posttridentines posaren una atenció especial en la necessitat de disposar de crismeres renovades, dignes i ben conservades. Així, per exemple, de la visita episcopal dels anys 1575-1576 a les parròquies d'Andorra i l'Alt Urgell es dedueix que majoritàriament estaven en bon estat: d'un total de setanta-sis par-

tadans il·lustres, que són, en bona part i salvant les distàncies, aplicables a la galeria de bisbes vigatans. Vegeu David CAO, «Iconos y sanctasantórum de la patria: las galerías de ciudadanos ilustres en Catalunya y Balears (1871-1923)», *Pasado y Memoria*, 26 (2023), pp. 270-307.

10. *Constitutiones Synodales*, pp. 80-81.

ròquies visitades el 1575, consta que seixanta-quatre estaven en bon estat, com era el cas de la parròquia de Sant Vicenç d'Estamariu: «*et primo* fiu visitat lo Sanct Sacrament, les fonts baptismals y las crismeras, y fou trobat tot *ut decet*».¹¹ Només en molts pocs casos el visitador va fer algunes observacions: a Sant Corneli s'instà els sagristans «que fassan exampliar los forats de las crimellas dels olis perquè lo curat puga millor prende ab lo polse del oli, perquè lo forat de dites crismeres estava molt xich i ab dificultat se'n prenia, dins quinze dies pròxims, sots pena de xx sous barcelonesos»;¹² i a Santa Maria d'Adrall, que compressin «una creueta per a las crismeras».¹³ Només en un únic cas, a Sant Martí de Lavansa, es manà «fer unas crismeras bonas perquè les que tenen són molt dolentas».¹⁴ Cal recordar que Carlo Borromeo en les seves *Instruktionen fabricae et supellectilis ecclesiasticae* (1577) recomanava fer, a les capelles destinades a baptisteri, un armari en el qual es conservés «el pequeño vasito del sacro crisma y del óleo de los catecúmenos».¹⁵ Els rics fons de crismeres dels segles XVI i XVII del Museu Episcopal de Vic són una bona mostra de com han arribat fins avui (fig. 2).¹⁶ La selecció

II. C. Gascón i C. Xam-mar, eds., *Les parròquies d'Andorra i l'Alt Urgell al segle XVI: La visita episcopal del 1575-1576 al Bisbat d'Urgell*, Anem, Montellà, 2022, pp. 82 i 101. Sobre la importància de les crismeres dins la història de la litúrgia és imprescindible l'estudi pioner de Josep GUDIOL, *Nocions d'arqueologia sagrada catalana*, Tipografia Balmesiana, Vic, pp. 467-468. Vegeu també 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 / Documenta Universitaria, Girona, 2008. Sobre les visites pastorals en termes generals, vegeu: J. M. Puigvert, ed., Lluís MONJAS, Xavier SOLÀ i Eugeni PEREA, *Les visites pastorals: Dels orígens medievals a l'època contemporània*, Associació d'Història Rural de les Comarques Gironines / Documenta Universitaria, Girona, 2003.

12. Gascón i Xam-mar, eds., *Les parròquies d'Andorra*, p. 89.

13. *Ibidem*, p. 107.

14. *Ibidem*, p. 133.

15. Carlos BORROMEIO, *Instruktionen de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciutat de Mèxic, 1985, p. 51.

16. Al Museu Episcopal de Vic es custodien vint-i-vuit crismeres que corresponen als segles XIV i XV (2), XVI (5), XVII (10), XVIII (4) i XIX (6), i una sense datar. Agraïxo a Marc Sureda i Anna Hidalgo les facilitats donades per fer la consulta.



FIGURA 2. Crismera de Sant Pere Sallavinera. Museu Episcopal de Vic (MEV) 17598. 9 × 8,5 × 5,5 cm. Primera meitat del segle XVII.

que oferim dels segles XVI i XVII confirma del tot la descripció que en va fer Josep Gudiol en termes generals: «vasos de forma variadíssima, algunes voltes fets de vidre, però generalment d'estany o d'altre més ric metall, més o menys ornamentat».¹⁷ O, en termes més particulars, la que va fer el mateix Gudiol, per exemple, de la capseta registrada amb el número 4630 i ingressada en el Museu el 1913 (fig. 3): «capseta per sants olis, en forma de sepulcre feta de fusta de noguera, ab incrustacions de boix i os, segle XVI».¹⁸ O bé la de la número 9058 feta per Eduard Junyent: «també cal esmentar l'adquisició d'una petita arquera per crismeres, del segle XV, tallada en noguera de forma rectangular,

17. GUDIOL, *Nocions d'arqueologia sagrada catalana*, p. 467.

18. Museu Episcopal de Vic, inventaris manuscrits 4000-4999, f. 46.



FIGURA 3. Arqueta. MEV 4630. Fusta de noguera amb incrustacions de boix i os. Segle XVI.

amb un plafons geomètrics com a motiu; tapa piramidal amb motius d'escates i proveïda d'ança de ferro».¹⁹ (fig. 4)

Sigui com sigui, la institució dels sínodes i l'objecte litúrgic de les crismes marcaven, i simbolitzaven, el sentit de pertinença territorial a una diòcesi. Els camins d'anada i tornada que implicava assistir al sínode o a la missa crismal de la catedral a la recerca dels sants olis ens parlen, d'una banda, d'unes geografies diocesanes interconnectades malgrat les distàncies, la dificultat dels camins i l'orografia muntanyenca de molts bisbats; de l'altra, assenyalaven i reforçaven el rol de capitalitat i les àrees d'influència de les ciutats i viles episcopals sobre els seus territoris.

19. Eduard JUNYENT, *El Museu Arqueològic Artístic Episcopal de Vic en 1934. Memòria del conservador d'aquest museu Mn. Eduard Junyent llegida en la reunió de la junta directiva que tingué lloc el dia 28 d'abril de 1935*, Tipografia Balmesiana, Vic, 1935, p. 10.



FIGURA 4. Arqueta. MEV 9058. 10,5x × 11,5 x 7,5 cm. Segle XVI.

2. *Premisses historiogràfiques*

La xarxa urbana de la Catalunya dels segles XVI i XVII va tenir un paper molt actiu en el procés gradual d'implementació de la Reforma catòlica en el món rural projectada en el Concili de Trento. Partim d'aquesta premissa i d'un enfocament historiogràfic múltiple, ric i divers, a saber: el que entronca, per una banda, amb els plantejaments fèrtils i pioners de Miquel Batllori, Joan Bada i Josep Maria Marquès, tots ells molt influenciats tant per la revolució historiogràfica que va suposar l'escola dels *Annales* com pel nou clímax intel·lectual i historiogràfic que va obrir el Concili Vaticà II (1962-1965), que va propiciar una eclesiologia basada en l'autodefinició de l'Església com a poble de Déu. Tot plegat va ser un potent estímul per trencar amb la vella historiografia eclesiàstica de to apologètic i hagiogràfic basada en l'estudi tradicional de les

institucions i els grans personatges, tot afavorint la introducció de la dimensió social, econòmica, sociològica i cultural a l'hora d'analitzar la religiositat.²⁰ Amb tot, com ens recordà Paolo Prodi, hem de tenir present que una separació estricta entre una història dels vèrtexs i una història de les religions populars

[...] ha cumplido su tiempo: esta discusión se ha revelado como estéril a medida que se ha comprendido que dentro de las comunidades históricas cristianas no es posible escindir el nexo continuo entre instituciones, praxis sacramental, espiritualidad, piedad en una relación que no es nunca de sentido único, sino que se desarrolla en un sentido circular continuo en que entre siempre en juego el peso del poder, la tentación de dominio del hombre sobre el hombre, así como la libertad y la creatividad del cristiano.²¹

Aquest important canvi de paradigma (que a la llarga suposaria la desclericalització de la història de l'Església i la seva creixent autonomia

20. Sobre les trajectòries de Miquel Batllori Batllori, Joan Bada i Josep M. Marquès, vegeu: Agustí ALCOBERRO, *Miquel Batllori*, Fundació Catalana Recerca, Barcelona, 2000; Valeri SERRA DE MANRESA, «In memoriam. Joan Bada i Elias (1937-2017)», *Revista Catalana de Teologia*, 43, I (2018), pp. 237-243; Joan BADA, «Biobibliografia de Josep M. Marquès (1939-2007)», a N. Figueras i P. Vila, eds., *Miscel·lània en honor de Josep M. Marquès*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2010, pp. 11-22. Faig ús del concepte de revolució historiogràfica dels *Annales* des de la perspectiva de Peter BURKE, *La revolución historiográfica francesa: La escuela de los Annales 1829-1989*, Gedisa, Barcelona, 2022. Sobre les conseqüències del Concili Vaticà II en la història de l'Església, vegeu: José Andrés GALLEGRO, «Corrientes de historiografía eclesíastica desde el Concilio Vaticano II», a *Venti secoli di storiografia ecclesiastica: Bilancio e prospettiva*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2010, pp. 197-233; Saverio XERES, «El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 23 (2014), pp. 219-248; Joaquim M. PUIGVERT, «Los párrocos y las redes de sociabilidad parroquial en el mundo rural de la Cataluña moderna. Historiografía e historia», *Obradoiro de Historia Moderna*, 22 (2013), pp. 167-206.

21. Paolo PRODI, *Il paradigma tridentino: Un'epoca de la storia de la Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 2010, p. 8. Per resseguir la trajectòria historiogràfica de Paolo Prodi és de gran utilitat Massimo Carlo GIANNINI, «Paolo Prodi (1932-2016)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26 (2017), pp. 537-544.

respecte a la teologia) va confluïr de manera paral·lela amb altres canvis derivats de la historiografia produïda des de les universitats públiques, que uns anys més tard donaria lloc a la nova història sociocultural dels fets religiosos dels darrers anys, fruit de la crisi dels anomenats paradigmes de la secularització.²²

El títol de l'article, diguem-ho d'entrada, té un risc que caldrà maldar tothora per defugir al llarg del text: el d'emfasitzar més el caràcter repressiu, vertical i unidireccional de la implementació de la Reforma fruit de l'anomenat procés de disciplinament social i de confessionalització, que no pas els processos de resistència horitzontal i de negociació «des de baix», o, per dir-ho en els mateixos termes de Ronnie Po-chia, contemplar degudament la capacitat d'interiorització voluntària i creativa de la disciplina social.²³ És del tot necessari i urgent fer aquest es-

22. Per a més informació, vegeu: Federico PALOMO, «Hispania Catholica. Balance y perspectivas para el estudio de la historia religiosa de España y Portugal en la época confesional», a E. Serrano, A. L. Cortés i J. L. Betrán, coords., *Discurso religioso y Contrareforma*, Institución Fernando el Católico, Saragossa, 2005; Joseba LOUZAO, «La historia cultural de la religión», a F. Montero, J. de la Cueva i J. Louzao, eds., *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2017, pp. 279-297; Daniele MENOZZI, Lucia CECI, Mónica MORENO i Javier RAMÓN SOLANS, «Investigaciones históricas e historia de la religión», *Ayer*, 116 (2019). Una excel·lent panoràmica internacional sobre la sociologia religiosa en el context dels processos de secularització es pot trobar a Xavier TORRES, «Introducció», a X. Torres, ed., *Les altres guerres de religió. Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX)*, Documenta Universitaria, Girona, 2012, pp. 7-21.

23. El concepte de disciplina social va ser formulat per Gerhard Oestreich el 1969 en el context de la historiografia germànica sobre l'ascens de l'estat absolut. I va ser especialment difós per Wolfgang Reinhard el 1982 a través de les plataformes editorials de l'Istituto Storico Italo Germanico in Trento, institució fundada el 1973 per Hubert Jedin i Paolo Prodi. Hubert Jedin teoritzà i reflexionà el 1946 sobre els conceptes de Reforma catòlica i Contrareforma a Hubert JEDIN, *Riforma cattolica o contro-riforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia, 1967. La difusió del concepte de disciplina social en bona part era fruit de la consciència dels límits i la insuficiència a l'hora d'estudiar el poder de l'estat o de les esglésies a partir de la simple coerció que obvia o minimitza l'ànlisi del consentiment voluntari. Per a més informació, vegeu: Ronald PO-CHIA HSIA, «Disci-

forç intel·lectual (malgrat els seriosos i no pas pocs problemes metodològics i de fonts que això pugui comportar) si es vol superar el risc de presentar els pagesos, masovers, artesans, professionals liberals, treballadors, menestrals, jornalers, criats, pobres, homes i dones, o la població eclesiàstica (rectors de parròquia, beneficiats, canonges, clergat regular), com a simples agents passius, sense capacitat d'agència social, és a dir, de transformar les seves pròpies condicions de vida, de decidir i prendre decisions; sense capacitat, en definitiva, d'oferir resistència o proposar, si escau, estratègies negociadores. Per sort, aquesta darrera perspectiva disposa a hores d'ara de prou corpus teòric on buscar recer i aixopluc intel·lectual, ja sigui derivat del marxisme britànic (de manera especial, el d'E. P. Thompson i el seu *Customs in common*),²⁴ ja ho sigui de James Scott o Michel de Certeau, un jesuïta historiador especialista en història de l'espiritualitat del segle XVII i de la vida quotidiana molt rellevant en la conjuntura intel·lectual derivada del maig del 1968 a París.²⁵ En efecte, E. P. Thompson reconeixia de manera diàfana que «les persones elaboren els seus sentiments i viuen la pròpia experiència en les coordenades de la seva cultura en quant normes, obligacions i reciprocitats familiars i de parentiu, valors o experiències artístiques o

plina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Manuscrits: Revista d'Història Moderna*, 25 (2007), pp. 29-43.

