

LA CIUDAD Y EL TEMPLO: RELIGIÓN CÍVICA EN LA BARCELONA MODERNA (XVI-XVIII)

Montserrat Zamora Bretones

Per citar o enllaçar aquest document:

Para citar o enlazar este documento:

Use this url to cite or link to this publication:

<http://hdl.handle.net/10803/671492>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



TESIS DOCTORAL

**LA CIUDAD Y EL TEMPLO: RELIGIÓN CÍVICA EN LA
BARCELONA MODERNA (XVI-XVIII)**

MONTSERRAT ZAMORA BRETONES

2020



TESIS DOCTORAL

**LA CIUDAD Y EL TEMPLO: RELIGIÓN CÍVICA EN LA
BARCELONA MODERNA (XVI-XVIII)**

MONTSERRAT ZAMORA BRETONES

2020

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS HUMANAS, DEL PATRIMONIO
Y DE LA CULTURA

Dirigida por Xavier Torres Sans

Memoria presentada para optar al título de doctora por la Universidad de Girona

PRÓLOGO

La presente tesis esconde su propia historia, que es igual de relevante que el trabajo de investigación que presentamos. El punto de partida fue el Trabajo de Iniciación a la Investigación (2014) en el que exploraba el potencial de las fuentes que debían permitirme realizar un trabajo de investigación de mayor envergadura sobre la religión cívica en la Barcelona moderna. Aunque las relaciones entre Religión y Política me han interesado desde los primeros años de Licenciatura, debo reconocer que el tema de investigación fue una propuesta de mi profesor, y director de tesis, Xavier Torres. El propósito de la investigación que por aquel entonces se iniciaba, o la hipótesis de partida, era plantear el fenómeno de la religión cívica como una forma de participación (aunque fuera en el plano simbólico) de las clases inferiores en el gobierno de la ciudad y en la definición de una identidad urbana.

En este sentido, debo aclarar que, aunque de alguna manera en el trabajo abordo la cuestión social, las clases subalternas no son ni mucho menos las protagonistas de esta investigación. Este cambio en el planteamiento se debe a diferentes factores que, de alguna manera, han condicionado las elecciones, algunas conscientes y otras inconscientes, que he ido tomando en el transcurso de estos años. Tal como habíamos planificado, en una primera fase de la investigación elaboré dos bases de datos sobre las manifestaciones de religión cívica en la ciudad de Barcelona a través del vaciado sistemático del *Dietari de l'Antic Consell Barceloní* y de los Dietarios de la Diputación de Cataluña. El procesamiento de estas bases de datos debía ayudarme a analizar la religión cívica en Barcelona desde una perspectiva diacrónica.

Sin embargo, como era de esperar, las informaciones que contenían estas fuentes me remitían a las manifestaciones institucionales (del poder urbano y del poder territorial), ya que apenas existían referencias a la actividad que se desarrollaba en los márgenes de estas estructuras de poder. Las fuentes que me habrían permitido estudiar la participación de las clases inferiores en la religión cívica desde 'abajo,' a través de corporaciones laicas como cofradías o fábricas parroquiales, lamentablemente, además de que están muy dispersas, todavía no han sido estudiadas. En consecuencia, la ausencia de monografías y la complejidad del tema –que habría necesitado de por sí un trabajo de investigación aparte– me hizo abandonar esta primera idea y dejar esta vertiente, más vinculada a la historia de la religiosidad, para una próxima investigación.

Por otra parte, la elaboración de estas bases de datos también me sirvió para percatarme de que, en realidad, el peso de la religión cívica se encontraba, principalmente, en manos del municipio. A pesar de que en el siglo XVI la Generalitat había adquirido mayor protagonismo en la vida religiosa de la ciudad, su actividad en la esfera religiosa no llegaba (ni de lejos) a ser equiparable a la del gobierno municipal. Por ello, no he utilizado en este trabajo la base de datos que elaboré a partir de los dietarios institucionales de la Generalitat.

En contrapartida, el análisis del dietario municipal ponía de relieve el difícil encaje de los diferentes poderes que confluían en la ciudad, en especial las tensas relaciones del consistorio barcelonés con la Iglesia local. Sin saberlo en aquel momento, este fue el hilo argumental que estructuró mi trabajo de investigación. Mi interés no se centraba tanto en las manifestaciones más visibles de la religión cívica –como las festividades y el ceremonial cívico que, aunque desconocidos en el caso barcelonés, han sido muy tratadas por los estudiosos del fenómeno en cuestión–, que también, sino en aquellos aspectos que se enmarcan en la gestión y que podríamos definir como la ‘trastienda.’ Por ejemplo, el patronato municipal sobre los conventos y monasterios urbanos; la inversión en santidad o en lo sagrado; los dispositivos que facilitaban la gestión conjunta de la vida religiosa de la ciudad o aquellos aspectos que generaban las tensiones y desencuentros entre Ciudad e Iglesia.

La inversión pública en religión fue una cuestión que habíamos planteado desde un principio y que encajaba muy bien en la nueva estructura de la tesis. Con el objeto de valorar la inversión económica en religión y su peso dentro de la economía del municipio habíamos planeado consultar los libros de la Clavería. No obstante, esta documentación para el siglo XVII o no se conserva o no se puede consultar. Por lo que decidimos valorar otras fuentes institucionales de carácter económico. Por este motivo, llevé a cabo una pequeña prospección de los manuales de cuentas, que recogen la contabilidad revisada por el racional de las deudas que algunos particulares debían cobrar al Consejo de Ciento. Sin embargo, esta documentación no permite un estudio global del presupuesto del consistorio. Por el contrario, su análisis puede ser interesante de cara a conocer o estudiar algunos gastos concretos vinculados, por ejemplo, al mantenimiento de las instituciones religiosas urbanas por parte del consistorio barcelonés, posibilidad que no descarto en un futuro.

Mucho más fructífero se ha revelado el trabajo realizado en el ámbito de la cartografía. Ciertamente, la reconstrucción de la topografía religiosa de la Barcelona moderna ha exigido mucho tiempo y dedicación; pero, en compensación, se ha revelado (para nuestra propia sorpresa) uno de los aspectos más enriquecedores de este trabajo. Por ello, tenemos la firme intención de ampliar y profundizar en su interpretación y análisis en próximos trabajos.

Para terminar, otra de las cuestiones que tuvimos bastante clara desde un principio era la necesidad de presentar el caso barcelonés desde una perspectiva europea, es decir, plantear el fenómeno desde un enfoque comparativo. En el segundo año de la tesis realicé una breve estancia de investigación –gracias a la financiación del proyecto de investigación ministerial “Culturas políticas y sociabilidad religiosa: España, Italia y América Latina (s. XVI-XIX)”, referencia HAR 2014-53160 –P–, en el Departamento de Historia, Cultura y Religión de la Universidad de *La Sapienza* de Roma, invitada por la profesora Maria Antonietta Visceglia, cuyo trabajo en el ámbito de los rituales cívicos en las ciudades de Roma y Nápoles es un referente en la historiografía italiana e internacional. Dicha estancia no sólo me permitió la posibilidad de consultar los ricos fondos especializados de la Universidad, sino que, además, del encuentro y del intercambio de ideas con esta investigadora terminamos de perfilar la comparativa con una ciudad italiana, Nápoles.

Un ejercicio que pude llevar a cabo gracias a una segunda estancia de investigación en la Universidad Federico II de Nápoles –financiada por el programa por la mejora de la productividad científica de los grupos de investigación de la Universidad de Girona 2016-2018 (Ref. MPCUdG2016/027)– bajo la tutela del profesor Piero Ventura. Esta estancia más extensa (tres meses) me permitió, entre otras cuestiones, consultar los importantes fondos bibliográficos y documentales de los diferentes archivos y bibliotecas napolitanas (Biblioteca Nazionale, Biblioteca di Storia Patria, Archivio della Capella del Tesoro di san Gennaro, etc.).

Estos han sido los caminos por los que ha discurrido la investigación y algunas de las vicisitudes que han marcado, en mayor o menor medida, el resultado final que a continuación presento. Llegados a este punto, se me ha de permitir que relate algo muy personal. Justo el mismo año en el que empezaba esta aventura (y no me refiero a la presente tesis, sino a mis estudios de licenciatura) realicé un viaje por las islas Eolias. En una de las islas, Stromboli, descubrí en el pórtico de una casa el poema de

Konstantinos Kavafis, *Ítaca*. Por aquel entonces medité mucho sobre el significado de aquellos versos, pero no ha sido hasta estos momentos cuando la metáfora que expresa el poema ha tomado sentido. Hoy, tras años de intenso trabajo, esfuerzo y sacrificio, puedo decir que por fin he alcanzado Ítaca, dicho de otro modo, esta tesis es mi Ítaca.

Debo reconocer que, en algunos momentos, al igual que Ulises, vi mis fuerzas desfallecer, porque, como suele suceder en este tipo de empresas, el camino ha sido (demasiado) largo y tortuoso. No obstante, para mi fortuna, en este viaje, que emprendí con enorme ilusión hace ya algo más de un lustro, no he estado nunca sola. A todas las personas que de alguna u otra manera me han acompañado en mi periplo les debo mi reconocimiento y sentido agradecimiento; sin ellas no habría podido llegar hasta aquí, ni podría escribir estas líneas que suponen el broche a un trabajo del que, a pesar de lo que me depare el futuro, me siento realmente satisfecha. Pues, tal como dice el poema, no importa si al llegar a Ítaca uno no encuentra riquezas, recompensas y los sueños cumplidos, lo importante es todo el bagaje que hemos llegado a acumular en el viaje.

Así pues, quisiera empezar por mencionar a aquellos profesores que a lo largo de mis años de estudiante –tanto de licenciatura como, con posterioridad, en el máster– me transmitieron con generosidad sus conocimientos y su pasión por este oficio, el de historiador. En especial, quisiera destacar a Joan Bosch, Pere Gifre, Núria Sala, Jordi Vivo y mis ‘padres académicos’ Javier Burgos y Xavier Torres. Posiblemente ellos no sean conscientes de todo lo que me ofrecieron y marcaron en los primeros años de aprendizaje, por lo que, además, de mi admiración tienen mi afecto. Este agradecimiento se hace mucho más intenso en el caso de Xavier Torres, que años más tarde se convertiría en mi director de tesis. A pesar del tiempo que llevamos trabajando juntos en este proyecto, no se puede llegar a imaginar cuán agradecida le estoy por su apoyo, sus consejos y su dedicación. No han sido pocas las ocasiones en las que Xavier me ha salvado de los cantos de sirena y ha conseguido que no me extraviara en el camino. No son palabras vanas si afirmo que lo que hay de bueno en este trabajo se lo debo a él.

La elaboración de esta tesis también se ha enriquecido por las aportaciones y la enorme generosidad de las personas que me han acogido en el transcurso de las estancias de investigación que durante estos años he realizado. En este sentido, estoy muy agradecida a la profesora Maria Antonietta Visceglia por ofrecerme algo muy valioso en nuestro mundo, su tiempo. Sin duda, sus consejos y observaciones me han

sido de gran utilidad. Asimismo, estoy en deuda eterna con el profesor Piero Ventura, ya que nuestras numerosas conversaciones han sido esenciales en la elaboración del presente trabajo y no me refiero sólo a la parte relacionada con Nápoles. También es eterno mi agradecimiento al profesor Giovanni Muto al que tuve oportunidad de conocer en mi estancia en Nápoles, pues gracias a sus ‘lecciones’ pude comprender mucho mejor la realidad a la que me enfrentaba todos los días, y con ello me refiero tanto a la Nápoles moderna como a la actual. Sin duda, la cálida acogida que ambos me dispensaron en esos meses me hicieron más llevaderas las ausencias de los míos y la vida en una ciudad tan caótica.

Tampoco puede faltar mi agradecimiento al personal de las bibliotecas y archivos (catalanes y napolitanos) que a lo largo de estos años he visitado y a Milena Viceconte por su ayuda en la traducción al italiano de parte del texto de la tesis.

De igual modo, quisiera dar las gracias a mis compañeros de fatigas y amigos con los que he compartido en estos años penas y alegrías, a partes iguales: primero mi querido Carlos González Reyes y, en los últimos tiempos, Laura Farias, a la que le deseo una buena llegada a puerto. Y, como no, mi *cara* Ida Mauro a la que, además, me une la experiencia de la maternidad, nadie como ella ha podido entender los dilemas profesionales, familiares y personales que he experimentado a lo largo de estos años. La generosidad de todos ellos para conmigo no ha tenido límites; me han ofrecido sus casas, su tiempo y, en más de una ocasión, su hombro.

También debo mencionar a las personas, amigos y familia (hermanos, cuñados y sobrinos), que fuera del ámbito académico me han acompañado en estos años y me han hecho más llevadero y ameno el viaje. En especial a mi amiga del alma, Natàlia Gallart, por esa alegría y optimismo que desprende a pesar de los pesares, gracias por estar y por arrancarme en más de una ocasión de los libros. Para todos ellos, ajenos como son a este mundo, no ha sido fácil asimilar que algo que exigía tanto sacrificio (y tan incierta recompensa) me pudiese generar tanta satisfacción, a pesar de lo cual han estado a mi lado.

Para terminar, hace un instante hacía mención a mi maternidad y es que la elaboración de esta tesis no ha sido ni de lejos la única aventura en la que me he embarcado en este tiempo. En tanto que uno va dando forma a este ingente trabajo la vida sigue. Y nunca mejor dicho, pues transcurrido el primer año de doctorado daba a luz a una niña a la que pusimos, su padre y yo, no por casualidad, Sofia. No ha sido fácil

conciliar mi hija con la tesis y la tesis con mi hija. En más de una ocasión me he sentido culpable por el tiempo que escamoteaba a Sofia para dedicárselo a la tesis, y a la inversa. Si he podido sobreponerme a todo sin perecer ha sido gracias a mi compañero de vida, y padre de la niña, Jordi Vivo con el que, además, comparto (para mi fortuna) la pasión por este oficio. Sin tu amor, tu apoyo incondicional, tu infinita paciencia y sabios consejos sé del cierto que no habría alcanzado nunca Ítaca. Vosotros sois mi mayor riqueza.

A Sofia y Jordi

Ἡ Ἰθάκη σ' ἔδωσε τ' ὠραῖο ταξεῖδι.
Χωρίς αὐτήν δέν θάβγαινες στὸν δρόμο.
(...)

Ἔτσι σοφός που ἔγινες, μέ τόση πείρα,
ἤδη θά τό κατάλαβες ἡ Ἰθάκες τί σημαίνουν.

Ítaca, K. P. Kavafis

Esta Tesis Doctoral ha sido realizada con la ayuda de una beca de Formación de Investigadores de la Universidad de Girona (2014-2017).

Lista de publicaciones

ZAMORA BRETONES, M. (2018), “La clausura femenina: religión cívica en la Barcelona moderna”, en TORRES SANS, X. (ed.), *Providencialisme i secularització a l'Europa moderna (segles XVI-XIX). Moment maquiavel·lia o macabeu?*, Girona, pp. 121-135.

———, (2018), “Santa María de Cervelló (o Socors): estratigrafía de una santa barcelonesa del Barroco”, en PÉREZ SAMPER, M.^a Á. y BETRÁN, J. L. (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico. Actas del IV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna (Barcelona, 6 y 7 de julio de 2017)*, Madrid, pp. 1230-1240.

Lista de abreviaturas

ACCB, Archivo Capitular de la Catedral de Barcelona

AHCB, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona

AMGi, Arxiu Municipal de Girona

ASCTSG, Archivio Storico della Capella del Tesoro di San Gennaro

ASDN, Archivio Storico Diocesano di Napoli

BNN, Biblioteca Nazionale di Napoli

BSNSP, Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria

DACB, *Dietari de l'Antich Consell Barceloní*

DG, *Dietaris de la Generalitat de Catalunya*

MUHBA, Museu d'Història de Barcelona

Normas de edición

Por lo que se refiere a las citas extraídas de fuentes manuscritas hemos respetado la ortografía original; tan sólo se han desarrollado las abreviaturas y se ha regularizado el uso de mayúsculas y minúsculas, el de u y v, y el de i y j. También hemos aplicado las actuales normas de acentuación y se ha utilizado la diéresis, el apóstrofo y el guion conforme la ortografía catalana actual. En cuanto a la separación de palabras hemos utilizado el punto volado. En algunos casos, al principio de las palabras, se han restituido letras dentro de corchetes. Asimismo, para facilitar la comprensión del texto también se ha adaptado la puntuación. Por último, se ha respetado el uso de los paréntesis, utilizados de forma habitual en la escritura de la época.

ÍNDICE

PRÓLOGO	3
Lista de publicaciones	10
Índice de mapas, figuras y tablas	16
RESUMEN/ RESUM/ ABSTRACT	17
INTRODUCCIÓN.....	19
1. Justificación del tema.....	19
2. Metodología	23
2.1 La memoria institucional.....	23
2.2 La memoria privada	25
2.3 Las relaciones festivas.....	28
3. Estructura de la tesis.....	32
CAPÍTULO 1. RELIGIÓN CÍVICA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	35
1.1 El concepto.....	37
1.1.1 La consolidación de la noción de religión cívica	40
1.1.2 Perspectivas historiográficas	46
1.2 Ritual cívico e identidad cívica	50
1.3 La religión cívica en la práctica	56
1.3.1 El culto cívico del santo patrón	58
1.3.2 Fiestas y rituales cívico-religiosos	66
1.4 La religión cívica en España	74
CAPÍTULO 2. LA BARCELONA RELIGIOSA.....	90
2.1 La demografía eclesial	92
2.1.1 El clero secular	96
2.1.1.1 <i>El bajo clero</i>	102

2.1.2 El clero regular	106
2.1.3 La Iglesia de los laicos	113
2.2 La geografía sacra	121
2.2.1 La red parroquial urbana	123
2.2.2 Conventos y monasterios urbanos. La expansión conventual.....	128
2.2.3 Enjambre devocional: iglesias, capillas, capillitas y altares.....	141
CAPITULO 3. EL (BUEN) GOBIERNO DE LA CIUDAD	148
3.1 El gobierno de la ciudad.....	150
3.1.1 Los fundamentos religiosos del bien común	155
3.1.2 La sacralización del régimen municipal.....	162
3.2 El calendario devocional de los <i>consellers</i>	166
3.2.1 La proyección religiosa del gobierno municipal	175
3.3 El control municipal sobre conventos y monasterios urbanos	184
3.3.1 Patriarcado municipal.....	185
3.3.2 Tras los muros: religión cívica y clausura femenina.....	192
CAPÍTULO 4. IGLESIA Y MUNICIPIO: ENTRE BASTIDORES	201
4.1 Barcelona: una <i>republica</i> de procesiones.....	204
4.1.1 Entre Roma y Barcelona	216
4.1.1.1 <i>Epílogo</i>	221
4.2 La codificación del ceremonial cívico-religioso	224
4.2.1 La Concordia de 1662	230
4.2.1.1 <i>El ceremonial</i>	230
4.2.1.2 <i>El recibimiento de personajes</i>	241
4.2.1.3 <i>Los donativos de la Ciudad para el culto</i>	243
4.3 La pugna por el calendario litúrgico	249

CAPÍTULO 5. EL CIELO EN LA TIERRA: EL CULTO A LOS SANTOS PATRONOS	260
5.1 La conformación del panteón patronal barcelonés.....	263
5.1.1 El patronato de san Ramón de Penyafort, la Purísima Concepción y san Pedro Nolasco.....	268
5.1.2 Descripción de los santos patronos y tutelares de Barcelona	278
5.2 La procesión de entrega del rótulo de la canonización de san Oleguer.....	284
5.3 El culto cívico de santa María de Cervelló (o Socors)	292
5.3.1 La construcción del discurso patriótico.....	301
CAPÍTULO 6. BARCELONA Y NÁPOLES: UNA COMPARACIÓN.....	308
6.1 Nápoles <i>fedelissima</i>	310
6.2 La sacralización del espacio urbano.....	316
6.2.1 La ciudad ritual.....	325
6.2.2 La ciudad de los santos patronos.....	330
6.3 Ciudad e Iglesia	334
6.4 El poder virreinal: la pugna política por lo sacro	348
6.5 De Nápoles a Barcelona: la comparativa.....	354
CONCLUSIONES.....	359
CONCLUSIONI.....	370
APÉNDICE	381
FUENTES DE ARCHIVO	413
BIBLIOGRAFÍA	417

Índice de mapas, figuras y tablas

MAPAS

Fig. 1 Topografía religiosa en 1500.....	383
Fig. 2 Topografía religiosa en 1714.....	384
Fig. 3 Establecimientos religiosos fuera del recinto amurallado.....	385
Fig. 4 Memoria de la topografía religiosa	386
Fig. 5 Límites parroquiales.....	393
Fig. 9 Topografía de la religión cívica	399
Fig. 13 Itinerario de la procesión del Corpus Christi en Barcelona	410
Fig. 15 Itinerario de la procesión del Corpus Christi en Nápoles.....	411

FIGURAS

Fig. 6 F. EXIMENIS, <i>Dotzè del Crestià</i> , incunable impreso en Valencia (1484)	397
Fig. 7 Lluís Dalmau, <i>La Verge dels Consellers</i> (1443-1445).....	398
Fig. 8 Distribución del calendario ritual.....	172
Fig. 10 Calendario de festividades religiosas de obligado cumplimiento (1658)	406
Fig. 11 Calendario festividades de la Casa de la Ciudad.....	408
Fig. 12 Anónimo, <i>La Virgen de la Merced con los consejeros</i> (c. 1690).....	409
Fig. 14 Sarcófago medieval de María de Cervelló. Museo Diocesano de Barcelona ..	305

TABLAS

Tabla 1. La población eclesiástica (1718)	93
Tabla 2. Número de habitantes por eclesiástico (1718).....	94
Tabla 3. Número de clérigos en las parroquias barcelonesas (1594)	103
Tabla 4. Población de las parroquias urbanas según una fuente de la segunda mitad del siglo XVIII.....	125
Tabla 5. Nuevas fundaciones de instituciones religiosas en época moderna (abreviada)	130
Tabla 6. Nuevas fundaciones de instituciones religiosas en época moderna	394
Tabla 7. Órdenes religiosos masculinas que fundan casa en época moderna.....	395
Tabla 8. Órdenes religiosos femeninas que fundan casa en época moderna	396
Tabla 9. Calendario ritual de los <i>consellers</i>	400
Tabla 10. Calendario ritual de los <i>consellers</i> (abreviado).....	171

RESUMEN

A finales de la edad media las autoridades barcelonesas habían extendido su autoridad sobre ámbitos que, en principio, eran competencia exclusiva de la Iglesia como, por ejemplo, la caridad, la moral o la educación. Este fenómeno histórico –que ha sido conceptualizado por la historiografía con la expresión ‘religión cívica’– se enmarca en una tendencia general en toda Europa, de forma que los gobiernos urbanos no querían dejar en manos de los clérigos aquellas cuestiones que formaban parte de lo que ellos consideraban de interés colectivo. En la presente tesis se analiza el fenómeno de la religión cívica en la Barcelona moderna, es decir, la intervención del poder municipal en la esfera religiosa que se manifestaba, sobre todo, en el control y tutela que ejercía sobre las instituciones religiosas urbanas, en especial femeninas; la consolidación del patronazgo sobre iglesias y capillas; la creación de un sistema asistencial municipal; la constante promoción de la vida religiosa y, por último, en la creación de una red de santos protectores de la ciudad. En este contexto Ciudad e Iglesia dirimían una pugna por ampliar sus respectivas esferas de poder que, lejos de estar totalmente delimitadas, estaban en constante redefinición. Para terminar, la confrontación con la experiencia napolitana nos permitirá introducir nuevas perspectivas o enfoques en el análisis del citado fenómeno.

RESUM

A finals de l'edat mitjana les autoritats barcelonines havien ampliat la seva autoritat envers els àmbits que, en principi, eren monopoli exclusiu de l'Església, com ara la caritat, la moral o l'educació. Aquest fenomen històric –que la historiografia ha conceptualitzat amb l'expressió ‘religió cívica’– s'emmarca en una tendència general a tota Europa, de forma que els governs urbans no volien deixar a les mans dels clergues aquelles qüestions que consideraven d'interès col·lectiu. A la present tesis s'analitza el fenomen de la religió cívica a la Barcelona moderna, és a dir, la intervenció del poder municipal en l'esfera religiosa, que es manifestava, sobretot, en el control i tutela que exercia sobre les institucions religioses urbanes, en particular femenines; la consolidació del patronatge sobre esglésies i capelles; la creació d'un sistema assistencial municipal; la constant promoció de la vida religiosa i, finalment, en la creació d'una xarxa de sants

protectors de la ciutat. En aquest context, Ciutat i Església dirimien una pugna per ampliar les seves respectives esferes de poder que, lluny d'estar totalment definides, estaven en constant redefinició. Per acabar, la confrontació amb l'experiència napolitana ens permetrà d'introduir noves perspectives en l'anàlisi del fenomen en qüestió.

ABSTRACT

At the end of Middle Ages, Barcelonese authorities had extended their authority over areas which, in principle, were exclusive competence of the Church, such as charity, morality or education. This historical phenomenon -conceptualised by historiography with the expression 'civic religion'- is part of a general trend throughout Europe, so that urban governments did not want to leave in the hands of the clergy those issues that were part of what they considered to be of collective interest. This thesis analyses the phenomenon of civic religion in modern Barcelona, i.e. the intervention of municipal power in the religious sphere that was manifested, above all, in the control and tutelage exercised over urban religious institutions, specially those run by women; consolidation of patronage over churches and chapels; creation of a municipal welfare system; constant promotion of religious life; and, finally, creation of a network of saints to protect the city. In this context, City and Church were fighting to expand their respective power spheres which, far from being totally delimited, were constantly being redefined. To conclude, confrontation with the Neapolitan case will be able to introduce new perspectives or approaches in the analysis of the above-mentioned phenomenon.

INTRODUCCIÓN

1. Justificación del tema

En los últimos años la historiografía medievalista y modernista ha subrayado, por una parte, la imbricación entre la Iglesia y los poderes urbanos o, dicho de otro modo, entre esfera religiosa y esfera laica; y, por otra parte, la influencia de la religión en las estrategias de legitimación de las élites gobernantes e, incluso, en la construcción de una identidad urbana más inclusiva o inter-estamental. No obstante, por lo que respecta a la ciudad de Barcelona en la época moderna, no hay, hasta la fecha, ningún trabajo que haya estudiado sistemáticamente y documentadamente ni una vertiente ni la otra. La excepción, parcial e insatisfactoria, pueden ser algunos estudios acotados de carácter esencialmente artístico o más bien folclórico y costumbrista. No obstante, este género de manifestaciones no se puede interpretar (al menos, no únicamente) desde una perspectiva tan ahistórica y despolitizada.

Partiendo de estas premisas, el propósito de esta investigación es estudiar la llamada religión cívica en la Barcelona moderna, es decir, el conjunto de manifestaciones religiosas de carácter público impulsadas por el poder municipal que tenían como objeto el reforzamiento de la cohesión social y el consenso político. Según los estudiosos del tema, la religión cívica significaba el ejercicio de la autoridad urbana sobre ámbitos que tradicionalmente se consideraban monopolio de la Iglesia como, por ejemplo, el control del espacio sacro y de las instituciones religiosas y asistenciales, la promoción y organización de la vida religiosa urbana y, sobre todo, un cierto control sobre santos, reliquias y cultos. También significaba la apropiación de valores inherentes a la vida religiosa por parte de los poderes urbanos, con fines de legitimación, de exaltación y de salvación colectiva.¹

Desde un principio la historiografía ha focalizado la investigación sobre las manifestaciones de la religión cívica en las ciudades del centro-norte de Italia y en un contexto histórico concreto, los *communi* italianos. En consecuencia, se han infravalorado otras formas diferentes de definición y de percepción de la realidad

¹ A. VAUCHEZ, "Introduction", en Id. (ed.), *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire*

urbana más difundidas a nivel europeo. Sin embargo, en las últimas décadas la historiografía ha ampliado su campo de investigación no sólo en el espacio, sino también en el tiempo. Asimismo, durante muchos años se ha presumido que la religión cívica era un fenómeno histórico propio de la edad media y que en el proceso de construcción del Estado moderno la religión cívica terminaba por desaparecer, domesticada por la religión de Estado (regia) o, en el mejor de los casos, anulada por las políticas centralizadoras de la Iglesia contrarreformista. Por lo que se refiere a la dicotomía Ciudad-Estado, tal como han mostrado las investigaciones, en realidad, existió más bien una dinámica de intercambios y la permeabilidad entre religión de Estado y religión cívica. Y en lo referente a las embestidas de la Iglesia, las transformaciones que modificaron los vínculos entre el poder urbano y la esfera sacra no se produjeron de forma inmediata ni tampoco sin resistencia. Estas cuestiones han impulsado los estudios de la religión cívica desde un enfoque diacrónico, ya que el fenómeno no sólo abarca la edad media, sino que perdura con mayor o menor intensidad a lo largo de la época moderna.²

Aunque los estudios sobre la religión cívica se remontan a finales de los años setenta y toman impulso en la década de los noventa, tal como hemos avanzado, es un tema en plena vigencia a raíz del interés de los historiadores por el proceso de construcción de las identidades colectiva y política. Pero también, como consecuencia del interés de la historia política por la cultura y las representaciones simbólicas del poder. Sin embargo, la historiografía española y, en particular, catalana, hace apenas unos pocos años que ha empezado a interesarse por el análisis de la religión cívica y a introducirla en sus investigaciones. En parte, este retraso se debe a que la investigación se ha focalizado en el proceso de construcción del Estado moderno, verdadero objeto de estudio. Incluso cuando la ciudad es la protagonista, en la mayor parte de las investigaciones el análisis de los poderes locales se suele plantear en función del poder central. De forma que casi siempre la ciudad (sujeto pasivo) devenía el escenario en el que el poder regio se expresaba y difundía su propaganda. Esto ha llevado a marginar los estudios sobre los poderes intermedios y, por consiguiente, el estudio de las estrategias y de la retórica elaboradas por estos poderes en los que se enmarca la

de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, 1995, p. 1; A. BROWN, *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300-1520*, Cambridge, 2011, p. 17.

² Al respecto, remito al capítulo del estado de la cuestión (capítulo 1).

religión cívica.³ En consecuencia, en España el fenómeno de forma predominante se ha analizado en relación al poder real y no en su dimensión urbana.

Por todo lo referido, la Barcelona moderna se presenta como un laboratorio ideal en el que investigar la intersección entre la esfera religiosa y la esfera laica. Y que, además, nos permite poner a prueba la validez de esta categoría interpretativa que es el concepto de religión cívica, más allá del ámbito geográfico y cronológico hasta hace poco privilegiado por la historiografía. A pesar de las críticas y los debates conceptuales que ha protagonizado esta noción historiográfica en la última década, a nuestro parecer, ésta se revela muy eficaz a la hora de analizar las relaciones entre religión y política en el mundo urbano. Una de las aspiraciones de la presente tesis es, precisamente, contribuir a la ampliación del conocimiento científico del citado fenómeno histórico y del propio concepto de religión cívica. Con este propósito hemos abordado nuestra investigación desde una perspectiva comparativa, ya que confrontar el caso barcelonés con la experiencia napolitana nos permite, por un lado, introducir nuevos enfoques o puntos de vista y, por otro lado, generalizar, contextualizar la religión cívica en Barcelona dentro del marco europeo.

Por otra parte, también nos proponemos ampliar la investigación clásica sobre los santos patronos de la ciudad y las procesiones o rituales cívico-religiosos. En líneas generales, los investigadores que han analizado la religión cívica han puesto el acento en las expresiones más visibles del fenómeno en cuestión: el ceremonial, las festividades y procesiones patrocinadas por el poder urbano y en el culto cívico a los santos. En el presente trabajo, sin ignorar estas manifestaciones (que tampoco son muy conocidas en el caso barcelonés), queremos examinar, además, o incluso principalmente, la gestión y el trasfondo –o la ‘trastienda’– de la religión cívica, es decir, no sólo lo que se percibe a primera vista –el patronato sobre conventos y monasterios, la promoción del espacio sacro, la inversión en santidad o en lo sagrado, etc.–, sino también la esencia o el fondo que esconden estos aspectos, a saber: la disputa de la esfera pública entre la Iglesia y el gobierno municipal.

Nuestra hipótesis de partida es que la religión cívica no sólo era una fuente de cohesión social y política, sino también todo lo contrario. Así pues, la religión cívica no

³ Al respecto, véase X. GIL PUJOL, “¿Centralismo y localismo? Sobre las relaciones políticas y culturales entre capital y territorios en las monarquías europeas del Barroco”, en Id., *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, 2006, pp. 113-150, en particular, p. 136.

se ha de entender exclusivamente como un instrumento ideológico en manos de los gobernantes locales, sino también como una variante de esfera pública, es decir, una forma de disputa política (ni que sea la mayor de las veces en el plano simbólico, únicamente) que buscaba reforzar el sentimiento comunitario frente a las fuerzas centrípetas: Iglesia y Corona.

Como decíamos, la llamada religión cívica no se ha de interpretar únicamente en cuanto que un instrumento ideológico en manos de las élites dirigentes. En Barcelona, el discurso basado en conceptos como el bien común y la *utilitas publica* –elaborado por juristas y teólogos franciscanos y dominicos– no se quedaba en mera retórica, sino que cristalizaba en una línea de gobierno que trataba lo religioso como parte intrínseca del gobierno de la ciudad. De forma que la política que desarrollaba el gobierno urbano, basada en noción de bien común, estaba envuelta en un velo de sacralidad. Las autoridades municipales y eclesiásticas a lo largo del período analizado se encontrarían inmersas en una pugna por ampliar sus respectivos campos de actuación, que, lejos de estar totalmente delimitados, serían objeto de una continua redefinición. En esencia, el tema que emerge es la relación privilegiada que mantenían la sociedad urbana y sus representantes políticos con lo sacro, así como la dialéctica de cambio y continuidad y la dinámica contractual y conflictual en la que ésta se expresaba.

A propósito de lo dicho se plantean una serie de preguntas que nos han de ayudar a validar nuestra hipótesis. ¿Cómo debemos interpretar las relaciones de fuerza entre el gobierno barcelonés y las instituciones eclesiásticas? ¿Cómo un intento por mantener o conseguir mayor preeminencia dentro del entramado político-institucional y social de la ciudad y, por extensión, del Principado? ¿O, más bien, estaríamos ante un intento de las autoridades municipales de usurpar atribuciones propias de la Iglesia y, por tanto, tendríamos que plantearlo, tal como algunos autores señalan, en clave de laicización de las instituciones eclesiásticas, de una ‘apropiación’ o un ‘traspaso’ de la sacralidad a las instituciones municipales? Por otra parte, ¿realmente la religión cívica pudo funcionar como una forma de enmascarar las disensiones sociales? ¿O, por el contrario, sirvió para exteriorizar las tensiones y fricciones de una sociedad altamente estratificada?

Por último, en relación a las cuestiones planteadas, queremos aclarar que no es el propósito de la presente tesis valorar la efectividad de las políticas municipales en materia sacra. Nuestra intención es analizar y profundizar en las estrategias del gobierno

barcelonés, es decir, en la retórica y las estrategias del poder municipal. Para ello se han utilizado fuentes de diversa tipología, aunque en su mayor parte de origen institucional, que exponemos en el siguiente apartado.

2. Metodología

La investigación documental se ha realizado principalmente en el *Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona*, en concreto hemos consultado las siguientes series municipales: el *Cerimonial*, el *Registre de Deliberacions* del Consejo de Ciento, *Lletres comunes originals* y *Lletres Closes*, en las que se conservan la correspondencia recibida y enviada por los *consellers*, *Memorial de comptes* y, por último, *Eclesiàstics*. Estas fuentes se han complementado con otros fondos de diversa naturaleza que nos han aportado diferentes perspectivas del objeto de estudio.

2.1 La memoria institucional

Asimismo, hemos completado la base documental con otra serie de fuentes que emanan también del gobierno municipal desde la práctica directa del gobierno, bien como expresión oficial de ésta o bien como memoria registrada por los oficiales municipales.⁴ Desde esta perspectiva, la memoria institucional deviene instrumento que regula y, a su vez, legitima la actuación de la institución barcelonesa y, por extensión, de su élite dirigente.

El Cerimonial dels Magnífichs Consellers y Regiment de la Ciutat de Barcelona, y *sumari o rúbrica de coses memorables de dita ciutat* o más conocido como las *Rúbriques de Bruniquer* –por el notario y síndico de la ciudad Esteve Gilabert Bruniquer, que en 1608 inició la recopilación– están distribuidas en 104 capítulos ordenados de forma cronológica. A pesar de ello, en ocasiones hay saltos temporales, posiblemente por el hecho de haber tenido diferentes autores. *El Cerimonial* contiene noticias desde el año 1249 hasta 1714, sacadas básicamente del *Llibre del Consell*, del *Registre de deliberacions* y del *Dietari del Consell de Cent*, entre otras fuentes

⁴ R. GRAU I FERNÁNDEZ, “La historiografía sobre el règim del Consell de Cent”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 5 (2000), p. 265.

documentales. En realidad, no deja de ser un repertorio de documentos de las escribanías municipales, es decir, un gran índice que facilitaba la gestión de la información en los registros originales.⁵

El *Manual de Novells Ardits* o *Dietari de l'Antic Consell Barceloní* (compuesto por 49 volúmenes) contiene anotaciones que van desde 1390 hasta 1839. Sin embargo, en nuestro trabajo sólo hemos utilizado los volúmenes editados, de forma que el último volumen coincide con el final de la Guerra de Sucesión en 1714.⁶ El escribano del racional era el encargado de anotar diariamente las noticias (o *ardits*) que generaban gastos (nombramientos de oficiales, pensiones, etc.), pero también los hechos que generaban desembolsos extraordinarios (envío de mensajeros, procesiones, entierros, entradas y salidas de los *consellers*, etc.) y que no requerían una redacción tan extensa y detallada como en el *Llibre de Solemnitats*. Por lo tanto, en un primer momento su función estaba más vinculada a la gestión económica del consistorio y de sus funcionarios. No obstante, con el tiempo, los escribanos tienden a hacer constar cualquier información que pudiera ser útil en el ejercicio de su cargo o que creyeran que tenía suficiente transcendencia como para dejar constancia.⁷

Entre las funciones del escribano también se encontraba la realización del *Llibre de Solemnitats*, aspecto que explica la existencia de relaciones y ejemplos de solemnidades en el dietario. El escribano, con el tiempo, terminó por ejercer el cargo de maestro de ceremonias; acompañaba a los *consellers* en todos los actos públicos que luego, por orden de los magistrados municipales, se encargaba de anotar y registrar en dichos dietarios. De este modo el dietario se convirtió en un libro de ceremonial, característica que termina por perder de forma definitiva en 1721, con la instauración del nuevo municipio borbónico.⁸

Ahora bien, no siempre los escribanos fueron igual de rigurosos en su cometido, por lo que en algunas ocasiones existen algunas lagunas temporales. A pesar de ello, podemos afirmar que con el tiempo la información aumentó de forma exponencial en

⁵ *Rúbriques de Bruniquer: Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, edición a cargo de F. CARRERAS i CANDI y B. GUNYALONS i BOU, 5 vols., Barcelona, 1912-1916. En relación a esta y otras fuentes municipales véase A. DURAN i SANPERE, *Barcelona i la seva història*, v. 2, "La societat i l'organització del treball", Barcelona, 1973, pp. 128-160, por lo que se refiere a las *Rúbriques*, pp. 155-160.

⁶ *Manual de Novells Ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell de Barceloní*, edición a cargo de F. SCHWART i LUNA y F. CARRERAS i CANDI, Barcelona, 28 vols., 1892-1975.

⁷ S. RIERA VIADER, "Les fonts municipals del període 1249-1714. Guia d'investigació", *Barcelona. Quaderns d'història*, n.º 4 (2001), pp. 256 y 257.

calidad y cantidad. Por todo lo referido, el dietario del Consejo de Ciento es una fuente imprescindible en el estudio de la actividad religiosa de los *consellers* como, por ejemplo, las diferentes efemérides a las que asistían en parroquias y conventos de la ciudad; la organización de procesiones y peregrinaciones por la peste u otras calamidades; las visitas que realizaban a las instituciones religiosas femeninas y masculinas, etc. En algunas ocasiones las referencias a estos eventos son muy sucintas y se limitan a constatar la organización y la asistencia a la procesión o ceremonia, mientras que en otras la información se hace más detallada, al punto de reproducir por completo el ceremonial.

Para terminar, somos conscientes de que a la hora de analizar las fuentes municipales hemos de tener presente una serie de cuestiones. Primero, los relatos de los escribanos presentan una visión distorsionada e interesada de los hechos, consecuencia de su función principal: la legitimación del régimen municipal y de la oligarquía barcelonesa que controlaba esta institución. Segundo, el análisis de los silencios y las ausencias es igual o, incluso, más importante que la profusión de detalles en las descripciones. En este sentido, la retórica utilizada por parte de los escribanos exige en muchas ocasiones una lectura entre líneas de los relatos o de la información recogida. Por último, la información que contienen hace referencia a la institución de la que emanan, por lo que, siempre que ha sido posible, hemos contrastado esta información con fuentes de diferente naturaleza. Dicho esto, nuestro trabajo se plantea desde la perspectiva del municipio, por lo que realmente lo que nos interesa es el discurso o la retórica que éste elaboraba frente al resto de actores políticos.

2.2 La memoria privada

La memoria privada o “literatura personal”, como la define el historiador Antoni Simón, es otra de las fuentes primarias que hemos utilizado en nuestro trabajo; éstas ofrecen una perspectiva muy detallada, aunque no siempre coincidente con las fuentes oficiales. En Cataluña se conservan numerosos ejemplos de esta literatura personal, aunque en la mayoría de los casos está pendiente el estudio, edición y publicación. Esta literatura personal se puede clasificar en dietario, crónica o memoria histórica, diario y

⁸ DURAN i SANPERE, “La societat...”, pp. 130-138.

autobiografía. Los dietarios y memorias personales se caracterizan por una perspectiva subjetiva y una circulación restringida.⁹ Entre las diferentes memorias y diarios personales estudiados por la historiografía hemos utilizado el dietario de Jeroni Pujades y la crónica de Miquel Parets (1610-1661), *De molts successos que han succeït dins Barcelona i en molts altres llocs de Catalunya dignes de memòria* (1626-1660).

Parets era originario del barrio marítimo de la ciudad, Santa María del Mar, donde ejercía de curtidor. Según su testimonio empezó a escribir con dieciséis años con la intención de dejar constancia de “tot lo que ha passat en Barcelona y demás llocs de Catalunya ... per los que vindran.”¹⁰ Así pues, el propósito del autor era transmitir un testimonio de los hechos que había vivido, aunque algunos fragmentos, como hemos podido comprobar, son reproducciones de textos ajenos. La crónica presenta una mezcla de géneros: desde un punto de vista formal es una crónica urbana, en la línea de los anales oficiales de los sucesos más importantes de la ciudad, en la que destacan los hechos políticos y militares de ese período.¹¹ El manuscrito está compuesto por dos volúmenes conservados en la Biblioteca Universitaria de Barcelona, que son copia del original, aunque no se puede saber si son copiados por el propio Parets.¹² Entre las anotaciones destacan las referencias a la *Guerra dels Segadors* y la epidemia de peste de 1651. Pero también incluye descripciones de las fiestas cívicas y de las manifestaciones religiosas realizadas en Barcelona (entradas reales, procesiones, autos de fe, etc.) y temas que afectan a la población (los precios, la escasez de alimentos, etc.). Nuestro interés en esta fuente se centra en el relato de las solemnidades religioso-cívicas.

También hemos recurrido al dietario de Jeroni Pujades (1568-1635), barcelonés de nacimiento, que por cuestiones laborales vivió a caballo entre Barcelona y Castellón de Ampurias, donde finalmente falleció. Como doctor en derecho canónico y civil fue profesor del Estudio General, asimismo durante un tiempo ocupó algunos cargos menores en la administración municipal y formaba parte del Consejo de Ciento. Sin embargo, entre sus contemporáneos era más conocido por su vertiente literaria, pues era cronista oficial del Principado y era habitual que interviniera en los certámenes poéticos que se organizaban en Barcelona. Por todo ello, se puede decir que participaba

⁹ A. SIMÓN i TARRÉS, *Cavallers i ciutadans a la Catalunya del Cinc-cents*, Barcelona, 1991, pp. 12-14, 19 y 20.

¹⁰ M. PARETS, *Crònica*, Llibre I/ 1, v. 1, edición a cargo de M. R. MARGALEF, Barcelona [1610-1660], 2011, [1r], p. 181.

¹¹ J. S. AMELANG, “L’autor: biografia i contextos”, en PARETS, *Crònica*, p. 67.

¹² AMELANG, “L’autor: biografia...”, pp. 72 y 74.

activamente en la vida social y política de Cataluña. El dietario de Pujades comprende el período que va desde 1600 a 1630; una etapa muy relevante de la historia de la ciudad, ya que la creciente tensión de estos años fue el preludio de la *Guerra dels Segadors*.¹³ Aunque su mayor interés se centraba en la política, a nosotros nos interesan las numerosas descripciones de las manifestaciones devocionales colectivas que Pujades incluye en su dietario.

Al igual que en el caso de las fuentes institucionales, debemos someter la memoria privada a un análisis crítico. No debemos olvidar que los autores suelen intercalar valoraciones subjetivas o personales de los hechos en su relato. Si, por una parte, este aspecto es interesante, puesto que nos permite aproximarnos a una realidad a través de la mirada de un ciudadano, por otra parte, no deja de ser una realidad distorsionada o condicionada.¹⁴ Además, tampoco debemos olvidar que esta perspectiva está determinada por el lugar que el autor ocupaba en la sociedad y su propia personalidad, de forma que estas fuentes presentan la visión de los estamentos a lo que pertenecen sus autores.¹⁵

No obstante, el interés del testimonio de Parets reside, precisamente, en la posición intermedia (entre los sectores más desfavorecidos de la comunidad y el patriciado urbano) que como miembro de la mano menor experimenta. Sin duda, una visión distinta de la que transmiten los dietarios institucionales o el dietario de un miembro de la élite dirigente como es el caso de Jeroni Pujadas. Dicho esto, en su crónica Parets reproduce fragmentos extraídos de los pliegos y folletines que en muchas ocasiones las propias autoridades encargaban. Por lo tanto, en parte, reproduce una visión convencional y muy acorde con la propaganda del poder político. En esencia, la memoria privada no deja de ser una interpretación de la realidad vivida y no vivida.¹⁶

¹³ J. PUJADES, *Crónica universal del Principado de Cataluña*, Barcelona, Josep Torner [16--], 1831. En relación a la biografía de este personaje véase J. S. AMELANG, “El mon mental de Jeroni Pujades”, en Id., *Gent de la Ribera i altres assaigs sobre la Barcelona moderna*, Barcelona, 2008, pp. 193-214. Los volúmenes primero, segundo, quinto y sexto corresponden a los períodos 1601-1605, 1606-1610, 1621-1625 y 1626-1630. No han sobrevivido el tercero, el cuarto (1611-1615 y 1616-1620), ni tampoco el último, el séptimo, que Pujades siguió escribiendo hasta su muerte, J. PUJADES, *Dietari*, edición a cargo de J. M. CASAS HOMS, Barcelona, 4 vols. [1601-1630] (1975-1976).

¹⁴ E. MIRALLES JORI, “Els dietaris personals a la Barcelona de l’Edat Moderna”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9 (2003), p. 209.

¹⁵ X. TORRES SANS, “Parets i la seva època”, en PARETS, *Crónica*, p. 132.

¹⁶ MIRALLES JORI, “Els dietaris personals...”, pp. 210 y 221.

2.3 Las relaciones festivas

En nuestra investigación también hemos utilizado otro género literario, las relaciones festivas: textos en los que se relatan de forma pormenorizada acontecimientos extraordinarios (la canonización de santos, el traslado de reliquias o cuerpos santos, etc.) y que, en muchas ocasiones, van acompañados de ilustraciones. En Cataluña las relaciones festivas se empezaron a elaborar a finales del siglo XVI, mientras que su auge se produjo en el XVII.¹⁷ Este tipo de productos, por su bajo coste y rápida difusión, llegaban a un público muy amplio; lo consumían desde las capas altas y acomodadas a los segmentos inferiores de la sociedad. La función principal de las relaciones era la de informar y entretener; por ello, muchos autores las consideran antecedentes de la prensa actual, “literatura informativa.”¹⁸ No obstante, el poder de estas fuentes residía en la capacidad que tenían de conmover e impactar los individuos y, de esta forma, hacer perdurable en la memoria el recuerdo del suceso que relataban.

En general, este tipo de literatura informativa da lugar a dos tipos distintos de discursos que coexisten: uno más popular, a través de folletos efímeros de bajo coste, y otro más oficial (o mediatizado por el poder político).¹⁹ De forma implícita o explícita las relaciones festivas desempeñaban una función didáctica y propagandística que los poderes civiles, políticos y religiosos supieron aprovechar a la hora de difundir mensajes ideológicos. Al respecto, es interesante poder contrastar los discursos que transmiten las diferentes tipologías de literatura informativa. Por último, este tipo de fuentes son muy importantes, ya que reflejan el mensaje que las instituciones civiles, políticas y eclesiásticas que los promueven pretenden transmitir; la existencia de posibles discursos opuestos o alternativos; las tensiones o conflictos entre los actores históricos, etc. En definitiva, una información de la que no siempre queda constancia en otras fuentes.

En cuanto a las fuentes napolitanas, la mayor parte de la documentación generada por el gobierno napolitano en época moderna se perdió en un incendio durante la Segunda Guerra Mundial, por lo que las importantes lagunas documentales dificultan

¹⁷ A. GARCIA ESPUCHE *et alia*, *Festes i celebracions. Barcelona 1700*, Barcelona, 2010, p. 134.

¹⁸ N. PENA SUEIRO, “Estado de la cuestión sobre el estudio de las Relaciones de sucesos”, *Pliegos de bibliofilia*, n.º 13 (2001) pp. 1-3. Véase también M. FERNÁNDEZ VEGA, “Política y propaganda en los pliegos sueltos poéticos catalanes (siglo XVI)”, *eHumanista*, v. 3 (2003), p. 77.

¹⁹ T. FERRER VALLS, “El espectáculo de la fe: manifestaciones religiosas de la fiesta pública en el siglo XVI”, *Críticón*, n.º 94-95 (2005), p. 131.

cualquier investigación relacionada con la actividad institucional en el ámbito religioso.²⁰ De forma que nos hemos visto forzadas a buscar fuentes alternativas. En este sentido, nos ha sido de gran utilidad la documentación generada por la institución ciudadana más relevante en el marco de la religiosidad cívica, nos referimos a la Diputación de la Capilla de San Genaro, cuya documentación se conserva en el *Archivio Storico della Capella del Tesoro di San Gennaro*. También han sido de gran ayuda en nuestra investigación las fuentes manuscritas de la época, algunas elaboradas por las propias instituciones del gobierno urbano, conservadas en la *Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria* y en la *Biblioteca Nazionale di Napoli*. En esta última institución hemos consultado, entre otros, algunos manuscritos de los fondos Brancacciano y San Martino sobre el ceremonial religioso que se llevaba a cabo en las principales solemnidades cívico-religiosas de la ciudad como el Corpus o las procesiones de San Genaro y también en relación a los conflictos de ceremonial entre la Ciudad y la Iglesia.

En este caso, la falta de fuentes municipales nos ha obligado a consultar la documentación eclesiástica conservada en el *Archivio Storico Diocesano di Napoli*. En concreto, nos interesaba la compilación de los *Diari dei Cerimonieri della Cattedrale*, para conocer de primera mano de qué forma se gestionaba la vida religiosa de la ciudad y, cuestiones como, por ejemplo, qué autoridades acudían a las solemnidades religiosas; de qué forma discurría el ceremonial religioso y la distribución de los roles en función de los diferentes actores en escena, o sea, virrey, arzobispo, Ciudad, Capítulo, clero catedralicio, etc. Por último, nos ha sido muy útil la gran cantidad de material de origen primario que existe, en su mayor parte fuentes impresas: crónicas urbanas, relaciones festivas, historias de la ciudad, dietarios personales, algunos de los cuales están disponibles en ediciones impresas modernas, mientras que otros sólo en forma manuscrita. Por ejemplo, para el siglo XVII ofrecen importante información autores como Francesco Capecelatro, Andrea Rubino, Vincenzo de Onofrio (conocido también como Innocenzo Fuidoro) o Domenico Confuorto, entre otros.

Por lo que se refiere al planteamiento metodológico, el punto de partida ha sido la elaboración de una base de datos sobre las manifestaciones de la religión cívica a

²⁰ Antes del incendio B. CAPASSO, *Catalogo ragionato dei libri registri e scritture esistenti nella sezione antica, o prima serie dell'Archivio Municipale di Napoli (1387-1806). Parte II*, Nápoles, 1876-1899, reordenó y describió todo el fondo. Por lo que a través de su obra podemos conocer algunos aspectos del antiguo fondo documental generado por el municipio.

través del vaciado sistemático del *Dietari de l'Antic Consell Barceloní* desde el año 1500 hasta el 1714. La cronología, al menos por lo que se refiere a la fecha que marca el tope cronológico, está condicionada por la propia fuente. Como hemos advertido cuando hemos expuesto las características del *Dietari*, con posterioridad al 1714 ni la fuente en su contenido es la misma ni el municipio borbónico será el mismo. Por otra parte, previamente al vaciado del dietario municipal habíamos realizado una prospección del dietario en los 50 años precedentes, es decir, de 1450 a 1500. Tras valorar la información contenida en este período, se ha optado por situar el margen cronológico de la base de datos en el año 1500.

A través de esta fuente municipal hemos reseguído la actividad cívico-religiosa del gobierno municipal mediante los siguientes ítems: 1) la asistencia a las efemérides que se realizaban en honor de los santos patronos tanto de la ciudad como de las instituciones laicas, religiosas y eclesiásticas presentes en el espacio urbano; 2) la asistencia a las celebraciones eclesiásticas que formaban parte del calendario litúrgico; 3) la organización y asistencia a las procesiones que de forma habitual o extraordinaria se realizaban a lo largo del año; 4) la celebración de sermones institucionales como pueden ser los de *sant Jaume* u otros; 5) las diferentes ceremonias de entrada a la ciudad, ya fueran reales o eclesiásticas; 6) las visitas institucionales a las iglesias y conventos urbanos, así como las motivaciones que las generaron; 7) la celebración de *Tedeums*, rogativas u otras solemnidades religiosas extraordinarias; 8) las obras realizadas en las iglesias u otros edificios eclesiásticos, ya fueran de construcción o de remodelación vinculadas a la administración pública; 9) las canonizaciones y beatificaciones, así como las solemnidades que por este motivo se organizaban; 10) y una última categoría a la que hemos denominado Miscelánea en la que hemos colocado aquellas manifestaciones religioso-cívicas que, por su naturaleza más bien esporádica, no hemos visto necesario incluir en una categoría diferenciada. Es el caso, por ejemplo, de la asistencia de los *consellers* a certámenes poéticos y conclusiones promovidas por las órdenes religiosas o la dotación de doncellas. Este laborioso trabajo ha sido el fundamento sobre el que hemos construido la presente tesis, ya que el procesamiento de la base de datos resultante nos ha permitido reseguir ítems y tendencias a largo plazo (santoral, procesiones, predicación, relación entre el municipio y las diferentes órdenes de la ciudad, etc.), e identificar coyunturas (bélicas, conflictuales, municipales, religiosas).

Asimismo, hemos optado por analizar el fenómeno de la religión cívica desde una perspectiva comparativa. El método comparativo nos ha permitido ver las similitudes y las diferencias, pero también nos ha ayudado a introducir nuevos puntos de vista y nuevos elementos de reflexión. En un principio habíamos planteado diferentes posibilidades a la hora de establecer la comparativa, finalmente, hemos optado por realizar la comparativa con la ciudad de Nápoles, conscientes de los contrastes que existen entre ambas ciudades. Entre otras cuestiones, debemos reconocer que en nuestra elección ha pesado la abundante producción historiográfica que se ha realizado en las últimas décadas sobre las diferentes manifestaciones de la religión cívica en Nápoles.

El recurso a la metodología y los conceptos propios de las ciencias sociales no ha terminado aquí.²¹ En particular, hemos adoptado los planteamientos inspirados en la antropología cultural o simbólica de Clifford Geertz. Una metodología que se puede sintetizar en la expresión *thick description* (o descripción densa). En esencia, su análisis parte desde una concepción de la cultura en tanto que contexto dentro del cual pueden comprenderse diferentes fenómenos como los modos de conducta, instituciones o los procesos sociales, de manera inteligible, de forma que la descripción deviene explicativa y no sólo narrativa. Por consiguiente, el estudioso ha de explicar los hechos históricos como ‘textos’ en los que hay un contenido simbólico que se ha de interpretar a través de las propias categorías que usan los contemporáneos para definir lo que les sucede.²²

El método de investigación propuesto por Geertz ha despertado entre los historiadores el interés y la crítica a partes iguales. Mientras que algunas corrientes historiográficas como la microhistoria o la nueva historia cultural han introducido su propuesta metodológica, ciertos sectores de la historia han criticado lo que consideran los puntos débiles de la aproximación ‘interpretativa’ propuesta por Geertz. Una de las críticas más relevantes proviene del historiador Giovanni Levi, que en un artículo titulado de forma sugerente “I pericoli del geertzismo” planteaba algunos de los ‘peligros’ de la aplicación de este enfoque en la investigación histórica. Otro de los historiadores que alertaba sobre los peligros del ‘geertzismo’ fue el historiador francés

²¹ En la línea que plantearon historiadores como Natalie Z. Davis, Carlo Ginzburg o Edward P. Thompson. Al respecto, véase P. BURKE, *The historical anthropology of early modern Italy*, Cambridge, 1987, en particular, pp. 3-7.

²² C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1990, pp. 21, 27 y 28.

Roger Chartier.²³ Sin embargo, con el paso del tiempo se ha generado cierto consenso sobre la capacidad analítica de dicho enfoque, acompañado, eso sí, de advertencias y críticas acerca de sus riesgos simplificadores.²⁴ Sin olvidar los ‘peligros’ que puede suponer su aplicación mecánica en la investigación histórica, el uso de la *thick description* y del análisis del *theater state* formulados por Geertz han enriquecido las investigaciones vinculadas a la vida religiosa y los rituales.

Partiendo de estos presupuestos, en nuestra investigación hemos intentado analizar las fuentes históricas como “textos colectivos”, es decir, utilizando la expresión de Geertz, como una historia que los barceloneses se explican a ellos mismos sobre ellos mismos. Por ello, hemos resuelto utilizar fundamentalmente la documentación generada por el municipio barcelonés, conscientes de que no dejan de ser fuentes de parte, puesto que lo que realmente nos interesa es el punto de vista del poder urbano.

3. Estructura de la tesis

Por todo lo referido, hemos estructurado el presente trabajo en seis capítulos: los dos primeros tienen un carácter introductorio, mientras que el trabajo de investigación básicamente se ha desarrollado en los cuatro siguientes. En el primer capítulo, se define el concepto de ‘religión cívica’, se reconstruye su genealogía, evolución y sus límites. También se exponen los debates conceptuales planteados en las dos últimas décadas, así como los problemas inherentes a esta noción historiográfica, para luego ofrecer una aproximación a las principales perspectivas de análisis historiográfico y metodológico desarrolladas en las últimas décadas en el ámbito europeo, colocando el acento en las investigaciones realizadas en Cataluña y, en particular, en Barcelona. En este último caso también se señalan los importantes vacíos historiográficos que en relación al objeto de estudio todavía existen. La exposición de estas investigaciones nos ha de servir para elaborar una panorámica general del estado de la cuestión.

²³ G. LEVI, “I pericoli del geertzismo”, *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1 (1985), pp. 269-277. Véase también las críticas de Ph. BENEDICT, “Robert Darnton e il massacro dei gatti. Storia interpretativa o storia quantitativa?”, *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1 (1985), pp. 257-268; R. CHARTIER, “Testo, simboli e Frenchness: sull’uso dell’antropologia simbolica in storia”, en Id., *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Turín, 1989, pp. 95-111; Id., “Representaciones y prácticas culturales en la Europa moderna. Conversación con Roger Chartier”, *Manuscripts*, n.º 1 (1993), pp. 29-40.

²⁴ X. GIL PUJOL, “Epílogo. Política como cultura”, en Id., *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, 2006, p. 407.

El segundo capítulo, pretende recrear la Barcelona religiosa, por ello hemos organizado el capítulo en dos partes. En la primera, se abordan las diferentes instituciones y colectivos del clero secular y el clero regular, así como la participación de los laicos en la vida religiosa de la ciudad a través de las cofradías y obrerías, pero también a través los movimientos de religiosidad laicos de las terciarias o las beguinas. Mientras que, en la segunda, se reconstruye la topografía eclesiástica, religiosa y devocional de la Barcelona moderna. Con este propósito se han elaborado una serie de planos de la ciudad que se analizan a lo largo del capítulo.

El tercero se ha dispuesto en tres apartados. Primero, tras presentar al otro gran protagonista de este trabajo, el gobierno de la ciudad, se examinan algunas de las formas a través de las que las autoridades barcelonesas adquirieron legitimidad mediante la ‘sacralización’ del poder cívico y se abordan las bases teóricas sobre las que se cimentaba la práctica institucional de la religión cívica en Barcelona. Segundo, se presenta el calendario litúrgico municipal y se analiza la actividad religiosa de los *consellers* a lo largo del período estudiado, lo que permite conocer la evolución de la religión cívica y precisar el peso de las diferentes instituciones religiosas. Por último, se expone el control municipal de las instituciones religiosas urbanas, en especial femeninas. Asimismo, se analiza de qué forma la introducción de la clausura rigurosa en los conventos y monasterios afectó a la religión cívica y transformó las formas y modos en que las instituciones religiosas femeninas participaban de la vida cívica.

Los dos siguientes capítulos concentran dos aspectos esenciales de la religión cívica: la gestión pública de las celebraciones y ceremonial religioso y la promoción del culto cívico a los santos patrones. En el cuarto se analizan algunos de los conflictos entre la Iglesia y la Ciudad por la gestión y el control de la vida religiosas de la ciudad. Los diferentes episodios que se exponen permiten, por un lado, verificar la capacidad de las autoridades para gestionar lo sagrado y, por otro lado, captar las dinámicas que se ponían en funcionamiento en estas ocasiones, así como las tensiones que generaba la gestión municipal de lo sagrado. Y el quinto, aborda la promoción del culto cívico al santo patrón a través de la construcción, por parte del gobierno municipal, de una red de santos protectores de la ciudad. De igual modo, se analiza la elaboración de discursos ideológicos mediante el análisis de dos estudios de caso: la ceremonia de entrega del rótulo de san Oleguer y, por último, las celebraciones por la canonización de santa María de Socors.

En el sexto, y último capítulo, se expone el fenómeno de la religión cívica en la Nápoles moderna, lo que nos permite introducir una perspectiva comparativa. En primer término, se ha trazado una breve panorámica de la realidad política e institucional, así como de la geografía y demografía religiosa, para, a continuación, pasar a abordar algunas de las manifestaciones de la religión cívica en la ciudad. Primero, se exponen diferentes formas de sacralización del espacio urbano como la conformación de una tupida red de religiosidad laica urbana; el patronato laico sobre iglesias y capillas, conventos urbanos y las instituciones asistenciales; las celebraciones religiosas del calendario festivo napolitano y la creación de una red de santos patronos. Segundo, al igual que en Barcelona, se tratan algunas de las cuestiones que enfrentaron a autoridades eclesiásticas y gobierno napolitano. Tercero, se ponen de manifiesto los intentos del poder virreinal por mediatizar la vida religiosa de la ciudad. Terminamos el capítulo napolitano confrontando, a partir de las diferentes cuestiones tratadas por la historiografía, los casos barcelonés y napolitano.

Finalmente, en el penúltimo apartado se exponen las conclusiones generales. Cierra el presente trabajo la sección del “Apéndice” en la que se incluyen, entre otros materiales, los planos de la topografía religiosa barcelonesa, los calendarios festivos de Barcelona, el calendario ritual de los *consellers*, etc.

CAPÍTULO 1
RELIGIÓN CÍVICA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Los diferentes estudios realizados por la historiografía en torno a la llamada religión cívica han dado lugar a otros términos como ‘religione cittadina’ o ‘cristianesimo civico’. Todos ellos, con pequeños matices, designan un mismo fenómeno histórico que se originó en Europa de forma desigual (en el espacio y en el tiempo) y que discurre desde la edad media a la época moderna, no sin experimentar etapas de ocaso y de renacimiento, para desaparecer definitivamente a las puertas de la Ilustración. Los hechos que caracterizaron al fenómeno de la religión cívica no fueron desconocidos por los historiadores del siglo XIX y principios del XX. No obstante, la lectura que hacían de éstos estaba condicionada, en su mayor parte, por una visión del mundo religioso y del mundo laico como bloques separados y, más bien, enfrentados.

Antes de entrar de lleno en el análisis historiográfico y metodológico se hace obligado reconstruir la genealogía del propio concepto, así como su evolución a través de los nudos o momentos más representativos. Recorremos este camino de la mano de algunos de los autores que han reflexionado en torno a la noción que nos ocupa. Reconstruir la historiografía de la noción de religión cívica no resulta una tarea fácil; ésta se impone entre los historiadores (al menos en Francia e Italia) en la década de los noventa, sin que se pueda individualizar de forma clara el autor del término y mucho menos de su conceptualización.¹ En este sentido, Patrick Boucheron considera muy probable que la influencia de la nueva historiografía anglosajona de la ritualidad urbana, que se instala en la historiografía europea en el transcurso de la primera mitad de la década de los años ochenta, facilitara la aculturación de la noción de religión cívica frente a otros conceptos que en un primer momento referían el mismo fenómeno histórico.²

1.1 El concepto

Así pues, en un primer momento la noción de religión cívica se afianza sin mucho debate entre los medievalistas italianos y franceses. En particular a través de los historiadores de la santidad en un contexto histórico concreto, los *comuni* italianos; aunque el marco cronológico de análisis se puede establecer *grosso modo* desde el

¹ P. BOUCHERON, “Religion civique, religion civile, religion séculière. L’ombre d’un doute”, *Revue de synthèse*, n. 134, v. 2 (2013), pp. 161-183.

renacimiento urbano del siglo XI a la afirmación de los estados regionales italianos del siglo XV y en algunos casos la época sucesiva. En concreto, la irrupción del tema en la historiografía se producía en la década de los años sesenta. David Herlihy publicaba en estos años la obra *Medieval and Renaissance Pistoia* en la que, entre otras cuestiones, proponía la fórmula “Civic Christianity” para definir el nuevo espíritu religioso, vinculado al humanismo cívico, que se manifestaba, principalmente, en el impulso y consolidación del sistema asistencial.³

Por lo que respecta a la historiografía italiana la primera referencia relevante aparece en la *Storia d'Italia* de Einaudi; en el capítulo dedicado a la historia religiosa, Giovanni Miccoli se refería a “quella sorta di ‘religione civica’” que emergía en algunas de las manifestaciones de la vida interna de las ciudades italianas centro-septentrionales.⁴ Un año más tarde era Adriano Prosperi quien, en su trabajo sobre las instituciones religiosas en los estados padanos a principios de la época moderna, utilizaba el concepto “religione cittadina” para definir un cristianismo tradicional controlado por las autoridades civiles. En su análisis el historiador advertía las primeras señales de la crisis “di quella religione cittadina di cui la religione del principe era una specie di artificiosa esaltazione.”⁵

Pero fue el historiador francés André Vauchez quien, en un artículo sobre la influencia de las órdenes mendicantes en la promoción de nuevos cultos cívicos en la ciudad de Siena, propone una primera definición de religión cívica: “qui est non pas une religion laïque mais la forme prise par le christianisme dans le cadre politique et social du monde communal, en grande partie sous l’influence des Ordres Mendicants.”⁶ Asimismo, Philip Jones en la continuación de la citada *Storia d'Italia*, dentro del capítulo en torno a la economía y la sociedad de la Italia medieval, dedicaba un apartado bastante extenso al *cristianesimo civico* –concepto que había acuñado una década antes Herlihy– que el propio autor se encargaba de definir como:

² BOUCHERON, “Religion civique, religion...”, p. 164.

³ Al respecto, véase D. M. D’ANDREA, *Civic Christianity in Renaissance Italy. The Hospital of Treviso, 1400–1530*, Rochester, Nueva York, 2007, en particular, pp. 3-5.

⁴ G. MICCOLI, “La storia religiosa”, en R. ROMANO y C. VIVANTI (eds.), *Storia d'Italia*, v. II, t. I, “Dalla caduta dell’Impero romano al secolo XVIII”, Turín, 1974, p. 600.

⁵ A. PROSPERI, “Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose”, en P. ROSSI *et alia* (ed.), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, 1975, en particular, pp. 135-137 y 157-159 (cita p. 137).

⁶ A. VAUCHEZ, “La commune de Sienne, les Ordres Mendicants et le culte des saints. Histoire et enseignements d’une crise (novembre 1328, avril 1329)”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 89, n.º 2 (1977), p. 764.

“un insieme, troppo compatto per separarlo, di patriotismo civico e religioso ... che riuniva o identificava, in una sorta di religione di Stato o *mysthiche Staatsdenken*, comune e chiesa locale, la città e il suo santo patrono, la libertà politica e la grazia spirituale –tesaurizzata in reliquie ed edifici sacri– e perfino il progresso del commercio e l’avanzamento della fede”⁷

Con posterioridad, algunos historiadores recurrieron en sus estudios a estos conceptos y a sus definiciones. Maria Consiglia de Matteis, en un ensayo sobre el desarrollo de una “ideología comunal” en las ciudades italianas, recogía la definición presentada por Jones para contextualizar la apropiación política del carisma del santo patrón que, de esta forma, se convertía en el portavoz de las aspiraciones de la ciudad.⁸ En esta misma línea, en su artículo “Vita religiosa nella città medievale italiana tra dimensione ecclesiastica e ‘cristianesimo civico’. Una esemplificazione”, Alba Maria Orselli aunaba algunas de las aportaciones más relevantes que hasta ese momento se habían realizado en torno a la cuestión. La historiadora se detenía de nuevo en el vínculo entre la ciudad y el santo patrón y, para ello, recuperaba los conceptos y definiciones presentadas en su momento por Herlihy, Jones y Vauchez. De igual modo, Orselli, en su análisis sobre los vínculos entre las instituciones eclesiásticas de la ciudad y la vida religiosa, ampliaba los planteamientos introducidos por Miccoli por lo que se refiere al papel de la Iglesia local y las contradicciones en las que ésta podía incurrir respecto a la “religione de la patria cittadina.”⁹

Tal como muestran los trabajos que hemos referido, en estas décadas el tema de la religión cívica experimenta un desarrollo importante dentro de la historiografía medieval centrada en las ciudades-estado italianas. En este sentido, uno de los primeros historiadores que pone el foco sobre la irrupción del tema dentro del panorama historiográfico italiano fue Giampaolo Tognetti. En su artículo “La religione civica nell’Italia comunale. Primi elementi per un’ indagine”, Tognetti reseñaba algunos de los trabajos que por aquellas décadas –desde finales de los años cincuenta hasta principios

⁷ Ph. JONES, “Economia e società nell’Italia medievale: la leggenda della burghesia”, en R. ROMANO y C. VIVANTI (eds.), *Storia d’Italia*, Annali, t. I, “Dal Feudalismo al Capitalismo”, Turín, 1978, p. 262.

⁸ M. C. DE MATTEIS, “Societas christiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo”, *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, Roma, n.º 88 (1979), p. 211.

⁹ A. M. ORSELLI, “Vita religiosa nella città medievale italiana tra dimensione ecclesiastica e cristianesimo civico. Una esemplificazione”, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, n.º 7 (1981), pp. 364, n. 11, 397 y 398.

de los ochenta– habían abordado el fenómeno de la religión cívica desde una amplia variedad de vocabulario y de conceptos. Además, el historiador italiano describía algunas de las manifestaciones de la llamada religión cívica como la sacralización de las instituciones y sus representantes, la apropiación política del santo patrón o la conciliación entre el deber hacia la patria y la norma religiosa.¹⁰

A todo esto, la irrupción de esta categoría interpretativa dentro de los estudios de historia moderna se produce a través de los trabajos de Luigi Donvito, en especial con su ensayo “La ‘religione cittadina’ e le nuove prospettive sul cinquecento religioso italiano.” En cierta manera, el historiador italiano retomaba las ideas lanzadas por Prospero en relación a la crisis de la “religione cittadina” en época moderna con la aparición de las estructuras políticas regionales y territoriales y la embestida de la Iglesia romana. Según Donvito, antes de desaparecer de forma definitiva, esta antigua forma de religiosidad experimentaba un efímero renacimiento en algunas zonas de Italia. En particular allí donde las estructuras políticas eran débiles la religión cívica proporcionaba a las clases dirigentes urbanas un apoyo ideológico.¹¹

Desde este mismo enfoque interpretativo, algunos medievalistas como Vauchez o Giorgio Chittolini también extienden sus reflexiones, sobre el citado fenómeno, más allá de la edad media, en concreto, al período previo o inmediato a la reforma religiosa. Por ejemplo, Vauchez también habría interpretado la proliferación de las devociones ciudadanas como un síntoma de debilidad e incluso de decadencia de las instituciones políticas. De esta forma, el auge de la religión cívica a principios de la época moderna atestiguaría la profunda crisis del régimen comunal.¹²

1.1.1 La consolidación de la noción de religión cívica

El simposio organizado por Vauchez en 1993 y la posterior publicación de las actas en el volumen *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne* representa un

¹⁰ G. TOGNETTI, “La religione civica nell’Italia comunale. Primi elementi per un’ indagine”, *La cultura. Rivista di Filosofia e letteratura e Storia*, n.º 22 (1984), pp. 101-127.

¹¹ L. DONVITO, “La religione cittadina e le nuove prospettive sul cinquecento religioso italiano”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, n.º 19 (1983), pp. 431-474; Id., *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e nel Seicento*, Milán, 1987; PROSPERI, “Le istituzioni ecclesiastiche...”.

¹² A. VAUCHEZ, “Patronage des saints et religion civique dans l’Italie comunale a la fin du moyen age”, en V. MOLETA (ed.), *Patronage and public in the Trecento. Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July, 1984*, Florencia, 1986, pp. 59-80; G. CHITTOLINI, “Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche”, en G. CHITTOLINI y G. MICCOLI (eds.), *Storia d’Italia*, Annali IX, “La chiesa e il potere politico”, Turin, 1986, pp. 149-193.

punto de inflexión por diferentes motivos. En la introducción de la obra Vauchez proponía definir bajo la expresión de ‘religión cívica’, en la época medieval y moderna

“l’ensemble des phénomènes religieux –cultuels, dévotionnels ou institutionnels– dans lesquels le pouvoir civil joue un rôle déterminant, principalement à travers l’action des autorités locales et municipales ... En fait, le problème qui se trouve au cœur de la notion de la religion civique est celui de l’appropriation de valeurs inhérents à la vie religieuse par de pouvoirs urbains, à des fins de légitimation, de célébration et de salut public”

En este sentido, frente a la noción más restrictiva (limitada a poblaciones de cierta importancia) de “*religione cittadina*” –empleada por Donvito para la Italia del Renacimiento– Vauchez optaba por la fórmula de “*religion civique*”, ya que en los países mediterráneos el fenómeno urbano había ejercido a menudo una profunda influencia, incluso, a nivel de los burgos. La dificultad de identificar el fenómeno en la época medieval y moderna también llevaba al historiador francés a establecer una serie de condiciones necesarias a la hora de poder hablar de religión cívica en un contexto histórico determinado. Primero, la existencia entre la Iglesia y el poder central de comunidades intermedias suficientemente consistentes como para querer afirmar su existencia a través de símbolos religiosos y suficientemente fuertes como para adoptar iniciativas concretas en este ámbito sin encontrar la resistencia o la oposición del clero. Y segundo, la comunidad ha de poder detentar ciertas prerrogativas en el ámbito religioso, lo que implicaba la reivindicación de autonomía respecto al clero y la voluntad de no dejar en sus manos el monopolio de la gestión de lo sacro.¹³

Las manifestaciones que se encuadran dentro del fenómeno en cuestión como, por ejemplo, la intervención directa o indirecta de las autoridades municipales (a través de cofradías y fábricas) en áreas de competencia exclusiva de las autoridades eclesiásticas, el incremento del control sobre los hospitales y otras instituciones asistenciales, la organización de procesiones o el dominio municipal sobre los cuerpos santos custodiados en los conventos e iglesias de la ciudad, fueron interpretadas por la historiografía del siglo XIX y principios del XX como la evidencia de un proceso general de laicización, considerado como la norma ideal de las relaciones entre Iglesia y

¹³ A. VAUCHEZ, “Introduction”, en Id. (ed.), *La Religión cívica à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociale et

Estado. Una teoría que, por otra parte, en la actualidad está totalmente descartada. Estudios posteriores han abogado por entender el fenómeno desde una perspectiva de “sursacralisation”¹⁴ (interpretación que adopta el propio Vauchez) o de ‘secularización’ del poder laico, enfoque que defiende, por ejemplo, Bernard Chevalier. En este sentido, Vauchez consideraba erróneo interpretar la religión cívica como la expresión de un proceso de secularización explícita o implícita, al final del cual el poder municipal se habría concebido como un competidor, o incluso un rival de la Iglesia, y habría buscado contraponer sus fastos al culto litúrgico.¹⁵

En esta misma línea interpretativa se sitúan otros historiadores, como Anna Benvenuti, contraria a la historiografía que ve en la apropiación tardo-medieval de instituciones o símbolos eclesiásticos, por parte de grupos o instituciones laicas, las semillas de una ‘laicización’. En palabras de la historiadora, la persistencia del mismo código semiológico (aquel que ya había sido de la Iglesia) en la gestión colectiva de los ritos por parte de la autoridad civil revela la existencia de una continuidad en el uso de un registro representativo que sigue, aun cuando activa ‘signos’ de origen no religiosa, fundándose sobre la morfología y sobre la fenomenología de lo ‘sacro’. Es decir, no se asiste a una ‘laicización’ o ‘desacralización’ de las formas con las cuales se expresaba la representación patronal, sino a una progresiva ‘sacralización’ en la forma de exhibición del poder laico.¹⁶

Por otra parte, para Vauchez la cuestión central es ¿quién utiliza a quién? ¿Debemos ver en la religión cívica una forma de instrumentalización de lo religioso por parte del poder político? ¿O más bien se trata de una relación más sutil a través de la cual se hubiese expresado la aspiración de los laicos y, sobre todo, de las clases dirigentes urbanas para sustraerse de la tutela del clérigo y tomar ellos mismos en sus

culturale de l'Occident. XIIIe-XVIIIe siècle” de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, 1995, pp. 1-5 (cita p. 1).

