

La implantació de la Reforma catòlica a les terres de parla catalana (1563-1700). Un procés reeixit?

Ignasi Fernández Terricabras*
Universitat Autònoma de Barcelona

Rebut 9 maig 2010 · Acceptat 20 maig 2010

RESUM

El procés de la Reforma catòlica, endegat després del Concili de Trento (1545-1563), va tenir èxit en alguns territoris europeus, però en d'altres no aconseguí canviar la religiositat ni la moral existents. Pel que fa als territoris de parla catalana, no es pot encara arribar a una resposta definitiva sobre l'èxit o el fracàs de la Reforma catòlica. Però ja sabem que hi va haver una intensa campanya reformadora del rei, de les autoritats eclesiàstiques i d'una part important del clergat regular, incrementada per la por que el veïnatge amb França i la immigració occitana afavorissin la penetració del calvinisme. S'esmerçaren molts recursos en la propagació dels dogmes catòlics i en la reforma del clergat, tal com havien estat definits durant i després del Concili de Trento. D'altres elements, però, dificultaven el procés, en particular el bandolerisme i la presència de moriscos. Es pot formular la hipòtesi que a les zones amb una forta presència urbana la Reforma catòlica s'imposà a mitjà termini, però que va patir més dificultats a les serralades i a les zones més rurals i aïllades, malgrat els esforços dels reformadors.

PARAULES CLAU: contrareforma, reforma catòlica a Catalunya, València i Mallorca

DE LA CONTRAREFORMA A LA CONFSSIONALITZACIÓ

L'Església catòlica reaccionà lentament davant els reptes plantejats per Martí Luter i la Reforma a partir del 1517. El continu transvasament de fidels a les noves esglésies forçà finalment la Santa Seu a convocar un concili. Els bisbes reunits a Trento (1545-1563) aprovaren un conjunt de decrets que fixaven clarament el dogma catòlic i assenyalaven el camí que havia de seguir la reforma del catolicisme.¹ Després, els papes de la segona meitat del segle XVI no solament desenvoluparen els preceptes conciliars, sinó que completaren aspectes sobre els quals el concili no s'havia pronunciat, tot donant la seva fesomia específica al catolicisme de l'època,² que tradicionalment ha estat denominada Contrareforma o Reforma catòlica.³

L'acció del Concili de Trento no es limità a definir els dogmes catòlics enfront dels atacs luterans. Els bisbes eren conscients que calia donar satisfacció a les aspiracions de reforma de sectors molt importants de la població i posar remei a la degradació del clergat, que havia estat una causa fonamental de l'expansió de la Reforma. El

Concili de Trento fixà clarament l'atenció pastoral de la població, la *cura animarum*, com l'objectiu prioritari de l'Església catòlica. Per a això dissenyà una estructura molt clara, en la qual els bisbes, ara obligats a residir a les seves diòcesis, havien de vigilar l'actuació dels rectors de parròquia, també sotmesos a residència; els rectors, al seu torn, estaven obligats a instruir els fidels en les veritats de la fe tal com les havia establert el concili (sobretot a través del catecisme i de la predicació) i a administrar-los els sagraments (incloent-hi l'obligació de combregar i confessar almenys un cop a l'any). El bisbe esdevenia el motor bàsic de l'aplicació de les reformes a cada diòcesi i per això el concili reforçava molt els seus poders, especialment de jurisdicció.⁴ La voluntat de dignificar el clergat, tant el secular com el regular, que hauria d'auxiliar aquests bisbes era evident en molts decrets (obligació de vestir hàbit, creació de seminaris, clausura obligatòria de les monges, etc.). El laic, al final de la cadena, era vist com el receptor passiu dels dogmes i de les instruccions del clergat. L'Església dissenyada a Trento era una Església molt clerical i molt jerarquitzada.

A la dècada del 1980, la historiografia es va veure en condicions de superar les categories, aparentment excloents, de Reforma i Contrareforma mitjançant el concepte de confessionalització.⁵ Els teòrics de la confessionalització insistien en les semblances en certs comportaments de les confessions catòlica, luterana i calvinista, més que no

* **Adreça de contacte:** Ignasi Fernández Terricabras. Departament d'Història Moderna i Contemporània, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona. Campus UAB, Edifici B. 08193 Bellaterra. Tel. +34 935 811 186. E-mail: Ignasi.Fernandez@uab.cat

pas en allò que les diferenciava. En particular, paraven atenció a la posició de l'Estat, que, immers en una dinàmica absolutista, no podia restar al marge del conflicte confessional: tot monarca, per conservar el seu poder, havia d'intervenir donant suport a una de les confessions i imposant-la tant per mitjans persuasius com repressius, prohibint de forma intolerant les altres.⁶

Al començament del segle XXI, sembla que el concepte de confessionalització no acaba de suscitar la unanimitat. Hom discuteix si implica una concepció massa vertical i jerarquitzada de les creences, si difumina la importància de les diferències entre les confessions, si es pot aplicar més enllà de la pugna confessional de l'Imperi germànic...⁷ S'han formulat noves paraules: Ronnie Po-Chia Hsia prefereix «Catholic Renewal» i John W. O'Malley proposa «Early Modern Catholicism».⁸ En espera d'un nou terme que susciti el consens, Contrareforma i Reforma catòlica, amb tot el seu bagatge historiogràfic al darrere però ja sense la càrrega ideològica, continuen sent utilitzats, sovint com a sinònims, pels historiadors del catolicisme posterior a Trento.⁹

ÈXIT O FRACÀS?

Més enllà de les discussions sobre el nom del procés, altres debats han marcat el treball dels historiadors sobre el catolicisme als segles XVI i XVII. Un dels més interessants ha estat la discussió sobre la capacitat de propagació de les noves —o renovades— doctrines confessionals enmig d'un marc de creences populars sòlidament establertes des de temps medievals. Ja el 1975, Gerald Strauss havia plantejat la qüestió en el món luterà: segons ell, l'esforç d'adoctrinament havia acabat en un fracàs i la major part dels evangèlics continuaven ignorant al segle XVI aspectes fonamentals de la teologia reformada. La causa principal era la persistència de cultes màgics anteriors a les noves confessions, les quals semblaven massa abstractes i dogmàtiques a la majoria de la població.¹⁰ El 1992, Geoffrey Parker va contraposar aquesta sensació de fracàs, generalitzada en el món reformat, a l'èxit de les campanyes catòliques d'adoctrinament. Parker atribuïa aquest èxit a l'acceptació per part del catolicisme d'algunes pràctiques i costums tradicionals (culte a les relíquies, processons, pelegrinatge), a la utilització de tota mena de recursos adoctrinadors (impresca i predicació, és clar, però també el teatre, les arts visuals, etc.) i a la deliberada simplificació dels propis continguts teològics quan eren presentats a la massa del poble.¹¹

Divuit anys després de l'article de Parker, el panorama que dibuixen els estudis sobre diversos territoris de l'Europa occidental és molt divers. Hi ha territoris on el sistema jeràrquic implantat a Trento funciona eficaçment. Tenen un clergat nombrós, moralment digne, culturalment instruït, que vetlla per la transmissió de la doctrina als feligresos. Segons tots els indicadors, els laics tenen un bon nivell de coneixement dels fonaments del catolicisme

posttridentí i mostren afecció a les devocions, creences i conductes que les autoritats eclesiàstiques esperen d'ells. En canvi, hi ha zones que no encaixen gens en aquest patró: territoris on una jerarquia ineficaç no aconsegueix imposar a la població aspectes bàsics de la Reforma catòlica, com la distinció entre el món sagrat i el profà, el celibat sacerdotal, l'assistència a la missa dominical, la confessió anual, etc. A certs llocs persisteix una religiositat amplemment majoritària que, seguint la terminologia de William A. Christian, se sol anomenar «religiositat local».¹²

En un recent article hem formulat com a hipòtesi de treball que alguns factors podien ser determinants per a l'èxit de la Reforma catòlica: l'existència d'un relleu pla o ondulat, amb bones vies de comunicació; el predomini d'una xarxa urbana, amb un hàbitat concentrat; la implantació d'un sistema econòmic amb un alt nivell de comercialització dels productes. Com a norma general, aquests factors haurien afavorit la circulació cultural ràpida i, consegüentment, haurien facilitat la capacitat d'adoctrinament de la població per part de l'Església catòlica. En canvi, un relleu accidentat, un poblament dispers i una producció orientada cap a l'autoconsum menen a pensar, sense caure però en cap determinisme geogràfic, en grups humans més isolats i refractaris a les novetats ideològiques que poguessin venir de l'exterior.¹³

Són aplicables aquests criteris als territoris de parla catalana? Hi va tenir èxit la Reforma catòlica? Ja disposem tant de monografies, que citarem al llarg de l'article, com d'algunes obres de síntesi¹⁴ que presenten allò que sabem del catolicisme dels segles XVI i XVII. Tanmateix encara no tenim un coneixement suficient per a poder fixar el mapa i els ritmes de penetració de la Reforma catòlica, si és que va tenir lloc.