24. Edward P. THOMPSON, *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995 (la ed. anglesa: 1991). En la mateixa direcció de Thompson també resulten d'interès les consideracions sobre cultura de Raymond Williams. Vegeu Raymond WILLIAMS, *Cultura y política: Clase, escritura y socialismo*, Lengua de Trapo, Madrid, 2022.

25. James C. SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Madrid, 2003; François DOSSE, *Michel de Certeau: Le marcheur blessé*, La Découverte / Poche, París, 2007. De l'impacte de Certeau en el mon historiogràfic francès dona compte la presència el 13 de gener de 1986 en el seu funeral a l'església de Saint-Ignace de París de la Rue de Sèvres, entre d'altres, de Roger Chartier, Antoine Prost, Ernest Labrousse, François Foret, Dominique Julia, Denis Richet, Jacques le Goff, Maurice Aymard... DOSSE, *Michel de Certeau*, p. 12, afirma sobre la celebració: «réuni le Tout-Paris [...] les représentants les plus éminents de toutes les disciplines des sciences humaines sont là, de grandes figures intellectuelles, des hommes et de femmes, de gauche et de droite, des clercs et des laïcs».

religioses»;²⁶ i Michel de Certeau, recordem-ho, en el seu llibre *L'invention du quotidien* (1980), va ser un dels motors que va esperonar, juntament amb Henri Lefebvre (*La production de l'espace*, 1991), l'anomenat gir espacial en historiografia, que maldava per una nova comprensió crítica de l'espai.²⁷ Un gir que, de la mateixa manera que s'ha mostrat fèrtil en l'estudi dels nacionalismes contemporanis, pot resultar així mateix ben útil a l'hora d'estudiar i analitzar els processos d'implementació dels projectes reformistes derivats del Concili de Trento.²⁸ Michel de Certeau planteja com devien ser els espais urbans on sorgiren les estratègies de les institucions a partir dels nuclis de poder que teixiren el mapa relacional d'influències i interessos i com d'actius són els consumidors dels productes culturals, i afirma amb contundència una *boutade* que no deixa de resultar estimulante des del punt de vista intel·lectual: «il est toujours bon de rappeler qu'il ne faut pas prendre les gens pour des idiots».²⁹ Es tracta d'evitar, així doncs, els excessos de les teories de la confessionalització i el disciplinament social, sí, però també un cert deix de determinisme geogràfic quan a vegades es parla de l'acció de la Reforma catòlica a la ruralia i a la muntanya (de manera especial a la Catalunya dels masos i de l'hàbitat dispers), unes àrees *per se* quasi sempre menys reformades, com si el món rural i muntanyenc estigués aïllat i desarticulat de les viles i les ciutats, o com si els masos o els contractes de masoveria no poguessin ser, així mateix, instruments eficaços d'enquadrament religiós i pastoral per als masovers, criats, criades, pastors i jornalers, tal com fa temps va afirmar Casali quan parlava de la «cristiana mezzadria».³⁰ En efecte, és molt indicador el fet que els masos

26. Edward P. THOMPSON, *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981, p. 263.

27. Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, vol. I, *Arts de faire*, Gallimard, París, 1994 (1a ed.: 1980). Henri LEFEBVRE, *Espacio y política*, Península, Barcelona, 1976.

28. Eric STORM, «El giro espacial en el estudio del nacionalismo y del regionalismo: algunas reflexiones historiográficas», a J. Claret i J. Fuster-Sobreper, eds., *El regionalismo bien entendido. Ambigüedades y límites del regionalismo en la España franquista*, Comares, Granada, 2021, pp. 17-37.

29. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, p. 255.

30. Elide CASALI, «Sacra agricultura e cristiana mezzadria. Contrariforma e cultura contadina i romagna», *Estudis d'Història Agrària*, 5 (1985), pp. 53-76.

de la pagesia benestant, lluny de viure d'esquena a la Reforma catòlica, en van ser agents actius i col·laboradors avantatjats: d'ells procedien molts dels rectors de parròquies;³¹ fundaren sengles beneficis i capellanies;³² disposaven de capelles pròpies;³³ a les llindes de pedra de les seves portes han quedat registrades les marques del desgast provocat per l'acció corrosiva de la mescla de sal i aigua beneïda que, any rere any, els rectors hi encastaven amb motiu de la celebració del ritual polifuncional del salpàs, que també servia per controlar el deure de confessió i comunió pasqual;³⁴ alguns disposaven d'una alcova o una cambra des-

31. Joan BADA, «L'origen dels clergues barcelonins del segle XVII (1635-1717). Aproximació estadística», a *Homenatge al Dr. Sebastià Garcia Martínez*, Publicacions de la Universitat de València, València, 1989, pp. 201-213. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat*, pp. 70-74.

32. Llorenç FERRER, «Pagesia i sistema de transmissió de béns al Bages en el segle XVIII», a *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1984, vol. I, pp. 361-369; Josep M. MARQUÈS, «Fundación de beneficios en el obispado de Gerona, s. XII-XVIII», *Anthologica Annua*, 36 (1989), pp. 493-508.

33. Ignasi TERRADAS, *El món històric de les masies*, Curial, Barcelona, 1984, esp. p. 185; Andrés BARRERA, *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, pp. 231-232; Josep M. MARQUÈS, *Ermites i santuaris de la diòcesi de Girona*, Diputació de Girona, Girona, 2000; PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat*, pp. 45-46. Per a més informació sobre les capelles dins dels temples parroquials, les ermites i els oratoris domèstics, a prop dels masos, com a signe extern de poder per part de les famílies que les promovien, vegeu Pere GIFRE, *Els senyors útils i propietaris de mas. La formació històrica d'un grup social pagès*, Fundació Noguera, Barcelona, 2012, pp. 510-517.

34. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat*, pp. 32-34; Àlvar MONFERRER, *La salpassa*, Generalitat Valenciana, València, 1990. Vegeu un exemple de llinda de mas amb desgast provocat per l'acció de la sal a Joaquim M. PUIGVERT, *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consuetud (Riudellots de la Selva)*, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1989. El salpàs era un ritual que va afavorir la confecció dels llibres de *status animarum* o llibres de combregants, una font important per a l'estudi social dels criats i el servei domèstic dels masos. Per a més informació, vegeu Pere ROCA, «¿Quien trabajaba en las masías? Criados y criadas en la agricultura catalana (1670-1870)», *Historia Agraria. Revista de Agricultura e Historia Rural*, 35 (2005), pp. 49-92.

tinada als bisbes quan feien les visites pastorals;³⁵ altres formaven part de la xarxa de familiars de la Inquisició i gaudien de privilegis fiscals i militars;³⁶ els amos de mas ocupaven sovint els càrrecs d'obrer parroquial i paborde de les principals confraries devocionals, a més de disposar en els seus testaments caritats de pa amb motiu dels funerals celebrats en memòria dels seus familiars, paternalisme que reforçava el seu ascendent social;³⁷ els amos dels masos eren instats a actuar de veritables *pater familias* i, tal com indiquen alguns catecismes, de manera que no només eren responsables de l'educació cristiana dels fills, sinó també de la de mossos, jornalers i servei domèstic;³⁸ posseïen i veneraven imatges religioses de *bulto* (de manera especial, de la Mare de Déu del Roser), tenien pintures i gravats a les sales, i també lluien la seva religiositat de manera simbòlica a través de les llindes de portes i finestres, que contenien una epigrafià inequívocament religiosa que incloïa els anagrames estilitzats de Jesús (*JHS: Iesus Hominum Salvator*) i Maria,

35. Joaquim M. PUIGVERT, Lluís MONJAS, Xavier SOLÀ i Eugeni PEREA, *Les visites pastorals: Dels orígens medievals a l'època contemporània*, Documenta Universitaria, Girona, 2003, p. 264.

36. Per a més informació, vegeu: M. LUZ SETUERTA i Conxita SOLANS, «Un grup social de privilegiats: els familiars de la Inquisició al Baix Llobregat al segle XVI», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 23 (2003), pp. 133-154; GÍFRE, *Els senyors útils i propietaris de mas*, pp. 617-624, on es diu que a la diòcesi de Girona el 1600 hi havia 212 familiars distribuïts per 127 parròquies. D'aquests 212, el 61,32 % eren pagesos i 57 consten com a «labrador rico», amb «buena hacienda». En el conjunt del Principat i comtats, el 1600 hi havia 849 familiars de la Inquisició. Per a més informació, vegeu Joan BADA, *La Inquisició a Catalunya (segles XIII-XIX)*, Barcanova, Barcelona, 1992, pp. 59-60.

37. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat*, pp. 149-194. GÍFRE, *Els senyors útils*, pp. 451-459.

38. Així, el frare franciscà d'Escornalbou Francesc Baucells afirma en la «carta dedicatòria als feels cristians» del seu llibre *Font mística* (1704) que va fer el llibre «perque los pares de familia puguén enseñar a sos fills y criats» el catecisme, i recomana que «antes o después de sopar, leer cada nit, i millor a les festes, o fer llegir un poc d'est llibre per son orde, i después fer preguntas a vostres fills i familia sobre lo que s'haurà llegit perquè d'esta manera millor se'ls quedia». Vegeu Joaquim M. PUIGVERT, «Església, cultura i llengua a la societat catalana del setcents», a P. Balsalobre i J. Gratacós, eds., *La llengua catalana al segle XVIII*, Quaderns Crema, Barcelona, 1995, pp. 245-286.

creus, representacions del Calvari, expressions devotes (*ave maria*);³⁹ i, per concloure, tal com va mostrar en el seu moment Xavier Torres, molts dels amos de masos eren autors de sengles llibres de família de pagès dels segles XVI-XVIII, en els quals, a més de fixar-hi el patrimoni familiar, estaven definint i i inculcant «un llegat intangible, fet de creences, valors i reputació: l'herència immaterial en suma», de manera que molt sovint començaven els diaris o les memòries amb una jaculatória o invocació religiosa.⁴⁰

En definitiva, molt sovint el mas era una mena de «temple domèstic».⁴¹ No endebades, tal com ens ha recordat Peter Burke, també és

39. L'arquitecte Josep Danés, pioner en l'estudi de la masia, com a resultat del seu treball de camp afirmà sobre les sales de les masies: «És quasi inexcusada la presencia del rellotge dit de paret i una capelleta dins un armari, especie de ninxo fet a la paret, on es venera la verge del Roser, o un sant o santa a qui la familia té especial devoció». Josep DANÉS, *Arquitectura popular: Secció septentrional de la comarca d'Olot*, Impremta de la Casa de Caritat, Barcelona, 1919, p. 20. IDEM, *L'epigrafia domèstica i rural*, Impremta de Comas, Barcelona, 1938. Sobre la gran difusió de la devoció mariana del Roser, continua essent rellevant i útil la recerca des de l'etnografia desenvolupada a: Valeri SERRA BOLDÚ, *Llibre d'or del Rosari a Catalunya: Història, etnografia, folklore, arqueologia, imatgeria, bibliografia*, Impremta Oliva de Vilanova, Barcelona, 1925; Caterina CAPDEVILA, «La devoció del Roser a la diòcesi de Girona del segle XVI al XIX: confraries i imatges», tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015. Sobre el procés i la cronologia de la fundació de les confraries del Roser a la diòcesi de Girona és imprescindible també GIFRE, *Els senyors útils i propietaris de mas*, pp. 485-491, on l'autor alerta, seguint Josep M. Marquès, que primer és la difusió de la devoció (amb la construcció d'altars i retaules) que la de les confraries. Sobre la importància dels gravats per fomentar les devocions i els rituals en l'àmbit privat, vegeu Sílvia CANALDA, «L'estampa de devoció a l'època moderna», a A. Gelonch, coord., *Imatges per creure. Religió, art i conflicte a Europa i Barcelona, segles XVI-XVIII*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2018, pp. 63-96.

40. Xavier TORRES, *Els llibres de família de pagès. Memòries de pagès, memòries de mas (segles XVI-XVIII)*, Documenta Universitaria, Girona, 2000, p. 74.

41. Utilitzem el terme de Gabriel LE BRAS, *L'église et le village*, Flammarion, París, 1976, p. 184: «La maison rurale était naguère, est encore en certaines régions un temple domestique. Une croix peinte au linteau de la porte principale marque son caractère chrétien [...] dans la salle commune, il y a, comme dans l'église, une statuette et de images sur les meubles, sur les murs».

possible analitzar la iconologia de les cases, que no són només «espacios para habitar, sino también el centro de un ritual», amb significats i missatges simbòlics que es poden desxifrar.⁴² Per tot plegat, els masos es poden considerar no només com a unitats d'exploració agrària familiar, sinó com a agències d'enquadrament religiós, interconnectades amb les esglésies parroquials amb una bona xarxa de camins, alguns del quals rebien significativament el nom de camins missers, camins de combrigar, camins de sagraments o camins dels morts, que, en expressió d'Oriol Anguera de Sojo, unien «directament, a vegades amb veritable enginy el mas amb el centre de la parròquia».⁴³ I és que, tal com va afirmar Gabriel Le Bras, «être bien relié au village et a l'église est une des préoccupations du paysan. Beaucoup de chemins vicinaux ont été tracés en vue de permettre l'assistance aux offices».⁴⁴ Les dificultats dels camins en determinades circumstàncies eren considerades com a eximents a l'hora d'acomplir amb la missa dominical, tal com s'observa en el manual de confessors de Josep Gavarrí:

[...] también ha de saber, que los que viven en el campo, distantes una legua de donde se dize la missa, se escusan de oyrla aviendo de ir a pie, Y si han de passar muchos arroyos, o llueve, aunque pueden yr a cavallo, los

42. Peter BURKE, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1991 (1a ed. anglesa: 1978), pp. 133-134.

43. Oriol ANGUERA DE SOJO, «Dret especial a la comarca de Vic», a *Conferències sobre varietats comarcals de dret civil català*, Acadèmia de Jurisprudència i Legislació de Catalunya, Barcelona, 1934, pp. 273-340. Vegeu també Francesc BALDELLÓ, «Folklore litúrgic. La santa missa», *Vida Cristiana*, XII (1925-1927), p. 361. Sobre la xarxa de camins, vegeu Jaume FONT, «El sistema de transports preindustrial i la vertebració històrica del territori català», a J. Dantí, coord., *Ciutats, viles i pobles a la xarxa urbana de la Catalunya moderna*, Rafael Dalmau, Barcelona, 2005. Sobre els camins de missa i de sagraments i les servituds públiques associades a aquests, tal com mostra la dita «camí que Nostramo passà, ja a ningú es pot tancar», vegeu Elvis MALLORQUÍ, *Els camins històrics*, Diputació de Girona / Obra Social "la Caixa", Girona, 2021, p. 37.