¹⁴ Es decir, “enshrining the powers that be in an aura of indisputable respectability by presenting them as constituents of the divine order”, F. BUYLAERT, J. DE ROCK y A. L. VAN BRUAENE, “City Portrait, Civic Body, and Commercial Printing in Sixteenth-Century Ghent”, *Renaissance Quarterly*, v. 68, n.º 3 (2015), p. 811.

¹⁵ VAUCHEZ, “Introduction”, p. 3; B. CHEVALIER, “La religion civique dans les bonnes villes: sa portée et ses limites. Le cas de Tours”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, p. 349. La noción secularización “désigne certes l'appropriation institutionnelle des compétences autrefois réservées à l'appareil religieux; elle couvre pourtant aussi l'affirmation de valeurs propres à la société”, M. STAUB, “Eucharistie et bien commun. L'économie d'une nouvelle pratique fondatrice à l'exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XV^e siècle; sécularisation ou religion civique?”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, p. 446.

¹⁶ A. BENVENUTI, “Introduzione”, en H. C. PEYER, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Florencia, 1998, pp. 15 y 16.

manos la gestión de un aspecto importante de su existencia?¹⁷ En otras palabras, se ha de percibir la acción de las autoridades municipales en los ámbitos reservados a las autoridades eclesiásticas como una instrumentalización ideológica dirigida a reafirmar su poder o, por el contrario, nos encontramos ante una concepción de la *res publica* que refleja sus fundamentos religiosos.

En líneas generales, los historiadores se han decantado por una u otra interpretación. Según Chittolini, la religión cívica proporcionaba al municipio (*comune*) un contexto y un apoyo ideológico para su acción política que le permitía orientar contenidos y valores. No es el único que plantea la religión cívica en tanto que instrumento en manos del poder laico. Donvito también insiste en la capacidad ideológica de la religión cívica en la época moderna. De forma que en algunas regiones de Italia las clases dirigentes locales habrían reactivado la antigua tradición en un intento por mantener el control de la vida religiosa de la ciudad y sus manifestaciones.¹⁸ Por el contrario, Euan Cameron sostiene que las estructuras y los rituales de la tardía religión cívica en Italia enlazaban de forma estrecha laicos y clérigos en la gestión conjunta y colaborativa de los asuntos de la Iglesia local.¹⁹ Mientras que otros historiadores, como Boucheron, se posicionan en un enfoque intermedio. Según el historiador francés, es erróneo expresar la religión cívica en términos de instrumentalización política, puesto que también evidenciaba la capacidad de las sociedades medievales urbanas para desarrollar modalidades específicas de creencias y prácticas devocionales.²⁰

En resumidas cuentas, tal como apuntaba Henri Bresc en las conclusiones del volumen coordinado por Vauchez, la historiografía –y en particular las comunicaciones presentadas en dicho coloquio– ha presentado e interpretado el control de la cuestión religiosa por parte del poder urbano como procesos de laicización, secularización o municipalización, cuando no, en clave de instrumentalización de la religión o, por el

¹⁷ VAUCHEZ, “Introduction”, p. 4.

¹⁸ G. CHITTOLINI, “Città, istituzioni ecclesiastiche e ‘religione civica’ nell’Italia centrosettentrionale alla fine del secolo XV”, en *Girolamo Savonarola: da Ferrara all’Europa. Atti del Convegno Internazionale, Ferrara 30 marzo – 3 aprile, 1998*, Florencia, 2001, p. 342; DONVITO, “La religione cittadina...”, en particular, pp. 444 y 455-559.

¹⁹ E. CAMERON, “Italy”, en A. PÉTTIGREW (ed.), *The early Reformation in Europe*, Cambridge, 1992, p. 191.

²⁰ P. BOUCHERON y D. MENJOT, “La ville médiévale”, en J-L. PINOL (dir.), *Histoire de l’Europe urbaine*, v. 1, París, 2003, p. 559. Posición que comparte también el historiador alemán, N. JASPERT, “El Consell de Cent i les institucions eclesiàstiques: cap a una visió comprensiva”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 4 (2001), pp. 108-127.

contrario, de sobre-sacralización (*sursacralisation*) del espacio urbano y del poder civil. En términos generales, la religión cívica se caracterizaba por el papel determinante de las autoridades municipales en la promoción y en la gestión del hecho religioso o de lo sagrado. Y en la apropiación, por parte de las autoridades municipales, de valores inherentes a la vida religiosa con fines de legitimación y de exaltación, pero también de salvación colectiva. Por lo que la definición de religión cívica propuesta por Vauchez limita los estudios a la gestión del hecho religioso por parte del poder urbano –de las ciudades, de los burgos o incluso de las aldeas urbanizadas– en colaboración con el clero y otros especialistas.²¹

Con el paso del tiempo el volumen dirigido por Vauchez ha devenido la obra de referencia del estudio de la religión cívica y su definición, que el propio historiador presentaba como provisional, se ha reconocido como definitiva. No obstante, ésta no es su única aportación. Por una parte, la propuesta de Vauchez amplía el marco geográfico y cronológico en relación al estudio de las manifestaciones de la religión cívica y, por otra parte, el historiador introduce un enfoque comparativo entre diferentes zonas de Europa. En las últimas décadas han sido varias las iniciativas que han secundado el camino marcado por Vauchez con la introducción del enfoque comparativista. Una de las primeras iniciativas, planteadas desde este enfoque, proponía una comparativa entre las ciudades italianas y las alemanas y, posteriormente, se propuso un ejercicio similar entre las italianas y las flamencas.²² Desde esta perspectiva, las propuestas incluidas en el citado volumen representan un punto de partida a partir del cual se ha expandido el estudio de las relaciones entre la religión y la política en el mundo urbano europeo tanto en la edad media como en la época moderna.

En los años posteriores algunos autores puntualizaron algunas de las cuestiones que hasta ese momento se habían planteado. Por ejemplo, en su definición Vauchez subrayaba la apropiación por parte del poder urbano de valores inherentemente religiosos. Este aspecto fue matizado unos años más tarde por Chittolini, que se decantaba, más bien, por la simbiosis entre valores religiosos y valores cívicos. De forma que vienen sacralizados –“connotati di valenze religiose”– valores éticos y civiles

²¹ H. BRESC, “Conclusions”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religión civique...*, pp. 497 y 498.

²² Al respecto, véanse algunos de los trabajos contenidos en G. CHITTOLINI y P. JOHANEK (dirs.), *Aspetti e componenti dell'Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Bolonia, 2003; E. CROUZET-PAVAN y E. LECUPPRE-DESJARDIN (dirs.), *Villes de Flandres et d'Italie (XIII^e-XVI^e siècle). Les enseignements d'une comparaison*, Turnhout, 2008.

expresados o, más bien, producidos en el ámbito de la particular experiencia social y política de la vida urbana. Desde esta perspectiva, el historiador italiano entendía la religión cívica como una forma particular de religiosidad “che radicaba obietivi religiosi in una dimensione civile e urbana, senza sminuire la valenza spirituale.” La propensión a una simbiosis entre valores civiles y valores religiosos, tras una primera etapa en la que dominaba el aspecto religioso, con el tiempo tendía a resolverse en la primacía de los primeros.²³

Por lo que respecta al estudio de la religión cívica en época moderna, a estas alturas, en palabras de Giorgio Cracco, ha quedado demostrado que la aparición del Estado moderno no coincide con el final del papel de la religión en el marco del propio estado, es decir, con un general y perentorio proceso de laicización; por el contrario, en todo caso comportó un fuerte relanzamiento, incluso en términos de “sursacralisation.” Por consiguiente, emerge la idea de que la antigua religión cívica, lejos de ser desmantelada o batida con el nacimiento del Estado moderno, terminó, en más de una ocasión, por enriquecerse hasta resurgir y reciclarse en formas nuevas, también ritualmente fastuosas e solemnes como “religione dello Stato.”²⁴

En las últimas décadas el concepto de religión cívica se ha afianzado como categoría interpretativa; así lo evidencia el incremento de estudios que abordan directa o indirectamente el tema que nos ocupa. Estos trabajos se limitan a reproducir la definición propuesta por Vauchez, de forma que la noción no ha sido ni cuestionada ni enriquecida y, menos aún, revisada. Ciertamente, esta es la tónica general. No obstante, en el transcurso de la última década se han llevado a cabo algunas iniciativas colectivas e individuales que han planteado (y reclamado) a los investigadores la necesidad de someter el concepto y su uso a un examen crítico. Como mostraremos a continuación, estas iniciativas retoman algunas de las cuestiones ya examinadas en los años posteriores a la publicación de la obra de Vauchez. Pero también introducen nuevos elementos de análisis vinculados, por ejemplo, a la universalización del concepto, esto es, a la transferencia del concepto desde su contexto histórico de origen o la propia ambigüedad del concepto.

²³ CHITTOLINI, “Città, istituzioni ecclesiastiche...”, pp. 341-343 (citas pp. 341 y 342).

²⁴ G. CRACCO, ““Et per civitatem transibant”: città e religione tra medioevo e prima età moderna”, en G. CHITTOLINI y P. JOHANEK (dirs.), *Aspetti e componenti dell’Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)*, Bologna, 2003, p. 392.

1.1.2 Perspectivas historiográficas

En 2006 la jornada de estudio sobre la *Religion civique et fondations pieuses à la fin du Moyen Age (France et Allemagne)* convocó en la ciudad alemana de Göttingen a investigadores de las escuelas historiográficas francesa y germánica. Los organizadores del encuentro propusieron a los participantes analizar los conceptos y la terminología utilizada en Francia y Alemania a la hora de designar los fenómenos más relevantes de la religión cívica. Estos conceptos reflejaban dos tradiciones historiográficas y fundamentos teóricos, sobre todo sociológicos, muy diferentes, por lo que su estudio era una oportunidad para interrogarse sobre la pertinencia de la propia noción de religión cívica.²⁵ Las contribuciones presentadas en el encuentro pusieron en evidencia los problemas inherentes al concepto de religión cívica. Por una parte, su condición de anacronismo controlado y, por otra parte, el comparativismo y la transferencia de un idioma a otro y, por lo tanto, a otra tradición historiográfica; puesto que la expresión de religión cívica no tiene un equivalente en alemán, tal como había puesto de manifiesto la historiadora Gabriella Signori al dudar, en su contribución, entre los conceptos “Zivilreligion” o “Bürgerreligion.”²⁶

Precisamente, una de las voces más críticas con el concepto fue Signori, que en su contribución “Religion civique - Patriotisme urbain. Concepts au banc d’essai” dedicaba gran parte de su trabajo a analizar la evolución del pensamiento sociológico en la escuela historiográfica alemana y confrontarlo con las investigaciones francesas centradas en las manifestaciones de la religión cívica. La historiadora llegaba a la conclusión que el tema era antiguo, sólo la noción era nueva.²⁷ A pesar de contar con una dilatada tradición en la investigación de las manifestaciones que encajan con la noción propuesta por la historiografía francesa la introducción del mencionado concepto en la escuela alemana era muy reciente. En particular, su estudio se ha centrado –sin hacer referencia al concepto en sí– en las diferentes formas de expresión de la identidad urbana a través del culto de los santos, los rituales cívico-religiosos, los fuertes lazos

²⁵ La mesa redonda franco-alemana estuvo organizada por la Mission Historique Française en Alemania (Olivier Richard) en colaboración con Pierre Monnet (EHESS), RICHARD, “Fondations pieuses et religion civique dans l’Empire à la fin du Moyen Âge”, *Histoire urbaine*, n.º 27, v. 1 (2010), pp. 5-7.

²⁶ P. MONNET, “Pour en finir avec la religion civique?”, *Histoire urbaine*, n.º 27 (2010), p. 107.

²⁷ G. SIGNORI, “Religion civique - Patriotisme urbain. Concepts au banc d’essai”, *Histoire urbaine*, n.º 27 (2010), pp. 10 y 11.

entre gobierno municipal y las iglesias, y, por último, en la prolongación del gobierno de las instituciones de asistencia y otras instituciones eclesíásticas.²⁸

Pierre Monnet concluía que el examen crítico del uso de la noción podía contribuir a superar la oposición clásica entre el enfoque alemán, de una religión cívica entendida como un movimiento de “communalisation” laicizada y la interpretación francesa de una religión cívica como “sursacralisation” del poder urbano; teniendo bien presente que en ambos casos no cambia la intensidad de la relación entre la esfera eclesíástica y la esfera política, sino la naturaleza de esta relación.²⁹

Tras esta puesta en común entre historiadores franceses y alemanes se produjeron otras dos iniciativas (en este caso individuales) en las que también se planteaba una reflexión en torno al concepto. La primera de ellas la protagoniza Boucheron con su artículo “Religion civique, religion civile, religion séculière. L’ombre d’un doute”. El historiador francés analiza los efectos que comporta la transferencia conceptual entre diferentes tradiciones historiográficas (desde la antigüedad a la edad media). Pero también las relaciones (voluntarias o no) que la noción de religión cívica mantiene con conceptos contiguos provenientes de la tradición filosófica política occidental de la religión civil o, incluso, de la religión secular.³⁰ Por su parte, Andrew Brown, en su artículo “Civic religion in late medieval Europe”, afronta el análisis conceptual desde una perspectiva mucho más optimista; reivindica el valor de un término que, en su opinión, se ha demostrado notablemente persistente a pesar de las críticas.³¹

Según Boucheron, a pesar de que la historiografía ha hecho un amplio uso de la noción está escasamente conceptualizada. Sin ir más lejos, la mayor parte de las intervenciones contenidas en el volumen dirigido por Vauchez invocaban el concepto como una categoría establecida, sin arriesgarse a confrontarla con otros conceptos adyacentes o en competencia. La excepción, aunque significativa, fue la contribución del historiador alemán Martial Staub que en su trabajo sobre las prácticas piadosas del patriciado en Núremberg planteaba la religión cívica como una alternativa al concepto de ‘secularización’. Ciertamente, tal como hemos mostrado, los historiadores de las

²⁸ BROWN, “Civic religion...”, p. 342.

²⁹ MONNET, “Pour en finir...”, p. 120.

³⁰ P. BOUCHERON, “Religion civique, religion...”. El propio Tognetti se decantaba por el término ‘cívico’ para distinguirla de la religión civil de Rousseau, TOGNETTI, “La religione civica...”, p. 107.

³¹ A. BROWN, “Civic religion in late medieval Europe”, *Journal of Medieval History*, n.º 42, v. 3 (2016), pp. 338-356.

ciudades alemanas han adoptado una actitud más crítica respecto a la noción de religión cívica. De forma que allí donde no se cuestionó (como es el caso de la historiografía francesa o italiana) la noción se ha utilizado más y, a la inversa, donde se ha debatido más, como es el caso de la escuela alemana, se ha utilizado menos. En consecuencia, la fortuna historiográfica de la noción de religión cívica se debe, en parte, a la indeterminación teórica.³²

Tal como hemos mostrado al principio del capítulo, la escuela norteamericana es otro de los principales grupos de investigación que ha abordado la religión cívica (desde una perspectiva distinta a alemanes y franceses). En la formulación del concepto “civic Christianity”, por parte de los investigadores anglosajones, destaca la influencia de Jacob Burckhardt (y su visión de la cultura renacentista) y, en cierta medida, de la sociología de Max Weber; así como la sensibilidad de los investigadores norteamericanos respecto a los debates contemporáneos que se desarrollaban en Estados Unidos en relación a la ‘religión civil’.

El término religión cívica también se ha utilizado, aunque de forma menos sistemática, en otros lugares y por parte de otras tradiciones historiográficas. En el caso de las ciudades flamencas, la historiografía en holandés tiene el mismo problema que la alemana, la dificultad para encontrar un término equivalente; en Inglaterra, “sociological approaches to religious practices have traditionally been less favoured as over-schematic.”³³ Una apreciación que ratificaba Boucheron cuando subrayaba la ausencia de las ciudades inglesas en el simposio organizado por Vauchez, a su parecer, por la creencia de que la historiografía no siempre se expresa en términos de religión cívica.³⁴ Por lo que respecta a las ciudades españolas, tal como mostramos en los siguientes apartados, la religión cívica se ha debatido más en relación al poder monárquico que en relación a su naturaleza urbana.³⁵

En cuanto a la segunda problemática que plantea el término, la introducción del concepto de religión cívica en la historia medieval, en principio, constituye un anacronismo; puesto que en la antigüedad greco-romana el concepto hacía referencia a

³² P. BOUCHERON, “Religion civique, religion...”, p. 166 y 167; M. STAUB, “Eucharistie et bien commun. L’économie d’une nouvelle pratique fondatrice à l’exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XV^e siècle; sécularisation ou religion civique?”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, p. 446.

³³ BROWN, “Civic religion...”, pp. 340, 341 y 343 (cita 343).

³⁴ BOUCHERON, “Religion civique, religion...”, p. 165.

³⁵ BROWN, “Civic religion...”, p. 343.

la *polis* antigua. Según Boucheron, la noción aparece como “signée” por un ideal historiográfico de la antigua ciudad-estado que traslada en los análisis que se pueden realizar de la identificación con una comunidad urbana, de la que exagera la unidad social. Esta tendencia también puede tener su origen en la proximidad de significado en la tradición filosófica política occidental entre la noción de religión cívica y la de religión civil definida por Rousseau (como principios o sentimientos de sociabilidad) o la de religión civil americana (forma de “sacralisation du politique”).

También debemos mencionar la relación que el citado concepto mantiene con otra tradición filosófica contigua: la religión secular, en la medida en la que se deriva de la secularización de lo religioso. Durante mucho tiempo algunos fenómenos como, por ejemplo, la municipalización de las fábricas eclesiásticas o el control municipal de ciertos ámbitos hasta ese momento competencia exclusiva de la Iglesia, como es el caso de los hospitales y la beneficencia, se describieron como formas de secularización. Sin embargo, en la actualidad se sabe que, aunque las fábricas de las iglesias se convierten en una obra pública, nunca pierden su naturaleza religiosa. Por el contrario, apropiándose de la sacralidad vinculada al edificio religioso, en realidad, las autoridades laicas hacen que ésta se refleje en todas sus acciones, de forma que toda la política del bien común queda envuelta de una sacralidad.

En resumidas cuentas, individualismo, laicización, racionalización o secularización son algunas de las nociones que transmite de forma subrepticia la noción de religión cívica.³⁶ En cierta manera, Boucheron retoma el debate en torno a las interpretaciones que los investigadores otorgan a las manifestaciones encuadradas en la religión cívica. Un debate en el que también participa Andrew Brown, que se muestra muy crítico respecto a las diferentes interpretaciones que hemos expuesto. En su opinión, la descripción de un proceso de ‘sacralización’ propuesta por Vauchez –frente a otras explicaciones más problemáticas en clave de laicización o secularización– también presenta implicaciones preocupantes, ya que puede sugerir un proceso de intrusión por parte del gobierno laico en el clero; una ‘apropiación’ de lo sagrado por parte de los laicos, o, incluso, una ‘transferencia de sacralidad’ de los eclesiásticos a los ciudadanos y en formas de confrontación.

³⁶ BOUCHERON, “Religion civique, religion...”, pp. 168-176 (cita p. 169). En relación a estos fenómenos véase BOUCHERON y MENJOT, “La ville médiévale”, p. 562; VAUCHEZ, “Introduction”, p. 3.

Además de las cuestiones vinculadas al ‘tiempo’, el concepto también plantea complicaciones respecto al ‘espacio’ o, mejor dicho, a su dimensión geográfica. En general, se ha cuestionado el desarrollo de la religión cívica fuera de las ciudades centro-septentrionales italianas, de forma que se asocia con formas autónomas de gobierno. Desde este punto de vista, el fuerte control del rey habría retrasado la aparición de formas cívicas de religión, mientras que en el norte ‘feudal’ de Europa, por regla general, fueron atrofiadas por la acción de las estructuras eclesiásticas que suprimieron la autonomía cívica o amortiguaron la espiritualidad mendicante. Sin embargo, los supuestos sobre los que se fundamentaba esta distinción ya no parecen tan sólidos.³⁷

A pesar de todas las cuestiones que ha suscitado la citada fórmula, la introducción de la noción en los estudios medievales y de época moderna se ha revelado un “anachronisme productif.”³⁸ En su evolución dicha noción se erige en indicador no sólo de la vida religiosa de las ciudades, sino también en un reflejo significativo de las estructuras sociales y políticas del cuerpo urbano en su conjunto.

1.2 Ritual cívico e identidad cívica

Una de las bondades de la noción de religión cívica es que permite estudiar desde otras perspectivas manifestaciones que antes quedaban recluidas o circunscritas al ámbito de la historia religiosa o de la religiosidad. De forma que esta categoría interpretativa tiene imbricaciones en otros ámbitos o contextos historiográficos como pueden ser la historia política, historia del arte, historia cultural, etc. A continuación, exponemos algunas de las manifestaciones más significativas de la religión cívica a través de otras categorías interpretativas o conceptos teóricos como pueden ser el ‘ritual cívico’ o la ‘identidad cívica’; conceptos que, como es sabido, a su vez, mantienen estrechos vínculos entre sí.

El estudio de las ceremonias y de los rituales forma parte de los intereses o de las nuevas tendencias de investigación que aborda la renovada “historia política que

³⁷ BROWN, “Civic religion...”, pp. 341 y 343. Al respecto, véanse las observaciones de CHITTOLINI, “Città, istituzioni ecclesiastiche...”, pp. 336-339; SIGNORI, “Religion civiques...”, p. 19.

³⁸ MONNET, “Pour en finir...”, p. 108.

también es cultural.”³⁹ Por regla general, el interés de la historiografía por el estudio de los rituales políticos (y por la retórica y las formas simbólicas del poder) se ha centrado, sobre todo, en el ámbito de las Cortes europeas, vinculado al mito del absolutismo y al proceso de construcción del Estado moderno. No obstante, en las últimas décadas se ha incrementado el análisis del ritual cívico ligado al auge que ha experimentado la historia urbana.

A diferencia de lo que sucede con el concepto de religión cívica, son muchos los estudiosos que, en especial desde las ciencias sociales, han elaborado teorías generales sobre el ritual.⁴⁰ Los debates históricos (y antropológicos) sobre el poder ritual y social se centran principalmente en dos enfoques que presentan defectos y virtudes. El primer enfoque, que tendría como principal representante al antropólogo Victor Turner, entiende los rituales desde una perspectiva funcionalista: sirven para legitimar, transformar o construir el orden social de una comunidad. Desde esta perspectiva, los rituales ‘hacen’ alguna cosa para conseguir este objetivo. Mientras que el segundo se basa en la obra de Geertz e interpreta los rituales como una expresión de identidades sociales: los rituales ‘dicen’ cosas sobre la comunidad que los ejecuta.⁴¹

La primera de estas teorías fue planteada en su momento por la sociología, fuertemente influenciada por el pensamiento de Durkheim, que considera el ritual en tanto que elemento que refuerza o restablece los vínculos sociales entre los individuos de una comunidad. Precisamente, Turner subraya este efecto del ritual: crear un sentimiento de *communitas* en los participantes.⁴² Sin embargo, esta perspectiva presenta problemas, ya que el propio ritual en muchas ocasiones deriva en conflicto. Por ello, Turner puntualiza: los rituales no unifican todas las divisiones, pero sí crean solidaridad en algunas partes de la comunidad.⁴³ Muy distinta es la teoría presentada por Geertz, que no estaría conforme con el anterior planteamiento. A su entender, los

³⁹ X. GIL PUJOL, *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, 2006, p. 407.

⁴⁰ Puede verse un análisis de las diferentes teorías antropológicas en torno al ritual en C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York, 1992; G. CARRASCO GARCÍA, “Ritual político, antropología e historiografía bajomedieval hispánica”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia medieval*, n.º 30 (2017), pp. 121–192. En nuestra exposición sobre las diferentes teorías y debates en torno al ritual seguimos, sobre todo, el análisis de E. MUIR, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid, 2001.

⁴¹ Puede encontrarse una síntesis de las ideas de estos dos antropólogos en J. VALLVERDÚ, *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, Barcelona, 2008.

⁴² Según Turner, el ritual no sólo reafirma el orden de la estructura, sino que, además, restablece las relaciones entre los individuos, V. W. TURNER, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988, Madrid, p. 180.

⁴³ MUIR, *Fiesta y rito...*, p. XV.

rituales ofrecen narraciones representadas que permiten a los individuos interpretar su propia experiencia, de forma que el ritual es un “texto colectivo” que la comunidad se cuenta a sí misma sobre ella misma.⁴⁴ La tesis de Geertz tampoco resulta del todo satisfactoria puesto que, según Muir, no resuelve la cuestión de cómo actúa el ritual.⁴⁵

La teoría desarrollada por Don Handelman intenta resolver esta cuestión. Handelman afirma que muchos rituales funcionan como modelos (un modelo de) o como espejos (de cómo se ha de entender el mundo). De esta forma, la cuestión relativa a la función de los rituales se resolvería si se pudiera distinguir cuándo un ritual constituye un ‘modelo’ o un ‘espejo’.⁴⁶ No obstante, como puntualiza Muir, esta distinción no está exenta de dificultad, ya que los rituales difuminan estos procesos. No en vano es precisamente este aspecto el que les otorga tanto poder. En consecuencia, por definición, los rituales son ambiguos en su función y en su significado.

En esencia, algunos estudiosos han definido el ritual como formas de comportamiento, representaciones que crean armonía social o fórmulas de identidad social. Mientras que otros se centran en el ritual como una historia que los sujetos se explican a sí mismos, es decir, como un ‘texto colectivo’ o ven los rituales como representaciones creadas de forma colectiva, esto es, un tipo específico de práctica que construye, reproduce y transforma la propia sociedad. En su análisis Muir termina por definir el ritual como “una actividad social repetitiva, estandarizada, un modelo o un reflejo, y su significado es ambiguo.” No obstante, para el historiador el *quid* de la cuestión no radica tanto en buscar una definición perfecta de ritual como inscribir el concepto en el análisis de forma que nos permita entender el funcionamiento del ritual.⁴⁷

Como es sabido, a principios de la época moderna los gobiernos (en diferentes niveles) adoptaron, tomaron prestado e idearon una serie de rituales encaminados a crear lo que Geertz ha denominado “estados teatralizados” en los se desarrollaba y simbolizaba el poder mediante representaciones ceremoniales.⁴⁸ Esta apropiación o préstamo se hace patente, por ejemplo, en la utilización por parte del poder político desde la edad media de la metáfora del cuerpo de Cristo y la Iglesia: Cristo era la cabeza

⁴⁴ GEERTZ, *La interpretación...*, p. 369.

⁴⁵ MUIR, *Fiesta y rito...*, p. XVI. En esa misma línea, A. BROWN, *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300-1520*, Cambridge, 2011, en particular, pp. 22-28, también plantea dificultades en la aplicación de la teoría de Geertz en la práctica histórica.

⁴⁶ D. HANDELMAN, *Models and mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, 1990.

⁴⁷ MUIR, *Fiesta y rito...*, pp. XVI-XIX.

de la Iglesia que, a su vez, estaba formada por muchos miembros. Esta alegoría se convierte en modelo de dominio y subordinación (Iglesia-rebaño; papa-Iglesia) que pasa a través de préstamos rituales e ideológicos a la relación entre el rey y sus súbditos. De forma paralela, las instituciones de poder local también se representaron a sí mismas como un cuerpo, el cuerpo político.

Ciertamente, los ritos litúrgicos ofrecieron un repertorio de imágenes representativas que el poder político (real o local) adaptó a sus necesidades de gobierno. De esta forma, “el ritual político o la política ritualizada tendía a camuflar las tensiones, representando una armonía política superior a la que podía existir realmente.” La armonía que se desprende del ritual político ha llevado a los estudiosos a buscar respuestas en el análisis elaborado por Geertz del “estado teatral.” De cualquier modo, tanto si los rituales políticos sirven para mostrar la armonía o para disfrazar las discrepancias, la cuestión central para Muir es ¿cómo construyen las ideas políticas? Una posible respuesta puede encontrarse en el análisis planteado por David Kertzer que sugiere que los rituales “alientan el pensamiento esquemático.” Según Kertzer, la representación ritual ofrece imágenes ambiguas pero directas, que estimulan los sentidos, por lo que permanecen en la memoria más tiempo. Por consiguiente, desde este punto de vista, la fuerza del ritual político residiría en el recurso a la emoción y en su capacidad para simplificar ideas.⁴⁹ No obstante, en opinión del historiador Andrew Brown, esta explicación tampoco resulta del todo satisfactoria: “the assumption that sensory emotions is separable from rational thought, such that participants who enter a ceremonial space leave their reason at the threshold, to pick it up on the way out ... is a dubious one at best.” Después de todo lo dicho, lo que sí parece cierto es que el ritual político no elabora una visión única, sino que forma parte de un complejo sistema de comunicación simbólica que se inscribe dentro del juego de gobernante y gobernado.⁵⁰

⁴⁸ C. GEERTZ, *Negara: el estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, 2000.

⁴⁹ MUIR, *Fiesta y rito...*, pp. 288-291 (citas pp. 288 y 290). Que el propio GEERTZ, *Negara: el estado...*, p. 233, expresa de la siguiente manera: “los dramas del Estado-teatro, miméticos de sí mismos, no eran, al fin y al cabo, ni ilusión ni mentira, ni prestidigitación ni simulación. Eran lo que eran.”

⁵⁰ Precisamente la multiplicidad de significados simbólicos explicaría que no se produjeran más conflictos de los que se producían, BROWN, *Civic Ceremony...*, pp. 24-26 (cita p. 24). Según P. BOURDIEU, “Espacio social y poder simbólico”, en Id., *Cosas dichas*, Barcelona, 1987, p. 136, “el mundo social se presenta, objetivamente, como un sistema simbólico que está organizado según la lógica de la diferencia.” En relación a las teorías de la comunicación simbólica véase B. STOLLBERG-RILINGER, “La communication symbolique à l’époque pré-moderne. Concepts, thèses, perspectives de recherche”, *Trivium*, n.º 2 (2008), s.p.

Las diferentes reflexiones teóricas que hemos expuesto muestran la dificultad que existe a la hora de definir el ritual, sus funciones y cómo funciona. Por otra parte, como advierte Muir, el historiador ha de ir con mucho cuidado a la hora de buscar el significado que atribuían los contemporáneos a los rituales. Aunque las teorías generales elaboradas por las ciencias sociales ayudan a realizar mejores preguntas, estas teorías son sustancialmente ahistóricas.⁵¹ En definitiva, dentro de la dinámica del gobierno urbano el ritual buscaba reforzar la cohesión de la comunidad y reforzar el consenso en torno al régimen político del momento, de forma que el ritual público era expresión de la identidad cívica. Por ello, en las últimas décadas, en muchos casos en paralelo al avance de las investigaciones centradas en los rituales cívicos, la nueva historia política ha mostrado un especial interés por el concepto de identidad política.

El estudio del fenómeno de la religión cívica y de sus manifestaciones también ha puesto de relieve la estrecha relación entre los conceptos de religión e identidad. A pesar de que el interés de sociólogos, antropólogos y politólogos por el concepto de identidad se remonta a los años cincuenta y su auge se produce en la década de los ochenta, la atención de los historiadores por este objeto de estudio es relativamente reciente. El historiador Paolo Prodi en *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, obra que dirige junto a Wolfgang Reinhard, define la identidad colectiva como “il vincolo di appartenenza, dinamico ma dotato di una stabilità, che si trasmette di una generazione all'altra, di un individuo ad un determinato gruppo sociale, con la condivisione di valori, norme e rappresentazioni e quindi di ideologie e di simboli.” Prodi aclara que es en la “dinamica tra il potere e il consenso che si formano ... le identità collettive come humus in cui si sviluppano gli ordinamenti normativi, i sistemi culturali, le structure di rappresentanza ... che costituiscono l'ossatura della costruzione politica.” Esta relación “con il potere e con il consenso”, según el historiador italiano, es el elemento que distingue las identidades colectivas respecto a las ‘identidades sociales’ (concepto utilizado por las ciencias sociales) “alle percezioni e ai comportamenti.” Desde esta perspectiva, a diferencia de las ciencias sociales, la historia busca captar “il

⁵¹ E. MUIR, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Nueva Jersey, 1981, p. 57. Como expresaba E. P. THOMPSON, “Folklore, antropología e historia social”, *Historia Social*, n.º 3 (1989), p. 64, “el estímulo antropológico no surte efecto en la construcción de modelos, sino en la localización de nuevos problemas, en la percepción de problemas antiguos con ojos nuevos, en el énfasis sobre normas o sistemas de valores y rituales, en la atención a las funciones ... y en las expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía.

processo concreto di interazione che trasforma questi processi in una identità collettiva che produce strutture di appartenenza.”⁵²

En este sentido, quisiéramos poner el acento en una forma de identidad política concreta: la ‘identidad urbana’ o, dicho de otro modo, la identidad de la comunidad política urbana. La ‘conciencia cívica’ y el sentido de pertenencia a una comunidad urbana se manifestaron a través de una serie de elementos. En las tradiciones del cuerpo político (fuesen verdaderas o inventadas), éstas se perpetuaban a través de la elaboración de mitos –utilizando la idea de Geertz, una historia que se cuenta la ciudad a sí misma sobre sí misma– sobre los orígenes de la comunidad y la antigüedad presunta o real tanto de las instituciones civiles como de las eclesiásticas. Y, segundo, en la elaboración y gestión de la memoria de la ciudad e institucional. Al igual que hicieron en su momento los monarcas con las ceremonias vinculadas a la legitimación del poder regio –el caso, por ejemplo, de la coronación–, los gobiernos locales encargaron la elaboración de registros en los que los oficiales locales fijaban con sumo detalle las ceremonias y rituales en los que participaban el gobierno municipal con la intención de regular y legitimar la actuación pública de la elite dirigente.⁵³

En otro orden de cosas, tal como han evidenciado numerosos autores entre los que se encuentran Prodi y Chittolini, en la ciudad coexistían formas complementarias y concurrentes de identidad. Por un lado, el sentido de pertenecía se desarrollaba dentro de los estamentos o grupos socioeconómicos y políticos, de las facciones o la familia (infra-ciudadanas); por otro lado, existían las identidades vinculadas al reino, la región o a la Iglesia (sobre-urbanas). Todas ellas mantenían una relación dialéctica con la identidad urbana. Desde esta perspectiva, el estudio de la identidad urbana lleva a los estudiosos al análisis de las diferentes formas en las que ésta se expresa, a saber: la

⁵² P. PRODI, “Introduzione: evoluzione e metamorfosi delle identità collettive”, en P. PRODI, y R. WOLFGANG (eds.), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Convegno internazionale di studio*, Bologna, 2002, pp. 11 y 12.

⁵³ G. CHITTOLINI, “Introduzione: una traccia per i lavori”, en G. CHITTOLINI, y P. JOHANEK (dirs.), *Aspetti e componenti dell’Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Bologna, 2003, p. 7. Por lo que respecta a los vínculos entre el mito y la elaboración de rituales: en el caso veneciano véase E. MUIR, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, 1984, pp. 17-69; florentino, A. BENVENUTI, “‘Secondo che raccontano le storie’: il mito delle origini cittadine nella Firenze comunale”, en *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1110-1350) Pistoia, 14-17 maggio 1993*, Pistoia, 1995, pp. 205-252; A. M. GALLETTI, “Mitografie della memoria urbana, en *Storiografia e poesia nella cultura medievale. Atti del Colloquio 21-23 febbraio de 1990 Roma*, Roma, 1999, pp. 299-324. En cuanto a la relación entre la memoria urbana y la religión cívica véase P. BOUCHERON y D. MENJOT, “La Ville médiévale”, en J-L. PINOL (dir.), *Histoire de l’Europe urbaine*, v. 1, Paris, 2003, pp. 285-590, en particular, pp. 555-561.

religión cívica, las prácticas historiográficas y las *laudes* municipales, las memorias de familias, las tradiciones constitucionales, etc.⁵⁴

En este el proceso de construcción de la identidad se conjugaban elementos laicos, léase cívicos y religiosos, todos ellos sintetizados en la doctrina del *bonum commune* y la *utilitas publica*. Partiendo de estos presupuestos, Sofia Boesch proponía una reflexión sobre el concepto de “appartenenza e sul nesso tra appartenenza politica e appartenenza religiosa.” Terreno en el que habían penetrado los estudios relativos al culto de los santos poniendo en evidencia la función del santo como elemento constitutivo de la identidad política.⁵⁵ No en vano la comunidad buscaba el favor del santo a través de ‘ritos’ suplicatorios y propiciatorios, procesiones anuales en las que se le honraba. Por no hablar de la producción cultural que generaba su culto, en concreto, a través de la elaboración de las hagiografías e historias sacras que terminaban por fusionarse con la historia local e institucional.⁵⁶

En el siguiente apartado queremos trazar una panorámica que nos permita exponer algunas de las perspectivas de investigación más destacadas en el ámbito europeo, en relación a la llamada religión cívica y sus manifestaciones más significativas –cuyos planteamientos teóricos ya hemos avanzado en el apartado anterior–, para pasar de forma progresiva a plantear algunas de estas líneas y las aportaciones historiográficas concretas que se han desarrollado (y se están desarrollando) en los diferentes países del ámbito europeo y más concretamente en España, Cataluña y Barcelona.

1.3 La religión cívica en la práctica

Antes de empezar consideramos oportuno avanzar algunas de las dificultades que se presentan a la hora de trazar esta perspectiva general. El estudio de la llamada religión cívica es muy desigual en el espacio; Italia es un territorio privilegiado por los

⁵⁴ En el ámbito del cristianismo occidental se desarrolla un sistema de doble pertenencia y, por consiguiente, la posibilidad de confluencia de múltiples planos de identidades colectivas, PRODI, “Introduzione: evoluzione...”, p. 17; CHITTOLINI, “Introduzione: una traccia...”, pp. 8 y 9.

⁵⁵ S. BOESCH GAJANO, “Il perché di una scelta”, en S. GENSINI (dir.), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell’Europa del tardo Medioevo*, Ospedaletto, 1998, pp. 3 y 6 (cita p. 3). Véase también la contribución de BENVENUTI, “Culti civici...”, pp. 181-214, en particular, p. 181, n. 2.

⁵⁶ A. BENVENUTI, “La civiltà urbana”, en Id. *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, 2006, en particular, pp. 164-166.

estudiosos no sólo italianos, sino también (y, sobre todo) anglosajones y franceses. Tampoco ayuda el escaso número de trabajos, aunque en aumento en los últimos años, que plantean el estudio de la religión cívica desde un enfoque comparativo, de forma que permita establecer similitudes y diferencias entre territorios con distintas realidades políticas y sociales.

La religión cívica no es sólo una noción historiográfica, sino también una realidad histórica concreta. Como hemos mostrado en la genealogía del concepto, los primeros trabajos elaborados en torno al fenómeno de la religión cívica se centraron en el análisis de la ciudad-estado de la Italia centro-norte. Esta última cuestión no es banal; la historiografía del siglo XIX y XX destacó la excepcionalidad italiana en la representación de los símbolos de “autocoscienza cittadina” que dio lugar al modelo de sociedad e instituciones comunales del centro-norte y que ha llevado a identificarlo como el único modelo posible de vida urbana. Este enfoque derivó en el modelo historiográfico de las dos Italias: la comunal del centro-norte y la del sur, en la que está ausente “l’equazione identità urbana-identità política autónoma.” No obstante, en las últimas décadas estas ideas han sido revisadas por Pietro Corrao o Giovanni Vitolo, entre otros.⁵⁷ De forma que desde la década de los noventa las investigaciones se han ido extendiendo paulatinamente no sólo al resto de ciudades europeas, sino también a pequeñas comunidades.

Un ejemplo de esta primera historiografía a la que hace unos momentos aludíamos nos la proporciona el artículo de Donvito. En los siglos XIV y XV la religión cívica pervive de forma residual, aspecto que se hace patente en una serie de fenómenos, a saber: la consolidación de los derechos de patronato sobre las instituciones beneficiarias; el reforzamiento del control de los vértices urbanos sobre los monasterios femeninos o el control de nuevas instituciones de asistencia pública urbanas en torno a las que se impulsan multitud de iniciativas religiosas. Asimismo, Donvito afirmaba que la reaparición (efímera) del fenómeno de la “religione cittadina” en la época moderna con formas más complejas e ideológicamente elaboradas era consecuencia de la defensa por parte de los grupos urbanos (sociales y económicos) de

⁵⁷ BENVENUTI, “Culti civici...”, p. 181; P. CORRAO, “La difficile identità delle città siciliane”, en G. CHITTOLINI y P. JOHANEK (eds.), *Aspetti e componenti dell’Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Bolonia, 2003, pp. 97 y 98, n. 2 (cita p. 97); G. VITOLO, *Città e coscienza cittadina nel mezzogiorno medievale, secc. IX-XIII*, Salerno, 1990.

sus libertades civiles y religiosas frente a las amenazas de los poderes centrales. En otras palabras, la reaparición del fenómeno se habría producido como consecuencia de la resistencia de las ciudades a la afirmación en los Estados regionales (y nacionales) y en la Iglesia moderna del gobierno global de la sociedad. En este contexto la religión cívica se reactualizaba de forma constante: desde su origen en la exaltación del santo patrón, a su salvaguarda por parte de las órdenes mendicantes, hasta la instrumentalización por parte del poder señorial o principesco.⁵⁸ Tal como mostraremos, estas etapas han tenido su plasmación en planteamientos o temáticas historiográficas concretas.

1.3.1 El culto cívico del santo patrón

El estudio del culto de los santos patronos de la ciudad, junto al ritual cívico-religioso (en particular, la procesión), es uno de los objetos privilegiados por la investigación de la religión cívica. No en vano la religión cívica se habría conformado en un primer momento a través de la exaltación del santo patrón.⁵⁹ Sin embargo, tal como señaló en su momento Miccoli, no se trataba sólo del tradicional papel del santo como protector de la ciudad. En la baja edad media el santo se convierte en defensor y garante de la seguridad y defensa de la comunidad frente a los enemigos exteriores. Pero, además, con el tiempo adquiere otras funciones dentro de la comunidad: deviene, por una parte, en elemento de cohesión del conjunto de la comunidad en torno a la elite dirigente y, por otra parte, en expresión del patriotismo político urbano y símbolo de la fuerza y riqueza de la ciudad frente a otras ciudades.⁶⁰

Tanto Anna Benvenuti como Alba Maria Orselli han evidenciado en sus trabajos la riqueza semántica que adquirirían los santos en función de las vicisitudes histórico-políticas. Como es sabido, no sólo los reyes utilizaron las reliquias en sus proyectos

⁵⁸ DONVITO, “La religione cittadina...”, pp. 436, 444 y 473.

⁵⁹ Por lo que respecta al estudio del culto al santo véanse los trabajos pioneros de H. C. PEYER, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Florencia, 1998; P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Turín, 1983; A. M. ORSELLI, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravena, 1985; A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1988; D. WEBB, *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*, Londres-Nueva York, 1996. Puede encontrarse una amplia bibliografía, así como interesantes reflexiones en torno a las tendencias y los problemas de la historiografía que estudia el culto al santo patrón, en BENVENUTI, “Introduzione”, pp. 29-37; Id., *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, 2006.

⁶⁰ MICCOLI, “La storia religiosa”, p. 593.

políticos; también las autoridades locales y sus Iglesias buscaron en ellas una forma de legitimación frente a la afirmación de la primacía de la Iglesia romana y frente a los intentos centralizadores de las monarquías europeas. Por consiguiente, junto a las connotaciones universales propias de las reliquias se fueron sumando otros significados particulares y locales que se fueron sucediendo e incluso superponiendo en el tiempo y en el espacio.⁶¹ No obstante, las transformaciones semánticas también se produjeron en sentido inverso, tal como demuestra, por ejemplo, Vauchez, en su estudio sobre el culto de santa Margarita de Cortona, y Giulia Barone, en su trabajo sobre la santa Françoise Romaine. El culto de estas dos santas en un primer momento se desarrolló en el marco local, bajo el control de las autoridades municipales, pero con el paso de los años se produjo un traspaso de la religión cívica a la religión universal. En el primer caso, mediante la intervención de los franciscanos y, en el segundo, por iniciativa del propio pontífice.⁶²

Henry Bresc afirma que para responder a las cuestiones que planteaba la intervención del poder urbano en el ejercicio de la religión cívica era necesario “l’analyse des fonctions assumées par le culte civique et des outils que les pouvoirs municipaux se sont donnés pour répondre à ce besoin.”⁶³ Tanto es así, que en las últimas décadas el estudio sobre el culto de los santos ha conocido un extraordinario impulso, primero, en Italia y, más tarde, en el resto de Europa. En este sentido, Benvenuti, en su ensayo intitulado “Culti civici: un confronto europeo”, ofrece una interesante perspectiva del culto cívico en Europa. Según la autora, la llegada de reliquias procedentes de Jerusalén y Constantinopla a Occidente entre los siglos XII y XIII fue determinante en la “costituzione di una identità ‘sacra’ delle diverse realtà politico territoriali europee.” Además de legitimar los poderes políticos nacionales y

⁶¹ Véase, entre otros, A. M. ORSELLI, “Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di san Petronio”, en *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento. Atti del Convegno del Centro di studi sulla Spiritualità medievale*, XI, Todi, 1972, pp. 243-283; A. BENVENUTI, “I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell’identità civica: l’esempio di Firenze”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, pp. 99-118; Id., “La civiltà urbana”, p. 167; Id., “Culti civici...”, p. 204. Véase también M. SLUHOVSKY, “La mobilisation des saints dans la Fronde parisienne d’après les mazarinades”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n.º 54, v. 2 (1999), pp. 353-374; C. CABY, “Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald au Moyen Age”, *Revue Mabillon*, n.º 6 (1995), pp. 137-158.

⁶² G. BARONE, “Le culte de Françoise Romaine: un exemple de religion civique”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, pp. 367-373; A. VAUCHEZ, “Santa Margherita da Cortona (1297): dalla religione civica al culto universale”, en S. GENSINI (dir.), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell’Europa del tardo Medioevo*, Ospedaletto, 1998, pp. 251-262.

⁶³ BRESC, “Conclusions”, p. 498.

locales, las reliquias reforzaban los particularismos culturales de las iglesias europeas que se contraponían a la afirmación de la primacía de Roma. En el transcurso de este recorrido de *inventio* y *traslatio*, a parte de las connotaciones universalistas que las definían, estas reliquias adquieren otros significados localistas a menudo condicionados por la instrumentalización política de la que son objeto.⁶⁴

Este último aspecto nos lleva a otra cuestión no menos importante: el control y gestión de las reliquias del santo por parte de las autoridades urbanas que Pierre Kerbrat ha analizado en su estudio “Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle”. Kerbrat afirma que el acceso a las reliquias se produjo a través de la combinación de acciones violentas y de la colaboración entre instituciones eclesiásticas y locales.⁶⁵ Una perspectiva que comparten los siguientes estudios centrados en diferentes territorios. Por lo que respecta a Italia, cabe destacar los trabajos precursores de Giuseppe Galasso centrados en la Italia meridional; en especial, su ensayo “Santi e Santita”, en el que analiza el modelo de santidad meridional en su contexto geográfico, social y antropológico. De forma que el historiador, además de elaborar una geografía de los patronatos meridionales, examina aspectos como la procedencia geográfica de los santos y las zonas en las que estos se asientan; la extracción social de los santos, pero también de aquellos grupos que acogen con mayor intensidad su culto o los significados éticos y culturales conectados a sus figuras.⁶⁶ Este trabajo ha representado el punto de partida de las investigaciones de otros historiadores como Jean-Michel Sallmann o Giulio Sodano. El primero de ellos ha analizado en diferentes trabajos la proliferación de santos patronos, así como los procesos de elección de los nuevos patronos por parte de las autoridades municipales en la Nápoles moderna. Del mismo modo, Giulio Sodano, también ha examinado la construcción del culto de algunos de los santos patronos más relevantes del territorio napolitano.⁶⁷ En cuanto al

⁶⁴ BENVENUTI, “Culti civici...”, pp. 199-210 (cita p. 199).

⁶⁵ P. KERBRAT, “Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, pp. 165-185. Por lo que respecta al culto de los santos patronos en Bolonia en la edad media véase los estudios ya clásicos de A. M. ORSELLI, “Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII”, en S. BOESCH GAJANO (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bolonia, 1976, pp. 85-104.

⁶⁶ G. GALASSO, “Santi e Santita”, en Id., *L'altra Europa: per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milán, 1980, pp. 65-112; Id., “Ideologia e sociología del patronato di San Tomaso d'Aquino su Napoli (1605)”, en G. GALASSO y R. RUSSO (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, v. 2, Nápoles, 1982, pp. 213-250.

⁶⁷ Entre otros títulos, véase: J-M. SALLMANN, “Il santo patrono cittadino nel' 600 nel Regno di Napoli e in Sicilia”, en G. GALASSO, y C. RUSSO (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, v. II, Nápoles, 1982, pp. 187-213; Id., *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e*

ámbito de la Sicilia española son de cita obligada los trabajos de Sara Cabibbo. Por su parte, Benvenuti y Boucheron han abordado la construcción en la edad media del culto cívico en Florencia y Milán respectivamente.⁶⁸ Fuera de Italia, Noël Coulet ha estudiado el culto cívico en Marsella, mientras que Moshe Sluhovsky ha analizado, en su libro *Patroness of Paris: rituals of devotion in early modern France*, la instrumentalización política del culto de la patrona de París, santa Genoveva.⁶⁹

Por último, el control del municipio también se extiende a la administración de la memoria del santo a través de las hagiografías y las historias sacras. El interés de estas fuentes va más allá del estudio de la santidad o de la religión. En los años setenta la historiadora Alba Maria Orselli resaltaba el cambio que por aquellos años se estaba produciendo en la metodología de los estudios hagiograficos: “prendendo a rivolgersi alla tradizione agiografica non tanto come a testimonianza del santo ... ma ad essa e al culto medesimo come a specchio della società che li esprime e in quali manifesta propri caratteri esigenze e scelte.”⁷⁰

Tal como habíamos adelantado, desde hace mucho tiempo la historiografía alemana e italiana se han centrado en las relaciones entre religión e identidad urbana. Wolfgang Reinhard, en la obra *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, ponía de manifiesto la estrecha relación entre los conceptos de religión e identidad. No es el

comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750, Lecce, 1996; Id., “I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli, secoli XVI-XVIII)”, en P. LEVILLAIN y J-M. SALLMANN (eds.), *Forme di potere e pratiche del carisma*, Nápoles, 1984, pp. 76-92; G. SODANO, “I patronati a Napoli nel XVII secolo: i casi di San Gaetano e San Francesco Saverio”, en G. FIUME, *Il Santo e la città: San Benedetto il moro*, Venecia, 2000, pp. 217-230; Id., *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Nápoles, 2002; Id., “Ipotesi politiche sulla elezione di San Francesco di Paola a patrono di Napoli (1625-1628)”, en F. SENATORE (ed.), *S. Francesco di Paola e l'ordine di Minimi nel Regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, Nápoles, 2008, pp. 125-142.

⁶⁸ S. CABIBBO, *Il paradiso del magnifico regno: agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*, Roma, 1996; Id., *Santa Rosalia tra terra e cielo: storia, rituali, linguaggi di un culto barocco*, Palermo, 2004; A. BENVENUTI, “I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, pp. 99-118; P. BOUCHERON, “La mémoire disputée: le souvenir de saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au xve siècle”, en H. BRANDT; P. MONNET y M. STAUB (dirs.), *Memoria, communitas, civitas*, París-Francfort, 2003, pp. 201-221; Id., “Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XI^e-XV^e siècles)”, en P. CHASTANG (dir.), *Le Passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris, 2008, pp. 15-37; P. BOUCHERON y S. GIOANNI (eds.) *La mémoire d'Ambroise de Milan: usages politiques d'une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*, París, 2015.

⁶⁹ N. COULET, “Dévotions communales: Marseille entre Saint Victor, Saint Lazare et Saint Louis (XIII^e-XV^e siècle)”, en VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique...*, pp. 119-133; M. SLUHOVSKY, *Patroness of Paris: rituals of devotion in early modern France*, Leiden-New York-Köln, 1998.

⁷⁰ ORSELLI, “Spirito cittadino...”, p. 289, n. 5. En relación a la crítica hagiográfica véase también el balance presentado por S. BOESCH GAJANO, “Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia”, *Studi Storici*, a. XXIII, n.º 1 (1982), pp. 119-136.

único que reflexiona sobre los nexos entre identidad colectiva e identidad religiosa. En la introducción del volumen colectivo *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo* –coordinado por Sergio Gensini– Sofia Boesch proponía la investigación de la posible función del culto de los santos como vínculo entre dimensión local y dimensión supranacional respecto a las estrategias del papado, de las Iglesias locales, de las órdenes religiosas y también en relación a los productos culturales a través de los cuales se ha vehiculado, a saber: de la recopilación de vidas de santos a la producción monumental, iconográfica, musical, etc.⁷¹

Esta última cuestión se desarrolló años más tarde en el volumen *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, obra coordinada por la propia historiadora. El objetivo principal era investigar la proliferación de recopilaciones regionales de vidas de santos entre los siglos XV y XVIII. Además de la reconstrucción del tejido devocional europeo, estas fuentes permiten verificar los procesos de construcción de las identidades político-territoriales. Las producciones hagiográficas se elaboraron en reinos y estados; pero también en ciudades, pequeños centros, diócesis e Iglesias locales y nacionales, de forma que recogen el patrimonio de creencias y de prácticas religiosas presentes en estos territorios, pero al mismo tiempo “lo interpretano e lo rilanciano.”⁷² En definitiva, la obra reflexiona en torno a las relaciones entre la producción hagiográfica y las estructuras político-institucionales, de manera que individúa el rol de la escritura hagiográfica en la construcción de la identidad territorial.

En su contribución “Un’agiografia per l’Italia. Santi e identità territoriali”, Calìo y Michetti intentan verificar los procesos de formación cultural y político-institucional en la península italiana. Por regla general, las hagiografías reproducían una serie de elementos: la individualización de un pueblo como garantía de la cohesión cultural del territorio, la descendencia de los antiguos habitantes, la exaltación de la ciudad y de la

⁷¹ W. REINHARD, “Religione e identità – Identità e religione. Un’introduzione”, en P. PRODI y W. REINHARD (eds.), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, Bolonia, 2002, p. 87; BOESCH GAJANO, “Il perché...”, pp. 6 y 7. Por lo que respecta a la tradición historiográfica alemana véanse las contribuciones presentadas en CHITTOLINI y JOHANEK (dir.), *Aspetti e componenti...* En cuanto a la escuela italiana cabe destacar, por el impulso historiográfico que supuso a la cuestión, el volumen colectivo *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento. Atti del Convegno del Centro di studi sulla Spiritualità medievale*, XI, Todi, 1972. Asimismo, es obligada la referencia a los trabajos precursores de Alba Maria Orselli centrados en la antigüedad tardía, en especial, los estudios recopilados en ORSELLI, *L’immaginario religioso...*

religiosidad de sus habitantes. Los autores diferencian la producción realizada en los estados pontificios y las zonas próximas, al servicio del proceso de centralización de la Iglesia romana, frente a los territorios situados en la periferia. En los territorios del reino de Nápoles y de Sicilia se produce la convergencia de intereses entre las órdenes religiosas y las autoridades españolas interesadas en la elaboración de historias sacras y hagiografías que se fusionan con la literatura celebrativa de la monarquía. En cuanto a las producciones realizadas en las ciudades del centro-norte los impulsos contrarreformistas se entrelazan con las nuevas estrategias propagandísticas de las oligarquías locales.⁷³

Asimismo, el estudio de la producción hagiográfica sugería nuevas vías de investigación, cuestión que abordaba Sara Cabibbo en su artículo “Locale, nazionale, sovranazionale. Quelche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna”. Entre otras cuestiones, la autora destacaba el nexo contradictorio entre la consolidación de “un patrimonio culturale di identità nazionale e l’emergere di esigenze di identità municipale, espresse dalla copiosa letteratura di età moderna sull’origine e antichità delle città e dalle ricerche erudite sulle patrie dei santi.” Asimismo, apuntaba la necesidad de descomponer y recomponer el binomio identidad política e identidad religiosa de forma que se evidenciase la instrumentalización de la recopilación de las vidas de santos en el diseño de una identidad política y cómo, de forma paralela, la vida y el culto de ciertos santos se convertía en instrumento legitimador de la unidad territorial e institucional.⁷⁴

Desde entonces son muchos los investigadores que han continuado la línea de investigación propuesta por Boesch; como lo confirma la publicación hace apenas unos años del volumen *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’inventio delle regioni (secc. XV-XVIII)* a cargo de Calìo, Duranti y Michetti.⁷⁵ La citada obra mantiene el

⁷² R. MICHETTI, “Introduzione”, en S. BOESCH GAJANO y R. MICHETTI (eds.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, 2002, pp. 18 y 19 (cita p. 18).

⁷³ T. CALIÒ, y R. MICHETTI, “Un’agiografia per l’Italia. Santi e identità territoriali”, en S. BOESCH GAJANO y R. MICHETTI (eds.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, 2002, pp. 148 y 159-163.

⁷⁴ S. CABIBBO, “Locale, nazionale, sovranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna”, en S. BOESCH GAJANO y R. MICHETTI (eds.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, 2002, pp. 397-400 (cita p. 397).

⁷⁵ T. CALIÒ; M. DURANTI y R. MICHETTI (eds.), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’inventio delle regioni (secoli 15-18)*, Roma, 2014. Quisiéramos destacar las siguientes contribuciones del citado volumen: S. CABIBBO, “L’agiografia nel meridione degli Austrias: un percorso di studi”, pp. 127-150; F. F. GALLO, “Terre d’Abruzzi. Itentità molteplici e produzione agiografica”, pp. 315-339; G. M.

interés por la formación de los estados y de las instituciones político-territoriales que caracterizó a *Europa Sacra*, aunque en este caso se centra en la construcción de la identidad territorial en Italia. Para terminar, quisiéramos destacar los trabajos de Paolo Golinelli y Antonio Ivan Pini en los que reflexionan en torno a la relación ciudad y culto de los santos en la edad media.⁷⁶

Como es sabido, las estrechas relaciones entre el poder local y las órdenes religiosas forman parte de un fenómeno generalizado en Europa que abarca las relaciones entre la ciudad y las órdenes mendicantes. Desde un primer momento los estudiosos, convencidos de que el interés de las órdenes por el mundo urbano era un rasgo original, pusieron el acento sobre las órdenes mendicantes. No obstante, Jacques Le Goff, en su artículo “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: L’implantation des ordres mendiants. Programme –questionnaire pour une enquête”, insistía en la necesidad de profundizar en el estudio de las órdenes religiosas antiguas difuminadas por la historiografía. Una serie de trabajos posteriores han emprendido la dirección marcada por el historiador y han corregido esta visión distorsionada.⁷⁷

Los trabajos de Chittolini, Vauchez o Rusconi, entre otros, hacen hincapié en los vínculos entre instituciones municipales y órdenes religiosas desde diferentes perspectivas.⁷⁸ Por ejemplo, en el ensayo “Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania XIV-XV”, Chittolini destacaba la sintonía de las órdenes religiosas italianas

VISCARDI, “Puglie e Basilicata: agiografia e identità regionali in movimento”, pp. 205-250; L. MARCELLI, “Fra municipalismi e regionalizzazione, storia sacra e storia profana: il Piceno di Giuseppe Colucci”, pp. 403-428; G. CHITTOLINI, “Regioni, città e raccolte di vite di santi in area lombarda”, pp. 469-500. Además, véase: S. BOESCH GAJANO (ed.), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo: strutture, messaggi, fruizioni*. Roma, 1990; G. LUONGO (ed.), *Erudizione e devozione: le raccolte di vite di santi in età moderna e contemporanea*, Roma, 2001.

⁷⁶ Entre otros títulos, véase: P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna, 1996; A. I. PINI, “Santo vince, santo perde: agiografia e politica in Bologna medievale”, en P. GOLINELLI (ed.), *Il pubblico dei santi: forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici: atti del III. Convegno di studio dell’Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell’agiografia, Verona, 22-24 ottobre, 1998*, Roma, 2000, pp. 105-128.

⁷⁷ J. LE GOFF, “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: L’implantation des ordres mendiants. Programme –questionnaire pour une enquête”, *Annales. ESC*, n.º 23 (1968), pp. 335-348. Puede verse un balance sobre los avances historiográficos en Italia en relación al estudio de las órdenes religiosas en el mundo urbano en las últimas décadas del siglo XX en A. VAUCHEZ, “Gli Ordini mendicanti e la città nell’Italia dei comuni (XIII-XV secolo). Alcune riflessioni vent’anni dopo”, en G. CHITTOLINI y K. ELM (eds.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV. Atti della XL Settimana di studio dell’Istituto storico italo-germanico, Trento dall’8 al 12 settembre 1997*, 2001, Bologna, pp. 31-44.

⁷⁸ A modo de ejemplo, véanse: VAUCHEZ, “Gli Ordini mendicanti...”; Id., “La commune de Sienne...”; R. RUSCONI, “Gli Ordini mendicanti tra Rinascimento e Contrariforma: eremi e riforme, conventi e città”, en *Città italiane del 500 tra Riforma e Contrariforma. Atti del Convegno internazionale di studi, Lucca 13-15 ottobre, Lucca, 1993*, pp. 27-37; CHITTOLINI, “Ordini religiosi...”.

respecto a la religiosidad de los laicos, sobre todo, en lo que se refiere al impulso de la religión cívica, pero también en el *vivere civile*. De forma que su influencia se hacía sentir en la acción de gobierno y en el ejercicio, por parte de sus miembros, de un papel público, en especial, a través de la confesión y de la predicación, que deviene un instrumento al servicio del poder político. Es, precisamente, en esta intersección de intereses, entre valores cívicos y valores religiosos, que se ha de entender su colaboración con el gobierno municipal. Ahora bien, las órdenes mendicantes también participaban de la promoción de la denominada “religione del principe”, sin que ello supusiera una contradicción. Asimismo, Chittolini comparaba la presencia e influencia de las órdenes religiosas en las sociedades urbanas italianas y alemanas. Lo que nos lleva a otra cuestión planteada por algunos historiadores: el diferente desarrollo de la religión cívica en las ciudades alemanas, en las que hasta finales de la edad media el clero parecía un cuerpo extraño a la ciudad, respecto a las ciudades de la Europa mediterránea en las que el impulso urbanístico de la baja edad media habría terminado por asimilar las instituciones eclesiásticas dentro del espacio urbano. Esta situación, según Chittolini, condicionó la supervivencia de la religión cívica a principios de la época moderna en el clima previo a la reforma religiosa.⁷⁹

Por otra parte, más allá de la dimensión ‘política’, la historiografía ha destacado el protagonismo de las órdenes religiosas en la promoción de la religiosidad de los laicos a través, por un lado, del impulso de nuevos cultos y devociones y, por otro lado, de la creación y el amparo a las instituciones de religiosidad secular, las cofradías. El primero de estos aspectos, la implicación de las órdenes religiosas en la construcción de un panteón devocional local en la Italia meridional, ha sido analizado, entre otros autores, por Sodano o Marcella Campanelli. Estos trabajos abordan, entre otras cuestiones, el papel que juegan las órdenes religiosas en época moderna a la hora de favorecer uno u otro santo, en especial aquellos que surgen de sus propias filas.⁸⁰ Por lo

⁷⁹ CHITTOLINI, “Città, istituzioni ecclesiastiche...”, pp. 336-340. Id., “Ordini religiosi...”, pp. 13-18, 25 y 26. Véanse también las páginas que dedica M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Turín, 1999, pp. 802-851, en las que ofrece una perspectiva general de dicho fenómeno. Por lo que respecta a los cambios que se produjeron en la zona protestante en la ritualidad a raíz de la reforma religiosa véase MUIR, *Fiesta y rito...*, pp. 232-251.

⁸⁰ G. SODANO, “Modelli di santità teatina: Andrea Avellino e i padri di San Paolo Maggiore a Napoli tra XVI e XVII secolo”, en D. A. D'ALESSANDRO (ed.), *Sant'Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, 2011, pp. 287-304; Id., “Promozioni dei culti e processi di canonizzazione nel regno di Napoli nell'età moderna”, en B. PELLEGRINO (ed.), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII). Atti del V Convegno Internazionale AISSCA (Lecce, 3-6 maggio 2003)*, Lecce, 2003, pp. 277-297; M. CAMPENELLI,

que respecta a la segunda cuestión, los fuertes vínculos entre órdenes y cofradías, quisiéramos destacar las obras de Rusconi, Barone o Nicholas Terpstra.⁸¹

No en vano, cofradías y conventos eran los dos sectores sobre los que se dispensaban protecciones (más o menos sofocantes) por parte de la clase dominante urbana. Una tutela que las autoridades urbanas reivindicaban de forma particular sobre los conventos y monasterios femeninos, tal como han puesto de manifiesto los trabajos de Gabriela Zarri, en el norte de Italia, y de Elisa Novi Chavarría, para la zona meridional. Estos trabajos hacen especial hincapié en las transformaciones que se introducen en las instituciones religiosas femeninas a raíz de la reforma tridentina: por un lado, en su relación con el poder urbano y, por otro lado, en la participación de las monjas en la vida religiosa y cívica de la ciudad.⁸²

1.3.2 Fiestas y rituales cívico-religiosos

En el anterior apartado hemos referido de qué forma la introducción en la historia política de nuevos enfoques y nuevas metodologías provenientes de las ciencias sociales, como la antropología o la sociología, ha derivado en un interés mayor por parte

“Sant’Andrea Avellino e i teatini a Napoli tra XVI e XVII secolo”, en D. A. D’ALESSANDRO (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del viceregno spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, 2011, pp. 195-224.

⁸¹ Al respecto, es obligada la referencia a G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e Pietà dei laici nel medioevo*, 3 vols., Roma, 1977. Véase también G. BARONE, “Il movimento francescano e la nascita delle confraternite romane”, en L. FIORANI (ed.), *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, Roma, 1984, pp. 71-80; R. RUSCONI, “Confraternite, compagnie e devozioni”, en G. CHITTOLINI y G. MICCOLI (eds.), *Storia d’Italia*, Annali IX, “La chiesa e il potere politico”, Roma, 1986, pp. 468-506; C. F. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milán, 1992; N. TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, 1995.

⁸² DONVITO, “La ‘religione cittadina’...”, p. 438. Antes de nada, es pertinente citar a C. RUSSO, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Nápoles, 1960. Esta obra es un referente de la historiografía que profundiza en la relevancia política, social y económica de las instituciones religiosas femeninas, terreno en el que también han profundizado: G. ZARRI, “Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)”, en G. CHITTOLINI y G. MICCOLI (eds.), *Storia d’Italia*, Annali IX, “La chiesa e il potere politico”, Roma, 1986, pp. 359-429; Id., “Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra ‘500 e ‘600”, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turín, 1990, pp. 381-398; Id., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bolonia, 2000; E. NOVI CHAVARRIA (ed.), *La città e il monastero. Comunità femminile cittadine nel Mezzogiorno moderno. Atti del Convegno di Studi, Capobasso, 11.12 novembre 2003*, Nápoles, 2005; Id., *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani, secoli XVI-XVII*, Milán, 2009; A. LIROSI, *I Monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma, 2012. Por lo que respecta a las relevancia de la plegaria de las monjas para la ciudad, además de los ya citados, véase S. D. CAMILLOCCI, “L’obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monastica”, en G. ZARRI (ed.), *Donna, disciplina e creanza, Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo: studi e testi a stampa*, Roma, 1996, pp. 269-283.

de los estudiosos en las múltiples formas de manifestarse el poder. De igual modo, la revisión del concepto ‘absolutismo’ ha evidenciado los límites del Estado moderno, lo que, a su vez, ha repercutido en una mayor atención, por parte de los estudiosos, a la capacidad de acción de las clases dirigentes locales y provinciales. En este marco se ha potenciado el análisis de los rituales públicos en general y, en concreto, de los rituales cívicos a través de nuevos enfoques, pero también de nuevas fuentes.

En su libro *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Maria Antonietta Visceglia ofrece una perspectiva general del debate historiográfico internacional en torno al ritual público.⁸³ Desde sus inicios éste ha sufrido algunas modificaciones. En esencia, el debate ha perdido la sistematicidad y la coherencia que lo caracterizaban, pero ha adquirido una articulación más variada y compleja. La modernidad ha dejado de ser un elemento central en las investigaciones que décadas atrás habían centrado su atención en el “statuto stesso del sacro nella sovranità politica, la relazione dialettica, allo stesso tempo di compenetrazione e di alterità, ma anche di concorrenza reciproca, tra sacralità politica e sacralità religiosa, nel mondo cristiano.” Este cambio de perspectiva se evidencia en la síntesis realizada por Edward Muir, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, en la que el historiador deja a un lado la dicotomía entre rituales cívicos y rituales de estado y centra su atención en el sistema simbólico que se desarrolló en el transcurso de la edad media y principios de la época moderna a través de una serie de préstamos entre diversos lenguajes rituales.

De igual modo, algunas investigaciones han analizado la evolución de la ritualidad política a nivel europeo y la incidencia de los procesos religiosos (la reforma religiosa y la Contrarreforma) en la fractura de la historia del ritual. Este aspecto

⁸³ M. A. VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie nell’Italia nella prima età moderna. Una riflessione storiografica comparativa”, en Id., *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, 2002, pp. 17-51. Aunque han pasado casi dos décadas desde el análisis de la historiadora italiana creemos que es interesante a la hora de establecer algunas de las modificaciones que ha experimentado desde sus inicios la investigación de los rituales públicos. Por otra parte, ningún autor (que sepamos) ha presentado un análisis más actual. También son interesantes las reflexiones en torno a la historiografía anglosajona que ha estudiado el ceremonial en el ámbito urbano italiano de A. TORRE, “Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi nella prima metà del settecento”, *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1 (1985), p. 211, n. 1. Por lo que se refiere al período medieval puede encontrarse un primer balance historiográfico en J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES y A. PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Riti e Rituali nelle Società medievali*, Spoleto, 1994. BOUCHERON, “Religion civique, religion...”, p. 164, data la recepción del concepto ‘rituel civique’ en la historiografía francesa (concepto asociado a la obra de Trexler y Muir) en 1983, año en el que se publica una nota crítica en relación a la lectura de las dos obras. En este sentido, véase P. BRAUNSTEIN y C. KLAPISCH-ZUBER, “Florence et Venise: Les rituels publics a l’époque de la Renaissance”, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, v. 38, n. 5 (1993), pp. 1110-1124.

también es tratado de forma extensa por Muir, el cual analiza de qué forma la oposición entre la concepción católica del rito como *doctrina de la presencia* y la concepción protestante en tanto que *teoría de la representación* tuvo implicaciones en el ceremonial político.⁸⁴ Robert Descimon, Peter Burke o Angelo Torre son algunos de los historiadores que también han investigado la evolución del ritual político o urbano a lo largo de la época moderna.⁸⁵ En este sentido, la historiografía ha observado algunos rasgos comunes a nivel europeo por lo que respecta al proceso de transformación que padece el ritual político en el siglo XVIII. En líneas generales, el préstamo de elementos propios de la liturgia eclesiástica a los gobiernos seculares evoluciona en el siglo XVIII en esferas rituales distintivas. El incremento de los conflictos es una de las razones de la crisis ceremonial de finales del siglo XVII, pero no la única. Ésta no supone la desaparición de la ritualidad, sino más bien una transformación de las formas de legitimar el poder, de sus símbolos y de su lenguaje.⁸⁶

Tal como apunta Paula Ventrone, el estudio de la perspectiva ritual y cívica en Italia se ha focalizado principalmente en el análisis de los modelos representados por Florencia y Venecia en el periodo tardomedieval y renacentista.⁸⁷ Este es el caso de los estudios elaborados a principios de la década de los años ochenta por Richard Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, y Edward Muir, *Civic ritual in Renaissance Venice*, en los que ambos autores aportan una notable reflexión teórica sobre la ritualidad. En su análisis de la vida pública en Florencia, Trexler afirmaba que “It was through ritual that the medieval city achieved its identity.”⁸⁸ Por lo que el ritual, más que representar las estructuras sociales y políticas, lo que hacía era formarlas. Además, el historiador rechazaba la dicotomía religioso-profano en los rituales públicos; la tensión entre ambos elementos se resolvía de diferente forma en función del tipo de ritual. De igual modo, la gestión de la sacralidad urbana (reliquias e imágenes sagradas),

⁸⁴ VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie...”, pp. 27-28; MUIR, *Fiesta y rito...*, pp. 193-272.

⁸⁵ P. BURKE, “The reputation of ritual in early modern Europe”, en Id., *The historical anthropology of early modern Italy*. Cambridge, 1987, pp. 223-238; R. DESCIMON, “Le corps de ville et le système cérémoniel parisien au debut de l’âge moderne”, in *Statuts individuels, status corporatifs et status judiciaires dans les villes européennes (moyen-âge et temps modernes)*. Actes du colloque de Gand, 12-14 octobre 1995, Leuven, 1996, pp. 73-128; TORRE, “Il consumo di...”.

⁸⁶ VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie...”, pp. 40-43; MUIR, *Fiesta y rito...*, pp. 335-342.

⁸⁷ Al respecto, véase la comparativa de la fiesta y los rituales cívicos que ofrece P. VENTRONE, “Feste e rituali civici: città italiane a confronto”, en G. CHITTOLINI y P. JOHANEK (eds.), *Aspetti e componenti dell’identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)*, Bologna, 2003, pp. 155-192, a través del análisis de los casos de Florencia, Venecia y Milán.

⁸⁸ R. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, Nueva York, 1980, p. XXII.

articulada a través de los rituales colectivos, se convertía en un importante instrumento político en manos del poder político.⁸⁹

El historiador observaba una etapa de cambios significativos en la ritualidad entre 1480-1530 que sintetizaba en la expresión “ritual revolution.” En este periodo –que señalaba el cambio de régimen político– se habría conformado una nueva identidad comunitaria gracias a la admisión de los grupos marginales de la sociedad que hasta ese momento habían sido excluidos del ritual. En consecuencia, a través del ritual estos grupos adquirirían identidad política. En su momento, el estudio de Trexler resultó novedoso y provocativo no sólo por su concepto “ritual revolution”, sino también por la introducción de nuevas fuentes y nuevas perspectivas de análisis, influencia de las ciencias sociales.⁹⁰

Por su parte, Muir consideraba que el ritual veneciano “was a peculiar hybrid of liturgical and ceremonial elements, taken from diverse sources.” El historiador observaba con sorpresa el aumento de la ritualidad en la época moderna: contradecía la visión comúnmente aceptada por la historiografía de que la ‘modernidad’ habría derivado en la decadencia de la ritualidad pública. Además, Muir mostraba como entre el siglo XV y XVI el mito de Venecia se convertía en ideología política, es decir, la culminación por parte de la oligarquía del proceso de centralización del poder a través del control y manipulación de las formas de ritual público.⁹¹ En esencia, el ritual público en Venecia mostraría la potencia del ritual como instrumento esencial del consenso frente al estado y su carácter profundamente ambiguo, perennemente político y religioso.⁹²

En opinión de Trexler, uno de los méritos del trabajo de Muir es que impulsaba el enfoque comparativo no sólo con el modelo florentino, sino también con los rituales desarrollados en Inglaterra o Francia. Por otra parte, Trexler considera que Muir mostraba una visión de las procesiones o rituales marcada por la polarización de la sociedad en plebeyos y nobles, en la que cada uno de ellos tiene una función determinada, lo que lleva a proyectar una imagen estática del ritual. Además, también

⁸⁹ VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie...”, p. 17; BRAUNSTEIN y KLAPISCH-ZUBER, “Florence et Venise...”, p. 1118.

⁹⁰ TREXLER, *Public Life...*, p. 46.

⁹¹ Al igual que en el trabajo de Trexler, se hace patente la influencia de las ciencias sociales, sobre todo de la antropología de Geertz y su análisis del gobierno por medio del ritual, MUIR, *Civic Ritual...*, p. 5; BRAUNSTEIN, y KLAPISCH-ZUBER, “Florence et Venise...”, p. 1115.

⁹² VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie...”, p. 19.

critica la visión no conflictiva del ritual que planteaba Muir, cuando para Trexler el “ritual is simultaneously contractual and conflictual.” A su parecer, esta perspectiva hace que Muir vea de forma similar los dos modelos de ritualidad.⁹³

Tal como pone de manifiesto Visceglia, ambos autores coinciden en algunas cuestiones. Ambos consideran el ritual:

“matrice feconda di comportamenti individuali e collettivi, una prova del legame originario tra sfera sacrale e vita pubblica delle città italiane dal quale si sviluppa una interazione tra politico e religioso, che è contrattuale e conflittuale allo stesso tempo”

Y también coinciden al observar un viraje en la ritualidad que se produce entre el siglo XV y primera mitad del XVI, aunque difieren en la interpretación de esta transformación. Para Trexler, la integración por parte del estado moderno de las figuras sociales excluidas del ceremonial público habría empobrecido y transformado el significado de la ritualidad urbana. Mientras que para Muir la ‘modernidad’ habría actuado –desde el punto de vista político– de forma positiva al ejercer cierto control sobre el ritual.

Este enfoque hermenéutico, desarrollado en los años ochenta, que interpretaba la supervivencia de los rituales cívicos (y por extensión de la religión cívica) incompatible con la afirmación del Estado moderno, se ha ido desvaneciendo, igual que se ha diluido

“la dicotomia tra città e Stato inglobata nell’idea del *theater state*, di una arena in cui lo svolgimento delle pubbliche cerimonie era parte essenziale di un tentativo ... di armonizzare le competizione tra segmenti diversi del corpo politico, in una dinamica di scambi e in una realtà di permeabilità tra rituali urbani e di stato”⁹⁴

Con posterioridad se han realizado nuevos trabajos de investigación sobre estos dos modelos de ritualidad. Es el caso, por ejemplo, del libro de Iain Fenlon, *The Ceremonial City: History, Memory and Myth in Renaissance Venice*. Según el historiador, las autoridades venecianas utilizaron el “mito de Venecia” para controlar los elementos discrepantes. No obstante, la identidad veneciana ni mucho menos era uniforme; incluso dentro de la comunidad las experiencias litúrgicas y ceremoniales

⁹³ R. C. TREXLER, “Civic Ritual in Renaissance Venice”, *Speculum*, v. 57, n.º 3 (1982), pp. 642-646; Id., *Public Life...*, cita p. XXIV.