L'aportació més suggestiva, des d'aquest punt de vista, ha estat la de Henry Kamen. Segons ell, un cop superat l'impuls de la primera generació conciliar, que s'escotava vers el 1580, perviu molt majoritàriament una religiositat que no passa per l'administració dels sagraments ni pel tipus de culte de la Contrareforma, sinó que manté rituals i pràctiques comunitàries populars heretades de les generacions anteriors. A la Catalunya descrita per Kamen, la inquisició, la Corona o el clergat no controlen el territori i no són capaços d'imposar les seves formes de pràctica religiosa ni les seves pautes morals —en matèria de sexualitat, per exemple—. Hi sobreviu còmodament un catolicisme tradicional de base medieval, rural i popular en detriment de la religió oficial i institucionalitzada que voldrien propagar les autoritats civils i eclesiàstiques. «In Catalonia the campaign of the Church against traditional subcultures and communal practices which had always formed part of traditional religion, seems largely to have failed because no radical change took place in the social framework within which those practices existed; and the Church had to content itself with a slow assertion of external discipline from above, in the areas it could most directly control or where it could count on the collaboration of secular authority», escriu Kamen.¹⁵

En el cas de la Catalunya Nord, Raymond Sala ha anat un xic més enllà. Per a Sala, existeix una «religiositat catalana» tradicional que, a despit d'algunes modificacions, resisteix les reformes del segle XVI, el gal·licanisme del segle XVII, la Il·lustració del segle XVIII i reneix amb força després de la Revolució Francesa.¹⁶

La tesi de Kamen contrasta, però, amb la situació que presenten els estudis sobre la religiositat catalana al segle XVIII, en particular l'obra de Joaquim M. Puigvert. De les seves recerques es dedueix que al Segle de les Llums l'Església controla bé el territori i les formes de sociabilitat local (parròquies, confraries...). Els bisbes es recolzen en un clergat secular instruït, disciplinat i econòmicament solvent, ben relacionat amb les classes benestants del país, de les quals procedeix.¹⁷

Per això, disset anys després de l'obra de Henry Kamen, és hora de tornar a plantejar la qüestió de l'èxit o del fracàs de la Reforma catòlica a Catalunya i, més generalment, als territoris de parla catalana. Al meu entendre, Kamen generalitza al conjunt de Catalunya exemples molt concrets relatius a zones rurals o de muntanya, que estan sobrerrepresentades en els seus treballs. La religiositat no podia ser viscuda de la mateixa manera a les valls dels Pirineus o a contrades isolades de l'interior que a la xarxa urbana que s'estava vertebrant a gran velocitat a la Catalunya del segle XVI, segons les investigacions més recents.¹⁸ A les ciutats hi havia un excés d'oferta religiosa i uns mecanismes de pressió ideològica sobre la població davant dels quals els feligresos difícilment podien romandre impassibles. Per exemple, a mitjan segle XVI, Barcelona tenia set parròquies, tretze comunitats religioses masculines, dos capítols de canonges (la catedral i una col·legiata) i tretze comunitats religioses femenines per a satisfer les necessitats espirituals d'uns trenta mil habitants.¹⁹

El debat no està tancat i caldran noves investigacions amb un abast geogràfic i cronològic ben determinat per a aproximar-nos a una solució.²⁰ Però ja estem en condicions de valorar els factors que hi podien influir, com, a més del desplegament de la xarxa urbana a la qual ens hem referit, l'esforç ingent de les autoritats eclesiàstiques catalanes per introduir la Reforma catòlica, la proximitat de la frontera amb França, la difusió del bandolerisme i la presència d'importants contingents de població morisca.

LA INSISTÈNCIA DE LES AUTORITATS ECLESIÀSTIQUES

Els territoris de parla catalana no estigueren gaire representats al Concili de Trento. Entre els assistents al concili dels quals coneixem l'origen, hi havia dotze valencians, onze catalans i tres mallorquins; aquesta xifra inclou no solament els bisbes i els superiors dels ordes religiosos, sinó també les persones sense vot, com ara teòlegs, diplomàtics, consellers dels bisbes, etc. Quant als bisbes, a la primera etapa (1545-1548) hi va participar el bisbe de Mallorca, Giovanni Battista Campeggio, que mai no va

posar els peus a la seva diòcesi. A la segona etapa del concili (1551-1552) hi prengueren part, a més de Campeggio, el bisbe d'Elna, el de Sogorb i tres bisbes auxiliars. Només a la tercera etapa del concili (1561-1563) hi participaren sis bisbes de diòcesis catalanes i el de Sogorb.²¹ Alguns d'ells van sobresortir en els debats, com el bisbe auxiliar de Barcelona Joan Jubí, el de Tortosa, Martín de Córdoba, o el bisbe de Lleida, Antoni Agustí, però cap d'ells no va exercir un rol determinant.²²

Aquesta migradesa de la participació a Trento contrasta amb la rapidesa amb la qual el concili fou acceptat i començat a aplicar. Després de la confirmació del concili per Pius IV i de la seva acceptació per Felip II, el 1564, l'arquebisbe de Tarragona Ferran de Lloaces convocà un concili provincial per rebre els decrets del concili ecumènic a la seva província eclesiàstica. Una ordre taxativa del rei, però, ordenà suspendre'l. El monarca volia que aquests primers concilis provincials posteriors a Trento es desenvolupessin tots sota el seu estricte control. Finalment, entre el 1565 i el 1566 van tenir lloc el concili provincial de Tarragona, amb la participació dels bisbes de Catalunya, i el concili provincial de València, amb l'assistència dels bisbes dels regnes de València i de Mallorca. A tots dos concilis hi assistiren agents reials que controlaren estrictament el desenvolupament dels debats i la redacció de les constitucions provincials.²³ Les apel·lacions que els capítols catedralicis, gelosos de la pèrdua de la seva autonomia a mans dels bisbes, interposaren davant de la cúria romana no invalidaren el gruix de les decisions conciliars.²⁴

Els bisbes es convertien, com hem dit, en un instrument bàsic per a la implantació de la Reforma catòlica. El rei els nomenava per concessió papal des del 1523. Després del concili, Felip II va assumir plenament el model de bisbe ideal de la Reforma catòlica, cercant bisbes no sols personalment i moralment dignes, sinó amb graduació universitària i que haguessin donat mostres de la seva capacitat de govern. Bisbes que fossin capaços de visitar les parròquies, supervisar els confessors i predicadors, controlar els mestres d'escola, proveir els càrrecs eclesiàstics amb els candidats idonis sense favoritismes, perseguir a través dels tribunals diocesans les faltes de clergues i laics, detectar els casos d'heretgia i advertir-ne la inquisició, socórrer els pobres i impulsar les obres de beneficència, etc. Per això va ser una anomalia que l'illa d'Eivissa continués formant part de l'arxidiòcesi de Tarragona, lluny del control de l'arquebisbe. En tot cas, el nivell cultural i religiós de l'episcopat va millorar extraordinàriament a la segona meitat del segle XVI, en què trobem personatges tan rellevants com l'arquebisbe de València sant Joan de Ribera (1568-1611), el bisbe d'Urgell Andreu Capella o el bisbe de Lleida (1561-1576) i arquebisbe de Tarragona (1576-1586) Antoni Agustí.²⁵

En temps de Felip II, a Catalunya hi ha quaranta-sis nomenaments de bisbes dels quals coneixem el lloc de naixement: en vint-i-sis casos són designats catalans; en vuit, aragonesos; en cinc, valencians; en un, un mallorquí, i només en sis casos són bisbes castellans. Però la designa-

ció de bisbes castellans s'incrementarà al llarg de l'època moderna. Segons les investigacions de Joan Bada, entre el 1563 i el 1640, el 41,6 % dels bisbes de les seues catalanes són catalans. Entre el 1640 i el 1715, aquesta xifra puja al 47,8 %.²⁶ El procés és més acusat al regne de València: només en cinc dels setze nomenaments de bisbes Felip II va triar bisbes nadius. La majoria eren de la Corona de Castella (en vuit casos), però també hi va haver un bisbe navarrès i dos de catalans.²⁷

En el cas de Catalunya, una important tradició conciliar i sinodal, pràcticament única a tots els territoris catòlics, va ser utilitzada pels bisbes per a implantar les reformes tridentines. Entre el 1567 i el 1598 se celebraren nou concilis provincials, i un cada cinc anys fins al 1757, excepte en temps de guerra. En aquests concilis s'aprovaren moltes mesures en el més estricte esperit tridentí, relatives a la litúrgia, la situació dels clergues, la predicació o la promoció de noves devocions.²⁸ En canvi, a la província de València no hi va haver cap altre concili provincial durant la resta de l'època moderna.

Al costat dels concilis provincials, els sínodes diocesans es van celebrar regularment. En els sínodes el bisbe es reunia amb els clergues de la seva diòcesi, escoltava els seus parers i els comunicava les seves directrius. Així es regulaven les activitats de les parròquies, les pràctiques sacramentals, la vida del clergat, les festes diocesanes, etc. També a la diòcesi de l'Alguer, on es van celebrar quatre sínodes entre el 1564 i el 1586, aquesta va ser una institució fonamental.²⁹

En paral·lel a la reforma del clergat secular, el clergat regular, de més clar sentit contrareformista, coneix una expansió sense precedents, tant a Catalunya³⁰ com a València³¹ i a Mallorca.³²

Entre els primers membres de la Companyia de Jesús, fundada per sant Ignasi de Loiola el 1540, destacaven personatges de parla catalana com el mallorquí Jeroni Nadal o el valencià sant Francesc de Borja. No és estrany, doncs, que els jesuïtes hi fundessin col·legis ràpidament, començant pel de València el 1544. La primera universitat europea de la Companyia va ser la de Gandia, creada el 1547. En canvi, els escolapis, fundats a Roma per un sacerdot aragonès del bisbat d'Urgell, sant Josep de Calassanç, s'expandiren ràpidament per Itàlia i l'Europa central, però no aconseguiren consolidar una fundació estable a la Corona d'Aragó fins a la creació del col·legi de Moià, el 1683.

Els carmelites descalços fundaren un convent a Barcelona el 1586 i un altre a València el 1589; a totes dues ciutats, les carmelites descalces creades per santa Teresa de Jesús van establir-s'hi també el 1588. Els caputxins, sorgits a Itàlia el 1528, van arribar a Barcelona el 1578, amb el suport de la municipalitat. Conegueren una expansió fulgurant: tenien vint-i-un convents l'any 1600.³³ Tot i que no pogueren fundar a València fins al 1597, per culpa de les traves que els posà Felip II, el 1611 posseïen ja tretze comunitats a tot el regne.

En efecte, la reforma dels ordes regulars es va veure pertorbada per la interferència de motius polítics. Aquest va

ser el cas de la supressió dels franciscans conventuals a petició de la Corona el 1567,³⁴ de l'oposició de Felip II a l'expansió dels caputxins fora de Catalunya³⁵ o de la negativa del rei a acceptar la creació d'una província franciscana recol·lecta amb les cases de recol·lecció que l'orde de Sant Francesc tenia a Catalunya i a València.³⁶ També va ser la causa que el rei impulsés la presència a la Corona d'Aragó de religiosos castellans dels moviments reformats, com en el cas dels agustins,³⁷ o fins i tot que intentés imposar-ne la superioritat als religiosos de parla catalana, com en el cas dels mercedaris.³⁸ La Corona no tan sols estava interessada a impulsar les reformes religioses, sinó també a millorar les seves estructures de control polític sobre el clergat, especialment en els territoris de la Corona d'Aragó. En el procés de reformes religioses calia combinar els dos factors, la qual cosa no sempre s'aconseguí de manera harmònica.