44. LE BRAS, *L'église et le village*, p. 104. Sobre les relacions del mas amb els cultes i els rituals oficials de l'Església catòlica són pertinents les reflexions que en el seu moment es van fer des de l'antropologia social i cultural a BARRERA, *Casa, herencia y familia*, p. 231.

escusan tambien Leandro de Miss. tr. 2. df. 2. q. 24. Y aun Ortiz dize menos de una legua.⁴⁵

És per això que sovint es justificava la necessitat de traslladar una església parroquial a un altre indret del terme per raons d'accessibilitat. Aquest va ser, per exemple, el cas de Terrassa, on el consell de parroquians de la vila i parròquia de Sant Pere de Terrassa es reuní el 15 de juliol de 1543:

[...] [per] tractar a veure si ferien una altra església parroquial dins la presente vila Terrassa, considerant que per star apartada vuy en dia com sta de la present vila, se segueixen molts dans y scàndols, axí per no poder habitar los capellans en aquella ni fer la servitut com son obligats, com encara per les personas posadas en decrepitud y malaltia, y no poden anar a ohyr los oficis divinals ni complir a la obligació tenen.⁴⁶

El batlle, en veure la discrepància entre els partidaris i els contraris al trasllat, manà que «cada qual iuxta Nostre Senyor Déu y sa consciència votàs y digués son vot ya parer».⁴⁷ Guanyaren els partidaris de construir el nou temple amb caritats (però no pas amb talles i redelmes) i perderen els que s'hi oposaven, els quals «deien que en fer dita sglésie haurie moltes despeses y que prou los abastave la sglésia feta y que tenien bones cames per anar a hoyr los oficis en aquella».⁴⁸ Aquesta referència als camins que menaven a l'església i a la distància era del tot recurrent en tota mena de documentació. No endebades, era un argu-

45. Josep GAVARRI, *Instrucciones predicables y morales, no comunes, que deven saber los padres predicadores u confesores principiantes y en especial los misioneros apostólicos*, Impremta de Jacint Andreu, Barcelona, 1675, p. 397. Podeu trobar Una valoració del manual de Gavarri a Josep FONTANA, «Pecats camperols», a J. M. Delgado, ed., *Antoni Saumell i Soler: Miscel·lània in memoriam*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2007, pp. 69-77.

46. Salvador CARDÚS FLORENSA, *Ordinacions de bon govern de la batllia de Terrassa (1299-1625)*, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 2000, p. 187. Vegeu també M. SOLÉ i P. PUIG, «Els orígens de l'església del sant Esperit de Terrassa», a *Ciutat: revista cultural d'Amics de les Arts i Joventuts Musicals*, 1 (1992), pp. 31-34.

47. CARDÚS FLORENSA, *Ordinacions de bon govern*, p. 188.

48. *Ibidem*.

ment potent que considerava la sessió vint-i-unena del Concili tridentí, que només legitimava la creació d'una nova parròquia «en aquellas partes en que los parroquianos no puedan, por la distancia de los lugares, o por la dificultad, concurrir sin grave incomodidad a recibir los Sacramentos». ⁴⁹ Sovint aquests tipus d'arguments eren emprats pels feligresos quan sol·licitaven a les cúries diocesanes la creació d'una nova parròquia, tal com reconeix Philippe Martin per a França en la seva *Histoire de la messe: Le théâtre divin (XVI^e-XX^e siècles)*:

Le plus souvent, les fidèles suivent cependant une procédure officielle, montant d'impressionnants dossiers où ils exagèrent les difficultés de circulation. Leurs lettres décrivent une nature hostile, des paysans emportés par de cours d'eau en furie, des vieillards tombant dans la neige en tentant de passer des cols, des enfants effrayés par des meutes de loups, des femmes enceintes accouchant sur le bord des chemins [...]. ⁵⁰

Plantejaments del tot similars es poden trobar sense dificultats a la Catalunya moderna. A part de la qüestió de les distàncies, sovint el creixement de la població era un altre motiu per edificar una nova església que permetés encabir no només la població local, sinó veïns d'altres parròquies quan assistien a determinades solemnitats, tal com va indicar Carlo Borromeo:

La amplitud del sitio de la iglesia debe ser de tal modo que pueda contener no sólo la multitud del pueblo que habita el lugar donde quedará la edificación de la Iglesia [...] sino a la concurrencia de hombres que a veces asisten a las solemnidades. ⁵¹

I si els camins articulaven les relacions dels masos amb els temples parroquials i les seves sufragànies, no eren menys importants per enllaçar les parròquies amb les capitals diocesanes per tal que els rectors anessin als sínodes, per anar a cercar els sants olis i, és clar, per possibi-

49. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, p. 232.

50. Philippe MARTIN, *Histoire de la messe: Le théâtre divin (XVI^e-XX^e siècles)*, CNRS, París, 2016, p. 159.

51. BORROMEIO, *Instrucciones de la fábrica*, p. 6.

litar als bisbes i visitadors fer les corresponents visites pastorals. Els bisbe i les seves comitives (formades per notari, escriptent, procurador fiscal, patge, cuiners i criats), tal com ha posat de manifest Xavier Solà, viatjaven en transport rodat —carro, carrosses i cavalleries—; a vegades, com ja hem vist, el bisbe s'allotjava als masos importants, on tenia una alcova o cambra reservada amb aquest nom.⁵² En qualsevol cas, com Eva Serra ens ha recordat seguint Pierre Vilar, la importància de les viles i les grans masies de la Catalunya moderna per tal que l'hàbitat dispers no fos sinònim «de manca de densitat ni manifestació de desurbanització» permet inferir, després de tots els arguments aportats, que els masos i les seves masoveries associades van ser agents actius i decisius en el procés d'implementació de la Reforma catòlica en el món rural, ja que actuaven com a punts nodals amb els llocs, les viles i les ciutats.⁵³

3. *Les constitucions tarraconenses*

La recepció del Concili de Trento va tenir lloc en el Concili Provincial celebrat a Tarragona el 1564-1566. Amb aquest concili s'inauguraren els concilis provincials dins la Tarraconense en l'etapa posterior al Concili de Trento, que complementaren la seva acció reformadora amb els sínodes diocesans.⁵⁴ Tant en els uns com en els altres les diòcesis catalanes seguien en bona part el model i l'exemple dels concilis i sínodes convocats pel bisbe de Milà Carlo Borromeo, que, tal com reconeix

52. SOLÀ, *La Reforma catòlica a la muntanya catalana*, p. 41.

53. SERRA, «El món urbà en l'espai històric català. Incidència territorial i legislativa», pp. 76-77.

54. Per a més informació, vegeu: 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, pp. 123-147; IDEM, «Una institución singular: los concilios provinciales de Tarragona en la Edad Moderna», *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 7, 20 (2010), pp. 1-16. Vegeu també Josep RAVENTÓS, *La sinodalitat a Catalunya: Síntesi històrica dels concilis tarraconenses*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2000.

Po-chia, no endebades s'havia convertit en un dels millors símbols de la Reforma catòlica (i justament per això el 1610 va esdevenir el primer sant de la Contrareforma) i, amb ell, Milà havia esdevingut un laboratori on disciplinar el clergat i els laics.⁵⁵ No és cap casualitat que en els seus dinou anys d'episcopat convoqués sis concilis provincials i onze sínodes el contingut dels quals es va difondre el 1582 en les *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, de les quals s'imprimiren sis mil exemplars, una quantitat gens menyspreable. Tot i que l'impacte de Borromeo en les diòcesis catalanes està pendent de ser estudiat en profunditat, alguna cosa sabem de la seva influència en el bisbe de Barcelona i la Seu d'Urgell Joan Dimas, en el bisbe de Lleida Miquel Tomàs de Taxaquet i en l'escriptor i eclesiàstic Cristóbal Lozano, autor del llibre *El buen pastor, espejo de curas y sacerdotes*, editat a Tortosa el 1641.⁵⁶ A part de la legislació conciliar i sinodal de Milà, sens dubte les biografies i hagiografies de Carlo Borromeo que ben aviat es publicaren sobre ell van contribuir a difondre la seva labor episcopal.⁵⁷

S'ha parlat de l'excepcionalitat de la convocatòria continuada de concilis provincials a la Tarraconense fins al 1757, però també caldria considerar un altre fet: des de finals del segle XVI i fins tot el segle XVIII es pu-

55. HSIA, *El mundo de la renovación católica*, pp. 139-174.

56. Ramon ROBRES LLUCH, *San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico posttridentino, especialmente a través de Fray Luis de Granada y San Juan de Ribera*, Iglesia Nacional Española, Roma, 1960. Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *San Carlo Borromeo nei suoi rapporti con la Spagna, a San Carlo e il suo tempo: Atti del Convegno Internazionale nel IV Centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1986. Álvaro HUERGA, «La irradiación de San Carlos Borromeo en España a principios del siglo XVII», *Hispania Sacra*, 40/81 (1988), pp. 179-191. Danilo ZARDIN, *Riforma Cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Jaca Book, Milà, 1984. Per situar l'obra de Cristóbal Lozano en el context dels tractats de perfecció sacerdotal, vegeu Antonio IRIGOYEN, «Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII», *Hispania. Revista Española de Historia*, LXVIII, 230 (2008), pp. 707-734.

57. Pietro GIUSSANO, *Vita di S. Carlo Borromeo Cardinale del titolo di Santa Prassede Arcivescovo di Milano*, Stamperia della Camara Apostolica, Roma, 1610, pp. 80-87, 245-251 i 406-411.

blicaren «Ab intelligible veu» durant les quatre festes anyals (Nadal, Pasqua de Resurrecció, Cinquagesma i Assumpció de Maria Santíssima) a totes les esglésies parroquials les anomenades constitucions tarraconenses amb l'objectiu de fomentar «L'extirpació de alguns abusos, a la conservació y augment del culto divino y a la salut espiritual de las ànimas».⁵⁸ En total eren dinou les constitucions que es publicaven oralment. Tot un compendi d'allò que era considerat bàsic i de compliment obligatori: confessió (a partir dels set anys) i comunió (a partir dels dotze) per Pasqua de Resurrecció; demanar la unció dels malalts (extremunció) en «lo article de la mort»; no renegar ni blasfemar ni de Déu ni de la Verge Maria; casar-se davant el rector i testimonis; denunciar els impediments de consanguinitat i altres per celebrar matrimoni; no fer sortilegis i ús de males arts com encanteris, conjurs, endevinations, lligaments, bruixeries o malefics; actuar contra la llibertat i la immunitat eclesiàstica; pagar íntegrament els delmes i les primícies, així com els aniversaris i les fundacions de causes pies; ballar i fer jocs deshonestos o profans en esglésies i altres llocs sagrats; no fer o consentir juraments falsos i falsos testimonis; donar compte anual de l'administració de causes pies a l'auditor de les ànimes; assistir a missa i oir-ne els sermons tots els diumenges de precepte; no practicar la usura («els que presten onze per dotze») i les revendes; obligar els metges «que no se atravescan a visitar al malalt detingut en lo llit de malaltia grave, passat lo tercer dia, o visita, que no hagi confessat sos pecats, per rebre després los altres sacraments, conforme estil y costum de la Iglesia»;⁵⁹ no fer vots «sino ab molta devoció y maduresa [...] y las mullers no fassen vots sens llicencia de sos marits, y consell de son curat»; admetre només un padrí i una padrina en el sagrament del baptisme i posar a

58. Josep M. MARQUÈS, *Concilis provincials tarraconenses*, Facultat de Teologia de Catalunya / Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1994, pp. 185-188. Totes les citacions de constitucions que es fan a continuació procedeixen d'aquesta font.

59. Una disposició similar es troba en les constitucions sinodals de Barcelona de 1673, «Del sagrament de la penitència», constitució IX: «que los doctors en medecina estigan molt vigilats en advertir als malalts, que judicaran estar en perill de vida, que confessen son pecats, y reban los sacraments de la Iglesia».

l'infant tres noms «de sants comunament tingut per tals en la Iglesia», i, finalment, que «tothom en ús de rahó sàpiga el credo menor, els manaments de la llei de Déu i el pare nostre», tot recordant que també «pecan los pares, y amos, que son negligents, y descuydats en ensenyar, o fer ensenyar ditas cosas als fills y criats, à que estant obligats en consciència».

Per entendre l'impacte i la interiorització (no necessàriament passiva) d'aquestes constitucions en el conjunt de la població hem de considerar la seva repetició oral, reiterada quatre vegades l'any a corn d'altar sota l'amenaça d'excomunió, això és, d'exclusió de la comunitat de creients. També les hem de tenir en compte a l'hora d'estudiar la cultura «popular» dels temps moderns, que, tal com va posar en relleu Peter Burke, lluny de ser plenament autònoma respecte a la cultura de les elits, hi estava condicionada dialècticament.⁶⁰ Les constitucions tractaven de donar un bagatge teològic mínim i el compendi de la doctrina cristiana, que també constava en les edicions de les constitucions sinodals dels bisbats i en els manaments derivats de les visites pastorals.⁶¹ En qualsevol dels casos, la transmissió oral arribava a la població analfabeta i als sectors més humils i es podia reforçar a través de llibrets de catecisme, altres impresos devocionals i les preguntes inquisitives dins els confessionaris. No endebades, els manuals dels confessors eren compendis de teologia moral amb voluntat de ser aplicats.