⁹⁴ VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie...”, pp. 19 y 20 (cita p. 20); MUIR, *Civic Ritual...*, p. 341.

variaban.⁹⁵ Así pues, difiere de la anterior historiografía que veía en la acción del poder político un control total sobre la ritualidad pública. Fenlon no es el único, Philippe Braunstein y Christiane Klapisch-Zuber también fueron críticos con este planteamiento. Según estos historiadores, para Trexler “domination de classe et dominance des rituels de classe vont de pair.” A su parecer, el historiador americano convierte los grupos marginales en meros instrumentos en manos de los Medici. Por consiguiente, niega a estos grupos la categoría de actores históricos.⁹⁶ No obstante, el estudio de Fenlon también ha recibido críticas. Una de las más relevantes proviene de Muir, que considera la aportación de Fenlon, en la comprensión de los mecanismos internos del poder, nula. Asimismo, Muir sostiene que la información que éste aporta no altera de forma significativa la visión de la vida ceremonial veneciana.⁹⁷

En definitiva, los casos de Florencia y Venecia, como afirma Klapisch-Zuber, muestran como los rituales públicos son agentes históricos que forman las relaciones de poder, más que representarlas. Por otra parte, la historiadora plantea otra cuestión: si estos casos de estudio pueden considerarse modelos para individuar la evolución de otras realidades urbanas, fueran estas autónomas, inscritas en principados o en grandes monarquías.⁹⁸ Al respecto, es innegable que los trabajos pioneros de Trexler y Muir han estimulado las investigaciones sobre el ritual público centradas en otras realidades políticas, ya sean de la península italiana o del resto del territorio europeo.

En este marco hay que situar los estudios de Visceglia sobre el sistema ceremonial en Roma, en los que propone una lectura del ritual “come un modo di costruzione dell’intreccio tra liturgia e política.” En su análisis, la historiadora no ha descuidado la presencia de otros actores que desarrollaban un papel menor y desigual, pero, sin duda, esencial en el ritual romano. Precisamente, esta multiplicidad de actores (curia, municipio, embajadas extranjeras, nobles, instituciones religiosas o cofradías)

⁹⁵ Por ejemplo, véase S. MANTINI, *Lo spazio sacro nella Firenze Medicea. Trasformazioni urbane e cerimoniali pubblici tra Quattrocento e Cinquecento*, Florencia, 1995. E incluso se ha llevado a cabo una comparativa entre Venecia y Florencia en M. CASINI, *I gesti del príncipe: la festa política a Firenze e a Venezia in età rinascimentale*, Venecia, 1996. I. FENLON, *The Ceremonial city: history, memory and myth in Renaissance Venice*, New Haven, 2007, en particular, p. 214. Véase del mismo autor, “La magnificencia como imagen civil: música y espacio ceremonial en Venecia a principios de la Edad Moderna”, en A. BOMBI *et alia* (eds.), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia, 2005, pp. 193-218.

⁹⁶ BRAUNSTEIN y KLAPISCH-ZUBER, “Florence et Venise...”, p. 1122. Véase también C. KLAPISCH-ZUBER, “Rituels publics et pouvoir d’État, en *Culture et idéologie dans la genèse de l’État moderne. Actes de la table ronde de Rome (15-17 octobre 1984)*, Roma, 1985, pp. 135-144.

⁹⁷ MUIR, “The Ceremonial City...”, p. 1234.

⁹⁸ KLAPISCH-ZUBER “Rituels publics...”.

hace más interesante el estudio de la escena romana. En esencia, Visceglia estudia Roma en tanto que sujeto ceremonial y escenario.⁹⁹ Por su parte, John A. Marino ha sumado Nápoles a las ‘ciudades rituales.’ En su libro *Becoming Neapolitan: Citizen Culture in Baroque Naples*, el autor examina “how the rational, invention, elaboration, mechanisms of transmission, and change over time in Baroque rituals affected authority, solidarity, and identity.”¹⁰⁰ Al trabajo de Marino se suman las aportaciones, realizadas desde diferentes ámbitos o enfoques, de Visceglia,¹⁰¹ Giovanni Muto,¹⁰² Gabriel Guarino¹⁰³ o Ida Mauro,¹⁰⁴ por poner algunos ejemplos.¹⁰⁵ Las ciudades sicilianas y su sistema ceremonial también han sido objeto de análisis por parte de algunos historiadores como, por ejemplo, Niccoletta Bazzano, Anna Tedesco o Francesca Gallo.¹⁰⁶

⁹⁹ M. A. VISCEGLIA, *La città rituale...*, p. 10; Id., “Entre liturgia y política: El Corpus Domini en Roma (siglos XV-XVIII)”, en Id., *Guerra, diplomacia y etiqueta en la corte de los papas (s. XVI-XVII)*, Madrid, 2010, pp. 173-224. Véanse también los estudios reunidos en M. A. VISCEGLIA y C. BRICE (dirs.), “*Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*”, *Publications de l’École Française de Rome*, n.º 231 (1997).

¹⁰⁰ J. A. MARINO, *Becoming Neapolitan: Citizen Culture in Baroque Naples*, Baltimore, 2011, p. 3.

¹⁰¹ Los primeros trabajos de la historiadora se centraron en Nápoles. Véase, entre otros, M. A. VISCEGLIA, “Rituali religiosi e gerarchie politiche a Napoli in età moderna”, en P. E. MACRY y A. MASSAFRA (eds.), *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, Bologna, 1994, pp. 587-620; Id., *Identità sociali. La nobiltà napoletana nella prima età moderna*, Milán, 2002.

¹⁰² G. MUTO, “Spazio urbano e identità sociale: le feste del popolo napoletano nella prima età moderna”, en M. MERIGGI y A. PASTORE (eds.), *Le regole dei mestieri e delle professioni, secoli XV-XIX*, Milán, 2000, pp. 305-326; Id., “Rituali civici e cerimoniale di corte nella Napoli spagnola”, en I. RODRÍGUEZ MOYA y V. MÍNGUEZ CORNELLES (dirs.), *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia, 2016, pp. 223-246.

¹⁰³ G. GUARINO, “Public Rituals and Festivals in Naples, 1503-1799”, en T. ASTARITA (ed.), *A Companion to Early Modern Naples*, Leiden-Boston, 2013, pp. 257-280.

¹⁰⁴ I. MAURO, “Un omaggio della città al Viceré: la festa di San Giovanni a Napoli dopo la Rivoluzione di Massaniello (1648-1669)”, en A. CASTILLO GÓMEZ y J. S. AMELANG (coords.), *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Asturias, 2010, pp. 117-136; Id., “La cotidianidad festiva de la Nápoles barroca”, en J. J. IGLESIAS RODRÍGUEZ, R. M. PÉREZ GARCÍA y M. F. FERNÁNDEZ CHAVES (coords.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna: Actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, v. 2, Sevilla, 2015, pp. 1829-1843; Id., *Spazio pubblico e rappresentazione del potere. Le cerimonie della città di Napoli dopo la rivolta di Masaniello (1648-1672)*, Nápoles, 2019.

¹⁰⁵ Además de los ya citados, quisiéramos destacar los siguientes trabajos: M. CAMPANELLI, “Spazio sacro e spazio urbano nelle cerimonie religiose della Napoli barocca”, *Archivio Storico per le province napoletane*, v. CXXVI (2008), Nápoles pp. 241-257; F. SENATORE, “Cerimonie regie e cerimonie civiche a Capua (secoli XV-XVI)”, en G. PETTI BALBI y G. VITOLO (eds.), *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed età moderna*, Salerno, 2007, pp. 151-205. Desde una perspectiva más artística véase V. PETRARCA, *La festa di San Giovanni Battista a Napoli nella metà del seicento. Percorso, macchine, immagini, scrittura*, Palermo, 1986; F. MANCINI, *Feste ed apparati civili e religiosi in Napoli dal vicereame alla capitale, raccolti, commentari*, Nápoles, 1997; desde una mirada antropológica: A. M. PEDULLÀ, M. RAK y S. USSIA, “Le feste napolitane dell’età barocca”, en C. BIANCO y M. DEL NINNO (eds.), *Festa, antropología e semiotica. Convegno di studi ‘Forme e pratiche della festa’, Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, Florencia, 1981, pp. 183-189.

¹⁰⁶ Desde una perspectiva interdisciplinar véase: A. TEDESCO, “La ciudad como teatro: rituales urbanos en Palermo en la Edad Moderna”, en A. BOMBI *et alia* (ed.), *Música y cultura urbana en la edad*

Por lo que respecta a la investigación realizada fuera del laboratorio italiano, Muir afirmaba que, a diferencia del caso italiano, en Alemania, Países Bajos,¹⁰⁷ Francia,¹⁰⁸ Inglaterra¹⁰⁹ y España el ritual cívico (y en particular las procesiones cívicas) reflejaba la tensión o discordancia entre la necesidad de las elites locales de reforzar su cuota de autogobierno respecto al príncipe, emperador o monarca y la obligación de manifestar la lealtad de la ciudad al poder central.¹¹⁰ En este sentido, hacemos nuestras las palabras de Marino, “all cities in Renaissance and Baroque Italy and Europe were ‘ritual cities’, and each used similar means to make their inhabitants into distinctive citizens.”¹¹¹ Independientemente de la autoridad principal, las formas y las capacidades del gobierno urbano muestran un desarrollo similar en muchas zonas de Europa a principios de la época moderna. Huelga decir que la imagen de la fuerte autonomía urbana de las ciudades-estado italianas ha condicionado los enfoques interpretativos que las diferentes escuelas historiográficas han desarrollado en relación al ritual cívico en el resto de ciudades europeas, pero también en relación a la aplicación del propio término de religión cívica.

moderna, Valencia, 2005, pp. 219-242; F. GALLO, “Spazi urbani e potere cittadino. Il caso di Siracusa (secoli XVI-XVII)”, en F. CANTÚ, *I linguaggi del potere nell’età barocca*, Roma, 2009, pp. 167-181; Id., *Siracusa barocca: politica e cultura nell’età spagnola (secoli XVI-XVII)*, Roma, 2011; N. BAZZANO, *Palermo fastosissima. Cerimonie cittadine in età spagnola*, Palermo, 2016. Asimismo, véanse los trabajos contenidos en V. MÍNGUEZ y P. GONZÁLEZ TORNEL (dirs.), *La fiesta barroca. Los reinos de Nápoles y Sicilia (1535-1713), Triunfos barrocos*, v. 3, Palermo, 2014.

¹⁰⁷ A. BROWN, “Civic Ritual: Bruges and the Counts of Flanders in the Later Middle Ages,” *The English Historical Review*, v. 112, n.º 446 (1997), pp. 277-299; Id., *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300-1520*, Cambridge, 2011.

¹⁰⁸ M. VENARD, “Itinéraires de processions dans la ville d’Avignon”, *Ethnologie française*, t. 7, n.º 1 (1977), pp. 55-62; J. ROSSIAUD, “Les rituels de la fête civique à Lyon, XII^e-XVI^e siècles”, en J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES y A. PARAVICINI BAGLIANI (dirs.), *Riti e rituali nelle società medievali*, Spoleto, 1994, pp. 285-308; F. BORDES, “Une perception de l’espace urbain: cortèges officiels et processions générales à Toulouse du XIV^e au XVI^e siècle”, *Mémoires de la société archéologique du midi de la France*, n.º 64 (2004), pp. 135-53; M. C. GRAS, “Les processions en l’honneur de sainte Geneviève à Paris. Miroir d’une société (XV^e-XVIII^e siècles)”, *Histoire urbaine*, v. 32, n.º 3 (2011), pp. 5-30; S. SIMIZ, “Une grande cérémonie civique et dévote: la Fête-Dieu aux XVII^e et XVIII^e siècles”, en B. DOMPNIER (dir.), *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, pp. 47-62.

¹⁰⁹ B. HANAWALT, *Ceremony and civility: civic culture in late medieval London*, Nueva York, 2017.

¹¹⁰ MUIR, *Fiesta y rito...*, p. 297.

¹¹¹ MARINO, *Becoming Neapolitan: Citizen...*, p. 17.

1.4 La religión cívica en España

En su análisis sobre el diferente tratamiento que otorgaban las distintas escuelas historiográficas al estudio de la religión cívica, Andrew Brown manifestaba, de forma muy acertada, que la historiografía española había debatido la religión cívica o, mejor dicho, sus manifestaciones en relación con el poder real, más que en relación con su naturaleza urbana.¹¹² En este mismo sentido se expresaba unos años antes Carmen Sanz Ayán, en la presentación del dossier “Fiesta y poder” publicado en *Studia Historica*, cuando afirmaba que en nuestro país las fiestas y rituales cívicos y su sentido simbólico-político han merecido hasta hoy mucha menos atención historiográfica que las fiestas políticas patrocinadas y vinculadas con el poder regio. Ciertamente, el interés por las ceremonias y festividades del Renacimiento y del Barroco en España –aunque es relativamente reciente– ha dado lugar a un número significativo de investigaciones (y publicaciones) centradas en la fiesta y los rituales públicos vinculados a las vicisitudes vitales y políticas de la Monarquía.¹¹³ También se ha visto un incremento de las investigaciones que tienen como objeto de estudio los rituales cívicos y su sociabilidad; no obstante, en su mayor parte se enmarcan dentro del estudio de las relaciones entre centro-periferia (poder regio y poder local).¹¹⁴

La fiesta y la ritualidad cívica se han revelado un laboratorio ideal en el que valorar la capacidad de maniobra de las clases dirigentes locales, al mismo tiempo que permite verificar los límites del poder central. Así pues, la historiografía ha desarrollado una visión más atenta a la interacción entre los diferentes poderes políticos y a los

¹¹² BROWN, “Civic religion...”, p. 343 y 344. La historiografía española habría interpretado la religión real o de Estado (tal como la han denominado algunos autores) y la religión cívica como fenómenos opuestos e incompatibles. Un debate que, tal como hemos señalado en más de una ocasión, se ha superado. En este marco se ha de entender el artículo de J. P. BARRAQUÉ, “Entre religión real y religión urbana”, *En la España Medieval*, v. 31 (2008), pp. 249-274.

¹¹³ C. SANZ AYÁN, “Presentación. Fiesta y Poder (Siglos XVI Y XVII)”, *Studia Historica, Historia moderna*, n.º 31 (2009), pp. 13-17. Puede verse un balance de las principales líneas de investigación emprendidas en referencia a la fiesta política en la Monarquía hispánica en España y en el ámbito europeo en M. P. MONTEAGUDO ROBLEDO, “Fiesta y poder. Aportaciones historiográficas al estudio de las ceremonias políticas en su desarrollo histórico”, *Pedralbes*, n.º 15 (1991), pp. 173-204; S. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, “Cultura festiva y poder en la monarquía hispánica y su mundo: convergencias historiográficas y perspectivas de análisis”, *Studia Historica. Historia moderna*, n.º 31 (2009), pp. 127-152.

¹¹⁴ Un ejemplo de esta historiografía: J. J. GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, 2006; I. RODRÍGUEZ MOYA y V. MÍNGUEZ CORNELLES (dirs.), *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia, 2016.

intereses y la capacidad operativa de las clases dirigentes regionales y locales.¹¹⁵ En este terreno se enmarcan, por ejemplo, los estudios sobre las entradas reales llevados a cabo por Vicente Lleó Cañal, en el caso de Sevilla, o Francesc Massip Bonet, para la Corona de Aragón.¹¹⁶ Estos estudiosos han destacado la importancia de su análisis, ya que escenifican las relaciones de poder y ponen de manifiesto las correlaciones de fuerza entre los diferentes poderes en un momento histórico concreto. Estas ceremonias servían al poder regio como medio propagandístico; no obstante, los discursos no eran unidireccionales. La ciudad y sus elites dirigentes aprovechaban estas ocasiones con un doble fin: por un lado, para elaborar un discurso legitimador frente a los otros grupos sociales y, por otro lado, la ciudad y su elite se reafirmaban en la defensa de sus prerrogativas y libertades frente al poder central.

Por otra parte, no son pocos los historiadores que dentro del estudio de la ciudad en un sentido amplio (económico, político, social y cultural) han analizado con más o menos profundidad el ritual y la fiesta cívica. Es el caso de los trabajos realizados por José Antonio Mateos Royo y Eliseo Serrano Martín, que han aportado un mayor conocimiento respecto a las relaciones, no siempre amistosas, entre el poder regio y la ciudad de Zaragoza. También merecen una especial mención los trabajos sobre la ciudad de Valencia realizados por Rafael Narbona Vizcaíno.¹¹⁷ Sin olvidar, por supuesto, las investigaciones emprendidas por M.^a José del Río Barredo en el caso de

¹¹⁵ X. GIL PUJOL, “Culturas políticas y clases dirigentes regionales en la formación del estado moderno: un punto de inflexión”, en Id., *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, 2006, pp. 151-182.

¹¹⁶ V. LLEÓ CAÑAL, “Entradas reales y estrategias urbanas en el Renacimiento. El caso sevillano”, en A. GARRIDO ARANDA (coord.), *El mundo festivo en España y América*, 2005, pp. 91-102; F. MASSIP BONET, “Pompa cívica y ceremonia regia en la Corona de Aragón a fines del Medioevo”, *Cuadernos del CEMYR*, n.º 17 (2009), pp. 191-219.

¹¹⁷ J. A. MATEOS ROYO, “La ciudad con el rey: municipio, monarquía y ritual cívico en Zaragoza bajo Felipe III (1598-1621)”, *Pedralbes*, n.º 21 (2001), pp.137-164; Id., “Municipio y ritual urbano: repertorio documental para el estudio del ceremonial cívico en Zaragoza bajo Felipe III (1598-1621)”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, n.º 86-87 (2002), pp. 151-172. Entre otros, véase: E. SERRANO MARTÍN, “La lealtad triunfante: fiesta, política y sociedad en España en la primera mitad del siglo XVIII”, en M. TORRIONE (dir.), *España festejante: el siglo XVIII*, Málaga, 2000, pp. 17-36; Id., “Fiestas, celebraciones religiosas y política en la España de la edad moderna: algunos ejemplos aragoneses”, *Memoria ecclesiae*, n.º 34 (2010), pp. 105-142; Id., “Imágenes del rey e identidad del reino en los rituales y celebraciones públicas en Aragón en el siglo XVI”, *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 20 (2011), pp. 43-71; R. NARBONA VIZCAÍNO, “La fiesta cívica: rito del poder real: Valencia siglos XIV-XV”, en *El poder real de la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI). XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón (15. 1993. Jaca)*, v. 3, Zaragoza, 1996, pp. 401-420; Id., “Apreciaciones históricas e historiográficas en torno a la fiesta del Corpus Christi de Valencia”, *Revista d’Història Medieval*, n.º 10 (1999), pp. 371-382; Id., “Ideología y representación cívica en la sociedad hispánica medieval”, en S. CLARAMUNT RODRÍGUEZ (coord.), *El món urbà a la Corona d’Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta: XVII Congrés d’Història de la Corona d’Aragó, Congreso de Historia de la Corona de Aragón: Barcelona. Poblet, Lleida, 7 al 12 de desembre de 2000, [actes] v. 2*, Barcelona, 2003, pp. 273-288.

Madrid. Del Río ha subrayado la existencia, además de la Corte, de otros espacios urbanos que actuaban como centros de rituales, especialmente los relacionados con el ayuntamiento y las iglesias de la ciudad. Tal como subraya la historiadora, “una visión demasiado monolítica del ritual madrileño sería simplista, por ignorar la pluralidad de mensajes que éste podía transmitir en una misma ocasión y, desde luego, en contextos distintos.” Los promotores de ceremonias y fiestas no eran siempre los mismos, por lo que cabe suponer que tampoco lo serían sus intereses.¹¹⁸

Por lo que respecta al análisis del ámbito festivo o cultural de la fiesta cívica, quisiéramos destacar los estudios emprendidos en los años ochenta por un grupo de investigadores de la Universidad de Valencia centrados en el análisis de la fiesta desde la perspectiva de la historia del teatro; en especial, los numerosos trabajos realizados por Teresa Ferrer en los que analiza la fiesta religiosa y las diferentes manifestaciones artísticas y culturales que emanan de ésta, a saber: las representaciones y espectáculos, arquitectura efímera, etc.¹¹⁹ En esta línea, merecen ser mencionados los trabajos de Antonio Bonet Correa sobre la arquitectura efímera en ocasiones descuidada por la Historia del Arte, pero tan importante en la difusión de los discursos ideológicos del poder. Otro de los elementos esenciales en la creación del ambiente festivo era la música; la capacidad de crear estados emocionales, de impactar en la memoria de los espectadores son algunas de las cuestiones tratadas por los estudiosos del tema. La música también tenía la función de representar a un grupo determinado o de aumentar el prestigio de un determinado grupo social. Pilar Ramos López en su estudio “Música y

¹¹⁸ M.^a J. DEL RÍO BARREDO, *Madrid, urbs regia: la capital ceremonial de la monarquía católica*, Madrid, 2000, p. 198. Véase también de la misma autora: “Los rituales públicos en Madrid en el cambio de dinastía (1700-1710)”, en E. SERRANO MARTÍN (coord.), *Felipe V y su tiempo: congreso internacional*, v. 2, t. 2, 2004, pp. 733-752; “Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la Contrarreforma”, *Chronica Nova*, n.º 39 (2013), pp. 47-73. Por lo que respecta a la ciudad de Valladolid véase L. AMIGO VÁZQUEZ, “Valladolid, una ciudad en fiestas (siglos XVII-XVIII)”, *Studia historica. Historia moderna*, v. 39, n.º 2 (2017), pp. 359-396.

¹¹⁹ Véase, entre otros, los siguientes trabajos: T. FERRER VALLS, “La fiesta cívica en la ciudad de Valencia en el siglo XV”, en E. RODRÍGUEZ CUADROS (coord.), *Cultura y representación en la edad media. Actas del seminario celebrado con motivo del II Festival de Teatre i Música Medieval d'Elx, octubre-noviembre de 1992*, Alicante, 1994, pp. 145-169; Id., “El espectáculo de la fe: manifestaciones religiosas de la fiesta pública en el siglo XVI”, *Criticón*, n.º 94-95 (2005), pp. 121-135. Los historiadores de la cultura también han realizado valiosas aportaciones al estudio de la fiesta religiosa véase, a modo de ejemplo, los trabajos de L. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, n.º 10 (1997), pp. 13-31; Id., “La fiesta religiosa moderna: la madeja sacralizada del poder y la necesidad”, en A. L. CORTÉS PEÑA (coord.), *Historia del Cristianismo*, v. 3, “El mundo moderno”, Madrid, 2006, pp. 591-635.

auto-representación en las procesiones del Corpus de la España moderna” analiza los procesos de auto-representación a través de la música y del contexto festivo.¹²⁰

Por último, deben citarse las investigaciones de José Jaime García Bernal y Giuseppina Ledda sobre las producciones culturales que emanan de las fiestas cívicas y celebraciones religiosas (jeroglíficos, emblemas, relaciones de fiestas, pliegos sueltos, etc.); junto con las arquitecturas efímeras, son canales de creación y difusión de discursos ideológicos.¹²¹ En su artículo “Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico castellano (siglos XVI-XVII)”, García Bernal examina otras producciones literarias: las historias de ciudades, las hagiografías de los santos patronos y los relatos de traslados de sus reliquias y reflexiona sobre el tipo de identidad que construían.¹²² En este mismo ámbito de investigación se inscriben los trabajos de Cécile Vincent-Cassy que tratan sobre cómo los hombres trabajan la materia de la santidad gracias a la fusión de la historia del santo con la memoria de la comunidad que lo reivindicaba.

¹²⁰ A. BONET CORREA, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, Madrid, 1990; Id., “La arquitectura efímera del Barroco en España”, *NORBA: Revista de arte*, n.º 13 (1993), pp. 23-70; P. RAMOS LÓPEZ, “Música y auto-representación en las procesiones de Corpus de la España Moderna”, en A. BOMBI *et alia* (ed.), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia, 2005, pp. 243-254. Véase también del mismo volumen: D. GARCÍA FRAILE, “Las calles y las plazas como escenario de la fiesta barroca”, pp. 307-336. Por lo que respecta a la ciudad de Sevilla véase, entre otros, C. BEJARANO PELLICER, “Ecos de una ciudad en fiestas”, en M. FERNÁNDEZ, C-A. GONZÁLEZ-SÁNCHEZ y N. MAILLARD ÁLVAREZ (coords.), *Testigo del tiempo, memoria del universo: cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, 2009, pp. 208-222; Id., “Los músicos en la festividad del Corpus de Sevilla. Entre la baja Edad Media y el Renacimiento”, *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 46, v. 2 (2016), pp. 651-687; Id., “La sensibilidad musical barroca según las relaciones de fiestas”, en M. del A. RODRÍGUEZ MIRANDA y J. A. PEINADO GUZMÁN (coords.), *El Barroco: Universo de Experiencias*, Córdoba, 2017, pp. 823-838.

¹²¹ J. J. GARCÍA BERNAL, “La memoria del acontecimiento festivo: de la ‘Relación Breve’ a la historia local en la Sevilla del Barroco”, en S. LÓPEZ POZA (coord.), *Las noticias en los siglos de la imprenta manual*, 2006, Ferrol, pp. 69-83; Id., “Perpetuo milagro. La memoria prestigiosa y perdurable de la fiesta religiosa barroca (1590-1630)”, *Chronica nova*, n.º 39 (2013), pp. 75-114; G. LEDDA, “Contribución para una tipología de las relaciones extensas de fiestas religiosas barrocas”, en H. ETTINGHAUSEN *et alia* (coord.), *Las relaciones de sucesos en España: 1500-1750. Actas del primer Coloquio Internacional (Alcalá de Henares, 8, 9 y 10 de junio de 1995)*, Alcalá de Henares, 1996, pp. 227-238; Id., “Los jeroglíficos en el contexto de la fiesta religiosa barroca”, en *Actas del I simposio internacional de emblemática, Teruel, 1 y 2 de octubre de 1991*, Teruel, 1994, pp. 581-598; F. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, “Efímero de Estado. Fracaso y anulación del régimen conmemorativo: la relación de fiestas”, en Id., *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, 2002, pp. 161-185.

¹²² J. J. GARCÍA BERNAL, “Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico castellano (siglos XVI-XVII)”, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1 (2011), pp. 315-356. Por lo que respecta a las ceremonias de traslación de las reliquias de los santos patronos véase P. SÁNCHEZ FERRO, “La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias. (Centrado en el ejemplo de San Fructos, patrón de Segovia)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H.ª Moderna*, t. 12 (1999), pp. 47-65; L. GONZÁLEZ, “Los santos mártires Justo y Pastor. Transmisión y praxis cultural en España en la segunda mitad del siglo XVI”, *Criticón*, n.º 102 (2008), pp. 55-67.

En los últimos años se han incrementado de forma significativa los estudios sobre los santos patronos en la España moderna como vía de aproximación al proceso de construcción de la identidad colectiva. En su mayor parte las investigaciones se centran en el tiempo en el que la *inventio* alcanza su cenit, el primer tercio del siglo XVII, o sea, el periodo que inaugura lo que la historiografía ha denominado “el Siglo de los santos españoles.”¹²³ En este terreno cabe destacar los trabajos reunidos por Eliseo Serrano en el dossier “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII” y los realizados por Sara T. Nalle, María Cátedra, Del Río Barredo o José Ignacio Gómez Zorraquino, entre otros. A pesar de los esfuerzos de éstos y de otros historiadores por investigar el fenómeno del patronazgo, como planteaba Eliseo Serrano en un artículo publicado recientemente, falta un estudio profundo que analice la elección de patronos durante la edad moderna, así como las motivaciones (políticas y devocionales) que llevaron a dicha elección. En definitiva, un trabajo similar al que realizó Jean-Michel Sallmann en el caso de Nápoles.¹²⁴

Los historiadores han mostrado como las autoridades locales y territoriales promovieron la recuperación o *inventio* de nuevos santos a través de las historias locales, hagiografías, relaciones de solemnidades, corografías, etc. en consenso o en competencia (en función de los casos) con la Monarquía y el papado.¹²⁵ En este sentido,

¹²³ Véase, entre otros, los siguientes trabajos: C. VINCENT-CASSY, “Los santos re-fundadores. El caso de Arjona (Jaén) en el siglo XVII”, en F. DELPECH (coord.), *L’imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVI^e-XVII^e siècles)*, Madrid, 2006, pp. 193-214; Id., “Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII”, n.º 85 (2010), p. 76; Id., “La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVII^e siècle: le cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville”, *Melanges de la Casa Velázquez*, n.º 33 (2003), pp. 97-130. También A. MARIANA NAVARRO, “Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía siglos XIII-XVII”, *Hispania Sacra*, v. LXII, n.º 126 (2010), pp. 457-489.

¹²⁴ E. SERRANO MARTÍN, “Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la edad moderna”, *Studia Historica, Historia Moderna*, n.º 40, v. 1 (2018), p. 80; SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli...*; Referimos, a modo de ejemplo, algunos de los trabajos que se han realizado en torno al fenómeno del santo patrón: S. T. NALLE, “Desde el olvido a la fama: el culto a san Julián en los siglos XVI y XVII” *Almud*, n.º 3 (1981), pp. 147-166; M. CÁTEDRA, *Un Santo para una Ciudad: Ensayo de antropología urbana*, 1997, Barcelona; M.ª J. DEL RÍO BARREDO, “Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid”, *Edad de oro*, v. XVII (1998), pp. 149-168; J. I. GÓMEZ ZORRAQUINO, “Los santos Lorenzo y Orencio se ponen al servicio de las ‘tradiciones’ (siglo XVII)”, Huesca, 2007; y, por último, E. SERRANO MARTÍN (coord.), “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII”, dossier en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n.º 85 (2010);

¹²⁵ L. R. KAGAN, “La corografía en la Castilla moderna. Género, historia, nación”, *Studia Historica. Historia Moderna*, v. XIII (1995), pp. 47-60; Id., “Clío y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias”, en R. L. KAGAN y G. PARKER (eds.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, pp. 113-150. Por lo que respecta a la reelaboración hagiográfica por parte de los partidarios de un candidato a santo véase T. EGIDO, “Hagiografía y estereotipos de santidad

la organización de procesiones en honor del santo recién ascendido a los altares por parte de las autoridades (en colaboración con la orden religiosa de turno), así como las celebraciones en honor del nuevo patrón y protector de la ciudad también son fuente inagotable de material de estudio.¹²⁶ El análisis de estas fuentes ha revelado la instrumentalización del santo por parte de las autoridades laicas y eclesiásticas; otra cuestión bien distinta (y nada fácil) es saber hasta qué punto consiguieron sus objetivos, reforzar la cohesión de los diversos grupos urbanos en torno a los grupos dirigentes y las instituciones municipales.¹²⁷

El tema de la experiencia religiosa de los laicos es algo que ha preocupado de forma recurrente a los investigadores. De esta preocupación surgió en su momento el planteamiento dicotómico entre religión oficial y religión popular o también planteada por la historiografía en los términos de Gran y Pequeña Tradición, tal como se refería Trexler al hablar de los rituales florentinos. La historiografía ha terminado por rechazar este modelo, pero la cuestión sobre la religiosidad laica y las interrelaciones entre los diferentes ámbitos de la religiosidad sigue estando sobre la mesa.

La religiosidad de las comunidades castellanas ha sido abordada por el antropólogo americano William A. Christian en su libro *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Según Christian, la expresión ‘religión popular’ surge por una concepción errónea por lo que respecta a la separación entre ciudad y campo; partiendo de este supuesto propone el concepto de ‘religión local’.

Christian plantea una religiosidad condicionada por el éxito del santo en la resolución de conflictos, es decir, muy pragmática. Y concluye que el mundo local era

contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 25 (2000), pp. 61-85.

¹²⁶ F. J. CAMPOS y F. DE SEVILLA, “Fiestas celebradas en Salamanca con motivo de la canonización de su patrón San Juan de Sahagún”, *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium (16. 2008. San Lorenzo de El Escorial)*, San Lorenzo de El Escorial, 2008, pp. 1053-1080; M. BERNAL MARTÍN, “Fiestas auriseculares en honor de san Francisco de Borja”, *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* n.º 2 (2009), pp. 541-591; C. VINCENT-CASSY, “Fiestas de santos, fiestas de poetas: en torno a los festejos madrileños de 1629 en honor de San Pedro Nolasco, en P. CIVIL y F. CRÉMOUX (coords.), *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo... París, del 9 al 13 de julio de 2007*, París, 2010; J. M. DEL RÍO BARREDO, “Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la Contrarreforma”, *Chronica Nova*, n.º 39 (2013), pp. 47-73.

¹²⁷ En cuanto a la instrumentalización y las luchas entre facciones (políticas y religiosas) por conseguir la canonización de un determinado candidato véase, por ejemplo, C. VINCENT-CASSY, “Luchar por su santo: Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo XVII”, en J. L. BETRÁN MOYA; B. HERNÁNDEZ y D. MORENO (coords.), *Identidades y fronteras culturales en el*

capaz de resistir a las interferencias que provenían de arriba gracias a los fuertes lazos anímicos y espirituales que cohesionaban al mundo local. En consecuencia, los cambios introducidos por la reforma católica no afectaron a la práctica religiosa local.¹²⁸ Una afirmación que Henry Kamen matiza en su estudio sobre la introducción de la reforma católica en el territorio catalán. Más contundente en su crítica ha sido el historiador Martí Gelabertó quien ha tachado la dicotomía religión oficial-religión local propuesta por Christian de simplista. En la actualidad, al margen del debate teórico, la historiografía tiende a realizar un análisis de las prácticas y hábitos de la religiosidad, sin establecer *a priori* si se trata de manifestaciones oficiales, populares o popularizadas.¹²⁹

Antes de exponer las diferentes líneas de investigación desarrolladas en Cataluña y, en particular, en Barcelona, consideramos oportuno introducir brevemente algunos aspectos relativos a la tradición historiográfica catalana en relación a dos ámbitos institucionales, a nuestro entender, esenciales: la Iglesia y el Consejo de Ciento. Los avances a los que nos hemos referido al inicio de este breve repaso historiográfico se producen tras superar una visión en la que el mundo religioso y laico se entendían como bloques monolíticos separados y, más bien, enfrentados. Esta visión es consecuencia de diferentes tradiciones y concepciones historiográficas: eclesiástica, liberal y anticlerical que tienen sus raíces en los siglos XVIII y XIX.

En el caso de Barcelona, y en general de Cataluña, la historiografía de los siglos XIX y XX centraba su atención en la “institución emblemática de la identidad social de la ciudad”: el Consejo de Ciento. Uno de los primeros historiadores que se aleja de la visión apologética, que hasta ese momento predominaba, y se centra en las deficiencias funcionales de la administración municipal fue Francesc Carreras Candi.¹³⁰ En cuanto a la historiografía de la Iglesia, como ya hemos apuntado, estaba impregnada de cierto cariz anticlerical. Sin ir más lejos, *La Història de Barcelona* de Carreras Candi es un

mundo ibérico en la Edad Moderna. Congreso Internacional Identidades y Fronteras Culturales en el Mundo Ibérico en la Edad Moderna (1. 2015. Barcelona), Barcelona, 2016, pp. 179-192.

¹²⁸ W. A. CHRISTIAN, *La religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991, p. 25.

¹²⁹ H. KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, 1998; M. GELABERTÓ VILAGRAN, “La religiosidad local en la España de Felipe II”, *Manuscripts*, n.º 10 (1992), pp. 497-498. Un breve repaso a algunas de las conclusiones y al estado actual de algunos temas de investigación relacionados con la religiosidad puede verse en R. L. LÓPEZ, “Religiosidad y comportamientos religiosos en la España Moderna”, *CESXVIII*, n.º 27 (2017), p. 88.

¹³⁰ JASPERT, “El Consell...”, p. 110. Al respecto, véase R. GRAU i FERNÁNDEZ, “La historiografía sobre el règim del Consell de Cent”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 5 (2001), en particular, pp. 263 y 273.

ejemplo de esta visión que resaltaba la relación de confrontación entre la esfera eclesiástica y la esfera laica, frente al diálogo y la colaboración. Dicho esto, la obra de Carreras es todavía hoy, a pesar de sus defectos, una fuente de información esencial por lo que respecta al estudio de la esfera eclesiástica y sus relaciones con el consistorio barcelonés. La información que Carreras y otros autores de su época (y de épocas anteriores) recopilaron es muy valiosa; su interés abarcaba multitud de aspectos: artísticos, religiosos, sociales, económicos, políticos, institucionales, etc., por nombrar sólo algunos de los que comprenden su obra. Sus trabajos se caracterizaban por el rigor metodológico, pero también por un marcado positivismo.¹³¹

En reacción a la visión anticlerical de la historiografía catalana, la historia de la Iglesia tradicionalmente se ha generado desde el *establishment* eclesiástico; ésta estaba vinculada a las instituciones eclesiásticas y utilizaba sus propios canales de difusión. Se trata, además, de una historiografía de los centros eclesiásticos con carácter confesional que da lugar a una visión instrumental de la historia, altamente institucionalizada y profesionalizada. Por otra parte, la alianza que establece la Iglesia con el franquismo explicaría, según el profesor Joaquim M.^a Puigvert, el poco interés que los historiadores tuvieron respecto a la historia de la Iglesia. El cambio en esta actitud se produce en los años sesenta como consecuencia de una serie de transformaciones significativas (dentro y fuera de la Iglesia), de forma que en la década de los ochenta la historia de la Iglesia ya no se elabora sólo desde la Iglesia.¹³²

Estos cambios se plasman en las investigaciones realizadas en las últimas décadas en Cataluña en las que se integran la esfera religiosa y laica para ofrecer una visión más compleja del mundo urbano medieval y moderno. Desde esta perspectiva, el historiador Nikolas Jaspert, en su artículo “El Consell de Cent i les institucions eclesiàstiques: cap a una visió comprensiva”, reflexionaba sobre las carencias, pero también sobre los avances que se habían conseguido respecto al estudio global del mundo urbano a través del análisis de las interrelaciones entre la esfera laica y la esfera eclesiástica. Ciertamente, sus observaciones hacían referencia a la Barcelona medieval;

¹³¹ Entre otras cuestiones, Carreras Candi aporta interesante información sobre la geografía eclesiástica urbana: la estructura parroquial, la evolución y expansión de las instituciones religiosas en la edad media, moderna y contemporánea. También resalta la intensa actividad cívico-religiosa llevada a cabo por los *consellers* a lo largo del año, F. CARRERAS CANDI, *Geografia General de Catalunya. La ciutat de Barcelona*, Barcelona, 1916.

no obstante, su análisis se extiende de forma genérica tanto a la edad media como a la época moderna.

En contraposición con algunos de los autores que hemos ido mencionando como Chittolini o Donvito, Jaspert considera que la llamada religión cívica no se ha de entender sólo como un instrumento ideológico. En su opinión, la vida religiosa no servía sólo para reforzar el poder de ciertos grupos dentro de la comunidad, sino que también reflejaba los estrechos vínculos entre las esferas laica y religiosa. En la actualidad los estudios intentan descubrir las bases religiosas y espirituales del mundo urbano; desde este punto de vista, la historia de las iglesias y de los monasterios urbanos se puede y se ha de entender como parte integral de la historia de la ciudad y de sus dirigentes.¹³³ Un presupuesto que han desarrollado en sus trabajos autores como Joan Bada, al que debemos una visión general de la vida religiosa y de las instituciones eclesíásticas en la Barcelona moderna; Puigvert en su trabajo sobre las vicisitudes de la parroquia y el clero secular en el Principado, principalmente en el ámbito rural; o Ignasi Fernández Terricabras en sus trabajos sobre la introducción de la reforma tridentina en el Principado y, en particular, en relación a la reforma de las órdenes religiosas.¹³⁴

Por lo que respecta al estudio de la religiosidad cabe destacar los trabajos de los ya citados Kamen y Gelabertó. En su libro intitulado *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, Kamen investiga la introducción de la reforma católica en Cataluña, aunque también hace referencia al resto de España. Según dicho historiador, el hondo enraizamiento local y comunitario de la vida religiosa tradicional provocó que la penetración de la acción de la Contrarreforma en el Principado fuera paulatina. De igual modo, Kamen matiza la afirmación de Christian, respecto a que la reforma no cambió sustancialmente la práctica religiosa local, y sostiene que, al igual que el resto de

¹³² En este sentido, véase J. 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*, n.º 22 (2013), pp. 167-206.

¹³³ Tal como se evidencia de la abundante e interesante bibliografía que presenta, JASPERT, “El Consell...”, pp. 111, 112 y 126.

¹³⁴ J. BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona, 1970; Id., “Poder eclesiàstic: Església i espiritualitat”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9 (2003), pp. 51-67; Id., *Història del cristianisme a Catalunya*, Vic/Lleida, 2006; J. BADA y G. SAMPER (eds.), *Catalònia Religiosa. Atlas històric: dels orígens als nostres dies*, Barcelona, 1991; J. M. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XIX)*, Vic, 2001; I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “Reforma i obediència: actituds institucionals durant la visita del monestir de Montserrat (1583-1586)”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2 (1993), pp. 171-180; Id., “Unitat i diversitat en un ordre religiós; les disputes entre franciscans observants i recol·lectes a Catalunya en temps de Felip II” (VI Congrés d’Historia Moderna de Catalunya. La Catalunya diversa), *Pedralbes*, v. 28, n.º 1 (2008), pp. 355-376.

Europa, en España se hizo sentir las innovaciones que trajo consigo Trento. Además, el autor considera que en Cataluña la piedad de la Iglesia universal fue adoptada y domesticada para uso local, con el correspondiente declive de la devoción a los santos locales, tal como había referido Christian en el caso de Castilla. En la misma línea, aunque desde un planteamiento distinto, ya que su estudio se centra en el mundo rural, Gelabertó subraya la utilización por parte del mundo urbano del santo (y de sus reliquias) como un instrumento que refuerza su posición dominante respecto al mundo rural.¹³⁵

El peso de la religiosidad local en el estudio de Kamen es evidente, sobre todo, porque parte de la investigación se centra en la localidad catalana de Mediona.¹³⁶ Kamen, al igual que Christian y Gelabertó, plantea el estudio de la religiosidad desde una dicotomía; pero en su caso utiliza las expresiones ‘piedad local’ y ‘piedad cívica’ que adopta como sinónimos de ‘religión cívica’. En este sentido, Kamen afirma que en Cataluña se pudo introducir e imponer la reforma religiosa a través de la piedad cívica. La reforma introdujo algunas novedades en la piedad cívica, con el beneplácito de las elites dirigentes locales, a través del reclutamiento de nuevos santos para la causa cívica, la aparición de nuevas órdenes religiosas y, por último, la transformación del espacio público que de un uso profano pasó a un uso sagrado, sobre todo, a través de las procesiones y ceremonias religiosas. En este sentido, según Kamen, Barcelona, léase sus elites dirigentes, utilizó la piedad cívica para reafirmar su papel preeminente en el Principado.¹³⁷

Por su parte, Gelabertó, al igual que Kamen, considera el culto del santo un elemento que refuerza la religión cívica de las clases urbanas. No obstante, según Gelabertó este reforzamiento se produce:

¹³⁵ KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 408; M. GELABERTÓ VILAGRAN, “Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (s. XVI-XVIII)”, *Historia Social*, n.º 13 (1992), pp. 3-20; Id., “Cultura clerical, religiosidad de los laicos y orden político en la Cataluña moderna (siglos XVI-XVIII)”, *Pedralbes*, n.º 23 (2003), pp. 685-704, en particular, p. 688

¹³⁶ Precisamente, es una de las críticas que le hace Fernández Terricabras. A su parecer, Kamen generaliza al conjunto de Cataluña ejemplos de zonas rurales que están sobrerrepresentados en su trabajo. Un análisis de las diferentes posturas respecto a la incidencia y propagación de la reforma tridentina en el Principado puede verse en I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “Llums i ombres de la Reforma Catòlica a la Catalunya del segle XVI. Un estat de la qüestió”, *Afers*, n.º 60 (2008), pp. 431-452.

¹³⁷ KAMEN, *Cambio cultural...*, pp. 40 y 408. “Piedad cívica”: el conjunto de rituales públicos tradicionales y estrechamente entrelazados que consolidaban la solidaridad comunitaria y mantenían la paz, p. 159. Por lo que respecta al proceso de sacralización del espacio urbano en Barcelona, aunque centrado en época medieval, véase M. RAUFAST CHICO, “Itineraris processionals a la Barcelona baixmedieval”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, n.º 29 (2006), pp. 134-145.

“con fases de alternancia de estabilidad y/o conflicto, incluso de extrema tensión social ... llegando a veces a cuestionar el orden político establecido, y las bases mismas de las creencias religiosas promulgadas por la Iglesia tridentina, frente a lo cual la institución eclesiástica construirá una coartada ideológica de justificación religiosa para neutralizar cualquier atisbo de protesta e increencia en el poder de las reliquias de los santos”¹³⁸

En definitiva, Gelabertó difiere de los planteamientos de Kamen, que ve en la piedad cívica un elemento con el que las elites dirigentes pretenden promover la solidaridad y la paz en la comunidad, y resalta el elemento conflictual, tal como han hecho autores como Trexler o Miquel Raufast, en relación al ritual cívico.¹³⁹

Las posibles imbricaciones entre religión y patriotismo (o, lo que es lo mismo, entre religión y política) en Cataluña quedan demostradas por una serie de trabajos. José Luis Betrán, en su artículo “Culto y devoción en la Cataluña Barroca”, analiza la proliferación de santos a la que hacía referencia Kamen.¹⁴⁰ Las vidas de santos y otras producciones literarias como las hojas volanderas también llamadas *goigs* (que Xavier Torres considera una especie de subgénero hagiográfico), así como las continuas celebraciones religiosas realizadas con motivo de canonizaciones y beatificaciones son instrumentos fundamentales del reforzamiento de las señas de identidad y de la consolidación del culto de los santos.

Una prueba contundente nos la proporcionan los trabajos del propio Betrán y de Henry Ettinghausen, en los que ambos han analizado la elaboración de estas producciones literarias (relaciones de solemnidades, pliegos sueltos u hojas volanderas) en dos celebraciones concretas: las fiestas por las canonizaciones de Ignacio de Loyola y Francisco Javier en Cataluña y las que se realizaron en Barcelona con motivo de la canonización de Ramón de Penyafort. Ambos estudios permiten valorar la desigual

¹³⁸ GELABERTÓ, “Cultura clerical, religiosidad...”, p. 704.

¹³⁹ En este sentido, véase M. RAUFAST, “Ceremonia y conflicto: entradas reales en Barcelona en el contexto de la Guerra Civil catalana (1460-1473)”, *Anuario de estudios medievales*, n.º 38, v. 2 (2008), pp. 1037-1085.

¹⁴⁰ J. L. BETRÁN, “Culto y devoción en la Cataluña barroca”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII”, n.º 85 (2010), pp. 95-132. Por lo que respecta al fenómeno del santo patrón véase: J. M. PRUNÉS, “El patrocini de sant Francesc de Pàola sobre la ciutat de Barcelona”, *Analecta sacra tarraconensia. Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, v. 80 (2007), pp. 91-120; J. ARIMANY, “Devoció i religiositat popular: auge i declivi dels diferents sants patrons de la ciutat de Vic (S. XI-XX)”, *Ausa*, v. XXVI, n.º 173 (2014), pp. 755-777. A pesar de estos trabajos, es un campo en el que todavía queda mucho por hacer: analizar las motivaciones e intereses políticos que existían tras la elección de un determinado santo patrón o al impulso de una canonización por parte de las autoridades municipales; la evolución de los cultos institucionales en el proceso de construcción del santoral local, etc.

recepción de estas canonizaciones –vinculadas a intereses políticos e institucionales– en el conjunto del territorio catalán y, en particular, en Barcelona.¹⁴¹

Asimismo, Torres en los últimos años se ha aproximado al estudio de la religión cívica en la Barcelona moderna a través del análisis de éstas y de otras producciones literarias en las que, tal como el historiador ha demostrado, se produce la “confluència simultània entre patriotisme local i llenguatge religiós.” Según el autor, la prolífica producción hagiográfica (y de santos) impulsa la transformación de la crónica local que termina por dar lugar a las corografías barcelonesas. Otra de las cuestiones que Torres ya había destacado en sus trabajos es la frenética actividad político-religiosa llevada a cabo a lo largo del año, por el consistorio barcelonés, pero también por la Diputación.¹⁴²

Por último, el historiador también ha analizado en una serie de trabajos la instrumentalización de los sermones por parte de estas instituciones, sobre todo, en determinadas coyunturas conflictuales como puede ser la *Guerra dels Segadors*.¹⁴³ Los sermones forman parte de las estrategias y de las retóricas del gobierno barcelonés y de la Diputación. Esta cuestión también fue abordada por Michele Olivari, pero desde otra perspectiva. En su artículo “Los discursos festivos en Barcelona tras la batalla de Lepanto: Alcance e implicaciones de un gran acontecimiento sentimental” dicho autor

¹⁴¹ J. L. BETRÁN, “Celebraciones festivas en Cataluña por las canonizaciones de los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier en 1622”, *Historia Social*, n.º 74 (2012), pp. 125-144; H. ETTINGHAUSEN, “De la noticia a la prensa (San Raimundo de Peñafort, Barcelona, 1601)”, en C. STROSETZKI (coord.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Münster 20-24 de julio de 1999*, 1999, pp. 490-502; Véase también M. GARGANTÉ, “Les festes de beatificació de Teresa de Jesús a les ciutats catalanes segons la Relació de Josep Dalmau”, *Emblecat, revista de l'Associació Catalana d'Estudis d'Emblemàtica. Art i societat*, n.º 7 (2018), pp. 23-52. No sólo la producción literaria era un elemento central en la construcción de la santidad y la consolidación del culto al santo patrón, también la imagen juega un papel relevante en este proceso, tal como plantea R. DILLA, *Sant Ramon de Penyafort. Imatge, devoció i santedat*. Tesis doctoral inédita, 2017.

¹⁴² Por lo que respecta al proceso de construcción del santoral barcelonés véase X. TORRES SANS, “La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma”, *Barcelona. Quaderns d'Història*, n.º 20 (2014), pp. 77-104 (cita p. 78); Id., “La nació i el temple: patriotisme i Contrareforma a la Catalunya moderna”, *Pedralbes*, n.º 28 (2008), pp. 85-102; X. TORRES SANS y R. EXPÓSITO AMAGAT, “Relaciones de sucesos y religión cívica en la Barcelona moderna”, en J. GARCÍA LÓPEZ y S. BOADAS CABARROCAS (coords.), *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*, Barcelona, 2015, pp. 413-425. En relación a lo que se ha denominado hagiografía patriótica y la sacralización de la historiografía véase el trabajo de P. VALSALOBRE, “Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l'hagiografia de l'edat moderna catalana”, en M. GARCÍA SEMPERE y M.ª À. LLORCA TONDA (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, 2012, pp. 99-122.

¹⁴³ X. TORRES SANS, “La guerra de Cataluña desde el púlpito (1640-1652). A propósito de un sermón inmaculista de Alexandro de Ros”, en G. MELE (ed.), *Tra Italia e Spagna. Studi e Ricerche in onore di Francesco Manconi*, Càller, 2012, pp. 249-266; X. TORRES SANS y R. EXPÓSITO AMAGAT, “Els sermons de sant Jordi de la Diputació de Catalunya: Literatura i religió cívica”, en S. BOADAS CABARROCAS (ed.), *Literatura en la Guerra de Treinta Años*, Vigo, 2012, pp. 129-150.

analiza los diferentes canales a través de los que fluía el discurso festivo.¹⁴⁴ Tal como demuestran Olivari y Torres, el sermón político e institucional era uno de los canales a través del cual los diferentes poderes políticos articulaban su discurso y se creaba una opinión pública.

Como se puede observar, el estudio de las celebraciones religiosas a través de las fuentes literarias es relativamente prolífico. No es el caso de la investigación del fenómeno festivo en Cataluña; su estudio se ha realizado de forma parcial a través de algunos aspectos, pero, sobre todo, se ha realizado desde un enfoque folklórico o etnológico, cuando no positivista.¹⁴⁵ Entre los pocos estudios históricos cabe destacar los trabajos recogidos en el libro *Festes i celebracions, Barcelona 1700* en el que se tratan cuestiones vinculadas a la función y las diferentes tipologías de la fiesta, así como su evolución a lo largo de la época moderna.¹⁴⁶

El análisis político de la fiesta cívica se ha centrado, sobre todo, aunque no de forma exclusiva, en el estudio de las entradas reales en Barcelona. Al respecto, son de cita obligada los trabajos pioneros de M^a Àngels Pérez Samper, la reciente aportación de Alfredo Chamorro, con su libro *Barcelona y el rey. Las visitas reales de Fernando el Católico a Felipe V*, y los estudios del medievalista Miquel Raufast. El análisis de estas celebraciones permite valorar las relaciones entre la Ciudad y la Corona en un determinado momento histórico. Según Pérez Samper, en la ceremonia de entrada se plasma el “diálogo entre el Rey y la Ciudad, inspirado y dirigido por la teoría y la praxis del pacto político.”¹⁴⁷

Desde una perspectiva distinta, Raufast propone “una reflexión sobre la conflictividad interna inherente a toda ceremonia cívica urbana, planteando ... la estrecha relación entre la escenificación de todo orden social y la incesante tensión ... sobre la cual dicho orden está sostenido. En general, las investigaciones sobre las entradas reales subordinan el papel de la ciudad, confinándola a mero escenario festivo.

¹⁴⁴ M. OLIVARI, “Los discursos festivos en Barcelona tras la batalla de Lepanto. Alcance e implicaciones de un gran acontecimiento sentimental”, *Historia Social*, n.º 74 (2012), pp. 145-166.

¹⁴⁵ J. AMADES, *Folklore de Catalunya*, Barcelona, 1980; Id., *Costumari català: el curs de l'any*, Barcelona, 1982-1983; A. DURAN i SANPERE, *La festa del Corpus*, Barcelona, 1943.

¹⁴⁶ A. GARCIA ESPUCHE *et alia*, *Festes i celebracions: Barcelona 1700*, Barcelona, 2010.

¹⁴⁷ M^a À. PÉREZ SAMPER, “El rey y la ciudad. La entrada real de Carlos I en Barcelona”, *Studia Historica, Historia Moderna*, n.º 6 (1998), p. 440; Id., “La presencia del Rey ausente: las visitas reales a Cataluña en la época moderna”, en A. GONZÁLEZ ENCISO y J. M. GARAYOA USUNÁRIZ (eds.), *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España Moderna (1500-1814)*, Pamplona, 1999, pp. 63-16; A. CHAMORRO ESTEBAN, *Barcelona y el rey. Las visitas reales de*

Un punto de vista que no comparte Raufast cuando afirma que en estas ocasiones tanto la ciudad como la Monarquía comparten protagonismo. Son muchos los autores que han reparado en ello y han llamado la atención sobre el papel jugado por las ciudades en este tipo de ceremonias. No obstante, en muchas ocasiones se las sigue considerando como parte del ceremonial propio de la Monarquía. En contraposición, el historiador propone rescatar la entrada real del grupo de ceremonias reales, para instalarla en un marco de estudio de las prácticas de recepción urbanas.¹⁴⁸

Por lo que respecta a la fiesta religiosa, debe citarse el artículo de Fernández Terricabras en el que analiza los conflictos ceremoniales que se produjeron con motivo del traslado en procesión del cuerpo de san Ramón de Penyafort. Por su parte, Pérez Samper también ha analizado, desde una perspectiva política y social, la procesión del Corpus, solemnidad cívica por antonomasia, en su artículo “Lo popular y lo oficial en la procesión de Corpus de Barcelona”. Al igual que Fernández Terricabras, la autora hace referencia a la conflictualidad ritual que existía entre los diferentes poderes que concurrían en estas solemnidades.¹⁴⁹

Los elementos más festivos de las ceremonias y fiestas cívico-religiosas han sido abordados por Lenke Kovács, Francesc Massip Bonet, ambos desde la óptica del teatro, y Jordi Raventós Freixa ha hecho lo propio centrándose en las manifestaciones musicales. Por su parte, Maria Garganté, en su libro *Festa, arquitectura i devoció a la Catalunya del Barroc*, analiza las manifestaciones religiosas extraordinarias como pueden ser las canonizaciones y beatificaciones; pero también aquellas vinculadas a la actividad constructiva que provoca la expansión de las órdenes religiosas en Cataluña, a saber: las bendiciones y las consagraciones de los nuevos templos y altares o el traspaso de reliquias, etc. La autora analiza la fiesta y sus funciones (lúdica y estética) desde una perspectiva que abarca la arquitectura efímera y no efímera.¹⁵⁰

Fernando el Católico a Felipe V, Barcelona, 2017; M. RAUFAST, “¿Negociar la entrada del rey? La entrada real de Juan II en Barcelona”, *Anuario de Estudios Medievales*, v. 36, n.º 1 (2006), pp. 295-333.

¹⁴⁸ RAUFAST, “Ceremonia y conflicto...”, p. 1040 (cita p. 1084). En relación a esta línea interpretativa véase SENATORE, “Cerimonie regie...”.

¹⁴⁹ I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “El virrey en la procesión. Poder del rey y poder de la tierra en el ceremonial de Cataluña (1601-1608)”, en P. CARDIM y J. L. PALOS (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, 2012, pp. 443-465; M.ª A. PÉREZ SAMPER, “Lo popular y lo oficial en la procesión de Corpus de Barcelona”, en D. GONZÁLEZ CRUZ (ed.), *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, 2002, pp. 133-177.

¹⁵⁰ L. KOVACS, “La ciutat com a escenari: les entrades reials i la festa urbana”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9 (2003), pp. 71-82. Por lo que respecta al papel de la música en estos rituales véase J. RAVENTÓS, *Manifestacions musicals a Barcelona a través de la festa: les entrades reials (segles XV-XVIII)*. Tesis doctoral inédita, 2006; F. REVILLA, “Las advertencias políticas de Barcelona a Felipe V en

Por último, hace poco más una década Jaspert insistía también en la necesidad de incorporar el estudio de la iconografía religiosa del poder en la investigación sobre el municipio.¹⁵¹ En esos momentos, tal como él mismo puntualizaba, autores como Joan Molina, Francesc Ruiz Quesada o el ya citado Raventós habían realizado algunos estudios sobre el retablo de la *Mare de Déu dels Consellers*.¹⁵² En dicho retablo –de mediados del siglo XV– aparecen retratados los magistrados de la ciudad en compañía de los santos de la ciudad, Eulalia y Andrés, y de la Virgen María con el niño Jesús. A nuestro parecer, la tela es un ejemplo paradigmático de la religión cívica que ya por esa época practicaba el gobierno barcelonés. Por su parte, Francesc Miralpeix ha analizado la comisión de una serie de pinturas votivas en la segunda mitad del siglo XVII por parte del gobierno barcelonés. Estos encargos se inscriben también en el marco de la llamada religión cívica y del uso propagandístico de la imagen religiosa al servicio de la sacralización de las élites gobernantes.¹⁵³

En resumidas cuentas, los trabajos referidos evidencian los progresos substanciales que ha experimentado en los últimos años la historiografía que ha abordado desde diferentes perspectivas los vínculos entre religión y política en la Barcelona moderna. Pero también ponen de manifiesto los importantes vacíos historiográficos que todavía persisten en lo que se refiere a la historia eclesiástica y religiosa de la ciudad; y, en especial, por lo que respecta a la imbricación entre el consistorio barcelonés y la Iglesia. De igual modo, tampoco se ha estudiado a fondo la relación entre el poder eclesiástico y el poder municipal; las órdenes religiosas urbanas y su vinculación espiritual, económica, política y personal con el municipio; el mundo

las decoraciones efímeras de su entrada triunfal”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, n.º 49 (1983), pp. 397-408; M. GARGANTÉ, *Festa, arquitectura i devoció a la Catalunya del Barroc*, Barcelona, 2011; Id., “Sumptuosas fiestas, festivas demostraciones y lucidos obsequios”, *Festa i efímer a la ciutat de Vic al segle XVIII*, *Ausa*, n.º 224 (2009), pp. 321-341. Véase también J. F. AINAUD, “L’arquitectura efímera a la Barcelona del segle XVII”, *El Barroc català. Actes de les jornades celebrades a Girona el dies 17-19 setembre 1987*, Barcelona, 1989.

¹⁵¹ JASPERT, “El Consell...”, p. 114.

¹⁵² J. RAVENTÓS, “La Verge dels Consellers i el Retaule dels Blanquers. Art i política a Barcelona en la crisi del segle XV”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2 (1993), pp. 429-433; J. MOLINA i FIGUERAS, “La Virgen dels Consellers. Metáfora mariana e imagen del poder”, en Id., *Arte, devoción y poder en la pintura tardogótica catalana*, Murcia, 1999, pp. 173-229; F. RUIZ QUESADA, “Lluís Dalmau y la influencia del realismo flamenco en Cataluña”, en M. C. LACARRA DUCAY (coord.), *La pintura gótica durante el siglo XV en tierras de Aragón y en otros territorios peninsulares*, Zaragoza, 2007, pp. 243-298.

¹⁵³ F. MIRALPEIX VILAMALA, “Pestes, plagas y guerras. El encargo artístico votivo en la Cataluña de la segunda mitad del siglo XVII”, en X. TORRES SANS (ed.), *Les altres guerres de religió. Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX)*, Girona, 2012, pp. 231-256. Véase también el trabajo de C. FONTCUBERTA, “‘La capitana en campanya’: la imatge de santa Eulàlia en època moderna. Usos

semi-religioso de las beguinas y cofradías de la ciudad, tal como resaltaba Jaspers al hablar sobre la Barcelona medieval hace ya casi dos décadas. En líneas generales, como ya hemos señalado, se ha tendido a estudiar Iglesia y municipio como entidades separadas, sin casi puntos en contacto, cuando en realidad no se pueden estudiar una sin la otra. La religión cívica, el ámbito de estudio del presente trabajo, es una de las formas en las que se manifestaba la imbricación de ambas esferas (religiosa y laica), por lo que esta tesis puede arrojar algo de luz a algunos aspectos que hasta ahora permanecían en la sombra.

polítics i transformacions iconogràfiques d'un culte medieval", en R. ALCOY (ed.), *L'art medieval en joc*, Barcelona, 2016, pp. 213-230.

CAPÍTULO 2.
LA BARCELONA RELIGIOSA

En la imagen ideal de Barcelona, la ciudad celeste y la ciudad terrena se solapaban y confundían. Como expresaba Josep Rovira, para más señas religioso mercedario, en un sermón dedicado a la Merced, patrona de ciudad; “no sè si el Cielo se ha baxado à ser Barcelona, ò si Barcelona se ha subido â ser Cielo.” A imagen y semejanza de ese “cielo en el suelo” que refería el mercedario, la ciudad proyectaba una imagen de sacralidad a través de los lugares y de las prácticas devocionales repartidas por la trama urbana.¹⁵⁴ Una sacralidad (auspiciada por los nuevos aires que traía la reforma religiosa) que desbordaba los muros de los templos.

De forma que la ciudad, en su conjunto, se convertía en el escenario en el que se manifestaba o desplegaba la religión cívica; en sus calles, desde las más principales a las más humildes, a través del deambular en procesión de imágenes sacras y reliquias custodiadas por eclesiásticos y religiosos o mediante la plegaria de la comunidad espiritual (laica y eclesiástica) que acompañaba el paso del cortejo procesional. La sacralización del espacio también se experimentaba por medio de los predicadores que salían del templo e irrumpían en las plazas y espacios abiertos o del rumor de las oraciones de frailes y monjas que se colaba por las rendijas de los muros de los conventos.

Por todo lo referido, consideramos pertinente antes de nada presentar el paisaje religioso barcelonés. Con este propósito hemos estructurado el capítulo en dos partes, con sus correspondientes apartados. En la primera parte, abordamos la demografía religiosa, o sea, el entramado humano de la Iglesia barcelonesa encuadrado en las diferentes instituciones y colectivos del clero secular y el clero regular. En este sentido, la imbricación entre sociedad e Iglesia en la Barcelona moderna no sólo se manifestaba en la penetración de las instituciones religiosas y eclesiásticas urbanas en la vida cívica de la ciudad, sino que también se expresaba en la participación de los laicos en la vida religiosa de la ciudad a través de lo que la historiografía ha denominado la Iglesia de los laicos; nos referimos a las cofradías y obrerías, pero también a los movimientos de religiosidad laicos de las terciarias o las beguinas.

En la segunda parte, intentamos reconstruir la topografía eclesiástica, religiosa y devocional de la Barcelona moderna. Con este propósito hemos elaborado una serie de

¹⁵⁴ J. ROVIRA i ARNELLA, *El Cielo en el suelo, en gloria de entrambos: oración panegyrica a la milagrosissima descension de ... Maria santissima de las Mercedes, de su ... orden de redemptores, fundadora y madre, y de la ... ciudad de Barcelona prodigiosissima patrona*, Jaume Surià, Barcelona, 1704, f. 20.

planos de la ciudad que analizamos a lo largo de estas páginas. Nuestro objetivo es mostrar la evolución de la red religiosa por medio de las transformaciones que sufrió la topografía eclesiástica y religiosa en el transcurso de la época moderna. Primero, a través de la estructura eclesiástica, parroquial y asistencial promovida por las autoridades municipales. La ‘piedad cívica’ en Barcelona se manifestaba, entre otros aspectos, en la creación por parte de las autoridades municipales de un sistema asistencial destinado a dar amparo a los sectores más vulnerables de la población urbana. Segundo, mediante la expansión conventual, fenómeno que se intensifica de forma significativa a raíz de la irrupción de las nuevas órdenes religiosas surgidas de la reforma religiosa. La continua proliferación y concentración de las casas religiosas dentro del espacio urbano es parte esencial en la visión que proyectaban los barceloneses de una ciudad santa cercana al cielo y a lo divino. Por último, la sacralización de la trama urbana, a nuestro entender, también se conseguía a través de la proliferación masiva de pequeños espacios como oratorios, capillitas e imágenes sacras por la topografía urbana.

2.1 La demografía eclesiástica

Valorar el peso de la población eclesiástica en la Barcelona moderna presenta algunas dificultades. Ciertamente, la distinción entre laicos y eclesiásticos era un elemento común en todas las ciudades europeas de la época que nos ocupa; a pesar de ello, en Barcelona, como en otras grandes ciudades, no era tarea fácil distinguir unos de otros. El estado clerical estaba determinado por la tonsura, una ceremonia religiosa que consistía en cortar los cabellos y la barba a aquellos que querían ser admitidos en el estamento eclesiástico. No obstante, el término clérigo no era sinónimo de sacerdote, ni siquiera aspirante a serlo, simplemente hacía referencia a un no laico con todos los privilegios que ello comportaba.¹⁵⁵

A la dificultad de diferenciar los miembros activos del estamento eclesiástico de aquellos que gozaban de la condición eclesiástica (pero que no ejercían como tales) se le suma otra de no menor relevancia, a saber: la falta de fuentes fiables que permitan dar cifras concretas sobre la población eclesiástica. Para el período de estudio contamos con

el *fogatge* de 1553 y el recuento general de Campoflorido de 1718. Como es sabido, este tipo de fuentes sólo permiten una estimación de la población eclesiástica, por lo que se hace difícil establecer el peso real del estamento eclesiástico en el conjunto de la población urbana.¹⁵⁶ Partiendo de estos presupuestos, a continuación exponemos algunos datos sobre la población eclesiástica en la Barcelona moderna y su distribución espacial en relación a otras zonas del Principado.

Tabla 1. La población eclesiástica (1718)

Veguerías	clérigos	frailes	monjas	suma	% sobre el total de la población
Barcelona	751	796	617	2.164	3,81
Girona	580	304	83	967	2,20
Pallars	427	46	---	473	4,22
Balaguer	75	26	13	114	4,81
Lleida	221	68	29	318	2,65

Fuente: J. IGLÉSIES, *Estadístiques de població...*, pp. 1344 y 1345.

Como se puede apreciar, la demarcación de Barcelona concentraba la mayor parte de la población eclesiástica del Principado; en segundo lugar, a mucha distancia, se situaba Girona. Ahora bien, era en las zonas montañosas (Pallars, Vall d’Aran, etc.), con menos feligreses, donde se daba la mayor densidad de población eclesiástica; a continuación, se situaba Barcelona, que se encontraba entre las primeras posiciones. Por otra parte, se constata la distribución desigual del clero secular y regular: en Barcelona el clero regular casi duplicaba sus efectivos respecto al clero secular. Asimismo, vemos como las órdenes religiosas preferían instalarse en Barcelona antes que en otras ciudades de menor tamaño. La siguiente tabla confirma esta apreciación y nos aporta

¹⁵⁵ J. BADA, *La situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona, 1970, p. 254.

¹⁵⁶ El *fogatge* de 1553 ha sido publicado y analizado por J. IGLESIAS, *El fogatge de 1553. Estudi i transcripció*, Barcelona, 1979. El mismo autor ha publicado también la *Relación general del vecindario del Principado de Cataluña* incluida en el censo de 1718 en *Estadístiques de població de Catalunya el primer vicenni del segle XVIII*, Barcelona, 1974. En relación a la reelaboración y crítica de las fuentes, véase R. FERNÁNDEZ DÍAZ, “La clerecía catalana en el Setecientos”, *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII*, v. 1, Cervera, 1990, p. 44.

datos concretos respecto a la proporción entre los diferentes colectivos del estamento eclesiástico y la población.

Tabla 2. Número de habitantes por eclesiástico (1718)

Veguerías	clérigos	frailes	monjas
Barcelona	75	71	91
Girona	75	144	528
Balaguer	31	91	182
Tàrrrega	59	142	--
Lleida	54	176	412

De estas cifras destaca la proporción de religiosas por habitantes; Barcelona dispone de la ratio más baja del Principado (Tortosa, que es la siguiente, tiene 1 monja por cada 160 habitantes). Por lo que se refiere a los frailes también es la proporción más baja; aunque en esta ocasión la diferencia no es tan marcada (Tarragona tiene el mismo número y, la siguiente, Balaguer cuenta con 91 habitantes por cada fraile). A diferencia del clero regular, el clero secular estaba distribuido más o menos por todo el territorio. Aunque Barcelona concentraba el mayor número, su proporción en relación a la población era considerablemente alta. En cambio, esta relación era mucho más reducida en otras zonas con una población en comparación mucho menor, como era el caso de Lleida.¹⁵⁷

Las cifras sobre la población eclesiástica, a primera vista, parecen no confirmar la apreciación de muchos contemporáneos que denunciaban el exceso de eclesiásticos en la ciudad, a tal punto que estas quejas se convirtieron en un lugar común en la literatura de la época.¹⁵⁸ También compartían esa apreciación en otros ámbitos. A modo de ejemplo, en 1603 el Consejo de Aragón manifestaba que en Barcelona había “tanto numero de clérigos, que en ella sola ay mas que en un obispado entero.”¹⁵⁹ Uno de los factores que inciden en esta imagen de una ciudad plagada de clérigos es la distribución

¹⁵⁷ El cuadro completo puede encontrarse en FERNÁNDEZ DÍAZ, “La clerecía catalana...”, pp. 46 y 47.

¹⁵⁸ En líneas generales, desde la segunda mitad del siglo XVI y en el transcurso del XVII la población eclesiástica aumenta significativamente para ir descendiendo de forma gradual en la segunda mitad del siglo XVIII, BARRIO, *El clero...*, p. 48 y FERNÁNDEZ DÍAZ, “La clerecía catalana...”, p. 52.

desigual del clero en el territorio. La población eclesiástica estaba repartida por el territorio del Principado de forma muy heterogénea. El clero secular estaba diseminado por todo el territorio del Principado, aunque de forma más densa en las zonas menos pobladas en las que era más difícil el acceso a los servicios religiosos. Mientras que el clero regular se concentraba en las zonas urbanas; en especial las órdenes mendicantes que tendían a ubicarse en las grandes urbes como Barcelona con mayor población y, por consiguiente, mayor acceso a los recursos necesarios para su subsistencia.

Barcelona no sólo se encontraba entre las ciudades con mayor concentración de religiosos de España, sino que, además, encabezaba el Principado con el 27 % del clero regular y el 50 % de las religiosas del conjunto del territorio catalán. De lo que se desprende que: por un lado, las monjas se encontraban menos repartidas por el territorio catalán que sus compañeros; y, por el otro lado, la alta densidad religiosa en Barcelona o, dicho de otro modo, la presencia de los eclesiásticos en la ciudad, se percibía con mayor intensidad que en otras zonas del Principado no tan pobladas.¹⁶⁰

En concreto, a mediados del siglo XVII el número de eclesiásticos que desarrollaban funciones pastorales en la ciudad era de unos 550 y representaba el 55 % del total del clero de la diócesis, distribuidos de la siguiente forma: 1 obispo, 11 dignidades, 36 canónigos (25 en la catedral y 12 en la colegiata de Santa Ana), 4 comensalías, 1 prior, 6 rectores o vicarios perpetuos, 2 hebdomadarios, 2 vicarios coadjutores, 375 beneficiados, 80 capellanías. En el caso del clero regular no es fácil determinar el número de religiosos presentes en los institutos religiosos barceloneses; no obstante, pueden servir de referencia los datos sobre las ordenaciones de regulares en el período 1635-1717. En total 635 ordenaciones que estaban distribuidas del siguiente modo: 90 monjes, 494 mendicantes y 51 clérigos regulares. Aunque no hay constancia, cabe pensar que la mayor parte de los ordenados ejercían su labor pastoral en la diócesis barcelonesa.¹⁶¹ Dejando a un lado los números, este inventario de cargos y rangos eclesiásticos nos da una idea de la complejidad y diversidad de realidades que conformaban el estamento eclesiástico. A continuación, vamos a analizar con más

¹⁵⁹ H. KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, 1998, pp. 150 y 151.

¹⁶⁰ FERNÁNDEZ DÍAZ, "La clerecía catalana...", pp. 46-50.

¹⁶¹ J. BADA, "L'origen dels clergues barcelonins en el segle XVII (1635-1717). Aproximació estadística". *Homenatge al doctor Sebastià Garcia Martínez*, v. 2, Valencia, 1988, pp. 201, 202 y 213.

detenimiento este enjambre humano en el marco de la estructura que le daba cobijo (la Iglesia) y en la sociedad (barcelonesa) en la que ejercía su función religiosa.

2.1.1 El clero secular

Barcelona era una de las diócesis más pobres de Cataluña y de la península, por lo que dentro del *cursus honorum* eclesiástico no era una sede codiciada, sino más bien una etapa más en espera de conseguir otras mitras más preciadas y menos problemáticas.¹⁶² La elección de los prelados se había convertido en una cuestión política para el poder regio; el control sobre los nombramientos tenía como objeto garantizar su fidelidad y su colaboración a la hora de desarrollar la política real dentro del territorio, convirtiendo al eclesiástico en un agente más del rey. En más de una ocasión el Cabildo catedralicio y las autoridades locales denunciaron que el rey otorgaba a extranjeros los altos cargos de la Iglesia del Principado lo que, a su parecer, representaba un perjuicio económico y social para los naturales del país. Asimismo, tanto el Capítulo como el municipio consideraban que los extranjeros actuaban contra los intereses de la tierra y a favor de la política autoritaria y centralizadora de la Corona.¹⁶³

Aunque el obispo era la máxima autoridad de la diócesis, a lo largo de la edad media su figura había ido perdiendo peso dentro de las estructuras eclesiásticas. La reforma religiosa intenta corregir esta realidad, para ello reforzará su autoridad y le dará mayor protagonismo al recaer en él la aplicación de los decretos tridentinos.¹⁶⁴ Desde esta perspectiva, el nombramiento de Jaume Caçador (1546-1561) supone una ruptura respecto a sus predecesores, así como la introducción de las primeras medidas reformadoras en Barcelona. Sus sucesores en la sede episcopal continuarán con esta labor, en especial su sobrino Guillem Caçador (1561-1570), considerado ya un obispo

¹⁶² M. BARRIO, “Notas para el estudio sociológico de un grupo privilegiado del Antiguo Régimen. Los obispos del Principado de Cataluña.1600-1835”, *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, v. 2, Barcelona, 1984, p. 509.

¹⁶³ J. L. PALOS, *Catalunya a l’imperi dels Àustria*, Lleida, 1994, pp. 133 y 143. Véase también J. BADA “Origen dels bisbes de les seus catalanes (1500-1837)”, *Qüestions cristianes*, n.º 113 (1982), pp. 102-110. Por lo que se refiere a las relaciones (en muchas ocasiones conflictivas) entre la Corona y los obispos barceloneses, véase J. BADA, “Poder eclesiàstic: Església i espiritualitat”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9 (2003), pp. 62-65.

¹⁶⁴ KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 95 y BARRIO, *El clero...*, pp. 79 y 80.

de la Contrarreforma, y Joan Dimes Lloris (1576-1598); todos ellos pasarán a formar parte de los denominados obispos reformadores.