Malgrat algunes tibantors i alguns problemes, els nous ordes o ordes reformats impulsaren la Reforma catòlica a través de les seves esglésies, col·legis i publicacions. La seva tasca com a confessors i predicadors no pot ser menys tinguda, especialment en el moment de les missions, de les quals parlarem més endavant.

ELS MITJANS D'ADOCTRINAMENT

És difícil comprovar l'èxit d'aquesta gegantina temptativa d'aculturació. L'historiador no té mecanismes per a penetrar a l'interior de les consciències i conèixer el grau de sinceritat i de convicció d'una persona en adherir-se a determinats postulats. A Catalunya, a més, no disposem de documentació que ha estat molt útil a d'altres territoris, com els interrogatoris de la inquisició emprats per Sara Nalle i per Jean-Pierre Dedieu per escatir el grau de coneixement dels rudiments de la fe per part dels reus del Sant Ofici.³⁹ Plantejar-se l'èxit de la Reforma catòlica a Catalunya equival, doncs, a preguntar-se què sabem sobre els instruments dels quals disposava el clergat per a adoctrinar el conjunt de la població.

El Concili de Trento va ordenar als bisbes vetllar especialment per la realització de la predicació a totes les parròquies i per la seva adequació a l'ortodòxia. Als territoris de parla catalana, això implica plantejar-se la qüestió de la llengua de la predicació. Hi ha molts testimonis que mostren que la influència de la retòrica barroca va fer que alguns predicadors, nadius o forasters, prediquessin en castellà, a la recerca d'una més gran ostentació i elegància. Això podia perjudicar seriosament la capacitat de comunicació de l'Església catòlica. Cal recordar que tota la litúrgia catòlica era en llatí i que les edicions de les Sagrades Escripures en llengües vernacles estaven prohibides. El sermó es revelava com el moment fonamental de transmissió dels continguts bíblics i de les veritats de la fe a la massa de la població adulta. La predicació esdevenia un dels *mass media* de l'època.

A Catalunya, el concili provincial del 1591 va manar que el catecisme i la predicació es fessin en català a Cata-

lunya, en «la llengua materna i natural d'aquell Regne» a les terres aragoneses del bisbat de Lleida i «en llengua valenciana» als territoris valencians del bisbat de Tortosa. La persistència de la predicació en castellà va fer que el concili provincial del 1636 repetís aquestes ordres.⁴⁰ Però la predicació en castellà, en major o menor grau, devia subsistir, perquè el sínodo diocesà de Tortosa del 1687 encara es veia en l'obligació d'insistir sobre l'ús exclusiu del català a la predicació. A Mallorca no hi ha referències dels bisbes a la predicació en castellà fins al segle XVIII.⁴¹

Al regne de València, en canvi, l'evolució sembla haver estat diferent. Segons Vicent Pitarch, es produí una situació de diglòssia. L'aristocràcia, l'alta clerecia i els sectors més benestants de la burgesia urbana demanaven sermons en castellà. Com que els sínodes diocesans no van prohibir aquesta predicació, s'arribà a una situació de «dualitat»: els sermons «de prestigi», bàsicament a les grans ciutats, eren predicats en castellà, mentre que els sermons «de rutina», sobretot a les zones rurals, eren pronunciats en català.⁴²

El compliment de les directrius emanades dels concilis provincials i dels sínodes diocesans, ja fos sobre la llengua o sobre d'altres qüestions, era verificat a les visites pastorals. Aquestes van ser una eina fonamental per a controlar l'actuació del clergat parroquial. El bisbe personalment o un visitador enviat per ell inspeccionava els llocs de culte, així com l'estat religiós i moral del clergat i del laïcat de cada parròquia de la seva diòcesi.⁴³ S'ha objectat sovint que aquestes visites van ser massa breus i irregulars per a ser eficaces. Però estudis recents mostren que fins i tot zones rurals i de muntanya van ser constantment visitades i, sobretot, que l'èxit de la visita no depenia de la realització d'una inspecció en concret més o menys minuciosa, sinó de la seva reiteració insistent durant més d'un segle. Els bisbes de Girona, segons les dades de Xavier Solà, ordenen aproximadament una visita cada quatre anys entre el 1588 i el 1699, i els de Vic en fan una cada dos anys i vuit mesos, com a mitjana, entre el 1589 i el 1647.⁴⁴ A l'illa de Mallorca, entre el 1561 i el 1604, van tenir lloc onze visites pastorals.⁴⁵

Les missions populars són un moviment que ha desvetllat una gran atenció dels historiadors als darrers anys, però del qual tenim encara poc coneixement a les zones de parla catalana. Les missions eren campanyes intensives d'adoctrinament que es feien en una parròquia durant uns quants dies. Clergues regulars vinguts de fora complementaven així la tasca del clergat parroquial submergint temporalment la població en un ambient abrindat, ple de sermons, misses, confessions, oracions, explicacions de la doctrina cristiana, etc. En el cas de Catalunya, Martí Gelabertó ha mostrat que les missions van ser una eina de primer ordre en l'intent de reformar conductes heterodoxes de les classes populars. Ell sosté, amb una tesi altament suggestiva, que a Catalunya no hi va haver una imposició d'una cultura eclesiàstica oficial sobre la religiositat popular, sinó un «procés de substitució»⁴⁶ de les creences i pràctiques tradicionals per cerimònies catòliques

acceptables des del punt de vista dels reformadors. Progressivament, certes nocions populars sobre bruixeria, màgia, festivitats o guarició de malalties van ser desterrades o modificades per conciliar-les amb l'ortodòxia de la Contrareforma. Els missioners esdevenien així una mena d'intermediaris culturals entre els neguits espirituals de la pagesia catalana i les aspiracions reformistes de la jerarquia catòlica.

Coneixem millor les taxes d'alfabetització a la Catalunya del segle XVIII que a la de les centúries anteriors.⁴⁷ Tot i així, també sabem que les publicacions religioses són les més nombroses en els inventaris *post mortem* dels habitants de Barcelona al segle XVI, no solament entre els clergues, sinó en tots els grups socials i professionals que posseïen llibres, cosa que inclou els nobles, els juristes, els metges, els notaris, els mercaders i àdhuc els artesans. A més de la producció editorial específica per part dels clergues (sermonaris, missals, breviaris...), hi havia llibres i opuscles que arribaven a totes les classes socials, com els llibres d'hores, els catecismes, les *Ars Moriendi*, les vides de Crist o de sants... Segons Manuel Peña, a Barcelona es mantingué una producció impresa en català important, gairebé majoritària fins al 1570, mentre que a València les edicions en castellà van ser més nombroses. Els llibres en llatí mantingueren la seva importància i foren majoritaris a Barcelona entre el 1561 i el 1570.⁴⁸

La fundació dels seminaris, que el Concili de Trento havia establert com una eina fonamental per a la dignificació del clergat, no fou eficaç. Allà on els bisbes van aconseguir crear-los, els seminaris tingueren sovint una vida esllanguida i pocs alumnes.⁴⁹ La formació del clergat continuà fent-se per les vies tradicionals (família, escoles catedralícies...) o mitjançant els col·legis de jesuïtes. El fracàs en els intents de creació dels seminaris ens parla de l'existència de sectors clericals contraris a la reforma, la posició dels quals caldria estudiar, especialment a l'entorn dels capítols catedralícis⁵⁰ o a l'interior d'ordes religiosos.⁵¹

Predicació i missions van ser un factor decisiu en la implantació de noves devocions que recollien l'esperit religiós contrareformista i l'exaltació dels sants, posats en qüestió pels protestants. Per exemple, els dominics es van distingir en la difusió del rés del rosari, institucionalitzat gràcies a les confraries de la Mare de Déu del Roser, i del culte a l'Eucaristia, a través de les confraries de la Minerva. Arreu van sorgir capelles consagrades a la Mare de Déu dels Dolors i a les ànimes del Purgatori i van assolir una gran importància les processons del Corpus. En una data tan tardana com el 1771, segons el cens de confraries ordenat pel comte d'Aranda, el 97,27 % dels llocs del corregiment de Girona i el 98 % de les parròquies del corregiment de Vic que depenien del bisbat de Vic tenien una confraria del Roser.⁵²

El culte als sants més difosos per la Reforma catòlica s'estengué per esglésies i capelles⁵³ dins el marc del creixement arquitectònic de les esglésies catalanes que es prolongà almenys fins al 1640.⁵⁴ Caldria escatir, però, si

aquesta difusió es féu en detriment de devocions anteriors. És conegut, per exemple, que al Rosselló el culte a sant Galdric, el patró tradicional dels pagesos, va ser substituït per la devoció a sant Isidre llaurador, la canonització del qual havia estat impulsada pel rei el 1622.⁵⁵

L'estudi de les visites pastorals⁵⁶ i de la prolífica iconografia deixada pel culte als sants en forma de retaules,⁵⁷ gravats, estampes, etc. haurà de permetre fixar el mapa i la cronologia de la difusió d'aquestes devocions, en un terreny comú als historiadors i als historiadors de l'art.⁵⁸ L'estudi, per exemple, dels goigs obre el camp a una investigació interdisciplinària des de la història, la teologia, l'antropologia, la filologia i la història de l'art.⁵⁹ Els goigs són poesies religioses dedicades als sants, a la Mare de Déu o a Crist.