El rectors eren la peça clau per fer arribar la cultura religiosa de Trento després que el Concili tridentí dibuixés quin era el rector ideal: respectuós amb el celibat, amb bona formació teològica i doctrinal, bon administrador de la parròquia i del seu arxiu, i amb una forma de

60. Trobareu un estat de la qüestió historiogràfica en aquesta direcció a Joaquim M. PUIGVERT, «La cultura *popular* en la Europa rural de Antiguo Règimen», *Noticia-rio de Historia Agraria: Boletín Informativo del Seminario de Historia Agraria*, 12 (1996), pp. 175-188.

61. Per a més informació, vegeu Alberto MARCOS, «Religión “predicada” y religión “vívada”. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?», a C. Álvarez, coord., *La religiosidad popular*, vol. II, *Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 96-124.

vida austera. Que fos bon administrador implicava també visitar casa per casa per fer el ritual del salpàs durant el temps pasqual, ocasió que era aprofitada per controlar el compliment pasqual de la confessió i la comunió dels feligresos. Heus ací un camí que els rectors (ja fossin domers, ja fossin sagristans curats) feien cada any travessant camps, boscos i muntanyes o carrers a les viles i ciutats. Aquests trajectes que els rectors feien una vegada a l'any per fer el salpàs o en ocasions extraordinàries, per exemple quan portaven el viàtic als malats greus, de fet eren els mateixos camins que, inversament, seguien cada setmana els feligresos per assistir a la missa dominical.

4. *Les Índies interiors*

Els historiadors de l'economia i la societat ja fa temps que han abandonat la visió d'una muntanya aïllada sense xarxes de relacions comercials, però a vegades encara queden reminiscències d'aquestes teories de l'aïllament quan es parla de cultura religiosa, talment com si no hi pogués haver interdependència, circularitat i hibridació entre la cultura de les elits i la cultura «popular». ⁶² És cert que les fonts de l'època parlen de les Índies interiors quan es refereixen al món rural i muntanyenc europeu necessitat de missions, talment com si es tractés de terres d'ul-

62. Patrice Poujade ens ha recordat fa temps que els Pirineus «mai no foren una vertadera frontera humana, cultural o econòmica, i pels ports passaven molta gent, gràcies als nombrosos camins mulaters. En aquella època anar a peu era pràcticament l'única manera de desplaçar-se i, doncs, les muntanyes no representaven obstacles insuperables, com havien d'esdevenir més tard». Patrice POUJADÉ, «Realitats frontereres no estatals: les lligues i les patzeries», a A. Casals, ed., *Les fronteres catalanes i el Tractat dels Pirineus*, Galerada, Cabrera de Mar, 2009, p. 141. Sobre la necessitat de superar visions dicotòmiques i estereotipades entre el món rural i urbà, vegeu Rosa CONGOST, «Entre la ruralitat i la urbanització: les dinàmiques socials a l'Europa mediterrània», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 39 (2019), pp. 124-154. Sobre les nocions d'interdependència, circularitat i hibridació entre la cultura de les elits i la cultura «popular», són de gran utilitat les reflexions presents a Peter BURKE, *Hibridismo cultural*, Akal, Madrid, 2019 (1a ed. anglesa: 2010).

tramar per evangelitzar i colonitzar *ex novo*. Posem-ne diversos exemples: els jesuïtes, recordem-ho, de manera ben explícita ho tenien en les seves constitucions d'ençà del 1540, quan s'afirmava que havien d'acceptar que fossin enviats a propagar la fe «a ir a cualquier región, aunque nos envíen a los turcos o a cualquier otros ángulos, incluso los que viven en las regiones llamadas Indias», de manera que parlaven amb tota naturalitat de «las Indias de allá y de acá»;⁶³ al primer Concili Provincial de la Tarraconense, de 1564-1565, es va decretar una constitució que instava a vetllar per la instrucció i la pràctica religiosa dels gitanos («aegyptiaci et bohemiiani»), i dels pastors i la gent rústega;⁶⁴ el dominic Felipe de Meneses afirmava el 1567 que «la experiencia ha mostrado dentro de España haber Indias y montañas en este caso de ignorancia»;⁶⁵ el bisbe d'Urgell Andreu Capella (1688-1609) demanà el 1600 al general dels jesuïtes Acquaviva que es construís un col·legi jesuític a la Seu d'Urgell (Col·legi de Sant Andreu) al·legant, sens dubte preocupat per la introducció d'hugonots, el següent sobre la seva situació:

[...] está a la raya de los Pirineos en las montañas de Cataluña y no muy lejos de Francia y asi por la aspereza desta tierra como por la vecindad de Francia es tierra de gentes muy necesitada de doctrina, ignorantísimos y poco menos necesitados que indios porque por las razones dichas en aquella tierra ay pocos curas que sepan ni cultivan los ánimos de sus feli-

63. S. Arzubialde, J. Corella i J. M. García Lomas, eds., *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción y notas para su lectura*, Mensajero / Sal Terrae, Bilbao, 1993, p. 33. Adriano PROSPERI, «El misionero», a R. Villari, ed., *El hombre barroco*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 203-239.

64. Joan BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Balmes, Barcelona, 1971, p. 203. Contrasta la constitució que instava l'adoctrinament religiós dels gitanos amb les reials pragmàtiques de la Corona de Castella i Aragó que ordenaven que abandonessin els seus territoris sota l'acusació de ser lladres i impius. Per a més informació, vegeu Alejandro VARGAS, «La legislación sobre gitanos en la España de los Austrias», *O Tchatchipen: lila da trin tchona rodipen romani. Revista Trimestral de Investigación Gitana*, 17 (1997), pp. 9-14.

65. Maria GARGANTÉ i Xavier SOLÀ, *Santuaris, ermites i capelles a l'època del barroc: Geografia sagrada de la muntanya catalana*, Diputació de Barcelona / Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2017, p. 59.

greses y pues la compañía va a buscar a las Indias la reduesión de las gentes parese que es propio suyo acudir a esta necesidad.⁶⁶

I, per posar el darrer exemple, recordem-ho, fra Josep Baucells, missioner d'Escornalbou, en el seu compendi de doctrina cristiana *Font mística* (1704) afirmava que anava destinat a la formació de la gent més vulgar, necessitada, ignorant, rústega i idiota.⁶⁷ Altres testimonis coetanis consideraven directament el poblament dispers com a sinònim d'ignorància i de viure de manera bàrbara. Aquest era el cas del bisbe de Tuy Bartolomé Molina, que el 1587, palesant la dificultat de confeccionar els padrons parroquials ordenats per Felip II, va recomanar al monarca que el poblament dispers es reduís a poblacions: «sería el mayor servicio que se podría hacer, y aún de S.M. para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana que viviendo como vive es imposible».⁶⁸ Quan es constata l'ús d'aquest llenguatge és bo recordar, amb Godfrey Lienhardt, que cap fenomen social s'ha d'estudiar adequadament només utilitzant el llenguatge i les categories de pensament amb què les persones entre les quals es dona el fenomen el representen davant de si mateixes, vocabulari que ens remet als seus objectius i els seus marcs ideològics o teològics.⁶⁹ Les Índies interiors ens parlen més de la percepció estereotipada i alteritzada (si ho volem dir a la manera d'Emmanuel Lévinas) que tenien del camp els

66. Joan BOSCH i Francesc MIRALPEIX, *L'art de l'època moderna a Andorra. Segles XVI-XVIII*, Departament de Patrimoni Cultural / Ministeri de Cultura, Joventut i Esports del Govern d'Andorra, Andorra la Vella, 2017, p. 39. Francesc MIRALPEIX, *Les pintures murals de Sant Climent de Talltorta*, Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, Girona, 2021, p. 87.

67. Francesc BAUCELLS, *Font mística i sagrada del Paradís de la Iglesia*, Impressor Joan Jolis, Barcelona, 1704.

68. Armando REPRESA, «Valoración histórica de los archivos parroquiales», a J. M. Fernández Catón, dir., *Los archivos de la Iglesia en España. Colección de estudios*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Lleó, 1978, pp. 95-96. Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «Para que esta gente bárbara fuera política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana», *Manuscritos. Revista d'Història Moderna*, 25 (2007), pp. 157-186.

69. Godfrey LIENHARDT, *Antropología social*, Ciutat de Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1971.

eclesiàstics reformistes dels segles XVI-XVII, que no pas d'unes realitats que precisament estaven canviant just en aquell mateix moment.⁷⁰ Feina dels historiadors és, això sí, dilucidar-ne els ritmes i les gradacions d'aplicació. Michel de Certeau, tot analitzant les missions jesuítiques rurals a la Bretanya francesa del 1640 al 1683, ens recorda, amb una gran eloqüència, que per als jesuïtes els països rurals «eran percibidos como el otro de la corte y la ciudad».⁷¹

5. *Les viles i ciutats: agents de reforma*

No es pot plantejar l'estudi de l'impacte de la Reforma catòlica al marge de les ciutats, oimés si considerem, tal com va posar en relleu Albert Garcia Espuche a la Catalunya dels anys 1550-1640, que es va començar a definir un sistema urbà al Principat, paral·lel a l'augment poblacional. Més enllà de Barcelona (que encapçalava la jerarquia urbana) es reforçà un conjunt de poblacions de caràcter intermedi, de manera que s'aconseguí una major articulació econòmica del territori, especialització i complementarietat.⁷² Jaume Dantí en ha recordat que, a més de les

70. Sobre el concepte d'alteritat, acunyat per Lévinas, vegeu: Jaime LLORENTE, *Lévinas: El sujeto debe responsabilizarse de los otros hasta el punto de renunciar a sí mismo*, RBA, Barcelona, 2015. Sobre l'anàlisi del vocabulari esmentat, vegeu també Joan BASTARD i Jesús CONTRERAS, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: Una introducción a la antropología*, Barcanova, Barcelona, 1987. Sobre l'oposició dicotòmica camp-ciutat i com les elits urbanes percebien els habitants del camp, vegeu: Jamés AMELANG, *La formación de una clase dirigente: Barcelona 1490-1714*, Ariel, Barcelona, 1986, pp. 144-154; Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona, 1994; Xavier TORRES, «La imatge dels pagesos: rústecs, devots, rendistes (s. XVI-XVIII)», *Revista de Girona*, 202 (2000), pp. 85-89; Antoni VIVES, «Alteridad rural y centralismo urbano en la construcción de la diferencia entre el campo y la ciudad», a M. Nash i G. Torres, eds., *Los límites de la diferencia: Alteridad cultural, género y prácticas sociales*, Icària, Barcelona, 2009, pp. 29-45.

71. Michel DE CERTEAU, «Historia de los jesuitas», a *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 196.

72. Albert GARCIA ESPUCHE, *Un siglo decisivo. Barcelona y Cataluña, 1550-1640*, Alianza, Madrid, 1998.

qüestions demogràfiques, per definir el concepte urbà resulten especialment significatius els indicadors que augmenten la capacitat dels centres urbans d'esdevenir nuclis de referència i de dependència d'un espai o una àrea d'influència més àmplia, ja sigui per les seves activitats econòmiques, ja sigui pels serveis que podien oferir, pels seus mercats, per ser caps de jurisdicció o per tenir una major presència d'habitants privilegiats.⁷³

Des d'aquestes consideracions, la Reforma catòlica dels segles XVI i XVII va contribuir a reforçar la xarxa urbana de la Catalunya moderna de múltiples maneres. La gran capil·laritat del mapa parroquial —més de 1.155 parròquies escampades a inicis del segle XVII pel territori del Principat— no va impedir ni frenar, és clar, la tendència de la població eclesiàstica a concentrar-se a les grans viles i a les ciutats, talment com faria a la mateixa època la noblesa, ja fos per intentar superar la inflació i la caiguda de les rendes senyoriales, ja fos per evitar la inseguretat del camp derivada del bandolerisme.⁷⁴ A les nou capitals diocesanes del Principat (des de 1593 s'incorporà Solsona i el 1659 es perdria Elna) hi residien els bisbes en els seus palaus amb els seus familiars, els capítols de canonges i els eclesiàstics que oferien els seus serveis a les tres seccions de les cúries diocesanes, això és, la notaria, la secretaria i el tribunal. De la mateixa manera que Barcelona encapçalava la jerarquia urbana, també ocupava la primacia de les ciutats episcopals (malgrat el caràcter primat de la seu de Tarragona). No endebades, fins l'any 1655 els arquebisbes de Tarragona van posseir a la Ciutat Comtal un palau a prop del Palau de la Diputació del General, la Casa del Consell de Cent i el Palau del Lloctinent, i la Inquisició hi tenia un dels seus tribunals, amb incidència al conjunt del Principat.⁷⁵ Un altre element que va reforçar

73. Jaume DANTÍ, «Introducció», a J. Dantí, coord., *L'articulació del territori a la Catalunya moderna*, Rafael Dalmau, Barcelona, 2015, pp. 5-14.

74. Sobre el procés d'urbanització de la noblesa catalana, vegeu: AMELANG, *La formació de una classe dirigente: Barcelona 1490-1714*, pp. 63-91.