En concreto, Jaume Caçador procura introducir medidas encaminadas a reformar los conventos y monasterios femeninos; impulsa la implantación y consolidación de nuevas instituciones religiosas como los jesuitas o el convento de terciarias franciscanas, anteriormente un beaterio; por último, promueve y ampara la creación de algunas cofradías devocionales como la del Nombre de Jesús o la Minerva ubicada en la parroquia de Santa María del Mar. Por su parte, Guillem Caçador es el encargado de la publicación y aplicación de los decretos tridentinos en la diócesis. Sus mayores esfuerzos se centran en la reforma del clero secular y regular. En el caso del clero regular, impone la clausura rigurosa en las casas femeninas e interviene en la reforma de los conventos y monasterios de franciscanos conventuales y de agustinos. Su labor reformadora también abarca la religiosidad laica; entre otras medidas, establece la obligatoriedad de solicitar licencia episcopal para realizar procesiones con el fin de evitar los abusos en los que incurrían hombres y mujeres en estas ocasiones.¹⁶⁵

Al último de los prelados citados, Joan Dimes Lloris, se le debe la aplicación rigurosa de los decretos tridentinos; en especial, aquellos relacionados con la formación moral y teológica del clero. Asimismo, promueve la introducción de nuevas casas religiosas, en especial, las surgidas bajo el impuso de la reforma tridentina como, por ejemplo, mínimos, capuchinos y carmelitas descalzas y también mantiene estrechos vínculos con la Compañía de Jesús. Sin embargo, la mayor aportación del obispo Lloris (al menos desde la perspectiva de la religión cívica) se produce en la promoción del santoral barcelonés mediante la recuperación de la memoria y el culto de los santos locales. Con este afán Lloris se centra en la ampliación del santoral local; para ello impulsa los procesos de canonización del dominico Ramón de Penyafort y de los obispos Oleguer y Pacià. En este último caso, sus esfuerzos se focalizaron en encontrar el lugar en el que reposaban las reliquias del santo. Sin embargo, las gestiones del prelado fueron infructuosas; por lo que (a pesar de la mucha devoción que el prelado rendía al santo barcelonés) no pudo promover su canonización, tal como había hecho

¹⁶⁵ BADA, *La situació religiosa...*, pp. 76, 107, 108 y 219-240.

con los otros dos santos. Ahora bien, la ausencia de las reliquias no fue impedimento para que en 1594 el prelado instaurase (y dotase) la festividad en honor de san Pacià.¹⁶⁶

En el siguiente escalón se encontraba el Capítulo de los canónigos de la catedral, que en Barcelona estaba compuesto por 11 dignidades, 25 canónigos (divididos en subdiáconos, diáconos y presbíteros) y 40 beneficiados. La principal función de este órgano colegial era la celebración del culto catedralicio, así como la administración de las rentas y propiedades de la catedral. Pero, además, se encargaba de elegir los vicarios capitulares durante los períodos en los que la diócesis se encontraba vacante; ostentaba el patronazgo sobre 18 parroquias del obispado; ejercía jurisdicción señorial sobre algunos pueblos; decidía sobre la política a seguir por la institución y se encargaba, junto con el obispo, de la administración del Hospital General de la Santa Creu y de la Pia Almoina.¹⁶⁷

El Cabildo catedralicio estaba constituido según una rigurosa jerarquía que determinaba las diferencias entre sus integrantes no sólo de rango o precedencia, sino también en relación al diferente acceso a las prebendas. En el vértice de la institución se encontraban las dignidades, un escalón por debajo de éstas se situaban los canónigos, mientras que la base estaba formada por los beneficiados y el resto del clero catedralicio que asistían a los primeros en las funciones litúrgicas. Aunque, en sentido estricto, los beneficiados no formaban parte del personal capitular con el tiempo equipararon su posición con los canónigos.¹⁶⁸

Marino Berengo afirmaba que, para la historia religiosa, para la historia de la devoción y de la piedad (y de la religión cívica) “adentrarsi nelle sale capitolari” resultaba poco provechoso. En ese sentido, aclaraba “è incomparabilmente meglio entrare nei chiostrì dei conventi mendicanti.” Dicho esto, añadía la siguiente reflexión, que nos parece muy apropiada en el caso barcelonés:

¹⁶⁶ F. CARRERAS CANDI, *Geografia General de Catalunya. La ciutat de Barcelona*, Barcelona, 1916, p. 887; TORRES SANS, “La ciutat...”, pp. 86 y 87; véase también M. GELABERTÓ VILAGRAN, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*. Tesis doctoral inédita, 2003, p. 230. En relación a la festividad en honor del santo véase DACB, v. 6, p. 484; *Rúbriques de Bruniquer: Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, edición a cargo de F. CARRERAS i CANDI y B. GUNYALONS i BOU, Barcelona (1912-1916), v. 3, p. 165.

¹⁶⁷ Los datos que hemos presentado corresponden a 1608, BADA, “Poder eclesiàstic: Església...”, p. 54.

¹⁶⁸ A finales del siglo XVI el número de beneficios en la catedral era de 148 a los que se han de sumar 70 capellanías más. En 1479 los beneficiados de la catedral crean una asociación conocida como Colegio de San Severo con el objeto de defender sus intereses dentro de la institución capitular, A. FÀBREGA i

“Per seguire il rapporto tra il mondo dei chierici e quello dei laici, per intendere il peso che la Chiesa esercita entro le mura di una città, il capitolo è forse il primo luogo cui ci dobbiamo indirizzare ... È una precedenza che conviene osservare anche quando ... i capitoli avranno perso il diritto di eleggere il vescovo: il loro potere politico si sarà così certamente circoscritto ma la forza del legame che ha radicati al centro della vita urbana non si cancellerà più”¹⁶⁹

Son diversos los autores que han resaltado el papel preeminente del Cabildo catalán –y en especial el barcelonés, por su proximidad a los órganos de poder– más allá del ámbito religioso, desde un punto de vista económico, cultural e, incluso, político. Primero, la gestión de un importante patrimonio creado a través de legados convertía a este órgano en uno de los grupos eclesiásticos más influyentes de la Iglesia catalana. Segundo, la mayor parte de sus miembros provenían de la élite dirigente barcelonesa; por lo que su influencia no se limitaba a las cuestiones de la diócesis, sino que también se percibía en cuestiones más ‘profanas’, es decir, vinculadas a la vida local. Tercero, y último, desarrollaban un importante papel político por medio de su participación en los órganos de gobierno territorial como las Cortes y la Diputación.¹⁷⁰ Los miembros del Capítulo eran conscientes de formar parte de un grupo diferenciado dentro del estamento eclesiástico. Este sentimiento identitario estaba fundamentado, por una parte, en el hecho de que ellos representaban el único elemento de continuidad frente al tránsito continuo de obispos; y, por otra parte, en la continua defensa de sus derechos y prerrogativas frente al resto del estamento eclesiástico, lo que, en última instancia, venía a reforzar su identidad.¹⁷¹

Así pues, la defensa de sus prerrogativas y privilegios convierte al Capítulo en el centro de todos los conflictos en el seno de la Iglesia local; sus oponentes naturales son, por debajo, el bajo clero diocesano y, en especial, el clero parroquial y, por arriba, los obispos. Las fricciones entre el Capítulo y los obispos se incrementan, sobre todo, a partir de Trento; momento en el que, tal como hemos apuntado, se refuerza el poder del

GRAU, *La vida cotidiana a la catedral de Barcelona en declinar el Renaixement: any 1580*, Barcelona, 1978, pp. 26-32.

¹⁶⁹ BERENGO, *L'Europa...*, p. 702.

¹⁷⁰ BARRIO, *El clero...*, p. 199; P. FATJÓ GÓMEZ, “Aproximación a una elite institucional de la Catalunya moderna: los capitulares de la Seo de Barcelona en el siglo XVI”, *Pedralbes*, v. 13, n.º 2 (1993), p. 150; PALOS, *Catalunya a l'imperi...*, p. 137.

¹⁷¹ FERNÁNDEZ DÍAZ, “La clerecía catalana...”, p. 61; KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 106.

prelado en detrimento del Cabildo catedralicio.¹⁷² Esta rivalidad tenía su trasfondo –más allá de tramas circunstanciales– en una cuestión jurisdiccional, esto es, la negativa del Capítulo a subordinarse al obispo. En el pasado el Capítulo había conseguido un alto grado de autonomía respecto a la autoridad episcopal, por lo que los enfrentamientos se producen con aquellos obispos que (con poco éxito) intentan recuperar el control. Aunque Trento da mayor capacidad al obispo para controlar el Cabildo catedralicio, éste último consigue dilatar la situación previa e impedir que el obispo intervenga en los asuntos internos. La pérdida de poder del Capítulo respecto al obispo será, por lo tanto, lenta y la lucha se prolongará durante siglos.¹⁷³ Por ello –y por todo lo dicho anteriormente– este órgano representa “un verdadero contrapoder episcopal.”

La pugna que este órgano mantiene con parte del estamento eclesiástico se derivaba de la estructura organizativa y de la férrea jerarquización, ya que el diferente acceso a las rentas y las diversas funciones –según el lugar jerárquico que unos y otros ocupaban dentro de la Iglesia local– generaban intereses encontrados entre los diferentes grupos.¹⁷⁴ Es el caso, por ejemplo, del conflicto que los canónigos mantenían con el clero parroquial por la administración de los sacramentos que la reforma católica había vinculado obligatoriamente a la parroquia de origen, por lo que los feligreses no podían elegir entre la catedral y la parroquia.

Ahora bien, las fricciones también se producen con otros actores políticos como el poder regio o las autoridades locales. En el primer caso, el Capítulo escapaba al control de la Corona, que no disponía de ningún elemento de presión sobre sus miembros, ya que el sistema de reproducción institucional estaba en manos de los propios canónigos, que eran los encargados de nombrar a los nuevos miembros. Por su parte, el Capítulo se mostraba muy beligerante ante los intentos de la Corona por interferir o menoscabar sus prebendas y privilegios. En cuanto a las autoridades barcelonesas, las tensiones se originarán, principalmente, por la aportación de sus miembros a la fiscalidad municipal.¹⁷⁵ En la mayor parte de los casos los conflictos

¹⁷² La conflictividad entre los Capítulos y los obispos es un fenómeno generalizado en toda Europa, BERENGO, *L'Europa...*, pp. 711-745. Por lo que respecta al ámbito catalán, véase J. L. PALOS, “Església i Societat. Església i poder en la Catalunya moderna: La lluita entre canonges i bisbes (1500-1700)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, v. 67, n.º 2 (1994), pp. 449-461.

¹⁷³ BARRIO, *El clero...*, pp. 245-249.

¹⁷⁴ FERNÁNDEZ DÍAZ, “La clerecía catalana...”, pp. 62 y 66 (cita p. 62).

¹⁷⁵ Por lo que se refiere a los conflictos con la Corona véase: KAMEN, *Cambio cultural...*, pp. 106 y 107; PALOS, *Catalunya a l'imperi...*, p. 139. Por lo que se refiere a las fricciones con el municipio barcelonés véase: J. DANTÍ i RIU, “La hacienda municipal y las exenciones fiscales en Cataluña: el conflicto entre

tenían un trasfondo económico. El Capítulo arrastraba desde época medieval una situación económica precaria; las medidas introducidas por Trento agravan esta situación que termina por enquistarse.¹⁷⁶

Desde el punto de vista eclesiástico, la principal función del Capítulo era la participación en el culto y en los oficios divinos realizados en la catedral. Otra cosa muy distinta era la función social de esta institución. Dentro de este colectivo prevalecen los eclesiásticos provenientes de la nobleza urbana catalana (nobleza, ciudadanos honrados y burguesía ennoblecida), respecto al resto de grupos sociales, sobre todo si hacemos la comparación con el clero diocesano. También cabe destacar la presencia de miembros originarios de la burguesía y profesiones liberales, así como de los estamentos más bajos que llegan, incluso, a superar a la anterior categoría social. En resumidas cuentas, los Capítulos catedralicios cumplían una doble función social: por un lado, se convierten en instrumento de consolidación de las élites dirigentes (nobleza y oligarquía urbana), a la vez que contribuyen a aproximarlos; y, por otro lado, posibilitan la promoción y ascenso de individuos provenientes de estamentos no privilegiados a determinados ámbitos de poder político, cultural y económico.¹⁷⁷

el Consejo de Ciento y los eclesiásticos en Barcelona en los siglos XVI y XVII”, en J. L. PEREIRA IGLESIAS; J. M. DE BERNARDO ARES y J. M. GONZÁLEZ BELTRÁN (coords.), *La administración municipal en la Edad Moderna, V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, v. 2, Cádiz, 1999, pp. 219-228.

¹⁷⁶ FÀBREGA i GRAU, *La vida quotidiana...*, pp. 35 y 36. En relación a la situación económica y las medidas que se emprendieron, véase los trabajos de P. FATJÓ GÓMEZ, “La catedral de Barcelona y la visita apostólica de 1661-1663”, *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, v. 2, Barcelona, 1984, pp. 463-469; Id., “Organización y gestión de una hacienda eclesiástica en la Cataluña del XVII: la catedral de Barcelona”, *Revista de Historia Económica - Journal of Iberian and Latin American Economic History*, n.º 17, v. 1 (1999), pp. 89-118.

¹⁷⁷ Según los datos de FATJÓ, “Aproximación...”, pp. 156 y 157, la nobleza urbana representaría el 62 % de la muestra capitular, mientras que en el clero diocesano sólo supondría el 12 %. Mientras que las profesiones liberales representaban el 11 %, frente a un 21 % de todos los tonsurados en la diócesis barcelonesa. Este escaso porcentaje denotaría la dificultad para ascender dentro de la estructura eclesiástica. Dicho esto, es una proporción relativamente alta si la comparamos con su peso en la sociedad barcelonesa mucho más reducido. En cuanto a las categorías inferiores el 23,5 % provenían de labradores y del artesanado. Aunque disminuyen de forma significativa su proporción respecto al clero diocesano, que era del 67%, superan a la anterior categoría social. El predominio de la nobleza, según el autor, se debe interpretar no sólo como señal de su predominio en la sociedad estamental, sino que también como el resultado de la búsqueda de salidas decorosas por parte de una nobleza con pocas opciones para mantener su nivel de vida y rentas. Aunque el fenómeno afectaba a todos los cabildos de España, según BARRIO, *El clero...*, pp. 231-236, se hace más intenso en Cataluña.

2.1.1.1 *El bajo clero*

La parroquia, además de ser la unidad básica (y más antigua) en la estructura eclesiástica, conformaba y organizaba el espacio físico urbano y, por extensión, su población. En la Barcelona moderna se mantienen sin grandes cambios las siete parroquias de origen medieval: Santa María del Mar, Santos Just y Pastor, San Cugat del Rec, Santa María del Pi, San Pere de les Puel·les, San Jaume y San Miquel. En parte, esta imagen estática era resultado de la aparición de las órdenes mendicantes en el siglo XIII y la consecuente pérdida del monopolio que antes ostentaban las parroquias sobre la práctica sacramental, los entierros y sufragios posteriores. La pérdida de preeminencia de la parroquia en la sociedad urbana se traduce en una disminución de los recursos, lo que genera un incremento significativo de las tensiones entre el clero regular y el secular.¹⁷⁸ No obstante, al igual que sucede en el caso de la autoridad episcopal, la reforma religiosa representa un impulso tanto a la figura del rector como a la propia estructura parroquial.¹⁷⁹

El bajo clero estaba formado por una amalgama heterogénea en la que concurren presbíteros, curas párrocos o rectores, vicarios, beneficiados, capellanes, presbíteros y clérigos de menores. Al igual que en el caso del clero catedralicio las distinciones entre las diferentes categorías o grados se establecían en función de las atribuciones que cada uno de ellos desarrollaba dentro de la parroquia, de forma que se diferenciaban los eclesiásticos que, por ejemplo, tenían una dedicación a la cura de almas de los que sólo desarrollaban funciones litúrgicas.

La verdadera masa del clero parroquial barcelonés estaba compuesta (y se identificaba) con esta última categoría, esto es, los beneficiados y capellanes que no realizaban funciones de cura de almas y su principal motivación era disfrutar de los privilegios y exenciones propias del estamento eclesiástico.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Al respecto, véase J. R. WEBSTER, *Els franciscans catalans a l'edat mitjana. Els primers menorets i menorettes a la Corona d'Aragó*, Lleida, 2000, p. 142; BADA, *Història del cristianisme...*, pp. 120 y 121.

¹⁷⁹ KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 149.

Tabla 3. Número de clérigos en las parroquias barcelonesas (1594)

Iglesia parroquial	beneficiados	capellanes
Santa María del Mar	120	50
Santa María del Pi	60	30
Santos Justo y Pastor	40	20
San Pere	40	10
San Miquel	40	6
San Jaume	20	8
San Cugat	8	2

Fuente: BARRIO, *El clero...*, p. 189, n. 335.

A pesar de encontrarse en la base de la estructura eclesiástica, su relevancia en la vida religiosa de la ciudad era evidente; el “poder efectiu” de las parroquias dependía del número de clérigos adscritos a éstas, por lo que un mayor número permitía realizar más misas y, por tanto, aceptar más sufragios. Del mismo modo, más beneficiados posibilitaban mayor solemnidad exterior tanto en las celebraciones litúrgicas como en las procesiones.¹⁸¹ No en vano, el número de efectivos que posee cada parroquia guarda relación directa con el prestigio o la relevancia en la vida religiosa de la ciudad: tal como se observa en el cuadro que presentamos, la parroquia de Santa María del Mar era la que albergaba mayor número de clérigos, en segundo lugar, a mucha distancia, se situaba la otra parroquia más importante de la ciudad, Santa María del Pi. Mientras que significativamente, en último lugar se encontraba la parroquia de San Cugat también a bastante distancia de la antepenúltima, San Jaume. Las otras parroquias contaban con un número similar de efectivos por lo que guardaban una posición intermedia, entre las primeras y las últimas.

Por otra parte, basta mirar los datos que disponemos, en relación a las parroquias barcelonesas, para percatarse de que aquellos formaban el grueso de la población eclesiástica secular y que constituían, junto con los frailes mendicantes, los sectores de la Iglesia más cercanos a los fieles con los que compartían una relación cotidiana.¹⁸² Los

¹⁸⁰ Representan dos terceras partes del clero parroquial barcelonés, BARRIO, *El clero...*, p. 140.

¹⁸¹ BADA, “Poder eclesiàstic. Església...”, p. 56.

¹⁸² BERENGO, *L'Europa...*, p. 675.

beneficiados de las parroquias barcelonesas, al igual que en la catedral, realizaban funciones litúrgicas: principalmente, cumplían con los aniversarios y memorias que tenía dispuestos por el fundador del beneficio, además, por regla general, acudían a las procesiones y sacramentales y celebraban la misa del domingo que les correspondía. El capellán, por su parte, en esencia era un sacerdote beneficiado sin cura de almas, pero que podía officiar el culto al servicio de una fundación pía constituida por una institución o por un particular.¹⁸³ Este era el caso de la capilla de Santa Marta cuyo patronazgo correspondía a los *consellers*, de las capillas particulares que se encontraban en las casas nobles o también de las cofradías que disponían de capilla en las iglesias parroquiales de la ciudad. En este último caso, el capellán se convertía en muchas ocasiones en el referente religioso de los miembros de estas asociaciones.¹⁸⁴

El vicario hacía las funciones de coadjutor del rector y en los casos en los que el titular del beneficio curado (el rector) se estaba ausente era su sustituto, desde esta perspectiva jerárquicamente estaba subordinado a éste. En aquellas ocasiones en las que se trataba de un vicario a perpetuidad –situación que se producía, por ejemplo, en las parroquias barcelonesas cuya jurisdicción dependía directamente del Cabildo catedralicio como era el caso de Santa María del Mar y Santos Justo y Pastor– podía llegar a ejercer las mismas funciones que el párroco (administrar los sacramentos, celebrar los ritos fúnebres y el culto litúrgico, etc.).¹⁸⁵ No obstante, su condición jurídica y situación material eran más inciertas y precarias. En Barcelona, a raíz de la resistencia del Capítulo a dividir las parroquias con mayor población, se opta por la introducción de la figura del coadjutor que posibilite un mayor control de la población. Por lo que a lo largo del siglo XVII la figura del vicario-coadjutor –que apenas se menciona en el siglo anterior– se va perfilando ahora totalmente diferenciada de la figura del beneficiado.¹⁸⁶

La enorme variedad de realidades que hemos dibujado da lugar a una amplia diversidad de situaciones económicas en el seno del clero parroquial. Por lo que se podría llegar a reproducir dentro del bajo clero las mismas diferencias que se encuentran

¹⁸³ BARRIO, *El clero...*, pp. 90-92.

¹⁸⁴ BERENGO, *L'Europa...*, p. 682.

¹⁸⁵ BARRIO, *El clero...*, p. 82. En las otras parroquias: Santa María del Pi, San Miquel, San Jaume y San Cugat cuentan con un rector. En el caso de San Pere las funciones de *cura animarum* las ejercitan 2 hebdomadarios que son nombrados por la abadesa con el beneplácito del obispo, J. M. MARTÍ BONET (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Barcelona, Terrassa, Sant Feliu de Llobregat, Gerona*, 2006, Madrid, pp. 241 y 244.

¹⁸⁶ BADA, “L’origen dels clergues...”, p. 211.

respecto al alto clero.¹⁸⁷ En Barcelona existía un elevado número de beneficios simples (beneficiados y capellanes) que no estaban dotados con suficientes recursos económicos. Muchos clérigos se veían obligados a complementar sus ingresos con el ejercicio de otras actividades consideradas indignas a su estado eclesiástico.¹⁸⁸ Otras soluciones pasaron por la acumulación de beneficios o la creación de asociaciones mediante las cuales complementar sus recursos.¹⁸⁹

La mayor parte del clero parroquial se reclutaba entre los sectores de la población más acomodados de la población urbana y rural. Y, principalmente, de la misma diócesis en la que ejercían sus responsabilidades, sobre todo a partir de Trento cuando se establece la obligatoriedad de la residencia para los rectores.¹⁹⁰ La posesión de un beneficio eclesiástico (condición indispensable para acceder a la clerecía) condicionaba la movilidad geográfica de párrocos y beneficiados; pero también el nivel económico de los candidatos, puesto que la dotación de un beneficio (aunque no era elevada) no estaba al alcance de todos los sectores de la población.

El origen social y geográfico de los clérigos barceloneses nos lleva a otra cuestión no menos relevante, la creación de redes parentales y clientelares. El fenómeno del nepotismo no sólo afecta a Roma, sino que se encuentra en todos los niveles de la estructura eclesiástica. En particular, se ha podido comprobar la perpetuación de algunas familias dentro del Capítulo a través de algunos de sus componentes durante algunas generaciones.¹⁹¹ Parece ser que las solidaridades familiares de parentela no eran terreno exclusivo de las altas estancias del clero. Después de Trento es más difícil encontrar obispos que dejen la sede a sus hijos o sobrinos; pero continúan siendo numerosos los canónigos, curas y beneficiados que transmiten la prebenda a sus

¹⁸⁷ En relación al nivel de vida del clero catalán remito a las valoraciones de PUIGVERT, *Església, territori...*, pp. 78-84.

¹⁸⁸ Barcelona se encontraba entre las ciudades con más beneficios insuficientemente dotados, BARRIO, *El clero...*, p. 196 y BADA, *La situació religiosa...*, p. 59.

¹⁸⁹ BARRIO, *El clero...*, p. 188.

¹⁹⁰ La clasificación es la siguiente: payeses con 40 miembros, mercader 25, *pelaide* 24, sastre 19, noble 15, notario 12, médico 10, platero, tejedor y negociante con 8, quirúrgico 6, droguero, herrero, farmacéutico con 4, *donzell* y ciudadano honrado 6, doctor en derecho 3, doctor de la Audiencia 1, caballero 1. Según los datos de los 2.667 clérigos que en el periodo de 1635 a 1717 accedieron a la tonsura en Barcelona 1.755 (65,8 %) eran originarios de la ciudad y el resto 912 (34,19 %) eran foráneos, BADA, "L'origen dels clergues...", pp. 188, 203 y 207.

¹⁹¹ BARRIO, *El clero...*, p. 102. Según FATJÓ, "Aproximación...", pp. 152-154, casi el 38 % de los canónigos barceloneses del XVII tenían o habían tenido en el pasado (más o menos reciente) a algún predecesor de su familia. Ahora bien, la presencia de un mismo linaje, en general, no se prolongaba más allá de una o dos generaciones.

descendientes.¹⁹² En el caso del clero regular, el fenómeno de la endogamia familiar es más pronunciado en las instituciones femeninas. Por ejemplo, en el monasterio de carmelitas descalzas de Barcelona se puede identificar cierto nepotismo conventual (tías religiosas que se hacían cargo de la educación de sobrinas).¹⁹³

2.1.2 El clero regular

Tal como evidencian los datos que hemos expuesto, el grueso del estamento eclesiástico barcelonés pertenecía al clero regular. Barcelona, al igual que otras grandes urbes de la época, cobijaba un importante número de instituciones religiosas pertenecientes a los diferentes grupos o ramas que habían surgido a lo largo de los siglos: monásticas (benedictinos, jerónimos y cistercienses), canónigos regulares, hospitalarias (antonianos), militares (Santiago y Montesa), de redención de cautivos (mercedarios y trinitarios), mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas) y, por último, clérigos regulares (jesuitas, teatinos, servitas, clérigos regulares menores (*caracciolos*), mínimos y agonizantes). Entre unas y otras podemos contabilizar unas veintitrés instituciones religiosas masculinas y trece femeninas que en algún momento de la época moderna habían abierto o tenían casa en la ciudad.¹⁹⁴

Las más antiguas eran las órdenes monásticas, éstas se caracterizaban por su dedicación a la vida contemplativa y litúrgica. Los canónigos regulares, además de las funciones litúrgicas, también se dedicaban a la beneficencia y al cuidado de los peregrinos. Las órdenes hospitalarias se centraban en el cuidado y auxilio de los enfermos y necesitados. Por su parte, las órdenes militares poseían la doble condición de monjes y soldados, por lo que se les consideraba más bien caballeros religiosos que ofrecían protección militar y asistencia a los peregrinos que acudían a Tierra Santa. Mientras que las órdenes redentoras se caracterizaban por su condición más activa que contemplativa; su principal función era la redención de cautivos en tierras musulmanas. Consideradas entre militares y mendicantes, de forma progresiva estas instituciones

¹⁹² BARRIO, *El clero...*, pp. 101 y 102.

¹⁹³ M. GRAS CASANOVAS, “Patronatge femení i fundació de convents: el convent de la Immaculada Concepció de carmelites descalces de Barcelona (1589)”, en B. GARÍ (coord.), *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, Barcelona, 2013, p. 262. Véase también BARRIO, *El clero...*, p. 410.

¹⁹⁴ En esta relación no contabilizamos las congregaciones de los Paules u oratorianos, puesto que forman parte del clero secular, ni las formas de religiosidad informal femenina, es decir, beaterios y terciarias.

pierden su carácter militar, para ser reconocidas entre las órdenes caritativas. Los mendicantes se definen por su función evangelizadora, adoptan una vida de pobreza, más o menos rígida, y alternan su vocación pastoral con las prácticas espirituales en comunidad. A excepción de los dominicos, todas estas instituciones sufren un proceso de reforma a partir del cual surgen nuevas órdenes que tarde o temprano se separan del tronco principal. En este mismo proceso reformador, en el siglo XVI, surgen los clérigos regulares, que se definen por un papel más activo en la comunidad, sobre todo, a través de la asistencia y la educación.¹⁹⁵

Habitados debían estar los barceloneses a ver deambular por las calles a frailes que distinguían por sus atuendos exteriores: cordón para franciscanos, capuchinos y las reformas salidas de la rama de san Francisco; correa para agustinos; escapulario para carmelitas; cogulla para monjes, negra o blanca para diferenciar a benitos y bernardos. Mayor extrañeza debían despertar, por el contraste, las formas de vestir adoptadas por las nuevas órdenes de clérigos regulares como era el caso de los jesuitas que tan sólo vestían sotana y bonete.¹⁹⁶ Más que ningún otro rasgo de índole espiritual o devocional, el hábito se había convertido en el principal elemento que identificaba y distinguía a los miembros de las diferentes órdenes religiosas que conformaban el clero regular. No en vano era una de las primeras cuestiones que el fundador de la orden determinaba: el tipo de tejido que se debía utilizar, la forma que debía tener, el color e, incluso, la cantidad de tela que debía requerir en la confección. Es, además, un elemento que adquiere mayor relevancia, sobre todo a partir de Trento, en las órdenes femeninas en las que el hábito adopta la forma del luto religioso, diferenciando la profesa de la novicia por su color: negro para la primera y blanco para la última. De esta forma, los hábitos diferenciados no sólo servían para reconocer la orden a la que pertenecían, sino que, además, establecían distinciones entre los miembros de una misma comunidad.¹⁹⁷

A pesar de las particularidades de cada una de las órdenes religiosas, la estructura jerárquica interna en todas ellas era muy similar. La comunidad estaba encabezada por el prior, abad o guardián (según las instituciones) que era el encargado

¹⁹⁵ En relación a la definición y las características de las diferentes órdenes religiosas, véase MARTÍNEZ RUIZ (dir), *El peso...*, pp. 321-334; BARRIO, *El clero...*, pp. 324-343.

¹⁹⁶ Los movimientos reformadores, como la descalcez, ponen el acento en simplificar el hábito (menos tela, menos pliegues, etc.) como una forma de distinguirse del tronco original, T. EGIDO, "Mentalidad colectiva del clero regular masculino", en E. MARTÍNEZ RUIZ y V. SUÁREZ GRIMÓN (eds.), *Iglesia y sociedad: el clero secular. III Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, v. 1, 1994, p. 559.

de gobernar la comunidad dividida en tres categorías: sacerdotes, legos y novicios. Los primeros desarrollaban un *cursus honorum* a través del estudio, por el cual conseguían ascender y ostentar diferentes cargos y oficios dentro de la comunidad como, por ejemplo, maestro de novicios, profesor, predicador o confesor. Los legos provenían de grupos sociales más modestos y no estaban ordenados, su principal misión era prestar ayuda al sacerdote como criado o servidor. Es decir, le estaban reservadas las tareas más humildes a pesar de que debían repartirse entre todos los miembros. Por último, los novicios eran los aspirantes a sacerdotes que tras un tiempo de preparación tomaban los votos y entraban a formar parte de la comunidad de pleno derecho.

La mayor parte los efectivos del clero regular era originaria del mismo Principado. Las órdenes monásticas se nutrían, sobre todo, de las clases medias y altas, baja y alta nobleza, burocracia municipal y campesinado acomodado. Mientras que en el caso de los mendicantes predominaban los hijos del campesinado, del estamento mercantil y del artesanado urbano.¹⁹⁸ Este comportamiento varía en el caso de las instituciones religiosas femeninas; la elevada dote y la restricción de las plazas hacen que prevalezcan, sobre otros sectores de la sociedad, las hijas de familias nobles o acomodadas. Por consiguiente, en el transcurso de época moderna se produce un proceso gradual de aristocratización de los conventos y monasterios urbanos que, aunque generalizado, es más intenso en unas órdenes que en otras.¹⁹⁹

La vida en las órdenes monásticas giraba en torno a la oración y a la actividad litúrgica. Mientras que mendicantes y clérigos regulares, mucho más activos, desarrollaban una importante labor pastoral en las iglesias conventuales y en las parroquias auxiliando al clero secular, principalmente, en la confesión y predicación –en especial en los períodos de Cuaresma, Adviento, las fiestas patronales de la ciudad o de alguna cofradía, los domingos–; pero, también, en los ritos fúnebres y otras circunstancias particulares como, por ejemplo, rogativas. También acuden en los pueblos donde son requeridos por los párrocos (y las autoridades locales) para confesar y predicar en tiempo de Cuaresma y Semana Santa.²⁰⁰ En el caso de las órdenes de

¹⁹⁷ MARTINEZ RUIZ (dir), *El peso...*, p. 254.

¹⁹⁸ BARRIO, *El clero...*, p. 354.

¹⁹⁹ Un proceso generalizado, con algunas variantes, en todas las regiones de España, *Ibid.*, p. 423 y 424. En el caso de Barcelona véase, por ejemplo, el artículo de GRAS CASANOVAS, “Patronatge femení...”.

²⁰⁰ M. MORÁN y J. ANDRÉS-GALLEGO, “Il predicatore”, en R VILLARI (ed.), *L'uomo barocco*, Bari, 2005, p. 157. Los jesuitas y capuchinos destacan por las misiones populares, en menor grado franciscanos y dominicos, BADA, “Poder eclesiàstic: Església...”, p. 60.

clérigos regulares hemos de añadir, además de la labor pastoral y litúrgica, la asistencia a los menesterosos y enfermos y la actividad educativa a eclesiásticos y laicos.²⁰¹

Como hemos señalado anteriormente, la predicación formaba parte de las funciones pastorales del párroco. Según las disposiciones tridentinas, el obispo debía predicar los domingos y en los días festivos y supervisar que los curas de su diócesis hicieran lo propio en los días establecidos. Sin embargo, debido a la despreocupación y la deficiente preparación del clero secular el ámbito de la oratoria sagrada queda en manos de los miembros del clero regular, tanto su expresión oral como escrita. Por su tarea evangelizadora (eje fundamental de muchas de las órdenes religiosas) los regulares están mejor entrenados en el dominio de la palabra y de la persuasión.

En Barcelona era habitual que los párrocos recurrieran a los servicios de un predicador perteneciente al clero regular más experimentado y de calidad –en especial, en las épocas de Cuaresma y Navidad– en aras de atraer mayor número de público a la iglesia. A modo de ejemplo, las principales parroquias de la ciudad, Santa María del Mar y del Pi, solicitaban con regularidad los servicios de los jesuitas para dirigir las oraciones de la Cuaresma.²⁰² Asimismo, las autoridades barcelonesas serán las primeras en solicitar los servicios de los frailes tanto para celebrar los oficios en la capilla de la Casa de la Ciudad como para predicar en las solemnidades que iban a cargo del municipio. En definitiva, la actividad pastoral del clero regular, que en un primer momento se desarrolla de forma subsidiaria, termina por consolidarse y devenir indispensable. De forma que los frailes absorben algunas de las funciones o deberes directamente vinculados a la cura de almas como es el caso de la predicación que, en algunos casos, se convierte en su principal vía de ingresos, así como una forma de promoción ante los fieles.²⁰³

En general, las órdenes religiosas se dedicaron a la enseñanza (de eclesiásticos y seculares) como una actividad más de las que desarrollaban. A excepción de los escolapios, cuya actividad principal era la enseñanza gratuita, ninguna orden prestó atención de forma sistemática a las primeras letras, centrándose principalmente en la educación secundaria y superior. En varias ocasiones los escolapios intentaron abrir un centro en Barcelona; pero la oposición de las órdenes religiosas que contaban con

²⁰¹ Sus miembros, además de los tres votos (pobreza, castidad y obediencia) suman otro vinculado con su actividad educativa o asistencial.

²⁰² KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 358.

²⁰³ MORÁN y ANDRÉS-GALLEGO, “Il predicatore”, p. 157.

centros educativos (jesuitas, dominicos, benedictinos, mercedarios, franciscanos, carmelitas, trinitarios, agustinos y clérigos menores) frenó la iniciativa, que no se materializó hasta principios del siglo XIX.²⁰⁴

La función asistencial de las órdenes religiosas se centró, sobre todo, en la atención a presos, enfermos y marginados. En Barcelona los jesuitas eran los encargados de acompañar a los prisioneros y a los condenados a muerte en la ejecución.²⁰⁵ Mientras que antonianos, agonizantes y los hermanos de San Juan de Dios se especializaron en la atención a los enfermos. Las dos primeras casas religiosas desarrollaron su labor asistencial en el hospital de leprosos y en el Hospital General, respectivamente. Más efímera fue la presencia de los hermanos de San Juan de Dios, que en 1597 fueron expulsados por las autoridades barcelonesas (a instancias del obispo) cuando intentaban abrir una casa para atender a los enfermos menesterosos.²⁰⁶

Por otra parte, el clero regular fue el responsable de fomentar algunas devociones religiosas entre la población. Los capuchinos fueron los primeros que introdujeron en Barcelona, a finales del siglo XVI, la celebración de las cuarenta horas en el tiempo de la Cuaresma. Además, parece ser que la inclusión de la devoción a la Virgen del Pilar entre los cultos institucionales, a raíz del episodio de peste que sufre la ciudad en 1621, se debe a un fraile capuchino.²⁰⁷ Por su parte, los jesuitas promovieron la práctica de la exposición de Santísimo Sacramento en las iglesias en tiempo de carnaval, en contraposición con la celebración popular. Estas “funciones de desagravio”, que incluían tres días de predicación, primero se realizaron en la iglesia de Belén y en la de San José de los carmelitas descalzos y desde allí se extendieron al resto de iglesias.²⁰⁸ La devoción del Rosario fue la que más arraigo experimentó en la ciudad, así como en el resto del Principado. Barcelona contaba con una cofradía dedicada al Rosario desde época medieval. Pero no es hasta época moderna que esta devoción adquiere mayor relevancia en la vida religiosa de la ciudad, en parte, gracias a la acción de las órdenes religiosas, en particular de los dominicos y, con posterioridad, de los

²⁰⁴ MARTINEZ RUIZ (dir), *El peso...*, pp. 404-409. Las solicitudes al municipio se produjeron en 1694 y en 1702, *Rúbricas de Bruniquer...*, v. 3, pp. 138 y 141.

²⁰⁵ KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 358.

²⁰⁶ DACB, v. 7, p. 94

²⁰⁷ BADA, *La situació religiosa...*, p. 47 y KAMEN, *Cambio cultural...*, pp. 141 y 142; P. A. de PALMA de MALLORCA, “Los capuchinos en Cataluña y el fomento de algunas devociones populares”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, v. 28 (1955), pp. 159-174.

jesuitas. La procesión que se celebraba por los claustros de la iglesia dominica de Santa Caterina en dicha solemnidad era de las más concurridas en la ciudad; llegando al punto que en 1588, por la afluencia de público, los frailes debieron sacar la procesión a la calle para dar cabida a toda la gente.²⁰⁹

La organización de las órdenes religiosas femeninas era muy similar a la de sus hermanos de religión. La abadesa o priora era la encargada de velar por el bienestar material y espiritual (en especial, la observancia de la regla y de la clausura) de la comunidad, secundada por la vicaria o sub-priora. La comunidad también se divide en diferentes grados o categorías: las monjas de velo negro o de coro, que podían desempeñar algún oficio o cargo como maestra de novicias, tornera, portera, etc.; las novicias; por último, las legas y criadas. Asimismo, las comunidades femeninas disponían de personal eclesiástico que se encargaba de la celebración del culto (capellanes) y de la asistencia a las necesidades espirituales de las monjas (confesores).

El restablecimiento (o la instauración) de la clausura estricta en la primera mitad del siglo XVII en las casas religiosas femeninas supone, en teoría, la ruptura de todo vínculo con el mundo exterior. Tras los muros y las rejas de los espacios conventuales, las monjas debían pasar las horas repartidas entre la oración y el trabajo cotidiano de la casa. La oración ocupaba aproximadamente un tercio de la jornada; el resto del tiempo lo ocupaban en otros quehaceres como asistir a oficios litúrgicos, la lectura en comunidad, rezar el rosario u otras devociones. En el caso de las órdenes mendicantes estas actividades se complementaban o alternaban con el trabajo en la huerta, la cocina o las labores que representaban una forma de conseguir ingresos y de combatir la ociosidad.²¹⁰ Dicho esto, antes y después de Trento (aunque en menor medida) los conventos son lugares de encuentro, integración e interacción entre diferentes sectores de la sociedad. A pesar de la clausura, estos espacios religiosos mantienen su condición de centros culturales ampliamente relacionados con la vida cotidiana barcelonesa.²¹¹

²⁰⁸ DE PALMA de MALLORCA, “Los capuchinos, p. 161; R. RUSCONI, “Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni”, en M. ROSA (ed.), *Clero e società nell’Italia moderna*, Roma-Bari, 1995, p. 223.

²⁰⁹ KAMEN, *Cambio cultural...*, pp. 105 y 138-140.

²¹⁰ MARTINEZ RUIZ (dir.), *El peso...*, pp. 279-282.

²¹¹ Al respecto, véase A. MAZUELA-ANGUITA, “‘Una Celestial armonía’: los conventos femeninos en la vida musical de Barcelona en el siglo XVI”, *Quadrivium-Revista Digital de Musicología*, n.º 6 (2015), pp. 1-12; A. ATIENZA, “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna. Perspectivas recientes y algunos retos”, en E. SERRANO (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación. Actas Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*, Zaragoza, 2013, pp. 89-108.

A diferencia de las órdenes masculinas –en las que se combinaba en mayor o menor medida la vida activa y contemplativa– la suya es una existencia dedicada por completo a la oración y al silencio, en una búsqueda constante de la disciplina del cuerpo y de la mente. No obstante, en el siglo XVII surge un nuevo tipo de religiosa –que se consolida en el XVIII– con dedicación exclusiva a la educación de las jóvenes. Es el caso, por ejemplo, de la Compañía de María, que en 1645 consigue (a pesar de la oposición de otras instituciones religiosas) el apoyo de las autoridades barcelonesas para fundar su primer centro en España, “per la Educacio, y ensenyansa de las Donsellas dels Ciutadans de esta Ciutat.”²¹² Antes de la aparición de este tipo de instituciones algunas casas religiosas, con el fin de complementar sus ingresos, aceptaban en su seno algunas jóvenes, las educandas, que no necesariamente debían profesar los votos, sino que entraban en estas comunidades para recibir una educación acorde con su estatus y condición.²¹³

Barcelona padeció la eterna y acérrima enemistad que enfrentaba al clero secular y al regular (por cuestiones jurisdiccionales, derechos de estola, de entierros etc.) y también fue escenario de las contiendas que, a lo largo de la época moderna, se suscitaron entre las órdenes religiosas: las famosas disputas teológicas protagonizadas por dominicos, jesuitas y franciscanos o las que surgieron entre los troncos de las órdenes mendicantes (franciscanos, carmelitas, agustinos, etc.) y las ramas reformadas (descalcez, observantes, etc.). La mayor parte de estos conflictos enmascaraban la pugna por el espacio urbano y por conseguir afianzarse dentro de la Iglesia local. En este sentido, los jesuitas se convierten en el blanco preferido del resto de órdenes, que crean un frente común. Tal como se desprende, por ejemplo, de lo sucedido en la procesión organizada por los jesuitas con motivo de la canonización de san Francisco Borja en la que –según relata la crónica del dietario municipal– para mofa del pueblo, tan sólo acudieron los padres servitas a pesar de haber invitado a todas las órdenes religiosas de la ciudad.²¹⁴

Por último, el historiador Bada, en relación al poder eclesiástico, distingue entre “poder legal” y “poder efectiu.” De forma que el clero secular ejercía un poder legal y, en menor medida, efectivo. En cuanto a las órdenes mendicantes, ejercían un poder efectivo a través de la predicación; pero, sobre todo, por medio de las cofradías, que

²¹² La cuestión se vuelve a tratar en 1650 y 1651, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 113 y 118.

²¹³ MARTINEZ RUIZ (dir.), *El peso...*, pp. 424-427.

eran, junto a las fábricas, uno de los ejes gracias a los que se llevaba a cabo la participación de los laicos en la vida parroquial.²¹⁵ Ciertamente, tanto la fábrica como la cofradía formaban parte de la religión cívica, ya que en ellas laicos y eclesiásticos compartían protagonismo.

2.1.3 La Iglesia de los laicos

La participación activa de los laicos en la gestión de la Iglesia y de la experiencia religiosa se materializaba a través de lo que Berengo denominó la Iglesia de los laicos, a saber: cofradías, fábricas y otras formas de religiosidad informales como podían ser las casas de terciarias o las beguinas.²¹⁶ Empecemos, pues, por las cofradías, las verdaderas propulsoras (y defensoras) de la gestión autónoma del culto por parte de los laicos. Las cofradías eran asociaciones de laicos devotos, unidos –en base a estatutos, en general, de origen bajomedieval, aunque continuamente renovados– por vínculos de vecindad, de nación, de oficio o también voluntarios (culturales), que se reunían con fines penitenciales, de perfeccionamiento de la práctica religiosa, de oración común o caritativos, privilegiando uno u otro en función de los casos.²¹⁷

En consecuencia, existían diferentes tipos: las cofradías devocionales, las más frecuentes en el siglo XVII, tenían como objetivo el culto a la Virgen, los santos, el Santísimo Sacramento o las ánimas del purgatorio; las cofradías penitenciales se centraban en la celebración de la pasión y muerte de Cristo; las cofradías gremiales, las más antiguas y numerosas en Barcelona, poseían una clara finalidad profesional y reivindicativa; y, por último, las cofradías asistenciales en las que la labor benéfica, existente en todas las cofradías en mayor o menor grado, adquirió especial relevancia, sus principales objetivos eran la asistencia a pobres y enfermos y la enseñanza.²¹⁸

²¹⁴ DACB, v. 19, pp. 33-38 y 42 (1671).

²¹⁵ BADA, “Poder eclesiástico: Església...”, pp. 60 y 61.

²¹⁶ BERENGO, *L'Europa...*, pp. 853-890.

²¹⁷ O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna, secoli XV-XVIII*, Roma, 2017, p. 42. Por su parte, G. G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e Pietà' dei laici el medioevo*, v. 1, Roma, 1977, p. 10, las define como “una vera società organica, cioè un'associazione di abitanti nello stesso luogo, che, governata da propri ufficiali e secondo un suo statuto, si raduna periodicamente in vista dello scopo spirituale comune.”

²¹⁸ En relación a la tipología de las cofradías y sus desarrollos historiográficos en territorio español, véase I. ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, “Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico”, *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*, n.º 27 (2017), pp. 11-50. Por lo que se refiere a la confusión entre cofradía y

Este tipo de asociaciones, en particular las cofradías devocionales, incrementan su presencia en toda Europa a partir del siglo XVI, bajo el impulso de la nueva espiritualidad contrarreformista a través de la creación de nuevas cofradías, pero también de la renovación de las antiguas cofradías medievales. Sin embargo, el momento álgido de su difusión se produce en la primera mitad del siglo XVII, etapa en la que el ritmo fundacional alcanza mayor celeridad. En la diócesis de Barcelona la culminación de este proceso se produce entre 1580 y 1630. Por lo que respecta a la segunda mitad del siglo XVII se aprueban 37 nuevas cofradías y 3 asociaciones; 17 se encontraban en la ciudad de Barcelona y el resto estaban repartidas entre las diversas poblaciones del obispado. De estas 37, 23 eran abiertas y las otras correspondían a gremios. En la segunda mitad del siglo XVIII se produce una desaceleración en consonancia con la época, mucho más crítica con este tipo de instituciones.²¹⁹

Para conocer el peso (absoluto y relativo) de la vida asociativa religiosa en Barcelona los estudiosos cuentan con la (deficiente, aunque no por eso menos preciada) información contenida en la encuesta de 1771, encargada por el Consejo de Castilla. Torres enumera, a partir de esta fuente, un total de 90 asociaciones religiosas de laicos de diferente índole (cofradías, congregaciones, hermandades, etc.) en la ciudad.²²⁰ Aunque algunos autores apuntan que hacia la segunda mitad del XVIII este tipo de asociaciones podían pasar del centenar.²²¹ Es decir, representa una cofradía por cada

gremio en el ámbito europeo, véase: MEERSSEMAN, *Ordo Fraternalitatis*, pp. 8-10; BERENGO, *L'Europa...*, p. 858. Por lo que respecta a Barcelona, véase M. RAUFAST CHICO, “‘E vingueren los officis e confraries ab llurs entremeses e balls’. Una aproximación al estamento artesanal en la Barcelona bajomedieval, a partir del estudio de las ceremonias de entrada real,” *Anuario de estudios medievales*, v. 36, n.º 2 (2006), en particular, pp. 656-564.

²¹⁹ KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 157; BADA, *Historia del cristianisme...*, p. 134. Son pocos los trabajos que arrojan luz sobre el mundo cofrade en época moderna en Cataluña y, en particular, en Barcelona. En parte, consecuencia de la dispersión o desaparición de documentación directa (libros de cofradías) o la dificultad de reconstituirla de forma indirecta a través de los archivos de protocolos; fondos parroquiales, capitulares y diocesanos y otras fuentes complementarias, X. TORRES SANS, “Les confraries devocionals a la Barcelona moderna: balanç, comparacions, perspectives”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 24 (2017), pp. 113-125.

²²⁰ TORRES SANS, “Les confraries devocionals...”, p. 113, n. 1, el cómputo incluye cofradías, congregaciones, terciarios, hermandades, agregaciones; pero no incluye los gremios de “Mercaderes de lienzo, paños y sedas”, de “corredores de cambio” y las dos congregaciones marianas tuteladas por los jesuitas. En relación a la encuesta y “sus defectos”, véase M. ROMERO SAMPER, “El expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto documental”, *Hispania Sacra*, v. 40 (1988), pp. 205-234.

²²¹ C. GUIMERÀ RAVINA, “Les associacions religioses de laics a la Barcelona de la 2.^a meitat del segle XVIII”, en *Actes del I Congrés d’Història Moderna de Catalunya*, v. 2, Barcelona, 1984, pp. 501-506; J. CARRERA PUJAL, *La Barcelona del segle XVIII*, v. 2, Barcelona, 1951, pp. 247-250, incluye una relación de las cofradías y hermandades de la ciudad, más de 60, parece ser que, al igual que Torres, el autor utiliza la información contenida en la encuesta de 1771. Véase también la enumeración que realiza F. CURET, *Visions Barcelonines (1760-1860)*, v. 7, “La vida religiosa”, Barcelona, 1955, pp. 134-138.

350 habitantes. Ciertamente, no llega a equipararse con otras ciudades españolas con gran tradición en este tipo de instituciones religiosas como Sevilla, Madrid o Toledo, con más de 200 cofradías y mucho menos con ciudades como Venecia o Florencia.

La encuesta no aporta datos sobre el número de miembros, apenas unas cuantas valoraciones del tipo: unos pocos “individuos de aquellas vecindades”, al referirse a la cofradía de san Roque de la Plaza Nueva, o la docena de miembros de la cofradía de la Conca.²²² Para hacernos una idea, la cofradía de *Nostra Senyora de la Corretja* o de la *Mare de Déu de la Consolació* contaba, hacia finales del siglo XVII (1673-1677), con poco más de medio millar de miembros. La mayor parte de las cofradías aceptaban a miembros de todos los estamentos, de forma que en su seno se reproducía (en una escala mucho menor) la estructura estamental de la sociedad barcelonesa. Sin ir más lejos, un 10 % de los miembros de la citada cofradía pertenecían a la elite social compuesta por nobles, caballeros, ciudadanos honrados, abogados y médicos; casi la mitad, el 47 %, eran clérigos; un 4 % mercaderes; el 11 % artistas o maestros de gremios mayores y el 28 % menestrales, maestros y oficiales de gremios menores.²²³

Las más selectas y exclusivas eran la cofradía de la Soledad, en el convento de la Merced –no en vano era conocida con el sobrenombre “de la Nobleza”– y la congregación de los Dolores, tutelada por los frailes servitas. Por el contrario, la cofradía del Rosario y la de San Francisco, amparadas por las órdenes mendicantes, estaban más abiertas a todo tipo de población, en especial a los estamentos más populares de la ciudad. En este sentido, a pesar del discurso fraternalista e igualitario que la mayor parte de estas asociaciones pregonaban en el siglo XVIII las cofradías barcelonesas habrían perdido –en consonancia con las tendencias imperantes en el resto de la Europa mediterránea– su espíritu igualitario y devenido instituciones elitistas.²²⁴

²²² En el caso de Madrid contaba con 1 cofradía por cada 728 habitantes. Por lo que respecta a las ciudades italianas, por ejemplo, Venecia en 1732 tenía 357 asociaciones de este tipo, lo que representa 1 cofradía para menos de 400 habitantes, TORRES SANS, “Les confraries devocionals...”, pp. 114 y 115.

²²³ J. S. AMELANG, “La sociabilitat a l’Edat Moderna: algunes qüestions de mètode”, en Id., “*Gent de la Ribera*” i altres assaigs sobre la Barcelona moderna (2008), en particular, pp. 248-250, ha podido identificar el oficio o la categoría social de un total de 416 miembros que formaban parte de la citada cofradía –que tenía su sede en el convento de San Agustí vell– entre 1613 y 1673. En relación a la organización interna de estas instituciones y los sistemas de elección de los cargos de responsabilidad, véase TORRES SANS, “Les confraries devocionals...”, pp. 117-121; C. GUIMERA RAVINA, “Les associacions religioses...”, p. 504.

²²⁴ J. S. AMELANG, *La formación de una clase dirigente: Barcelona, 1490-1714*, Barcelona, 1986, pp. 193 y 194. En relación al discurso igualitario, véase las referencias bibliográficas que propone TORRES SANS, “Les confraries devocionals...”, p. 116. Por ejemplo, la *Santa Escuela de Cristo*, fundada en 1660 aceptaba a miembros de todos los estamentos, sin embargo, entre sus cofrades se encontraba la elite política y eclesiástica barcelonesa, G. GARCÍA FUERTES, “Sociabilidad religiosa y círculos de poder.

Como apuntábamos al inicio, este tipo de asociaciones surgen en un intento por parte de los laicos de gestionar de forma autónoma las prácticas del propio culto. No era casual que en Barcelona las mayores y más populares asociaciones devocionales urbanas no se localizaran en las parroquias, sino bajo la tutela de las órdenes mendicantes.²²⁵ Las órdenes religiosas eran las primeras interesadas en acoger y promocionar este tipo de corporaciones porque, por una parte, representaban una importante vía de ingresos para la comunidad religiosa y, por otra parte, aportaban instrumentos y estructuras para la difusión de sus propias devociones. Como ya se ha visto, los dominicos se encargaron de impulsar en la ciudad la devoción del Rosario y también las dedicadas al Santísimo, más conocida como La Minerva. Por su parte, los capuchinos promocionaron el culto de la Virgen del Pilar y la Divina Pastora. Las otras órdenes hicieron lo propio con sus respectivas devociones: los franciscanos fomentaron la devoción de san Francisco, san Miguel, Nuestra Señora de los Ángeles y la Inmaculada; los carmelitas, la del Carmen, san José y santa Teresa; los jesuitas, la del Santísimo y san Ignacio; los mercedarios, la de la Merced; los servitas, la de Nuestra Señora de los Dolores y Purísima Sangre; y los trinitarios, la de la Santísima Trinidad, santa Agnès y santa Caterina.²²⁶

Todas estas instituciones, a pesar de las particularidades y diferencias, tienen en común su participación activa en la vida religiosa y ceremonial de la ciudad con ocasión de la fiesta del patrón, las novenas, los ritos fúnebres (los viáticos llevados por los cofrades o las exequias para los difuntos); pero, sobre todo, con su presencia en las procesiones ya fueran las convocadas por las autoridades barcelonesas, la procesión anual con motivo de la fiesta de la cofradía o las que se realizaban en Semana Santa y en el Corpus Christi.²²⁷ Estas ocasiones permiten a las cofradías definir la imagen (religiosa y social) que proyectan al conjunto de la comunidad, de forma que participan en el relato coral que la ciudad elabora sobre sí misma. La dimensión festiva (convites

Las Escuelas de Cristo, de Madrid y Barcelona, en la segunda mitad del siglo XVII.”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2 (1993), pp. 319-328.

²²⁵ J. S. AMELANG, “Gent de la Ribera: política popular i identitat de barri a la Barcelona moderna”, en Id., “*Gent de la Ribera*” i altres assaigs sobre la Barcelona moderna, 2008, p. 93, n. 27. I. ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, “Cofradías y ciudad en la España del Antiguo Régimen”, *Studia Historica. Historia Moderna*, n.º 19 (1998), p. 205, aportan datos concretos que avalarían esta afirmación.

²²⁶ PUIGVERT, *Església, territori...*, p. 172.

²²⁷ No todas las cofradías participaban del mismo modo en la vida cívico-religiosa, puesto que entre las diferentes asociaciones religiosas también se establecía una graduación en función de su relevancia en la comunidad, TORRES SANS, “Les confraries devocionals...”, p. 121.

colectivos, las fiestas con música, baile y otros excesos) que acompañaba a estas celebraciones cívico-religiosas –y que tan bien supo recrear en sus escritos (aunque tardíos, pues datan del siglo XVIII) el barón de Maldà²²⁸– no era vista con agrado por las autoridades eclesiásticas que intentaron en muchas ocasiones, de forma infructuosa, poner coto a este tipo de manifestaciones consideradas, por sus críticos, poco cristianas e irreverentes.²²⁹

El cerco sobre estas asociaciones se estrecha de forma definitiva en 1562 cuando en una de sus sesiones el Concilio de Trento supedita las cofradías y fábricas a la autoridad del obispo. El objetivo principal de la Iglesia era el encuadramiento de la población dentro de una religiosidad más institucional (y menos libre o autónoma) acorde con la espiritualidad tridentina. La Iglesia emprende una campaña de desprestigio dirigida a cierto tipo de cofradías que encarnaban la religiosidad de excesos a la que se oponía Trento como, por ejemplo, las de penitentes y, en contrapartida, favorece la difusión de las cofradías que florecen al compás de esta nueva espiritualidad como, por ejemplo, la del Santo Sacramento, el Rosario, la del Carmen, Dolores, etc.²³⁰ Pero el control también se ejerce mediante la vinculación, cada vez mayor, de los eclesiásticos a las cofradías laicas, ya sea como asalariados o como miembros. En este sentido, recordemos que casi la mitad de los miembros de la cofradía de *Nostra Senyora de la Corretja* eran eclesiásticos. En definitiva, la Iglesia favorece las devociones universales que puede controlar, en detrimento de las cofradías que representan formas particulares o locales de religiosidad.

Las cofradías también fueron el objetivo de las instituciones políticas. Por una parte, la propia naturaleza de estas asociaciones (su innegable dimensión social, económica y política) las hace sospechosas a ojos de la Corona, que busca la manera de controlar y limitar sus actividades al ámbito puramente espiritual o cultural.²³¹ Por otra

²²⁸ R. D'AMAT i DE CORTADA, *Costums i Tradicions religioses de Barcelona. 'Calaix de Sastre'*, (eds.) J. M. MARTÍ; L. BONET y I. JUNCOSA, Barcelona, 1987.

²²⁹ M. GELABERTÓ VILAGRAN, "Cofradías y sociabilidad festiva en la Catalunya del siglo XVII", *Pedralbes*, n.º 13, v. 2 (1993), pp. 495-502.

²³⁰ GELABERTÓ, "Cofradías y sociabilidad...", p. 501; R. RUSCONI, "Confraternite, compagnie e devozioni", en G. CHITTOLINI y G. MICCOLI (eds.), *Storia d'Italia, Annali, IX*, "La Chiesa e il potere político dal medioevo all'epoca contemporanea", Turín, 1986, p. 485. Desde una perspectiva más general, véase también J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Francia, 1989, pp. 258-260.

²³¹ BERENGO, *L'Europa...*, p. 861. En teoría, las nuevas cofradías, además de la licencia del obispo, debían solicitar también licencia al rey. No obstante, en 1770 se pudo comprobar que muchas de estas asociaciones carecían de esta licencia y, en ocasiones, incluso, funcionaban sin el permiso del ordinario diocesano, PUIGVERT, *Església, territori...*, pp. 176-187.

parte, el papel de las élites locales dirigentes en la consolidación de las cofradías no se puede cuestionar; en especial, las cofradías surgidas al amparo de la política contrarreformista de la Iglesia devienen un medio de promoción. Sin embargo, aun reconociendo el rol protagonista de las élites, no es menos cierto que las clases populares no representan el papel de simples agentes pasivos. Sea como fuere, lo cierto es que, a pesar de los embistes de uno y otro poder (eclesiástico y político), las transformaciones no se produjeron de un día para otro, ni sin resistencias.²³²

La otra institución que otorgaba a los laicos un papel activo en la administración de la Iglesia, la fábrica, en palabras de Joaquim M.^a Puigvert, era una microinstitución de origen bajomedieval que tenía como finalidad asociar una representación de la feligresía (masculina) a la administración del templo (catedral, iglesia parroquial, convento o monasterio) para asegurar el mantenimiento del culto y del edificio religioso; así como su gestión económica, de manera independiente (y al margen) de las rentas vinculadas al beneficio eclesiásticos. La fábrica (u *obreria* en la documentación catalana) y la cofradía compartían algunos rasgos comunes: primero, daban un papel preeminente a los laicos en la gestión económica y devocional de la Iglesia; segundo, mantenían fuertes vínculos con las instituciones locales.

Como es sabido, las fábricas surgen en un contexto de debilidad de las instituciones eclesiásticas que los laicos saben aprovechar para conseguir cierta independencia respecto a los eclesiásticos. Trento quiso recuperar el control sobre las instituciones laicas vinculadas a la Iglesia; al respecto, debemos tener presente la disposición que supeditaba la fábrica y la cofradía a la autoridad episcopal. Fruto de las reformas tridentinas, el párroco asumirá mayor protagonismo en la supervisión y control de la elección de los obreros y en su gestión. No obstante, los cambios no se produjeron de la noche a la mañana, sino que fue un proceso gradual que se prolonga a lo largo de los siglos XVII y XVIII.²³³

Por otra parte, la Iglesia desaprobaba los estrechos vínculos que existían entre la fábrica y las autoridades municipales, puesto que entorpecían su control. Son numerosos los ejemplos que evidencian la imbricación entre las obrerías y el gobierno municipal

²³² GELABERTÓ, “Cofradías y sociabilidad...”, p. 496. Por lo que respecta a las visiones historiográficas contrapuestas en relación a la capacidad de control por parte de la Iglesia, el Estado y las élites locales, con el encuadramiento de la población urbana y rural en este tipo de asociaciones, véase TORRES SANS, “Les confraries devocionals...”, p. 124, ns. 39 y 40.

²³³ Funciones: administrar las cuentas, supervisar la administración de la caridad y asegurar los gastos de las celebraciones religiosas, PUIGVERT, *Església, territori...*, pp. 111-115.

barcelonés. Recuperar el control de las fábricas pasaba por, entre otras cuestiones, anular la influencia de las autoridades laicas en el nombramiento de los obreros. Con este objetivo, las autoridades eclesiásticas modifican los mecanismos de elección, de forma que en el siglo XVI se introducen mecanismos como la insaculación o la cooptación.²³⁴ Por regla general, los obreros de las parroquias barcelonesas representaban una selección amplia de los rangos y profesiones que existían dentro de la feligresía. La parroquia de Santa María del Mar estaba compuesta por cinco obreros (uno por cada estamento) entre los cuales, como mínimo, debía haber un caballero y un ciudadano. En Santa María del Pi, con una población predominantemente artesana y popular, hasta finales del siglo XVIII la elección se realizaba previa convocatoria del consejo general de vecinos. En la fábrica de San Cugat, más modesta y popular, predominaba el estamento menestral, especialmente de la industria de la piel, mientras que en San Pere de les Puel·les, por su ubicación, predominaban los pañeros. A pesar de que todos los estamentos estaban representados, en general, la composición de las fábricas en los siglos XVI y XVII favorecía las clases más acomodadas.²³⁵

Los obreros desempeñaban un rol relevante en la vida religiosa de la ciudad puesto que, entre otras funciones, se encargaban de organizar y garantizar el culto litúrgico en los templos. Por ejemplo, los obreros eran los encargados de embellecer las iglesias en las festividades e invitar a los *consellers*. También les correspondía a ellos (junto a los eclesiásticos) recibir a las autoridades que asistían a las celebraciones y acompañarlas hasta su asiento. Asimismo, con el cargo iban anexadas ciertas prerrogativas de tipo honorífico con las que se pretendía compensar la responsabilidad y la dedicación que exigía el puesto. Por ejemplo, durante las funciones religiosas se sentaban en un lugar destacado de la iglesia y en las procesiones ocupaban un lugar privilegiado junto al resto de autoridades locales en el cortejo.²³⁶ Todos estos aspectos no eran baladís, ya que en una ciudad como Barcelona contribuían a otorgar a estos

²³⁴ En muchas ocasiones la Ciudad concede ayudas económicas a los obreros, se pueden encontrar algunos ejemplos en *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 106 y 111. Y viceversa, en momentos de apuro la Ciudad sustrae recursos y rentas correspondientes a la obrería, PUIGVERT, *Església, territori...*, pp. 148, 155 y 156.

²³⁵ J. S. AMELANG, “A tall d’introducció: la societat barcelonina a l’Edad Moderna”, en Id., “*Gent de la Ribera*” i altres assaigs sobre la Barcelona moderna, Barcelona, 2008, pp. 55 y 56; PUIGVERT, *Església, territori...*, pp. 149 y 150.

²³⁶ Aspecto que, por otra parte, en más de una ocasión suscita debates no sólo con los párrocos (algo habitual, por la dificultad de delimitar las funciones de uno y otro), sino también con las autoridades barcelonesas. Por ejemplo, en 1670 cuando los *consellers* participaban en la procesión del Corpus de

individuos –muchos de ellos miembros de las clases medias– un papel activo (y una visibilidad) en la vida cívica y religiosa de la ciudad y de pasada mayor prestigio social.²³⁷

Por último, quisiéramos hacer una breve referencia a las formas de religiosidad informal como son las casas de terciarias o de beguinas: una serie de figuras que permanecen entre el estado eclesiástico y el laico. En Barcelona desde época medieval se desarrollaron espacios de espiritualidad, sobre todo femenina, (más o menos) informales al margen de las estructuras eclesiásticas. En los siglos XV y XVI las beatas o beguinas eran mujeres que no habían profesado votos, como mucho el de castidad; portaban ropas distintivas y observaban una vida religiosa durante un tiempo determinado o permanente, solas o en comunidad con otras mujeres; en muchos casos se situaban bajo la jurisdicción del obispo y se solían mantener de su trabajo: labores asistenciales con pobres, enfermos o educativas. También se consideraban beatas aquellas mujeres que solas o en comunidad pautaban su vida religiosa al margen de los conventos, bajo la disciplina de alguna orden tercera laica vinculada a las órdenes mendicantes, sobretodo franciscanos y dominicos, y emitían los tres votos esenciales: castidad, pobreza y obediencia y sólo en ocasiones el cuarto de clausura. En la mayor parte de los casos tras su conversión mantienen señas de identidad religiosa particulares.²³⁸

La Iglesia, al igual que sucede con las otras instituciones laicas que hemos expuesto en estas páginas, tratará por todos los medios de controlar la práctica religiosa de estos hombres y mujeres. Muchas de las casas religiosas barcelonesas tenían su origen en una comunidad previa de beatas o terciarias que terminan de forma irremediable enmarcadas o constreñidas en estructuras religiosas formales no siempre de forma voluntaria, sino que muchas veces inducidas por parte de la jerarquía eclesiástica masculina, que no veía con buenos ojos la vida libre o independiente que llevaban estas mujeres. Dicho esto, no todas las formas de religiosidad informal

Santa María del Mar, se produce un conflicto de ceremonial por el lugar que debían ocupar los obreros (militar y ciudadano) en el cortejo procesional, *DACB*, v. 18, pp. 222 y 224.

²³⁷ J. S. AMELANG, “Institucions no institucionals? El fonaments de la identitat social a la Barcelona moderna”, en Id., “*Gent de la Ribera*” i altres assaigs sobre la Barcelona moderna, 2008, p. 166.

²³⁸ El término beguina se propagó por la zona de la Corona de Aragón, pero no por tierras de Castilla donde era más común el de beata, Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión, correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994, pp. 6-8.

terminaron por transformarse en conventos, algunas de ellas pudieron mantener cierta autonomía y desarrollar una actividad asistencial y educativa.

En definitiva, todas estas instituciones religiosas laicas representaron notables márgenes de autonomía, negociación y conflicto entre laicos y clerecía.

2.2 La geografía sacra

En la época moderna la topografía eclesiástica era parte esencial de toda ciudad de cierta relevancia. La proliferación de espacios religiosos, sobre todo conventos, a lo largo de estos siglos dejó una huella profunda en la fisonomía urbana. La sacralización del espacio urbano fue otra de las manifestaciones de la llamada religión cívica. Por lo que no es de extrañar que los autores de corografías y otros textos apologéticos dedicados a Barcelona, a la hora de describirla y enumerar sus excelencias, encabezaran sus escritos con el inventario o memoria de los edificios eclesiásticos existentes dentro y fuera del recinto urbano, así como las numerosas riquezas (espirituales) que estos guardaban en su interior. Es el caso, por ejemplo, de la obra *Descripción de las excellencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, en la que su autor, Dionís Jeroni de Jorba, resaltaba la antigüedad y belleza de sus iglesias (en especial, de su catedral) y de sus conventos, a la vez que daba debida cuenta de todos y cada uno de los cuerpos santos y reliquias que custodiaban.²³⁹

Barcelona a finales de la época moderna contaba con más de ciento treinta instituciones religiosas, entre las que se incluían una catedral, 82 iglesias y capillas, 26 casas de religiosos, 18 conventos femeninos, así como numerosas instituciones asistenciales y educativas, etc.; buena parte de este paisaje se conformó en el transcurso de los siglos XVI y XVII.²⁴⁰ Los planos de la Barcelona moderna sitúan los edificios civiles (políticos y económicos) más relevantes y los establecimientos religiosos más significativos de la ciudad; sin embargo, olvidan una parte importante del paisaje urbano eclesiástico, sin la cual no podríamos tener una visión completa de la trama

²³⁹ D. J. DE JORBA, *Descripción de las excellencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, Barcelona, H. Gotard, 1589, pp. 9-13.

²⁴⁰ W. J. CALLAHAN, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, p. 17.

religiosa urbana.²⁴¹ Por ello, y con el fin de plasmar la densidad de la geografía religiosa barcelonesa, en las siguientes páginas intentamos reconstruir la topografía eclesiástica, religiosa y devocional de la Barcelona de los siglos XVI y XVII. Con este objetivo hemos elaborado una serie de planos de la ciudad que presentamos en este trabajo: el primero de ellos establece la geografía eclesiástica barcelonesa a principios de la época moderna, en 1500 (fig. 1); el segundo, se sitúa cronológicamente en el confín del periodo analizado, a saber, principios del siglo XVIII (fig. 2). De esta forma queremos mostrar una visión dinámica que nos permita plasmar la evolución de la red religiosa en la trama urbana mediante las transformaciones que sufre la topografía eclesiástica y religiosa de Barcelona en poco más de dos siglos.

El edificio religioso más emblemático de la ciudad era la catedral. Su ubicación, casi en el mismo solar que había ocupado la antigua basílica en época tardo-antigua y en el centro neurálgico de la antigua ciudad romana, no era fortuita; la fuerte simbología que emanaba del lugar reforzaba el poder efectivo del obispo en la ciudad. En los primeros siglos de la edad media el centro vital de la ciudad se situaba en la zona que comprendía el núcleo catedralicio y el Palacio Condal, por lo que es desde esta zona que se produce la expansión urbana.²⁴²

En las calles aledañas, formando una especie de claustro entorno a la catedral, se habían construido en la edad media las residencias de la comunidad de canónigos. Con el paso de los siglos el barrio sufre importantes transformaciones que no afectan sólo a la disposición y embellecimiento urbanístico: en primer lugar, la zona se abre a otros sectores de la población u otros ámbitos profesionales como es el caso de los artesanos y menestrales, que ubican sus negocios en los bajos de las casas de los eclesiásticos; en segundo lugar, y de forma paralela, en el siglo XVI se detecta la dispersión de parte del alto clero catedralicio a otras zonas de la ciudad. Pese a que la zona pierde parte de su idiosincrasia o marcado carácter eclesiástico, sigue cobijando a un núcleo importante

²⁴¹ Al respecto, véanse los mapas contenidos en R. SOLEY, *Atlas de Barcelona. Iconografía de la ciutat de Barcelona, vistes i plànols impresos de 1572 a 1900*, Barcelona, 1998; R. ALBERCH i FIGUERAS y F. CABALLÉ i ESTEVE, “La ciutat a través del temps. Cartografia històrica”, en J. SOBREQÜÉS i CALLICÓ (dir.), *Historia de Barcelona*, v. 8, Barcelona, 2001. Así como los elaborados por A. GARCIA ESPUCHE y M. GUÀRDIA i BASSOLS, *Espai i societat a Barcelona pre-industrial*, Barcelona, 1986.

²⁴² A. DURAN i SANPERE, *Barcelona i la seva història*, v. 1, “La formació d’una gran ciutat”, Barcelona, 1972, pp. 327-380; CARRERAS CANDI, *Geografia General...*, pp. 437-447. El poder de atracción de este núcleo eclesiástico se refuerza cuando en el siglo IX el obispo traslada los restos de santa Eulalia que se encontraban en Santa María del Mar, al respecto, véase B. GARÍ, “La política de lo

del clero. El barrio de la catedral por sí mismo formaba “una petita ciutat eclesiàstica” no sólo por el predominio de la población eclesiástica, tal como acabamos de apuntar, sino porque en este reducido espacio (como se puede apreciar en los mapas) se concentraban numerosos edificios religiosos que habían surgido de forma temprana a la sombra de la catedral y que eran sede de las más importantes instituciones eclesiásticas como, por ejemplo, el Palacio Episcopal, la Pia Almoína o el tribunal de la Inquisición, el cual ocupaba desde su implantación en la ciudad, en el siglo XV, algunas dependencias del Palacio Mayor.²⁴³

2.2.1 La red parroquial urbana

La catedral era el centro de la vida religiosa de la ciudad, en ella se desarrollaban todas las celebraciones oficiales religiosas y civiles vinculadas a la comunidad y sus instituciones. No obstante, la experiencia religiosa de la mayor parte de la población desde que nacía hasta que moría (e incluso más allá) estaba ligada en mayor o menor medida a la iglesia parroquial que le correspondía en función de su residencia.²⁴⁴ La red parroquial urbana estaba compuesta por 7 demarcaciones cuyos orígenes se remontaban a la edad media.

Aunque conocemos *grosso modo* el territorio de influencia de cada una de las parroquias urbanas, no es fácil determinar con exactitud los respectivos límites territoriales. Cataluña carece de una cartografía parroquial de época moderna, ya que los límites eran sobradamente conocidos por todos a través de la tradición oral y la costumbre, por lo que la elaboración de mapas era totalmente accesorio. En realidad, existían formas más efectivas a la hora de delimitar los márgenes parroquiales como, por ejemplo, el ritual del *salpàs* (visita que cada año realizaba el rector para bendecir las casas de la parroquia) cuya principal finalidad era, precisamente, dibujar o fijar de

sagrado en la Barcelona medieval: de la ‘inventio sanctae Eulaliae’ a las leyendas mercedarias”, *Imago temporis. Medium Aevum*, n.º 4 (2010), en particular, pp. 477-484.

²⁴³ Las residencias de los canónigos se concentraban, sobre todo, en las calles de la Pietat y del Bisbe, DURAN i SANPERE, “La formació...”, pp. 382-402 (cita p. 401). La Inquisición compartía el Palacio Mayor con el virrey y otros organismos de la administración regia como la Audiencia Real o el Archivo Real, BADA, *La situació religiosa...*, pp. 243-244.

²⁴⁴ Como es sabido Trento establece que los feligreses debían recibir la administración de los sacramentos en la parroquia a la cual estaban adscritos. En relación a la diferente percepción o identificación con su parroquia que podían sentir dos ciudadanos barceloneses, véase AMELANG, “A tall...”, p. 54

forma simbólica los límites de la parroquia en la memoria de las gentes.²⁴⁵ En el caso de Barcelona, la destrucción de la documentación parroquial hace harto difícil la reconstrucción de los límites de las demarcaciones parroquiales urbanas, por lo que tan sólo podemos hacernos una idea aproximada. A pesar de todo, Garcia Espuche ha conseguido representar los límites de 4 de las 7 parroquias barcelonesas a partir de los libros de comunión conservados en algunas de las parroquias y de los datos contenidos en el catastro de 1716 (fig. 5).²⁴⁶

Barcelona mantuvo durante toda la época moderna las parroquias de época medieval. Esta situación fue posible gracias a la presencia significativa de las órdenes mendicantes y de los clérigos regulares que dispensaban amplios servicios (espirituales y asistenciales) a la población urbana, de forma que quedaban subsanadas las posibles deficiencias del sistema parroquial.²⁴⁷ De forma que la red parroquial permaneció inmutable a pesar de las transformaciones que la ciudad experimentó a lo largo de estos siglos, dando lugar a una distribución del territorio y de la población urbana muy desigual. Mientras que unas parroquias estaban reducidas a un estrecho recinto, en especial San Miquel y San Jaume, otras extendían su jurisdicción hasta los mismos muros de las iglesias parroquiales colindantes como es el caso de San Pere, Santa María del Pi y San Justo que llegaban más allá de las murallas.

De igual modo, algunas de ellas concentraban la mayor parte de los feligreses. Tal como se puede apreciar en la siguiente tabla, en la que se detalla el número de feligreses de las diferentes demarcaciones parroquiales.

²⁴⁵ Por una parte, el ritual del *salpàs*, que se realizaba durante la Semana Santa, marcaba simbólicamente los límites parroquiales y, por otra parte, permitía un mayor control y conocimiento por parte del rector tanto del territorio parroquial como de sus habitantes. Este vacío cartográfico también se debe al hecho de que en esta época existía una mayor preocupación por representar los límites externos, es decir, los que existían dentro de los reinos de la Corona, PUIGVERT, *Església, territori...*, pp. 30-34.

²⁴⁶ A. GARCIA ESPUCHE y M. GUÀRDIA BASSOLS, "Estructura urbana. La transformació callada: 1516-1714", en J. SOBREQUES i CALLICÓ (dir.), *Història de Barcelona*. v. 4, "Barcelona dins la Catalunya moderna: segles XVI i XVII", Barcelona, 1992, p. 69.

²⁴⁷ En algún momento de la edad media fueron 8, la octava era la colegiata de Santa Anna, también conocida como Santa Eulalia de Mérida, que estaba situada a las afueras del recinto urbano. La iglesia fue destruida durante la *Guerra dels Segadors* en 1651, CARRERAS CANDI, *Geografia General...*, pp. 462 y 890. En relación a las parroquias urbanas, véase *Ibid.*, pp. 448-455; BADA, *Història del cristianisme...*, p. 121; PUIGVERT, *Església, territori...*, pp. 37-39.

Tabla 4. Población de las parroquias urbanas según una fuente de la segunda mitad del siglo XVIII

parroquia	número de feligreses
Santa María del Mar	33.244
Santa María del Pi	32.305
San Pere	10.292
Santos Justo y Pastor	9.230
San Jaume	3.749
San Miquel	1.907
San Cugat	1.658
total	92.385

Fuente: CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, p. 927.

Por consiguiente, según el censo parroquial, casi tres cuartas partes de la población, el 70,95 %, estaba adscrita a las parroquias de Santa María del Mar y Santa María del Pi; un 21,13 % a las parroquias de San Pere y Santos Justo y Pastor y el 7,91 % restante estaba distribuido entre las otras tres parroquias, San Jaume, San Miquel, la más pequeña de todas, y San Cugat.²⁴⁸

Las parroquias más relevantes eran Santa María del Pi y Santa María del Mar. Esta última era la iglesia más importante después de la catedral, de ahí que estuviera sujeta a la jurisdicción del Capítulo catedralicio. Según un panegírico de la ciudad, escrito a finales del siglo XVI, “continuamente residen [en ella] más de 120 sacerdotes: y la dicha parroquia tiene más de 5.000 parroquianos: y es fama que en toda la Chistianidad no la ay mayor.”²⁴⁹ Aunque era la parroquia más aristocrática, su población era muy heterogénea, ya que abarcaba una parte importante del territorio urbano: en líneas generales se identificaba con el distrito de la Ribera (la zona más próxima a la costa) en el que se alternaban las grandes casonas de la calle más noble de la ciudad, la calle Montcada; con las calles en las que se agrupaban los gremios de la piel, el vidrio y

²⁴⁸ El elevado número de habitantes de las parroquias barcelonesas iba en detrimento del desarrollo de un fuerte sentimiento de pertenencia o identidad parroquial, AMELANG, “Gent...”, p. 84.