Les devocions propiciaven una litúrgia vistosa i solemne, que incloïa la celebració de processons amb danses, representacions teatrals i arquitectures efímeres. Els pelegrinatges i les romeries, que les autoritats intentaven regular, eren molt populars i al costat de centres que atreïen pelegrins dels pobles veïns, hi havia santuaris, com el de Montserrat, de renom internacional.⁶⁰

Però la fe en el poder benefactor i mitjancer dels sants i de la Verge tenia un revers, la creença en les bruixes: persones, sobretot dones, que, a causa d'un pacte amb el dimoni, podien causar desgràcies. Tant les autoritats eclesiàstiques com les civils —i aquestes a vegades amb particular duresa— reprimiren la bruixeria. Agustí Alcoverro calcula que entre el 1616 i el 1622, en el moment àlgid de la cacera de bruixes, unes quatre-centes víctimes van ser executades a Catalunya.⁶¹

La repressió no se circumscribia a les bruixes. Totes les formes de religiositat que no tenien cabuda en els estrets marges del catolicisme de la Reforma catòlica van ser perseguides amb força. La inquisició i els tribunals eclesiàstics imposaven una religiositat formal i de consentiment passiu, castigant tota inclinació cap al misticisme, cap al protagonisme dels laics en la vida religiosa o cap a creences considerades heterodoxes.⁶²

Dissortadament, cal dir que en tots aquests apartats el nostre coneixement encara té moltes llacunes. No només hi ha temes com les predicacions, la iconografia religiosa o les missions que deixen encara un ampli ventall a futures recerques; també hi ha qüestions que estan protagonitzant el debat historiogràfic sobre la Reforma catòlica a molts països i que resten per estudiar a la Corona d'Aragó: l'ús de la confessió⁶³ o dels catecismes en la transmissió de la doctrina,⁶⁴ el control eclesiàstic de l'educació primària i secundària, la subjecció dels pelegrins als patrons contrareformistes, etc.

EL VEÏNATGE PROTESTANT I EL BANDOLERISME

La Reforma protestant no arrelà als territoris de parla catalana. Situacions com les de l'aragonès de la Franja Miquel Servet o del català Pere Galès són casos individuals i

aïllats.⁶⁵ Els reis disposaven d'una maquinària repressiva ben organitzada: al segle XVI, la inquisició moderna, que havia estat fundada el 1478 per perseguir els conversos d'origen jueu, va ser reorientada per detectar i jutjar, entre d'altres, els protestants. El primer procés inquisitorial per luteranisme va tenir lloc a València el 1524, a Mallorca el 1531 i a Barcelona el 1539. L'apogeu de la persecució es va produir entre el 1560 i el 1565, enmig de l'atmosfera febril desencadenada pel descobriment de cenacles protestants a Valladolid i a Sevilla: un 36 % dels processats aleshores pel Tribunal de la Inquisició de Barcelona van ser acusats de protestantisme.⁶⁶

En el cas català, hi havia un factor determinant: la frontera amb França, dessagnada durant la segona meitat del segle XVI per les guerres entre catòlics i calvinistes, era vista com un perill objectiu. A través dels Pirineus, els predicadors hugonots podien entrar a Catalunya i difondre les seves idees.

Les autoritats eclesiàstiques enviaven contínuament missatges de preocupació a la Corona. Per exemple, el bisbe de Barcelona, Guillem Caçador, escrivia a Felip II el 1561, després d'haver travessat França per anar a Trento: «Sols suplicaré a Vostra Majestat [...] se recorde quant veïna sia Cathaluña en aquest tan horrible incendi, del qual se ha de tenir molt gran temor en tos los regnes d'Espanya.»⁶⁷ I un personatge a priori tan allunyat de la frontera com el bisbe de Còrdova, Cristóbal de Rojas y de Sandoval, es veia en l'obligació d'advertir al monarca: «La mayor fuerza de estos Reynos son los Montes Pirineos, y si estos se dañasen con la herejía [...], considere Vuestra Majestad cuán dañoso sería.»⁶⁸ El rei mateix se n'havia convençut i el 1588 descrivia així al papa la diòcesi d'Urgell: «tan grande y tan áspera y de frontera de herejes.»⁶⁹

L'existència d'un corrent continu d'immigració occitana entre el 1490 i el 1630 augmentava la preocupació de les autoritats.⁷⁰ Però sembla que l'acollida d'aquests nous vinguts va ser, en general, bona. Un dels mecanismes bàsics d'integració va ser la seva inserció en la xarxa parroquial i de confraries catalana, afavorida per la presència nombrosa de capellans francesos a Catalunya.⁷¹

Als ulls de les autoritats, la introducció dels hugonots es podia veure afavorida per la presència de colles de bandolers. No volem entrar ara en la discussió sobre l'origen del bandolerisme endèmic a la Catalunya dels segles XVI i XVII, més ben conegut que el bandolerisme valencià o balear. Sí que podem, però, constatar que la falta de control de les autoritats sobre el territori era vista com un factor propiciador de l'expansió d'heretgies. Un frare dominic escrivia des de Puigcerdà al seu provincial el 1565: «Lo que más me angustia es que estamos vecinos de los luteranos y témesse que so color de bandoleros no entren este verano [...]. Témesse que no traigan algunos predicadores luteranos para del todo pervertir la tierra, que está llena de ignorancia.»⁷²

La identificació entre el bandoler català i l'immigrant occità era un lloc comú als documents de l'època: «De las quatro partes de los bandoleros que perturban la paz pú-

blica de este Principado, las tres son de gascones y gente fronteriza de Francia», escrivia el carmelita Josep Serrano al començament del segle XVII. Els historiadors actuals han demostrat que aquestes afirmacions eren inexactes, però cal deixar constància de com influïen en la mentalitat col·lectiva de la població catalana —i de les autoritats— de l'època.⁷³

Tanmateix la inestabilitat social que generava el bandolerisme podia afectar greument la tasca pastoral del clergat en pro de la Reforma catòlica. «Será imposible poder dar un paso por este obispado que no demos en las manos de los bandoleros», escrivia el bisbe d'Urgell, Andreu Capella, a Felip II, el 1589.⁷⁴ No és un cas aïllat el del sacerdot Pere Font, nomenat rector de la parròquia de Tàrraga el 1591, que, tot just arribat a la seva destinació, rebia visites de quadrilles de bandolers que el comminaven a declarar si volia ser nyerro o cadell, és a dir, a prendre partit per un dels dos bàndols que dividien la societat catalana del moment.⁷⁵

Els testimonis de clergues que han de fugir dels seus domicilis per la coacció de bandolers són nombrosos. El capítol de la catedral d'Urgell deia el 1588: «Estan las cosas de la comarca y frontera de França tan mal parades que puy la gente facinorosa y gascons ab gran seguretat y sens recel de contradichio captivan los capellans, opri mintlos en gran manera per conseguir dells majors rescats, obligant als Rectors dels logarets que escapen de apartarse dexant ses Residencies. Tenim por no sie principi de algun error en la Fe.»⁷⁶ El 1615, el bisbe de Vic, Andrés de San Jerónimo, lamentava que els rectors no gosaven acudir quan els convocava per por dels bandolers i que molts s'havien allunyat de llurs parròquies perquè estaven amenaçats de mort.⁷⁷

Encara més, coneixem bastants casos de clergues implicats ells mateixos en les lluites de bandolers. A Catalunya existia àdhuc una jurisdicció especial, el Tribunal del Breu Apostòlic, per jutjar aquests casos.⁷⁸ El cas extrem és el de Francesc Robuster, bisbe d'Elna (1591-1598) i de Vic (1598-1607), que es distingí per la seva vinculació amb els cadells, utilitzant els bandolers en les seves lluites amb els canonges de la catedral fins al punt que els seus detractors l'acusaven d'instigar un assassinat.⁷⁹ Els monjos catalans de Montserrat utilitzaren també bandolers per expulsar de l'abadia els monjos castellans el 1585, en el clímax d'una constant rivalitat entre ambdós grups.⁸⁰

La sensació d'inestabilitat era especialment aguda als Pirineus. Com gairebé totes les serralades europees, les zones muntanyoses eren vistes com a territoris de difícil accés als reformadors religiosos. Les descripcions dels pobladors d'aquests territoris com a supersticiosos o ignorants amaguen en realitat la seva reticència a acceptar les noves doctrines. El 1581, el doctor Pedro Hervás informava a la Corona que entre Sobrarb i la Cerdanya, la gent vivia sense «quien los predique e instruya en las cosas de nuestra Santa Fe.»⁸¹ El carmelita descalt Joan de Jesús es planyia a Felip II el 1590 «de la ignorancia grande que tienen i falta de doctrina» al bisbat d'Urgell.⁸² A zones com

Andorra, que depenia del bisbe d'Urgell, o la Vall d'Aran, sotmesa al bisbat de Comenge, hi va haver problemes per la introducció de les pautes de creença i de conducta de la Reforma catòlica, en part per l'existència d'institucions clericals específiques vinculades a les famílies locals que dificultaven la implantació de l'estructura jeràrquica definida a Trento.⁸³

La Corona no va romandre inactiva davant els senyals d'alerta que li arribaven de les autoritats eclesiàstiques catalanes. D'una banda, va reforçar els mecanismes represius. Tots els historiadors de la inquisició destaquen que els tribunals de Barcelona i de Saragossa, del qual depenia la diòcesi de Lleida, es distingiren dels d'altres districtes per la seva preocupació gairebé obsessiva pels francesos, que van ser objecte d'una severa vigilància.⁸⁴ El 13,86 % dels processos incoats pel Tribunal del Sant Ofici de Barcelona són per «luteranisme», mot que per a la inquisició englobava totes les branques protestants, mentre que, per exemple, al tribunal de Toledo només un 7,3 % dels processos entre el 1561 i el 1620 estaven protagonitzats per «luterans». Tanmateix els processos inquisitorials mostren que el protestantisme no arrelà a Catalunya: en una gran majoria dels casos, els acusats són soldats o comerciants estrangers de pas per Catalunya.