75. Francesc NADAL, «Barcelona i l'espai català: interferències polítiques, persistència cultural i canvis d'escala territorial», a J. Burgueño, coord., *La nova geografia de la Catalunya postcovid*, Societat Catalana de Geografia / Institut d'Estudis Cata-

considerablement el procés d'increment del nombre d'eclesiàstics a les ciutats i viles va ser la fundació de nous convents, tant dels ordes mendicants com de les congregacions de clergues regulars. Joan Bada va comptabilitzar en el segle XVI (abans i després del concili tridentí) l'establiment de cinquanta-cinc noves cases religioses, «majorment situades en els nuclis urbans», i en el segle XVII, un total de vuitanta-una.⁷⁶ Aquests nous convents urbans i vilatans, atès que tots tenien esglésies obertes al culte, amb les seves pròpies devocions i confraries, si no agrupacions de terciaris, van obrir no pas pocs fronts de conflictivitat amb les parròquies.⁷⁷

A part de les cúries diocesanes i els nous convents, un tercer i quart factor va contribuir en gran manera a incrementar la població eclesiàstica a determinades viles i ciutats: les comunitats de preveres de les grans esglésies parroquials i l'existència dels estudis generals on els eclesiàstics es graduaven, com Lleida (des de 1297-1300), Barcelona (1450), Girona (1446), Tarragona (1574), Vic (1599), Tortosa (1600) i Solsona (1620).⁷⁸

lans, Barcelona, 2021, p. 367; Doris MORENO, «Creure i viure a la Barcelona moderna a través de les fonts inquisitorials», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 39 (2019), pp. 219-261.

76. Joan BADA, *Història del cristianisme a Catalunya*, Pagès / Eumo, Lleida / Vic, 2005, pp. 105 i 126-127.

77. Biblioteca de Catalunya, fullets Bonsoms, núm. 317. Per a més informació, vegeu: PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat*, p. 49; Albert GARCIA ESPUCHE i Manuel GUÀRDIA, *Espai i societat a la Barcelona pre-industrial*, La Magrana / Institut Municipal d'Història, Barcelona, 1986, p. 44, on s'esmenta un memorial de 1671 dels obrers de l'església del Pi crítics amb la proliferació de convents dins el terme parroquial.

78. BADA, *Història del cristianisme a Catalunya*, pp. 123-124, destaca la importància de les comunitats de preveres del segle XVII a Montblanc, Valls, Reus, Vilafranca dels Penedès, Cardona, Berga, Manresa i Fraga, entre d'altres. Les comunitats de preveres han estat estudiades des d'un punt de vista organitzatiu i institucional a Montse MARTÍNEZ, «L'organització i producció documental de la comunitat de preveres i confraria de Sant Nicolau de Cervera», *Lligall*, 15 (1999), pp. 289-317; i de manera especial des de la història econòmica com a entitats de crèdit a través dels censals, com mostraren les investigacions pioneres d'Enric Tello i Llorenç Ferrer o les més recents d'Erola Simon. Trobareu un estudi des de la història social i de la vida

Estudis universitaris que en part supliren la tardança que es va experimentar en la implementació dels seminaris diocesans prevista en el Concili tridentí que es nodrien de professors de molts frares dels convents, especialment dominics i jesuïtes, i que expliquen el considerable nombre de clergues que tenien el títol de doctor.⁷⁹ Tot plegat (convents, comunitats de preveres i estudis generals) va afavorir que moltes viles fossin definides, a partir de l'estudi del fogatge de 1553, com a poblacions levítiques. No endebades, en moltes els focs de religiosos eren elevats: representaven el 30% del total a Elna, el 27% a la Seu d'Urgell, el 16% a Girona i el 12% a Tarragona, Vic, Puigcerdà i Vinçà. També va fer que moltes poblacions elevessin el 1626 peticions de més llocs a les bosses d'insaculació de la Diputació del General, al·legant no només un nombre elevat de població, sinó també poder disposar d'una quantitat considerable de doctors en lleis, medicina o altres facultats, o pagesos de solar antic. Tot això prova, segons Eva Serra, la potencialitat municipal a la Catalunya del segle XVII.⁸⁰ A més de les comunitats de preveres, també s'han de considerar degudament altres institucions i

quotidiana a: Carme SANMARTÍ i MONTserrat SANMARTÍ, «La comunitat de preveres de Sallent durant la segona meitat del segle XVIII», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, 13 (2002), pp. 47-60. Ens falten, però, estudis sobre les comunitats de preveres com a entitats de consum.

79. Sobre els estudis generals, vegeu: Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, *Historia de Cataluña (siglos XVI y XVII)*, vol. I, Ariel, Barcelona, 1985, pp. 433-451; Ramon RIAL, *L'ensenyament superior a la Catalunya central entre els segles XVII i XIX*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 2003. Ignasi Fernández Terricabras ha constatat per a la Barcelona de finals del segle XVII (1698), a partir del memorial presentat al Consell de Cent, que dels 321 beneficiats (repartits entre onze intitucions, de les quals set eren parròquies) el 46% eren doctors, «lo que permite pensar en un clero diocesano bien preparado intelectualmente»; vegeu Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «El indiviso del clero. Condiciones de vida del bajo clero secular de Barcelona en 1698», *Cuadernos de Historia Moderna*, 46, 2 (2021), p. 528.

80. Josep IGLÉSIES, *El fogatge de 1553: Estudi i transcripció*, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1979, p. 143. Sobre el nombre de doctors, vegeu els casos que presenta Eva Serra referents a Vic, Mataró, Talarn, Cervera, Balaguer, Manresa, Puigcerdà, Vilafranca del Penedès i Figueres; SERRA, «El món urbà en l'espai històric català», pp. 110-115.

espais de sociabilitat i ajuda mútua clerical, com els *mesaus* aranesos, confraries de clergues interparroquials reconvertides el 1646 pel bisbe de Comenge en conferències eclesiàstiques a la manera de Borromeo per discutir casos de moral.⁸¹ Aquest considerable nombre d'institucions eclesiàstiques i d'eclesiàstics a determinades viles tindria una clara incidència econòmica, social i cultural en el seu entorn, i determinats sectors econòmics es veurien del tot estimulats. No en va hem de considerar les institucions eclesiàstiques com un conjunt de notables entitats de consum, i no només com a entitats amb gran capacitat d'extracció de rendes agràries i d'atorgament de crèdits per la via dels censals, tal com s'ha tendit a veure de manera un xic reductiva des de la història econòmica. En primer lloc trobem tots els oficis relacionats amb la construcció. No es pot oblidar que Joaquim Garriga va qüestionar-se de manera incisiva l'aura decadent que s'havien atribuït als segles moderns: «¿Es pot parlar de crisi econòmica a principis del segle XVII després de comprovar el número de fundacions conventuals, de reformes d'antics convents o reforma d'un elevat nombre d'esglésies parroquials, de creació d'edificacions de caràcter civil?».⁸² Aquests reflexions van estimular altres investigacions sobre l'art i l'arquitectura de l'època del Renaixement i del Barroc, que en els darrers anys han evidenciat que l'arquitectura i l'art poden ser uns indicadors potents de la difusió dels models culturals, religiosos i iconogràfics derivats de la Reforma catòlica més enllà de les ciutats. Les seves recerques sistemàtiques i ben documentades confirmen amb escreix els testimonis qualitius d'alguns

81. Per a més informació, vegeu: Serge BRUNET, *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Regime*, PyrèGraph, Aspet, 2001, pp. 165-169; IDEM, *Les églises de la Terre: Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XIII-XVI^e siècle*, Privat, Tolosa, 2018. A les diòcesis catalanes (de manera especial a Girona) les conferències morals es van difondre a partir de 1718. Vegeu: Joaquim M. PUIGVERT, «L'episcopat i la formació del baix clergat al segle XVIII. L'exemple de les conferències eclesiàstiques del Bisbat de Girona», a J. M. Puigvert, ed., *Bisbes, il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo, Vic, 2000, pp. 89-114.

82. Marià CARBONELL, «L'arquitectura classicista a Catalunya (1545-1659)», tesi doctoral, Universitat de Barcelona, 1990.

coetanis, com el del pare Gil, del 1600, quan afirmava que «se son edificadas de nou o renovadas moltíssimas iglesias en Cathaluña de religiosos y religiosas y de capellans». ⁸³ I no només es tracta de convents i esglésies parroquials, sinó també, no ho oblidem, dels santuaris muntanyencs. En aquest darrer aspecte, el testimoni coetani de l'incansable viatger i dominic Narcís de Camós a través del seu *Jardín de María plantado en Cataluña* (1649) il·lustra les moltes transformacions experimentades en molts santuaris marians i constata les seves àrees geogràfiques d'influència i com els romiatges i pelegrinatges durant l'època moderna posaven en evidència el que fa ja temps que va manifestar Lucien Lefebvre: «lo que es verdad respecto a las rutas comerciales lo es igualmente tratándose de las rutas religiosas. Los hombres no se desplazan solamente por razones de orden material o estrictamente económico». ⁸⁴ Les transformacions en els santuaris assenyalades per Camós han estat molt ben documentades i analitzades per Maria Garganté i Xavier Solà. ⁸⁵

Tota aquesta plètora d'arquitectes (com fra Josep de la Concepció), artistes i artesans tenien una gran mobilitat geogràfica arreu del Principat: ells, es pot concloure, també formaren part dels camins de la Reforma catòlica que enllaçaven el món urbà i vilatà amb el rerepaís rural i muntanyenc. Joan Bosch ha parlat dels retaules renaixentistes i barrocs com a mobles litúrgics que en el context de la Reforma catòlica feien més sumptuosos, amb la seva riquesa escultòrica, policromia i daurats, els espais sagrats i el culte, «aproximant l'imaginari del fidel a la contem-

83. Pere GIL, «Geografia de Catalunya», *Quaderns de Geografia*, 1 (1949) (edició a cura de Josep Iglesias), pp. 274-275. Sobre la trajectòria de Pere Gil, vegeu: Rodolfo GALDEANO, «La història moral de Catalunya de Pere Gil (1550-1622) i la historiografia catalana de l'època moderna», tesi doctoral, Universitat de Girona, 2013. En aquest sentit, vegeu l'extensa producció historiogràfica de Joan Bosch, Francesc Miralpeix, Marià Carbonell, Magdalena Mària, Manuel Arranz, Carme Álvarez, Maria Garganté, Xavier Solà, Irene Abril i Carles Freixes.

84. Lucien FEBVRE, *La tierra y la evolución humana: Introducción geográfica a la historia*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, Ciutat de Mèxic, 1961, p. 316 (1a ed. francesa: 1955).

85. GARGANTÉ I SOLÀ, *Santuaries, ermites i capelles*.

plació de la incommensurable grandesa de Déu i dels seus sants».⁸⁶ El mateix Joan Bosch va elaborar una cartografia dels «centres de producció de retaules de Catalunya i la seva difusió, 1575-1630» on s'identifiquen tretze viles o ciutats amb presència de retaules, a partir de les quals distribuïen la seva producció.⁸⁷ Francesc Miralpeix ho ha afirmat també de manera diàfana: a l'hora d'estudiar la gran mobilitat dels artesans a l'Antic Règim s'observa —ha dit— com arribaren de ser de difuses i inconcretas les fronteres administratives (nacionals, diocesanes, comarcals o municipals), que resultaven tan poroses que arquitectes i imatgers es feien un tip de recórrer camins amb tartana o a lllom d'un ase.⁸⁸

A part d'ells, altres oficis es van beneficiar de la demanda eclesiàstica: cerers, apotecaris i adroguers (per l'alt consum de cera i encens),⁸⁹ argenters (orfebreria religiosa), sastres (robes litúrgiques), impressors, organers i músics. Pel que fa als orgues, Josep Pujol ha constatat que sovint «juntament amb els retaules l'orgue era un dels primers luxes de què es dotaven els temples que aspiraven a donar més solemnitat al culte i podien permetre-s'ho».⁹⁰ Tot un altre sector molt beneficiat per la Reforma catòlica va ser el de les impremtes, que van haver de respon-

86. Joan BOSCH, «La retaulística al Principat», a E. Serra i X. Torres, eds., *Història, política, societat i cultura dels Països Catalans: Crisi institucional i canvi social*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1997, pp. 278-279.

87. Es tractava de Barcelona, Cervera, Girona, Manresa, Mataró, Moià, Olot, Ripoll, Perpinyà, Tarragona, Vilafranca del Penedès, Tortosa i Montblanc.

88. Francesc MIRALPEIX, «El Moianès, l'art i l'arquitectura barroques a Catalunya i un epíleg sobre el pintor Marià Colomer Parés», *Modilianum: Revista d'Estudis del Moianès*, XI (2019), pp. 92-93.

89. La farmàcia a l'època moderna (fins a finals del segle XVIII) no es pot entendre sense considerar els apotecaris de l'època baixmedieval, ja que no només elaboraven medicaments, sinó que el seu ofici també es relacionava amb l'adrogueria, la confiteria, la producció de ciris i hòsties o la venda d'encens, entre altres productes. Per a més informació, vegeu: Carles VELA, *L'obrador d'un apotecari medieval segons el llibre de comptes de Francesc Ses Canes (Barcelona, 1378-1381)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2003.