²⁴⁹ DE JORBA, *Descripción...*, p. 10.

textil; así como la zona popular y empobrecida de la Marina en la que se concentraban marineros, pescadores y trabajadores del puerto.²⁵⁰ Según los datos recopilados por Francesc Colldeforns –a partir de documentación eclesiástica datada en 1751–, dentro del término parroquial se encontraban 6 capillas, 1 hospital, 7 conventos y monasterios y 2 beaterios. A partir de estos datos el autor ha establecido el término de la parroquia de Santa María del Mar que limitaba con San Martí de Provençals, desde la plaza de San Agustí Vell, calles de En Mònac, de les Moles, Tapineria, Riba y “Platja de la Mar vella.”²⁵¹

Santa María del Pi (o también conocida popularmente como Santa María de los Reyes) era la parroquia más extensa, ya que abarcaba los barrios (o *quarters*) del Pi y de Santa Ana. Por lo que dentro de su territorio se habían erigido muchos establecimientos eclesiásticos favorecidos por los grandes espacios, aún sin urbanizar, que se encontraban más allá de la muralla medieval. En un memorial presentado al consistorio por los obreros de la parroquia en 1662 se contabilizaban en su término un total de 38 establecimientos eclesiásticos distribuidos de la siguiente forma: 17 conventos, 3 iglesias particulares, 6 hospitales, 6 colegios y 6 oratorios o capillas.²⁵² La demarcación parroquial alcanzaba desde la catedral hasta Sans y bordeaba la muralla desde la calle de les Moles abarcando todo el suburbio hasta el puerto, excepto las calles comprendidas entre la calle Nueva, la Rambla y el Puerto, las cuales pertenecían a la parroquia de

²⁵⁰ Esta disparidad socioeconómica se reflejaba en su obrería, en la que estaban representados todos los estamentos. Desde la edad media y durante toda la época moderna se caracterizó por una alta densidad de población: en 1516 la zona de la Ribera concentraba el 41 % de la población, aunque sólo representaba el 14 % del suelo urbano, AMELANG, “A tall...”, pp. 55 y 80.

²⁵¹ A partir de la enumeración de los establecimientos eclesiásticos que se encuentran en cada una de las parroquias urbanas también establece los términos parroquiales aproximados. El listado de centros religiosos: Capillas de la Concepción y Santa Bárbara (Ciudadela), del Nacimiento, de San Cristóbal, de la Ayuda, de Marcús, iglesia y hospital de Santa Marta, los monasterios de San Juan y de Junqueras, conventos de San Sebastián, de las Magdalenas, de San Francisco de Paula, de Santa Caterina, de San Agustín Viejo, beaterios de San Domingo y de San Agustín, F. de P. COLLDEFORNS, *Les parròquies Barcelonines en el segle XIX. I Època constitucionalista (1820-1824)*, Barcelona, 1936, pp. 19-21 (cita p. 21).

²⁵² Conventos del Carmen, de la Santísima Trinidad, del Bonsuccés, de San José, de los trinitarios descalzos, de los jesuitas, de San Matías, de Montsió, de las carmelitas descalzas, de Santa Elisabet, de los Ángeles, de Valldonzella (antes de Nazaret), Mínimas (antes de Arrepentidas), de las capuchinas, de las Jerónimas, de las carmelitas descalzas, de Jerusalén; iglesias de Santa Ana, de San Paulo, de San Antonio; hospitales de Santa Creu, de la Misericordia (antes Mínimas), de los pobres huérfanos, de San Llätzer, del Rey (antes de la Misericordia), de San Severo; colegios de Belén, de Cordelles, Seminario diocesano, de San Francisco, de San Agustín, del Carmen; oratorios de las Egipcias, del Ángel Custodio, de San Juan, de Nuestra Señora de Montserrat, del Portal del Ángel, del portal de Boqueria, DACB, v. 17, Apéndice, pp. 706-707 (1662). En otro memorial presentado en 1671 constan 42 establecimientos eclesiásticos: 29 iglesias, 7 oratorios y 6 colegios religiosos, CARRERAS CANDI, *Geografia General...*, pp. 895-897.

Santos Justo y Pastor. El hecho de que abarcara una parte importante del espacio urbano también incidía en la diversidad socioeconómica de sus parroquianos: la existencia de extensos huertos en la zona marginal de la Rambla justificaba que entre sus feligreses hubiera un número destacado de payeses; de igual modo, la existencia de la muralla favorecía la presencia de población marginal; mientras que en la zona de Santa Ana se ubicaban las grandes casas de la nobleza y en las calles que iban desde Portaferriça, la Boqueria y la Rambla se concentraban multitud de pequeños comercios.²⁵³

Las 4 parroquias restantes eran mucho más pequeñas. Santos Justo y Pastor, cuya iglesia, tras la catedral, era la más antigua de la ciudad, poseía unos límites espaciales muy complejos; por lo que su población también era, al igual que en los casos anteriores, muy heterogénea. Su territorio se adentraba en el término de la vecina parroquia de Santa María del Pi del que tomaba las calles comprendidas entre la calle Nueva de la Rambla y el Puerto. Además, abarcaba desde las calles del Correu Vell, Fusteria hasta Montjuïc, incluyendo las huertas de San Bertrán. En dicho término parroquial se encontraban 3 conventos, 3 capillas y 1 colegio.²⁵⁴ Le seguía en antigüedad la iglesia del monasterio de San Pere de les Puel·les cuya abadesa tenía jurisdicción sobre el distrito parroquial y su población. En dicho término se desarrollaban actividades vinculadas a la manufactura de tejidos, por lo que entre sus feligreses predominaban los pañeros. Su demarcación parroquial se extendía desde la parte alta de Gracia hacia la montaña, llegando a San Martí de Provençals, y lindaba con la parroquia de santa María del Mar. Comprendía los conventos de la Merced, de San Francisco, de Santa Mónica. Además, dependían de ella el convento de los carmelitas conocido como los *josepets*, las capillas del Santo Espíritu, San Cristóbal, San Bertrán y el colegio de San Pedro Nolasco.²⁵⁵

La parroquia de San Jaume, cuya iglesia se encontraba muy próxima a la Casa de la Ciudad, se había conformado con la repartición de la antigua judería con la vecina parroquia de San Miquel, lo que explicaría la imbricación de los respectivos territorios.²⁵⁶ La demarcación se limitaba a los alrededores de la catedral y de la

²⁵³ Por ello, el gremio de hortelanos tenía su capilla en esta iglesia, DURAN i SANPERE, “La formació...”, p. 479; COLLDEFORN, *Les parròquies barcelonines...*, p. 22. Véase también CURET, “La vida religiosa”, pp. 56 y 57.

²⁵⁴ En el siglo XVII con la extinción de la parroquia de San Julián de Montjuïc se agrega a esta parroquia la parte de mar de la montaña, COLLDEFORN, *Les parròquies barcelonines...*, pp. 21 y 22.

²⁵⁵ AMELANG, “A tall...”, p. 55; COLLDEFORN, *Les parròquies barcelonines...*, p. 22.

²⁵⁶ GARCIA ESPUCHE y GUÀRDIA BASSOLS, “Estructura urbana...”, p. 69.

Audiencia. Lo reducido de su término hacía que apenas hubiera establecimientos religiosos dentro de sus límites: tan sólo las iglesias de San Felipe Neri, San Severo y Santa Ágata. Por su parte, la parroquia de San Miguel comprendía la capilla del Palacio de la Condesa y el convento de monjas de la Enseñanza. En realidad, su distrito se circunscribía a unas pocas casas alrededor de la parte meridional de la Casa de la Ciudad.

Por último, la iglesia parroquial de San Cugat del Rec se situaba en las inmediaciones de la muralla. Por su poca antigüedad y menor territorio era la parroquia de menor relevancia; tan reducido era su término que la última casa de la parroquia de Santa María del Mar colindaba con la más inmediata a la iglesia de San Cugat. De los libros de fallecimientos y funerarias del archivo parroquial se deduce que la parroquia tan sólo comprendía las siguientes calles: “Assahonadors, Carders, Cegos de Sant Cugat, Coromines, Flor del Lliri, Fonollar, Gombau, Jaume Giralt, Blanqueria, Neu de Sant Cugat, Semoleres, Tarrós” y poco más. Y al igual que en el caso de San Pere tampoco poseía dentro de sus límites ningún establecimiento eclesiástico. Compartía con Santa María del Mar el distrito de la Ribera, por lo que entre su población predominaban los estamentos populares, sobre todo artesanos, principalmente, de la industria peletera.²⁵⁷

2.2.2 Conventos y monasterios urbanos. La expansión conventual

La imagen estática de la red parroquial que acabamos de presentar contrasta con el dinamismo de la topografía conventual urbana. La expansión y proliferación de las órdenes religiosas en el transcurso de la edad moderna dejó una huella indeleble en la fisonomía de las ciudades europeas. En el caso de Barcelona, en la que apenas se produjeron intervenciones urbanísticas de relevancia, fue uno de los fenómenos que más profundamente transformó la imagen de la ciudad.²⁵⁸ No en vano ésta se encontraba entre las ciudades con más presencia conventual de España. En la segunda mitad del siglo XVIII, en un momento en el que el proceso de expansión conventual ya se había

²⁵⁷ COLLDEFORNIS, *Les parròquies barcelonines...*, pp. 21 y 22 (cita 22, n.º 16); AMELANG, “A tall...”, p. 55.

²⁵⁸ GARCIA ESPUCHE y GUÀRDIA i BASSOLS, *Espai i societat...*, pp. 43 y 60. Cuando nos referimos a intervenciones de relevancia hacemos alusión a los diferentes proyectos de *renovatio urbis* que se

detenido, la ciudad cobijaba 47 conventos y monasterios –de los cuales 18 eran femeninos– una cifra muy superior a la que presentaban el resto de ciudades del Principado: a mucha distancia se encontraba Girona con 14, seguida de Lleida y Tortosa con 13, Vic 12 y Tarragona 11.²⁵⁹

El paisaje conventual urbano se fue conformando a lo largo de los siglos: primero a través de las instituciones benedictinas (San Pau del Camp y San Pere de les Puel·les) y de redención (la Trinidad y la Merced) a las que en la baja edad media se les suman las órdenes mendicantes (San Francisco, Santa Caterina, el Carmen y San Agustín) y más tarde, en el transcurso de la época moderna, se incorporan aquellas instituciones que surgen en el siglo XVI –a raíz de las dinámicas reformadoras– en las que podemos incluir tanto los reformados o descalzos de las ordenes ya existentes (carmelitas, agustinos, trinitarios, capuchinos, etc.) como las fundaciones de nuevas órdenes (jesuitas, teatinos, mínimos, etc.).

Así pues, la expansión conventual hunde sus raíces en la baja edad media. En el siglo XIII las órdenes mendicantes se convierten en uno de los principales motores del desarrollo urbanístico cuando se establecen en las zonas marginales de la ciudad (aún por urbanizar) en las que encuentran las condiciones óptimas para su consolidación y expansión, a saber: disponibilidad de grandes espacios y población con necesidades espirituales y asistenciales. A finales del siglo XIV había en la ciudad 7 monasterios masculinos (San Pau, la Colegiata de Santa Ana, San Juan, San Francisco, Santa Caterina, San Agustín y la Merced) y 5 femeninos (San Pere, Junqueras, Santa Clara, Montsió y las Magdalenas). En el último cuarto de siglo las autoridades civiles no verán con buenos ojos la fundación de nuevos conventos y ampliación de los existentes como consecuencia de los problemas que generaban en el territorio urbano. No obstante, en la segunda mitad del XV se produce cierta relajación y se permiten nuevas fundaciones

llevaron a cabo durante el Barroco en muchas ciudades como Roma, Madrid o Messina, por poner algunos ejemplos.

²⁵⁹ La lista de ciudades: Sevilla con 68 conventos, Madrid con 64, Valencia y Valladolid con 49 cada una, Barcelona con 47, Zaragoza con 44, Córdoba con 43, Toledo y Granada las dos con 41, A. ATIENZA, “Nuevas consideraciones sobre la geografía y la presencia conventual en la España moderna. Otras facetas más allá de la concentración urbana”, *Hispania Sacra*, v. LXI, n.º 123 (2009), p. 54, n. 7. La autora ofrece también un cuadro con la concentración de conventos femeninos en otras ciudades de España en p. 59. Por lo que se refiere a los datos de Cataluña, Id., *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, 2008, p. 46.

como, por ejemplo, los frailes de San Antonio Abad, las monjas jerónimas y las de Jerusalén.²⁶⁰

Aunque la expansión conventual se remonta a los últimos siglos de la edad media, será en la época moderna cuando alcance mayor ímpetu como consecuencia de la nueva espiritualidad contrarreformista. En general, el proceso de expansión alcanzó su máxima intensidad entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVII, momento en el que se realizaron la mayor parte de las fundaciones en España. A partir de la segunda mitad del XVII el movimiento de expansión se ralentizara, para decaer por completo en el siglo XVIII.²⁶¹

Cataluña y, en especial, Barcelona no fueron una excepción a esta dinámica. La siguiente tabla refleja las nuevas fundaciones que se produjeron durante la época moderna en la capital del Principado.

Tabla 5. Nuevas fundaciones de instituciones religiosas en época moderna

cronología	masculinas	femeninas
XVI	18	7
XVII	12	5
XVIII	4	1

Fuente: BADA, “Poder eclesiàstic: Església...”, p. 60.

En total, llegó a haber 73 casas religiosas con sus correspondientes iglesias. Dicho esto, tenemos que tener en cuenta que durante este mismo período se suprimieron 11 (3 en el siglo XVI, 2 en el XVII y 6 en el XVIII), por lo que al final de la época moderna había en total 62 casas religiosas.²⁶²

²⁶⁰ El privilegio de Pere III concedido a la ciudad en 1370 prohibía la construcción de nuevas iglesias, conventos y hospitales dentro de la ciudad, así como la ampliación de los existentes, CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 477-480.

²⁶¹ Existe consenso entre los historiadores a la hora de establecer el período comprendido entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII el momento de mayor intensidad en la actividad fundacional. En este período se concentran el 60 % de las fundaciones de época moderna, ATIENZA, *Tiempos de conventos...*, p. 34. También véase BARRIO, *El clero...*, pp. 343-346.

²⁶² Como punto de referencia se ha de tener presente que en la diócesis de Barcelona al final del siglo XV había 121 fundaciones de un total de 436 en toda Cataluña, (27,75 %), y que al acabar el siglo XVIII las cifras eran de 295 en Cataluña, 93 de las cuales se encontraban en la diócesis de Barcelona (31,52 %), BADA, “Poder eclesiàstic: Església...”, p. 60, n. 26. Esta expansión conventual se hace patente en los

La mayor parte de las fundaciones conventuales se concentraron en el último tercio del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Durante este período se instalan las casas femeninas y masculinas de las órdenes reformadas de los trinitarios, carmelitas, agustinos y capuchinos, de forma que se duplican el número de establecimientos que cada orden tiene en la ciudad, así como las nuevas instituciones religiosas de clérigos regulares: jesuitas, mínimos y *caracciolos*. En años posteriores aún se fundan algunos establecimientos religiosos como, por ejemplo, la casa de los agonizantes y se establecen las congregaciones de clérigos seculares de los paúles y los filipenses (Tablas 6 y 7).

Como se puede apreciar en el mapa que presentamos del siglo XVIII (fig. 2), la mayor parte de las instituciones religiosas –educativas y asistenciales– se concentraban en la zona del Raval, en especial, en la parte norte y el eje de la Rambla (resiguiendo el trazado de la antigua muralla); por lo que esta área adquirió la consideración de barrio conventual y asistencial. En la primera mitad del siglo XVI algunas instituciones religiosas escogieron la zona de la Rambla para establecerse, en este tiempo la zona aún mantenía su carácter marginal. El desarrollo urbanístico de este eje se produjo a partir de la fundación e instauración de nuevas instituciones religiosas en la segunda mitad del siglo XVI y, sobre todo, en el transcurso del XVII. A principios del siglo XVIII en el paseo de la Rambla tenían casa unas 10 instituciones religiosas, la mayor parte de ellas desarrollaban funciones educativas.²⁶³

Las órdenes mendicantes y los clérigos regulares son los principales artífices del movimiento conventual urbano. Sin embargo, en la fundación de nuevos conventos y monasterios intervienen más factores que aquellos que dependen sólo de la dinámica de las órdenes religiosas, también hay que tener en cuenta las dinámicas locales, la iniciativa del poder y de la oligarquía local.²⁶⁴ La implantación de un nuevo centro requería la complicidad de gobierno local, el beneplácito del obispo y el apoyo de la

diferentes planos que elaboró en su momento GARCIA ESPUCHE y GUÀRDIA BASSOLS, “Estructura urbana...”, pp. 70 y 71.

²⁶³ A. GARCIA ESPUCHE, “Del territori al canelobre. Sobre la decisiva transformació de Catalunya: 1550-1714”, *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, n.º 76 (2014), p. 145. Las instituciones religiosas eran las siguientes: Estudio General, Colegio Cordelles, convento jesuita, procura y capilla de los monjes de Poblet, conventos de San José de los carmelitas descalzos y de los trinitarios descalzos, colegios de San Buenaventura, de los franciscanos y de los carmelitas descalzos, iglesia y colegio de san Pedro Nolasco de los mercedarios, conventos de santa Mónica de los agustinos descalzos y de los capuchino (este fuera del período analizado en 1717), CARRERAS CANDI, *Geografia General...*, p. 780.

²⁶⁴ ATIENZA, “Nuevas consideraciones...”, p. 61.

oligarquía local, que era la que aportaba capital humano y económico por medio de patronazgos, donaciones y fundaciones piadosas.

En la fundación y expansión conventual en Barcelona se pueden diferenciar las siguientes etapas: “libre establecimiento” hasta 1370; “limitación urbana” de 1370 a 1439; “tolerancia” de 1430 a 1591; “oposición infructuosa” de 1591 a 1714. En líneas generales, en el siglo XVI las autoridades barcelonesas muestran cierta permisividad respecto a las nuevas fundaciones religiosas. Sin embargo, su actitud cambiará a raíz del incremento acelerado de la actividad fundacional en las últimas décadas del siglo, consecuencia de la nueva religiosidad tridentina que favorece una espiritualidad proyectada hacia el exterior y, por consiguiente, un aumento significativo de las devociones. La alta densificación de la trama conventual urbana no pasará desapercibida a ciertos sectores del clero (secular y regular), que perciben a los recién llegados como una amenaza para su subsistencia; así como a las autoridades locales, preocupadas por las consecuencias demográficas y urbanísticas que puedan derivarse de la expansión conventual. Por ello, los primeros no dudarán en presentar batalla a aquellas instituciones religiosas que pretendan instalarse en sus territorios de influencia y los segundos intentarán, sin mucho éxito (ni mucho empeño), controlar y limitar las nuevas implantaciones conventuales.²⁶⁵

Los *consellers* no sólo se limitan a conceder las oportunas licencias, es decir, controlar la actividad fundacional, sino que, además, también favorecen y solicitan la fundación de determinadas casas religiosas. Valga como ejemplo las gestiones que realizaron las autoridades barcelonesas en 1576 para que el “General dels Caputxins embie frares así pera fundar Casa.” Y que, finalmente, dieron sus frutos con la fundación dos años más tarde del convento de Montecalvario, a pesar de la postura contraria de la Corona que había prohibido su expansión.²⁶⁶ Las razones que se encontraban tras la actitud favorable de las élites dirigentes barcelonesas al impulso de nuevas fundaciones conventuales eran de distinta índole: desde las más puramente

²⁶⁵ Un repaso de todas las instituciones eclesiásticas urbanas y fuera murallas: orígenes, vicisitudes a lo largo de su historia desde sus orígenes hasta la época contemporánea en CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 898-909 (cita p. 893). Un nuevo convento podía modificar o intervenir en las tramas de poder locales y podía significar, además, una nueva instancia que pusiera en riesgo o modificara la ascendencia de las otras instituciones religiosas de la localidad o el entorno y sus respectivas alianzas, ATIENZA, *Tiempos de conventos...*, pp. 472-481, en particular, p. 472.

²⁶⁶ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 91 y 92. En relación a la expansión de la orden capuchina en el territorio de la Monarquía Hispánica y la postura de la Corona, véase ATIENZA, *Tiempos de conventos...*, pp. 419-448.

terrenales (políticas, económicas, sociales y simbólicas) a las más loables y virtuosas (devocionales).

Por una parte, la expansión conventual era expresión del proceso de aristocratización de las élites barcelonesas. El incremento de fundaciones religiosas incidía de forma directa en la reputación y el prestigio de la ciudad, de manera que estimulaban el orgullo colectivo local “contribuyendo a legitimar la acción política de sus oligarquías.”²⁶⁷ En otras palabras, la instalación de conventos y monasterios era motivo de orgullo cívico, ya que aportaba prestigio y reputación a la ciudad y, por extensión, a sus clases dirigentes. Por otra parte, era una consecuencia de la nueva espiritualidad impuesta por Trento. Parafraseando a Maximiliano Barrio, el modelo religioso tridentino genera el clima propicio para que la fundación o dotación de un convento se considere una de las acciones más meritorias para conseguir la salvación eterna y el reconocimiento social, de forma que las consideraciones sociales y religiosas se mezclan estrechamente. En definitiva, las autoridades locales a través del impulso a las fundaciones conventuales y su patronazgo proyectaban una imagen política impregnada de valores cristianos.²⁶⁸

El fenómeno que estamos analizando no se limita a la implantación de nuevas órdenes religiosas, sino que también comprende otros procesos, a saber: la progresiva urbanización de conventos y monasterios, la ampliación y reconstrucción de edificios religiosos, el deambular de las órdenes ya establecidas o la conversión de beaterios en conventos. En consecuencia, la geografía conventual presenta una imagen mucho más dinámica (y compleja) que la que hemos trazado en relación a la red parroquial, lo que dificulta, aún más si cabe, la elaboración de una cartografía religiosa de la ciudad.

El incremento de las casas conventuales dentro del recinto urbano también es fruto del proceso de urbanización que experimentan principalmente los conventos femeninos y que se acentúa con Trento.²⁶⁹ Los planos que hemos presentado evidencian

²⁶⁷ GARCIA ESPUCHE y GUÀRDIA BASSOLS, “Estructura urbana...”, p. 67; ATIENZA, *Tiempos de conventos...*, cita p. 21, se centra en la dimensión política que existía tras la promoción de fundaciones religiosas municipales, *Ibid.*, pp. 387-417.

²⁶⁸ BARRIO, *El clero...*, p. 346. Al respecto, véase G. ZARRI, “Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi”, en P. ROSSI *et alia* (ed.), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, 2007, p. 202. En Barcelona, según GRAS CASANOVAS, “Patronatge femení...”, p. 253, a finales del siglo XVI se daban las condiciones óptimas para la fundación de nuevas instituciones “com ara la existencia de cercles d’inspiració lul·lista, dels quals formà part una significativa colla de la noblesa de la capital.”

²⁶⁹ Los decretos tridentinos aconsejaban el traslado de las comunidades femeninas dentro de las ciudades, ATIENZA, “Nuevas consideraciones...”, p. 58. Otro factor que impulsó la urbanización de las

que muchas de las casas religiosas que a finales de la edad media se encontraban en las inmediaciones de la ciudad (o en zonas muy próximas a las murallas y, por tanto alejadas del centro urbano) en el transcurso de la época moderna se establecen dentro del entramado urbano como, por ejemplo, el convento de Santa María de los Ángeles o el monasterio de Montsió (fig. 3). Este último caso nos puede servir para ilustrar el proceso de urbanización al que hemos aludido hace un momento. Pero también nos sirve para introducir otro aspecto del fenómeno: la inestabilidad que experimentaron algunas órdenes religiosas a lo largo de su existencia, ya que la comunidad se estableció en 7 residencias o localizaciones distintas. En la edad media las religiosas llegaron a conocer 4 o 5 residencias, siempre fuera de las murallas expuestas a peligros varios. Finalmente, la comunidad termina por trasladarse al interior del recinto urbano, en la céntrica plaza de Santa Ana, lugar en el que permanecerá hasta mediados del siglo XIX.²⁷⁰

En ocasiones las comunidades religiosas vivían un verdadero periplo hasta encontrar el lugar idóneo en el que establecerse. Casi todas las comunidades religiosas femeninas y, en menor grado, masculinas, experimentan en el transcurso de su existencia un peregrinaje, más o menos largo, antes de encontrar un lugar donde establecerse de forma definitiva; en muy pocos años ocupan distintas residencias hasta que, finalmente, consiguen afianzarse. Así, la comunidad de religiosas de la orden de San Francisco de Paula se instala en 1623 en la calle Hospital, lugar en el que permanece apenas unos años, ya que en 1628 se traslada cerca del portal de Tallers. En 1653 las religiosas se mudan por segunda vez; en esta ocasión a petición de la Ciudad, que instala en su convento a los internos del Hospital de la Misericordia, cuyo edificio se había destinado al acuartelamiento de soldados. A cambio, las autoridades ceden a las religiosas un establecimiento de titularidad municipal, la antigua casa de las Arrepentidas (comunidad extinguida) lugar en el que permanecerán hasta el siglo XIX.²⁷¹

instituciones religiosas fue la reorganización de los sistemas defensivos en el marco de las continuas guerras entre Francia y España.

²⁷⁰ DURAN i SANPERE, “La formació...”, pp. 542-544.

²⁷¹ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 82; CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 901 y 908. También los frailes de San Francisco de Paula, como sus compañeras, conocieron distintas ubicaciones: primero, en 1510 en la capilla de san Bertrán, desde donde pasan a la Rambla. Más tarde vuelven al oratorio de san Bertrán y de allí, en 1578, ocupan el convento cerca de la cruz de San Francisco, fuera de la ciudad. Finalmente, en 1589 se trasladan a un edificio en la calle San Pere, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 5, p. 92; CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, p. 773.

Por regla general, la guerra es uno de los factores que más incide en el traslado de las órdenes religiosas dentro del recinto amurallado.²⁷² En el transcurso de los diferentes episodios bélicos que padece la ciudad en el siglo XVII y principios del XVIII algunas comunidades religiosas tuvieron que trasladarse a zonas más seguras, ya fuera porque se encontraban en las afueras de la ciudad (fig. 3), expuestas al ataque del enemigo, o porque sus casas habían sido afectadas por los continuos bombardeos. La destrucción de algunos de los conventos y monasterios obligaba a las autoridades barcelonesas a reubicar a estas comunidades religiosas dentro del recinto urbano: primero, durante el conflicto, para proteger la integridad de las monjas y, posteriormente, una vez finalizado, por las penosas condiciones en las que se encontraban los edificios. Es el caso, por ejemplo, de las monjas de Valldonzella, cuyo monasterio sufrió importantes daños durante la *Guerra dels Segadors*; una vez terminada la guerra consiguieron autorización para instalarse en el priorato de Nazaret, cuya comunidad estaba casi extinguida.²⁷³

La derrota de 1714 desencadenó la progresiva militarización de la ciudad, cuyo símbolo más visible fue la construcción de la Ciudadela y la destrucción punitiva del barrio de la Ribera. La destrucción de esta parte de la ciudad significó el trasvase a otras zonas de la ciudad de muchos establecimientos religiosos, de forma que la cartografía religiosa –junto con la imagen de la ciudad– sufrió una importante transformación. En concreto, afectó a las siguientes instituciones religiosas: los hospitales (y capillas) del Santo Espíritu de pobres ciegos y mutilados y de Santa Marta de peregrinos; los conventos del Santo Espíritu, Santa Clara, San Agustín viejo; la iglesia de Santa Eulalia de Mérida y parte de la Procura de los monjes de Montserrat. No todas las instituciones religiosas se volvieron a reubicar dentro del espacio urbano de forma inmediata, algunas de ellas tardaron mucho tiempo en recuperar su presencia dentro de la ciudad.²⁷⁴

²⁷² G. FRAGNITO, “Gli Ordini religiosi tra Riforma e Contrariforma”, en M. ROSA (ed.), *Clero e società nell’Italia moderna*, Roma-Bari, 1992, en particular, pp. 143-145. En este sentido, la reorganización de los sistemas defensivos en el marco de las continuas guerras entre Francia y España también afectó a la urbanización de estas instituciones que antes se encontraban fuera de las murallas y con la construcción de nuevas murallas terminan por quedar dentro del espacio urbano.

²⁷³ J. CARRERA PUJAL, *La Barcelona del segle XVIII*, v. 2, Barcelona, 1951, p. 208; CARRERAS CANDI, *Geografia General...*, pp. 904-906. Puede encontrarse una descripción del traslado de las monjas de los monasterios de Valldonzella y de Pedralbes durante el conflicto *dels Segadors* en M. PARETS, *Crònica*, Llibre I/ 1, v. 1, edición a cargo de R. M. MARGALEF, Barcelona, 2011, [1610-1660], pp. 419 y 422.

²⁷⁴ CARRERA PUJAL, *La Barcelona del...*, p. 208; V. BALAGUER, *Las calles del Barcelona*, t. I, Barcelona, 1865, pp. 530 y 531.

De igual modo, muchas de las nuevas fundaciones tenían su origen en el proceso de conversión de las comunidades religiosas informales femeninas, conocidas como beaterios, que habían surgido a finales de la edad media y principios de la época moderna. Esta espiritualidad femenina que surge al margen de los canales formales de religiosidad (eclesiástica) –aunque en contacto– evoluciona de forma progresiva a formas comunitarias cada vez más sujetas a los principios organizativos conventuales. La historiografía ha detectado a finales de la edad media y principios de la época moderna en los reinos hispánicos numerosos procesos de conversión de las comunidades de beatas en conventos; en ocasiones forzados, sobre todo a partir de Trento, pero también espontáneos. Este es el origen, por ejemplo, de los conventos de los Ángeles, Jerusalén, Santa Isabel, Santa Margarita de la Real o de San Matías.²⁷⁵ Sin embargo, no todas las casas semi-religiosas sufren este proceso de transformación. En el siglo XVIII está documentada la existencia de diversos grupos de beguinas vinculados a institutos religiosos que realizan funciones educativas. Por ejemplo, el barón de Maldà en su descripción de la ciudad a finales del siglo XVIII cita la existencia de dos beaterios vinculados a las órdenes dominica y agustina que se dedicaban a la enseñanza de niñas. Según su testimonio: “ditas beatas no tenen o guàrdan clausura, anant a sas respectives iglésias als dematins a confesar-se, ohir missas y lo ofici conventual, podent també eixir per la ciutat a passejar per falta de salut y per altres fins ben vistos.”²⁷⁶

Por último, el proceso de expansión conventual también se nutre a través de la proliferación de centros de enseñanza religiosos. Las primeras instituciones educativas se sitúan en la zona de la Rambla. Allí mandan construir las autoridades municipales en la primera mitad del siglo XVI el Estudio General y también, por esa época, los jesuitas

²⁷⁵ E. BOTINAS MONTERO; J. CABALEIRO MANZANERO y M. A. DURAN VINYETA, “Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina”, en M. M. GRAÑA CIL (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, 1994, p. 283. Cierta historiografía tiende a resaltar la autonomía y libertad de estas mujeres, no obstante, esta visión se enmarca mucho mejor en el movimiento de las beguinas de época medieval, ATIENZA, *Tiempos de conventos...*, pp. 94-96, n. 81; Id., “De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia Social*, n.º 57 (2007), pp. 145-168. En relación a los beaterios barceloneses, véase E. BOTINAS MONTERO; J. CABALEIRO MANZANERO y M. A. DURAN VINYETA, *Les beguines. La raó il·luminada per Amor*, Barcelona, 2002, en particular, pp. 74-78 y 83-92; GRAS CASANOVAS, “Patronatge femení...”, p. 252. Algunos de los procesos de transformación se pueden reseguir a través de las páginas escritas por Bruniquer véase, por ejemplo, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 78.

²⁷⁶ Las beatas de San Agustín se encontraban en la entrada de la calle del Hospital, cerca de San Agustín, mientras que el beaterio de dominicas se ubicaba en la calle y placeta de las Beatas, D’AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 125; J. S. AMELANG, “Els usos de l’autografia: monges y beates a la Catalunya moderna”, en Id., “*Gent de la Ribera*” i altres assaigs sobre la Barcelona moderna, 2008, p. 188, n. 33.

fundan su centro de enseñanza. Un siglo más tarde, los religiosos de la Compañía incrementan su oferta educativa al hacerse cargo del colegio de Nobles de Santa María y San Jaime (o de *Cordelles*).²⁷⁷ Tras ellos otras órdenes religiosas emplazarán sus instituciones de enseñanza en esta misma área otorgándole, en pocas décadas, una fisonomía muy particular que perdurará durante siglos. Los franciscanos crearán el Colegio de san Buenaventura; los dominicos, el Colegio de San Vicente y San Ramón; los agustinos, el Colegio de San Guillermo de Aquitania; los carmelitas, el Colegio de San Ángel; los trinitarios, el Colegio de la Santísima Trinidad y los mercedarios, el Colegio de San Pedro Nolasco.

En definitiva, casi todas las órdenes religiosas tarde o temprano crean su propio centro educativo, ya sea en un edificio independiente o en el mismo convento. La excepción a esta norma la protagonizan algunas casas religiosas como los jerónimos que, por su carácter o tendencia más eremítica, se mantienen ajenos a este proceso. En total la ciudad contaba con 7 centros educativos religiosos en los que se formaban los miembros de las órdenes; aunque algunos de ellos admitían alumnos externos, es decir, seglares.²⁷⁸ Por su parte, la mayor parte de las casas religiosas femeninas también desarrollaban funciones educativas en sus conventos y monasterios dirigidas a niñas de buena familia. En 1650, después de superar la oposición de algunas instituciones religiosas, las religiosas de la Compañía de María consiguen fundar en la ciudad el primer establecimiento centrado en la enseñanza integral de las niñas.²⁷⁹

Por último, además de la Universidad Literaria y de los colegios religiosos que hemos enumerado, Barcelona contaba con un Seminario en el que se formaba el clero secular. El proyecto se remontaba al obispado de Guillem Caçador; sin embargo, la falta de recursos hace que no sea una realidad hasta finales del XVI. La vida de esta institución fue más bien breve: en 1646 cierra sus puertas incapaz de sobreponerse a la

²⁷⁷ Al igual que la expansión conventual urbana, la proliferación de instituciones docentes también es manifestación del proceso de aristocratización de las élites, GARCIA ESPUCHE y GUÀRDIA BASSOLS, “Estructura urbana...”, p. 69. Puede encontrarse información sobre la fundación del Estudio General en *DACB*, v. 4, pp. 46-49 (1536). Por lo que se refiere a los centros de enseñanza jesuitas, véase I. VILA DESPUJOL, *Los jesuitas en la rambla de Barcelona*, Barcelona, 2013.

²⁷⁸ Otras órdenes que terminaron claudicando fueron los capuchinos y carmelitas descalzos, BADA, *Història cristianisme...*, pp. 140 y 141.

²⁷⁹ Entre los conventos que prestaban estos servicios se encuentran: el monasterio de Junqueras, San Pere, Santa Clara, Montsió, Jerusalén, Monte Carmelo de las descalzas, Mínimas, Valldonzella, etc. En cambio, las religiosas de la Enseñanza admitían a alumnas de todos los estamentos, MARTÍ i BONET, *Historia...*, p. 245.

profunda crisis que arrastraba desde hacía un tiempo y que se agrava a raíz de la *Guerra dels Segadors*.²⁸⁰

En Barcelona también se encontraban algunas instituciones eclesiásticas y municipales que desempeñaban funciones asistenciales y caritativas. La estructura asistencial de la ciudad, a principios del siglo XVIII, estaba compuesta por la Pia Almoína de la catedral y 6 hospitales, que también funcionaban como casas de acogida: el Hospital General de la Santa Creu, San Llätzer, de Huérfanos, de la Misericordia, San Severo y, por último, Santa Marta. Las instituciones benéficas que surgen en los primeros siglos de la edad media son de titularidad eclesiástica, aun cuando nacen de iniciativas privadas como es el caso de la Pia Almoína. Ésta era la institución caritativa eclesiástica más importante y antigua de la ciudad (siglo XII): se encargaba de dar alimento a los llamados *pobres de mandat*, a los que se les entregaba una porción o comida diaria (pan y vino) y moneda (el llamado “dinero cotidiano”). En un primer momento esta institución se instala en las dependencias anexas al claustro de la catedral y tiempo más tarde se traslada a la actual ubicación conocida como la Canonjía.²⁸¹

A finales de la edad media las autoridades locales empiezan a intervenir en este ámbito e impulsan la creación de diferentes establecimientos que tienen como objeto dar atención a los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Estas instituciones surgen en un intento por desvincularse de la tutela eclesiástica y poner en manos laicas la gestión de un ámbito esencial de la cosa pública. Los eclesiásticos se verán obligados a compartir con las autoridades locales la dirección y, en consecuencia, a reconocer las prerrogativas y derechos de la Ciudad sobre las instituciones asistenciales urbanas.²⁸²

El sistema hospitalario barcelonés surge de un proceso previo de centralización –tendencia generalizada en la mayor parte de las ciudades europeas– impulsado por las autoridades barcelonesas. En 1401 se funda el Hospital General de la Santa Creu –a partir de la fusión de los diferentes hospitales privados de titularidad eclesiástica y

²⁸⁰ J. BADA, “La restauració del col·legi del bisbe o seminari tridentí de Barcelona l’any 1735”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas*, v. 2, Barcelona, 1984, pp. 495-506.

²⁸¹ En relación a los orígenes de esta institución, véase J. BAUCCELLS i REIG, “Gènesi de la Pia Almoína de la Seu de Barcelona: els fundadors”, en M. RIU (dir.), *La pobresa y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, v. 1, Barcelona, 1980, pp. 17-75. Por lo que respecta a la época moderna, véase el trabajo de P. FATJÓ, “La beneficencia eclesiástica en la Barcelona del XVII: La Pía Almoína. 1655-1669”, *Pedralbes*, n.º 4 (1984), pp. 353-362.

²⁸² BERENGO, *L’Europa...*, p. 606. Las autoridades municipales ejercen su tutela sobre estas instituciones a través el control de los estatutos y ordenanzas, regulando su funcionamiento y fiscalizando la gestión de los administradores. Véase, por ejemplo, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 5, pp. 43-48.

municipal de los siglos XII y XIII– con el objeto de socorrer a ciertos colectivos con dificultades como, por ejemplo, enfermos con pocos recursos, dementes, expósitos, etc.²⁸³ La creación de un gran hospital aportaba prestigio a la ciudad y representaba un centro dinamizador de la vida urbana. En muy poco tiempo el Hospital de la Santa Creu se consolida como un centro asistencial de referencia para todo el territorio catalán. Entre los años 1581 y 1620 se produce un incremento significativo de los enfermos que el centro acoge: en 1500 acoge un total de 78 enfermos y en un poco más de un siglo, en 1620, la cifra aumenta a 3.998 enfermos, sobre todo procedentes del resto del territorio catalán. Esta tendencia a atraer población de los alrededores, va *in crescendo* a lo largo del siglo XVII.²⁸⁴

También funcionan otros establecimientos mucho más modestos (tanto por su capacidad como por sus instalaciones) que tienen como objetivo atender a sectores concretos de la creciente población marginal. En el Hospital de San Llàtzer los canónigos regulares de san Antonio Abad se encargaban, desde mediados del siglo XV, del cuidado de los enfermos incurables o leprosos. En un principio el hospital se había situado en los suburbios de la ciudad (como era habitual con este tipo de enfermos). Sin embargo, a raíz de la construcción de la nueva muralla pasa a formar parte del recinto urbano en las proximidades de la puerta de acceso a la ciudad de San Antonio. El centro contaba con instalaciones para los enfermos, una iglesia para los pacientes y un cementerio propio.²⁸⁵ En el hospital de San Severo –fundado por iniciativa de un beneficiado de la catedral a principios del siglo XV– se atendía a los presbíteros enfermos de la diócesis. Por su parte, el hospital de Santa Marta, que se encontraba en el barrio de la Ribera, atendía a los peregrinos que arribaban a la ciudad.

Las iniciativas municipales que surgen en época moderna como es el caso de la Casa y Hospital de la Misericordia, creada en 1584 para dar atención a los pobres, así como la Casa de los Huérfanos, fundada más o menos por la misma época, es el

²⁸³ A partir de la fusión de los hospitales de Colom, Des Vilar, San Matías, Santa Eulalia del Camp, San Llàtzer, Marcús. Según parece los enfermos desde aproximadamente 1676 estaban atendidos por los frailes agonizantes, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 5, pp. 39 y 54. El proceso de centralización en el caso de Barcelona presenta una cronología bastante temprana frente a algunas ciudades de Italia y de Francia, tal como puede verse en BERENGO, *L'Europa...*, pp. 608-611.

²⁸⁴ Los naturales de Barcelona pasan de 99 a 433, es decir, del 5,3 % pasan al 10,8 %; y los de fuera pasan de 373 a 1.505, del 20 % ascienden al 37,6 %, GARCIA ESPUCHE, “Del territori...”, p. 145.

²⁸⁵ También era conocido como Santa Margarida dels Masells, CARRERAS CANDI, *Geografia General...*, p. 478. En relación a la institución en la edad media, época de mayor desarrollo, véase A. PÉREZ SANTAMARÍA, “El Hospital de san Lázaro o Casa malalts o massells”, en M. RIU (dir.) *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, v. 1, Barcelona, 1980, pp. 77-115.

resultado de una nueva visión del pobre y de los marginados.²⁸⁶ La Casa de la Misericordia se ubica, de forma provisoria, en la antigua Casa dels Àngels vells. En un primer momento, el hospital atendía a todos los pobres sin distinción de sexo y edad; sin embargo, en el siglo XVIII termina por centrarse en la atención a las mujeres. Al igual que en el resto de instituciones asistenciales municipales, las autoridades barcelonesas habían encargado el cuidado de los internos a una comunidad de religiosos, por lo que a principios del siglo XVIII el Consejo cederá esta tarea a la comunidad de hermanas Terciarias.²⁸⁷ En cuanto a la Casa y Hospital de Nuestra Señora de los Niños Huérfanos, ésta se encargaba de atender a los expósitos de la ciudad. Desde mediados del siglo XV las autoridades barcelonesas habían manifestado la necesidad de atender a este sector tan desfavorecido; sin embargo, la institución no tuvo una sede permanente hasta 1578.²⁸⁸

Entre sus instalaciones todos los centros asistenciales disponían de iglesia o capilla en la que eclesiásticos o religiosos, según el caso, dispensaban servicios espirituales tanto al personal como a los pacientes. De manera que en estas instituciones los internos encuentran “consell espiritual y corporal, ocupant-se los que poden treballar ab algun exercici útil, als que se’ls ensenya la doctrina christiana, auhen missa y diuhen lo rosari.” Así pues, tal como refería el barón de Malda, en estos lugares los menesterosos recibían una atención que iba más allá de lo material y que abarcaba otros aspectos encaminados a establecer un control social sobre la población (por medio del

²⁸⁶ FATJÓ, “La beneficencia eclesiástica...”, p. 353. BERENGO, *L’Europa...*, pp. 593-595, proporciona una visión general (en el marco europeo) del cambio de conceptualización en la distinción entre pobres y vagabundos. Por su parte, M. CARBONELL, *Sobreviure a Barcelona. Dones, pobresa i assistència al segle XVIII*, Barcelona, 1997, expone el proceso de transformación del sistema asistencial barcelonés en el transcurso de la época moderna. Este proceso se puede apreciar también a través de las informaciones contenidas en las *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 5, en el capítulo dedicado a los “Hospitals, y casas respectans à Pobres, y a pietat Christiana, y Repenedides”, pp. 37-62. Esta fuente municipal, además, permite reseguir el proceso de creación y administración de las instituciones asistenciales municipales expuestas.

²⁸⁷ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 5, p. 47. Véase también M. CARBONELL, “La beneficencia a finals del s. XVII: una aproximació. La casa i hospital de Misericòrdia de Barcelona”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, (Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas)*, v. I, Barcelona, 1984, pp. 789-798; Id., *Sobreviure a Barcelona...*, pp. 68, 83, 84, 112 y 113.

²⁸⁸ La sede definitiva se situaba en la plaza dels Àngels, cerca de la primera ubicación. Por lo que se refiere a esta institución, véase A. VARGAS GONZÁLEZ, “La beneficencia en la Barcelona del siglo XVIII. El Hospital de Nostra Señora dels nens òrfens”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, (Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas)*, v. 1, Barcelona, 1984, pp. 627-633.

trabajo y la oración) que se situaba en los márgenes (e incluso fuera) de la sociedad estamental.²⁸⁹

En definitiva, la actividad municipal en el campo asistencial se inspiraba en el ideal cívico de caridad cuyo fin último era el mantenimiento de la paz social o, dicho de otro modo, el orden público. Por último, como mostramos en el siguiente capítulo, estas instituciones asistenciales también desarrollaban un papel relevante en la vida ritual y religiosa de la ciudad.

2.2.3 Enjambre devocional: iglesias, capillas, capillitas y altares

Completaban el paisaje religioso que hemos recreado las iglesias y capillas dispersas por todo el espacio urbano, así como las numerosas capillitas e imágenes sacras adosadas desde la baja edad media a los muros y las casas de la ciudad que venían a expresar la riqueza de las devociones vecinales y de calle, pero también institucional. De manera que las iglesias parroquiales también compartían sus feligreses con otros espacios religiosos menores como iglesias y oratorios que eran expresión de las diferentes culturas religiosas que convivían en la ciudad. Es el caso, por ejemplo, de la iglesia de San Severo, erigida en las inmediaciones de la catedral por el Colegio de los beneficiados de la catedral; de la de San Sebastián, construida por la Ciudad como remedio contra la peste; o del oratorio de la Virgen de Montserrat, de los monjes benedictinos, “que és pública” y está situada en la calle de la Portaferriça habiendo en ella “jubileu tots anys” en la festividad de la Natividad de Nuestra Señora.²⁹⁰

Como sucedía en el caso de los conventos e instituciones asistenciales urbanas, la mayor parte de los edificios públicos y algunas residencias particulares (como el Palacio de la Condesa) también contaban con sus propias capillas. Por lo que refiere a las sedes de las instituciones políticas y económicas locales y territoriales como la

²⁸⁹ D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 83. Tal como ha mostrado CARBONELL, *Sobreviure a Barcelona...*, p. 793, las mujeres incluso rezaban mientras trabajaban, de forma que pasaban el 60 % del tiempo que estaban despiertas orando. En la segunda mitad del siglo XVII ya se empieza a percibir la transformación de las instituciones asistenciales en instituciones económicas. Por esta época las autoridades barcelonesas deliberan que los internos del Hospital de la Misericordia se encarguen de limpiar el fango de las calles y las alcantarillas de la ciudad, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 5, p. 51. De forma que, tal como señala FATJÓ, “La beneficencia eclesiástica...”, p. 353, el mantenimiento del orden público y la racionalidad económica se convierten en los ejes sobre los que se cimentaba el sistema asistencial urbano.

²⁹⁰ D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 129.

Generalitat, el gobierno municipal o la Lonja, era habitual que se celebraran oficios y solemnidades religiosas vinculadas a la institución titular de la misma. Este es el caso de las celebraciones que con gran solemnidad se llevaban a cabo todos los años en la capilla de la Generalitat en la festividad de san Jordi, el santo patrono del Principado, o la solemnidad que organizaban los mercaderes en la Lonja con motivo de la celebración de la Natividad de Nuestra Señora. Mientras que en la Capilla de la Ciudad se celebraba todas las mañanas un oficio para los oficiales de la Casa, pero también en otras solemnidades se realizaban funciones religiosas abiertas al público en general. Así sucede, por ejemplo, con motivo de la festividad de san José “sens que pera celebrar-se aquella se demanàs llicència a ningun vicari general ni altre persona.”²⁹¹

En una escala espacial mucho más modesta encontramos multitud de oratorios, capillitas y altares de calle (o callejeros). Aunque *a priori* puedan parecer banales, estos pequeños espacios sacros tenían cierta relevancia dentro de la religiosidad del vecindario o de la calle e, incluso, como apuntábamos antes, entre las devociones institucionales.²⁹² Sabemos que la construcción de capillas, capillitas y altares en esta época fue muy profusa; no obstante, de algunas de ellas apenas tenemos algunas referencias y de otras ni siquiera ha quedado el recuerdo. El mismo barón de Maldà, tan meticuloso en sus descripciones, constataba la dificultad de la empresa cuando afirmaba que existían –además de las ya citadas por él– “altres capellas y capelletes pegadas a las parets y en cantons de ciutat que no tinch ben presents per notar-las aquí.”²⁹³

El tiempo desdibujó la presencia (y significación) de estos lugares sacros en el territorio urbano (y en la vida religiosa), de forma que en algunas ocasiones no resulta

²⁹¹ DACB, v. 21, p. 55 (1683). Por lo que respecta a la celebración de san Jordi por parte de la Generalitat remito al análisis de X. TORRES SANS y R. EXPÓSITO AMAGAT, “Els sermons de sant Jordi de la Diputació de Catalunya: Literatura i religió cívica”, en S. BOADAS (ed.), *Literatura en la Guerra de Treinta Años*, Vigo, 2012, pp. 129-150. En relación a las capillas particulares, véase CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 421-423 y 950; la capilla de la Lonja, M. BERNAUS, “La capella de la Llotja dels mercaders de Barcelona: ‘ab senyals reials, e de la Lotge, e de Muncade’”, en M. R. TERÉS (coord.), *Capitula facta et firmata. Inquietuds artístiques en el quatre-cents*, Valls, 2011, pp. 295-327.

²⁹² La costumbre de adosar estas imágenes en las fachadas de las casas o en los portales de la muralla se remontaba al siglo XIV y en especial al XV, CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 413 y 488. La expresión “imágenes callejeras”, introducida *a posteriori*, es consecuencia de un cambio progresivo en la percepción que las autoridades eclesiásticas y seculares proyectan sobre la religiosidad laica, M.^a J. DEL RÍO BARREDO, “Imágenes callejeras y rituales públicos en el Madrid del siglo XVII”, en M. C. DE CARLOS VARONA *et alia* (coord.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: Usos y espacios*, Madrid, 2008, pp. 197-218, en particular, p. 198. Véase, también, el análisis que realiza E. MUIR, “The Virgin on the Street Corner: The Place of the Sacred in Italian Cities”, en S. OZMENT (ed.), *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, Kirkville, 1989, pp. 25-40, en el ámbito italiano.

sencillo ubicar estos pequeños oratorios o altares con sus imágenes, principalmente de santos y vírgenes, de forma exacta dentro del entramado urbano a partir de unas pocas alusiones a su emplazamiento... y poco más. Por todo lo referido, hemos emplazado (en ocasiones, de forma aproximada) en el espacio urbano las capillas y capillitas más conocidas, que han conseguido, por su importancia en el marco de la vida religiosa barcelonesa, mantenerse vivas en la memoria de historiadores y cronistas de la ciudad.²⁹⁴

La mayor parte de estos espacios sacros estaban dedicados al culto mariano expresado en múltiples invocaciones, a saber: la Virgen de la Canal, del Pilar,²⁹⁵ la Inmaculada Concepción,²⁹⁶ de la Ayuda, del *Coll*, de la Guía,²⁹⁷ de Gracia,²⁹⁸ de Montcada²⁹⁹ de la Victoria, de la *Llet*,³⁰⁰ etc.³⁰¹ Asimismo, cabe destacar, por su relevancia en la religiosidad popular, los espacios dedicados a algunos de los santos patronos de la ciudad como, por ejemplo, las capillas del Ángel Custodio, de San Cristóbal, de San Roque y de Santa Eulalia. También disponían de capilla en las calles

²⁹³ D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 130.

²⁹⁴ La actitud de las autoridades barcelonesas en relación a este tipo de manifestaciones devocionales cambiará a lo largo del siglo XVIII, momento en el que la ubicación de estas imágenes religiosas estará cada vez más restringida y regulada, CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 795-798. Puede encontrarse una relación de algunas de las capillas, capillitas y altares que se encontraban en época moderna y contemporánea dispersas por la ciudad y de las imágenes sacras que se veneraban en ellas en: *Ibid.*, pp. 487 y 950-954; D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, pp. 128-130; R. N. COMAS, "Imatges y capelles de vehinat", *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, v. 17 (1907), pp. 183-187 y v. 24 (1914), pp. 272-275, 301-303 y 331-335 y CURET, "La vida religiosa", pp. 223-234.

²⁹⁵ De origen desconocido, estaba ubicada en la antigua calle d'en Cuch. En la peste de 1651 quemaba un cirio día y noche y en 1657 cinco lámparas de plata, CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, p. 954

²⁹⁶ Construida a iniciativa de los vecinos sobre el portal de Portaferriça, *Ibid.*, p. 776.

²⁹⁷ Parece ser que se produce cierta confusión con la capilla vecina dedicada a la Virgen de la Canal, por lo que en alguna documentación aparecen las dos invocaciones cuando en realidad estamos hablando de dos capillas diferenciadas. En relación al origen de ambas capillas y la fusión de las invocaciones, véase A. DURAN i SANPERE, *Barcelona i la seva història*, v. 2, "La societat i l'organització del treball", Barcelona, 1973, pp. 497-501; M. CRISPÍ, "La Mare de Déu de la Guia i la Verge de la Canal: capelles marianes a les muralles de Barcelona", en *El camí de sant Jaume i Catalunya. Actes del Congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Barcelona, 2007, pp. 373-380.

²⁹⁸ Una primera imagen estaba situada frente a la calle de la Catedral y al lado del Palacio episcopal y una segunda en la pared de la casa del Ardiaca, en la plaza Nueva, D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 130.

²⁹⁹ CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, p. 488 y F. CURET, *Visions Barcelonines (1760-1860)*, v. 5, "Els barris de la ciutat (II)", Barcelona, 1954, p. 298

³⁰⁰ En la calle d'en Robador, CURET, "La vida religiosa", p. 232.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 232 y 233, también enumera otras capillas que destacan por la devoción que les procesan los barceloneses: la Virgen de las Nieves, en la calle de los *Agullers*; la Virgen de las Doncellas, en la calle de dicho nombre; la Virgen de la Victoria, en la calle media de San Pere; la Virgen de Bellvitge, en la calle Espartería. Sin embargo, no todas las hemos podido situar en el territorio urbano.

de la ciudad otros santos de menor tradición en la ciudad como Bernardo,³⁰² Honorato³⁰³ o Lorenzo,³⁰⁴ entre otros tantos.³⁰⁵ Las cofradías devocionales y gremiales, así como vecinos y particulares, eran sus principales promotores. En algunas de estas capillitas tenían su sede algunas cofradías gremiales como, por ejemplo, la capilla dedicada al culto de la Virgen de la Victoria, patrona de la cofradía de los *bastaixos* o de la capilla del Santo Espíritu, sede de la cofradía de oracioneros, cojos, ciegos, mancos, etc. bajo el título del *Esperit Sant y de la mare de Déu de la Font de la Salut*,³⁰⁶ Asimismo, los gremios solían colocar las imágenes de los santos patronales en las fachadas de las casas corporativas. Es el caso, por ejemplo, de la imagen de santa Marta en la casa del gremio de los Taberneros, de Nuestra Señora en la casa de los *pallers*.³⁰⁷

Pero, por encima de todo, estas capillitas e imágenes religiosas eran reflejo de la religiosidad de vecindad o de barrio. Este es el origen, por ejemplo, de la capilla dedicada a la Virgen de la Ayuda³⁰⁸ o de las capillas que se encontraban en la muralla de la Tapinería y en la calle de Tallers, dedicadas a la Virgen del Coll.³⁰⁹ Estos espacios religiosos también proliferan a partir de la iniciativa y devoción de un particular, es decir, son expresión de la devoción personal del propietario de la casa en las que están adosadas. No obstante, con el tiempo, en muchas ocasiones, pueden devenir elemento

³⁰² El santo contaba con al menos dos capillas, una en la Rambla, de Nazaret, anexa a la casa procura de los monjes de Poblet y la otra bajo la casa Ferran, en la riera de san Juan, frente a la calle san Pere més Alt, D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 129.

³⁰³ Situada en la calle de dicho nombre sobre una fuente, CURET, "Els barris...", v. 5, pp. 135 y 136.

³⁰⁴ El santo disponía de altar en las calles de la Tapinería y Argenter, CURET, "La vida religiosa", p. 232.

³⁰⁵ En las fuentes municipales hemos localizado una capilla dedicada a la devoción del *Ecce homo*, de la que no constan referencias en la historiografía consultada. Según parece estaba ubicada "en la Bolta de Muntanyans del Carrer Carders" y fue construida a instancias de la Cofradía de devotos de dicha imagen, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 140. También consta la existencia de varios altares adosados en casas particulares dedicados a san Antonio de Padua, *Ibid.*, v. 3, pp. 141 y 143.

³⁰⁶ Los *bastaixos* eran los trabajadores que se encargaban de trasladar muebles. La capilla estaba situada en un arco que unía las dos torres en la Plaza Nueva, la cofradía poseía sepulcros y oseras en la vecina capilla de Santa Lucía, véase DURAN i SANPERE, "La formació...", p. 174; CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, p. 796. Por lo que refiere a la cofradía de oracioneros, cojos, ciegos, etc. véase D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 128; CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, p. 954.

³⁰⁷ La cofradía de los *pallers* en 1612 consta que solicitó a las autoridades municipales licencia para colocar dicha imagen, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 153. En relación a los otros ejemplos, véase DURAN i SANPERE, "La formació...", p. 174; CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, p. 796.

³⁰⁸ D'AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 129, señala que se encuentra "a la mitat casi del carrer de Sant Pere més Baix" sin concretar más. En relación a la leyenda que surge entorno a los orígenes de esta imagen, véase CURET, "La vida religiosa", pp. 227 y 228. Véase también *Breve noticia de la milagrosa Imagen de Nuestra Señora de la Ayuda, que se venera en su capilla en la calle de San Pedro mas baxa de Barcelona ...* Barcelona, Bernardo Pla, 1779.

³⁰⁹ En el siglo XVII se fundan dos cofradías de vecinos en estas calles bajo la advocación de la Virgen de Font-rúbia. Estas imágenes tenían su solemnidad en la festividad de la Natividad de la Virgen y una vez al año acudían en peregrinaje al santuario, CURET, "Els barris...", v. 5, p. 232; DURAN i SANPERE, "La formació...", p. 708.

cohesionador de toda la calle o, incluso, del barrio.³¹⁰ En estas situaciones la intensa devoción que despierta un santo o una virgen entre los vecinos de una barriada o de una calle puede hacer que lo que en un principio era una imagen adosada en un portal de la muralla o en la pared de una casa termine por convertirse en un oratorio como sucede, por ejemplo, con la imagen de san Roque en la plaza Nueva.

Desde esta perspectiva, las capillitas de vecindario venían a ser “modestos santuarios populares.” Todas las barriadas y muchas calles de Barcelona contaban con su santo patrón al que los vecinos veneraban en su festividad. Por ejemplo, en la festividad de la Natividad de la Virgen los devotos tributaban culto a las imágenes de las vírgenes colocadas en las capillitas de calle diseminadas por la ciudad. Entre las celebraciones más concurridas cabe destacar las que se realizaban en honor a san Roque, en la plaza Nueva, las dedicadas a san Cristóbal, en la calle Regomir, o a san Lorenzo, en la calle de la Tapineria.³¹¹

Cofradías y vecinos no eran los únicos que impulsaban este tipo de espacios sacros. Las autoridades barcelonesas también patrocinan y promueven la construcción de algunos de estos pequeños oratorios que, en la mayor parte de los casos, cumplían una función pública, puesto que las imágenes solían situarse sobre los portales o cobijadas en los muros de las murallas de la ciudad.³¹² Por ejemplo, a principios del siglo XVI las autoridades habían erigido, como medida de protección contra las epidemias de peste, una capilla y altar con la imagen de san Roque en la puerta de ingreso de la ciudad y, por el mismo motivo, en la puerta opuesta habían ordenado colocar una imagen de otro santo, san Cristóbal, también conocido por su potencial sacro en estos casos. Tras la destrucción de la iglesia de Santa Eulalia del Camp, durante la *Guerra dels Segadors*, la cofradía de san Roque (que tenía su capilla en dicha iglesia) propone al consistorio llevar a cabo una iglesia semejante a la de san Sebastián en honor al santo. No obstante, tan sólo se hace realidad la capilla votiva en un patio

³¹⁰ Se pueden documentar algunas de las licencias que los *consellers* conceden a particulares para colocar en las fachadas de sus casas imágenes religiosas o para realizar hornacinas para protegerlas; en su mayor parte eran imágenes de la Virgen, ejemplos en *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 110, 141 y 143.

³¹¹ F. CURET, *Visions Barcelonines (1760-1860)*, v. 9, “Costums, festes i solemnitats”, Barcelona, 1957, cita p. 325; Id., “La vida religiosa”, pp. 306 y 307.

³¹² Era muy habitual que las autoridades locales situaran imágenes en las puertas de la ciudad con el objeto de protegerla, DEL RÍO BARREDO, “Imágenes callejeras...”, p. 204.

ubicado en la calle del Portal Nou, junto a la calle de la Fusina, lugar al que siguen acudiendo cofrades y *consellers* todos los años en la festividad del santo.³¹³

Asimismo, en 1530 la Ciudad decide ampliar y ubicar a pie de calle la capilla dedicada a san Cristóbal y, unas décadas más tarde, en 1568, delibera fundar otra capilla en honor del santo en la calle de San Pere *més Alt*.³¹⁴ No fueron las únicas intervenciones de esta índole que realizaron las autoridades barcelonesas. Entre otras acciones, la Ciudad había reconstruido la capilla medieval dedicada a la Virgen de la Canal y también se había encargado de difundir el culto de la patrona, santa Eulalia, en base a ubicar imágenes de la santa barcelonesa en diferentes lugares emblemáticos de la ciudad.³¹⁵ El siguiente fragmento extraído del dietario municipal, en el que se da noticia de la solemnidad de la bendición de la capilla de la Virgen de la Canal, sirve para ilustrar la relevancia de este tipo de espacios sacros en la vida cívico-religiosa de la ciudad.

“En aquest die se feu la benedictio de la capella de n.^{ra} Senyora de la Canal sobrel portal Nou, la qual los mag.^{es} han ampliada novament restaurada y redificada per que a mes de que era molt xica, estava molt desfeta y quasi del tot arruynada, e los dits consellers foren presents a dita benedictio y feu si molta festa ab musica de menestrils, trompetas y tabals vestits ab sas robas de domas carmesi, y missa a cant de orga, la capella dins y fora molt empaliada de sedàs y enramada”

³¹³ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 118; DURAN i SANPERE, “La formació...”, pp. 229 y 230. San Roque disponía de otras capillas en otros lugares de la ciudad, las más relevantes se encontraban en la calle de la *Tapineria, d'en Roca* y en la casa del Ardiaca. No obstante, la más popular, por los festejos que se organizaban todos los años, era la que había fundado la cofradía de vecinos de la Plaza Nueva, DURAN i SANPERE, “La formació...”, pp. 174, 175 y 411. En relación a la intensa devoción en la ciudad a San Roque y las numerosas capillas repartidas por la ciudad en las que se veneraba a dicho santo véase *Ibid.*, pp. 467-469; COMAS, “Imatges y capelles...”, v. 24, pp. 272-276, 301-303 y 331-335; CURET, “Els barris...”, v. 5, pp. 240-246 y J. M. GARRUT ROMÀ, “Notas para un santoral barcelonés. Capillas de vecindad dedicadas a san Roque”, *Divulgación histórica de Barcelona*, t. XI, Barcelona, 1960, pp. 134-140.

³¹⁴ La capilla dedicada a san Cristóbal en el portal de Regomir (n.º 5) era muy antigua. En relación al patronato municipal de esta última capilla, véase *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 1, p. 71 y v. 3, pp. 89 y 203; también CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 488 y 953. Existían otras muchas capillitas del santo (en la calle de Miser Ferrer, Fenollar, Ripoll, Montcada, etc.), pero esta era la más importante, CURET, “Els barris...”, v. 5, pp. 160-163.

³¹⁵ A más a más de la capilla en la bajada de la Canonjía, realizada por la Ciudad, existían multitud de capillitas en diversas calles y plazas en las que se rendía culto a la santa barcelonesa, CURET, “Els barris...”, v. 5, p. 194; Id., “La vida religiosa”, p. 276. Las autoridades también habían construido una capilla dedicada al Ángel Custodio, en la que se veneraba una figura en piedra, sobre el portal del Ángel, del cual tomó su nombre. Existía, además, otra capilla dedicada al Ángel de la Guarda en la calle del Hospital, n.º 38, delante del patio de la iglesia de San Agustín. En relación a la leyenda que originó la construcción en este lugar de la capilla, véase DURAN i SANPERE, “La formació...”, p. 471; D’AMAT i DE CORTADA, *Viles i ciutats...*, p. 129.

El escribano, además, refería que dicha capilla “antigament era molt freqüentada”, tal como evidenciaban las antiguas escrituras, “se veu que estava molt ornada de lantias de plata y altrás presentallas.” El municipio había devuelto parte del antiguo esplendor al lugar, por lo que el escribano confiaba “que la devotio de aquesta capella ara crexera maiorment per ser molt apropiada aquesta devota per a las donas que van de part.”³¹⁶

Las autoridades no minusvaloraban la capacidad aglutinadora de estos espacios y de las modestas imágenes religiosas que se encontraban en ellos. Tal como hemos mostrado, las capillas y capillitas diseminadas en calles y callejones conformaban la base de la religiosidad laica. Pero, además, estos pequeños espacios sacros evidencian el entrelazamiento entre la religiosidad popular e institucional, es decir, forman parte de la religión cívica.

Ciertamente, no están todas las que son; al igual que los que vinieron antes que nosotros, también dejamos en el olvido muchos de estos pequeños espacios sacros, no porque sean banales, bien al contrario. Por su proximidad espacial y devocional, la presencia y difusión de estas capillitas y altares con sus imágenes de santos, vírgenes y cristos vienen a complementar de forma eficiente la geografía religiosa de la ciudad. A pesar de estas posibles ausencias (o tal vez por ello mismo) el plano que hemos elaborado nos permite intuir una urdimbre sacra mucho más tupida de lo que en un primer momento habríamos concebido. Tras esta breve panorámica de la Barcelona religiosa, en los siguientes capítulos entramos de lleno en el análisis de las diferentes manifestaciones de la religión cívica en la Barcelona moderna.

³¹⁶ *DACB*, v. 8, pp. 361 y 362 (1607). Situada en uno de los baluartes del Portal Nou desde sus orígenes en el siglo XIV estaba bajo jurisdicción municipal. En época moderna los *consellers* deciden reconstruirla, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 72 y 73. Por lo que respecta a la leyenda elaborada en torno a la aparición de esta imagen y su culto en la ciudad, véase CURET, “La vida religiosa”, pp. 226 y 227; CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 487 y 952.

CAPITULO 3.
EL (BUEN) GOBIERNO DE LA CIUDAD

La religión cívica no comprende la totalidad de la experiencia religiosa urbana, sino el conjunto de manifestaciones religiosas de carácter público, impulsadas por las autoridades municipales, que tenían como objeto el reforzamiento de la cohesión social y el consenso político. Por un lado, se produce la sacralización de toda una serie de valores, instituciones, figuras y prácticas del mundo urbano a través del uso de símbolos, ceremonias y valores religiosos.¹ Desde esta perspectiva, la religión cívica es la consecuencia y la manifestación externa o más tangible de un discurso municipal de buen gobierno basado en valores religiosos. De ahí que diversos autores hayan llamado la atención sobre el papel de las órdenes mendicantes en la elaboración del discurso ético-político de la élite urbana.²

Por otro lado, se promueve la espiritualización de la esfera secular, es decir, la impregnación de elementos cívicos en lo religioso, que se manifestaba en las distintas celebraciones religiosas promovidas y auspiciadas por el consistorio barcelonés, en las que se enredaban elementos sacros y profanos; el control de las instituciones eclesiásticas y religiosas urbanas (en particular, femeninas); el culto al santo patrón o patronos cívicos y la exaltación de los santos locales; la erección de capillas u otros edificios sagrados de propiedad municipal, etc. En las siguientes páginas nos adentramos en algunos de estos aspectos y analizamos la relación de la clase dirigente barcelonesa con lo sagrado.

Partiendo de estos presupuestos, hemos estructurado el capítulo en tres apartados. En el primero, tratamos la sacralización de valores e instituciones cívicas mediante el uso de símbolos y valores religiosos. Para ello, previamente, presentamos de forma breve la estructura política e institucional barcelonesa. Posteriormente, abordamos las bases teóricas sobre las que se cimentaba la práctica institucional de la religión cívica en Barcelona. El gobierno barcelonés se regía por un código ético-político de raigambre religiosa teorizado por destacados exponentes de las órdenes

¹ G. CHITTOLINI, “Città, istituzioni ecclesiastiche e ‘religione civica’ nell’Italia centrosettentrionale alla fine del secolo XV”, en *Girolamo Savonarola: da Ferrara all’Europa, Atti del Convegno Internazionale, Ferrara 30 marzo – 3 aprile, 1998*, Florencia, 2011, p. 343.

² N. JASPERT, “El Consell de Cent i les institucions eclesiàstiques: cap a una visió comprensiva”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 4 (2001), p. 112; P. EVANGELISTI, “I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell’organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)”, en AAVV, *La propaganda politica nel Basso Medioevo. (Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001)*, Spoleto, 2002, pp. 315-392; P. VERDÉS, “La ciudad en el espejo: hacienda municipal e identidad urbana en la Cataluña bajomedieval”, *Anales de la universidad de Alicante. Historia Medieval*, n.º 16 (2011), p. 434.

mendicantes; en especial por el franciscanismo, tal como mostramos a partir del análisis de la obra política de Francesc Eiximenis. Por último, examinamos algunas de las formas a través de las que las autoridades barcelonesas adquirieron legitimidad mediante la ‘sacralización’ del poder cívico. La combinación de elementos cívicos y religiosos daba lugar a múltiples y potentes mensajes políticos y religiosos. La segunda cuestión, la impregnación de elementos cívicos en lo religioso, se manifestaba, entre otros aspectos, en las distintas celebraciones religiosas promovidas por el consistorio barcelonés. Por ello, en el segundo apartado presentamos el calendario ritual institucional y analizamos la intensa actividad cívico-religiosa de los *consellers*, lo que nos permite conocer la progresión de la religión cívica, es decir, determinar tendencias, coyunturas y precisar el peso de las diferentes instituciones religiosas en el conjunto de la religiosidad institucional.

En el tercer y último apartado, continuamos profundizando en la espiritualización de la esfera secular a través del control municipal de las instituciones religiosas urbanas, en particular sobre las casas femeninas. Los conventos femeninos y sus comunidades desde época medieval habían ejercido una función protectora sobre la ciudad a la vez que mantenían fuertes vínculos con la vida cívica. La introducción de la clausura rigurosa en los conventos y monasterios femeninos urbanos impuesta por la reforma tridentina pone en peligro el patronato municipal sobre las casas religiosas que reivindicaban las autoridades; pero, además, transforma las formas y modos en que las instituciones religiosas femeninas participan de la vida cívica.

3.1 El gobierno de la ciudad

El gobierno barcelonés estaba compuesto por diferentes instancias. El órgano básico era el Consejo de Ciento, es decir, la asamblea representativa de la comunidad política; un espacio de discusión y de consenso con el que se pretendía aliviar las tensiones entre los diferentes grupos sociales. El Trentanario era la comisión permanente del Consejo de Ciento; su creación estaba vinculada a la necesidad de hacer más dinámica la toma de decisiones, ya que el Consejo se reunía en contadas ocasiones. Las reformas llevadas a cabo en los consejos o comisiones a lo largo de su existencia se

produjeron, principalmente, en el número de miembros y el grado de representación de cada estamento.³

El poder ejecutivo recaía en los *consellers*, encabezados por el *conseller en cap*. Los cinco *consellers* eran los encargados de proponer los asuntos sobre los que debía deliberar el Consejo de Ciento. Ahora bien, con el tiempo el Consejo delegará cada vez más decisiones en los *consellers* y en el Trentanario. De forma que los *consellers* y las comisiones formadas por expertos concentraban la toma de decisiones y los acuerdos que más tarde ratificaban y aprobaban el Trentanario y el Consejo. Tanto las consejerías como los diferentes consejos se renovaban de forma periódica, por ello se instituyen mecanismos que confieren cierta continuidad en el gobierno municipal como, por ejemplo, la renovación parcial del Consejo de Ciento o los testamentos, especie de directrices que los *consellers* salientes dejaban a los entrantes.⁴

Barcelona era una ciudad real y, como tal, la Corona disponía de una estructura de gobierno que en ámbito local estaba compuesta por el *batlle* y el *veguer*. No obstante, a lo largo del siglo XIV el municipio asumió de forma paulatina mayor peso dentro de la ciudad al tiempo que la estructura regia perdía funciones.⁵ Además, la capitalidad implicaba que Barcelona fuera la sede de diversas instituciones catalanas y reales con jurisdicción territorial en todo el Principado, a saber: la Real Audiencia, la Capitanía General, la Inquisición y la Diputación del General. En sus orígenes la Diputación o Generalitat era una comisión permanente de las Cortes generales con funciones financieras y fiscales, de manera que su poder se diluía en el momento en el que se convocaban las Cortes. Por este motivo, la Generalitat tendrá más problemas que el municipio para desarrollarse y consolidarse como institución autónoma. No será hasta finales de la edad media cuando esta institución territorial empiece a alcanzar cierta autonomía y, de forma progresiva, amplíe sus funciones originales y adquiera mayor relevancia en el entramado político del Principado.⁶

³ Después de diferentes modificaciones en época moderna el Consejo de Ciento estaba compuesto por 144 miembros, mientras que la comisión permanente el *Trentanari* estaba formado por 32.

⁴ Al respecto, véase J. M. TORRAS i RIBÉ, *Els Municipis catalans de l'antic règim: 1453-1808: procediments electorals, òrgans de poder i grups dominants*, Barcelona, 1983; V. FERRO, *El Dret Públic Català. Les Institucions a Catalunya fins al Decret de Nova Planta*. Vic, 1987; J. DANTÍ i RIU, *El Consell de Cent de la ciutat de Barcelona (1249-1714)*, Barcelona, 2002.

⁵ En relación a la evolución institucional del gobierno barcelonés desde sus orígenes puede verse P. ORTÍ, "El Consell de Cent durant l'Edat Mitjana", *Barcelona. Quaderns d'Història*, n.º 4 (2001), pp. 23 y 25.

⁶ En este sentido, véase FERRO, *El Dret Públic...*, pp. 243-288.

Por otra parte, la ausencia del rey en el Principado tendrá consecuencias relevantes: por un lado, los representantes reales, el virrey o lugarteniente, adquieren mayor relevancia política y, por otro lado, las dos instituciones más emblemáticas del Principado, el gobierno municipal barcelonés y la Generalitat, intentarán ocupar el vacío, en el ejercicio del poder, propiciado por la ausencia de los monarcas.⁷ En este sentido, aunque ambas instituciones tenían delimitados sus respectivos campos de acción política (el Principado y Barcelona) en muchas ocasiones la preeminencia que habían conseguido y el hecho de que las dos tuvieran su sede en Barcelona hacía que sus relaciones no fueran del todo fluidas y existiera cierta competencia entre ambas. Dicho esto, la rivalidad nunca fue un obstáculo para que a lo largo de la época moderna establecieran un frente común contra los enemigos compartidos.⁸

El poder municipal, además, coexistía con otros poderes feudales: el poder eclesiástico, representado en la figura del obispo, y la nobleza urbana. La convivencia entre los poderes que confluían en Barcelona no siempre fue pacífica. En estas circunstancias, la oligarquía barcelonesa se verá obligada a defender la autonomía y la jurisdicción municipal frente a los otros poderes políticos que concurren en la ciudad.⁹

En definitiva, el gobierno municipal era una pieza más de la estructura política de la ciudad (y del Principado) que se mantiene sin grandes transformaciones institucionales hasta principios del siglo XVIII, puesto que, en esencia, las modificaciones se producen en la correlación de fuerzas entre las diferentes piezas que conforman la estructura política.

Por otra parte, el desarrollo y consolidación de las estructuras municipales se produce de forma paralela al proceso de conformación de la oligarquía urbana. La división de la comunidad política en diferentes categorías socioeconómicas o ‘manos’ significa el reconocimiento, por parte de la monarquía, de la hegemonía política de la mano mayor, reservada a los ciudadanos honrados y miembros de las profesiones liberales. Mientras que en la mano mediana se incluía a mercaderes y comerciantes y en la menor a los oficios mecánicos, artistas y menestrales. Esta división ordenaba y definía a la comunidad política y, a su vez, graduaba el acceso al gobierno local. De

⁷ I. SÁNCHEZ DE MOVELLÁN, “El Consell de Cent i les seves relacions amb la Diputació del General en el període 1454-1458”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 5 (2001), p. 85.

⁸ E. SERRA i PUIG, “Poder polític: municipi, Generalitat i virrei”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9 (2003), p. 34.

⁹ VERDÉS, “La ciudad...”, p. 193.

forma que culmina el proceso de definición e institucionalización de los diferentes estamentos que conformaban la sociedad barcelonesa, y, en especial, de la oligarquía urbana.¹⁰

En Cataluña la oligarquía estaba compuesta por los llamados ‘ciudadanos honrados’, mercaderes enriquecidos, cambistas y miembros de determinadas profesiones liberales (derecho y medicina) y se diferenciaba del resto de la comunidad por su integración en el poder feudal a través del control de las altas magistraturas del gobierno local y su alto nivel de vida.¹¹ En este sentido, la reproducción del estilo de vida y la interiorización de valores vinculados a la condición noble, por parte del grupo de ciudadanos honrados, conduce a un proceso natural de equiparación con la baja nobleza de los caballeros y *donzells*.

El paulatino ennoblecimiento del patriciado barcelonés provoca una situación anómala, ya que desde el mismo nacimiento de la institución municipal el estamento nobiliario había tenido vedado el acceso a las magistraturas locales. Las reformas introducidas por la Corona a finales del XV vienen a normalizar esta situación.¹² Una vez institucionalizada su presencia en el gobierno local, en el transcurso de la época moderna, culmina el proceso de fusión entre ciudadanos honrados y nobleza urbana. Dicho esto, la unificación nunca será completa, seguirá existiendo una clase intermedia (los ciudadanos honrados) diferenciada de los mercaderes y la baja nobleza mediante unas señas de identidad e ideología. A pesar de que algunos de sus miembros conseguían ennoblarse, la pervivencia de la oligarquía estaba garantizada mediante de la existencia de mecanismos que permitían la absorción de los elementos que sobresalían de los estamentos inferiores. Una de las principales vías de acceso era el

¹⁰ J. FERNÁNDEZ TRABAL, “De ‘prohoms’ a ciudadanos honrados. Aproximación al estudio de las elites urbanas de la sociedad catalana bajomedieval (S. XIV-XV)”, *Revista d’Història Medieval*, n.º 10 (2000), pp. 334 y 338. La concepción de la comunidad política estaba vinculada a la idea de comunidad de contribuyentes, por lo que los estamentos privilegiados exentos de cargas fiscales, en principio, quedaban fuera de la comunidad política, VERDÉS, “La ciudad...”, p. 179.