Però l'actuació política no es limità a la repressió inquisitorial. L'esforç pastoral que hem descrit a l'apartat anterior respon també a la mateixa preocupació. L'actuació decidida de bisbes, ordes religiosos i clergat secular no perdia de vista el veïnatge amb França. La voluntat de disposar a la zona fronterera d'unes diòcesis més reduïdes, que poguessin ser fàcilment controlables pels bisbes, situats ara en primera línia de la detecció de l'heretgia, conduí a la creació de les diòcesis de Barbastre i Jaca el 1571, tot fraccionant la diòcesi d'Osca, i el 1593 a la fundació del bisbat de Solsona, per tal de reduir les circumscripcions de Vic i d'Urgell.⁸⁵

És remarcable que Catalunya sigui l'únic territori sota el patronat reial de Felip II en el qual predominen els bisbes juristes sobre els teòlegs. El Concili de Trento havia manat que tots els bisbes fossin graduats universitaris. Al segle XVI es considerava que els titulats en teologia eren més aptes per a vetllar per la bona administració dels sagraments i la correcta predicació de la doctrina; en canvi, els diplomats en dret canònic serien millors per a detectar o investigar l'heretgia i per a mantenir la pau social i l'ordre a les seves diòcesis. Entre els bisbes triats per Felip II al regne de València, inclosa la diòcesi de Tortosa, catorze eren teòlegs i set eren juristes; entre els nomenats a les diòcesis catalanes, sense tenir en compte la de Tortosa, hi havia cinc teòlegs i nou juristes. Mentre que a València l'esforç adoctrinador sobre els moriscos, al qual ens referirem tot seguit, obligava a designar teòlegs, les peculiaritats socials, polítiques i institucionals de Catalunya condicionaven l'elecció de bisbes juristes. També al bisbat de Mallorca, on es temia que calia fer front a una suposada ignorància religiosa de la població, els dos bisbes nomenats per Felip II van ser teòlegs.⁸⁶

En part per la mateixa raó, la presència entre els bisbes de la Corona d'Aragó d'antics inquisidors és més nombrosa que a la Corona de Castella. Els inquisidors estaven molt més familiaritzats amb els problemes que plantejaven tant els bandolers com els «luterans» i els moriscos.⁸⁷

Simultàniament, es va procedir a una reorganització dels recursos eclesiàstics al Pirineu i al Prepirineu utilitzant els béns dels benedictins i dels canonges regulars de Sant Agustí. A proposta de Felip II, el papa Climent VIII aprovà, el 1592, la supressió dels canonges regulars de Sant Agustí, que disposaven de quaranta-tres esglésies a Catalunya, i el reagrupament de les seixanta comunitats benedictines de la Congregació Claustral Tarraconense i Cesaraugustana, una vintena de les quals desapareixeria. En una operació política i religiosa de profundes conseqüències, es remodelava completament la xarxa monàstica de la Catalunya Vella, forjada lentament durant l'edat mitjana. D'aquesta manera, no tan sols es podia evitar la dispersió dels monjos per molts monestirs de zones rurals, més difícilment controlables, sinó que s'alliberaven un seguit de rendes eclesiàstiques que serien destinades a impulsar la Reforma catòlica. Amb els béns dels monestirs desapareguts es va finançar la creació de la diòcesi de Solsona, del seminari de la Seu d'Urgell, per disposar d'un clergat instruït a les zones de muntanya, i del nou col·legi de l'orde de Sant Benet a Lleida, que havia de permetre formar a la universitat monjos que després instruirien els habitants de les poblacions properes als monestirs. També es destinaren rendes a finançar el convent d'agustins de la Seu d'Urgell i el convent de dominics de Tremp, des dels quals s'enviaven predicadors a les àrees veïnes, així com a millorar els ingressos de la Universitat de Lleida.⁸⁸

ELS MORISCOS

La presència d'importants contingents de població d'origen musulmà va ser un altre element que va distorsionar els esforços per a propagar la Reforma catòlica. Els moriscos eren els cristians descendents dels musulmans que havien romàs a la península Ibèrica sota la dominació cristiana, anomenats mudèjars. Després que durant les Germanies els revoltats forcessin el bateig de molts d'aquests mudèjars, Carles V decidí el 1525 que tots els musulmans de la Corona d'Aragó fossin batejats. Oficialment i per la força, els mudèjars desapareixien i tots passaven a ser nominalment cristians, i, doncs, moriscos.

La qüestió afectava diferentment els territoris de parla catalana. A Mallorca, tots els musulmans havien estat foragitats durant la conquesta cristiana. La relació de la població de les Illes amb l'islam s'articulava només a través de les ràtzies dels otomans i els barbarescos i del retorn dels renegats, els cristians que durant estades en territoris musulmans s'havien convertit a l'islam.⁸⁹ A Mallorca, la discriminació d'origen religiós afectava durament sobre tot els descendents dels jueus, anomenats xuetes.⁹⁰

A Catalunya va quedar un nucli molt reduït de moriscos, tot just uns cinc mil a l'inici del segle XVII. Pocs si considerem que no arribaven a ser el dos per cent de la població catalana, però localment importants perquè es concentraven en uns pocs pobles de la Ribera d'Ebre i del Segrià. Encara desconeixem molts elements de la història dels moriscos catalans, però és possible que un percentatge important dels que vivien a les Terres de l'Ebre estiguessin en un procés d'assimilació més fort que els moriscos valencians o aragonesos.⁹¹

Al regne de València els moriscos eren aproximadament 125.000 al començament del segle XVI, xifra que equivalia a una tercera part de la població. Tot i que dispersos pel territori, majoritàriament es concentraven a les valls de l'interior i habitaven pobles de senyoria on pràcticament tota la població era morisca.⁹² Lògicament, a València la qüestió de la seva conversió al cristianisme es va plantejar amb molta força.

El bateig forçat dels moriscos plantejava molts problemes. Com aconseguir que els moriscos es tornessin bons cristians de la nit al dia? Encara més: era possible fer-ho? Era plausible que abandonessin pràctiques i creences tradicionals en les quals la religió es barrejava amb trets identitaris, culturals i socials? No continuarien practicant els ritus de l'islam, secularment arrelats, d'una manera més o menys oberta? Al cap i a la fi, no només s'exigia dels moriscos que oïssin missa, rebessin els sagraments i aprenguessin la doctrina cristiana; també se'ls demanava canviar els seus vestits i la seva llengua, consumir aliments que fins aleshores els estaven vedats o evitar els banys —per posar fi a les ablucions—; en definitiva, desarrelar una cosmovisió que havien mantingut durant segles.⁹³

Al llarg dels gairebé cent anys que transcorren entre les Germanies i l'expulsió dels moriscos, les autoritats civils i religioses oscil·laren entre dues polítiques per respondre aquests interrogants: d'una banda, les campanyes d'adoctrinament i d'aculturació; d'altra banda, quan aquestes es consideraven condemnades al fracàs, els projectes de dispersió dels moriscos per trencar la seva cohesió social i cultural, àdhuc els plans per a la seva expulsió. En aquesta darrera visió pesava tant el pessimisme respecte a la capacitat persuasiva de l'Església com la por que els moriscos s'aliessin amb els otomans i els barbarescos per portar la guerra al cor de la Monarquia hispànica.⁹⁴

La pressió sobre la població morisca va ser un element bàsic per a justificar la reforma dels límits diocesans: la creació del bisbat d'Oriola (1564), que permetia fer coincidir els límits polítics i eclesiàstics del regne de València amb el de Múrcia, i la divisió dels bisbats de Sogorb i Albarrasí (1577).⁹⁵ Tot i així, encara coneixem poc els projectes d'adoctrinament dels bisbes del regne de València. Aquests es basaven en dos pilars: les rectories de moriscos i les missions.

Les rectories dels pobles de moriscos, desplegades des dels anys 1534-1535, estaven molt minsament dotades. Els esforços d'alguns bisbes més conscients del problema foren debades no solament per la resistència morisca,

sinó també per falta de braços executors. És el cas, per exemple, de les instruccions per a la predicació als moriscos i del catecisme bilingüe àrab-castellà, publicats el 1566 per l'arquebisbe de València Martín Pérez de Ayala.⁹⁶ Poca cosa podia fer un capellà sol i mal pagat, a càrrec d'una església sovint en estat precari, enmig d'una comunitat íntegrament —o quasi— morisca. El reforç de la tasca d'aquests rectors en forma de missions de durada efímera, encomanades normalment al clergat regular, no va ser eficaç, malgrat l'ús dels mitjans habituals dels missioners.⁹⁷ Però, normalment, ni rectors ni missioners parlaven l'algaravia, la llengua pròpia dels moriscos valencians, molts dels quals —sobretot les dones— no coneixien ni el castellà ni el català. La tasca dels col·legis especials per a nens moriscos, com el que regentaven els dominics a Tortosa,⁹⁸ tampoc no va ser significativa.

La persuasió era complementada amb la repressió. A cada poble, un agutzil vetllava junt amb el rector pel compliment dels preceptes cristians. En els casos més greus, el Tribunal de la Inquisició de València, del qual depenia també la diòcesi de Tortosa, perseguí amb força els moriscos sospitosos de practicar l'islam d'amagat. El seu objectiu principal eren els alfaquís, és a dir, els líders de les comunitats morisques que tenien coneixements més o menys precisos de la llei islàmica. Tot i això, la pressió cristiana i en particular de la inquisició no era benvista per la noblesa valenciana, que obtenia una part important de les seves rendes dels drets que pagaven els moriscos. Per això, l'acció de la inquisició no va ser contínua: el 1543 s'inhibí de la persecució dels moriscos, però a partir del 1567, dins el marc de la política de confessionalització de la Monarquia hispànica, la reprengué amb una particular cruïsa. Entre el 1566 i el 1620, segons Raphaël Carrasco, el 73,5 % dels processos de la inquisició valenciana són contra els moriscos.⁹⁹

L'arquebisbe sant Joan de Ribera emprengué al principi del seu mandat diverses mesures per a millorar la situació, entre les quals l'augment de les rendes dels rectors. Però la migradesa dels resultats obtinguts va fer que a partir de la dècada del 1580 esdevingués un dels principals partidaris de l'expulsió dels moriscos, enfrontant-se als nobles que els defensaven. En canvi, el bisbe de Sogorb (1599-1609), Feliciano de Figueroa, va posar en pràctica fins a l'últim moment mesures d'evangelització.¹⁰⁰ Els moriscos —i els seus senyors feudals— repetien incansablement que necessitaven més temps i més recursos per a ser correctament instruïts en el cristianisme.

El 1609, per ordre de Felip III, els moriscos van ser expulsats de València i el 1610, de Catalunya i d'Aragó. La decisió d'exiliar-los sancionava el fracàs d'una política pastoral i mostrava la capacitat de resistència i la fidelitat a la seva identitat de les comunitats morisques.