90. Josep PUJOL, *El barroc musical*, Diputació de Girona / Caixa de Girona, Girona, 2005, p. 18. Vegeu també: Josep M. MARQUÈS, «Organistes i mestres de capella de la diòcesi de Girona», *Anuario Musical*, 54 (1989), pp. 89-130.

dre a la gran demanda de catecismes, llibres de pietat, goigs i tota mena d'estampes i gravats. En posarem dos exemples prou contrastats. El primer és el de la llibreria de Sebastià de Comellas, «uno de los impresores de más éxito de la Barcelona del siglo XVII», segons Henry Kamen, i el qual, a més de disposar el 1667 d'un ric fons de l'edat d'or de la literatura hispànica, tenia un gran volum de literatura en llengua catalana:

Los volúmenes en catalán eran sin duda los más impresionantes en cuanto a cantidad, desde los 100 catecismos de Bellarmino y los 266 de Pere Màrtir Coma hasta los 329 almanques, los 68 folletos de Santa Eulalia, las 913 *Horas de Nuestra Señora*, los 1.304 folletos de San Antonio y los 1.053 *Llibrets del Roser*.⁹¹

El segon exemple il·lustra la importància dels impressors en algunes de les viles levítiques de terra endins. Aquest era el cas del taller del gravador, impressor i droguer Pere Abadal i Morató (1630-1684) a la vila de Moià, considerat «el millor xilògraf de la seva època» i el qual va treballar de manera preferent per a parròquies, santuaris, convents i confraries, la qual cosa va determinar «la temàtica dels seus gravats mariològics, cristològics o hagiogràfics».⁹² D'aquest taller sortí un corpus gens menyspreable de dues-centes cinquanta estampes (inclosos alguns goigs), a més d'una considerable quantitat de *pelegrins*, *salms* i *beceroles* que responien a uns encàrrecs d'una considerable amplitud geogràfica que podia incloure, a més de Moià, Barcelona, Girona, Balaguer, Maresa, Vic, Olot, Tarragona, Ripoll, Castellterçol, Lleida i els santuaris de la Mare de Déu de Solsona, de Pinós, del Puig, de Joncadella, de Núria, de la Font de la Salut, de la Gleva, dels Arcs, de l'Ajuda o de la Cinta.⁹³

91. Henry KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del siglo de oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 401 (1a ed. anglesa: 1993). Els llibrets del Roser fan referència a: Jeroni TAIX, *Llibre dels miracles de Nostra Senyora del Roser y del modo de dir los Rosaris de aquella*, Jaume Bro Estamper, Girona, 1667.

92. Immaculada SOCIAS, *Els Abadal, un llinatge de gravadors*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2007, pp. 76 i 85.

93. SOCIAS, *Els Abadal*, p. 82.

No es pot obviar que la gran producció de literatura religiosa en català en el segle XVII assenyalada per Kamen no es pot descontextualitzar de les seves finalitats d'adoctrinament religiós dels sectors més humils de la societat ja que l'Església mantenia una posició del tot ambivalent respecte a la llengua catalana. En efecte, tal com ha dit Joan-Lluís Marfany, de la mateixa manera que l'Església contribuïa a la preservació del català, no es pot obviar que «alhora contribuïa a preservar-lo en la diglòssia com a llengua de les classes inferiors».⁹⁴ I és que les elits eclesiàstiques, en especial els bisbes i els ordes religiosos (també els jesuïtes), vivien contradictòriament entre dos pols: per una banda, maldaven per fer complir els decrets tridentins i les constitucions provincials i sinodals tot prioritzant l'ús del català com a llengua vernacla en els sermons (sobretot en temps de quaresma) i l'ensenyament del catecisme per una qüestió d'eficàcia comunicativa i pastoral i amb la missió espiritual de contribuir a la salvació eterna de les ànimes (també de les més humils); per l'altra, manifestaven la seva adhesió a la llengua castellana com a llengua de prestigi i de cultura, ja que era la llengua de la monarquia i de la cort de la qual depenien l'episcopat per mitjà de la institució del Patronat Reial i els ordes religiosos pel fet que disposaven d'una organització territorial basada en províncies pròpies que ultrapassaven el marc del Principat i els comtats i mantenien relacions internacionals amb Roma.⁹⁵

L'imprès i el gravat amb imatges podien arribar ser potents instruments d'adoctrinament religiós que arribaven no només als sectors alfabetitzats de la societat, sinó també als analfabets gràcies a la pràctica de la lectura comunitària i en veu alta, de la qual Roger Chartier va mostrar la importància i va alertar, això sí, que les descripcions de lectures pietoses en família podien mostrar, *de facto*, més que no pas observacions etnogràfiques reals, la representació d'una societat patriarcal idealitzada.⁹⁶ Ideal de lectura pública i memoritzacions de la doctrina a les

94. Joan-Lluís MARFANY, *La llengua maltractada: El castellà i el català a Catalunya del segle XVI al XIX*, Empúries, Barcelona, 2001, p. 247.

95. MARFANY, *La llengua maltractada*, pp. 211-305.

96. Roger CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Regime*, Seuil, París, 1987, pp. 245-246.

vetlles familiars que el frare missioner d'Escornalbou Francesc Baucells recomanava en la «Carta dedicatòria als feels cristians» publicada a l'inici de la seva obra *Font mística y sagrada del paradís de la Iglesia* (1704), confeccionada, deia, «perque los pares de família poguen ensenyar a sos fills y criats»: «antes o després de sopar, llegir cada nit, i millor a les festes, o fer llegir un poc d'est llibre per son orde, i després fer preguntes a vostres fills i família sobre lo que s'haurà llegit perquè d'esta manera millor se'ls quédia». ⁹⁷ Els bisbes, a part dels frares i religiosos, eren també promotors actius de la difusió de tota mena d'estampes, gravats i rosaris, com mostra aquesta constitució sinodal barcelonina de 1683: «enviarem a tots els rectors, rosaris, imatges o altres estampas, a modo de premis, pera excitar los ánimos dels minyons, en aquella edat, no del tot inhàbil, ans bé (segons ensenya l'experiència) molt acomodada». ⁹⁸

6. Els rituals cívics i religiosos

Ja fa molts anys Joan Bada ens recordava en el seu estudi seminal *La situació religiosa de Barcelona en el segle XVI* (1970): «El repàs de les pàgines del *Dietari* barceloní [del Consell de Cent] produeix la impressió d'un encreuament constant de l'ordre cívic i de l'ordre religiós a la Barcelona del Cinc-cents». ⁹⁹ Aquest aiguabarreig de vida cívica i religiosa tan propi de les societats de l'Antic Règim va ser clarament reforçat després del Concili de Trento. Xavier Torres ha arribat a parlar oportunament de la importància de les inversions en allò sagrat per part del Consell de Cent barceloní, tant conseqüència «de la confluència simultània entre patriotisme local i llenguatge religiós» com d'«una derivació inevitable d'aquella religió cívica cultivada a consciència per les elits

97. FRANCESC BAUCELLS, *Font mística y sagrada, del paradís de la Iglesia, dividida en quatre parts: en que se explica ab claredat y brevedat tota la Doctrina Christiana, perque ab facilitat la pujan saber, y apendrer la gent més vulgar y necessitada*, Joseph Teixidó Estamper, Barcelona, 1704.

98. SOTOMAYOR, *Constitutiones Synodales*, p. 59.

99. BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, p. 66.

urbanes i municipals». ¹⁰⁰ Tal vegada les sis mil lliures invertides, per un acord del 1595, per promoure la canonització de Ramon de Penyafort serien la mostra més significativa d'aquestes inversions, juntament amb les festivitats arran de la seva canonització el 1601, que mobilitzaren el conjunt de la ciutat i com a mínim trenta-sis viles dels voltants, les quals hi entraren processionalment amb els seus estendards, mostrant la gran capacitat de mobilització de la xarxa de confraries del Roser, difosa a partir dels convents dels dominics. ¹⁰¹ Però la festa cívica dedicada a celebrar la canonització de sant Ramon de Penyafort que no es reduí a la ciutat de Barcelona: per exemple, el 6 de juny de 1601, a Vilafranca del Penedès, tal com ha mostrat Jordi Vidal, també va haver-hi festa grossa, amb quatre cobles de músics, alimàries, drac, diables, àliga, gegants i molts coets. ¹⁰²

L'estreta vinculació de les ciutats amb la promoció del culte a determinats sants donà lloc, recordem-ho, a tota una historiografia, una corografia i una hagiografia «patriòtica». ¹⁰³ Certament, com ha mostrat Montserrat Zamora en la seva tesi doctoral, Barcelona seria la ciutat on la religió cívica, amb tots els seus rituals, es mostraria de manera més ostentosa i magnífic. ¹⁰⁴ Però de la mateixa manera que hem vist com la Universitat de Vilafranca del Penedès celebraria la festa de la canonit-

100. Xavier TORRES, «La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma», *Barcelona: Quaderns d'Història*, 20 (2014), p. 78.

101. TORRES, «La ciutat dels sants», pp. 85 i 91. Sobre la vessant civicoreligiosa de les festes de canonització de sant Ramon de Penyafort, vegeu: Ramon DILLA, *Barcelona 1601: l'esclat de la festa: Les celebracions per la canonització de sant Ramon de Penyafort*, Tirant Humanidades, València, 2023; Maria GARGANTÉ, *Festa, arquitectura i devoció a la Catalunya del Barroc*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2011.

102. Jordi VIDAL, *La Universitat de Vilafranca del Penedès durant els segles XVI i XVII*, Andana, Vilafranca del Penedès, 2023, p. 89.

103. Xavier TORRES, «La ciutat dels sants»; Eliseo SERRANO, «Santos patronos y reliquias en la España de la Contrareforma», a F. J. Alfaro i C. Naya, eds., *Supra devotionem: Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la historia*, Universidad de Zaragoza, Saragossa, 2019, pp. 98-120.

104. Montserrat ZAMORA, «La ciudad y el templo: religión cívica en la Barcelona moderna (XVI-XVIII)», tesi doctoral, Universitat de Girona, 2020.

zació de Sant Ramon de Penyafort, altres viles i ciutats organitzarien grans festes per celebrar l'arribada de relíquies de sants i santes procedents de Roma sota la intermediació decisiva de frares de determinats ordes religiosos i la seva densa xarxa de relacions. Així, per exemple, el dominic oriünd de Centelles Joaquim Soler Llach, tal com ha documentat Irene Abril, el 1620 donà a la parròquia de Centelles una relíquia de santa Coloma, la patrona de la parròquia: «vull, 22 del mes de mars de 1620, lo reverent pare senyor Joachim Soler Llech [...] és arribat de Roma i ha aportada una relíquia de dicta santa autèntica, com consta de la fe infrascrita, la qual està guarnida en un bras de fusta daurat»; la relíquia va ser entregada «al senyor rector i comunitat, obres y jurats naturals de dita parròquia».¹⁰⁵ Uns anys després, el 1666, Ribes de Freser va viure una festa similar gràcies al jesuïta i pare provincial de la Corona d'Aragó Jacint Piqué, natural de la vila, el qual, aprofitant una visita a la ciutat de Roma el 1666 per tractar amb el pare general de la Companyia de Jesús qüestions referents als col·legis de les províncies de Catalunya, Aragó i València, sabent que el papa havia concedit als jesuïtes tres cossos sants demanà a dit pare general «un dels dits cossos sants, perquè amb ell pogués il·lustrar sa amada pàtria, amb tant gran tresor, col·locant-lo en la Iglesia parroquial d'ella». La petició li fou concedida i va rebre un tros del cos de sant Valentí màrtir, que ell mateix portà a la seva vila nadiua el 16 d'agost de 1666, on fou rebut pels còsols amb cantors, músics, cera, coets, teies «y lo demás necessari per dita festa que la vila ho gastà complidament».¹⁰⁶ I, per posar un darrer exemple, Mataró, important nucli urbà i comercial, el 1686 va rebre

105. Irene ABRIL, *Art per a la devoció: La producció de retaules a l'àrea de Vic en el context de la Reforma catòlica (1568-1625)*, Patronat d'Estudis Osonencs, Vic, 2020, pp. 205-206.

106. Miquel SITJAR, «Les relíquies de Sant Valentí», a M. Sitjar, ed., *Ribes de Freser*, Caixa de Girona / Diputació de Girona, Girona, 1994, pp. 26-27. El mateix autor va historiar el reliquiari de sant Valentí a: Miquel SITJAR, «La imatge-reliquiari de Sant Valentí de l'església parroquial de Ribes», *Annals del Centre Comarcal del Ripollès*, 6 (1994), pp. 227-229. Joan ARIMANY, «Relíquies al territori: el Ripollès», *Reliquiae Sanctorum in Catalonia*, 6 (2021), pp. 7-26.

d'un pare jesuïta unes relíquies de sant Desideri procedents de Roma, que foren rebudes pels síndics de la ciutat. Ben aviat la ciutat també maldaria per obtenir relíquies de les santes Juliana i Semproniana, després que el cronista fra Joan Gaspar Roig i Jalpí donés notícia en el *Catálogo paralipómeno de los santos indíginas y ádvenas del Principado de Cataluña y sus condados* sobre l'origen matoroní de les santes Juliana i Semproniana, màrtirs romanes venerades al monestir de Sant Cugat del Vallès.¹⁰⁷ L'orgull patriòtic per haver obtingut preuades relíquies de cossos sants va quedar ben aviat registrada en els goigs corresponents, com aquests dedicats a sant Valentí el 1695 a Ribes de Freser (*Goigs a Sant Valentí presbítero de la Vila y Vall de Ribas ahont està lo Santíssim Cos*), que mostren un doble patriotisme, el de la vila i el de la vall, en coherència amb l'existència, com en altres valls pirinenques, del Consell de la Vila i Vall de Ribes, on les universitats es distribuïen en quatre quarts:¹⁰⁸

Un religiós provincial
de la Santa Companyia
de Jesus, sent natural
de Ribas quan sen venia
de Roma lo vostra cos
portà así tant desitjat
vullau ser nostre advocat,
Sant Valentí Gloriós.¹⁰⁹

107. Ramon REIXACH, *Els pares de la República. El patriciat a la Catalunya urbana moderna*. Mataró, s. XV-XVIII, Caixa d'Estalvis Laietana, Mataró, 2006, pp. 102-105.

108. Miquel SITJAR, *La vall de Ribes*, Diputació de Girona / Obra Social "la Caixa", Girona, 2018, p. 20.

109. ANÒNIM, *Goigs a Sant Valentí presbítero de la Vila y Vall de Ribas ahont està lo Santíssim Cos*, Imprenta de Jaume Surià, Barcelona, 1695. En el cas dels goigs de sant Desideri de Mataró també es fa referència al trasllat de les relíquies de Roma a Mataró: «Del lloch hon vos enterraren/en Roma passats molts anys/per remey de nostres dañs/ a Mataró os trasladaren y ab molta festa os posaren /en sepulcre molt honrós». Vegeu: ANÒNIM, *Goigs de sant Desideri martyr, del qual té lo sagrat cos la vila de Mataró*, Casa de Joan Jolis, Barcelona, 1688.