¹¹ Al respecto, véase la obra ya clásica de J. S. AMELANG, *La formación de una clase dirigente: Barcelona 1490-1714*, Barcelona, 1986 y también del mismo autor “A tall d’introducció: la societat barcelonina a l’Edad Moderna”, en Id., “*Gent de la Ribera*” i altres assaigs sobre la Barcelona moderna, Barcelona, 2008, en particular, pp. 25-28.

¹² FERNÁNDEZ TRABAL, “De ‘prohoms’...”, p. 344. A finales de la edad media la nobleza urbana conseguirá acceder a las altas magistraturas del gobierno local, mientras que la nobleza de título tendrá que esperar a la época moderna, FERRO, *El Dret Públic...*, pp. 152 y 153.

ejercicio de las profesiones liberales; por lo que, en Barcelona, a diferencia de otras ciudades, no se terminará por formar una nobleza urbana genérica e indiferenciada.¹³

La expulsión de los estamentos inferiores del gobierno municipal forma parte de una tendencia generalizada en toda Europa. En el caso de Barcelona el control de las altas magistraturas, por parte de la mano mayor, fue contestado por las manos mediana y menor a lo largo de toda la época moderna. Las reformas llevadas a cabo finales del XV reducen la presencia de la mano menor, aunque no se la expulsa: las tres primeras consejerías se reservan para la mano mayor y las dos restantes para la mano mediana y menor; la cuarta *conselleria* para los mercaderes y la quinta, en años alternos, para los artistas y los menestrales. En este sentido, la pérdida de uno de los cargos de *consellers* supone la disminución de su influencia en la vida comunitaria. Las luchas emprendidas por menestrales y artesanos harán que estos sectores populares desarrollen un fuerte sentimiento identitario.¹⁴ Por consiguiente, en lo sucesivo las tensiones dentro del gobierno local se producen en dos sentidos: por un lado, los ciudadanos honrados (en alianza con la nobleza urbana) intentan mantener su hegemonía en el gobierno barcelonés y, por el otro, los estamentos inferiores (menestrales y artesanos) presionan para ampliar su participación en la administración municipal.

Finalmente, –y tras muchos intentos– en 1641, en el contexto de la *Guerra dels Segadors*, la mano menor consigue ampliar su participación en las altas magistraturas a través del sexto *conseller*, que más tarde será ratificado por Felipe IV. De modo que las tres primeras magistraturas siguen bajo el control de la nobleza y de los ciudadanos honrados; mientras que las tres restantes consejerías se distribuyen entre los diferentes grupos sociales que conforman la mano mediana y menor, a saber: la cuarta para los mercaderes y la quinta y sexta para artistas y menestrales, respectivamente. Desde esta perspectiva, la tendencia a mantener y ampliar la representación en el gobierno, por parte de los gremios, contrasta con los procesos producidos en sentido contrario en el resto de ciudades europeas. No obstante, no se ha de exagerar su significación: su

¹³ J. S. AMELANG, “L’oligarquia ciutadana a la Barcelona moderna: una aproximació comparativa”, en Id., *“Gent de la Ribera” i altres assaigs sobre la Barcelona moderna*, Barcelona, 2008, pp. 97-126.

¹⁴ En relación a la relevancia de los estamentos inferiores (menestrales y artesanos) en la sociedad barcelonesa y la construcción de su identidad, véase AMELANG, “A tall...”, pp. 30-35; por lo que respecta a las luchas por acceder al poder municipal, Id., “L’oligarquia ciutadana...”, pp. 112-116; L. T. CORTEGUERA, *Per al bé comú. La política popular a Barcelona, 1580-1640*, Vic, 2005, muestra la cantidad y la variedad de recursos que utilizaron los gremios barceloneses en la defensa de sus privilegios.

participación estaba mediatizada por la oligarquía que no renuncia al control de la política local, aunque este control tampoco fue absoluto.¹⁵

En definitiva, la identidad urbana se habría construido en un contexto de conflicto: frente a los poderes políticos que cuestionaban la jurisdicción y autonomía política del gobierno municipal (Iglesia, nobleza y Corona), por una parte; y respecto a ciertos sectores de la comunidad (comerciantes, mercaderes y artesanos) que rechazaban la acción de gobierno de la oligarquía barcelonesa, por otra parte. En este contexto la oligarquía barcelonesa elabora un discurso basado en la idea del *bonum comune* y la *utilitas publica*; desde finales de la edad media este discurso legitimador se hace más complejo y elaborado a través de una serie de manifestaciones simbólicas y rituales encaminadas a reforzar la cohesión y el consenso político.¹⁶

3.1.1 Los fundamentos religiosos del bien común

Como ya se ha visto, no existe un acuerdo unánime por parte de la historiografía a la hora de interpretar la relación que se establece entre los valores religiosos y los de inspiración cívica que conforman la religión cívica. Mientras que algunos autores apuntan a la apropiación de valores religiosos por parte de los poderes urbanos, otros se decantan por una relación de simbiosis. Sea de una u otra forma, lo cierto es que la imbricación de valores religiosos y cívicos era una constante en el fenómeno que nos ocupa. Como ya hemos apuntado, en este proceso los valores cívicos adquieren connotaciones religiosas. Un ejemplo de esta sacralización de lo secular la encontramos en la construcción por parte de ciertos exponentes de las órdenes mendicantes de un sistema discursivo al servicio de las clases dirigentes municipales.

Es de sobra conocida la capacidad de estas instituciones religiosas para penetrar en las lógicas de la política y el arte del gobierno; en particular de los franciscanos que, a través de sus estrechos vínculos con las instituciones políticas y las comunidades, participarán de forma muy activa en el proceso de desarrollo y consolidación de la estructura política de la Corona de Aragón. En Barcelona los vínculos con las órdenes mendicantes se remontaban a los mismos orígenes del gobierno municipal. En los primeros tiempos, cuando el municipio carecía de una sede institucional, el convento

¹⁵ AMELANG, “L’oligarquía ciutadana...”, p. 116.

¹⁶ VERDÉS, “La ciudad...”, p. 158.

dominico y, más tarde, el franciscano, albergaron las reuniones del Consejo y custodiaron la documentación institucional.¹⁷ E, incluso, algunos de sus miembros desarrollaron una importante actividad política como consejeros, embajadores, informadores, etc., al servicio del poder regio, pero también del gobierno municipal. Estos mismos religiosos –como Ramon Llull, Arnau de Vilanova o Francesc Eiximenis, entre otros– proporcionaron a la elite barcelonesa un sistema discursivo; un lenguaje cristiano y franciscano de la política útil a la afirmación y legitimación del poder urbano.¹⁸

El análisis de la obra de uno de los más destacados exponentes del pensamiento franciscano catalán, Francesc Eiximenis (c. 1330-1410), en particular su tratado el *Regiment de la cosa pública* (1383), nos ha de permitir mostrar la contribución de la tratadística política mendicante, sobre todo franciscana, en la construcción del discurso de la religión cívica del gobierno barcelonés.¹⁹ Aunque la obra de Eiximenis hunde sus raíces en la realidad política de la Corona de Aragón, también se inscribe en un contexto mucho más amplio, a saber: la textualidad franciscana bajo medieval que contribuye, mediante la elaboración de una “teología cívica”, a la conformación de las estructuras comunales y el desarrollo de una particular religiosidad cívica en las ciudades-estado del centro-norte de Italia.²⁰

El *Regiment* fue un encargo de las autoridades valencianas, si bien también es preceptivo para otros consistorios, como el barcelonés, tal como sugiere el propio

¹⁷ Al respecto, véase E. G. BRUNIQUEL, *Relació sumària de la antiga fundació y cristianisme de la ciutat de Barcelona...*, edición a cargo de F. MASPONS i LABRÓS, Barcelona [1630], 1871, p. 30; A. DURAN i SANPERE, *Barcelona i la seva història*. v. 2, “La societat i l’organització del treball”, Barcelona, 1973, p. 329.

¹⁸ P. EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di un Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padua, 2006, ha analizado el proceso de construcción del discurso identitario en la Corona de Aragón. Véase también J. R. WEBSTER, *Els franciscans catalans a l’edat mitjana. Els primers menorets i menoretas a la Corona d’Aragó*, Lleida, 2000.

¹⁹ F. EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, edición a cargo de J. PALOMERO, Alzira, 2009. En relación a la biografía del fraile véase D. J. VIERA, *Bibliografía anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis (1340?-1409?)*, Barcelona, 1980.

²⁰ EVANGELISTI, *I Francescani* p. 51. Por lo que se refiere a la confrontación de los textos de Eiximenis, en particular el *Regiment*, con otros textos mendicantes elaborados en el ámbito italiano véase P. EVANGELISTI, “I pauperes Christi...”, pp. 315-392; Id., “*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate franciscano”, *Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge*, n.º 125, v. 2 (2013), p. 3; E. I. MINEO, “Caritas e bene comune”, *Storica*, a. 20 (2004), pp. 7- 56, en particular, p. 50.

franciscano al incluir dicho tratado en su obra política más relevante, el *Dotzè del Crestià*.²¹

A lo largo de todo el texto (en especial en el prólogo y en la conclusión) Eiximenis dialoga con los magistrados, a los que, entre otras cuestiones, encomienda la (re)sacralización del espacio urbano: “ajudeu sovint els edificis eclesiàstics, així com també a edificar esglésias, monestirs.” Y, además, “doneu gràcies a Déu més sovint i ... disposeu que li facen bells oficis, grans processons i solemnitats.” De forma que el religioso exhorta a los *jurats* valencianos a participar de forma activa en la promoción de la vida religiosa de la ciudad, también mediante la actividad caritativa pública a “santes persones.” En relación a esta última cuestión, Eiximenis ve con buenos ojos el control municipal de los hospitales; a su entender, es una “ocupació que Déu reclama rigorosament, ja que és una obra de misericòrdia espiritual.”²²

En la parte central del texto Eiximenis elabora una especie de ideología política comunitaria en base a conceptos ya presentes en la tratadística franciscana, de forma que retoma y desarrolla las reflexiones de otros pensadores de la generación anterior como Ramon Llull o Arnau de Vilanova. Es el caso de la vinculación del concepto de *caritas* a la *utilitas publica* (otro de los conceptos clave en el discurso eiximeniano); para ello, como otros muchos teóricos mendicantes, Eiximenis utiliza la metáfora de la pasión de Cristo que “amb insuperable caritat morí ... per la salvació de la cosa pública.”²³ Es decir, el franciscano plantea el gobierno de la comunidad desde una perspectiva cristiana, de forma que el amor a Dios se transformaba en amor a la comunidad; y, siguiendo el paralelismo que construye el religioso, la caridad devenía una responsabilidad cívica. En consecuencia, la noción de *caritas* (además, de su contenido religioso) adquiere una dimensión política, de forma que se convierte en norma de la comunidad política y de la acción de gobierno de la *res publica*. De igual modo, Eiximenis establece un paralelismo entre la cosa pública terrenal y la celestial, cuando afirma que la ciudad se ha de regir “a semblança de la cosa pública celestial.”²⁴

²¹ Eiximenis incorpora el texto del *Regiment* en el tercer tratado del *Dotzè del Crestià* bajo el epígrafe: *Com cascuna ciutat e regne es appellada cosa publica, e que es cosa publica* (caps. 357-395).

²² EIXIMENIS, *Regiment...*, pp. 58 y 60.

²³ *Ibid.*, p. 53. Por ejemplo, en otro pasaje refiere que Cristo “morí per amor a la comunitat, i ens incita i exhorta sempre a amar-la,” *Ibid.*, p. 247. EVANGELISTI, “I pauperes Christi...”, p. 32.

²⁴ EIXIMENIS, *Regiment...*, p. 91. Como se desprende de la siguiente afirmación: “el bé de Jesucrist, que és amor de la cosa pública,” *Ibid.*, p. 237. Al respecto, véase EVANGELISTI, “I pauperes Christi...”, p. 36; MINEO, “Caritas e bene...”, p. 50.

Por último, en la conclusión el franciscano establece el paradigma del buen jurado y de los buenos gobernantes de la comunidad a los que califica de “ministros de Dios.”²⁵ Según Eiximenis, aquellos que tienen en sus manos el gobierno de la comunidad “han de donar la llum, orientació i mètode per governar-la bé, regir-la i mantenir-la”, pues en ellos “està la salvació del poble.” Por todo ello, los magistrados se presentan a la comunidad (en particular a los estamentos inferiores) “com a espills i models de perfecció.” De forma consciente Eiximenis introduce la sacralización de la organización política de la *res publica*; un recurso retórico-político que se plasma, por ejemplo, cuando define el gobierno de la ciudad “obra tan santa.”²⁶

Desde esta perspectiva, el fraile gerundense es plenamente partícipe de aquella tratadística mendicante que en el transcurso de la baja edad media ha transformado el vínculo místico caritativo y el sacrificio de Cristo en fundamento de una ‘religión cívica’ basada en la preeminencia de la comunidad y el valor absoluto del *amor patriae* mediante la traducción política de la metáfora de la pasión de Cristo.²⁷ Ahora bien, a pesar de considerar la necesidad del sacrificio personal por el amor a la comunidad, Eiximenis utiliza la imagen desde una perspectiva diversa. En la obra del gerundense el sacrificio de Cristo sirve para reforzar el desarrollo político y económico de la cosa pública; mientras que otros pensadores mendicantes (del ámbito italiano) proponen al ciudadano un sacrificio por la patria semejante al sacrificio de Cristo y que se resume en la máxima “*pro patria mori.*”²⁸

Las reflexiones del fraile catalán (y de otros religiosos franciscanos y dominicos) conformaron la cultura política catalana de los siglos sucesivos. Las obras del gerundense experimentaron una importante difusión. Tal como han demostrado algunos autores, no sólo la clase dirigente era lector habitual de sus obras, sino que además en el día a día del gobierno no dudaba en recurrir al franciscano en busca de consejo.²⁹ En

²⁵ *Ibid.*, p. 249; EVANGELISTI, *I Francescani...*, p. 283.

²⁶ EIXIMENIS, *Regiment...*, pp. 54 y 161.

²⁷ Véase el análisis y la reconstrucción de este proceso en MINEO, “*Caritas e bene...*”, pp. 26-28; EVANGELISTI, *I Francescani...*, p. 280, n. 342.

²⁸ EIXIMENIS, *Regiment...*, cap. XX, “Obres notables que els antics feren per amor a la cosa pública”, pp. 174-179. Véase también EVANGELISTI, *I Francescani...*, pp. 283 y 284. En relación a esta particular forma de religión cívica que implica el deber del individuo respecto a la patria, véase el análisis de TOGNETTI, “*La religione civica...*”, pp. 123-126.

²⁹ J. HERNANDO, “Obres de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle XV”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, n.º 26 (2007), pp. 385-568. En relación a la publicación de las obras de Eiximenis en el siglo XVI véase N. SILLERAS-FERNÁNDEZ, “Paradoxes humanistes: Els escrits de Francesc Eiximenis i de Bernat Metge i la seva recepció a la Baixa Edat Mitjana i el Renaixement”, *eHumanista/IVITRA*, n.º 1 (2012), pp. 154-167.

este sentido, se ha podido constatar (en un inventario datado en 1498) la presencia (y la exposición pública) del libro del *Dotzè* en la Casa de la Ciudad de Girona, en la sala en la que se reunía el Consejo. Dicho ejemplar, tal como hemos podido comprobar, contiene anotaciones marginales y otras marcas que evidencian la consulta habitual por parte de las autoridades gerundenses en época moderna y, en consecuencia, la pervivencia del pensamiento político del franciscano (fig. 6).³⁰

Del mismo modo, en los últimos tiempos se ha demostrado que las ideas del fraile fueron parte esencial de la cultura política catalana de este período. En concreto, la huella del discurso eiximeniano se percibe en algunas corografías barcelonesas (una mezcla de *laudatio* humanística y de crónica urbana). Es el caso, por ejemplo, de la obra escrita por Dionís Jeroni Jorba en 1589, *Descripcion de las excelencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*. A la hora de dibujar la sociedad barcelonesa Jorba representa una comunidad ordenada y armoniosa; una imagen que se encuentra presente en el pensamiento político medieval catalán, en particular en la obra de Francesc Eiximenis que acabamos de analizar.³¹ Según Jorba,

“los ciudadanos della no estan puestos sino en tener en cuenta con el bien no sólo público más aún particular, de donde se sigue que no ay discordias, no dissensiones sino grande paz y tranquilidad. Los nobles y cavalleros puestos en sus exercicios, los mercaderes tratan lícitamente sus negocios, no mirando sus intereses, sino el bien público, anteponiendo aquel a todas cosas. Los sacerdotes y personas religiosas viven recatadamente, los oficiales en todas artes no pierden un punto de su hazienda, y ansi no se hallan vagabundos por do viven muy alegres y contentos”³²

³⁰ Se trata de un incunable impreso en Valencia por Lamberto Palmart el 15 de marzo de 1484 que en la actualidad se conserva en el AMGI, F. EXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, R. 7051. Dicho inventario fue publicado en su momento por L. BATLLE i PRATS, “La Casa del Concell de Gerona en 1498”, *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, n.º 17 (1964-1965), pp. 373-381. Incluso hay constancia de su utilización en la fundamentación de las deliberaciones de los *jurats*, *Ibid.*, p. 375. Las autoridades valencianas también deliberaron exponer en la Sala del Consejo tres copias del *Regiment*, así como un ejemplar del *Dotzè*, EVANGELISTI, “I pauperes Christi...”, p. 31, n. 128.

³¹ A SIMON i TARRÉS, “La identitat de Barcelona i dels barcelonins a l’època moderna”, *Manuscrits*, n.º 19 (2001), p. 143. Asimismo, en relación a la vigencia de la obra del franciscano en época moderna, véase: D. GENÍS, “Francesc Eiximenis al segle XVII: la presència del *Crestià* en els *Discursos històrics* de Rafael Cervera”, *Butlletí de la Real Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, v. LI (2007-2008), pp. 91-128; D. J. VIERA, “La obra de F. Eiximenis, O.F.M. (1340?-1409?) en los siglos XV al XVII”, *Archivo Ibero-Americano*, n.º 153-154, t. XXXIX (1979), pp. 23-32.

³² D. J. DE JORBA, *Descripcion de las excelencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, Barcelona, H. Gotard, 1585, p. 4.

La sociedad que recreaba Jorba no dejaba de ser una síntesis del modelo de *res publica* cristiana que Eiximenis proponía a los regidores municipales; en la que, tal como exponía Jorba, se incluían aquellos miembros que eran capaces de hacer una aportación económica y moral a la comunidad. De forma que el cuerpo místico de Cristo (*corpus mysticum*) se identificaba con el cuerpo cívico y el cuerpo eclesiástico y se cimentaba en “la unitat, l’amor i la concordia.”³³

También se percibe la huella del fraile catalán (y del discurso político franciscano medieval) en la obra del notario y escribano municipal, Esteve Gilabert Bruniquer, *Relació sumaria de la antiga fundació y cristianisme de la ciutat de Barcelona* (1630). En esta ocasión, el autor no exalta la sociedad barcelonesa, sino su régimen político y el espíritu patriótico de las autoridades barcelonesas. Bruniquer representa este sentimiento de amor hacia la patria a través de uno de los símbolos institucionales más visibles, la gramalla, la prenda que encarnaba el poder municipal. Al referir la forma en la que solían vestir los *consellers*, el escribano afirmaba que en tiempos pasados los *consellers* se ataviaban con gramallas de color azul “en seny al que totas sas actions ... han de ser del cel, celosos del be publich; ” sin embargo, desde hacía unos años vestían de color púrpura “axí per la auctoritat y decoro, com per manifestar que zelan tant lo bé comú, y de sa patria, que per sa defença y conservació donaran la sang de sas venas y perdran la vida.”³⁴

Así pues, inspirados por el discurso del franciscanismo medieval, los *consellers* barceloneses eran (o debían ser) capaces, al igual que Cristo, de sacrificarse por la patria (la “cosa pública”, que diría Eiximenis). Bruniquer no utilizaba de forma expresa la metáfora de la pasión de Cristo, sin embargo, la fuerza de esa imagen se advertía en sus palabras. Muchas obras del siglo XVII recrean esta imagen armoniosa y caritativa de la sociedad barcelonesa (y catalana) y de sus instituciones políticas o esta exaltación (casi) religiosa del amor a la patria. Sin duda, la dialéctica entre valores cívicos y valores religiosos hacía la obra del franciscano muy atractiva a ojos de los historiadores y políticos que escribieron en este período tan agitado. En esencia, este discurso se traducía en la “sacralizzazione dell’amore civico e la divinizzazione del bene comune.”³⁵

³³ EIXIMENIS, *Regiment...*, p. 103.

³⁴ BRUNIQUER, *Relació sumària...*, p. 37.

³⁵ MINEO, “Caritas e bene...”, p. 28. En relación a las connotaciones religiosas del término ‘patria’ y sus raíces clásicas y medievales, véase DE MATTEIS, *Societas Christiana...*, pp. 216-219.

Ahora bien, el discurso elaborado desde las órdenes mendicantes no quedaba en mera retórica. Puede servir de ejemplo la creación y ampliación de un sistema asistencial de titularidad pública que pone de manifiesto una concepción política de la caridad. En concreto, el lenguaje político utilizado en las ordenaciones municipales de 1633, en relación a la reclusión de mendigos y vagabundos en el Hospital de la Misericordia, muestra la sintonía que existía entre las ideas de Eiximenis y la praxis y la concepción ético-política del gobierno municipal.³⁶ Tanto en la obra del franciscano como en la retórica municipal podemos encontrar expresiones como, por ejemplo, “l’home que no és bo per a res ha de ser expulsat del cos civil” o la distinción entre “els pobres que són vertaders pobres”³⁷ y aquellos que fingen serlo, según el consistorio barcelonés, “en offensa de ... Déu, e de la cosa pública de la dita Ciutat.”³⁸

En resumidas cuentas, el discurso político elaborado por algunos miembros de las órdenes mendicantes tuvo un impacto directo en la práctica de gobierno de las autoridades barcelonesas en la época moderna. Las doctrinas del *bonum comune* y la *utilitas publica* son algunos de los instrumentos con los que las élites dirigentes reforzaron su discurso frente a los poderes que confluían en la ciudad, incluido el poder eclesiástico. Ni que decir tiene que la reforma católica favorecerá una mayor penetración del discurso mendicante en la vida institucional que se manifestaba, por ejemplo, en la sacralización del espacio urbano mediante de la expansión conventual y devocional. Pero también en el patrocinio de las órdenes religiosas, la caridad y el amor a la patria, así como el impulso a la vida religiosa de la ciudad, cuestiones que el fraile gerundense expresaba en su obra y que ponen en práctica las autoridades municipales. En definitiva, tal como mostramos en los próximos capítulos, el pensamiento mendicante propiciaba la sacralización cristiana de la comunidad política que se manifestaba en la sacralización del concepto de bien común, mientras que la politización de la caridad cristiana conducía a la secularización de lo religioso.

³⁶ *DACB*, v. 11, “Crides fetas y estatvhides per los molt illustres senyors consellers, e prohomens de la prefent Ciutat de Barcelona, a fi y affecte de recullir tots los pobres de dita Ciutat, en lo Hospital de nostra Senyora de la Misericordia de dita Ciutat. En lo present any M.DC.XXXIII”, Apéndice VII, pp. 629-634.

³⁷ EIXIMENIS, *Regiment...*, pp. 181 y 183.

³⁸ *DACB*, v. 11, p. 631.

3.1.2 La sacralización del régimen municipal

Los fundamentos religiosos de la comunidad política se hacían visibles en ciertos ámbitos de la experiencia cívica como podía ser la toma de posesión de los cargos municipales, en la que lo religioso se conjugaba con la simbología cívica. El ceremonial que marcaba el final y el inicio del mandato estaba dispuesto hasta el último detalle. Al día siguiente de su extracción los nuevos *consellers*, acompañados de los antiguos magistrados y de otros oficiales, acudían en protocolario orden “a la seu ha oir missa en la capella de S.^{ta} Eularia” y “apres de haver oyda la missa del sanct sperit” se dirigían a la Casa de la Ciudad donde “prestaren lo jurament, e oyran sermo de excomunicacio” de un oficial de la curia o del mismo obispo.³⁹ Esta última parte del ceremonial cívico se producía en un escenario emblemático para la comunidad política, el edificio consistorial, ante la presencia del representante eclesiástico encargado de sancionar el ritual de renovación de las magistraturas y, por consiguiente, al régimen político municipal. Sin embargo, esta confluencia de lo religioso y de lo civil se hacía más potente en los símbolos institucionales y colectivos como, por ejemplo, la propia sede del gobierno municipal o la bandera de la ciudad.

El primero de estos símbolos, la Casa de la Ciudad, representaba la materialización del poder municipal, así como la culminación del proceso de desarrollo y consolidación de la institución.⁴⁰ En la sede del gobierno municipal se desarrollaba un programa iconográfico –que se iniciaba en la Sala del Consejo de Ciento, continuaba en la Sala del Trentanario y culminaba en la capilla del consistorio con la *Virgen de los Consellers*– en el que la combinación de símbolos religiosos y cívicos expresaba un potente mensaje político. La Sala del Consejo de Ciento, en la que se celebraban las reuniones del consejo representativo, estaba ornamentada con un grupo escultórico formado por la figura de la Virgen y a ambos lados: santa Eulalia, hija y patrona de la ciudad, y en el lado derecho, el patrón del Consejo de Ciento, san Andrés. El mensaje simbólico que proyectaban las imágenes era muy potente, sobre todo, si tenemos en cuenta que debajo del conjunto se colocaban las sillas reservadas al rey y los *consellers*. De igual modo, la vidriera de la capilla reproducía la escena bíblica del Juicio Final,

³⁹ *DACB*, v. 10, pp. 99-100.

⁴⁰ Al respecto, véanse las siguientes obras de referencia: F. CARRERAS CANDI, *Geografía General de Catalunya. La ciutat de Barcelona*, Barcelona, 1916, pp. 425-430; A. DURAN i SANPERE, *Barcelona i la seva història*, v. 1, “La formació d’una ciutat”, Barcelona, 1972, pp. 279-323.

mientras que en la Sala del Trentanario se habían representado las virtudes cardinales: prudencia, justicia, templanza y fortaleza (virtudes vinculadas al buen gobierno).

Esta combinación de símbolos religiosos y cívicos se hacía más densa en la capilla consistorial; espacio sacro en que se desarrollaba parte de la actividad religiosa institucional. El altar estaba presidido por el retablo de *la Mare de Déu dels Consellers*, también conocido como *la Verge dels Consellers*, encargado por el consistorio a mediados del siglo XV (fig. 7). La combinación de elementos religiosos y cívicos que aparecen en la pintura la convierten en paradigma de la sacralización del régimen municipal en una época bastante temprana. En la escena representada aparecen las figuras de los *consellers* que en su momento encargaron la obra, dispuestas a ambos lados de la Virgen en actitud de plegaria; dos santos acompañan y presentan a los *consellers*: en el lado izquierda, santa Eulalia y, en el lado derecho, san Andrés.⁴¹

La simbología de la obra adquiere mayor relieve si tenemos en cuenta el espacio físico en el que estaba colocada. La capilla de la Casa de la Ciudad era un espacio semiprivado reservado al uso devocional de los *consellers*, es decir, un espacio de cohesión del grupo y de auto-representación. No obstante, en la época moderna, tal como muestra el dietario municipal, la visita del monarca y la familia real era habitual, así como la de otras autoridades y personajes de relevancia que se encontraran en la ciudad. El virrey, los diputados de la Generalitat, nobles, eclesiásticos o, incluso, embajadores de otros reinos y ciudades, son algunos de los personajes que podían, en un momento dado, acudir a la capilla invitados por los *consellers*.⁴²

En consecuencia, la pintura expresaba la exaltación de una forma de gobierno e, implícitamente, de la oligarquía que lo había encargado. Este mensaje político se fusionaba con otro mensaje religioso igual de efectivo en la época: la salvación del consistorio barcelonés y, por extensión, de la ciudad a la que representaba. Así pues, al igual que la Virgen y los santos, los *consellers* aparecen como intermediarios entre la

⁴¹ J. MOLINA i FIGUERAS, “La Virgen dels Consellers. Metáfora mariana e imagen del poder”, en Id., *Arte, devoción y poder en la pintura tardogótica catalana*, Murcia, 1999, en particular, pp. 173-194 y 214-218; RUIZ QUESADA, “Lluís Dalmau...”, pp. 248-257. En relación al uso propagandístico (y didáctico) de la imagen por parte del poder local, véase C. FRUGONI, “Imagine politiche e religiose: trama e ordito di una stessa società”, en G. CHITTOLINI (ed.), *Storia di Italia. Annali IX*, “La Chiesa e il potere político”, Turín, 1986, p. 350; O. PÉREZ MONZÓN, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la baja edad media”, *Hispania Sacra*, v. LXIV, n.º 130 (2012).

⁴² Una de las primeras descripciones de la ceremonia que se desarrolla en estas ocasiones en *DACB*, v. 12 pp. 226 y 380 (1639).

comunidad política a la que representan y lo sagrado.⁴³ *La Verge dels consellers* es una de las primeras y más emblemáticas iconografías de los magistrados barceloneses. Unas décadas más tarde, a principios del siglo XVI, el gobierno municipal encargará otra representación colectiva de los *consellers*: un retablo para la iglesia de San Sebastián, construida por la Ciudad a raíz de la declaración del patronato del santo contra la peste. A diferencia de *La Verge dels Consellers*, el retablo de la iglesia de San Sebastián es una representación más devocional al estar situada en un ámbito sacro, por lo que vinculaba íntimamente a los *consellers* con la esfera sacra.⁴⁴

El otro símbolo colectivo, la bandera de la ciudad, tenía representada la imagen de la mártir barcelonesa y patrona, santa Eulalia, y el escudo de la ciudad. Según el escribano municipal,

“a aquesta bandera, que en aquell temps anomenaven de la Ciutat, lo vulgo anomena vuy la bandera de s.^{ta} Eularia, perso que en las occasions ultimas de quey ha memoria tragueren la que vuy se aporta en la proffesso del die de Corpus, y axi ja nos diu vuy traurer la bandera de la Ciutat sino la de s.^{ta} Eularia, per haverhi en aquella una imatge de la s.^{ta}”⁴⁵

El fragmento reproducido pertenece a un memorial elaborado en 1639 por las autoridades municipales –en respuesta a la petición del rey para que la bandera de la ciudad acompañara a las tropas que debían luchar contra los franceses– en el que, entre otras cuestiones, se aclaraba que la bandera sólo podía salir para reparar un “agravi particular fet a la present Ciutat.” Por las palabras del escribano se deduce que la bandera que portaban las milicias de la ciudad, cuando iban a entablar batalla contra el enemigo, era la misma que acompañaba a los *consellers* en las procesiones generales.⁴⁶

No es la única ocasión en la que el dietario municipal especifica que la bandera militar era la misma que salía en las procesiones; en 1640, con motivo de la *Guerra dels Segadors*, el escribano volverá a incidir sobre la función religiosa de la bandera que

⁴³ RUIZ QUESADA, “Lluís Dalmau...”, p. 256. Por el contrario, MOLINA, “La Virgen...”, p. 213, considera que el retablo evoca la protección de los santos y de la Virgen únicamente a los cinco *consellers*.

⁴⁴ *La Verge dels Consellers* es la primera de una serie de representaciones colectivas que se prolonga en el tiempo hasta época contemporánea, DURAN i SANPERE, “La societat...”, pp. 93-101.

⁴⁵ *DACB*, v. 12, Apéndice XIII, p. 725.

acompañaba a las huestes de la ciudad que iban a luchar contra las tropas castellanas. Precisamente, durante este conflicto bélico se refuerza la simbología religiosa de la bandera: además de la imagen de santa Eulalia, se incorpora el emblema del Santísimo Sacramento, de este modo se reforzaba la legitimidad de la lucha contra el enemigo, puesto que ésta se producía en su nombre.⁴⁷ Sin embargo, Carreras Candi afirma que en realidad la ciudad tenía dos banderas de santa Eulalia: la cívica o militar y la religiosa, que era la que representaba al gobierno barcelonés en las procesiones de la catedral.⁴⁸ Sea como fuere, parece ser que la combinación de elementos cívicos y religiosos que caracterizaba a ambas banderas (la religiosa y la militar) termina por conducir a la confusión o, según como se mire, a la fusión (en el imaginario colectivo) de las diferentes funciones, en una única bandera cívica-religiosa. De forma que el continuo uso por parte del poder local de elementos o imágenes sagradas garantizaba la adhesión del conjunto de la comunidad a las políticas y acciones emprendidas por éste.

De igual modo, la celebración de las efemérides cívicas de la ciudad a través de ceremonias religiosas también sería una de las manifestaciones de la sacralización de lo cívico. Es el caso de las numerosas conmemoraciones religiosas que el gobierno barcelonés instituyó en el calendario ritual institucional con motivo de las victorias de las tropas catalanas durante los diferentes conflictos bélicos en los que se vio inmersa la ciudad en el siglo XVII. Nos referimos, por ejemplo, a la celebración durante la *Guerra dels Segadors* de la festividad de san Policarpo en la iglesia de Santa María del Pi, en conmemoración de la victoria en la batalla de Montjuïc o al voto de la Ciudad a san Cristóbal por la protección que había recibido la ciudad, por parte del santo, frente a las bombas de la flota francesa en 1691.⁴⁹ Tal como mostramos a continuación, las distintas

⁴⁶ DACB, v. 12, p. 405 (13-12-1639). Véase la transcripción de dicho documento en DACB, v. 12, Apéndice XIII, pp. 724-727. En relación a la bandera véase J. BRACONS *et alia*, “La bandera de santa Eulàlia i la seva restauració”, Libreto de sala, n.º 14, MUHBA (2013), pp. 4-6.

⁴⁷ DACB, v. 12, pp. 573 y 577 (1640). También lo afirma M. BRUGUERA, *Cronicón de Barcelona. Historia de la invicta y memorable bandera de Santa Eulalia*, Barcelona, 1861, p. 18. En relación a las imágenes de santos que preceden en la batalla véase MICCOLI, “La storia religiosa”, p. 597, n. 2. En relación al uso de la imagen de santa Eulalia durante la revuelta catalana véase C. FONTCUBERTA, “La capitana en campanya’: la imatge de santa Eulàlia en època moderna. Usos polítics i transformacions iconogràfiques d’un culte medieval”, en R. ALCOY (ed.), *L’art medieval en joc*, Barcelona, 2016, pp. 213-230.

⁴⁸ CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 606 y 607.

⁴⁹ La Ciudad también instaura una procesión general en las festividades de las otras santas que protegieron a las tropas: Eulalia y Madrona, así como tres días de aniversario, en el período de carnaval, por las almas de los combatientes fallecidos en dicha batalla, DACB, v. 12, pp. 586, 600, 610 y 611. La deliberación del Consejo sobre la festividad de san Policarpo en AHCB, Registre de Deliberacions, 1B.

celebraciones religiosas promovidas por el consistorio barcelonés en las que se entremezclaban símbolos religiosos y cívicos formaban parte del segundo aspecto a tratar, la secularización de lo religioso.

3.2 El calendario devocional de los *consellers*

La vida religiosa de la ciudad estaba pautada por el calendario litúrgico oficial que organizaba y delimitaba el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio (profano y religioso), de forma que lo sagrado se integraba en la vida comunitaria. El calendario litúrgico cristiano *grosso modo* dividía el año en dos partes: en la primera, de diciembre a junio, los meses de mayor fertilidad de la tierra, se concentraban las grandes celebraciones eclesiológicas alrededor de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo; mientras que en la segunda, desde finales de junio hasta diciembre –en general más volcada en lo local y el trabajo– se distribuían la mayor parte de las celebraciones vinculadas con el culto a la Virgen y los santos.⁵⁰

La actividad religiosa de los *consellers* estaba determinada por el calendario eclesiológico tradicional. No obstante, en Barcelona, al igual que sucedía en otras ciudades europeas, el calendario también era una construcción local resultado del proceso de afirmación y expansión del poder laico mediante: por una parte, la introducción de nuevas solemnidades religiosas y, por otra parte, la alteración de las celebraciones tradicionales. De forma que las autoridades municipales utilizaban el calendario litúrgico tradicional y lo adaptaban a las nuevas necesidades ceremoniales surgidas de su propia consolidación institucional.⁵¹

Desde época muy temprana, a mediados del siglo XV, el gobierno barcelonés plantea la necesidad de elaborar un calendario ritual. Finalmente, la pretensión de las autoridades toma forma en 1465 con la elaboración del *Llibre de Cerimònies* en el que constaban las “cerimònies e altres coses que los consellers de la ciutat acostumen a fer o servir.” El calendario ritual de los *consellers* estaba establecido de antemano por el Consejo de Ciento, órgano que se encargaba de regular la participación e implicación

II-151, ff. 33-34 (1641); procesión extraordinaria de san Cristóbal, Registre de Deliberacions, 1B. II-200, ff. 175, 194 y 195 (1691).

⁵⁰ H. KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, 1998, p. 29; E. MUIR, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid, 2001, pp. 61-80.

institucional en la vida religiosa de la ciudad.⁵² Lejos de ser inmutable, al igual que la vida religiosa de la ciudad, el ciclo celebrativo municipal se reactualizaba constantemente a través de la incorporación de las nuevas corrientes espirituales y devocionales promovidas por Trento y el abandono de aquellas devociones que perdían vigencia o relevancia en la vida cívica.

Por ello, con el objeto de plasmar este dinamismo, el calendario ritual municipal que presentamos (Tabla 9) se ha elaborado a partir de la información contenida en diferentes fuentes institucionales, a saber: la *Rúbrica de cerimònies de consellers* –en la que Bruniquer incluye una breve relación de las solemnidades religiosas “per jornadas” a las que debían o podían acudir los *consellers* a lo largo de su mandato– y el dietario del Consejo de Ciento en el que el escribano municipal dejaba constancia puntual de los diferentes actos cívico-religiosos a los que acudían los *consellers* a lo largo del año.⁵³

La festividad de san Andrés, patrón del Consejo de Ciento, inauguraba el calendario institucional barcelonés. Como ya hemos referido en el anterior apartado, el 30 de noviembre los *consellers* representaban el traspaso de las magistraturas municipales en una elaborada ceremonia cívico-religiosa. Uno de los momentos más significativos se producía cuando los nuevos *consellers* recibían de manos de sus predecesores el libro de ceremonias en el que constaban de forma detallada los actos a los que debían (y podían) asistir y la forma en que debían hacerlo. Tal como se desprende de la querrela que interpuso el consistorio en 1612 contra los *consellers* segundo y tercero, no cumplir con el ceremonial marcado podía acarrear consecuencias políticas relevantes como la inhabilitación para ejercer cargo público.⁵⁴

Entre otras cuestiones, el ceremonial establecía las primeras apariciones en público de los magistrados con motivo de las solemnidades de san Nicolás y la Purísima

⁵¹ J. J. GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, 2006, p. 157.

⁵² Aunque dejaba cierto margen de actuación a los propios *consellers* que en algunas ocasiones podían denegar la invitación, tal como refieren las *Rúbriques de Bruniquer: Cerimonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, edición a cargo de F. CARRERAS i CANDI y B. GUNYALONS i BOU, Barcelona (1912-1916), v. 1, p. 68.

⁵³ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 1, cap. II, “Cerimonial dels consellers”, pp. 61-76; *Manual de Novells Ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell de Barceloní*, edición a cargo de F. SCHWART i LUNA y F. CARRERAS i CANDI, Barcelona, 28 vols., 1892-1975. También hemos utilizado en la elaboración del calendario ritual, aunque en menor grado, la información presentada por CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 563-567. En relación a esta fuente institucional remito a las informaciones contenidas en la Introducción de la presente tesis.

⁵⁴ “Informe arran de la querrela sostinguda pels Consellers contra Miquel Puigjaner, conseller segon, i Jaume Hortonedá, conseller tercer, que foren destituïts i privats de presentar-se a una futura insaculació per no haver guardat les observances prescrites a les disposicions de Cerimonial”, AHCB, Cerimonial, 1C. XXII-1/32.

Concepción –celebradas en el convento de San Francisco y en la catedral, respectivamente–; prelude de las grandes celebraciones de Navidad que concluían con la asistencia de los *consellers* al oficio de la Epifanía en la iglesia de Santa María del Mar. Estas celebraciones eran percibidas por las autoridades como una especie de puesta de largo o presentación en sociedad de los nuevos magistrados, símbolo de la renovación (y afirmación) del poder municipal.⁵⁵

Por estas mismas fechas era costumbre muy antigua que los *consellers* realizaran la visita ordinaria a las cuatro órdenes mendicantes: en diciembre, con motivo de las celebraciones navideñas, dominicos y franciscanos y en las primeras semanas de enero las otras dos órdenes, agustinos y carmelitas, por este orden.⁵⁶ A pesar de las transformaciones devocionales producidas en el transcurso de la época moderna, estas visitas persistieron en el tiempo; sin duda, eran el reflejo de los estrechos y fuertes vínculos que unían desde sus orígenes a las órdenes mendicantes con la oligarquía urbana.

El 2 de febrero los *consellers* acudían a la festividad de la Purificación de la Virgen o Candelaria en la que se bendecían las velas que se utilizarían a lo largo de todo el año en las plegarias. Según se establecerá en el ceremonial su presencia en esta solemnidad era obligada siempre y cuando recibieran las velas bendecidas de manos del obispo.⁵⁷ El miércoles de Ceniza, cuarenta días antes de la Pascua, daba inicio a la Cuaresma, un tiempo de recogimiento, penitencia, ayuno y plegaria que servía de preámbulo de la Pascua. La función de la ceniza se realizaba de forma invariable en la Capilla de la Ciudad, desde allí los *consellers* se desplazaban a los conventos de trinitarios y mercedarios para alcanzar las absoluciones. El Domingo de Ramos, el último domingo de la Cuaresma, marcaba el principio de la Semana Santa, en estos días se intensificaba de forma significativa su actividad cívico-religiosa hasta llegar a su máximo apogeo el domingo de Pascua. Los *consellers* acudían el Jueves, Viernes y Sábado Santo a las solemnidades que, según un minucioso ceremonial, se celebraban en la catedral. También participaban el Viernes Santo en la procesión de la Santa Espina en la catedral; lugar desde el que, posteriormente, presenciaban el paso de la procesión de

⁵⁵ En más de una ocasión los nuevos magistrados dejaron de asistir a las celebraciones navideñas por no disponer aun de la nueva gramalla, la vestimenta distintiva del cargo, un ejemplo en *DACB*, v. 24, p. 204.

⁵⁶ Parece ser que fueron los propios carmelitas los que solicitaron que los *consellers* acudiesen a su iglesia, igual que hacían con las otras órdenes mendicantes, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 1, pp. 67 y 68.

⁵⁷ Véase un ejemplo en *DACB*, v. 15, p. 13.

la Soledad. La celebración de la Pascua de la Resurrección ponía el broche final a una semana intensa de celebraciones religiosas marcada por el protagonismo indiscutible de la catedral.⁵⁸

Una vez pasado el ciclo pascual, se celebraban los sucesos posteriores a la resurrección de Cristo. Nos referimos a la semana de la Ascensión en la que se sucedían las Letanías. La finalidad de estas procesiones suplicatorias era proteger a la comunidad y las cosechas frente a las adversidades naturales, muy frecuentes en este período del año. Por ello, la presencia de las autoridades municipales en estas ocasiones era, aún más si cabe, parte de su función pública. El cortejo procesional acudía en estos tres días a diferentes iglesias de la topografía urbana. En líneas generales, el recorrido solía ser siempre el mismo, aunque en función de las épocas podía haber alguna variante, sobre todo por lo que refiere a la iglesia en la que se celebraba el oficio. Así pues, hasta mediados del siglo XVII los oficios acostumbraban a celebrarse el primer día en la iglesia de San Miquel y los dos siguientes en la de San Pau y San Pere. A partir de la segunda mitad del siglo hemos observado un cambio significativo; por regla general, los oficios se desplazarán a las iglesias parroquiales Santos Justo y Pastor, Santa María del Mar y Santa María del Pi.⁵⁹

A la celebración de la Ascensión de Cristo seguía un ciclo menor, conformado por las fiestas de Pentecostés, la Santísima Trinidad y el Corpus Christi, que cerraba la etapa iniciada en Adviento. La vigilia de la celebración eucarística los *consellers*, tras el oficio en la catedral, acudían a la fiesta que tradicionalmente organizaban los obreros del consistorio en la plaza de San Jaume donde, además, presenciaban el ensayo del águila (símbolo emblemático de la ciudad) que actuaba al día siguiente en la procesión del Corpus.⁶⁰ Tras el oficio y la procesión del Corpus, en la que participaba el conjunto de la comunidad, los *consellers* acudían al octavario de procesiones que se sucedían en las diferentes iglesias de la ciudad y que culminaba con la procesión de la Octava de Corpus en la catedral. Aunque a veces se añadían otras las más habituales eran: San

⁵⁸ Una descripción del ceremonial que se observaba en las celebraciones de Semana Santa en *DACB*, v. 16, pp. 368-371.

⁵⁹ Por ejemplo, en 1629 la procesión en el primer día fue al convento del Carmen, el Hospital de la Santa Cruz, las capuchinas, San Lázaro, las Jerónimas, San Antonio y terminaba con el oficio en San Pau. El segundo día: Santa María (¿del Mar?), Santa Caterina, la capilla d'en Marcús, San Cugat, San Agustín y tras el oficio en San Pere fueron a San Francisco de Paula, las Magdalenas, San Joan y volvían a la Catedral. El tercer y último día: San Justo, San Francisco, la Merced, oficio en San Miquel y después acudían a San Jaume, *DACB*, v. 10, p. 404.

⁶⁰ Al respecto, véase, por ejemplo, *DACB*, v. 10, p. 153.

Jaume, Santos Justo y Pastor, San Miquel, Santa María del Mar y Santa María del Pi (que se realizaban en la misma jornada, por lo que los *consellers* se dividían para asistir a ambas), San Sebastián y, por último, San Francisco de Paula. Con el tiempo se van pautando las iglesias a las que acuden y el orden en el que lo hacen. El Corpus, la celebración cívica por antonomasia, cerraba la primera mitad del calendario eclesiástico y el ciclo de fiestas movibles.

En la segunda mitad del año, desde finales de junio hasta principios de diciembre, se producía un incremento significativo de la actividad agrícola, por ello no es de extrañar que las únicas interrupciones a la cotidianidad fueran las fiestas de Todos los Santos y el Día de Difuntos, así como las festividades de los santos y de la Virgen. En esta parte del año predominaba lo local respecto a lo universal, simbolizado en las grandes celebraciones eclesiásticas que tanto predominaban en la anterior parte del año. En la siguiente tabla exponemos, de forma resumida, las festividades religiosas a las que solían acudir los *consellers* a lo largo del año.⁶¹

⁶¹ MUIR, *Fiesta y rito...*, p. 80.

Tabla 10. Calendario ritual de los *consellers* (abreviado)⁶²

<p>Noviembre 30 San Andrés</p> <p>Diciembre 6 San Nicolás 7 Vigilia P. Concepción 8 Purísima Concepción 14 Octava Ntra. Sra. 18 Ntra. Sra. de la Esperanza 25 Navidad 26 San Esteve 27 San Juan Evangelista 28 Santos Inocentes</p> <p>Enero 1 Circuncisión (o Ninou) 6 Epifanía 7/ 23 San Ramón Penyafort 19 Vigilia San Sebastián 20 San Sebastián 25 San Pau 31 San Pedro Nolasco 25 San Policarpo</p> <p>Febrero 2 La Candelaria 11 Vigilia santa Eulalia 12 Santa Eulalia 25 San Matías</p> <p>Marzo 6 San Oleguer 7 Santo Tomás Aquino 9 San Pacià 15 Santa Madrona 19 San José 25 Anunciación 25 Ntra. Sra. de la Misericordia</p>	<p>Abril 2 San Francisco de Paula 18 Santa María Egipciaca 22 Vigilia san Jordi 23 San Jordi 25 San Marcos</p> <p>Mayo 2 Santa Cruz 4 Santa Mónica 8 Arcángel San Miquel 15 San Isidro 26 San Felipe Neri</p> <p>Junio 2 San Telmo 24 San Juan Bautista 29 San Pedro</p> <p>Julio 10 San Cristóbal 16 Ntra. Sra. del Carmen 19 Purísima Concepción 20 Santa Margarita 22 Santa Magdalena 29 Santa Marta</p> <p>Agosto 1 Nuestra Señora 1/ 2 Ntra. Sra. de la Merced 4/ 5 Santo Domingo 6 San Justo y san Pastor 12 Santa Clara 15 Asunción 16 San Roque 25 San Luís (rey de Francia) 28 San Agustín</p>	<p>Septiembre 1 San Llop 7 Vigilia Natividad de Ntra. Sra. 8 Natividad de Ntra. Sra. 10 San Nicolás Tolentino 25 Santa María de Cervelló o Socors 29 San Miquel 30 San Jerónimo</p> <p>Octubre 1/ 2 Ángel Custodio 3/ 4 San Francisco 12 Ntra. Sra. del Pilar 15 Santa Teresa de Jesús 18 San Lluç 23 Traslación de santa Eulalia 29 San Narcís</p> <p>Noviembre 1 Todos los Santos 2 Oficio de difuntos 3 Aniversario del rey Jaume I 6 San Severo 18 Edificación de la catedral</p>
--	--	--

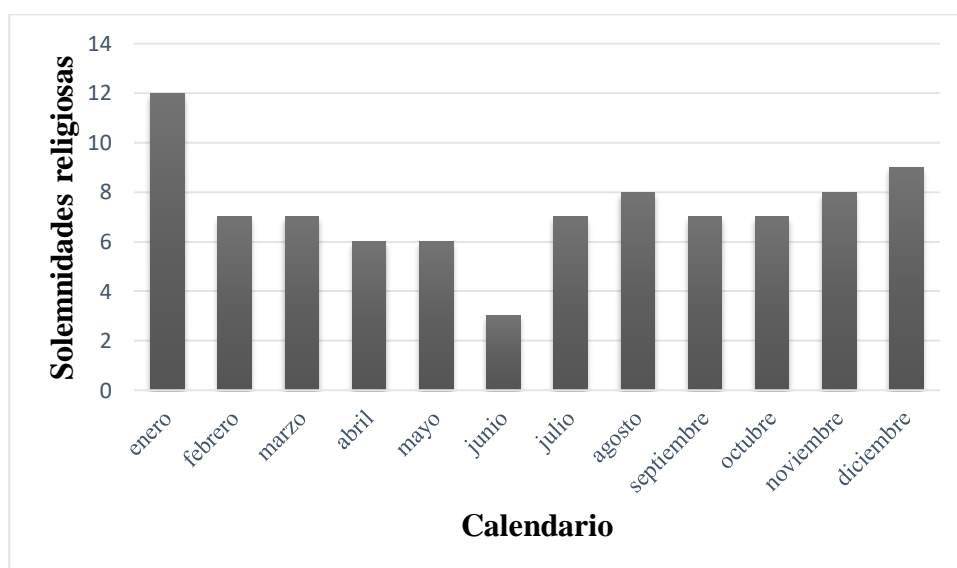
⁶² En el Apéndice (Tabla 9) presentamos el calendario completo con las iglesias en las que se realizaban todas las solemnidades a las que acudían los *consellers*.

Fiestas móviles:

- Cuaresma: Miércoles de Ceniza, Viernes de Cuaresma, Sábados de Cuaresma, Domingo de Ramos.
- Semana Santa: Jueves, Viernes y Sábado Santo, Domingo de Pascua.
- Ascensión, Santísima Trinidad, Pentecostés, etc.
- Corpus: Vigilia, Corpus, Octava y *Cap* de Octava de Corpus.

El análisis del calendario ritual muestra que la actividad religiosa de los *consellers* se concentraba en los primeros meses del año y en los dos o tres últimos; en los que se conmemoraban, además de las fiestas eclesiásticas más significativas del calendario cristiano, las fiestas de la patrona principal, santa Eulalia, y otros santos locales como, por ejemplo, Ramón de Penyafort, Pedro Nolasco o Madrona. La mayor intensidad de estos meses coincidía con el tiempo de descanso impuesto por los ritmos estacionales. Por el contrario, tal como se puede observar en la siguiente gráfica, en los meses centrales del año, a medida que aumentaba en la ciudad la actividad productiva, disminuían de forma considerable las celebraciones religiosas, así como la relevancia de las mismas.⁶³

Fig. 8. Distribución del calendario ritual



Fuente: elaboración propia.

Ahora bien, si consideramos el conjunto de la actividad religiosa institucional a lo largo de la época moderna, la actividad devocional se concentraba, sobre todo, en los meses de marzo, abril y mayo, en los que coincidían los grandes ciclos litúrgicos que hemos referido hace un momento, así como las procesiones extraordinarias, principalmente las rogativas por lluvia. Mientras que julio y septiembre eran los meses de menor actividad para los *consellers*. Ciertamente, el calendario ritual que hemos expuesto sólo refiere una parte de la actividad religiosa del consistorio barcelonés. Además de las celebraciones fijadas en el calendario litúrgico o de las consideradas móviles, los *consellers* acudían de forma habitual a una serie de solemnidades religiosas que no se realizaban en una fecha precisa como la procesión de la Santa Cruzada (que se realizaba todos los años a principios de enero) o con regularidad como, por ejemplo, las procesiones del Jubileo Santo y de bendición del término,⁶⁴ esta última se realizaba cada cierto tiempo en función de las tribulaciones que padecía la ciudad; así como aquellas funciones religiosas (oficios, rogativas, procesiones, etc.) realizadas de forma extraordinaria en su mayor parte por lluvia, sanidad, paz, en honor de la familia real o de los preladados de la Iglesia.

Tampoco constan las solemnidades extraordinarias (y, por ello, más esporádicas), entre las que se encuentran las celebraciones promovidas por las autoridades municipales para festejar los grandes acontecimientos de la comunidad (beatificaciones, canonizaciones, victorias militares, visitas reales, etc.) o aquellas a cargo de las órdenes, cofradías o gremios y cuya invitación (requisito imprescindible) se aceptaba de forma ocasional en determinados años, por lo que no constituían costumbre. Por citar algunos ejemplos, en bastantes ocasiones los *consellers* asistieron a las diferentes funciones religiosas organizadas por los jesuitas en la iglesia de Belén el domingo de carnaval o a la festividad de Nuestra Señora organizada por la Congregación Mariana de estudiantes del colegio jesuita;⁶⁵ también podían concurrir a las solemnidades celebradas por las cofradías del Rosario, en Santa Caterina, o de Nuestra Señora del Remei, en la iglesia de la Santísima Trinidad, aunque en menor

⁶³ En la gráfica hemos incluido las solemnidades del calendario litúrgico que tenían una fecha más o menos determinada; pero no aquellas celebraciones litúrgicas móviles, como la Cuaresma o el Corpus, que podían variar de un año a otro.

⁶⁴ Según la información que consta en el dietario municipal, durante el siglo XVII se realizaron más o menos cada cinco o seis años, mientras que durante la Guerra de Sucesión se realizarán cada año.

⁶⁵ La celebración de la Congregación jesuita no tenía una fecha establecida, solía celebrarse entre marzo y mayo.

grado. Y en alguna ocasión también aceptaron, sin que sirviera de precedente, la invitación de algunos gremios (*velers*, plateros, peleteros o pañeros, etc.) para asistir en la festividad de sus respectivos patronos. Una tendencia que hemos observado se intensifica en la segunda mitad del siglo XVII, seguramente como consecuencia del incremento de la representación gremial en el gobierno urbano.

Por otra parte, es necesario distinguir las celebraciones religiosas promovidas y auspiciadas por el consistorio de aquellas a las que asisten como invitados. En cuanto a las primeras, sin duda constituían ocasiones de reafirmación del poder local; mientras que las segundas, por lo general, servían al enaltecimiento del promotor de turno (corporaciones laicas, religiosas o gremiales). No obstante, incluso en estas ocasiones las autoridades barcelonesas jugaban un papel relevante, ya que con su presencia dotaban de legitimidad y prestigio social tanto al evento como a su promotor. Por su parte, la entidad promotora y anfitriona en estas ocasiones ponía a prueba su calidad como corporación, es decir, su capacidad para convocar y ser reconocida. De forma que se conformaba entre el promotor y el poder municipal una trama de reciprocidades y de reconocimientos de poder.⁶⁶

Así debieron entenderlo, por poner un ejemplo, los cofrades del gremio de los *pallers*, que en una ocasión anularon la procesión que todos los años organizaba en Santa María del Mar cuando supieron que los *consellers* no iban a acudir por un malentendido en el ceremonial. Tras una visita al consistorio, el gremio pudo celebrar una semana más tarde la procesión en la que los *consellers* llevaron, como era costumbre, las varas del palio.⁶⁷ En este sentido, tal como mostramos en los dos siguientes capítulos, en todas las ocasiones, fuera el gobierno municipal el promotor o sólo un convidado más, coexistían diferentes culturas religiosas, así como diferentes discursos elaborados por los diferentes actores que concurrían en estos eventos. No obstante, la convivencia no estaba exenta de tensiones; tras la apariencia de unidad y concordia que proyectaban unos y otros se manifestaba la pugna por imponer un determinado discurso simbólico.

⁶⁶ GARCÍA BERNAL, *El fasto público...*, pp. 156 y 169.

⁶⁷ Los *consellers* habían decidido no acudir a la procesión, momentos antes de que esta se iniciara, al saber que los obreros de la iglesia habían asignado las varas del palio a otras personas, *DACB*, v. 10, pp. 178 y 179 (1627).

3.2.1 La proyección religiosa del gobierno municipal

El vaciado sistemático del dietario institucional muestra que la participación de los *consellers* en la vida religiosa de la ciudad no sólo era mucho más intensa de lo que se desprende del calendario celebrativo que hemos presentado, sino que, además, desde las últimas décadas del siglo XVI la actividad religiosa adquiere mayor protagonismo dentro de la vida institucional; al punto que en la segunda mitad del XVII ésta experimenta un incremento significativo que se mantiene hasta el final del período analizado. En concreto, la etapa de mayor incremento se sitúa una década antes de la *Guerra dels Segadors*; años en los que experimenta la subida más espectacular y prolongada. Sin embargo, pasado el período bélico la vida devocional institucional no disminuye de forma significativa, por el contrario, se mantiene en un nivel bastante elevado y apenas experimenta grandes variaciones en las siguientes décadas.

En líneas generales, el incremento de la actividad religiosa de las autoridades municipales es consecuencia directa: primero, de las transformaciones que experimenta el paisaje religioso barcelonés a lo largo de la época moderna; segundo, del propio desarrollo institucional; tercero, y último, vinculado con los dos anteriores factores, de la creciente relevancia de lo religioso en la acción política del gobierno barcelonés evidente, por ejemplo, en el aumento exponencial de la información que sobre este ámbito de la vida institucional recoge el dietario municipal.

Ahora bien, como se puede apreciar en el plano en el que se representan los espacios e instituciones religiosas más significativas en el marco de la religión cívica (fig. 9), no todos los espacios sacros tenían el mismo valor; de la misma manera que no todas las instituciones religiosas supieron penetrar con la misma fuerza en la vida cívica de la ciudad. Huelga decir que la mayor parte de la actividad religiosa de los *consellers* se desarrollaba en la catedral. La Contrarreforma, entre otros muchos aspectos, impuso la jerarquización de los diversos espacios sacros dentro del espacio urbano.⁶⁸ El templo principal de la ciudad acogía no sólo las solemnidades más importantes del ciclo litúrgico, rogativas, canonizaciones u otros acontecimientos ligados a la religión católica, sino que, además, era el escenario en el que se festejaban los acontecimientos

⁶⁸ Casi el 40 % de las celebraciones religiosas a las que asistieron las autoridades barcelonesas a lo largo del período analizado se desarrollaron en la catedral; el resto de instituciones religiosas se mantiene a mucha distancia del principal templo de la ciudad. En relación la jerarquización del espacio sacro véase

políticos más relevantes para la comunidad como podían ser victorias militares, entradas reales, exequias, etc. Por ello, la catedral se erige en el centro ceremonial del poder local, aunque, como tendremos ocasión de comprobar en el siguiente capítulo, no es ni mucho menos el único ni esta condición es indiscutible.

El otro gran foco de la religiosidad municipal era la principal institución asistencial urbana, el Hospital General de la Santa Creu.⁶⁹ Por su propia naturaleza, los hospitales y centros asistenciales se consideraban espacios sacros. La caridad tradicionalmente había sido uno de los ámbitos reservados a la Iglesia, no obstante, las iniciativas impulsadas por las autoridades barcelonesas a finales de la edad media y, en especial, en el transcurso de la época moderna vendrán a romper este monopolio. La actividad municipal en el campo asistencial se inspiraba en el ideal cívico de caridad. Como hemos mostrado, la virtud cristiana de la caridad había devenido el elemento central del discurso cívico o político que practicaban las elites dirigentes barcelonesas. De forma que las instituciones asistenciales (de administración laica y eclesiástica) se convierten en el espacio en el que mejor cristaliza la amalgama de valores cívicos y religiosos que caracterizaba a la religión cívica.

Durante todo el periodo analizado, aunque de forma más acentuada en el siglo XVII, las instituciones asistenciales de titularidad municipal desplegarán una intensa actividad religiosa y ritual promovida siempre desde el poder local.⁷⁰ Entre otras celebraciones, los *consellers* acudían al Hospital General todos los años a la procesión que se realizaba en la festividad de la Santa Creu, en la festividad de san Marcos, los viernes de Cuaresma, etc. Pero también asistían a las solemnidades que se celebraban en otras instituciones asistenciales como, por ejemplo, la Casa de las Arrepentidas: primero, en la festividad de santa María Magdalena y, más tarde, en la fiesta de santa María Egipciaca, y, desde mediados del XVII, en el Hospital de la Misericordia con motivo de la festividad de Nuestra Señora de la Misericordia. Sin embargo, a nuestro entender, una de las celebraciones con más valor cívico era la festividad de san Matías. Los *consellers* acudían al Hospital de la Misericordia donde se realizaba la extracción

A. TORRE, "Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi nella prima metà del settecento", *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1 (1985), p. 183.

⁶⁹ A lo largo de la época moderna un poco más del 6 % de las celebraciones cívico-religiosas se realizaron en este centro asistencial.

⁷⁰ El incremento de la actividad cívico-religiosa en siglo XVII es evidente, sobre todo, en el caso del Hospital de la Santa Creu: en el XVI no destaca por su papel en la vida religiosa municipal, sólo

de una doncella (aunque en ocasiones podían ser más) a la que se le concedía la dote. Una vez terminada la ceremonia, la comitiva –presidida por los *consellers* y compuesta por los administradores del hospital, algunos religiosos y la doncella– se desplazaba a pie hasta el convento de San Cayetano, de los teatinos, lugar en el que se oficiaba una misa.⁷¹ La presencia de las autoridades municipales en todas estas ceremonias venía a reforzar de forma simbólica el patronato municipal sobre el sistema asistencial urbano.

Las principales parroquias de la ciudad, en especial Santa María del Mar (lugar de culto con una fuerte impronta cívica) seguida de Santa María del Pi, destacaban por encima del resto de iglesias parroquiales.⁷² Es más, en algunas ocasiones Santa María del Mar se erigirá en espacio alternativo a la catedral, sobre todo, en el contexto de los continuos conflictos en los que se enzarzan la Ciudad y la jerarquía eclesiástica. Sin duda, la presencia habitual de las autoridades en las principales solemnidades celebradas en estas parroquias estaba en consonancia con la relevancia social (y política) de sus comunidades. Otra de las parroquias más frecuentada era San Miquel; todos los años las autoridades barcelonesas escuchaban los sermones de Cuaresma desde la tribuna que habían ordenado construir en la pared que colindaba con la casa consistorial.⁷³ Para la ocasión la Ciudad se encargaba de solicitar los servicios de los más reputados predicadores a los que, según el dietario municipal, pagaba todos los años 60 libras. No sólo eso, sino que además, los *consellers* habían llegado a rechazar el ofrecimiento que les había trasladado el Capítulo para que acudiesen a la catedral, en lugar de la humilde iglesia parroquial.⁷⁴

Ahora bien, los *consellers* también solían acudir a otros espacios mucho más modestos como pequeñas iglesias y capillas que habían sabido calar en la religiosidad popular. Las fuentes institucionales muestran como las autoridades barcelonesas

concentraba el 2,18 % de la actividad religiosa, muy lejos de la segunda posición que consigue en el siglo XVII con casi un 7 %.

⁷¹ *DACB*, v. 17, pp. 480 y 481. Las primeras referencias a esta ceremonia se inician en 1581, pero hasta 1638 no consta en el dietario municipal de forma regular. En la mayor parte de las ocasiones se extraía sólo una doncella que correspondía a la causa pía fundada por Matías Vilar; pero en algunas ocasiones se llegó a dotar a cuatro o cinco doncellas, las dos últimas a cargo de la propia Ciudad.

⁷² En el siglo XVII ambas iglesias pierden peso dentro de la religiosidad institucional, en beneficio de las órdenes religiosas.

⁷³ *DACB*, v. 7, p. 90 (1598).

⁷⁴ Según el dietario, el Consejo de Ciento había desestimado la oferta del Capítulo con el objeto de evitar posibles conflictos de protocolo, *DACB*, v. 11, p. 18 (1632). Por lo que se refiere a las gestiones llevadas a cabo por los *consellers* con el fin de atraer a destacados predicadores véase, por ejemplo, las cartas que dirigieron al general de la orden de los trinitarios descalzos en Madrid solicitando sus servicios, *AHCB*, Lletres Closes, 1VI-83, ff. 7-8.

estuvieron siempre muy atentas a financiar y favorecer la devoción de estos lugares sacros (muy sentidos por la población), ya fuera con motivo de un voto de la Ciudad o a instancia de las propias corporaciones vecinales. Es el caso, sobre todo, de la iglesia de San Sebastián o de la capilla de San Roque. Todos los años las autoridades barcelonesas acompañaban las procesiones que en dichas solemnidades salían desde la catedral y se dirigían a la iglesia de San Sebastián o a la capilla de san Roque, en Santa Eulalia del Camp.⁷⁵

Por lo que respecta a la geografía regular el protagonismo recaía, como también cabía esperar, en las órdenes mendicantes con mayor tradición en la ciudad, es decir, dominicos y franciscanos, por este orden. La relación privilegiada que desde su llegada a la ciudad mantenía la orden franciscana con la oligarquía barcelonesa perdurará hasta el siglo XVI.⁷⁶ Sin embargo, en el XVII la orden pierde su papel predominante a favor de los dominicos, que en este tiempo han conseguido ganar mayor relevancia en la vida religiosa de la ciudad a raíz de la canonización de san Ramón de Penyafort y su posterior elección como patrón de la ciudad.

La única comunidad religiosa femenina que en el siglo XVI consiguió destacar en el marco de la religión cívica fueron las clarisas; principalmente, el convento de Santa Clara y, en menor grado, el monasterio de Jerusalén, Pedralbes y las terciarias de Santa Isabel. Durante toda la época moderna la rama femenina de los franciscanos consiguió mantener con mayor o menor fortuna la relevancia que había alcanzado en la edad media.⁷⁷ No obstante, en el siglo XVII estas casas religiosas tendrán que compartir protagonismo con las nuevas órdenes femeninas surgidas de Trento como las mínimas o las capuchinas.

El caso de la orden mercedaria merece una consideración especial, por ser Barcelona la ciudad en la que nace esta institución y desde la que se extiende a otros países. A pesar de los estrechos vínculos que mantenían los mercedarios con la ciudad y su élite dirigente, los *consellers* solían acudir al convento tan sólo el miércoles de ceniza

⁷⁵ En 1609 se produjo un altercado entre los religiosos de Santa Eulalia y el clero de la catedral que acompañaba la procesión. A partir de ese momento el Capítulo se negó a participar en la procesión. No obstante, la Ciudad siguió celebrando la solemnidad todos los años hasta la destrucción de la capilla durante la *Guerra dels Segadors*. Posteriormente, continuó haciéndolo en el pequeño oratorio que la cofradía del santo, con su colaboración, edificó en otro lugar, *DACB*, v. 16, p. 327.

⁷⁶ En el siglo XVI los conventos franciscanos ocupaban una segunda posición, tras la catedral, mientras que la orden dominica se situaba muy por detrás. Además de las celebraciones incluidas en el calendario ritual, los *consellers* acudían a visitar el Colegio de San Bonaventura (franciscano) tres veces al año.

y con motivo de la festividad de san Llop; una solemnidad de poca relevancia que con la aparición de las nuevas devociones mercedarias pronto cae en el olvido.⁷⁸ Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVII esta casa religiosa adquirió mayor relevancia en la vida religiosa institucional y sus vínculos con las autoridades locales se hicieron cada vez más estrechos. Según la información que consta en el dietario municipal, a partir de la segunda mitad del siglo XVII la presencia de los *consellers* en las solemnidades mercedarias se incrementó de forma progresiva a raíz de la canonización de algunos de sus miembros, entre los que se encontraban los fundadores de las casas masculina y femenina, Pedro Nolasco y María del Socors. De forma que a finales del período estudiado las autoridades barcelonesas no sólo asistían con frecuencia, sino que, además, financiaban tres festividades religiosas, a saber: la Virgen de la Merced, en conmemoración de la fundación de la orden, san Pedro Nolasco y santa María del Socors.

Como hemos señalado en el anterior capítulo, en la época moderna se desarrolló una actividad fundacional frenética que provocó la sobresaturación de la topografía religiosa urbana. En este panorama religioso tan competitivo conseguir el apoyo de las élites e instituciones locales determinaba en un alto grado el éxito de una nueva fundación. El calendario ritual evidencia que las nuevas órdenes religiosas surgidas en época moderna, sobre todo a partir de las nuevas corrientes devocionales impulsadas por Trento, consiguieron con éxito introducir sus devociones en la religiosidad institucional. No obstante, la entrada en escena de las nuevas instituciones religiosas en ningún momento supuso un menoscabo en la relación de simbiosis que mantenían el patriciado urbano y los mendicantes. En otras palabras, la aparición de nuevas fundaciones no representó el desplazamiento de las casas religiosas mendicantes en la vida institucional, sino que, más bien, lo que se produjo fue un incremento de la actividad cívico-religiosa en consonancia con la explosión devocional impulsada por la Contrarreforma. No en vano el incremento de la vida religiosa institucional coincide en el tiempo con el momento álgido de las nuevas fundaciones en la ciudad.

Ciertamente, la incidencia de las ordenes tridentinas en la religión cívica en estos dos siglos es mucho menor, si la comparamos con la larga trayectoria en la escena

⁷⁷ Los *consellers* acudían al convento de Santa Clara con motivo de la festividad de santa Clara y de san Elm, fiesta de la cofradía de marineros.

⁷⁸ Las primeras referencias a la asistencia en la solemnidad de san Llop datan de 1556 y de forma significativa desaparecen en 1655.

urbana de las órdenes mendicantes. No obstante, en cuestión de unas pocas décadas estas nuevas instituciones religiosas consiguieron una posición similar –o incluso superior, si tenemos en cuenta el poco tiempo que tardaron en penetrar en la vida cívica de la ciudad– a la de las antiguas órdenes religiosas, en especial respecto a las mendicantes. Entre las órdenes de cuño contrarreformista con las que el municipio mantenía una especial relación podemos destacar: sobre todo, capuchinos, mínimos (en especial, la rama femenina) y, en menor medida, jesuitas.

En particular, el papel de la orden capuchina en la promoción de la religión cívica es muy destacado, ya que esta comunidad era la encargada de gestionar la capilla en la que se custodiaban las reliquias de santa Madrona, cuyo cuerpo santo estaba bajo la tutela de las autoridades barcelonesas.⁷⁹ Por eso mismo, por el control municipal de las reliquias de la santa, podemos afirmar que este es el espacio sacro con mayor significado cívico de toda la geografía religiosa. Aquí acudía en numerosas ocasiones a lo largo del año la multitud en procesión, encabezada por los *consellers* y demás autoridades eclesiásticas, para rogar a Dios o para celebrar su misericordia ante las calamidades sufridas por la ciudad, ya fuera por la falta de lluvia o por las vicisitudes políticas del momento.

Tampoco debemos olvidar que fueron las propias autoridades barcelonesas las que, a pesar de la oposición de Felipe II, solicitaron de forma insistente a los superiores capuchinos que enviaran frailes para que fundaran casa en la ciudad ofreciéndoles ocupar la capilla de Santa Madrona que se encontraba bajo el patronato del municipio.⁸⁰ Tras una primera fundación, y gracias al patrocinio de las autoridades barcelonesas, la orden consiguió consolidar su presencia en la ciudad con la fundación de nuevas casas: en total, tres masculinas (además de Santa Madrona, Santa Eulalia de Sarrià, Montecalvario) y una femenina (Santa Margarita la Real).

Por su relación de patronato, el consistorio barcelonés se hacía cargo del mantenimiento de los conventos y de la comunidad capuchina.⁸¹ De igual modo, el consistorio costeaba las festividades que se oficiaban en dichas casas; además de las solemnidades religiosas que se realizaban en honor de la patrona y protectora Santa

⁷⁹ *DACB*, v. 5, p. 38 (1564).

⁸⁰ Previamente habían ocupado la casa de Santa Madrona: franciscanos, servitas, agustinos descalzos y trinitarios, CARRERAS CANDI, *Geografía General...*, pp. 951 y 952.

⁸¹ En los volúmenes del Memorial de Cuentas de época moderna, conservados en el AHCB, constan de forma detallada las cantidades que el municipio barcelonés abonaba por la manutención de los religiosos.

Madrona (visura de las reliquias, procesiones de acción de gracias o de rogativas, etc.), los *consellers* celebraban la festividad del jueves lardero (o *dijous llarder*) en la casa de las capuchinas.⁸²

Otra orden de origen italiano, la orden de San Francisco de Paula, también consiguió penetrar y consolidar su posición en la vida religiosa institucional, sobre todo a partir de la elección del santo (y fundador de la orden) como protector contra la epidemia de peste que en los últimos meses de la *Guerra dels Segadors* asolaba la ciudad. Antes de esa fecha, según las anotaciones del dietario, la asistencia de los *consellers* a la festividad del citado santo era muy irregular. A partir de su nombramiento, el municipio barcelonés se hizo cargo de las celebraciones en honor del nuevo patrón, de forma que adquirió una consideración especial dentro del calendario ritual institucional. Sin embargo, el patronato municipal sobre la orden se hace mucho más evidente en el caso de sus compañeras, las religiosas de San Francisco de Paula, puesto que la Ciudad cedió a la comunidad el edificio de la antigua Casa de Arrepentidas, el convento de Nuestra Señora de la Victoria. A partir de ese momento, entre las religiosas y el gobierno barcelonés se instauró una relación de patronazgo que se escenificaba todos los años durante la visita que realizaban los *consellers* el primer viernes de Cuaresma.⁸³ De esta forma se establecía un doble patronato: por una parte, entre la orden y el municipio y, por otra, entre el santo patrón y la ciudad. Un vínculo similar al que se había establecido con otras órdenes religiosas que ya hemos expuesto como los capuchinos o los mercedarios.

Por lo que se refiere a la Compañía de Jesús, a pesar de los estrechos vínculos que en sus inicios la nueva casa religiosa entabló con cierto sector de la nobleza urbana, la penetración (moderada) de la comunidad jesuítica dentro de la actividad cívico-religiosa es bastante posterior a su implantación en la ciudad a mediados del siglo XVI.⁸⁴ Las instituciones religiosas que hasta ahora hemos citado mantuvieron con las autoridades barcelonesas un vínculo de patronato –principalmente, aunque no de forma exclusiva– a través de los santos patronos. Desde esta perspectiva, el encaje de la orden

⁸² Por un voto de la Ciudad, los *consellers* debían visitar una vez al año las reliquias de la santa, AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-171, ff. 139, 141 y 183. Las primeras alusiones a la celebración del jueves lardero en el convento femenino datan de la última década del siglo XVII, por lo que es una festividad que se introduce a finales del período analizado.

⁸³ Durante el período de la Cuaresma los *consellers* visitaban todas las instituciones (asistenciales y religiosas) de titularidad municipal, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 106.

jesuítica dentro de la vida religiosa institucional, es decir, en el marco de la religión cívica, puede parecer menos obvio.

Los *consellers* solían acudir al convento jesuita en diferentes solemnidades: con motivo de las celebraciones organizadas por la Congregación Mariana de estudiantes; la exposición del Santísimo Sacramento en los tres días de carnaval; en alguna ocasión también asistieron a la festividad en honor de su fundador, san Ignacio de Loyola, y en mayor medida a los diferentes actos académicos y culturales que organizaba la comunidad religiosa como conclusiones o certámenes poéticos. Pero en ningún momento estas celebraciones religiosas entraron a formar parte del calendario ritual o, dicho de otro modo, terminaron por considerarse parte de la religiosidad institucional.⁸⁵ Por consiguiente, la relevancia de esta institución religiosa en el marco de la religión cívica, a nuestro entender, está más vinculada a la labor de los jesuitas: primero, en el impulso al culto de la Purísima Concepción, patrona de la ciudad y una de las principales devociones municipales; segundo, como predicadores y divulgadores de la cultura y de las ideas contrarreformistas, principalmente, a través de las misiones populares y la educación de la elite barcelonesa.

En definitiva, la participación de las autoridades locales en las solemnidades religiosas de las órdenes –además de servir para incrementar el prestigio de las instituciones religiosas– permitía al poder local establecer una relación privilegiada con lo sagrado. Tal como se evidencia en el mapa que hemos elaborado de la geografía cívico-religiosa, pocas instituciones religiosas permanecieron al margen del ceremonial institucional.⁸⁶ Ahora bien, el mismo mapa muestra que no todas las casas e instituciones religiosas consiguieron establecer de igual modo o en el mismo grado una relación privilegiada y estrecha con las autoridades municipales; y en algunos casos concretos tampoco supieron mantener la preeminencia que habían disfrutado en épocas anteriores.

⁸⁴ Al respecto, véase I. VILA DESPUJOL, *Los jesuitas en la rambla de Barcelona*, Barcelona, 2013, p. 264.