CONCLUSIÓ

El fracàs de la política envers els moriscos no es pot extrapolar a les campanyes d'adoctrinament dels cristians vells.

Al capdavant de l'estat de la qüestió que hem intentat esbossar, hom constata que estem encara lluny d'establir un mapa clar i una cronologia precisa de la penetració de la Reforma catòlica als territoris de parla catalana. Tanmateix podem apuntar que la situació no era la mateixa a les zones més urbanitzades, com bona part de Catalunya o de l'arxidiòcesi de València, que a les terres més rurals i muntanyoses. En el cas de les illes Balears, per exemple, coneixem la situació de Palma, però sabem molt poc de la resta de l'illa, i encara menys de Menorca o d'Eivissa.

A les ciutats i les seves rodalies, l'oferta religiosa de la Reforma catòlica era abundant, tant gràcies a la xarxa parroquial com a la presència de nombroses fundacions d'ordes religiosos i a la vigilància de la Inquisició. L'administració de sagraments, les predicacions i les sessions de catequesi, la producció d'obres literàries i artístiques de temàtica religiosa, l'acció de les confraries, les processons i altres activitats litúrgiques tenien lloc amb normalitat i, a mitjà termini, segurament amb èxit.

A la ruralia, però, hi havia factors que objectivament dificultaven la difusió de les reformes religioses: els problemes de desplaçament, la menor ràtio clergues/laics, el bandolerisme que impedia el desenvolupament d'una acció pastoral, la presència massiva dels moriscos al regne de València... Les autoritats civils i eclesiàstiques eren conscients d'aquesta situació, agreujada, segons el seu punt de vista, per la proximitat dels hugonots, que podien aprofitar el corrent d'immigració francesa per a introduir-se a Catalunya. Per això el rei, les autoritats locals, els bisbes i molts sectors del clergat redoblaren els seus esforços adocrinadors per imposar un real procés d'aculturació al conjunt de la població. El reforç de l'acció de la Inquisició, la creació de diòcesis més petites i controlables, la reiteració de les visites pastorals dels bisbes o dels seus agents, la reforma de la xarxa monàstica, l'impuls a les missions de religiosos i altres mesures de la mateixa sensibilitat anaven dirigides específicament a fer front a aquests problemes. Caldrà, però, esperar encara nous estudis per a determinar si aquest procés d'aculturació va ser completament reeixit.

NOTES I REFERÈNCIES

- [1] Hubert JEDIN. *Geschichte des Konzils von Trient*. Herder, Friburg 1957 (traducció al castellà: *Historia del Concilio de Trento*. EUNSA, Pamplona 1972-1981. 4 v.); Alain TALLON. *Le concile de Trente*. Cerf, París 2000; Adriano PROSPERI. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Einaudi, Torí 2001 (traducció al castellà: *El Concilio de Trento, una introducción histórica*. Junta de Castilla y León, Valladolid 2008).
- [2] Giuseppe ALBERIGO. «Du concile de Trente au tridentinisme». *Irénikon*, núm. 54 (1981-1982), p. 192-210.
- [3] N'exposa clarament el problema Hubert JEDIN. *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* Josef Storcker, Lucerna 1946 (traducció a l'italià:

- Riforma Cattolica o Controriforma?* Morcelliana, Brescia 1957). Vegeu Paolo PRODI. «Il binomio jediniano riforma cattolica e controriforma e la storiografia italiana». *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, núm. 6 (1980), p. 85-98.
- [4] Joseph BERGIN. «The Counter-Reformation Church and its bishops». *Past and Present*, núm. 165 (novembre 1999), p. 30-73; Giuseppe ALBERIGO. «L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino». *Cristianesimo nella Storia*, núm. 6 (1985), p. 71-91.
- [5] Wolfgang REINHARD. «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters». *Archiv für Reformationsgeschichte*, núm. 68 (1977), p. 226-251 (traducció a l'italià a *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, núm. 8 (1982), p. 13-37); Heinz SCHILLING. «Konfessionsbildung und Konfessionalisierung: ein Literaturbericht». *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, núm. 42 (1991), p. 447-463 i 779-794. Actualització de les idees d'aquests autors: Paolo PRODI (ed.). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Il Mulino, Bolonya 1994; Wolfgang REINHARD i Heinz SCHILLING (ed.). *Die katholische Konfessionalisierung*. Aschendorff-Gütersloher, Münster-Gütersloh 1995.
- [6] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Les bases ideològiques: la confessionalització i la intolerància religiosa a l'Europa moderna (segles XVI-XVII)». A: Agustí ALCOVERRO et al. *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*. Museu d'Història de Catalunya, Barcelona 2007, p. 56-68.
- [7] Per exemple: Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII)». *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, núm. 25 (2007).
- [8] Ronnie PO-CHIA HSIA. *The World of Catholic Renewal*. Cambridge University Press, Cambridge 1998; John W. O'MALLEY. *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Harvard University Press, Londres-Cambridge (Mass.) 2000.
- [9] Paolo PRODI. «Controriforma e/o Riforma cattolica. Superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorama storiografici». *Römische Historische Mitteilungen*, núm. 31 (1989), p. 227-237.
- [10] Gerald STRAUSS. «Success and Failure in the German Reformation». *Past and Present*, núm. 67 (maig 1975), p. 30-63; ÍD. «The Reformation and Its Public in an Age of Orthodoxy». A: Ronnie PO-CHIA HSIA (ed.). *The German People and the Reformation*. Cornell University Press, Ithaca (Nova York)-Londres 1988, p. 194-214.
- [11] Geoffrey PARKER. «Success and Failure during the first century of the Reformation». *Past and Present*, núm. 136 (1992), p. 43-82 (traducció al castellà. A: *El éxito nunca es definitivo*. Taurus, Madrid 2001, p. 221-250).
- [12] William CHRISTIAN. *Local Religion in Sixteenth-century Spain*. Princeton University Press, Princeton 1981 (traducció al castellà: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea, Madrid 1991).
- [13] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Éxitos y fracasos de la Reforma católica. Francia y España (siglos XVI-XVII)». *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, núm. 25 (2007), p. 129-156.
- [14] Per a Catalunya, és més útil Joan BADA. *Història del cristianisme a Catalunya*. Eumo/Pagès, Vic/Lleida 2005, p. 89-144, que Josep M. MARTÍ BONET i Josep Maria MARQUÈS. *Historia de las diócesis españolas*, vol. 2. Barcelona, Terrassa, Sant Feliu de Llobregat, Gerona, BAC, Madrid 2006. Per als altres territoris, Vicente CÁRCEL ORTÍ. *Historia de la Iglesia en Valencia*. Arquebisbat de València, València 1986, i Josep AMENGUAL I BATLE. *Història de l'Església a Mallorca. Del Barroc a la Il·lustració (1563-1800)*. Lleonard Muntaner, Palma de Mallorca 2002.
- [15] Henry KAMEN. *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter-Reformation*. Yale University Press, Baltimore-Londres 1993, p. 433. N'hi ha traduccions al castellà i al català (*Canvi cultural a la societat del Segle d'Or. Catalunya i Castella, segles XVI-XVII*. Pagès, Lleida 1998).
- [16] Raymond SALA. *Dieu, le roi, les hommes. Perpignan et le Roussillon (1580-1830)*. Llibres del Trabucaire, Canet de Rosselló 1996.
- [17] Joaquim M. PUIGVERT. *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XIX)*. Eumo, Vic 2001.
- [18] Alberto GARCÍA ESPUCHE. *Un siglo decisivo: Barcelona y Cataluña, 1550-1640*. Alianza, Madrid 1998. Jaume DANTÍ (coord.). *Ciutats, viles i pobles a la xarxa urbana de la Catalunya moderna*. Dalmau, Barcelona 2005.
- [19] Joan BADA. *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*. Facultat de Teologia, Barcelona 1970, p. 45-53.
- [20] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Llums i ombres de la Reforma catòlica a la Catalunya del segle XVI. Un estat de la qüestió». *Afers*, núm. 60 (2008), p. 431-452; ÍD. «La Reforma catòlica a la Corona d'Aragó». A: Ernest BELENGUER CEBRIÀ (dir.). *Història de la Corona d'Aragó*. Edicions 62, Barcelona 2007, p. 249-264.
- [21] Constancio GUTIÉRREZ. *Espanoles en Trento*. CSIC, Valladolid 1951.
- [22] Miquel BATLLORI. «Lo bisbe Jubí». A: ÍD. *Les reformes religioses al segle XVI. Obra Completa*, vol. VI. Tres i Quatre, València 1996, p. 235-294; Joan BADA. «Aportacions doctrinals d'Antoni Agustín a la tercera etapa del concili de Trento (1562-1563)». *Revista Catalana de Teologia*, núm. XII:1 (1987), p. 125-139.
- [23] Sobre el concili provincial del 1564, Joan BADA. *Situació..., op. cit.*, p. 151-178. Sobre el conjunt dels