Si la imbricació civicoreligiosa era molt estreta en les festes ciutadanes i vilatanes de caràcter extraordinari, no es pot obviar que altres factors més estructurals de naturalesa ordinària ho reforçarien encara més. Així, la presència dels jurats o cònsols a les cerimònies religioses durant tot l'any era més que freqüent. Jordi Vidal ha arribat a comptabilitzar fins a seixanta-cinc dies a l'any que els jurats de Vilafranca del Penedès assistien a títol corporatiu a grans cerimònies (oració al Santíssim, misses i sermons, oració i vespres, quaranta hores, oficis de setmana santa o processons), tant a l'església parroquial de Santa Maria com a la Sala del Consell de la casa de la vila (on també es feien misses abans de la reunió del Consell General) o en diversos convents vilafranquins.¹¹⁰ En aquests rituals cívics i religiosos algunes viles seguien el model que oferia la ciutat de Barcelona: la seva primàcia urbana i política també tenia les seves derivades en el terreny simbòlic, doncs. Així, per exemple, sabem que el 1626 Cervera va sol·licitar disposar de més llocs a les bosses de la Diputació del General al·legant, entre altres raons, que «la festa y dia del cavaller y màrtir Sant Jordi manen se solempnise dita festa fent professó per tota la vila com també en la isglésia major se diu missa y sermó ab molta música imitant la mateixa festa que's fa en la casa del General de Barcelona».¹¹¹ En les parròquies rurals, tal com ha mostrat Pere Gifre, també hi ha dins els temples una considerable presència dels barons i els seus representants i dels càrrecs municipals i parroquials, fet que manifesta i teatralitza, no pas sense conflictes, la jerarquització social i la preeminència: en termes generals, ocupaven el primer banc els barons (si n'hi havia) i els batlles, els seus representants; després, els obrers parroquials i els representants del govern municipal, i, finalment, cavallers, donzells i ciutadans honrats, amb el benentès que, en tots els casos, es mantindria la segregació sexual: primer els homes i darrere les dones, en coherència amb la societat patriarcal del moment.¹¹²

110. VIDAL, *La Universitat de Vilafranca del Penedès*, pp. 84-86.

111. SERRA, «El món urbà en l'espai històric català», p. 118.

112. GIFRE, *Els senyors útils i propietaris de mas*, p. 492. Sobre el temple com a teatre polític, vegeu: Angelo TORRE, «Politics cloaked in Worship: State, Church and

Però allà on de manera més institucionalitzada es visualitzaria millor la relació entre Església i universitat o municipi va ser en els càrrecs parroquials. A Vilafranca del Penedès aquests càrrecs eren els dels obrers de Santa Maria, sagristans, pobres, almoiners i administradors de l'Hospital dels Pobres de Vilafranca. Tots els càrrecs s'extreien a sac i sort de les bosses d'insaculació de la universitat.¹¹³ En el cas dels petits llocs i termes sense universitat institucionalitzada (com era el cas de la batllia de Verges el 1587), Pere Gifre ha mostrat que eren els obrers parroquials els que tenien la representació en el Consell General de la Batllia.¹¹⁴

A part dels càrrecs, també el municipi tenia un protagonisme especial a l'hora de contribuir al finançament de determinades construccions o despeses de naturalesa artística i religiosa. En aquest sentit i per posar un exemple del tot rellevant, Irene Abril ha comprovat que el prior del convent de dominics de Vic, Francesc Vilanova, es presentà el 6 de setembre de 1606 davant els consellers de la ciutat de Vic per sol·licitar ajuda per tirar endavant les obres del nou retaule major, dedicat a la Mare de Déu del Roser, atès l'alt cos del projecte i que les almoines aportades pels ciutadans eren insuficients:

[...] com dita obra sia costosa i no hi haia de cesar ni parar, ha determinat acudir al dit magnific concell de la present ciutat de la qual es dit retaule, com se prova ab los senyals de la present ciutat que són en diversas parts del retaule vell, i així per consegüent ho serà lo nou retaule, en lo qual té determinat posar los senyals de dita ciutat.

local power in Piedmont», *Past and Present*, 134 (1992), pp. 42-92; IDEM, *Il consumo di divozioni: Religione e comunità nelle campagne d'Ancien Régime*, Marsilio, Venècia, 1995, pp. 47-70; PUIGVERT, *Església, territoris i sociabilitat*, pp. 145-148.

113. VIDAL, *La Universitat de Vilafranca del Penedès*, pp. 134-138.

114. Pere GIFRE, «Privilegios constitutivos de las *universitas* campesinas en la Cataluña Vieja. El ejemplo del obispado de Girona, siglos XVI y XVII. Primeros resultados», ponència presentada al Congreso de la Sociedad Española de Historia Agraria, Coimbra, 2023. Agraeixo a Pere Gifre la possibilitat de consultar la ponència abans de la seva publicació.

El prior manifestava que, a canvi de l'ajuda, «tots los pares de dit monestir horeraran per gran gràcia i mercè i restaran més obligats a pregar Déu Nostre Senyor per lo bé de la present ciutat».¹¹⁵

A més de finançar tota mena d'obres i mobiliari litúrgic, els municipis s'implicaven així mateix en l'organització i el finançament de prèdiques extraordinàries d'advent i quaresma o de determinades festivitats, i també les anomenades missions interiors. A les poblacions rurals al segle XVII era freqüent que els municipis paguessin els salaris dels predicadors, mentre que els rectors els feien «la vida» o «lo gasto».¹¹⁶ Les ciutats i algunes viles podien arribar a tenir fundacions creades *ad hoc* per a aquesta funció. Aquest seria el cas, per exemple, de Vilafranca del Penedès, on el canonge Guillem Ramon d'Espuny, fill de la vila, instituï el 1591 la lectoria de Santa Maria, de la qual eren patrons els jurats de la vila conjuntament amb els procuradors de la comunitat de preveres. Es tractava que en diferents dies de l'any el lector triat prediqués a «utilitat de las ànimas», «serbey a Déu Omnipotent» i il·lustració de «dita iglésia i sa pròpia Pàtria». En termes generals, els lectors eren triats i nomenats pels preveres cada dos anys entre els frares nascuts a la vila que residien als convents dels franciscans, dels trinitaris i dels caputxins. Aquest procés de tria podia anar acompanyat de conflictes, com va esdevenir-se en la quaresma del 1635, quan els administradors de la confraria de Sant Lluc i la comunitat de preveres es queixaren als jurats de la poca idoneïtat del predicador franciscà Gregori Mendonça, de nació portuguesa, pel fet que no era acceptat «ni agradable al poble, per lo que no entenen la llengua en que predica per ser castellana y portu-

115. ABRIL, *Art per a la devoció*, p. 220. Per a altres exemples d'implicació de les autoritats municipals en el finançament d'esglésies, vegeu: VIDAL, *La Universitat de Vilafranca*, pp. 169-171.

116. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat*, p. 119. Sobre predicacions, vegeu: LOUIS CHATELIER, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti, Milà, 1994 (1a ed. francesa: 1993); MARTÍ GELABARTÓ, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Milenio, Lleida, 2006.

guesa», ni tenia consideració «lo poch fruit fa a les ànimes dels habitants en dita vila».¹¹⁷

En qualsevol dels casos, aquesta imbricació civicoreligiosa, de la qual hem vist exemples eloqüents a les ciutats i al camp, tot sovint es traduïa en les corresponents ordinacions locals (autoritzades pels barons en cas d'estar sota domini jurisdiccional baronial), que, a més de garantir «el bon govern polític i econòmic dels pobles», també consideraven aspectes relacionats amb la seva vida social i religiosa.¹¹⁸

7. *Els col·laboradors dels rectors: els altres «pares de la República»*

Ens equivocariem, tanmateix, si penséssim que els rectors estaven sols en la responsabilitat d'implementació de la Reforma catòlica. Certament, la implementació gradual del model de rector tridentí va suposar un procés que, tal com ens ha recordat Joan-Lluís Marfany,

117. VIDAL, *La Universitat de Vilafranca*, pp. 176-177. Sobre la qüestió de la llengua catalana en els sermons, cal recordar la constitució provincial tarraconense de l'arquebisbe Joan Terés (1591, núm. III: «que els bisbes no tolerin la predicació en altra llengua que la materna on no s'entengui la forastera»), prova inequívoca que a finals del segle XVI el castellà ja començava a ser utilitzat per molts predicadors, i la constitució de l'arquebisbe Antonio Pérez (1635-1636, núm. 165), que establia «que en temps d'Advent i Quaresma els predicadors, sigui quin sigui el seu regne o nació, prediquin sino en idioma català», de manera que no podien rebre la dispensa o llicència que, per contra, sí que podien obtenir fora del temps de l'advent i la quaresma. Vegeu: MARQUÈS, *Concilis provincials tarraconenses*, pp. 164-165, de qui manllevem la traducció del llatí al català. Per contextualitzar aquestes disposicions, vegeu: MARFANY, *La llengua maltractada*, pp. 211-386.

118. Francesc CARRERAS CANDI, «Ordinacions urbanes de bon govern a Catalunya (segles XIII a XVIII)», *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 11-12 (1924-1926), p. 293; J. TORNÉ, «Elements de religiositat en les ordinacions municipals (segles XIV-XVIII)», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67, II (1994), pp. 511-524; Joaquim M. PUIGVERT, «Les universitats i les parròquies rurals», a E. Serra Puig, coord., *Història Agrària dels Països Catalans. Vol. 3 Edat Moderna*, Fundació Catalana per a la Recerca i la Innovació / Universitats dels Països Catalans, Barcelona, 2008, pp. 585-606.

[...] no és inexacte d'anomenar la professionalització del clero, és a dir, la constitució d'aquest en un sector social autònom definit per la seva dedicació professional a una funció social molt precisa [...] que era concebuda com a la direcció espiritual, cap a la salvació eterna, de la resta de la població.¹¹⁹

En aquesta alta missió espiritual es va preveure i legislar que els rectors disposessin com a col·laboradors dels practicants d'altres professions i oficis, com eren els metges, les llevadores i els mestres d'escola, tal com mostren les constitucions provincials i sinodals i els manuals de confessors. En aquest sentit, Fabián Alejandro Campagne ha observat que durant l'Antic Règim metges i sacerdots «compartían los sujetos de su acción profesional», de manera que «pacientes y feligreses eran las mismas personas. Los preceptos de la Iglesia afectaban tanto al cuerpo como al alma».¹²⁰ El context mèdic dels segles XVI i XVII era d'una certa complexitat, no ho oblidem: la medicina científica o reglada de base universitària, prou estesa, coexistia amb altres medicines en el marc de l'anomenat pluralisme mèdic.¹²¹ Si bé els metges i els sacerdots podien arribar a competir per veure qui havia de ser el primer a donar assistència (espiritual o corporal) als malalts greus, el cert és que també podien ser bons aliats en la lluita contra la superstició. No es pot oblidar que en l'Antic Règim metges i cirurgians compartien la condició de *pares de la república*. No endebades, per exemple, en el *Tractat per al govern de la ciutat d'Urgell* (1570), del jurista Jeroni Grau, estudiat per Lluís Obiols, el capítol sisè, dedicat a la religió i la pietat, defineix els metges, cirur-

119. MARFANY, *La llengua mattractada*, p. 245.

120. Fabián Alejandro CAMPAGNE, «Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI al XVIII», *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, vol. 20 (2000), p. 418.

121. Sobre el concepte de pluralisme mèdic com a via metodològica útil per superar la dicotomia entre medicina acadèmica i medicina popular, vegeu: Robert JUTTE, «Medical pluralist in Early Modern Germany», a R. Jutte, ed., *Medical Pluralism: Past – Present – Future*, Steiner Verlag, Stuttgart, 2013, pp. 25-44. Per a la recepció historiogràfica del concepte a Espanya és de gran utilitat el corpus bibliogràfic presentat a: Carolin SCHMITZ, *Los enfermos en la España barroca y el pluralismo médico: Espacios, estrategias y actitudes*, Publicaciones del CSIC, Madrid, 2018.

gians i mestres d'estudi com «los oficials del cap de la religió i coses de pietat», juntament amb procuradors i sagristans, baciners i mestre de l'estudi.¹²² Ja hem vist que les constitucions tarraconenses recollien l'obligació dels metges d'avisar els rectors per tal que administressin els darrers sacraments als malalts greus, mesura que també recollien els manuals de confessors juntament amb altres obligacions que constituïen, des de la casuística pròpia de la teologia moral de l'època, el que podríem denominar els principis de l'economia moral dels metges dels segles XVI i XVII.¹²³ Així, per exemple, en l'influent manual de Martín de Azpilcueta es recomana als confessors que quan atenguin un metge en el confessional esbrinin «si no induce al enfermo a confesarse con su declaración», si dona llicència indeguda per menjar o no dejunar, si va demanar «salario demasiado», si indueix «a comprar demasiadas medicinas» o «no cura de gracia al pobre o al rico por no querer pagar», o si el metge «dice mal de los otros médicos porque se curen con él».¹²⁴ Havien de parar una atenció especial en les qüestions relacionades amb l'avorta-

122. L. Obiols Perearnau, ed., *El govern de la ciutat d'Urgell al segle XVI. Jeroni Grau i el seu tractat per al govern municipal*, ANEM, la Seu d'Urgell, 2015, pp. 124-125.