⁸⁵ En el siglo XVI apenas constan en el dietario municipal noticias sobre la presencia de las autoridades barcelonesas en las solemnidades organizadas por los jesuitas; todas (o casi todas) las referencias datan del XVII. Por otra parte, por las anotaciones de los escribanos se deduce que su asistencia a las celebraciones jesuitas era muy intermitente.

⁸⁶ Entre las órdenes que apenas tenían presencia en la vida cívica se encontraban: servitas, *caracciolos*, agonizantes, antonianos, hospitalarios, santiaguistas, en general aquellas que tienen una menor difusión en la vida religiosa de la ciudad.

En este sentido, la aparición de nuevas órdenes en el espacio urbano, primero mendicantes y, con posterioridad, tridentinas, supuso el desplazamiento de las antiguas casas monásticas (benedictinas, jerónimas, santiaguistas, etc.); tal vez por su consideración más elitista –acogían a miembros de la alta nobleza– se encontraban ajenas a la religiosidad más popular, es decir, de masas. Aunque estas instituciones religiosas mantuvieron su prestigio social, a lo largo del siglo XVI fueron perdiendo presencia en la vida pública de la ciudad hasta quedar totalmente relegadas en el siglo XVII.

Por otra parte, es significativo que a pesar de los estrechos vínculos que existían entre las instituciones religiosas femeninas y las autoridades barcelonesas la mayor parte de la actividad institucional se centraba en las órdenes masculinas. Sin duda, su protagonismo se explica por su peso en la geografía religiosa urbana, pero también por las restricciones que impone la Contrarreforma en relación a la participación de las religiosas en la vida pública urbana, un aspecto que abordamos en el último apartado. Las relaciones entre el poder municipal y las casas femeninas se evidenciaba, entre otros aspectos, en la asistencia a las principales solemnidades religiosas de las diferentes instituciones religiosas en las que monjas y *consellers* aprovechaban para estrechar lazos; también en las frecuentes visitas que llevaban a cabo las autoridades municipales de forma ordinaria, en particular, a las casas religiosas sobre las que la Ciudad tenía una especial relación de patronazgo como era el monasterio de clarisas de Pedralbes, al que acudían todos los años, el convento de las religiosas de San Francisco de Paula, así como las diferentes Casas de Arrepentidas que el consistorio fundó a lo largo de época moderna. Además, los *consellers* solían acudir a los conventos femeninos cuando las religiosas lo requerían, ya fuera para solicitar el socorro económico de las autoridades o la mediación en algún conflicto que pudieran mantener con otras órdenes religiosas o dentro de la propia comunidad.

Más allá de estas ocasiones existían otras circunstancias más esporádicas, aunque no por ello menos relevantes, en las que municipio y comunidad religiosa escenificaban sus afinidades como, por ejemplo, la asistencia de los *consellers* a los funerales de abadesas y prioras de las casas religiosas sobre las que ejercían una relación de patronato. Es llamativo que en el dietario no conste la asistencia de los *consellers* a los entierros de los superiores de las órdenes masculinas, por lo que se deduce que era una costumbre que sólo incumbía a las monjas. Tampoco parece que sea

casual que las descripciones más extensas de estas ceremonias hacen referencia a los años 1534 y 1545; período en el que se concentran el mayor número de visitas de los *consellers* a los conventos femeninos en el contexto de los diferentes intentos de reforma de las órdenes religiosas femeninas. Ciertamente, la presencia de los *consellers*, junto con otras autoridades laicas y religiosas, en los funerales de las religiosas formaba parte de la interrelación entre las esferas religiosa y laica en el mundo urbano. Pero la asistencia del poder urbano se ha de leer, sobre todo, como parte del ejercicio de patronazgo que los *consellers* se arrogaban y que las casas religiosas reconocían, aspecto que se hace patente en el lugar relevante que ocupaban en el cortejo fúnebre y por el grado de implicación que a lo largo de todo el ceremonial asumían.⁸⁷ Precisamente, en el siguiente apartado abordamos esta cuestión: el patronato municipal sobre las instituciones religiosa urbanas, centrándonos en la tutela que ejercía el municipio sobre las casas femeninas, otra de las manifestaciones de la religión cívica que practicaban las autoridades barcelonesas.

3.3 El control municipal sobre conventos y monasterios urbanos

Aunque la propia institución municipal declaraba que su protectorado sobre las instituciones religiosas urbanas se remontaba a tiempos inmemoriales, en realidad, este fenómeno se consolida a principios de la época moderna y se ha de contextualizar en el proceso de configuración y desarrollo de la propia institución. Las fuentes municipales nos permiten reseguir los momentos claves en los que se conforma la tutela sobre las instituciones religiosas. En la mayor parte de los casos, las referencias al protectorado municipal pretendían justificar la injerencia de las autoridades barcelonesas en los asuntos internos de las instituciones religiosas: por un lado, con el objeto de mediar en los conflictos que surgían entre las diferentes órdenes o en el seno de la propia comunidad a raíz, por ejemplo, de la elección de cargos (con la intención de favorecer o apoyar a un determinada candidato); por otro lado, para hacer frente a los intentos de reforma llevados a cabo desde la Santa Sede y la Corona. En todas estas ocasiones, como tendremos oportunidad de comprobar, los *consellers* no dudarán en sostener sus

⁸⁷ A modo de ejemplo, *DACB*, v. 4, pp. 4, 5 (1535) y 171 (1545).

derechos de patronazgo frente a los propios religiosos, sus superiores, el obispo, el papa o el mismo rey.

El control y tutela de las órdenes religiosas era un objetivo natural del poder local. Por la compenetración entre las órdenes religiosas y la sociedad urbana y los lazos estamentales y parentales que unían al patriciado con las órdenes religiosas, los conventos se convirtieron en lugares de referencia, espiritual, social y política, de la elite dirigente barcelonesa. Desde esta perspectiva, no ha de extrañar que la historiografía los haya considerado “escenarios de poder” en los que se desarrollaba un juego a tres bandas entre religiosos, poder regio y poder local.⁸⁸ Por lo que si la Monarquía se convierte en el principal patrocinador de las órdenes religiosas el poder municipal se erigirá en su protector.

3.3.1 Patriarcado municipal

Si hacemos caso de las informaciones (o del discurso) que aparecen en las fuentes municipales a finales del XV, el Consejo había conseguido institucionalizar su tutela sobre la totalidad de las órdenes religiosas urbanas.⁸⁹ Otra cuestión no menos importante es que la tutela o control sobre las casas religiosas urbanas se intensificaba en el caso de las órdenes femeninas sobre las que las autoridades barcelonesas ejercían una especie de ‘patriarcado corporativo’. Algunas de las razones ya las hemos apuntado en más de una ocasión; los lazos familiares y personales que unían a las monjas con el patriciado urbano. Pero a estas razones se añade otra que desarrollamos en el siguiente subapartado, la función pública que desarrollaban las monjas como protectoras y mediadoras entre Dios y la comunidad. Una función pública que era común a todas las instituciones religiosas, pero que la reforma católica, en el caso de las monjas, lejos de mitigar, refuerza. No en vano los vínculos entre la sociedad urbana y las órdenes religiosas femeninas a lo largo de la época moderna se fueron intensificando e incluso

⁸⁸ JASPERT, “El Consell...”, pp. 119-124; A. CASTELLANO i TRESSERRA, *Pedralbes a l’edat mitjana: història d’un monestir femení*, Barcelona, 1998, p. 17 y ATIENZA, *Tiempos de conventos...*, pp. 17 y 20.

⁸⁹ JASPERT, “El Consell...”, p. 124, n. 73. El proceso se puede reseguir en *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 70-80.

después de Trento, con la propagación de nuevas fundaciones, se hicieron más sólidos y densos marcando profundamente la vida y la faz de la ciudad.⁹⁰

Las primeras referencias que encontramos en las fuentes institucionales en relación al patronato municipal se remontan a la segunda mitad del siglo XV. En 1478 los *consellers*, preocupados por la emisión de un breve papal en el que se prohibía la entrada en las casas religiosas femeninas a los laicos, escriben al obispo de Barcelona “que ells com â Protectors dels Monastyrz costumam cada any entrar dins â visitar les monges.”⁹¹ Ciertamente, a ojos de la oligarquía barcelonesa la visita periódica a las casas religiosas femeninas a principios del siglo XVI ya aparecía como un derecho consuetudinario. Así se dirime a raíz de una consulta del *conseller en cap* sobre la conveniencia de visitar los conventos; “fonch aquell aconsellat per dits promens que fora bo, mayorment que ya es trobat scrit que en temps passat se dellibera en un consell de la Ciutat que los consellers visitasen tots los monastirs de monges.”⁹² Como hemos visto y desarrollaremos más adelante cuando tratemos la introducción de la clausura en los conventos y monasterios femeninos, el asunto de las visitas a las religiosas no era baladí. Esta cuestión fue el caballo de batalla de los *consellers* frente a los intentos de reforma promovidos por el rey y el papa. En este contexto, el Consejo reiteraba, ante la prohibición expresa del visitador del monasterio de Junqueras que las monjas acudiesen a los *consellers*, “que la Ciutat de temps immemorial es en possessió de tenir en especial protecció â tots los Monastyrz de la Ciutat.”⁹³

Estas son sólo algunas de las referencias al patronazgo municipal que hemos podido encontrar en las fuentes institucionales. Con el paso del tiempo, la proclamación del patronazgo municipal (en defensa de unas prerrogativas y privilegios sobre las instituciones religiosas femeninas) se hace más intensa al punto que se convierte en una fórmula casi automática y reiterativa. No es casual que la mayor parte de estas referencias aparezcan en las *Rúbriques de Bruniquer*, aquí la fórmula se repite con más insistencia. El escribano municipal inició la obra a principios del XVII, por lo que las constantes alusiones a las prerrogativas sobre estas instituciones podrían considerarse, en parte, una operación dirigida a reforzar el discurso municipal con el propósito de

⁹⁰ BERENGO, *L'Europa...*, p. 761. Véase también A. MAZUELA, “Una Celestial armonía: los conventos femeninos en la vida musical de Barcelona en el siglo XVI”, *Quadrívium. Revista Digital de Musicologia*, n.º 6 (2015), pp. 1-12.

⁹¹ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 78 (1479).

⁹² *DACB*, v. 2, pp. 241-243 (1514).

⁹³ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 88 (1561).

legitimar la intervención (o injerencia, según el rey) de los *consellers* en la reforma religiosa que desde hacía tiempo se estaba intentado impulsar desde la Corona y la Santa Sede. Vendría a corroborar esta hipótesis el hecho de que en el dietario del Consejo no conste ninguna alusión al patronazgo ejercido por el consistorio hasta mediados del siglo XVI. Es decir, ya en época moderna, a raíz de los intentos del poder regio de reformar las instituciones religiosas femeninas de la ciudad. Mientras que en las *Rúbriques* las primeras alusiones al patronato municipal sobre los conventos se introducen de forma muy temprana en las informaciones referidas a la baja edad media.⁹⁴

Esta misma cuestión fue planteada en su momento por el historiador Joan Bada, en su libro sobre la vida religiosa en la Barcelona del siglo XVI, cuando a la hora de trazar algunos de los rasgos que caracterizaron la vida religiosa de Barcelona o, tal como afirmaba, el “entrecruament cívico-religiós” se refiere a la auto-declaración de patronato sobre todos los monasterios y conventos ciudadanos por parte de las autoridades municipales. Sobre la cuestión el historiador es mucho más contundente en *Catalònia Religiosa* –obra dirigida por el propio Bada y Genís Samper– al afirmar que el Consejo de Ciento “esgrimia un patronat mai concedit sobre els monestirs femenins.” Con posterioridad, en un artículo intitulado “Poder eclesiàstic: Església i espiritualitat”, Bada insistía en esta auto-atribución; puesto que en la documentación municipal no se había encontrado rastro alguno del supuesto patronato sobre las casas religiosas.⁹⁵ Lo que nos lleva a interrogarnos sobre las bases reales o legales sobre las que se cimentaban las pretensiones de la Ciudad respecto a las casas religiosas urbanas.

En primer lugar, las autoridades barcelonesas esgrimían la memoria institucional (en particular, a través del dietario municipal) para legitimar ciertas prerrogativas sobre los conventos y monasterios urbanos, como afirmaba el Consejo, “de temps immemorial.” Es decir, según el consistorio, la tutela sobre las casas femeninas se fundamentaba en el derecho consuetudinario. En segundo lugar, el gobierno barcelonés podía alegar derechos reales sobre algunas instituciones religiosas otorgados o cedidos por los patrocinadores de estas fundaciones como es el caso de los monasterios de

⁹⁴ DACB, v. 4, p. 17 (1534). La primera mención se refiere al patronato sobre el monasterio de Pedralbes, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 71 y 76.

⁹⁵ J. BADA, *La situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona, 1970, p. 73; J. BADA y G. SAMPER (dirs.), *Catalònia Religiosa. Atlas històric: dels orígens als nostres dies*, Barcelona, 1991, p. 20; J. BADA, “Poder eclesiàstic: Església i espiritualitat”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9 (2003), p. 66.

Pedralbes, Santa Clara o Santa Madrona.⁹⁶ El propio municipio se convierte en patrocinador, o sea, funda algunas casas religiosas, por lo que adquiere derechos sobre éstas. Es el caso de las Casas de Arrepentidas, que más tarde devienen conventos como el de Santa María Magdalena, o del convento de las monjas de San Francisco de Paula a las que cede una casa de propiedad municipal.⁹⁷ En todos estos casos en las fuentes institucionales siempre se puntualiza que son “Casa de la Ciutat”, por lo que el gobierno municipal se hace cargo de la manutención de las religiosas que, además, se encuentran bajo su protección.

En último lugar, y a nuestro parecer la cuestión más relevante, son las propias órdenes religiosas las que reconocen el patronazgo de la Ciudad y ante los infortunios o la amenaza externa no dudan en acudir en busca de amparo. Este es el caso, por ejemplo, de las religiosas de Santa Clara y San Pere que “supplicaven a dits senyors consellers que com a pares y protectors que son de aquelles monias las vullan amparar” frente al breve papal que pretendía someterlas al obispo y obligarlas a vivir en comunidad.⁹⁸ Pero este reconocimiento también provenía de las propias autoridades eclesiásticas. Así lo expresaba en 1662 el obispo de Barcelona a los propios *consellers* durante una visita protocolaria: “als quals encomana molt tinguessen a be com a pares y patrons dels monestirs, assenyalamet de las monjas, mirar per ellas y ab lo que poguessen acudir en ses necessitats, que seria cosa molt del servey de Deu.”⁹⁹

En resumidas cuentas, lo importante no es tanto las bases legales o jurídicas sobre las que se fundamentaba el patronato, sino los argumentos esgrimidos por las autoridades barcelonesas. Dicho de otro modo, la cuestión relevante era que el gobierno municipal conseguía ejercer una tutela sobre estas instituciones religiosas. No cabe duda que a lo largo de la época moderna la élite dirigente barcelonesa reafirmó el control sobre las casas religiosas femeninas. En contrapartida, al control o injerencia municipal, las religiosas obtenían el amparo de las autoridades frente a las adversidades cotidianas o extraordinarias (escasez de recursos, desavenencias internas, guerras u otras

⁹⁶ El monasterio de Pedralbes fue una fundación real, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 71. Los *consellers* detentan el patronato sobre el monasterio de Santa Clara en virtud de las bullas del papa Urbano IV y de Inocencio IV, es la primera alusión a derechos legales de este tipo, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 99. En relación al patronato sobre la casa y capilla de Santa Madrona, *DACB*, v. 5, pp. 38 y 39, véase también en *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 89 y 90.

⁹⁷ El consistorio también toma bajo su protección la casa de las jerónimas, a las que cede el edificio del antiguo hospital de San Matías, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 76 y 78.

⁹⁸ *DACB*, v. 8, p. 113 (1604).

⁹⁹ *DACB*, v. 17, p. 224 (1662).

calamidades) y eran los valedores de las monjas frente a las amenazas externas como las imposiciones de superiores y visitantes de la orden.

La ligazón entre el poder municipal y las comunidades religiosas femeninas se materializaba, entre otros aspectos, en las constantes visitas que llevaban a cabo las autoridades municipales. Como hemos expuesto en el apartado anterior, la presencia de los *consellers* en los funerales de las abadesas o prioras fue una práctica habitual hasta bien entrada la época moderna. Los funerales servían, por una parte, para reforzar los lazos entre las élites dirigentes y la esfera eclesiástica y, por otra, posibilitaban la escenificación del patronazgo municipal en el ceremonial fúnebre. Pero, además, existían otras motivaciones vinculadas a las dos anteriores. Una vez finalizada la solemnidad de sepultura se iniciaba otro ceremonial igual de importante: los *consellers* se disponían a despedirse de las monjas, que en esos momentos se reunían para realizar la elección de la nueva superiora, momento en el que el *conseller en cap* “exhortava a quiscuna dellas volguessen ... fer electio de persona per al dit carrech que sie al servey de Deu be y utilitat del dit monestir & honra de totas ellas tenint molt certa confiança no habían de fer cosa contraria a llur bona naturaleza y prosapia.”¹⁰⁰

El propio Bruniquer recalca que la Ciudad estaba obligada a mantener y defender el monasterio de Pedralbes y sus monjas “y si discordia se seguís entre las monjas per la Elecció de la Abadessa, ô altrament, los Consellers degan anar allá, y reduirlas â pau, y â concordia.”¹⁰¹ Unas palabras referidas al monasterio de Pedralbes, pero que bien pueden hacerse extensibles al resto de instituciones femeninas. Por tanto, formaba parte de las atribuciones de los *consellers*, como protectores de las casas religiosas urbanas, recomendar a las autoridades eclesiásticas una determinada candidata, asistir a las reuniones en las que se llevaba a cabo la elección de la superiora o, en su caso, intervenir y mediar para resolver las diferencias internas que la elección de la nueva superiora pudiera originar en el seno de la comunidad.¹⁰²

La consecución de cargos dentro de la orden era un objetivopreciado por las religiosas y sus familias, ya que permitía obtener beneficios económicos. Pero también era un elemento que aportaba prestigio y que daba acceso a múltiples recursos políticos:

¹⁰⁰ *DACB*, v. 4, pp. 4 y 5 (1534).

¹⁰¹ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 71.

¹⁰² En relación a las interferencias de las autoridades barcelonesas en la elección de las superiores véase algunos ejemplos en *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 80 y 91. La presencia de los *consellers* durante la elección de las superiores también está documentada, por ejemplo, en *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 76.

a través de las relaciones con los superiores de la orden y la alta jerarquía eclesiástica e, incluso, con las propias autoridades laicas. Por otra parte, en la elección de una u otra candidata en muchas ocasiones se podían dirimir luchas entre facciones familiares (y políticas) tanto dentro del convento como fuera de éste. De igual modo, aunque en el caso de las órdenes femeninas en menor grado, la intervención del poder laico tenía como fin evitar la aparición de corrientes y discursos contrarios a la política municipal. En este sentido, la elección de un candidato afín al consistorio, sin duda, facilitaba el entendimiento entre ambas esferas de poder.

En consecuencia, la controversia que podía suscitar la elección de los cargos se proyectaba fuera del recinto conventual; implicaba no sólo a las facciones que dentro y fuera del convento sostenían a las diferentes candidatas (y a sus familias), sino que, además, las tensiones se trasladaban al seno del gobierno urbano. Es decir, inevitablemente terminaba por convertirse en un asunto de la Ciudad, ya que de una u otra forma estaban en juego los intereses de la oligarquía barcelonesa.

Para terminar, la protección sobre las casas religiosas femeninas también reportaba otras prerrogativas a las autoridades municipales. A modo de ejemplo, su patronazgo sobre el monasterio de Pedralbes otorgaba a las autoridades barcelonesas la potestad de elegir una muchacha para que entrara en el convento sin dote, la llamada ‘monja de gracia.’ Aunque era un derecho reconocido por el propio monasterio, en muchas ocasiones dio lugar a roces entre las superioras y las autoridades barcelonesas. Así sucede, por ejemplo, en 1533 cuando la abadesa se negaba a aceptar a la monja nominada por los *consellers* alegando que sólo contaba con nueve años de edad. A propósito, hemos de precisar que la elegida era hija de uno de los *consellers*.¹⁰³ En 1614 el Consejo deliberaba que la monja de gracia fuese siempre “filla de Ciutadà de Barcelona.” Esta ordenación no era fortuita. Unos años antes había llegado a oídos de los magistrados que la abadesa tenía la intención de vestir una monja foránea de Barcelona y, a pesar de las protestas del consistorio, la religiosa mantuvo su decisión.¹⁰⁴

En resumidas cuentas, la monja de gracia era uno de los tantos instrumentos con los que contaba la oligarquía urbana a la hora de intervenir e interferir en las instituciones religiosas, ya que le permitía ‘colocar’ a coste cero una de sus hijas o hermanas en una de las instituciones religiosas más prestigiosas de todo el Principado;

¹⁰³ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 85.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 101; *DACB*, v. 9, pp. 87-88 (1611).

por sus vínculos con la monarquía y la nobleza (y por el notable patrimonio que gestionaba) era un importante centro político y religioso. Y lo más importante, el control del monasterio de Pedralbes suponía la afirmación de ciertos grupos de poder en los vértices del gobierno local.¹⁰⁵ A nuestro entender, este debió ser el motivo por el que el Consejo rechazó la propuesta que, por esos mismos años, hicieron las monjas del monasterio de Montsió (dominico) “ad que demanavan esser socorregudas de sas urgents necessitats.” A cambio ofrecían al consistorio aceptar una monja de la Ciudad a perpetuidad, tal como hacía Pedralbes. Las religiosas entendían que en contrapartida a la ayuda recibida debían ceder a las autoridades barcelonesas algún privilegio sobre la institución.¹⁰⁶ Sin embargo, para el Consejo de Ciento el intercambio no compensaba lo suficiente, puesto que no se podía comparar el prestigio de una y otra institución religiosa.

En conclusión, las religiosas (al igual que los frailes) eran instrumentos importantes en la acción política del poder municipal. De aquí se deriva la especial atención que el gobierno barcelonés ponía en los conflictos internos o entre órdenes. Huelga decir que su papel de mediadores no es inocente; no deja de ser otra forma de intromisión que permite al poder local controlar el funcionamiento de las casas religiosas.¹⁰⁷ Ahora bien, como hemos visto con el ejemplo de la monja de gracia, las casas religiosas no permanecían pasivas ante los intentos de injerencia. En muchas ocasiones, en la medida de sus posibilidades, las religiosas intentaron (al igual que sus compañeros) sustraerse de la tutela que ejercían sobre ellas las autoridades locales.¹⁰⁸ Por su parte, el gobierno barcelonés en todo momento defenderá su potestad sobre las casas religiosas en base a la misma concepción del gobierno justo o del bien común que hunde sus raíces en la simbología religiosa.

¹⁰⁵ Por lo que refiere a la relación que el gobierno municipal mantuvo desde su fundación hasta el siglo XVI véase A. CASTELLANO i TRESSERRA, *Pedralbes a l'edat mitjana: història d'un monestir femení*, Barcelona, 1998 y C. SANJUST i LATORRE, *L'Obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes des de la seva fundació fins al segle XVI: un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*, Barcelona, 2010, pp. 48-54.

¹⁰⁶ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 101.

¹⁰⁷ Véase los siguientes ejemplos en *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, monasterio de Pedralbes, pp. 83, 84 y 95 y convento de Montsió, p. 88.

¹⁰⁸ Por poner un ejemplo, la orden mercedaria cuestionó la prerrogativa sobre el convento, por la cual en el tiempo que transcurría hasta la elección de un nuevo General de la orden, el municipio se encargaba de la dirección de la casa barcelonesa, *DACB*, v. 11, p. 10 (1632).

3.3.2 Tras los muros: religión cívica y clausura femenina¹⁰⁹

La importancia de la reforma de las órdenes religiosas en la España moderna se justifica, por una parte, por su peso en el conjunto del clero, lo que provocó que fuera el sector más afectado y, por otra parte, por su especial imbricación con la esfera laica. Más allá de la renovación espiritual y moral de las instituciones religiosas es conocida la vertiente política, social y económica que adquiere todo el proceso como consecuencia de la confluencia de intereses contrapuestos de los diferentes actores políticos (eclesiásticos y laicos) que se vieron involucrados de una u otra forma en el proceso.¹¹⁰ En general, la reforma tridentina pretendía la introducción de una serie de medidas encaminadas a reorganizar las estructuras de las casas religiosas, mientras que en el caso de las instituciones femeninas se centró, principalmente, en la imposición de la observancia de la clausura.¹¹¹ Por sus implicaciones políticas y sociales, ésta fue la medida que desencadenó más enfrentamientos y resistencias en Barcelona tanto por parte de las religiosas como por parte de sus valedores, léase estamentos e instituciones locales.¹¹²

En un principio nuestro objetivo era analizar el proceso de reforma al que fueron sometidas en época moderna las órdenes religiosas femeninas en Barcelona y la consecuente defensa de privilegios y prerrogativas por parte del poder municipal en base al patronato que éste ejercía sobre estas instituciones religiosas. Sin embargo, el análisis de las fuentes (y la lectura de algunos trabajos sobre religiosidad femenina) nos ha llevado por otros derroteros.¹¹³ En el presente apartado abordamos esta misma

¹⁰⁹ Una primera versión de este apartado se puede encontrar en M. ZAMORA BRETONES, “La clausura femenina: religión cívica en la Barcelona moderna”, en X. TORRES SANS (ed.), *Providencialisme i secularització a l'Europa moderna (segles XVI-XIX). Moment maquiavel·lia o macabeu?*, Girona, 2018, pp. 121-135.

¹¹⁰ KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 61. Sobre la aplicación de la reforma religiosa en el conjunto del territorio español y la resistencia de las órdenes a reformar, así como del poder local, véase I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “La reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II. Aproximación cronológica”, en E. BELENGUER CEBRIÀ (coord.), *Felipe y el Mediterráneo*, Madrid, v. 2, 1999, pp. 181-204. Por lo que se refiere al Principado: BADA, *Situació religiosa...*; KAMEN, *Cambio cultural...*, pp. 61-69.

¹¹¹ FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “La reforma...”, p. 184.

¹¹² Una impresión que nace, sobre todo, del análisis del dietario municipal, el cual deja constancia de los intentos por imponer la clausura en los monasterios femeninos de Barcelona desde la época de los Reyes Católicos hasta el reinado de Felipe IV.

¹¹³ El mundo de los claustros femeninos y de las monjas es un terreno que ofrece muchas facetas y dimensiones de investigación, tal como pone de manifiesto Á. ATIENZA, “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna. Perspectivas recientes y algunos retos”, en E. SERRANO (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación. Actas Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*, Zaragoza, 2013, pp. 89-105. Véase también el balance

cuestión desde una perspectiva distinta, a saber: de qué forma la introducción de la clausura modificó el rol de los conventos femeninos en la vida política y social urbana y, a la inversa, la relación que el poder municipal establece con lo sacro.¹¹⁴ En otras palabras, cómo la imposición rigurosa de la clausura en los conventos y monasterios femeninos urbanos afectó a la religión cívica en Barcelona.

Desde hacía tiempo la laxitud de las normas dentro de los cenobios femeninos y las relaciones que algunas monjas mantenían con varones – sin duda, poco apropiadas para su estamento– escandalizaba a sus conciudadanos. Son numerosos los testimonios de la época que refieren la relajación de la vida comunitaria, la falta de decoro y la decadencia espiritual de las religiosas del Principado y, en especial, de Barcelona. En su informe al nuevo virrey de Cataluña, Francisco de Borja, Carlos I afirmaba que “la disolución y malas costumbres y demasiada libertad que hay en algunos monasterios de frailes y de monjas en Barcelona y en Cataluña, causa deservicio a Dios y deshonor y derreputación de la misma ciudad y tierra e infamia de la religión.”¹¹⁵ Estas palabras, además de incidir sobre el lamentable estado moral en el que se encontraban las instituciones religiosas urbanas, ponen de manifiesto la vinculación que la cultura de la época establecía entre el honor del estamento religioso y el de la ciudad.

Una vida religiosa sin mácula por parte de los monasterios tenía la función de proteger a la ciudad (y al reino) de la cólera divina. El poder laico consideraba la oración de los religiosos como un potente instrumento de comunicación con la divinidad. Como ha constatado Gabriella Zarri, en las cortes italianas los religiosos y, en especial, las monjas rezaban por el príncipe y su estado sobre la base de una especie de obligación contractual, esto es, a prestaciones de tipo espiritual el príncipe correspondía con remuneraciones de orden material.¹¹⁶ Una dinámica que también hemos podido observar en Barcelona; las autoridades municipales, en momentos de adversidad, recurrían a la oración de los religiosos con el fin de obtener el favor y el

historiográfico que realiza M. REDER, “Las voces silenciosas de los claustros de clausura”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 25 (2000), pp. 279-335.

¹¹⁴ Un aspecto que ha abordado en múltiples trabajos G. ZARRI, “Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)”, en G. CHITTOLINI y G. MICCOLI (eds.), *Storia d'Italia*, Annali IX, “La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all’età contemporanea”, Turín, 1986, pp. 359-429; Id., “Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra ‘500 e ‘600”, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFIA (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turín, 1990, pp. 381-398.

¹¹⁵ Extraído de BADA, *Situació religiosa...*, p. 130.

¹¹⁶ PROSPERI, “Le istituzioni ecclesiastiche...”, p. 135; G. ZARRI, “Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi”, en P. ROSSI *et alia* (ed.), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, 1977, p. 210.

perdón de Dios. En contrapartida, el gobierno municipal colaboraba en la manutención de los conventos y sus comunidades, en especial de las femeninas.¹¹⁷ En este sentido, la religión cívica otorgaba a las monjas “una funzione di pubblica utilità” en tanto que intercesoras y protectoras del conjunto de la comunidad. De forma que el deshonor o la inmoralidad de las monjas dejaban de ser un asunto circunscrito a sus familias para convertirse en una cuestión que atañía al conjunto de la sociedad barcelonesa y, en especial, a sus representantes. Sin olvidar o menospreciar la circunstancia de que la mayor parte de las monjas mantenían vínculos familiares con miembros de la clase dirigente urbana.¹¹⁸

Partiendo de estas premisas, los *consellers*, en tanto que protectores de los monasterios y padres de la república, estaban obligados a velar por el honor de las religiosas, que era lo mismo que decir el honor de la ciudad. Por ello, en la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI el gobierno municipal tomará una serie de medidas encaminadas a eliminar comportamientos poco decorosos por parte del estamento religioso. Es el caso de las ordenanzas municipales que desde mediados del siglo XV castigaban con penas económicas y físicas la práctica del concubinato o la entrada de laicos en las casas religiosas.¹¹⁹ En la misma línea de actuación, en 1667, se deliberaba que los *consellers* visitasen de forma periódica los conventos para exhortar a las religiosas que vivan de forma honesta. Unas décadas más tarde, a principios del siglo XVI, las fuentes institucionales insistían sobre la obligación de los *consellers* de visitar a las religiosas y velar por su honestidad.¹²⁰

Por otra parte, como es sabido, muchos de los vicios en los que incurría el clero regular tenían su origen en el hecho de que en la época moderna la elección de la vida religiosa pocas veces era una cuestión de vocación o una elección personal, sino que formaba parte de las estrategias patrimoniales o familiares desarrolladas por las élites urbanas. No en vano, uno de los objetivos marcados por los promotores de la reforma era romper con las dinámicas socioeconómicas que pervertían el fin religioso de estas

¹¹⁷ En el transcurso del siglo XVI hemos podido comprobar que las autoridades barcelonesas convocaron en numerosas ocasiones a todos los religiosos de los conventos y monasterios de la ciudad a “oracio *sine intermissione*”. Véase, a modo de ejemplo, *DACB*, v. 3, p. 423 (1530) y v. 4, p. 32 (1535). Una lectura de les *Rúbriques de Bruniquer* v. 3, pp. 76-153, puede dar una idea aproximada de las aportaciones en especie y económicas que realizaban los *consellers* a los conventos y monasterios urbanos.

¹¹⁸ ZARRI, “Recinti sacri...”, p. 388. Véase también de la misma autora, “Monasteri femminili...”, pp. 373-376 y 380.

¹¹⁹ *DACB*, v. 2, p. 450 (1464).

¹²⁰ *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 77 (1667); *DACB*, v. 3, p. 241 (1514).

instituciones.¹²¹ Por lo que no debe extrañar que, a raíz de la trama de relaciones personales y familiares tejida entre oligarquía urbana y estamento religioso, los diferentes intentos de reforma religiosa llevados a cabo en Barcelona por la Corona –en más o menos colaboración con la Santa Sede– desde mediados del siglo XV hasta el XVII toparan con la resistencia acérrima de estamentos e instituciones locales que no estarían dispuestos a dejar en manos del poder central (eclesiástico y regio) una cuestión que consideraban un problema de la comunidad. En su empeño el gobierno barcelonés no escatimará recursos: enviará embajadas y misivas a autoridades como el virrey, obispos o provinciales de órdenes, pero también al rey o, incluso, al papa.¹²²

En su empeño por domesticar a las instituciones religiosas femeninas (formales e informales) las autoridades eclesiásticas convirtieron la clausura en el elemento central de su reformación. En esencia, la idea era romper todo vínculo con el mundo secular, es decir, que nadie (ni nada) entrara o saliera de sus muros sin el control de las autoridades eclesiásticas. De forma que la vida dentro del convento debía circunscribirse básicamente a la plegaria y a la vida contemplativa.¹²³ Según las directrices establecidas por Trento, el contacto con el exterior debía restringirse al máximo, por lo que en principio las religiosas no podían salir y sólo se consentían las visitas de la familia directa, “ab certa forma y en cert temps” –previo permiso de la superiora y limitadas en el tiempo– y poco más.

El dietario municipal da debida cuenta de la preocupación del consistorio por la aplicación de la clausura y las funestas consecuencias que se derivarían para las religiosas y sus familias. Las autoridades barcelonesas alegaban que romper el contacto con el exterior suponía condenar a las religiosas a un estado de necesidad absoluta, ya que la mayor parte dependía para su sustento de la ayuda de familiares o, en su caso, de las limosnas.¹²⁴ Sin embargo, su mayor preocupación estribaba en las consecuencias políticas de su imposición. Sirva de ejemplo de lo dicho, el malestar del consistorio cuando con motivo de la reformación del monasterio de Junqueras en 1561 las

¹²¹ BADA, *Situació religiosa...*, p. 137.

¹²² *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, pp. 75 y 78.

¹²³ Á. ATIENZA, “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV”, *Hispania*, v. LXXIV, n.º 248 (2014) p. 810. Véase también de la misma autora “Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la corona de Aragón, siglo XVII”, *Studia historica. Historia moderna*, n.º 40, v. 1 (2018), pp. 125-157. En definitiva, tal como señala M. ROSA, “La religiosa”, en R. VILLARI (ed.) *L'uomo barocco*, Roma, 2005, p. 226, se procuraba el aislamiento familiar e intelectual de las religiosas.

religiosas hacen llegar a los *consellers* que en la reforma existían “alguns capitols los quals eren contraris a la possessio te dita ciutat de visitar los monastirs de aquella.” Es más, las monjas se quejaban de que el visitador “havía prohibit que no puxan de aqueí avant de agravi algu recorrer â Consellers.” Como ellos mismos alegaban, estas visitas formaban parte de sus prerrogativas en tanto protectores de los conventos y monasterios urbanos, por lo que la introducción de la clausura ponía en peligro su patronazgo.¹²⁵

En el fondo lo que se estaba dirimiendo era una cuestión de obediencia: qué poder (laico o eclesiástico) ejercía el control sobre las comunidades de religiosas. Las reformas introducidas tenían como objetivo principal implantar una jerarquía clara a partir de la cual insertar el resto de elementos de la reforma moral. De igual modo debemos interpretar los intentos por parte de los reformadores de evitar a toda costa que las monjas recurrieran a los *consellers*, con ello lo que se pretendía era aislar a las religiosas de su principal apoyo en el exterior, una práctica que fue recurrente en todo el proceso reformador.¹²⁶ Debemos tener presente que la reforma religiosa no sólo suponía una renovación espiritual, también representaba un ataque frontal a las prerrogativas del gobierno municipal. Este hecho no pasó desapercibido a las autoridades barcelonesas, que en todo momento fueron conscientes de que lo que estaba en juego era la esencia misma de su poder. Las continuas alusiones al patronazgo sobre las órdenes religiosas en las fuentes institucionales expresadas en las visitas que realizaban los *consellers*, de forma ordinaria o con ocasión de las respectivas solemnidades religiosas, no tenían otra finalidad que reafirmar sus vínculos con las instituciones religiosas y, por extensión, de lo religioso con la Ciudad. En otras palabras, estas visitas se consideraban parte intrínseca del cargo, o sea, un atributo más de la institución a la que representaban.

En resumen, por una parte, las diferencias entre el poder local y el rey o la Santa Sede no se referían a la aplicación de una reforma más o menos rígida, sino qué poder conseguía ejercer el control sobre las instituciones religiosas o someterlas a obediencia. La clausura pretendía, entre otros aspectos, cortar los vínculos de las casas religiosas con las autoridades locales y, por consiguiente, la influencia que ejercían sobre dichas instituciones.¹²⁷ Por otra parte, el acceso al clero regular formaba parte del patronazgo

¹²⁴ *DACB*, v. 17, pp. 374-375 (cita p. 374) (1665).

¹²⁵ *DACB*, v. 4, pp. 387 y 388 (1561); *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 88 (1561).

¹²⁶ FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “Reforma i obediència: actituds institucionals durant la visita del monestir de Montserrat (1583-1586)”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2 (1993), pp. 179 y 180.

¹²⁷ Según P. R. BAERNSTEIN, “Vita pubblica, vita familiare, e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano”, en G. POMATA y G. ZARRI (eds.) *I monasteri femminili come centri di cultura fra*

ejercido por la Ciudad y, por ende, de la religión cívica, por lo que la reforma podía de alguna forma debilitar sus vínculos con lo religioso.

Los *consellers* vaticinaban un panorama sombrío en el caso de que finalmente se implantara la clausura estricta tanto para la supervivencia de las instituciones religiosas como para las familias.¹²⁸ Nada de eso se produjo. Con el tiempo la clausura se fue instaurando en los conventos, venciendo una a una las resistencias de las monjas y de la élite local. Por lo que respecta a los vínculos entre la clase dirigente y la esfera religiosa, el dietario municipal muestra que la clausura no menguó o mermó la actividad religiosa del consistorio en estas instituciones. Por el contrario, como hemos mostrado en el anterior apartado, los *consellers* siguieron asistiendo a las efemérides religiosas y visitando de forma asidua los conventos femeninos a lo largo del siglo XVII, en especial aquellos con los que mantenían un vínculo más estrecho como era el caso del monasterio de Pedralbes o las casas de capuchinas y mínimas. De igual modo, el enclaustramiento tampoco modificó de forma significativa la forma en la que éstos se relacionaban con las monjas, ya que en las celebraciones a las que acudían mantenían contacto directo con la religiosas.¹²⁹

Sin embargo, la imposición de la clausura sí que tuvo consecuencias en las manifestaciones religiosas urbanas, es decir, aquellas que se celebraban en el exterior de los conventos. Aunque en el dietario no aparecen de forma habitual referencias sobre la participación de las monjas en el ceremonial religioso urbano hemos encontrado una descripción en la que el escribano narra el orden que siguió la procesión que realizaron las monjas de San Pere de las Puel·les –uno de los monasterios que más resistencias presentó a la imposición de la clausura– en el exterior de la iglesia en la Octava del Corpus de 1518.

“primer anave la bandera dels ortolans, e los ortolans de dos en dos ab ciris en les mans, apres anaven los ganfanons y apres la creu de Sant Pere, apres los capellans ... , apres venien las monjas ordonades de dos en dos ab los ciris blanchs encesos en la ma, apres venien set musichs vestits ab dalmaticas sonant instrument de corda, apres venia la custodia sobre una civera que aportaven preveres ... et desus lo talem qui aportaven homens de honor de la parrochia, e altres, apres venie la Rev.^t abbadessa ab la crossa y

rinascimento e barocco, Roma, 2005, p. 303, los obispos tridentinos utilizaron la clausura con el fin de retomar el control sobre todas las esferas de lo sacro y reforzar el poder episcopal.

¹²⁸ *DACB*, v. 17, pp. 374-375 (1665).

¹²⁹ Véase, por ejemplo, una descripción de la visita que realizaban a Pedralbes en *DACB*, v. 16, (1658).

un ciri blanch en la ma en mix de dos preveres ..., apres venien alguns homens de condició e altres portant ciris encesos, e molta altre gent”¹³⁰

El fragmento reproducido acredita que a principios del siglo XVI las monjas desarrollaban en las ceremonias religiosas urbanas una función similar a la de los religiosos. Sobre todo porque en su descripción el escribano en ningún momento señala que su presencia en la procesión sea un suceso excepcional, por lo que podemos considerar que las monjas participaban con relativa frecuencia en este tipo de solemnidades.¹³¹ El contrapunto a esta imagen que acabamos de recrear nos lo da el relato de otra procesión que se realizó en 1601 con motivo de la canonización de san Ramón de Penyafort. La descripción de la procesión, recogida también por el escribano en el dietario municipal, nos ha de servir para ilustrar de qué forma la clausura modificó la presencia de las monjas en la escena pública.

“Fent la volta dita proffesso passa devant lo monastir de les monjes de N.^{ra} S.^a de Jonqueres ... y alli havia altra catafal ab menestrils y tambe havian fet un bosch de diversos generos de abres, sobre dell una molt gran envalada, y alli havian fet un molt gran catafal de hont ditas S.^{oras} monjes miraven la proffesso encara que molt retirades que apenes les podien veure ... e, passa la dita proffesso devant la Iglesia del monestir de les monjes de sancta Magdalena, sobre de la qual Iglesia havian feta una axida de hont les monjes de dit monestir miraven la proffesso”¹³²

Como se puede apreciar en esta ocasión las monjas observaban la procesión situadas en una tarima desde la que apenas podían ser vistas por el público que acudía a la procesión. No cabe duda que es un cambio substancial respecto a la procesión anterior, en la que las monjas participaban junto a los frailes en el cortejo procesional.

La introducción de la clausura modificó la participación de las monjas en el ritual religioso urbano, pero la medida, como mostramos a continuación, no sólo afectó

¹³⁰ *DACB*, v. 3, pp. 276 y 277 (1518).

¹³¹ A pesar de que no hemos encontrado más descripciones de procesiones de época moderna en las que participaran las monjas, tampoco parece que fuera un hecho excepcional antes de la reforma religiosa. En cambio, en el siglo XIV sí que hemos encontrado algunas referencias en relación a su participación en las ceremonias religiosas urbanas como, por ejemplo, en 1334 las monjas del monasterio de Junqueras asistieron a la procesión que se realizó con motivo de la traslación de las reliquias de santa Eulalia; también participaron monjas en el cortejo procesional que el convento de santa Clara se realizó con ocasión de la traslación de las reliquias de algunas santas, *Rúbricas de Bruniquer...*, v. 3, pp. 70 (1334) y 161 (1358).

¹³² *DACB*, v. 7, pp. 335-336 (1601).

a las religiosas. En 1606 el día previo a la procesión de Corpus llegó a conocimiento de los *consellers* que los carmelitas descalzos no iban a tomar parte en la procesión, ya que habían recibido un breve papal en el que se les prohibía participar. Según manifestaba el propio prior, “per que com lur professio es de clausura y reculliment, causava distractio y que axi ell ni sos frares no anirian per la obediencia que devian a sa Sanctedat y a son general.” Ante estas palabras, los *consellers* replicaron

“que asso era cosa molt nova y que havia de causar gran admiratio y scandol a tota la ciutat, maiorment que resultaria en dany y menoscab de la matexa religio, y que la ciutat no poria dexar de fer ne molt gran sentiment, ... que de son temps se pensas en que una cosa com aquesta tant del servey de Deu e tan antiga e introduyda per tot lo mon, que todas las religions honran la professo de la catedral y en aquesta ciutat tan inveterada y continuada que ia ha fet ley rebes alteratio”

Parece ser que los argumentos de las autoridades debieron convencer al prior que, tras consultarlo con sus compañeros, decidió desobedecer el mandato del papa y de su superior y acudir a la procesión con la condición de que, tal como habían prometido, los *consellers* escribieran a su superior para interceder en el asunto.¹³³

Este episodio nos confirma que la reclusión no sólo de las monjas, sino también de los frailes tuvo secuelas importantes en la religión cívica. Para el municipio era impensable que una procesión –y en especial la del Corpus– se desarrollara con la ausencia de una parte significativa del estamento eclesiástico, sobre todo si formaba parte del clero regular. Ahora bien, parece que la ausencia de las monjas en el ceremonial religioso urbano no despertó una reacción similar, lo que nos da a entender que en realidad los *consellers* no estaban del todo disconformes con su exclusión de la escena pública. A cambio se desarrollaban otros ceremoniales religiosos dentro del recinto conventual (posiblemente con otras connotaciones) a los que ellos, como representantes de la Ciudad, sí tenían acceso.

A modo de conclusión, la actuación del consistorio, por lo que atañe a la imposición de la clausura, es consecuencia de la interrelación entre intereses personales e institucionales. En realidad, las autoridades barcelonesas no eran del todo contrarias a la introducción de la clausura –recordemos que una religión sin mácula era elemento indispensable para calmar la ira divina– eso sí, siempre y cuando no interfiriera en las

¹³³ *DACB*, v. 8, pp. 275-277 (1606).

prerrogativas propias de la Ciudad y sus intereses (de oligarquía) se vieran perjudicados de forma significativa.¹³⁴ Como muestra el dietario municipal, la Ciudad siguió ejerciendo su protectorado –e incluso éste se intensificó a lo largo del siglo XVII– sobre las órdenes religiosas y en especial sobre las casas femeninas. Por lo que, a pesar de la clausura, los *consellers* continuarán visitando de forma asidua los monasterios y manteniendo contacto directo con las religiosas.

Aunque la clausura de las monjas no supone una ausencia total del ritual religioso urbano, sí que significa un cambio respecto a la época previa a Trento. Desde el momento en el que se introduce la clausura la única ocasión en la que las monjas participarán de forma más o menos visible en alguna ceremonia religiosa en el exterior de los recintos conventuales será con ocasión de los traslados de la comunidad de un antiguo monasterio a otro nuevo. Este tipo de ceremonias se producirá con relativa frecuencia en el transcurso del siglo XVII a raíz de la reubicación de muchas comunidades en edificios mejor situados y más amplios.¹³⁵ Ni que decir tiene que las connotaciones o, dicho de otro modo, el simbolismo de una y otra ceremonia no eran los mismos.

Por último, a pesar de las transformaciones que introdujo la reforma religiosa los conventos femeninos siguieron ejerciendo una función pública. En esencia, sólo cambian las formas y los modos en que los conventos femeninos establecen sus vínculos con la vida cívica: por un lado, se convierten en contenedores de *sacre vergini* cuya principal función es proteger a la comunidad de la ira divina a través de la oración y la vida contemplativa y, por otro lado, promueven la religión cívica a través de la custodia y ostentación de lo sacro.¹³⁶

La actuación de las autoridades barcelonesas en materia religiosa no se limitaba al control institucionalizado de las casas religiosas, también se manifestaba en otros aspectos como, por ejemplo, la organización y gestión pública del evento religioso, aspecto que abordamos en el siguiente capítulo. En este sentido, tal como tendremos ocasión de mostrar, la religión cívica no suponía sólo una fuente de cohesión social y política, como han planteado muchos estudiosos, sino también todo lo contrario.

¹³⁴ Un ejemplo que ilustra el cambio progresivo de actitud de las autoridades frente la clausura es la asistencia de los *consellers* a las ceremonias en las que se instaura de forma simbólica el enclaustramiento de las monjas. Véase, por ejemplo, *DACB*, v. 9, p. 171 (1612).

¹³⁵ Puede encontrarse una descripción en M. PARETS, *Crònica*, Llibre I/ 1, v. 1, edición a cargo de R. M. MARGALEF, Barcelona, 2011, [1610-1660], pp. 223 y 224.

¹³⁶ ZARRI, “Recinti sacri...”, pp. 388 y 389.

CAPÍTULO 4.
IGLESIA Y MUNICIPIO: ENTRE BASTIDORES

La actuación de las autoridades barcelonesas en materia religiosa también se manifestaba en la organización y gestión pública del evento religioso. Es más, no puede existir la religión cívica sin la constante promoción por parte del municipio y de las élites urbanas. Desde la perspectiva del gobierno local, la organización de la vida religiosa era un aspecto trascendental (y nunca mejor dicho) de la práctica del poder. Tal como plantean algunos estudiosos, la interdependencia entre las esferas laica y religiosa derivaba en la gestión conjunta y colaborativa de lo sacro.¹³⁷ Sin embargo, esta imagen idílica tenía su contrapunto en los continuos conflictos en los que se enzarzaban autoridades municipales y eclesiásticos.

Del abanico de ejemplos posibles hemos seleccionado tres episodios que nos han de permitir, por un lado, captar las tensiones que generaba la gestión y el control de la vida religiosa entre la Ciudad y la Iglesia local y, por otro lado, analizar las dinámicas que en estas ocasiones se ponían en funcionamiento. En el primero de los casos, abordamos la pugna del poder municipal por redefinir y ampliar su esfera de actuación en materia religiosa a costa del poder eclesiástico.

Con el segundo caso, mostramos la relevancia del ceremonial en la construcción de discursos ideológicos e identitarios urbanos. Nuestro objetivo es exponer el proceso de conformación o codificación del ceremonial cívico-religioso en Barcelona a través del análisis de la concordia firmada en 1662 por el municipio y el Capítulo catedralicio. Aunque el citado documento es conocido por la historiografía, hasta ahora ningún autor ha profundizado (que tengamos constancia) en su análisis y, en particular, respecto a su relevancia dentro del proceso de codificación del ceremonial cívico-religioso. Por no hablar de contextualizarlo en el marco de las relaciones entre el poder urbano y la Iglesia que, como mostraremos, se movían entre el conflicto y la conciliación.¹³⁸

¹³⁷ G. CHITTOLINI, "Città, istituzioni ecclesiastiche e 'religione civica' nell'Italia centrosettentrionale alla fine del secolo XV", en *Girolamo Savonarola: da Ferrara all'Europa. Atti del Convegno Internazionale, Ferrara 30 marzo - 3 aprile, 1998*, Florencia, 2001, p. 340; A. VAUCHEZ, "Introduction", en Id. (ed.), *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, 1995, pp. 1-5. Véase también los siguientes trabajos contenidos en dicho volumen: D. BORNSTEIN, "Le Conseil des Dix et le contrôle de la vie religieuse à Venise à la fin du Moyen Âge", pp. 187-200; G. DE SANDRE GASPARINI, "L'administrazione pubblica dell'evento religioso: qualche esempio della Terraferma veneta del secolo XV", pp. 201-217 y, por último, P. KERBRAT, "Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIII siècle au début du XVI siècle", pp. 165-185.

¹³⁸ M.^a A. PÉREZ SAMPER, "Lo popular y lo oficial en la procesión de Corpus de Barcelona", en D. GONZÁLEZ CRUZ (ed.), *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, 2002, pp. 152 y 153, mencionó la existencia de esta concordia al hacer referencia a los conflictos de ceremonial. También hace referencia a su firma J. DANTÍ i RIU, "La hacienda municipal y las

En el tercer y último apartado, analizamos el intento de las autoridades barcelonesas de introducir sus propios ritos dentro del calendario eclesiástico a raíz de la elección en 1687 de la Virgen de la Merced como patrona de la ciudad, a pesar de la oposición de las autoridades eclesiásticas. Por último, los diferentes episodios que presentamos ponen de manifiesto otro aspecto interesante: la instrumentalización de la memoria institucional en la conformación de religión cívica, una cuestión que abordamos en diferentes momentos a lo largo de la tesis.

4.1 Barcelona: una *republica* de procesiones¹³⁹

La ósmosis entre sociedad e Iglesia en la Barcelona moderna se exteriorizaba sobre todo en la vida religiosa de la ciudad, puesto que autoridades municipales y eclesiásticas colaboraban de forma estrecha en la organización de las diferentes manifestaciones religiosas.¹⁴⁰ Por regla general cualquier plegaria pública (u otras solemnidades similares) requería la puesta en marcha de un dispositivo cívico-religioso bastante estandarizado: el Consejo de Ciento se dirigía al Capítulo catedralicio con una propuesta que éste discutía. Una vez aceptada la propuesta, el Capítulo comunicaba al Consejo su decisión y, finalmente, ambas instituciones se encargaban de hacerla pública para que el conjunto de la comunidad pudiera participar.¹⁴¹

Tal como hemos señalado, esta era la tónica general. A lo largo del periodo analizado se produjeron situaciones en las que tanto las autoridades municipales como las eclesiásticas intentaron (a veces con éxito) romper las reglas del juego. Así sucede en el conflicto que se desencadenó entre la Ciudad y la Iglesia a mediados del 1635 y

exenciones fiscales en Cataluña: el conflicto entre el Consejo de Ciento y los eclesiásticos en Barcelona en los siglos XVI y XVII”, en J. L. PEREIRA IGLESIAS; J. M. DE BERNARDO ARES y J. M. GONZÁLEZ BELTRÁN (coords.), *La administración municipal en la Edad Moderna*, V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna, v. 2, Cádiz, 1999, p. 226, al tratar los conflictos entre la Ciudad y las instituciones eclesiásticas urbanas por las franquicias eclesiásticas.

¹³⁹ Aunque nos hemos inspirado en la expresión utilizada por E. MUIR, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, 1984, p. 217, a la hora de definir Venecia como una República de procesiones, la fórmula elegida en este epígrafe tiene un sentido diverso, adaptada a la realidad barcelonesa y que tiene que ver más con el concepto de la “cosa publica” eiximeniano.

¹⁴⁰ Vida religiosa se define como “espressione e realizzazione del rapporto del singolo ... (in quanto *civis*) o de la collettività civica con il sacro, attraverso forme pubbliche, sistematiche e organizzate”, A. M. ORSELLI, “Vita religiosa nella città medievale italiana tra dimensione ecclesiastica e cristianesimo civico. Una esemplificazione”, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, n.º 7 (1981), p. 361.

¹⁴¹ Abundan los ejemplos que muestran esta dinámica, véase, entre otros, *DACB*, v. 10, pp. 380 y 381 (1629) y v. 23, p. 153 (1700).

cuyas secuelas más visibles para la actividad cívico-religiosa institucional perduraron hasta finales de 1637.¹⁴² Más allá de los hechos que desencadenaron el conflicto, nos interesa el desenlace del episodio en cuestión, pues el desencuentro derivó en una batalla de escritos entre el obispo y las autoridades municipales. De forma que lo que en un principio era un conflicto de ceremonial (como tantos otros) termina por convertirse en una pugna abierta por la defensa de las respectivas jurisdicciones.

El citado episodio se produce a raíz de un conflicto de protocolo entre la Ciudad y el Capítulo catedralicio en el transcurso de unas rogativas por falta de lluvia. El Capítulo, ante la protesta de las autoridades barcelonesas, determina no continuar con las procesiones mientras el consistorio persevere en sus pretensiones. En respuesta, el Consejo de Ciento prohíbe a los *consellers* que asistan a las solemnidades religiosas en la catedral u otras iglesias en las que participe el Capítulo. Pasan los días y las lluvias no terminan de llegar, por lo que las autoridades se ven obligadas a recurrir de nuevo a la mediación de los protectores celestiales. En vez de solventar sus diferencias con el Capítulo, el consistorio acude al obispo al que solicita licencia a fin de que las parroquias y los monasterios de la ciudad puedan realizar procesiones por los alrededores de las iglesias.¹⁴³

El consistorio estaba sumamente molesto con el Capítulo. No era para menos, el clero de la catedral continuaba con las plegarias y lo que es peor; las efectuaba sin contar con la presencia de los *consellers*. En tanto que “pares de la republica” una de las principales atribuciones y obligaciones de los magistrados era la de encabezar, junto al resto de la comunidad, este tipo de ritos de imploración en momentos de crisis.¹⁴⁴ Desde esta perspectiva, su ausencia en estas rogativas no sólo representaba un ataque a sus prerrogativas, sino que, además, podía suscitar cierto malestar entre la población al considerar que sus gobernantes no cumplían con sus obligaciones en los momentos de mayor necesidad. Por todas estas razones –y en vista que el obispo todavía no se había pronunciado– el Consejo delibera que “per demonstratio al poble” se diese recado a los conventos para que cada día expusieran el Santísimo Sacramento y que los *consellers*

¹⁴² Puede reseguirse dicho episodio en *DACB*, v. 11, pp. 399-453 (1635).

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 401 y 404; AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, f. 135r. El prelado, Don Garci Gil Manrique (1633-1655), en esos momentos también ocupaba el cargo de Presidente de la Generalitat (1632-1635). Más tarde, en los inicios del conflicto *dels Segadors* (julio 1640) también ocupará el cargo de virrey.

¹⁴⁴ *DACB*, v. 11, p. 447.

acudiesen cada día. El Capítulo, por su parte, continua con las plegarias en la catedral a las que, pesar de ser invitados, siguen sin acudir los *consellers*.¹⁴⁵

El conflicto que mantenían la Ciudad y el Capítulo ponía en entredicho la imagen de unidad y armonía que tanto unos como otros querían proyectar a través de la participación ordenada y jerarquizada de todos los cuerpos de la comunidad. No obstante, ceder a las pretensiones del Capítulo, precisamente en la procesión del Corpus, podía modificar las relaciones de fuerza entre ambas casas, es decir, podía tener consecuencias en el equilibrio de poderes; además, de que establecía un precedente peligroso que en un futuro podía ser utilizado por el Capítulo.

Lejos de conformar los ánimos y diluir las tensiones el paso del tiempo hace que arraiguen hasta el punto que los *consellers* plantean al Consejo algo inaudito: celebrar la festividad del Corpus en otra iglesia distinta de la catedral. El *conseller en cap* ante el Consejo reunido manifestaba que la ciudad no debía dejar de celebrar la acostumbrada procesión del Corpus. Y como la iglesia parroquial de Santa María del Mar “sia tant grandiosa y magnifica,” el *conseller* proponía al Consejo realizar la procesión en dicha iglesia “com succehi [en] juny [de] 1572 que lo Diumenge de la octava ... feren dita proffesso ab la solemnitat de trompetas y ataviats ab las insignias de la Ciutat.” Según el magistrado, las celebraciones se debían desarrollar de la misma manera en la que se solía festejar todos los años la solemnidad del Corpus, a saber:

“acudint los ... consellers ab sos proms lo disapte a la tarde en la plassa de sant Jaume ab lo mateix accompanyament que se acostuma ... en la vigília del Corpus, y després aniran ... [a] santa Maria ab la mateixa puntualitat y grandesa que anavan a la Seu, sens discrepar en cosa, fent fer la passada de la proffesso ab los tabols y trompetas y demás aparatos ... Y lo diumenge de mati los dits ... consellers y proms aniren al offici en dita iglesia y al després dinar a la professo. Per a la qual convidarà la Ciutat [a] totes las parròchias, convents de religiosos, cofrarias ab las banderas y llums ... fent-se la festa ab la grandesa, y ostentatió possible. Y perque no.s falte en cosa de las que se acostuman en semblants occasions se manaràn publicar las crides dels premis se offerexen als que apartan creus, tabernacles y adornan los fronts de sas cases en los carrers ordenant dits

¹⁴⁵ Las casas religiosas a las que acuden: Santa Caterina, San Francisco, San Agustín, el Carmen, la Merced, Santísima Trinidad, San Francisco de Paula, Bon Succés, San José, Santa Mónica, Belén, Monte Calvario, *Ibid.*, pp. 404-409 (cita p. 404).

senyors consellers y ... obrers totas las cosas que son necessaries per la festa tant gran en honrra ... de Deu [y] universal devoció de tot lo poble”¹⁴⁶

El *conseller en cap* no sólo proponía organizar una serie de celebraciones religiosas al margen de las autoridades eclesiásticas, sino que, además, presentaba la iglesia de Santa María del Mar en cuanto que espacio alternativo al principal centro religioso (y político) de la ciudad, la catedral. La elección de Santa María del Mar no era casual; su relevancia en la vida religiosa y política de la ciudad la hacían una de las iglesias parroquiales más notables de Barcelona. Algunos barceloneses la consideraban la iglesia más importante después de la catedral.¹⁴⁷ Por no hablar del relevante peso socioeconómico de muchos de sus parroquianos, no podemos olvidar que su obrería era la más aristocrática de la ciudad. Pero, además, la celebración patrocinada por la Ciudad en la iglesia parroquial debía ser, tal como el *conseller en cap* declaraba, “ab la mateixa grandesa [y] sumpositat” que la que se realizaba cada año en la catedral, de forma que el pueblo, al que iba dirigida la celebración, percibiera la potencia simbólica del gobierno municipal. Que, además, la celebración en cuestión se enmarcara dentro de los ritos del Corpus lo hacía más significativo a ojos del pueblo y de la Iglesia local, que de ninguna manera podía obviar el desafío.

Por último, aunque no por eso menos relevante, el fragmento reproducido es uno de los tantos ejemplos que podríamos mostrar del uso legitimador de la memoria escrita por parte de las autoridades barcelonesas. En su discurso el *conseller en cap* esgrimía un episodio anterior, es decir, un precedente con el fin de dar legitimidad a su propuesta no sólo frente al Consejo, que también, sino frente a las autoridades eclesiásticas. Según consta en el *Dietari*, el episodio al que se refería el *conseller* se originó, como en este caso, por unas discrepancias en el ceremonial en el transcurso del oficio del Corpus. En aquella ocasión los *consellers* no pudieron (por la presión del virrey) evitar participar en la procesión del Corpus, pero sí dejaron de asistir a la procesión que se realizaba en la catedral en la Octava del Corpus y organizaron una procesión alternativa en la iglesia de santa María del Mar.¹⁴⁸ Como ya hemos documentado al hablar del patronato municipal sobre las instituciones religiosas, la instrumentalización política de la memoria del

¹⁴⁶ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, ff. 182-184 (cita ff. 182r y 183).

¹⁴⁷ D. J. DE JORBA, *Descripción de las excellencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, Barcelona, H. Gotard, 1589, p. 10.

¹⁴⁸ *DACB*, v. 5, pp. 134 y 135 (1572).

pasado con el objeto de justificar el presente será una práctica recurrente del gobierno barcelonés a lo largo de la época moderna.

Finalmente, gracias a la mediación del obispo, la celebración que planteaban los *consellers* no llega a materializarse y las celebraciones del Corpus discurren en total armonía y sin contratiempos. Sin embargo, este acercamiento es sólo un espejismo.¹⁴⁹ Como veremos a continuación, en los siguientes meses las tensiones entre ambas casas se recrudecen.

Pasado un tiempo las autoridades barcelonesas nuevamente se ven forzadas a recurrir a la mediación divina para remediar la sequía que assolaba el territorio. El gobierno municipal, como en la anterior ocasión, opta por buscar formas de acceso al favor de los protectores sobrenaturales al margen del clero catedralicio. Pero esta vez el consistorio no acude al obispo, sino que consulta a los conventos capuchinos si encontraban algún inconveniente en el caso que les solicitasen llevar en procesión el cuerpo de santa Madrona a la iglesia que éste designase sin la intervención del obispo y del Capítulo. Los religiosos se muestran muy reticentes a la petición de la Ciudad y solicitan que sea una junta de teólogos la que valore su demanda. El dictamen de los especialistas no deja lugar a duda: de ninguna manera se podían celebrar procesiones en el exterior de sus iglesias sin expresa licencia del obispo “perque altrament eren tots de parer incorrerian ab algunes censuras y excommunications.” Según los religiosos, en todo caso se podían hacer procesiones dentro de los conventos y acudir a la iglesia de Santa Madrona “sens creu ni cristho y fer alli algunes plegarias y devocions per servir a la çiutat y per la necessitat tant urgent de aygua.”¹⁵⁰

En las plegarias participan las mismas casas religiosas y en el mismo orden que en la anterior ocasión, aunque cabe destacar la ausencia (creemos nada casual) de los jesuitas.¹⁵¹ Una vez terminadas las rogativas, los *consellers* solicitan a las parroquias que se sumen a las plegarias. La obrería y la comunidad de Santa María del Mar –la primera parroquia a la que acuden– determinan que, a pesar de no haber obtenido licencia del obispo y en “vista la tant gran y urgent necessitat”, acudirían a Santa Madrona “a modo de Romeria.”

¹⁴⁹ *DACB*, v. 11, pp. 414-418 (1635).

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 435 y 436 (cita p. 436). La junta estaba compuesta por teólogos de las órdenes mendicantes y de la casa capuchina. En el *Dietari* se incluye el escrito que presentan los padres capuchinos a los *consellers*, *Ibid.*, “Apéndice XIV”, p. 790.

¹⁵¹ Es una suposición, pero creemos que los jesuitas no acuden porque estaban sujetos a la autoridad directa del papa y el prelado era el representante del papa en la ciudad, *Ibid.*, p. 439.

Un par de días más tarde el obispo ordena publicar en las tronas de las iglesias de la ciudad un edicto en el que prohíbe la realización de procesiones sin su consentimiento. En su escrito el prelado recordaba que no se podían celebrar procesiones sin la correspondiente licencia del ordinario eclesiástico al que le correspondía determinar de “hont an de exir y hont an de anar y lo modo y forma ab que han y deuen servir.” A pesar de lo cual, había llegado a su conocimiento que la comunidad, beneficiados y obreros de la iglesia de Santa María del Mar habían ordenado una procesión a la que también habían acudido las cofradías fundadas en dicha iglesia. Y como este tipo de procesiones

“sien contra las serimonias de la yglesia y ritos de aquella ... y que conte en si grans inconvenients y se teme que ab motiu de pietat los obrers y parrochians de altres iglesias ... instaran als rectors, comunitats, preveres y benefficiats ... per que fassen altres y semblants proffassons de que resultarien los mateixos y per ventura majors inconvenients ... Que es just obviar y procurar que los ecclesiastichs y seculars no introduescan nous ritos y serimonies no aprovades per la iglesia”

Por todo ello, el obispo ordenaba a “rectors, curats, comunitats preveres benefficiats,” obreros de las iglesias parroquiales “y altres a qui convinga, sots gravas penas y censures, que no fassen ni fer presumescan semblants ni altres profassons sens llicentia ... ni en aquelles asistescan ni les auctoritsan ni aproven ni en ellas vingan ... ni concenten ans be de ellas se abstingan.”¹⁵²

La publicación del edicto desencadena un cruce de escritos entre el obispo y las autoridades barcelonesas. Un par de días más tarde de la publicación del edicto, la Ciudad remite al obispo un documento. En la misiva los *consellers*, por un lado, protestaban por la negativa del prelado a conceder licencia a las parroquias para que salieran en procesión, así como por la publicación del edicto y, por otro lado, justificaban su actuación y la de la comunidad de santa María del Mar. El consistorio afirmaba que había intentado por todos los medios que se realizasen las rogativas con el único propósito de aliviar la grave sequía que padecía la ciudad. En cuanto a las informaciones que le habían llegado sobre la procesión que había realizado la comunidad de Santa María del Mar, el gobierno municipal precisaba que algunos

¹⁵² *DACB*, v. 11, pp. 441-443.

eclesiásticos y devotos habían acudido a la capilla de Santa Madrona “sens forma de professo y serimonias ... sino per pura devocio.” Y, argumentaba, que, en contra de las manifestaciones versadas en el edicto, “del acte pio que feren los obres de santa Maria no resulta ningun inconvenient, ans se te per cert que Deu ... rebe misericordiosament semblants pregaries y lo poble ne resta molt edificat y ha imitacio de aquells molts an fet las mateixas pregaries.”

Los *consellers* tampoco pasaban por alto las palabras que aludían a la introducción de novedades en los ritos y ceremonias por parte de eclesiásticos y seculares. Ante una acusación tan grave recriminaban al prelado que hubiera permitido tal insidia cuando bien sabe “y es notori a tot lo mon que ni Barcelona ni Cathalunya an acostumat may introduhir nous ritos y serimonias no aprovadas per la Iglesia, ans be an seguit sempre ab molta fidelitat y molt catholicament los ritus y serimonias de la santa Iglesia romana.”¹⁵³ Acto seguido las autoridades municipales acusaban al obispo de malmeter contra la Ciudad, puesto que había referido a la comitiva de Santa María del Mar que había acudido a solicitar licencia “que la Ciutat tenia la culpa destas cosas” con el único objeto de justificar su negativa. Cuando es conocedor “que fins vuy no se ha perdut ninguna cosa per la Ciutat, sino per altres a qui tocava procurar tota unio y llevar tota discordia en materia del culto divino y de pregarias ... y del que conve al be universal y comu.”

En la última parte del escrito las autoridades barcelonesas recurrían a una retórica mucho más efectista: “llestimada la Ciutat dels clamors del poble que tots a la una an sentit y senten en lanima que en tan gran y urgent necessitat los impedescan ses devocions de la manera ques poden y deuan y se son acostumades sempre fer.” Este sufrimiento y desconsuelo, justificaban las autoridades barcelonesas, les había movido, “como a pares de la republica” a presentar dicho escrito; al que ponían punto final recordándole su función dentro de la comunidad, de la que se derivaban sus obligaciones y prioridades: “com a pare y pastor te de aconsolar ses ovellas y mirar per lo be comu no reparant en cosas ha effecte ques consequesca ... que Deu ... se apiade

¹⁵³ La acusación provenía del procurador fiscal de la corte eclesiástica que era, además, quien había informado de todo lo sucedido al prelado.

de aquest poble y de son territori” lo que se obtendría, por intercesión de santa Madrona, si se realizasen las plegarias y rogativas acostumbradas.¹⁵⁴

La respuesta del obispo no se hizo esperar. Según la versión del prelado, había denegado la licencia a los obreros porque, como ellos mismos sabían, las plegarias debían celebrarse primero en la catedral “com a matriz y cap de las demes.” Y si había leído a los obreros el documento que había enviado a los *consellers* lo había hecho para mostrarles que de ningún modo no se oponía a que se realizasen las plegarias. Siguiendo el relato de los hechos, el obispo manifestaba que, a los pocos días del encuentro con los obreros de Santa María del Mar, se presentaron ante él cuatro beneficiados, de parte de la comunidad de dicha iglesia, haciéndole saber “la instancia que feyan los Obrers y que, al que ells podian collegir, farian la Professo de qualsevol manera, o, se donas llicencia, o, no y axi que sa S.^{ria} se servis donarla.” Ante lo cual él reiteró a los eclesiásticos lo mismo que había respondido a las parroquias que acudían a solicitar licencia, que hasta que no se hicieran las plegarias en la catedral no concedería licencias. Pero, a pesar de su negativa, la parroquia de Santa María salió en procesión fuera de sus límites. Ante la gravedad de lo sucedido, el obispo había determinado remitir la causa a la Sacra Congregación de Ritos, “a qui toca lo declarar sis poden fer, o, no semblants Professons.” De igual modo, ordena publicar el edicto porque sabe del cierto que los eclesiásticos no pueden asistir a semejantes procesiones, aunque sea “ab pretextu de pietat.” En todo momento, concluía el obispo, había cumplido con su obligación, a saber, “que les coses vayan per son camí ordinari sens que se introduesquen novedats, perque sempre son perillosas.”¹⁵⁵

Al día siguiente las autoridades municipales envían un segundo escrito en el que puntualizan algunas de las informaciones que constaban en la misiva que el prelado les había hecho llegar. Entre otras cuestiones, los *consellers* aseveraban que no le habían informado con exactitud sobre el proceder de la Ciudad en situaciones de necesidad de agua. En todo caso, alegaban los *consellers*, no son situaciones similares. La Ciudad había ordenado que se sacase el cuerpo de la santa en su iglesia “exortant y pregant ab crida publica a tot lo poble que acudis alli a fer plegarias y rogativas.” En una situación

¹⁵⁴ *DACB*, v. 11, pp. 445-447 (30-9-1635). En previsión de futuras acciones legales, ambas partes insisten en que los documentos se reproduzcan siguiendo el orden cronológico y que no se pueda presentar ningún escrito sin que le acompañe la respuesta.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 448-450 (1-10-1635). En dicho documento el obispo había trasladado a las autoridades municipales su intención de acudir a todas las solemnidades religiosas para evitar las disputas entre la Ciudad y el Capítulo.

de tanta necesidad, un mero formulismo (si la Ciudad había solicitado, o no, las plegarias al Capítulo) no debía ser motivo para denegar las licencias.¹⁵⁶

Finalmente, llega la lluvia. Las autoridades municipales organizan un *Tedeum* en la iglesia de Santa Madrona sin contar con las autoridades eclesiásticas. Ese mismo día también llega al consistorio la respuesta del prelado a la última embajada de la Ciudad. En su segundo escrito el obispo ponía los puntos sobre las íes a las autoridades barcelonesas. Para empezar, establecía una serie de preceptos (irrefutables) que legitimaban su proceder. Primero, correspondía al prelado ordenar que se realizasen plegarias generales “per qualsevulla necessitat publica.” Segundo, a la hora de deliberar las rogativas no podía perjudicar las prerrogativas de las iglesias o monasterios (ni de sus eclesiásticos) y, en particular, de la catedral, que precede a todas las demás. Tercero, y último, una vez ordenadas las plegarias, “los jutges y magistrats seculars” deben acudir en todo lo que les corresponda, “segons los costums de las provincias.”

Partiendo de estas premisas, el obispo rebatía a las autoridades municipales cuando sostenían que la solicitud de plegarias se acostumbraba a enviar siempre al Capítulo y no al prelado, ya que ambos formaban “un tribunal.” Pero, apesar de no haber recibido ninguna solicitud de la Ciudad, “attenent a la necessitat publica,” había acordado que se llevasen a cabo las plegarias. En consecuencia, ni era responsable de que éstas se demorasen, ni obraba de forma injusta cuando había denegado las licencias.¹⁵⁷ El tono de la misiva no dejaba lugar a replica. A partir de ese momento la disputa se traslada fuera del ámbito local, pues, tal como señalaba el prelado, correspondía a Roma dirimir sobre la materia en discusión.

Los escritos que hemos presentado ponen de manifiesto una serie de cuestiones que van más allá del hecho puntual que motiva el decreto (la disposición y realización de procesiones, a instancias del poder municipal, sin el consentimiento del prelado) como, por ejemplo: los dispositivos cívico-religiosos que regulaban la vida religiosa de la ciudad; la imbricación entre las esferas laica y religiosa o la pugna entre las diferentes esferas de poder (laica y religiosa) por la defensa de las respectivas jurisdicciones. Por lo que se refiere a la primera cuestión, la organización de cualquier manifestación religiosa seguía más o menos el esquema expuesto por el prelado. Aunque, en principio, la iniciativa tanto podía surgir del consistorio como del Capítulo u obispo, lo más

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 450 y 451 (2-10-1635).

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 452-454 y 455 (5-10-1635).

habitual era que la petición proviniera del poder civil y que el poder religioso se encargara de ordenar la solemnidad religiosa más adecuada para la ocasión.¹⁵⁸ De modo que se establecía y se desplegaba una especie de escala de remedios sobrehumanos que iban de menor a mayor potencia sobrenatural, es decir, desde los menos potentes a los más efectivos, cuando los anteriores no daban resultados: exposición del Santísimo Sacramento y de las reliquias, rogativas, procesiones ordinarias o general, etc. El análisis del dietario municipal muestra que el esquema que se solía seguir era el mismo que habían ordenado los *consellers*: primero, rogativas en los monasterios, luego en las parroquias y, por último, en los casos más extremos, procesiones generales con reliquias. Esta escala de recursos espirituales se consolida en el transcurso del siglo XVII.

Ciertamente, en algunas ocasiones podían surgir discrepancias entre la Ciudad y las autoridades eclesiásticas respecto al recurso espiritual más conveniente, no obstante, en la mayor parte de los casos ambas partes conseguían llegar a un acuerdo.¹⁵⁹ Ahora bien, también es verdad que la Ciudad no siempre dejaba en manos de la jerarquía eclesiástica esta responsabilidad. El Consejo de Ciento en situaciones de especial gravedad determinaba –aconsejado por una junta de teólogos y juristas– tanto las medidas materiales como espirituales destinadas a paliar las crisis que azotaban la ciudad.¹⁶⁰ Por lo que la gestión pública (en colaboración con las instituciones eclesiásticas y religiosas locales) del evento religioso se asentaba en la práctica cotidiana del gobierno de la ciudad.

Por otra parte, aunque era cierto que el ordenar una solemnidad religiosa era prerrogativa del poder religioso, también lo era que éste estaba obligado a consensuar su decisión con las autoridades locales, en especial en el caso que hemos expuesto de la procesión de santa Madrona. Sustraerse a esta regla no escrita podía originar un desencuentro con el consistorio como el que se produjo en 1608 cuando el Capítulo catedralicio comunicó su decisión de realizar la procesión de traslado de la santa, sin primero concertarlo con la Ciudad. Según el escribano municipal, en esa ocasión los

¹⁵⁸ Puede encontrarse un ejemplo en *DACB*, v. 12, p. 356. En relación a esta dinámica véase también el trabajo de M. MIRABET i CÚCALA, “Pregàries públiques a la Barcelona del segle XVIII”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya (Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas)* v. 2, Barcelona, 1994, pp. 487-500.

¹⁵⁹ Véanse algunos ejemplos en *DACB*, v. 12, pp. 352 y 365.

¹⁶⁰ Por ejemplo, esta junta se convocó con motivo de la llegada inminente a la ciudad de la plaga de langostas en 1687, *DACB*, v. 20, pp. 288 y 290.

consellers quedaron totalmente sorprendidos por una “novedat com aquesta.”¹⁶¹ Aunque la procesión de santa Madrona ponía en funcionamiento una serie de mecanismos muy estandarizados, también es verdad que las autoridades barcelonesas tenían más margen de maniobra. Pues, la iglesia se encontraba bajo el patronato de la Ciudad y las reliquias de la santa estaban bajo el control del gobierno municipal, que custodiaba las cinco llaves que abrían el féretro de la santa patrona.