- concilis provincials, 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, p. 123-148.
- [24] J. RIUS SERRA. «Dudas del Concilio Tarraconense de 1565 resueltas por la Congregación del Concilio». *Revista Española de Derecho Canónico*, núm. 8 (1953), p. 601-603.
- [25] *Jornades d'Història: Antoni Agustín (1517-1586) i el seu temps*. PPU, Tarragona 1986, 2 v.
- [26] Joan BADA. «Origen dels bisbes de les seues catalanes (1500-1982)». *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 113 (1982), p. 102-110. Vegeu també Maximiliano BARRIO GOZALO. «Notas para el estudio sociológico de un grupo privilegiado del Antiguo Régimen. Los obispos del Principado de Cataluña, 1600-1835». A: *Primer Congrès d'Història Moderna de Catalunya*. Universitat de Barcelona, Barcelona 1984, p. 507-513.
- [27] La nostra estadística parla de nomenaments, no de persones. Cal recordar que diversos prelats són successivament bisbes de dues o més diòcesis.
- [28] Josep RAVENTÓS I GIRALT. *La sinodalitat a Catalunya. Síntesi històrica dels concilis tarraconenses*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat/Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós, Barcelona/Tarragona 2000; Josep Maria MARQUÈS. *Concils provincials tarraconenses*. Proa, Barcelona 1994.
- [29] Antoni NUGHES. *El Sínodo del bisbe Baccallar: l'Alguer. Església i societat al segle XVI*. Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1991.
- [30] Se'n poden resseguir les fundacions a Joan BADA i Genís SAMPER (ed.). *Catalònia religiosa. Atles històric: dels orígens als nostres dies*. Claret, Barcelona 1991.
- [31] En el llarg pontificat de sant Joan de Ribera (1568-1611) es van crear a l'arxidiòcesi de València vuitanta-tres convents entre masculins i femenins. Ramón ROBRES LLUCH. *San Juan de Ribera*. Juan Flors, Barcelona 1960, p. 443-444.
- [32] Només a l'illa de Mallorca es funden nou convents entre el 1597 i el 1613. Josep AMENGUAL I BATLE. *Història...*, op. cit., p. 121.
- [33] BASILI DE RUBÍ. *Un segle de vida caputxina a Catalunya (1564-1664). Aproximació històrico-bibliogràfica*. Caputxins de Sarrià, Barcelona 1977.
- [34] Gonzalo FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ. «La supresión de los franciscanos conventuales en la Corona de Aragón». *Archivo Ibero-Americano*, núm. 60 (2000), p. 217-241; Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «La anexión de los franciscanos conventuales de Cataluña a la observancia (1567)». A: Gonzalo FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ (coord.). *Los Franciscanos Conventuales en España*. Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Madrid 2006, p. 373-388.
- [35] Valentí SERRA DE MANRESA. «Oposición del Rey Felipe II a la implantación y expansión de los franciscanos capuchinos». A: Ernest BELENGUER CEBRIÀ (coord.). *Felipe II y el Mediterráneo*. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 1999, t. II, p. 205-217.
- [36] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Enjeux de pouvoir et identités franciscaines. L'éphémère tentative d'émancipation de l'Observance des Récollets de la Couronne d'Aragon (1567-1583)». A: Frédéric MEYER i Ludovic VIALLET (dir.). *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*. Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2005, p. 313-331.
- [37] C. ALONSO. *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la Corona de Aragón (1568-1586)*. Estudio Agustiniiano, Valladolid 1986.
- [38] Bruce TAYLOR. *Structures of Reform: The Mercedarian Order in the Spanish Golden Age*. Brill, Leiden 2000.
- [39] Jean-Pierre DEDIEU. «Christianisation en Nouvelle Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1450-1650». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 15 (1979), p. 261-294 (traducció a l'anglès a Anne J. CRUZ i Mary E. PERRY (ed.). *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. University of Minnesota Press, Minneapolis-Oxford 1992, p. 1-24); Sara T. NALLE. *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*. The John Hopkins University Press, Baltimore-Londres 1992, p. 120-129.
- [40] Modest PRATS. *Política lingüística de l'Església catalana, segles XVI-XVII. Concils de la Tarraconense, anys 1591, 1636, 1637*. Eumo/Universitat de Girona, Vic/Girona 1995. Vegeu també Alfred AGUSTÍ I FARRENY. *Llengua i Església a la Lleida del XVI al XVIII*, Universitat de Lleida, Lleida 1994.
- [41] Josep AMENGUAL I BATLE. «La llengua del poble dins els sínodes mallorquins dels segles XVI-XVII». *Randa*, núm. 6 (1977), p. 526.
- [42] Vicent PITARCH I ALMELA. *Llengua i Església durant el Barroc valencià*. Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, València/Barcelona 2001.
- [43] Existeix una àmplia bibliografia europea sobre les visites pastorals. Pel que fa a la seva aplicació a Catalunya, Joaquim PUIGVERT (ed.). *Les visites pastorals. Dels orígens medievals a l'època contemporània*. Universitat de Girona, Girona 2003.
- [44] Xavier SOLÀ COLOMER. *La Reforma catòlica a la muntanya catalana. Els bisbats de Girona i Vic (1587-1800)*. Universitat de Girona, Girona 2008. Vegeu també Eugeni PEREA SIMÓN. *Església i societat a l'Arxidiòcesi de Tarragona durant el segle XVIII. Un estudi a través de les visites pastorals*. Diputació de Tarragona, Reus 2000. També per al bis-

- bat d'Elna, Dominique Julia ha establert que hi va haver una important quantitat de visites, les actes de les quals malauradament s'han perdut: Marc VERNARD i Dominique JULIA. *Répertoire des visites pastorales de la France. Anciens diocèses (jusqu'en 1790)*. CNRS, París 1979, t. 2, p. 276.
- [45] Lorenzo PÉREZ MARTÍNEZ. *Las visitas pastorales de Don Diego de Arnedo a la Diócesis de Mallorca (1562-1572)*, Palma de Mallorca 1963 i 1969, 2 v.; Guillermo PONS. «La reforma eclesiástica en Mallorca durante el pontificado de D. Juan Vich y Manrique de Lara (1573-1604)». *Anthologica Annua*, núm. 16 (1968), p. 175-325; ÍD. «La cura de almas y la vida cristiana del pueblo de Mallorca bajo el pontificado de D. Juan Vich y Manrique de Lara (1573-1604)». *Anthologica Annua*, núm. 18 (1971), p. 467-583.
- [46] Martí GELABERTÓ. *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*. Milenio, Lleida 2005, p. 363.
- [47] Javier ANTÓN PELAYO. *La herencia cultural: alfabetización y lectura en la ciudad de Girona (1747-1807)*. Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1998.
- [48] Philippe BERGER. *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*. Alfons el Magnànim, València 1987; Manuel PEÑA DÍAZ. *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid 1997; ÍD. *Cataluña en el Renacimiento: libros y lenguas (Barcelona, 1473-1600)*. Milenio, Lleida 1996.
- [49] Per exemple, a Barcelona: Enric SUBIRÀ i BLASI. *El Seminari de Barcelona (1593-1917)*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1993.
- [50] Antoni JORDÀ FERNÁNDEZ. *Església i poder a la Catalunya del segle XVII. La seu de Tarragona*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1993; Pedro FATJÓ GÓMEZ. *La catedral de Barcelona en el siglo XVII: las estructuras y los hombres*. Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, Barcelona 1999; Montserrat JIMÉNEZ SUREDA. *L'Església catalana sota la monarquia dels Borbons: la catedral de Girona en el segle XVIII*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999; ÍD. «La catedral de Girona en l'època moderna i contemporània». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. XLV (2004), p. 47-57.
- [51] A tall d'exemple, Fray Tomás GÓMEZ. *En reino extraño. Relación de la visita del Real Monasterio de Valldigna. Autobiografía, vida cotidiana y lucha política en la España de Carlos II*, ed. Fernando ANDRÉS ROBRES, Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO i Eugenio CISCAR PALLARÉS. Universitat de València i Mancomunitat de la Valldigna, València 2008. En general, Jean-François GALINIER-PALLEROLA. «Le bon pasteur et le mauvais prêtre au temps de la Réforme catholique: l'exemple catalan». A: Pierre BONNASSIE (ed.). *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*. Presses Universitaires du Mirail, Tolosa de Llenguadoc 1991, p. 259-269.
- [52] Joaquim M. PUIGVERT. *Església...*, op. cit., p. 173.
- [53] Sílvia CANALDA I LLOBET i Santiago MERCADER. «La tímida irrupción de los santos contrarreformistas en la catedral de Barcelona». A: Germán RAMALLO ASENSIO (coord.). *La catedral, guía mental y espiritual de la Europa barroca católica*. Universitat de Múrcia, Múrcia 2010, p. 441-476.
- [54] Carme NARVÁEZ CASES. *El tracista fra Josep de la Concepció (1626-1690)*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2004; Marià CARBONELL I BUADES. *L'arquitectura classicista a Catalunya, 1545-1659*. Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, Barcelona 1991; Magdalena MÀRIA I SERRANO. *Renaixement i arquitectura religiosa*. Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona 2002.
- [55] Marie-Jeanne TROGNO-BONHOMME. «Saint Isidore face à saint Gaudérique en Roussillon, ou la lutte d'influence entre le pouvoir royal et les privilèges séculaires d'une abbaye bénédictine». A: Michel BRUNET, Serge BRUNET i Claudine PAILHÉS. *Pays pyrénéens et pouvoirs centraux (XVI^e-XX^e siècles)*. Conseil Général de l'Ariège, Foix 1993, t. I, p. 533-551; Jean-Louis OLIVE. «Saint Gaudérique du Canigou et le discours identitaire en Pyrénées catalanes et occitanes, indicateur de territorialité historique et vindicateur d'identité ethnique». A: ÍD., t. I, p. 553-568.
- [56] En la línia de la recerca que ha començat a Mallorca, vegeu Bartomeu MARTÍNEZ OLIVER. *Art i església a la Mallorca del segle XVI a través de les visites pastorals del bisbe Joan Vich i Manrique (1573-1604)*, treball final de postgrau disponible a <<http://www.recercat.net/handle/2072/40650>>
- [57] Joan BOSCH I BALLBONA. *Alba daurada. L'art del retaule a Catalunya*. Museu d'Art, Girona 2006.
- [58] Sílvia CANALDA, Cristina FONTCUBERTA i Carme NARVÁEZ. «Arte y religión en Catalunya durante los siglos XVI y XVII: el impacto de la Contrarreforma en la arquitectura y las artes visuales. Nuevas propuestas de análisis». A: *La multiculturalidad en las artes y en la arquitectura. XVI Congreso Nacional de Historia del Arte*, Las Palmas de Gran Canaria 2006, t. II, p. 545-553. Com a síntesi per al cas català, Joaquim GARRIGA. *L'època del Renaixement. Segle XVI*. A: *Història de l'art català*, vol. IV. Edicions 62, Barcelona 1986, i Joan-Ramon TRIADÓ. *L'època del Barroc*. A: ÍD., vol. V. Edicions 62, Barcelona 1996 (4a ed.).
- [59] Dominique de COURCELLES. *L'écriture dans la pensée de la mort en Catalogne*. École des Chartes, París 1992.
- [60] Anselm M. ALBAREDA. *Història de Montserrat*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2010 (nova ed. ampliada per Josep Maria MASSOT I MUNTANER).
- [61] Agustí ALCOBERRO. *Per bruixa...*, op. cit.