123. Emprem el concepte d'economia moral en el sentit amb què s'esmenta a: Edward P. THOMPSON, «La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII» i «La economía moral revisada», a IDEM, *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995 (1a ed. anglesa: 1991), pp. 213-293 i 294-394. Sobre la casuística i la teologia moral, vegeu: Albert R. JONSEN i Stephen TOULMIN, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1990; Josep Joan MORESO, «Entre arqueòlegs i profanadors de tombes. Josep Fontana en el record», a J. M. Delgado i J. Pich, eds., *Josep Fontana: Historiador, mestratge i compromís cívic*, Publicacions de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2023, pp. 87-107.

124. Martín de AZPILCUETA NAVARRO, *Manual de confesores y penitentes, que clara y brevemente contiene la universal y particular de cuasi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, irregularidades*, Casa de Andrea de Portonarijs, Salamanca, 1556, p. 552. Fins ara els manuals de confessors des de la perspectiva de l'economia moral s'han estudiat bàsicament en relació amb la usura, el comerç i la noció de preu just. Vegeu també: Bartolomé CLAVERO, *Usura: Del uso económico de la religión*, Tecnos, Madrid, 1984; Rodrigo MUÑOZ DE JUANA, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

ment o afollament, que era considerat un pecat reservat. En el manual de Joseph Gavarrí de 1675 es considerava com a pecat molt greu «dar alguna medicina para no concebir o para mal parir, aunque se de para liberar de la muerte a la muger, si cree o duda tener la criatura Alma. Pero creyendo probablemente que no tiene Alma, se puede dar, por librar de la muerte a la madre».¹²⁵

Però si els metges havien de col·laborar amb els rectors avisant-los a temps perquè poguessin administrar els darrers sagraments, els rectors havien de garantir, al seu torn, que les llevadores administressin bé el sagrament del baptisme en cas de necessitat imperiosa en el moment del part. Així, en les constitucions sinodals barcelonines de 1683 s'instava «que de aquí en avant no puga la dona exercir offici de llevadora, que primerament no sia ben instruïda per lo parroco, y a aprobada per Nos, o nostres vicaris generals».¹²⁶ Disposicions similars es troben una mica pertot arreu: així, el 1675 a les parròquies araneses del bisbat de Comenge en el qüestionari de visita episcopal s'instava a «fer a comparoïr aussí les sages-femmes, pour être par nous examinées au desir de notre Ordonnance de visite»;¹²⁷ al bisbat de Vic, en els manaments que acompanyaren la visita pastoral de 1685 del bisbe Antoni Pascual es manava també «que todas las llevadoras comparegan devant nos perquè vejam en batejar los infants en temps de necessitats com se aportan y de que paraulas usan».¹²⁸ En els segles XVI i XVII les llevadores, recordem-ho, practicaven un ofici secularment femení sense formació reglada, però sí empírica a base d'aprenentatge al costat d'una llevadora ex-

125. GAVARRI, *Instrucciones predicables y morales*, p. 144.

126. *Constitutiones Synodales Dioec. Barcinonen*, llibre II, tít. II (sagrament del baptisme), constitució VII, p. 67. La constitució VI també fa esment de les llevadores i diu que els rectors han d'ensenyar al poble i a llevadores com, en cas de necessitat, han «de batejar o primsenyar en casa» (p. 67). Vegeu Conrad CURTO, «Les llevadores a les parròquies de Sant Feliu de Cabrera, Sant Genís de Vilassar, Sant Joan de Vilassar i Santa Creu de Cabriels (Baix Maresme) en els segles XVI, XVII i XVIII», *Singladures*, 19 (1995), pp. 14-19.

127. PUIGVERT, MONJAS, SOLÀ i PEREA, *Les visites pastorals*, p. 234.

128. SOLÀ, *La Reforma catòlica a la muntanya catalana*, p. 280.

perimentada.¹²⁹ No disposaven de sanció acadèmica, però ben segur que no podien escapolar-se de la sanció i la legitimitat comunitària que els donaven prestigi social o bé mal nom. Dona compte del seu rol important la representació en exvots pictòrics dels segles XVI i XVII en el santuari del Miracle de Riner, estudiats per Fina Parés, de l'escena del part amb el protagonisme de les llevadores.¹³⁰ (fig. 5 i 6) Sovint les llevadores estaven sota sospita d'escampar tota mena de supersticions i es demanava als rectors una cura especial a saber-ho detectar. Així, en la conferència moral gironina de l'abril de 1741, per exemple, s'instà els assistents a respondre aquestes qüestions: «És que un rector està obligat a vigilar que les llevadores no omplin la parròquia de supersticions sobre parteres i nadons?; i amb quins mitjans i recursos pot eliminar aquestes supersticions?».¹³¹

Hem vist que una de les constitucions tarraconenses que es proclamaven a les quatre festes anyals feia referència a la prohibició de tota mena de supersticions (sortilegis, males arts, maleficis...). Amb tot, és interessant constatar que alguns confessors trobaven del tot lícit que per a segons quines malalties s'acudís a curanderos i metges no reglats, reconeixement indirecte per part dels teòlegs de la gran extensió social de l'anomenat pluralisme mèdic: «Algunas enfermedades [afirmava Joseph Gavarrí] ay que se pueden curar sin médicos, por la experiencia que de ellas se tiene, com la tiña, la sarna, huesos desconcertados, mal de ojos, de muelas y diente y otras semejantes».¹³² De fet, ja en l'*Ordinarium Barcinonense* de 1569 del bisbe Guillem Cassador s'instava els

129. Per a les llevadores a l'Antic Règim és imprescindible: M. Cabré i T. Ortiz, eds., *Sanadoras, matronas y médicas en Europa, siglos XII-XX*, Icària, Barcelona, 2001.

130. Fina PARÉS, *Els exvots pintats*, Llibres de la Frontera, Barcelona, pp. 75-76; EADEM, «Els exvots pintats del santuari del Miracle», a J. Bernardes, ed., *Exvots: Els miracles del Miracle. Catàleg de l'exposició al Museu Diocesà i Comarcal de Solsona del 15 de maig al 31 de desembre del 2009*, Museu Diocesà i Comarcal de Solsona, Solsona, 2009, pp. 45 i 65.

131. Joaquim M. PUIGVERT, «L'episcopat i la formació del baix clergat al segle XVIII. L'exemple de les conferències eclesiàstiques del Bisbat de Girona», a J. M. Puigvert, ed., *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo, Vic, 2000, p. 126.

132. GAVARRI, *Instrucciones predicables y morales*, p. 145.



FIGURA 5. Exvot del santuari del Miracle que representa el moment posterior a un infantament amb presència d'una llevadora, 1596. Oli sobre fusta, 22,5 x 36 cm. MAGMA / Museu Diocesà i Comarcal de Solsona.



FIGURA 6. Exvot del santuari del Miracle, segle XVII. Oli sobre fusta, 33 x 39 cm. MAGMA / Museu Diocesà i Comarcal de Solsona.

sacerdots a examinar, abans d'exercir exorcismes, els «endemoniats aparents» (és a dir, els que patien epilèpsia, la «gota coral» i mania), escoltant «també l'opinió del metge». ¹³³ En definitiva, hem vist com les constitucions provincials de la Tarraconense i els sínodes diocesans de manera prou detallada consideraven les obligacions de metges i llevadores de ser col·laboradors actius dels rectors per garantir la recepció del primer sagrament (el baptisme) o dels darrers (confessió, viàtic i extrenunció). Rectors i metges havien de col·laborar, però en cap cas els primers podien fer de metges, ja que ho tenien prohibit. ¹³⁴

També s'instava els mestres d'estudi a col·laborar de manera decidida amb les autoritats eclesiàstiques. Jeroni Grau, per exemple, en el tractat per al govern de la ciutat d'Urgell, de 1570, deia que els cònsols havien de procurar, amb la consulta i l'acord amb el capítol de canonges, l'existència d'un mestre o dos per a l'estudi de les lletres. Calia que fos «un home de virtut i doctrina» per tal que «ab diligència instituesca los jóvens i minyons, així en virtut i bones pràctiques com en lletres, lo que importa bé per a la felicitat i pròspera i bona administració de la república». ¹³⁵ En la mateixa direcció també s'hi referien les constitucions sinodals. Les de Barcelona de 1673 resulten especialment interessants perquè parlen no només dels mestres de minyons sinó també de les «donas que tenen costura»:

Així mateix ordenam, y manam Synodo approbante, que los Mestres de llegir i escriurer, y Donas que tenen custura cuyden de ensenyar tots los dies als minyons y minyonas respectivament la Doctrina Christiana, no permeten que sos deixebles lligen llibres profans, sino devots, que ensenyan religió y bons costums, alentantlos a las obras de virtut, y procuren

133. BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, p. 86.

134. Així, per exemple, el dominic i bisbe Pere Màrtir Coma el 1566 animava els confessors d'eclesiàstics a investigar si els seus penitents exercitaven «alguns oficis prohibits als eclesiàstics, com és ofici de metge, carnicer, taverner, bodegoner y semblants»; per a més informació, vegeu: Pere Màrtir COMA, *Llibret intitulat Directorium Curatorum, compost por lo reverend Frare Pere Màrtir Coma, mestre en Sacra Theologia del orde de S. Domingo de la provincia de Aragó*, Claudio Bornat, Barcelona, 1566.

135. Obiols Pearnau, ed., *El govern de la ciutat*.

que ojan Missa y Sermó de ordinari, y que confesssan, y combregan sovint, y senyaladament en las Festas principals, tenint sobretot molt cuidat en la honestat y reculliment de aquells.¹³⁶

Les constitucions de Girona de 1691 del bisbe Miquel Pontich estipulaven que «els mestres d'escola no només han d'instruir els nens en gramàtica i retòrica, sinó també en aquelles coses que pertanyin a la religió, i així poden no només instigar sinó també manar els adolescents a les misses, als oficis divins i escoltar les prèdiques».¹³⁷

8. *A tall de cloenda*

Al llarg d'aquestes pàgines s'ha posat èmfasi a destacar la multiplicitat de vies i camins pels quals en els segles XVI i XVII la Reforma catòlica es va difondre des de les ciutats i viles «levítiques», on es concentraven el major nombre d'eclesiàstics, convents i les comunitats de preveres més grans, per contribuir a reforçar la xarxa urbana encapçalada per Barcelona. Els camins de difusió de la Reforma catòlica eren múltiples i en totes direccions, i eren practicats per una gran i diversificada gamma d'agents: els rectors de parròquia que assistien cada any als sínodes diocesans celebrats a les capitals diocesanes i a la missa crismal per recollir els sants olis per administrar els sagraments, i que visitaven casa per casa, mas per mas, per fer el ritual del salpàs, un ritual multifuncional que era un eficient instrument de control social; els bisbes i visitadors que de manera periòdica feien les visites pastorals; els frares missioners que predicaven en temps d'advent i quaresma completant el deure de predicació ordinària dels rectors; els constructors dels temples i convents que s'ampliaven; la multiplicitat d'artesans que construïen

136. *Constitutiones Synodales Dioces. Barcinonen*, tít. II, «De l'ensenyança de la doctrina cristiana», constitució II, p. 59.

137. Llibre cinquè, tít. I, cap. I. Utilitzo la traducció del llatí al català publicada a: Ricard EXPÓSITO, *Nivells d'alfabetització i pràctiques culturals en la Catalunya moderna: Aprendre a llegir, escriure i comptar*, Gregal, Maçanet de la Selva, 2016, p. 151.

retauls arreu amb escultures «de bulto» o «mig relleu» o representacions pictòriques complint amb les directrius tridentines que maldaven per disposar de retauls i imatges «decents» capaces de commoure la devoció i transmetre de manera eficaç missatges catequètics, o els priors dels convents dominics que assistien i predicaven a les festes organitzades per les confraries del Roser, sens dubte la més extesa de les devocions marianes a la Catalunya moderna.

El mapa parroquial de la Catalunya moderna era dens i d'una gran capil·laritat, però en cap pas era desarticulat. Ho ha dit amb claredat Ignasi Fernández Terricabras després de llegir la visita pastoral del 1575-1576 al bisbat d'Urgell, estudiada i editada per Carles Gascón i Carmen Xam-mar:

[...] al segle XVI l'Església va encara per davant de l'Estat modern en la capacitat de configurar un poder panòptic, que vol vigilar-ho tot i que intenta arribar a tot arreu per obtenir un acatament sense fissures a les seves lleis. Llegir la visita, així, és adonar-se de la profunda capil·laritat de l'Església catòlica a l'edat moderna. Tot el territori, fins a l'últim pam de la vall més abrupta, forma part d'una parròquia sotmesa a un rector i a un bisbe que pot fer-se present a través del seu visitador en qualsevol moment.¹³⁸

Ens cal, doncs, considerar degudament els mecanismes articuladors existents entre les ciutats i el camp més enllà dels mercats i les fires. No fer-ho pot portar a minimitzar l'impacte de la Reforma catòlica al món rural i muntanyenc des d'un punt de vista social i cultural. En aquest sentit, cal veure els masos i les masies de la Catalunya de l'hàbitat dispers també com a instruments d'enquadrament religiós i pastoral que l'Església va saber aprofitar en els seus objectius adoctrinadors no només de les famílies pageses benestants, sinó també dels seus subalterns, ja fossin masovers, parcers, criats, criades o jornalers. També hem observat que els eclesiàstics van disposar de col·laboradors en la seva tasca adoctrinadora, tant de metges com de llevadores, mestres de minyons, dones que feien costura o regidors i cònsols de les universitats i els mu-

138. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Les parròquies d'Andorra*, p. 13.

nicipis que formaven part de la cosa pública, és a dir, de la república que es volia cristiana. Ens falten recerques, malgrat els avenços inqüestionables produïts en les darreres dècades, que ajudin a ponderar i precisar els ritmes de l'impacte de la Reforma catòlica i, és clar, també els seus límits. Així, possiblement s'haurà de convenir que les anomenades Índies interiors dels jesuïtes eren més socials que geogràfiques.