- [62] FRANCISCO PONS FUSTER. *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*. Alfons el Magnànim, València 1991.
- [63] Arran del debat generat per Adriano PROSPER I. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Einaudi, Torí 1996.
- [64] Coneixem el cas mallorquí gràcies a Josep AMENGUAL I BATLE. *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política*. Govern Balear, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma de Mallorca 1991.
- [65] Antonio FERNÁNDEZ LUZÓN i Doris MORENO. *Protestantes, visionarios, profetas y místicos*. Debolsillo, Barcelona 2005.
- [66] Ricardo GARCÍA CÁRCCEL. *Orígenes de la Inquisición española: el Tribunal de Valencia 1478-1530*. Península, Barcelona 1976; Joan BADA. *La Inquisición a Catalunya (segles XIII-XIX)*. Barcanova, Barcelona 1992; Mateu COLOM i PALMER. *La Inquisición a Mallorca, 1488-1578*. Curial, Barcelona 1992.
- [67] Arxiu General de Simancas. Estado, 328, s. f.
- [68] Arxiu Zabálburu (Madrid). Carpeta 129, f. 153.
- [69] Ernest ZARAGOZA PASCUAL. «Reforma de los benedictinos y canónigos regulares en Cataluña. Documentos inéditos (1588-1616)». *Studia Monastica*, núm. 23 (1981), p. 82.
- [70] Continua essent bàsic Jordi NADAL i Emili GIRALT. *La population catalane de 1553 à 1717. L'immigration française*. SEVPEN, París 1960 (traducció catalana: *Immigració i redreç demogràfic: els francesos a la Catalunya dels segles XVI i XVII*. Eumo, Vic 2000).
- [71] Antoni SIMON i TARRÉS. «Catalunya moderna». A: Albert BALCELLS (ed.). *Història de Catalunya*. L'Esfera dels Llibres, Barcelona 2004, p. 359-371; Enric MOLINÉ. «Els sacerdots francesos del bisbat d'Urgell (segles XIV-XVII)». *Urgellia*, núm. 9 (1988-1989), p. 365-402.
- [72] Arxiu General de Simancas. Estado, 332, s. f.
- [73] Xavier TORRES SANS. «Bandolerisme catalan et protestantisme français (XVI^e-XVII^e siècles). Image et réalité». A: *Tolérance et solidarités dans les pays Pyrénéens*. Archives Départementales de l'Ariège, Foix 1998, p. 391-412; la citació a p. 392; Patrice POUGADE. «Le voisin et le migrant. Hommes et circulations dans les Pyrénées modernes (XVI^e-XIX siècle)». Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2001.
- [74] Arxiu Zabálburu (Madrid). Carpeta 177, f. 75.
- [75] Eulàlia DURAN. *Història dels Països Catalans*. Edhasa, Barcelona 1982, t. II, p. 1091.
- [76] Arxiu Zabálburu (Madrid). Carpeta 177, f. 79.
- [77] Henry KAMEN. *Catalonia...*, op. cit., p. 208.
- [78] Jean-François GALINIER-PALLEROLA. «La délinquance des ecclésiastiques catalans à l'époque moderne d'après les Archives du Tribunal du Bref». *Annales du Midi*, núm. 104 (1992), p. 43-67; Josep Maria MARQUÈS. «Tribunals peculiars eclesiasticocivils de Catalunya: les contencions i el breu». a *Primer Congrès...*, op. cit., t. II, p. 381-385.
- [79] Xavier TORRES. *Nyerros i cadells. Bàndols i bandolerisme a la Catalunya moderna (1590-1640)*. Quaderns Crema, Barcelona 1993, p. 201-223.
- [80] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Reforma i obediència. Actituds institucionals durant la visita del monestir de Montserrat (1583-86)». *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, núm. 13-II (1993), p. 171-180.
- [81] Henry KAMEN. *Catalonia...*, op. cit., p. 86.
- [82] Arxiu de la Corona d'Aragó (Barcelona). Consell d'Aragó, 342, s. f.
- [83] Enric MOLINÉ. «Organitzacions eclesiàstiques autònomes al Pirineu durant l'Antic Règim: les Valls d'Àneu, de Boí i d'Aran». *Urgellia*, núm. 5 (1982), p. 331-422, i núm. 6 (1983), p. 401-452; Jean-François GALINIER-PALLEROLA. *La religion populaire en Andorre, XVI^e-XIX^e siècles*. Presses Universitaires du Mirail, Tolosa de Llenguadoc 1990; Serge BRUNET. *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime*. Pyrégraph, Aspet 2001.
- [84] Elisabeth BALANCY. «Les immigrés français devant le tribunal de l'Inquisition de Barcelone (1552-1692)». A: *Les Français en Espagne à l'époque moderne*. CNRS, Tolosa de Llenguadoc 1990, p. 45-69; Juan BLÁZQUEZ MIGUEL. *La Inquisición en Cataluña. El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820*. Arcano, Toledo 1990; William MONTER. *La otra Inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*. Crítica, Barcelona 1992.
- [85] Demetrio MANSILLA. «Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española en los siglos XV y XVI». A: Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. BAC, Madrid 1980, t. III-1, p. 3-23.
- [86] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Por una geografía del patronazgo real: teólogos y juristas en las presentaciones episcopales de Felipe II». A: Enrique MARTÍNEZ RUIZ i Vicente SUÁREZ GRIMÓN (ed.). *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen*. Asociación Española de Historia Moderna-Universitat de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria 1994, p. 601-609. La diòcesi de Tortosa s'estenia en part per Catalunya i en part pel regne de València.
- [87] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Des évêques inquisiteurs au temps de Philippe II (1556-1598). Réflexions à propos de leur profil professionnel». A: Marie-Catherine BARBAZZA (ed.). *L'Inquisition espagnole et ses réformes au XVI^e siècle*. Université Paul Valéry, Montpellier 2006, p. 167-183.
- [88] Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Catalunya, "frontera d'heretges". Reformes monàstiques i reorganització dels recursos eclesiàstics catalans per Felip II». *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, núm. 18-I (1998), p. 547-556; Antoni PLADEVALL I FONT. «Les transformacions i canvis en l'estructura monàstica de Catalunya l'any 1592». A: *Miscel-*

- lània en honor del Dr. Casimir Martí*. Fundació Vives i Casajuana, Barcelona 1994, p. 390-397.
- [89] Natividad PLANAS. «Les majorquins dans le monde musulman à l'époque moderne». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 27-2 (1991), p. 115-128. Sobre els renegats en general, incloent-hi els de les Illes: Bartolomé i Lucile BENNASSAR. *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVI^e-XVII^e siècles*. Perrin, París 1989 (traducció al castellà: *Los cristianos de Alá*. Nerea, Madrid 1989).
- [90] Josep AMENGUAL I BATLE. *Història...*, op. cit., p. 46-60. Vegeu Enric PORQUERES I GENÉ. *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque (1435-1750)*. Kimé, París 1995 (traducció al català: Lleonard Muntaner, Palma de Mallorca 2001).
- [91] N'hem fet una síntesi a partir dels estudis de Carmel Biarnés, Pascual Ortega, Josep Serrano Daura i Pau Ferrer: Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS. «Los moriscos en Cataluña: entre asimilación y destierro». A: Antonio MOLINER PRADA (ed.). *La expulsión de los moriscos*. Nabla, Alella 2009, p. 211-233.
- [92] Manuel ARDIT. «The expulsion of the Moriscos from the Catalan Countries: ideology and history». *Catalan Historical Review*, núm. 2 (2009), p. 65-81.
- [93] Eugenio CISCAR PALLARÉS. «Los moriscos en Valencia». A: Antonio MOLINER PRADA (ed.). *La expulsión de los moriscos*, op. cit., p. 147-177. Vegeu també Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO. «Los moriscos en la política de la Monarquía hispánica y su expulsión». A: Antonio MOLINER PRADA (ed.). *La expulsión de los moriscos*, op. cit., p. 235-266.
- [94] Les alternances entre aquestes dues polítiques han estat descrites per Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO. *Heroicas decisiones. La Monarquía católica y los moriscos valencianos*. Institució Alfons el Magnànim, València 2001.
- [95] Demetrio MANSILLA. «Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española en los siglos XV y XVI», op. cit., p. 18-20.
- [96] N'hi ha una edició moderna: *Doctrina cristiana en lengua arábica y castellana para instrucción de los moriscos*. Llibreries París, València 1980.
- [97] Borja FRANCO LLOPIS. *La pintura valenciana entre 1550 y 1609. Cristología y adoctrinamiento morisco*. Universitat de Lleida, Lleida 2008.
- [98] Enric QUEROL COLL i Jacobo VIDAL FRANQUET. *Cultura i art a la Tortosa del Renaixement*. Arxiu Històric Comarcal de les Terres de l'Ebre, Tortosa 2005, p. 41-47.
- [99] Ricardo GARCÍA CÁRCCEL. *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*. Península, Barcelona 1980; Anita GONZALEZ-RAYMOND. «Les morisques». A: Raphaël CARRASCO (dir.). *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*. Ellipses, París 2002, p. 205-222; Raphaël CARRASCO. «Historia de una represión. Los moriscos y la Inquisición en Valencia (1566-1620)». A: *La Monarchie catholique et les morisques (1520-1620). Études franco-espagnoles*. Université Paul Valéry, Montpellier 2005, p. 69-72. També de Raphaël CARRASCO, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos*. Destino, Barcelona 2009.
- [100] Eugenio CISCAR PALLARÉS. «Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII». *Estudis*, núm. 15 (1989), p. 205-244.

NOTA BIOGRÀFICA

Ignasi Fernández Terricabras (Barcelona, 1966). Professor d'història moderna a la Universitat Autònoma de Barcelona. Llicenciat en geografia i història per la Universitat de Barcelona (1990) i doctor en història per la Universitat de Toulouse-Le Mirail (1999). Autor de *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento* (Madrid, 2000), de *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du concile de Trente* (París, 2001) i de nombrosos articles sobre l'aplicació de la Reforma catòlica a la Monarquia hispànica i la política religiosa de la Corona.