En líneas generales, el principal cometido del dispositivo cívico-religioso que se ponía en funcionamiento era evitar o, en su caso, minimizar las tensiones o fricciones que generaba la organización de la vida religiosa entre el poder municipal y el poder religioso. En parte, estas tensiones tenían su origen en las distintas concepciones de la experiencia religiosa que ambos poderes encarnaban. El discurso de las autoridades barcelonesas ponía de menifiesto la existencia de una religión fuertemente caracterizada por la participación activa de los laicos y del poder urbano en la vida religiosa de la ciudad, –manifestación visible del sistema discursivo elaborado desde las órdenes mendicantes, al que aludíamos en el anterior capítulo, y que se caracterizaba por la fusión de valores religiosos y cívicos– de forma que el vínculo con las instituciones eclesiásticas locales se hacía más intenso. Este espíritu cívico daba legitimidad al gobierno municipal –junto al resto de la comunidad y con el apoyo de las instituciones religiosas locales (parroquias, obrerías, comunidades de religiosos, etc.)– para, en un contexto de gran necesidad y sufrimiento para la comunidad, poner en marcha todos los recursos espirituales que estuvieran en su mano.

Asimismo, en su relato los *consellers* planteaban una religiosidad en la que la comunidad de fieles (bajo la guía de sus gobernantes) establecía una relación directa con los protectores celestiales de la ciudad y, a través de éstos, con la divinidad. Esta conexión se hacía evidente en varias ocasiones, por ejemplo, cuando los *consellers* señalaban que de la acción de las parroquias no podía resultar ningún inconveniente, ya que “Deu ... rebe misericordiosament semblants pregarias y lo poble ne resta molt edificat.” Según este argumento, la función de la jerarquía eclesiástica (“com a pare y pastor”) era la de garantizar que el pueblo pudiera realizar sus devociones de la manera que “ques poden y devan y se son acostumades sempre a fer.”¹⁶² Por consiguiente, la vida religiosa local estaba orientada, tal como manifestaban una y otra vez los

¹⁶¹ *DACB*, v. 8, pp. 388 y 389 (1608).

¹⁶² *DACB*, v. 11, pp. 446 y 447.

consellers, en la búsqueda del bien común del conjunto de la comunidad, por encima de otras consideraciones como privilegios y prerrogativas.

Esta concepción chocaba frontalmente con el discurso que defendía el prelado, en el que la comunidad quedaba relegada y su experiencia religiosa supeditada a los designios de la Iglesia. El bien común de la comunidad se subordinaba a la salvaguarda de la jurisdicción eclesiástica, de modo que, bajo ninguna circunstancia, ni siquiera “ab pretextu de pietat”, la comunidad y sus gobernantes podían contravenir la autoridad eclesiástica. En esta misma línea, la defensa de la primacía de la catedral frente al resto de iglesias urbanas no tenía otro objeto que la propia defensa de su poder; no en vano la jerarquización del espacio sacro urbano era expresión del fortalecimiento de la autoridad del obispo dentro de la estructura eclesiástica.¹⁶³

Desde esta perspectiva, la Iglesia se erigía en el único intermediario entre Dios y la comunidad de creyentes; mientras que el poder eclesiástico ostentaba el monopolio sobre el ámbito religioso —era potestad de éste determinar la forma y el modo en el que la comunidad establecía sus vínculos con la divinidad—, el poder municipal quedaba reducido a mero ejecutor de los designios de la Iglesia. No obstante, la imbricación de ambas esferas (religiosa y laica) dificultaba la delimitación de los respectivos campos de actuación. Por ello, en sus escritos el prelado determinaba los límites de las respectivas esferas de actuación, de forma que deslegitima cualquier intervención del poder laico en materia religiosa, las cuales calificaba de “perillosas.”¹⁶⁴

Por último, desde la posición de la Iglesia lo sucedido había traspasado todos los límites y había supuesto un agravio considerable a la jurisdicción eclesiástica, sobre todo porque el consistorio había actuado con el respaldo de amplios sectores de la comunidad laica y eclesiástica local; tal como se desprende de la prohibición expresa que dirige a los eclesiásticos con el objeto de que no participen o permitan este tipo de ceremonias contrarias a lo dispuesto por la jerarquía eclesiástica. En particular, nos referimos a las corporaciones que formaban parte de la llamada ‘Iglesia de los laicos’. Pero también a las instituciones religiosas que mantenían una relación de simbiosis con el poder local y la sociedad urbana y cuya participación en la vida cívica, como hemos podido apreciar, no se limitaba únicamente a colaborar en la construcción del discurso

¹⁶³ A. TORRE, “Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi nella prima metà del settecento”, *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1 (1985), p. 183.

¹⁶⁴ *DACB*, v. 11, p. 450.

ideológico que legitimase la gestión pública del evento religioso, sino que, además, participaban activamente en la promoción de la religión cívica.

En última instancia el trasfondo de los discursos que hemos analizado era la dilatación o, cuando menos, la conservación de las respectivas esferas de poder. El gobierno municipal intentaba mantener sus prerrogativas y preeminencias, mientras que la defensa elaborada por el obispo se enmarcaba en la ofensiva que, a principios de la época moderna –pero sobre todo a partir de Trento–, emprende la Iglesia con el fin de recuperar los espacios que siglos atrás el poder laico le había arrebatado.

4.1.1 Entre Roma y Barcelona

Como anunciábamos, la guerra entre ambas instituciones persiste fuera (y dentro) del ámbito local, de forma que se extiende a un nuevo escenario con nuevos actores, a saber: Roma y la Curia romana.¹⁶⁵ Tras la guerra dialéctica con el obispo, la Ciudad se resigna a aceptar la mediación del clero catedralicio en sus tratos con los protectores celestiales. No obstante, los *consellers* no cejarán en su empeño por liberarse de la mediación de la jerarquía eclesiástica, con este fin envían al embajador de la ciudad en Roma –unos meses antes el Consejo habían nombrado al ciudadano honrado Bertran Desvall como embajador en Roma para que tratase, entre otros asuntos, los negocios y contenciones suscitadas entre la Ciudad y el Capítulo– instrucciones para que solicite a Su Santidad que permita a la Ciudad ordenar y realizar procesiones en las iglesias y conventos que considere sin que el ordinario se lo pueda impedir. La abundante correspondencia del agente y del embajador en Roma nos ha permitido reconstruir, en parte, las vicisitudes que experimentan la petición de la Ciudad y la causa interpuesta por el Capítulo en la Corte romana.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Por la correspondencia del agente de la ciudad en Roma, el eclesiástico Miquel Marrugat, sabemos que el Capítulo catedralicio había introducido la causa contra el consistorio en septiembre, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, f. 139r. En Barcelona la guerra entre ambas casas también seguía viva como se desprende de una observación del escribano en relación a la solemnidad de san Lluç que se celebraba en la Universidad literaria. Parece ser que tuvieron que officiar los religiosos carmelitas, pues el clero de la catedral pretendía “no donar pau ... als s.^{ors} concellers,” *DACB*, v. 11, p. 457.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 430 (6-8-1635). La abundante correspondencia producida por el agente y el embajador en Roma contrasta con las pocas letras (apenas cuatro o cinco) y, además, muy breves que enviaban las autoridades barcelonesas. El desfase temporal (y de número) que existe entre unas y otras hace que sea difícil valorar la actitud o la reacción de las autoridades a todas las cuestiones que desde Roma se planteaban. Por último, en el dietario municipal no consta ninguna referencia a la petición de las autoridades barcelonesas, tan sólo en la correspondencia.

La primera referencia a la petición del consistorio la encontramos, precisamente, en una carta que envía el embajador, tras recibir las instrucciones de los *consellers*, en la que valora los diferentes asuntos que debía resolver en Roma.

“En lo que respecte al que vostra senyoria me ordena que suplique a sa santedat vulla concedir-li se pugua valer per a fer professons y pregàrias de la parochia e monastis que li apparexerà ab lo demès que convé, aqueix capítol ho sobreseure fins que tinga altre orde de vostra senyoria, suposat que li tinch [e]scrit de la causa que ha introduida lo Capítol en la Congregatio de Ritos, per si a-cas vol vostra senyoria aguardar lo succès que tindrà”

Huelga decir que semejante demanda surgía en el contexto de la disputa que la Ciudad mantenía con el obispo por la realización de procesiones sin su consentimiento. En la citada carta el embajador indicaba que había recibido las instrucciones de la Ciudad el 23 de noviembre y el conflicto con el obispo se producía a principios de octubre. Asimismo, en relación a la causa por precedencias contra la Ciudad, el embajador apuntaba que:

“Aquexa causa senyors en un article apar que té molta difficultat particularment per par de la Ciutat i li estaria molt bé obtenir en tots los caps. I a bé que a mi se’m offerexen rahoms valent-se ab la poca noticia que tinch de las cosas de la ciutat y menos subtilitat per a poder advertir al procurador y advocats en lo temps que tractem de las defensa, voldrie tenir disposats los animos dels senyors cardenals que la han de declarar i de Sa Santedat ans de arribar al fallo, porque me apar que, ab lo que-s dirà ab la deffensa per part de vostra senyoria, vindrà a fer-se la causa molt arbitraria i aquí entraria molt bé particularment la rahó de [e]stat que tinch advertida a vostra senyoria de valer-se de alguns medis extraordinaris”¹⁶⁷

En sus cartas el embajador se quejaba constantemente de la falta de noticias e instrucciones de los *consellers*, a la vez que les insistía que los negocios que la Ciudad tenía pendientes en la Corte romana dependían del arbitrio de los cardenales que los trataban, por lo que era necesario recurrir a lo que definía como “medis extraordinaris”

¹⁶⁷ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, f. 185 (1635-11-26).

para granjearse su favor.¹⁶⁸ En concreto, en el fragmento reproducido el embajador aludía a una carta anterior en la que de forma detallada explicaba a los *consellers* las costumbres de la Corte romana en relación a los presentes con los que se debía agasajar a cardenales y otros personajes relevantes implicados de forma directa (o indirecta) en la resolución de las causas que la Ciudad tenía pendientes en diferentes tribunales eclesiásticos.¹⁶⁹

En un primer momento Desvall se ve obligado a dilatar el proceso en espera de recibir la documentación elaborada por la Ciudad para defender la causa ante la junta de cardenales.¹⁷⁰ No es el caso de la petición de la Ciudad de poder disponer de procesiones sin la autorización del prelado, que durante ese tiempo sigue su curso también en la Sacra Congregación de Ritos. Pasan algunos meses hasta que, por fin, llegan noticias de Barcelona. En su misiva los *consellers* le adjuntaban la documentación necesaria para hacer frente al proceso instado por el Capítulo. Asimismo, desde Barcelona le censuraban los gastos extraordinarios que había realizado, en particular, en obsequios para agasajar a los cardenales en Navidad.¹⁷¹

Unas semanas más tarde, a finales de marzo, el embajador informaba a los *consellers* del estado en el que se encontraban los diferentes asuntos. La causa de la Congregación de Ritos, refería Desvall, “està en lo mateix estat, no se ara si la voldran apretar faràs lo que.s podrà, però cert que tot és en.descredit de la justitia de·la Ciutat.” No era mucho más optimista en cuanto a “lo negoci de valer-se de parrochias per professons” que, a su parecer, presentaba “grans difficultats” a pesar de las gestiones que había realizado para favorecer el proceso con algunos cardenales. Entre otras acciones, había solicitado una carta a favor de la petición de la Ciudad al cardenal Galtano, decano de la Congregación de Ritos.¹⁷²

¹⁶⁸ El embajador (y en ocasiones el agente) se quejaba, sobre todo, de la gestión de las autoridades de los asuntos que le había encargado en Roma. Primero, según éste, recibía la documentación y las instrucciones tarde y mal (sin traducir al latín o al italiano), AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, ff. 173 y 208. Segundo, apenas le habían enviado cartas para los cardenales y otros personajes de la Corte romana que pudieran favorecer los negocios de la Ciudad. Tercero y último, los *consellers* no atendían sus peticiones ni de dinero ni en relación a los ‘medios extraordinarios’, etc., ff. 183-184r (1635-11-24).

¹⁶⁹ Son varias las cartas en las que tanto el embajador como el agente aluden a estas prácticas, por ejemplo, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, ff. 195 y 197- 198.

¹⁷⁰ AHCB, Lletres Closes, 1B. VI-84, ff. 93 y 203 (1635-12).

¹⁷¹ *Ibid.*, ff. 109-110 (1636-3-3).

¹⁷² AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, ff. 46 y 47 (1636-3-29). El cardenal en cuestión, finalmente, escribió la carta en la que respaldaba la petición de las autoridades barcelonesas, f. 48 (1636-4-7).

Así pues, los informes que llegaban desde Roma eran poco alentadores, por lo que, a estas alturas, seguramente los *consellers* ya habrían asumido que difícilmente la Corte romana resolvería en favor de la Ciudad. Esta impresión no sólo provenía de las cartas del agente y del embajador; éste último había encargado un informe al procurador que llevaba los asuntos de la ciudad en Roma. En relación a la petición de la Ciudad, el procurador afirmaba lo siguiente:

“semejante breve no creo que se alcansara, porque sería quitar la aucthoridad ordinaria que el obispo tiene, el qual ha de mirar si conviene, o no, que se hagan las processiones y el modo y [la] forma como se han de hazer; con todo, se dará memorial en [la] Congregación de Ritos, que es el tribunal adonde se miran y determinan semejantes cosas, veremos lo que responden, o lo que dizen, y conforme a esso iremos caminando”¹⁷³

Sin embarogo, poco tiempo después, cuando parecía que todo estaba perdido, en una nota apresurada al final de una misiva Desvall decía adjuntar el decreto que permitía a las autoridades barcelonesas realizar procesiones sin licencia del ordinario episcopal. El propio embajador no daba crédito a su fortuna, cuando ponía en conocimiento de los *consellers* la buena nueva: “no avent o mai pogut alcanzar ara, quant manco pensava, s’es fet i an donat més del que demanàvem; ens avian promès que era una carta per al bisbe i ara es estat decret com vostra senyoria vulia.”¹⁷⁴

En una carta anterior el embajador ya había anunciado la posibilidad de conseguir algún tipo de gracia en el caso de que, finalmente, la Congregación no accediese a conceder a la Ciudad lo que solicitaba.¹⁷⁵ No obstante, contra todo pronóstico –y a pesar de lo dispuesto en los decretos tridentinos– la Barcelona había conseguido que Roma le reconociera la capacidad de ordenar procesiones sin el permiso del prelado. Desvall era muy consciente de la excepcionalidad del breve. Tal vez por ello, en su siguiente misiva el embajador se preocupó de dar su parecer de cómo debían las autoridades barcelonesas gestionar tal concesión.

¹⁷³ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, ff. 153 y 154. En una carta los *consellers* afirmaban haber recibido dicho informe, junto a las cartas enviadas por el agente y el embajador en los dos últimos meses, Lletres Closes, 1B. VI-84, f. 125 (1636-4-26).

¹⁷⁴ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, f. 72 (1636-4-26).

¹⁷⁵ *Ibid*, ff. 48 y 48r.

“Per la posta pasada envií a vostra senyoria un decret de la Sacra Congregatió de Ritos en que se ordena al senyor bisbe que done licència a vostra senyoria per.a fer professons i aixó aconsello a vostra senyoria que es fassa venir a compte lo fer alguna professo encara que si a fora de temps, sols per.a poder entrar en possessió, i valer-se de dit decret”¹⁷⁶

En Roma quedaba pendiente la resolución del pleito contra la Ciudad por la cuestión de precedencias, sin embargo, todo hacía pensar que la cosa, por un motivo u otro, se iba a dilatar.¹⁷⁷ Entre tanto en Barcelona las relaciones entre ambas casas poco a poco se van normalizando, como ponía de relieve la presencia cada vez más habitual de los *consellers* en algunos actos religiosos. Eso sí, siempre con licencia expresa del Consejo, puesto que la prohibición que impedía a los *consellers* acudir a las celebraciones religiosas no se levantará de forma definitiva hasta finales de 1637.¹⁷⁸ Esta deliberación ponía punto final a la crisis con las autoridades eclesiásticas; al menos por el momento, ya que el Consejo advertía a los *consellers* presentes y futuros:

“que sie en rahó de dites anades aparagués poder succehir algun encontra ... ab los senyors capitulars, en rahó de algunas precedentias que.s podian suscitar en dits actes de devocions, degan sas senyorias prevenir-ho i havent-hi difficultat hayen i degan abstenir-se de aquellas anades i refferir-la i proposaria la tal difficultat al savi concell de cent per.a que entesa pugua deliberar lo que aparexerà més convenir en benefici de la present ciutat”¹⁷⁹

Por último, durante todo el tiempo que duró el conflicto, desde mediados de 1635 hasta finales de 1637, la actividad cívico-religiosa de los *consellers* se redujo a la mínima expresión. Es más, en los primeros meses del contencioso la participación de los *consellers* en la vida religiosa de la ciudad es casi inexistente: por un lado, éstos sólo acudían a los actos en los que no estába presente el clero catedralicio y, por el otro lado,

¹⁷⁶ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-74, f. 76r (1636-4-30).

¹⁷⁷ En las siguientes cartas no hemos encontrado alusiones al curso de la causa contra la Ciudad, es más, un par de meses más tarde, los *consellers* comunicaban al embajador que en consideración a su poca salud habían decidido excusarlo de su misión y le ordenaban que volviera a casa. Seguramente, con esta decisión se intentaba aliviar a la ciudad de los gastos que conllevaba la embajada en Roma, AHCB, Lletres Closes, 1B. VI-84 f. 135r (1636-6-20).

¹⁷⁸ En 1636 los *consellers* acuden a algunas de las solemnidades religiosas más relevantes, *DACB*, v. 12, pp. 26, 27, 51 y 54.

¹⁷⁹ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-146, f. 8; *DACB*, v. 12, p. 164 (1637-12-4).

no debemos olvidar que la mayor parte de la vida religiosa institucional se desarrollaba en la catedral.

4.1.1.1 Epílogo

El episodio que hemos presentado no es ni mucho menos un caso aislado, por el contrario, se inscribe en una práctica del gobierno barcelonés que persiste en el tiempo. Por poner un ejemplo, en 1648, en pleno conflicto bélico *dels Segadors*, se desencadenó otro desencuentro con el Capítulo, también por el ceremonial. Si no fuera porque el contexto no es el mismo podríamos pensar que estamos atrapados en un bucle. En pocas horas se pusieron en funcionamiento todos y cada uno los dispositivos que hemos expuesto –la creación de espacios de negociación (embajadas, conferencias, etc.); elección de una junta o comisión encargada de gestionar la crisis y, por último, la prohibición a los *consellers* de asistir a las solemnidades en las que coincidiesen con el clero catedralicio.¹⁸⁰ Del mismo modo, también nos son familiares las palabras que el *conseller en cap* dirigió al Consejo de Ciento.

“com los promens de la confraria dels hortolans son vinguts a la present casa per significar [la] necessitat tant gran que i havia de aportar lo cos sant de la gloriosa s.^{ta} Madrona per la ocasió de la necessitat de aygua que te y com los s.^{ors} consellers en virtut de la deliberatio feta per lo savi consell de cent ... tingan llevada la facultat de poder anar a la catedral ... y hajen dits s.^{ors} consellers fets cercar exemplars y hajen trobat hu de exemplar semblant al present cas continuat en lo dietari a 6 de setembre 1635”¹⁸¹

Tras consultar la información contenida en el dietario, el Consejo deliberaba que se actuara conforme se había hecho en el pasado. Los *consellers* de nuevo solicitaban a los priores de las cuatro órdenes mendicantes que los frailes acudiesen “sens creu ni christo en forma de romeria” al monasterio de Santa Madrona, “pregantla vulle intercedir ab Deu ... nos done aygua.” A lo que los religiosos respondían “que estaven promtes y aparellats en servir a la ciutat en tot lo que los fos possible y que axí posarían

¹⁸⁰ Cuando se producía un conflicto siempre se creaba una comisión o junta, compuesta por una representación de todos los estamentos, que era la encargada de gestionar, junto a los *consellers*, la crisis.

¹⁸¹ *DACB*, v. 14, p. 336 (4-9-1648).

per obra lo que ... sels ere notificat com ho feren en lo mes de setembre del any 1635.”¹⁸²

Como se puede apreciar, las autoridades barcelonesas volvían a recurrir a la memoria escrita que existía del pasado con el propósito de legitimar su actuación en el presente.¹⁸³ De forma que el municipio reproducía la misma mecánica seguida en el pasado, es decir, organizaba y gestionaba las manifestaciones cívico-religiosas al margen de la Iglesia. Y, lo que es más importante, con el respaldo de las casas religiosas urbanas, de forma que el consistorio establecía una relación con los protectores celestiales de la ciudad sin la mediación de la jerarquía eclesiástica.

Ciertamente, el contexto era diverso, pero no por el conflicto bélico o no exclusivamente por éste. En esos momentos la sede episcopal se encontraba vacante, por lo que no existía una autoridad capaz de responder al desafío de la Ciudad con la misma contundencia que se hizo en 1635.¹⁸⁴ También es verdad que en esta ocasión el gobierno municipal no llegó al extremo de ordenar a las iglesias parroquiales que realizasen procesiones y sólo salieron en romería las órdenes religiosas, por lo que no se sobrepasaron los límites de la jurisdicción eclesiástica como sí se hizo en 1635. Dicho esto, no cabe duda que las relaciones de fuerza en esta coyuntura habían cambiado. Tal vez por eso mismo, a diferencia de 1635, el gobierno municipal y el Capítulo catedralicio prefirieron resolver sus diferencias con la firma de una concordia en la que se acordaban algunos aspectos del ceremonial que continuamente generaban tensiones entre ambas casas.¹⁸⁵

En conclusión, tal como muestran los episodios que hemos analizado, la intervención del gobierno municipal en materia religiosa estaba sancionada por la costumbre o la práctica continuada. El gobierno municipal desde final de la edad media y principios de la época moderna de forma progresiva había incrementado su capacidad efectiva a la hora de determinar los recursos espirituales más adecuados para hacer frente a las constantes crisis que experimentaba la comunidad, así como cierta

¹⁸² *Ibid.*, p. 337 (6-9-1648). A las plegarias acudieron las mismas órdenes religiosas que lo hicieron en 1635, *Ibid.*, pp. 337-344.

¹⁸³ Como consecuencia del conflicto con el Capítulo, la Ciudad elaboró un memorial (que presentó al virrey francés), a partir de la consulta de los dietarios y otras fuentes municipales, en el que justificaba sus preeminencias en el ceremonial, *DACB*, v. 14, pp. 323-331 y “Apéndice XXIV”, pp. 633 y 634.

¹⁸⁴ En 1642 el obispo Garci Gil Manrique (1633-1651) se ve obligado a abandonar la sede episcopal porque se niega a jurar fidelidad al rey francés, lo que comporta su exilio. La sede permanecerá vacante hasta 1656.

¹⁸⁵ La concordia en *DACB*, v. 14, pp. 359 y 360 (7-12-1648).

autonomía en su relación con los protectores celestiales de la ciudad y, a través de éstos, con la divinidad. El fin último era proyectar una imagen de gobierno religioso y pío capaz de aunar el consenso del conjunto de la sociedad barcelonesa.¹⁸⁶

La presencia de lo sacro estaba tan arraigada en las cuestiones cotidianas de gobierno que resultaba complicado discernir los límites entre una y otra esfera. Precisamente, con el objeto de delimitar y regular la actuación de ambos poderes en materia religiosa a lo largo de la época moderna se configura el dispositivo cívico-religioso que hemos expuesto. En este sentido, en general, los conflictos surgían cuando una de las dos partes (poder religioso o poder municipal) ponía en tela de juicio las prerrogativas de la otra o intentaba romper el *statu quo*.

En ningún momento las autoridades barcelonesas cuestionaron las prerrogativas de la Iglesia en la vida religiosa de la ciudad. No obstante, las tensiones que generaba entre el poder municipal y el poder religioso la gestión y la organización de la vida religiosa terminaron por derivar en una pugna abierta por la defensa de una determinada visión de la práctica religiosa, en la que se aunaban valores cívicos y religiosos, inspirada en el discurso mendicante. En este contexto se enmarca el decreto solicitado a Roma para poder ordenar procesiones sin el consentimiento de la jerarquía eclesiástica. Otra cuestión muy distinta es determinar cómo la Iglesia consintió tal concesión a las autoridades laicas en un tiempo en el que los esfuerzos se centraban, precisamente, en la dirección opuesta; es decir, en recortar la autonomía del poder laico en materia religiosa, tal como se evidencia en el discurso elaborado por el obispo de Barcelona durante el conflicto de 1635.

En esencia, los episodios que hemos expuesto se enmarcan, por una parte, en la pugna que mantenía el poder municipal con los poderes que coexistían en Barcelona, entre los que se encontraba el poder religioso, y, por otra parte, forman parte de una contraofensiva de la Iglesia contrarreformista por recuperar parte de las atribuciones que había perdido a finales de la edad media. Por lo que se refiere a las órdenes religiosas, se pone de manifiesto la relación de compenetración que existía con las autoridades barcelonesas, así como su papel activo en la promoción de la religión cívica. En sus enfrentamientos con la jerarquía eclesiástica el gobierno municipal siempre buscó (y

¹⁸⁶ Al respecto, véase G. CHITTOLINI, “Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche”, en G. CHITTOLINI y G. MICCOLI (eds.), *Storia d'Italia*, Annali IX, “La chiesa e il potere politico”, Turín, 1986, p. 178.

casi siempre consiguió) la complicidad y el respaldo de las instituciones religiosas urbanas.

Por último, a pesar de las resistencias de la jerarquía eclesiástica, la gestión pública del evento religioso no disminuyó en el transcurso de la época moderna, por el contrario, se fue afianzando hasta llegar a consolidarse como parte relevante de la acción de gobierno municipal. El análisis de las fuentes institucionales nos ha permitido constatar, por un lado, la intensa participación de las autoridades barcelonesas en la vida religiosa de la ciudad, en especial en el transcurso del siglo XVII, y, por otro lado, la capacidad efectiva del poder municipal para gestionar el evento religioso.

Como hemos podido ver, la organización de la vida religiosa era un aspecto significativo de la acción de gobierno del consistorio barcelonés. Hasta el momento hemos expuesto el dispositivo cívico-religioso que se ponía en funcionamiento en la organización de las diferentes manifestaciones religiosas, así como las tensiones que la gestión de lo sacro originaba entre la Ciudad y la Iglesia local. En el siguiente apartado nos centramos en las causas que desencadenaron muchos de estos conflictos: las discrepancias por cuestiones de ceremonial, lo que también nos permitirá esbozar algunos de los rasgos que definieron las relaciones entre ambas instituciones.

4.2 La codificación del ceremonial cívico-religioso

En general, las celebraciones religiosas era el contexto en el que se escenificaba con mayor nitidez la cohesión y comunión entre los diversos cuerpos institucionales (religiosos y políticos), pero también las tensiones y la pugna entre poderes. El ritual público que se desarrollaba en estas celebraciones cívico-religiosas no sólo era un reflejo de la correlación de fuerzas entre los diferentes poderes, sino que, además, tal como han puesto de manifiesto los estudiosos del ritual, era un instrumento de creación y negociación del poder.¹⁸⁷ Partiendo de estas premisas, en las siguientes páginas nos vamos a centrar en el proceso de conformación del ceremonial cívico-religioso en la Barcelona moderna en el marco de las relaciones entre la Ciudad y la Iglesia.

En una época caracterizada, en palabras de Visceglia, por “una sorta di ipertrofia del ceremoniale,” la probabilidad que se generasen conflictos hacía que se tuviera

¹⁸⁷ Al respecto, remito a las referencias incluidas en el estado de la cuestión.

mucho cuidado en “lo modo y forma” (como ellos expresaban) en el que se desarrollaban los actos públicos a los que asistían los diferentes poderes que confluían en la ciudad.¹⁸⁸ Sin ir más lejos, este fue el argumento por el que se postergaron *sine die* las celebraciones con las que la Ciudad pretendía festejar en 1648 la obtención del patronato de san Ramón Penyafort y de la Purísima Concepción. Según la deliberación del Consejo de Ciento, las celebraciones se posponían hasta que los *consellers* y la comisión formada para tal menester “hauran tractat y concertat ab tots los tribunals, y persones ... que hauran de anar-i y assistir ... lo modo, y forma ... per'a que quant se vingue al effecte no'y haze debats, qüestions ni contentions.”¹⁸⁹

Así pues, la organización de cualquier manifestación religiosa ponía a prueba el complicado juego de equilibrios entre los diferentes poderes. Esta máxima se hacía más ostensible en el caso del binomio Ciudad-Iglesia, puesto que la organización de la vida cívico-religiosa de la ciudad recaía, principalmente, en estos dos poderes. Tras la aparente continuidad del ceremonial –marcada por la periodicidad de las celebraciones– se escondía una realidad mucho más dinámica de lo que unos y otros reconocían en sus discursos. La modificación de las fórmulas rituales preestablecidas removía las tensiones que subyacían entre ambas instituciones, a la vez que la multiplicación de los conflictos generaba mecanismos de negociación como consecuencia de la necesidad de dar cabida a intereses contrapuestos.¹⁹⁰ En otras palabras, el incremento de las fricciones determinaba la creación de un nuevo marco de reconocimiento y negociación entre los diferentes poderes, que se manifestaba a través de la elaboración y (re)definición de códigos normativos. De modo que Barcelona, al igual que otras ciudades europeas, al hilo del siglo XVII experimentó un proceso de formalización y codificación del ritual –más intenso en las décadas centrales– que dio lugar a la cristalización del ceremonial cívico-religioso.¹⁹¹

¹⁸⁸ Tal como expresaba M. A. VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie nell’Italia nella prima età moderna. Una riflessione storiografica comparativa”, en Id., *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, 2002, p. 41, “la ritualità sembra invadire tutte le relazioni di potere.” También TORRE, “Il consumo di devozioni...”, p. 182, hace referencia a la “vita cerimoniale ipertrofica.”

¹⁸⁹ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-157, f. 166r. Las celebraciones nunca se llegaron a realizar, posiblemente como consecuencia de la situación bélica que vivía el Principado.

¹⁹⁰ Tal como expresaba L. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, “Los árboles y el bosque: la maquinaria ritual”, en L. C. ÁLVAREZ SANTALÓ y C. M.^a CREMADES GRIÑÁN (eds.), *Mentalidad e ideología en el antiguo régimen. II Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, Murcia, 1992, p. 24, la negociación era uno de los motores del ritual.

¹⁹¹ VISCEGLIA, “Riti, simboli, cerimonie...”, p. 41. Véase también T. WELLER, “Símbolos, imágenes, rituales: el lenguaje simbólico del poder en la Europa del Antiguo Régimen”, *Memoria y Civilización*, n.º 13 (2010), p. 32.

En este contexto, caracterizado por la febril redacción de instrucciones y ceremoniales, algunas fuentes municipales como el *Llibre de les Solemnitats* o el *Cerimonial dels Magnífichs Consellers*, adquieren mayor significación. Dicho esto, es otra fuente institucional la que refleja con mayor claridad la omnipresencia del ceremonial (o la hipertrofia del ceremonial en la vida institucional), nos referimos al *Dietari del Antich Consell Barceloní*.¹⁹² Aunque las referencias y descripciones de las ceremonias cívicas y religiosas se remontan a finales de la edad media es en la época moderna cuando se percibe un incremento significativo de las anotaciones vinculadas a la actividad cívico-religiosa institucional y una precisión cada vez mayor en las descripciones del ceremonial –en particular, del orden ceremonial, las disonancias respecto a la norma, las secuencias y acciones secundadas por los diferentes poderes, la prelación de los rangos, etc.–, que con el paso de los años son cada vez más exhaustivas, de una forma, en ocasiones, casi obsesiva. Estas fuentes municipales, en ausencia de un texto normativo al uso –similar a los ceremoniales de corte–, surgen o, en su caso, adquieren sentido a raíz del intento de ordenar y regular aquellas materias del ceremonial que presentan puntos confusos o conflictivos.

De forma paralela, consecuencia de la progresiva reglamentación y complejidad del ceremonial, las autoridades barcelonesas instauran la figura del maestro de ceremonias, a imagen y semejanza de otras instituciones como la corte o la propia Iglesia; una función que desde la edad media recaía en el escribano del racional, aunque es en este período cuando se institucionaliza y, en consecuencia, adquiere mayor visibilidad en las fuentes municipales. Así lo confirma la siguiente anotación incluida en el dietario municipal, según la cual, el Consejo deliberaba que el escribano del racional “sie tingut acompanyar als S.^{ts} concellers en tots actes publichs axi per advertir y concellar lo que convindrà, com per scriurer y continuar aquellas jornadas.”¹⁹³

Podríamos multiplicar los ejemplos de cara a ilustrar nuestras palabras. Sin embargo, nos parece que el siguiente episodio puede sernos útil para, por una parte, mostrar los procesos que hemos expuesto, así como las bases sobre las que se elaboraban los discursos legitimadores de la municipalidad barcelonesa y, por otra parte, introducir nuestro objeto de estudio, a saber: la concordia, el instrumento que

¹⁹² Al respecto, remito a las informaciones expuestas en la Introducción.

¹⁹³ *DACB*, v. 10, “Advertiment previ” (21-08-1632). En los anteriores volúmenes del dietario municipal no hemos encontrado referencias a la figura del maestro de ceremonias, mientras que son cada vez más habituales a partir de esta década.

permite a la Ciudad y la Iglesia establecer un nuevo marco de negociación y da lugar a la fijación del ceremonial cívico-religioso en Barcelona.

En el anterior apartado hemos referido el conflicto ceremonial entre la Ciudad y el Capítulo durante la celebración en 1648 de la rendición de Tortosa a manos del ejército francés. Para sorpresa de las autoridades barcelonesas, que habían acudido a recibir al virrey a su llegada al templo, los canónigos pretendían colocarse entre el virrey y los *consellers*, algo que consideraban totalmente inaudito, ya que, a su parecer, entre ellos no podía interponerse persona alguna que no fuera un Grande y tampoco correspondía a los eclesiásticos recibir al virrey. Los canónigos hicieron oídos sordos a los requerimientos de los *consellers*, de forma que ambas partes se enzarzaron en una discusión ante la presencia del virrey bastante disgustado por la escena.

La Ciudad presentó al virrey un memorial en el que había recopilado los precedentes que constaban en las fuentes municipales “en orde a les prerrogatives y preheminsias tenen dits senyors Conseller[s] de exir a, rebre lo s.^r virrey al portal de la seu.”¹⁹⁴ Como cualquier otro poder de la época las prerrogativas del gobierno municipal en materia de ceremonial se sustentaban en la costumbre y el precedente. Es decir, en la memoria escrita de ceremonias anteriores que con tanta escrupulosidad se encargaban de anotar los oficiales municipales en las fuentes institucionales. Asimismo, las autoridades barcelonesas entregaron a los diputados de la Generalitat, que se habían ofrecido para mediar entre ambas casas, un documento elaborado por el maestro de ceremonias en el que se detallaban, además del hecho que había desencadenado la contienda con el Capítulo, otros aspectos del ritual cívico-religioso que dicha institución eclesiástica no observaba. En el citado documento el maestro de ceremonias justificaba, con el fin de evitar futuros desencuentros, la necesidad de elaborar una concordia “en la qual se haja de estar inviolablement” y se determinara “tot lo que los s.^{rs} Consellers y Canonges acostuman de fer en orde a las Ceremonias.”¹⁹⁵ Unos meses más tarde se materializaba la firma de la concordia en la que ambas instituciones abordaban y regulaban todas las cuestiones de ceremonial planteadas por la Ciudad.¹⁹⁶

¹⁹⁴ DACB, v. 14, pp. 323-331 (cita p. 331).

¹⁹⁵ *Memorial fet de orde del[s] s.^{rs} Molt Ill.^{es} Senyors Consellers de la present Ciutat de Bar[celon]^a en virtut de deliberatio per lo saui Consell de Cent feta a II del present Mes de Agost en orde a las Perrogatiues y preheminsias tenen dits s.^{ors} Consellers com van a la Iglesia de la Seu de exir ha rebre lo s.^r Rey personas reals Cardenal y Virrey en lo Portal de dita Iglesia y altres coses que per los molt Ill.^{es} S.^{rs} Capitulars se son volgudes interrompre*, DACB, v. 14, “Apéndice XXIV”, pp. 633 y 634.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 359 y 360.

Sin embargo, el entendimiento entre el municipio y el clero catedralicio duró muy poco tiempo. En esta ocasión la paz no se rompió por un conflicto ceremonial, sino por otro caballo de batalla del consistorio en sus relaciones con el estamento eclesiástico y, en especial, con el Capítulo de la catedral: las franquicias eclesiásticas. La crisis se originó a principios de mayo de 1662 –mientras la ciudad se encontraba inmersa en los numerosos festejos que diferentes corporaciones habían organizado para celebrar el breve papal de la festividad de la Purísima Concepción– a raíz de la aprehensión de unos carneros supuestamente propiedad del Capítulo, por parte del clavario de la ciudad.

La actuación del oficial municipal desencadenó el cruce de acusaciones entre el Capítulo y la Ciudad y de las palabras pronto se pasó a los hechos. El Capítulo publicó la excomunión contra el clavario y sobre la ciudad. En vista de lo cual, el Consejo deliberó que los *consellers* dejasen de asistir a las solemnidades que se celebraban en la catedral. El gobierno municipal y el Capítulo reproducían una vez más las mismas dinámicas que hemos expuesto en otros conflictos. No en vano tanto la excomulgación en el caso de la Iglesia como la prohibición de asistir a las solemnidades religiosas a los *consellers* en el pasado se habían revelado eficaces medidas de presión.¹⁹⁷

Aunque continuaban las celebraciones por la Purísima Concepción, la vida religiosa de la ciudad quedó totalmente trastocada: por una parte, debido al interdicto interpuesto por el Capítulo, se suspendieron algunas solemnidades religiosas como, por ejemplo, las procesiones de Letanías; y, por otra parte, en conformidad con la prohibición del Consejo, los *consellers* dejaron de asistir a las solemnidades que se realizaban en la catedral. La proximidad de las celebraciones del Corpus hizo que el gobernador del Principado, Gabriel de Llúpia, presionase a la Ciudad para que el Consejo permitiera a los *consellers* asistir a dichas solemnidades religiosas.¹⁹⁸

En su análisis sobre la fiesta política en el Antiguo Régimen, M.^a Pilar Monteagudo subrayaba que la fiesta tenía sentido por la participación de todos los grupos sociales e instancias de poder. Por lo que la ausencia de los representantes del

¹⁹⁷ *DACB*, v. 17, “Apéndice VIII”, “Deliberacions i lletres referents a la contenció del clavari de la ciutat amb el Capítol de la seu per una presa de moltons”, pp. 623-655. La comisión elegida para gestionar este conflicto deliberó que se incluirá en el dietario toda la documentación que generase dicho conflicto para que, en caso necesario, se pudiera presentar en defensa de las autoridades barcelonesas, *Ibid.*, p. 648. En relación a los conflictos con el estamento eclesiástico por su apartación a la fiscalidad municipal véase DANTÍ, “La hacienda municipal...”, pp. 219-228.

¹⁹⁸ La carta que dirige a los *consellers* en *DACB*, v. 17, “Apéndice VIII”, p. 653 (12-08-1662). El original se encuentra en el AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-171, ff. 137-138.

gobierno municipal restaba significado a la concepción barroca de la fiesta.¹⁹⁹ Qué duda cabe que en el caso de la celebraciones del Corpus la afirmación adquiriría mayor significado, no en vano se la consideraba la celebración cívico-religiosa más relevante del calendario litúrgico. A pesar de la relevancia religiosa de la celebración del Corpus esta no habría sido la primera ocasión que las autoridades decidían, en el marco de un conflicto con alguno de los poderes políticos y religiosos, no asistir a las solemnidades del Corpus organizadas en la catedral.²⁰⁰ También era verdad que esos eran otros tiempos. Como es sabido la ciudad todavía padecía las secuelas económicas y políticas de la *Guerra dels Segadors* y de la posterior reincorporación del Principado a la obediencia de Felipe IV. Por otra parte, en ningún caso la Ciudad se habría quedado sin celebración del Corpus, existían otras opciones, por ejemplo, realizar una celebración alternativa a la que se desarrollaba en la catedral, tal como se planteó en 1635.

Pero, insistimos, esos eran otros tiempos. La ausencia de los *consellers* en la celebración del Corpus –a la que el gobernador también debía acudir– habría significado una afrenta no sólo al Capítulo, como se pretendía, sino también a las prerrogativas de su cargo y a su persona. Por lo que era obvio que el gobernador no iba a permitir que la Ciudad le pusiera en esa tesitura a la vista de todo el pueblo. Finalmente, el Consejo cedió a las presiones del gobernador y concedió permiso a los *consellers* para que asistieran a las solemnidades del Corpus. No obstante, la decisión del Consejo sólo incumbía a la festividad del Corpus, ya que en la misma reunión ratificaba la anterior deliberación. Por consiguiente, nada ha cambiado.

Unos meses más tarde el Consejo volvía a recibir presiones. En esta ocasión era el obispo el que solicitaba se suspendiera la prohibición que impedía a los *consellers* asistir a las funciones religiosas que se realizaban en la catedral, puesto que, según las noticias que había recibido, el acuerdo entre ambas partes estaba tan avanzado que pronto tendría conclusión. La presión de unos y otros surtió el efecto esperado y, finalmente, el Consejo deliberó levantar la prohibición.²⁰¹ La vida religiosa institucional recuperaba la normalidad, mientras tanto continuaban las conferencias entre ambas casas.

¹⁹⁹ MONTEAGUDO ROBLEDO, “La ciudad, escenario...”, p. 234.

²⁰⁰ Como hemos mostrado en el anterior apartado, dejaron de asistir en el año 1572 y también durante el contencioso con la Corona por el privilegio de cobertura, *DACB*, v. 11, pp. 43 y 134 (1632 y 1633).

²⁰¹ *DACB*, v. 17, “Apéndice VIII”, pp. 654-655.

4.2.1 La Concordia de 1662

Tras meses de negociaciones el Consejo de Ciento ratificaba el documento elaborado por los representantes de ambas casas. Unos días más tarde –a instancia del Capítulo– se celebraba en la catedral un oficio en acción de gracias con el que se quería, de forma simbólica, sellar la paz y marcar el inicio de un nuevo período en las relaciones entre ambas instituciones.²⁰² En un principio, tal como los mismos protagonistas señalaban en el prólogo del documento, la concordia ponía fin a las desavenencias y los viejos litigios que se arrastraban desde hacía décadas e incluso siglos. Entre otras cuestiones, se acordaba el ceremonial a seguir en las funciones religiosas que se llevaban a cabo en la catedral, pero también en otras iglesias en las que coincidían la Ciudad y la jerarquía eclesiástica; los donativos que la Ciudad concedía para el culto y las prerrogativas del Capítulo.

Antes de continuar hemos de aclarar que en nuestro análisis utilizamos la copia del documento que se incluye en el “Apéndice” del dietario municipal. El editor del dietario dividió los diferentes acuerdos o capítulos en diferentes bloques que no aparecen en el documento original que hemos consultado, pero que nosotros adoptamos a la hora de ordenar nuestra exposición.²⁰³ Así pues, los acuerdos se pueden clasificar en diferentes temáticas, las más relevantes para nuestro estudio son las que siguen: el ceremonial en las solemnidades religiosas, el recibimiento de personajes y los donativos de la Ciudad para el culto. Estas cuestiones ocupan la mayor parte del documento: 50 capítulos de un total de 58.²⁰⁴

4.2.1.1 El ceremonial

El primer bloque es el que mayor interés tiene para nuestro trabajo, lo que se traducirá en una mayor atención a los diferentes acuerdos. En los primeros puntos se refiere el ceremonial a seguir en las procesiones en función de las posibles variables:

²⁰² *Ibid.*, pp. 218 y 219; AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-171, ff. 255-256.

²⁰³ El editor del *Dietari* señala que la concordia ha sido copiada del Manual, 1662-1668, f. 6 v.º - 19 v.º. Los diferentes acuerdos aparecen en enumerados en notas marginales que, según el editor, se han extraído de la copia continuada en el Ceremonial de la Casa de la Ciutat de Barcelona (f. 51 v.º - 81). Asimismo, el editor refiere la existencia de otras copias del documento en cuestión, *DACB*, v. 17, “Apéndice XV”, pp. 714-756. En nuestro caso, hemos consultado una copia de la Concordia que se conserva en el AHCB, “Concòrdia entre el Capítol i la Ciutat sobre les pràctiques de cerimonial a observar en les processons, actes pontificals i altres actes de caràcter religiós”, Ceremonial, 1.C.XXII-1/ 51.

cuando los *consellers* asisten acompañados de prohombres o sin éstos; procesiones con tálamo o sin tálamo; con la presencia del obispo y sin; que salen desde la catedral y acuden a otras iglesias o, por el contrario, vuelven a la catedral sin parar en ninguna otra iglesia.

Por ejemplo, el segundo capítulo describe de forma detallada el ceremonial a seguir en las procesiones, en particular, aquellas en las que acuden el obispo y los *consellers*, salen de la catedral con tálamo y acuden a otra iglesia como es el caso de la procesión de san Sebastián. Según el ceremonial establecido, antes del inicio de la procesión los *consellers* acuden a la catedral “ab las insignias consulars, verguers y masses altes.” Una vez dentro, se dirigen al presbiterio y se sientan en los “escons cuberts de vellut” en la parte del evangelio, “estant de filera primer lo senyor consellers en cap mes lluny del altar y cerca del poble,” después el segundo y consecutivamente el resto. Cuando se inicia la procesión los *consellers* se colocan detrás de la gremial con sus maceros (o *verguers*) delante con las mazas altas. El cortejo se dirige a la puerta del coro, lugar en el que los *consellers* reciben las varas de manos de “dos verguers de sa senyoria y no altres” y los “verguers y capdeguayta” se colocan delante de la Custodia y el obispo en medio, a la derecha del celebrante.²⁰⁵

De esta forma, la procesión se dirige a la iglesia en la que se ha de celebrar el oficio y en la que se han dispuesto, en la parte del evangelio, “sis caderas ab sos coxins o almohadas” para los *consellers* y otra para el obispo, también con almohada, a mano derecha del *conseller en cap*. Mientras que en la parte de la epístola se colocan “altres caderas ab sa catifa o alfombra als peus y sens coxins” donde se sientan los señores del gremial y el maestro de ceremonias “ab un taburet ras” y los “canonjas, cabiscols y sustentors de las capas de cor” se sientan en un “banch cubert ab alfombra als peus despres de ditas ultimas caderas y a la mateixa filera y envers lo poble;” en las iglesias en las que no haya, la ciudad coloca “banchs a modo de cor ..., pera que ab la decencia deguda pogan esta los senyors capitulars, cuberts dits banchs de draps o catifas.” Al inicio del oficio los celebrantes saludan al altar, después al obispo y consejeros y, a continuación, a los señores de gremial. Terminada la función religiosa, la procesión

²⁰⁴ *DACB*, v. 17, pp. 736-738.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 717. Como muy bien señala A. CAÑEQUE, “De silla y almohadones o de la naturaleza del poder en Nueva España siglos XVI-XVII”, *Revista de Indias*, v. LXIV, n.º 232 (2004), p. 630, los maceros siempre marchaban delante de la Ciudad marcando con su presencia los límites de la corporación, de forma que no se permitía que un elemento extraño se introdujera y deformara la uniformidad del grupo.

retoma el camino hacia la catedral, donde los *consellers* esperan sentados a que finalice la procesión.²⁰⁶

Como es sabido el lugar y la forma en la que se sentaban unos y otros en las iglesias, y en especial en la catedral, no era un asunto baladí. Desde muy temprano es una de las cuestiones que más enfrentamientos provoca entre ambas instituciones, sobre todo con el obispo que en más de una ocasión pretende hacer uso de los distintivos reservados al poder regio: la silla de brazos y el dosel. Cuando, según lo establecido en la concordia, el obispo sólo tenía derecho a disponer silla de terciopelo con cojín o almohada en los pies.²⁰⁷ La Corona se había apropiado en la edad media de estos símbolos, cuando originariamente estaban reservados a la Iglesia, con el fin de reforzar su poder. En época moderna los obispos insistirán en usarlos para reforzar su autoridad, actitud que despertará tensiones y conflictos con el gobierno municipal en consideración al perjuicio que representaba para las ceremonias reales, la conservación de las cuales le estaba encomendada.²⁰⁸

En general, las autoridades municipales se mostraron muy beligerantes ante los intentos por parte de los obispos u otras autoridades eclesiásticas de usurpar las prerrogativas reales de las que al fin de cuentas emanaban los privilegios y prerrogativas de la Ciudad.²⁰⁹ En estas situaciones las autoridades barcelonesas alegaban que “lo cap de la serimonia es lo S.^{or} Rey y per sa ausencia son loctinent general y per ausencia de aquell los consellers de la present Ciutat,” mientras que al obispo le correspondía sentarse en “lo cor perque com a prelat te ja allí son loch.”²¹⁰

Por si no bastara, a finales del siglo XVI los miembros del clero catedralicio introducen la costumbre de colocar sillas en el altar (lugar reservado a la familia real o al virrey) mientras offician la misa. La primera vez que tenemos constancia de un altercado por este motivo es en el oficio del Corpus de 1572. Según el dietario

²⁰⁶ *DACB*, v. 17, p. 718.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 724.

²⁰⁸ Según CAÑEQUE, “De silla...”, pp. 621 y 622, la utilización del dosel por parte de las autoridades laicas en las iglesias tenía una lectura complementaria, puesto que representaba la afirmación de su preeminencia en un espacio de jurisdicción eclesiástica.

²⁰⁹ Al respecto, véase *Rúbriques de Bruniquer: Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, edición a cargo de F. CARRERAS i CANDI y B. GUNYALONS i BOU, 5 vols., Barcelona (1912-1916), v. 5, cap. XCVII “Cadiras, y coxins, situats, ò strados, los Consellers no permeten en sa presencia cadiras, ni coxins, principalmente quant ells no tenen”, pp. 299-306. En este capítulo se recogen más de 52 episodios en los que las autoridades barcelonesas mantienen algún tipo de diferencia con los otros poderes (obispos, clero catedralicio, inquisidores, virreyes, Consejo real o Diputación) por la colocación de cojines, sillas o sitial en eventos públicos.

²¹⁰ *DACB*, v. 4, pp. 167-169 (1545).

municipal, algunos de los eclesiásticos que debían officiar la misa se negaron a retirar las sillas que habían colocado en el altar, en vista de lo cual los *consellers* abandonaron la catedral y resolvieron no participar en la solemnidad de la Octava del Corpus que se celebraba unos días más tarde. Para disgusto de las autoridades barcelonesas, el hecho no se quedó en una anécdota, ya que la historia se repitió –a pesar de las promesas del obispo, que había asegurado que no volvería a suceder– en las siguientes solemnidades en las que los *consellers* coincidieron con el Capítulo.

En todas estas ocasiones las autoridades barcelonesas optaron por abandonar las iglesias ante la obstinada actitud de los eclesiásticos que utilizaban mil y un subterfugios para burlar a las autoridades municipales y conseguir colocar las sillas en el altar.²¹¹ Finalmente, en 1574, la cuestión se dirimió a favor de los eclesiásticos; los *consellers* habían elevado sus quejas al monarca que, lejos de amonestar a los eclesiásticos, terminó por concederles permiso para que pudieran sentarse “en cadires de respalleres axi en presentia com en absentia dels dits consellers.” La decisión del rey debió suponer un desagravio para las autoridades barcelonesas. Como hemos mostrado, el cojín o el almohadón y la silla de brazos eran elementos esenciales en la semiótica del poder.²¹²

Ahora bien, como veremos a continuación, la introducción de novedades en el ritual cívico-religioso no era privativa del estamento eclesiástico. En el siguiente capítulo se acuerda el ceremonial a seguir en las procesiones que se realizaban con la asistencia de los *consellers* y prohombres (o *prohoms*).²¹³ El tema en cuestión había provocado más de un desencuentro entre ambas casas; sirvan a modo de ejemplo, los debates que se produjeron en 1613 justo antes de iniciarse la procesión de santa Eulalia. Según el escribano, los cinco *consellers* tomaron las varas del palio y la sexta la cogió uno de los prohombres, mientras los cuatro restantes pasaron delante “com es vist y acostumat de anar ... de alguns anys a esta part, ... en esta y semblants proffessons,

²¹¹ *DACB*, v. 5, p. 134 (1572). Puede verse un ejemplo de las artimañas de los canónigos en *Ibid.*, pp. 136-138.

²¹² *Ibid.*, p. 149; CAÑEQUE, “De silla...,” p. 629.

²¹³ Según J. DANTÍ i RIU, *El Consell de Cent de la ciutat de Barcelona (1249-1714)*, Barcelona, 2002, p. 85, entre los siglos X y XII los *prohoms* eran las personas que sobresalían por sus virtudes y por la ascendencia dentro de la comunidad hacían de testimonios, de árbitros y ejercían funciones de representación. En 1638 los *consellers* dejaron de acudir a la procesión de la Purísima Concepción porque surgió cierta controversia respecto a la elección de los cinco prohombres que habían de acompañarlos. A raíz de este episodio se determinó que los *consellers* eligiesen a tres ciudadanos honrados y dos militares de entre 40 y 50 años, que “tinguessen vint anys de privilegi de çitueda y militar,” *DACB*, v. 12, p. 302

com son la de la octava de corpus, la del Angel Custodi, la de N.^{ra} Senyora de Agost y la de sant Sever.”

En el momento en el que el cortejo se disponía a iniciar el recorrido algunos miembros del clero catedralicio se opusieron a continuar, puesto que “dits promens no podian ni devian anar y estar en semblant lloch, que es junt davant del talem.” Los *consellers* alegaron que los prohombres habían ocupado este lugar en otras ocasiones y no entendían que con anterioridad no se hubiera planteado la cuestión “perque ab algun bon medi se fos remediat, y ho tenia aguardat en semblant ocasio estant present tot lo poble,” pero de nada sirvió. Por ello, “entenent ... que si ... insistian se vindria a proseguir ab censures y la proffesso se deixaria de fer, corrent per lo poble paraules differentes, se podian y devian anar dits promens [en] ... semblant lloch,” los *consellers* determinaron abandonar la procesión.²¹⁴

La participación de los prohombres en las procesiones junto a los magistrados, portando la vara o las varas (cuando faltaba alguno de los *consellers*) sobrantes del palio, es una práctica que introduce la Ciudad de forma gradual a mediados del siglo XVI.²¹⁵ En estos momentos la novedad radicaba en que el resto de prohombres también participaban en el cortejo procesional situándose delante de los *consellers*, en una posición relevante, de forma que el consistorio ampliaba de forma muy significativa su representación. La práctica, tal como reconocía el maestro de ceremonias, se había introducido hacía algunos años y todo parece indicar que a disgusto del Capítulo que, con muy mala fe (según la Ciudad), había esperado el momento menos oportuno para hacer saber su desacuerdo.

De ninguna manera los *consellers* se podían permitir mostrar ante la opinión pública una imagen de disonancia con las autoridades eclesiásticas. Conscientes de estar siendo contemplados, las autoridades municipales, como muy bien expresaba Emilio Orozco, no dejaban de ser personajes cuya figura no debía alterarse en una representación.²¹⁶ Ahora bien, acceder a las exigencias del Capítulo habría sentado un

(1638). No obstante, parece ser que en ocasiones no se respetaba esta directriz, al respecto, véase *DACB*, v. 12, p. 307 (1638).

²¹⁴ *DACB*, v. 9, pp. 184-186 (cita pp. 185 y 186).

²¹⁵ En la primera mitad del siglo XVI no es muy habitual que el dietario municipal refiera la presencia en las solemnidades religiosas de una comitiva de prohombres junto a los *consellers*. Su participación en las procesiones, tomando una o dos varas –en función de si participaba el virrey o faltaba alguno de los magistrados–, se hace cada vez más frecuente a partir de la década de 1560, *DACB*, v. 5, p. 10.

²¹⁶ Como pone de relieve E. OROZCO DÍAZ, *El teatro y la teatralidad del Barroco*, 1969, pp. 113 y 171, la teatralización de la vida estaba presente en las fiestas de corte, pero también en las solemnidades

precedente (prueba de la legitimidad de sus pretensiones) que difícilmente habría podido excusarse en el futuro. A la vista de los hechos a los *consellers* no les quedaba más opción que abandonar la procesión antes que sus prerrogativas se vieran públicamente cuestionadas por las autoridades eclesiásticas. En este sentido, quisiéramos señalar que, excepto en contadas ocasiones, el abandono del acto público solía ser la respuesta o reacción más habitual frente a los desafíos del poder eclesiástico, pues se consideraba que de esta manera la Ciudad conservaba sus preeminencias.

Tras este incidente la Ciudad y el Capítulo llegaron a un acuerdo; no obstante, parece ser que décadas después la cuestión todavía creaba tensiones entre las partes.²¹⁷ Por lo que en el citado capítulo se determina: por una parte, la forma en la que se debían sentar los *consellers* junto a sus respectivos prohombres en la catedral, a saber, de forma intercalada, primero el *conseller en cap*, seguido del prohombre más antiguo y así sucesivamente el resto de *consellers* y prohombres; por otra parte, el orden a la hora de tomar las varas del palio, el mismo que se describe en la anterior ceremonia, mientras que el resto de prohombres se colocan “ab varas doradas (que la ciutat los dona) davant la dita custodia.”²¹⁸

Por consiguiente, el gobierno municipal consigue que el Capítulo termine por aceptar la costumbre que había introducido a principios de siglo: que en las procesiones los *consellers* fueran acompañados por cinco prohombres, a mayor prestigio de la institución que representaban, ya que al incrementar la comitiva que acompañaba a los magistrados en el cortejo procesional también se acentuaba la visibilidad de la corporación municipal. Pero esta práctica no sólo afectaba al prestigio de la institución, también incide en el prestigio personal y familiar de los *consellers*, puesto que la elección de los prohombres que les acompañaban en estas solemnidades se realizaba entre su círculo familiar más cercano.²¹⁹

A continuación, el capítulo quinto establece el ceremonial a seguir en las procesiones que se realizaban desde la catedral, pero que no acudían a otras iglesias para realizar el oficio, a saber: la procesión del Corpus, la Octava de Corpus, el Ángel

religiosas. Por lo que los *consellers*, en tanto que personajes de una función pública, no podían obrar de forma que su comportamiento fuera cuestionado.

²¹⁷ *DACB*, v. 9, p. 208 (1613).

²¹⁸ La forma en que se sentaban en la iglesia a la que se acudía en procesión era igual, excepto que los prohombres se sentaban en la misma fila que los magistrados y tras el *conseller* sexto con bancos de terciopelo todos juntos. El ceremonial varía en el caso de la procesión de san Ramón, *DACB*, v. 17, pp. 718 y 719 (cita p. 719).

Custodio, santa Madrona (cuando ésta se encuentre en la catedral), bendición del término, procesiones de fiestas, plegarías u otras. También se determina el lugar que ocupan otros oficiales del consistorio.

Según el documento de la concordia, las procesiones en las que no hay palio suelen ser de rogativas “com son las lletanias, dia de sant March y altres, que van a celebrar officis divinals a differentes Iglesias, assistint en ellas lo ... senyor bisbe.” En éstas no acostumbraban a concurrir los prohombres, sólo los *consellers* con los maceros, de igual modo, cuando llegaban a la iglesia en la que se iba a celebrar la misa se efectuaban las mismas ceremonias que hemos detallado en el segundo capítulo.²²⁰

En otro orden de cosas, la apreciación en relación a la asistencia del obispo no era banal. La mayor parte de los desencuentros entre la Ciudad y el Capítulo se desencadenaban, precisamente, por la ausencia del prelado en las solemnidades religiosas. Puesto que el clero catedralicio aprovechaba estas ocasiones para introducir novedades o variaciones en el ceremonial en perjuicio de las prerrogativas de las autoridades municipales. Por ello, cuando surgían discrepancias entre la Ciudad y el Capítulo, el obispo prometía a los *consellers* que asistiría a las siguientes funciones religiosas para evitar futuras discordias. Sin ir más lejos, en la disputa con el Capítulo por la colocación de las sillas en el altar, que hemos referido antes, el prelado hacía saber a los *consellers* “que noy hauria mes cadira y que ell encara que coxo sesforsaria en anar lo endema a la seu per remediarmo.”²²¹

También el conflicto de 1635, que hemos analizado en el apartado anterior, se produjo por la ausencia del obispo en unas rogativas por lluvia que había organizado la Ciudad. En aquella ocasión, el clero catedralicio había invertido –a instancias del maestro de ceremonias de la catedral– el orden al dar la paz y saludar a los *consellers* en el oficio. Según el maestro de ceremonias municipal, se debía hacer a la inversa, es decir, los eclesiásticos debían saludar a los *consellers* y luego a los del gremial. Y al dar la paz, el diácono debía darla a los *consellers* y el subdiácono a los del gremial.²²² Cuando la Ciudad acudió al vicario general para pedir una explicación de lo sucedido, éste afirmó que era justo que se hiciera así, que “se salude primer al Prete y a sos

²¹⁹ DACB, v. 12, p. 307 (1638).

²²⁰ DACB, v. 17, pp. 720 y 721 (cita p. 721).

²²¹ DACB, v. 5, p. 137 (1572).

²²² DACB, v. 11, pp. 399-453 (cita p. 399) (1635).

Acistents,” ya que “representava la persona del senyor Bisbe, que havie de ser preflerida a dits senyors Consellers.”²²³

De poco sirvieron las protestas y la presión de la Ciudad. Finalmente, el Capítulo consiguió imponer su criterio, tal como evidencia una entrada del dietario municipal un par de años más tarde, en 1637, sobre la solemnidad de santa Eulalia. En la descripción de las ceremonias el escribano especificaba que en la catedral era costumbre que el diácono diera la paz al coro y el subdiácono a los *consellers*.²²⁴ De forma que el Capítulo catedralicio había conseguido imponer la primacía del poder eclesiástico frente al poder secular en la catedral, mientras que en el resto de iglesias la Ciudad todavía conservaba sus prerrogativas. Pese a que de las anotaciones del escribano se desprende que la Ciudad había terminado por aceptar la imposición del Capítulo, con la idea de evitar futuros desencuentros, la cuestión se terminó de regular en la concordia.²²⁵

Dicho esto, respecto a la práctica introducida por el Capítulo, se percibe en el acuerdo cierta concesión o pequeña victoria de las autoridades municipales. Ciertamente, éstas no consiguen mantener la prelación sobre el poder eclesiástico que tanto reclamaban, pero sí lograron que fuese el diácono y no, como pretendían los canónigos, el subdiácono el que les diese la paz.

En esta misma línea, unos capítulos más adelante, en el capítulo dieciséis se establece el ceremonial a seguir en la solemnidad de la Candelaria: el orden en el que deben acudir los *consellers* a recoger el cirio bendecido; pero también la forma en que deben recogerlo de manos del obispo, a saber, primero, el *conseller en cap* y, a continuación, el resto de magistrados acuden al altar, se arrodillan a los pies del obispo y besan el cirio.²²⁶ Como se puede apreciar, el ritual litúrgico exigía que los *consellers* se situaran (de nuevo) en una posición de subordinación respecto al poder eclesiástico o, al menos, así lo percibían las autoridades barcelonesas. En principio, no era un problema siempre y cuando el oficiante fuera el obispo. Sin embargo, si el ritual litúrgico lo realizaba un eclesiástico de rango inferior, el simbolismo del ritual se modificaba de forma substancial.

²²³ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, ff. 131 – 135r (cita f. 133).

²²⁴ DACB, v. 12, p. 76 (1637).

²²⁵ DACB, v. 17, pp. 720 y 721. Los debates por cuestiones de precedencias entre la Ciudad y el Capítulo, como el que hemos expuesto, se han de contextualizar, como apunta F. J. ARANDA PÉREZ, *Poder y poderes en la ciudad de Toledo: gobierno, sociedad y oligarquías urbanas en la Edad Moderna*, Cuenca, 1999, p. 366, en el marco del “inveterado conflicto ideológico-teológico del debate sobre la mayor o menor excelencia del estado eclesiástico sobre el estado secular.”

Desde principios del siglo XVII los *consellers*, para evitar degradarse ante un inferior, dejan de acudir a esta solemnidad y a la que se realiza el Domingo de Ramos si el obispo no asiste. Por ejemplo, en cierta ocasión a pesar de que se encontraba ausente el obispo las autoridades barcelonesas se vieron obligadas a acudir a la festividad de la Candelaria porque acudía el virrey. Según consta en el dietario, los *consellers* “manaren proveyr ciris, per no anar al altar a pendrel de ma del sacerdot a qui los canonges y tots los demás ecclesiastichs y seculars al pendre del ciri besaven la ma, per que los consellers no besan la ma sino al bisbe dient de pontifical.”²²⁷ Como se puede apreciar, las autoridades barcelonesas encontraron la manera de cumplir con sus obligaciones sin desprestigiar la institución que representaban.

Volviendo a la concordia, en los siguientes capítulos se detallan el ritual litúrgico que los *consellers* han de observar en las diferentes solemnidades religiosas a las que acudían durante el año institucional, tal como se justificaba en el documento, “com pares de Republica dels quals tots los demes prenen lo llum y guia per encaminar sas actions.”²²⁸ La idea de que la presencia y el comportamiento de las autoridades municipales en las solemnidades representaba un ejemplo para el pueblo y ayudaba a acrecentar su devoción es una constante en la retórica municipal. Una concepción que se puede apreciar, por ejemplo, en las palabras expresadas por el *conseller en cap* ante el Consejo, con las que justificaba la asistencia a una determinada solemnidad religiosa en el contexto del conflicto de 1635: “que en tots los actes exteriors la autoritat y dignitat consula[r] és la que més campeia ... y lo poble ensenyat per ella a la devoció de aquell santíssim, per ço que a exemple dels superiors se guian los inferiors.”²²⁹

De los diferentes aspectos que se tratan en estos capítulos destaca el punto en el que se establecen las horas de inicio de las solemnidades en la catedral a fin de evitar que los *consellers* lleguen con el oficio ya iniciado o, por el contrario, que los eclesiásticos tengan que esperar la llegada de los seculares.²³⁰ En más de una ocasión el maestro de ceremonias hace notar en el dietario la contrariedad de los *consellers* cuando al hacer su entrada en la catedral se percatan de que los canónigos han iniciado la misa antes de lo previsto. Tanto es así que esta cuestión ya fue tratada en la concordia de

²²⁶ *Ibid.*, p. 727.

²²⁷ *DACB*, v. 8, p. 81 (1604).

²²⁸ Del capítulo 8 al 26 tratan sobre el ceremonial a seguir en las diferentes solemnidades religiosas, *DACB*, v. 17, pp. 721-723 (cita p. 721).

²²⁹ *AHCB*, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, f. 86r.

²³⁰ *DACB*, v. 17, pp. 723 y 724, capítulo 11.

1648. En aquel momento se determinó que en las solemnidades más relevantes y aquellas que pagaba la Ciudad, el Capítulo dispusiera que los oficios se iniciaran de tal forma que los *consellers* pudieran acudir a tiempo.²³¹ Sin embargo, parece que no fue suficiente. Por ello en este capítulo se concreta mucho más y se determinan las horas de inicio.

Además, en este mismo acuerdo se precisa el ceremonial a seguir cuando los *consellers* acceden a la catedral en función de si van acompañados por los prohombres o acuden solos: en este último supuesto, los *consellers* entraban por el portal de Nuestra Señora de la Piedad y subían al presbiterio sin pasar por el coro; pero cuando asistían con prohombres entraban por el portal mayor y pasaban por medio del coro, donde se encontraban “los senyors cabiscols y demes preveres ab capes” que se disponían en dos alas para que pudieran pasar los seis maceros de la Ciudad, los *consellers*, los prohombres y el maestro de ceremonias.²³² Este gesto de cortesía (o sumisión, según se mire) por parte de los capitulares hacia el consistorio municipal había generado en más de una ocasión algún que otro desencuentro entre ambas instituciones. En este caso era el Capítulo el que no aceptaba la connotación simbólica del ritual –la preeminencia del poder municipal frente al poder eclesiástico– por lo que en más de una ocasión se las arreglaba para incumplirlo o directamente eludirlo, tal como había denunciado el maestro de ceremonias municipal en más de una ocasión. Por poner un ejemplo, en 1648 con motivo de la festividad de la segunda Pascua el oficial municipal incluía en el dietario la siguiente anotación:

“Has de aduertir que quant lo[s] s.^{ts} consellers arriben a la seu comensat lo offici a la que passen per lo cor se troban sis s.^{ts} canonges ab capes los quals en veurer dits s.^{ts} consellers se obran tres de cada part passant los verguers ... y scriua rational per lo mig y ara de poch temps a esta part no volen dexar passar sino los dos verguers que aportan massas y los s.^{ts} consellers y no los demes cosa que es perdre las prerrogatiuas de la ciutat”²³³

El escribano también introducía una observación similar en el documento que ese mismo año elaboró en el marco de las negociaciones de la concordia con el Capítulo. En esa ocasión se especificaba que la ceremonia en cuestión se realizaba

²³¹ DACB, v. 14, p. 359 (1648).

²³² DACB, v. 17, p. 723.

cuando los *consellers* llegaban con el oficio ya iniciado.²³⁴ Mientras que en esta nueva concordia desaparece esta apreciación –puesto que en el mismo párrafo se insiste en que los magistrados han de procurar llegar antes– y sólo se refiere que el ritual se realizará cuando los *consellers* acudan con los prohombres. La distinción seguramente no fue del agrado de los canónigos, puesto que ahora debían consentir que también pasaran ante ellos la comitiva que acompañaba a los magistrados.

Además de las ceremonias que los *consellers* debían observar en las solemnidades de la Candelaria y de Domingo de Ramos, se refiere el ritual litúrgico que debían de seguir en las solemnidades de Semana Santa. Se describe, tal como se hace con la bendición de los cirios, el modo y la forma que debían seguir para tomar de manos del obispo la comunión, así como la forma en la que se disponían las varas del palio en las procesiones que se realizaban el Jueves Santo y el Viernes Santo.²³⁵ También se establece el ceremonial a seguir en las solemnidades que se organizaban con motivo de la renovación de las magistraturas en la festividad de san Andrés y, al día siguiente, en el juramento de los nuevos magistrados, la vigilia del Corpus o la solemnidad en honor de la Purísima Concepción el 19 de julio.²³⁶

Para terminar, en los dos últimos puntos de este primer bloque se aclaran un par de cuestiones. La primera de ellas ya la hemos tratado al principio, cuando hemos abordado la cuestión del uso de las sillas y los cojines dentro del ceremonial: en cualquier iglesia a la que acudiesen, no estando expuesto el Santísimo Sacramento, los *consellers* se sientan en sillas con cojines o almohadas en los pies, pero en la catedral no se sientan nunca en sillas, sino en bancos.²³⁷ En este caso se intentaba salvaguardar las prerrogativas de la Ciudad y evitar que en un momento dado las otras iglesias a las que acudían las autoridades religiosas pudieran cuestionar el privilegio de los *consellers* de sentarse en sillas y con cojines.

La conservación de esta distinción preocupaba, y mucho, a las autoridades barcelonesas, tal como se puede apreciar en la siguiente consulta que los *consellers* realizaron con posterioridad a la firma de la concordia. Los *consellers* tenían pensado acudir a la solemnidad de Nuestra Señora de la Esperanza que organizaba el gremio de

²³³ *DACB*, v. 14, pp. 302 y 303 (1648).

²³⁴ *Ibid.*, p. 359 y en “Apéndice XXIV”, pp. 633 y 634 (1648).

²³⁵ *DACB*, v. 17, pp. 727-730, capítulos 16 y 17.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 730-733, capítulos 20-24.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 733 y 734, capítulo 25.

corredores de cambio en la iglesia de san Agustín. Pero el día anterior se comunicó a los magistrados que durante la solemnidad el Santo Sacramento estaría expuesto, de forma que la Ciudad no podría sentarse en la forma que solía hacer. Según el maestro de ceremonias, en el caso de acudir a dicha solemnidad “se perdria la auctoritat de seurer ab ditas cadiras y almoades als peus, per lo que aparexie que dita functio tenia novedat y se avia de fer reparo en ditas cosas.” En conformidad con el dictamen del oficial municipal, las autoridades barcelonesas deliberaron “que per no innovar cosa alguna” se adelantase el oficio “sens tenir Nostre Senyor patent”, en caso contrario “repararien de anari.”²³⁸ Este episodio pone de manifiesto hasta qué punto la conservación de las prerrogativas y privilegios de la institución municipal preocupaba a los *consellers*.

La segunda cuestión que se aborda hacía referencia, precisamente, a la figura del maestro de ceremonias. Como se desprende de algunos de los ejemplos que hemos ido mostrando a lo largo de estas páginas, el papel del especialista en el ceremonial cívico y religioso adquiere de forma progresiva mayor relevancia en el seno de la institución municipal. De tal forma que se determina que en todas las funciones públicas en las que concurren la Ciudad y el Capítulo catedralicio tanto el maestro de ceremonias de la Ciudad como el del Capítulo deben asistir con el báculo “que es insignia de dit puesto,” de forma que sepa una y otra parte a quien ha de acudir cuando surja algún debate en relación al ceremonial.²³⁹

4.2.1.2 El recibimiento de personajes

En el segundo bloque, tal como reza el encabezado, se detalla el recibimiento que los *consellers* ofrecían a diferentes personalidades con las que coincidían en las solemnidades religiosas.²⁴⁰ Como se ha visto, esta cuestión fue motivo de una disputa bastante acalorada en 1648, entre las autoridades barcelonesas y el Capítulo de canónigos, a las puertas de la catedral y en presencia del propio virrey francés. En la concordia que se firmó en aquella ocasión se determinó que los *consellers* continuaran con la costumbre de recibir al rey, al virrey u otras dignidades a las que se les debía hacer un recibimiento, pero “servintse los s.^{rs} consellers de donar loch al Ill.^e capitol

²³⁸ *Ibid.*, p. 465.

²³⁹ *Ibid.*, p. 734, capítulo 26.

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 734-736, capítulos 27-32.

perque puga rebtrer dar Ayguabeneyta y fer la cortesia acostumada a dita persona la qual dexara dit Ill.^e capitol en arribant a ella los dits s.^{ts} Consellers.”²⁴¹

En la nueva concordia de 1662 se especifica que la acogida del personaje se podía producir de dos formas: primero, que los *consellers* se encontrasen en el presbiterio cuando el personaje entrara en la iglesia, de forma que acuden a recibirlo, o, segundo, que el personaje entrase en la iglesia acompañado por los magistrados. Con el objeto de evitar posibles malentendidos, se detallan las diferentes casuísticas que se podían dar. Por ejemplo, cuando llega a la iglesia un príncipe, persona real o el virrey y los *consellers* se encuentran en el presbiterio, éstos acuden a recibirlo “als dos pilars que son al trast del cor devant las capellas de Nostra Senyora del Roser y Sanct Olaguer, y lo acompanyan al altar major, ahont ouhen lo offici ... y despres de ser acabat lo offici lo tornan a acompanyar fins lo portal major.”²⁴²

Por último, también se puntualiza el ceremonial a seguir cuando el virrey no se encuentra en Barcelona y el gobernador ocupa sus funciones, el cual variaba en función de las circunstancias concretas del momento: en el caso de que el virrey se encontrase ausente de la ciudad, pero no del Principado, los *consellers* acuden a recibirlo “fins a la porta de la rexa del presbyteri de la part de la epístola;” pero en el caso que el virrey se encontrara fuera de Cataluña o su cargo hubiese expirado “al cap del cor de la part del altar lo hixen a rebtrer fins al faristol” colocándose en ambos casos el *conseller en cap* a su izquierda. En este último caso, el gobernador disponía de cojín o almohada de terciopelo en los pies, pero no los *consellers*.²⁴³

En este sentido, tan importante era determinar a qué autoridad (secular o religiosa) correspondía la prerrogativa de acompañar al personaje en cuestión –especialmente si era el rey o el virrey– como delimitar el lugar en el que se realizaba el recibimiento. Es decir, el lugar en el que se recibía dependía del rango y el cargo que ocupaba el personaje. En general, pórticos, escaleras u otros elementos arquitectónicos “constituían puntos críticos de contacto formal donde se medían las relaciones entre poderes.” De forma que permitían ensalzar o disminuir la categoría del personaje que era recibido; pero también de la autoridad que, como en este caso, acudía a recibirle.²⁴⁴ Esta cuestión se hacía más perceptible en las variaciones del ceremonial que se

²⁴¹ DACB, v. 14, p. 359 (1648).

²⁴² DACB, v. 17, pp. 734 y 735, capítulos 27-29.

²⁴³ *Ibid.*, p. 735, capítulo 30.

²⁴⁴ CAÑEQUE, “De silla...,” p. 625.

producían en caso del recibimiento al gobernador, puesto que la calidad de su rango variaba en función de la presencia o ausencia del virrey en el territorio del Principado. En este caso, concederle más honores de los que le correspondía podía ser tan grave como la situación inversa; en el primer caso representaba un perjuicio para la institución municipal, mientras que en el segundo supuesto podía crear un conflicto con la Corona.²⁴⁵

4.2.1.3 Los donativos de la Ciudad para el culto

En el tercero y último bloque que vamos a analizar se pactan los servicios que la Iglesia debía prestar, así como las retribuciones económicas y en especie que la Ciudad consignaba por estos servicios.²⁴⁶ Por lo que respecta a las retribuciones en especie, en primer lugar, se determinan las diferentes aportaciones de cera que realizaba la Ciudad a lo largo del año a la catedral tanto en los oficios ordinarios como en los oficios dobles que se realizaban en las festividades que el consistorio barcelonés solicitaba de forma extraordinaria, así como la distribución del residuo entre ambas instituciones.²⁴⁷

En ciertas ocasiones como son las rogativas por la salud de la familia real, del papa o epidemia se pacta que la Ciudad no debe pagar nada ni contribuir con la cera. Por lo que respecta a las procesiones de santa Madrona u otras que de forma ordinaria se realizaban durante el año se determina que, en consideración a la devoción que tenían la ciudad de Barcelona y el Capítulo a dicha santa “y considerant los molt y continuats beneficis rebuts de la Magestat Divina per medi y intercessio de dita ... sancta en necessitats de pluja,” siempre que en el día de su festividad el cuerpo de la santa se encontrase en la ciudad el Capítulo realizaría la acostumbrada procesión sin que, por dicha razón, el consistorio hubiera de pagar cosa alguna, a excepción del “gasto dels tabalicos, trompetas y menestrils y musica de corda” que iría a cargo del municipio. De esta misma forma se procederá en las procesiones de san Sebastián, Ángel Custodio o la que realizaba el Capítulo, por su devoción, en el día de Nuestra Señora de agosto y en otras ocasiones.

²⁴⁵ Al respecto, quisiéramos apuntar que los conflictos de ceremonial entre la Ciudad y el gobernador fueron recurrentes y relevantes a lo largo de la época moderna.

²⁴⁶ *DACB*, v. 17, p. 738.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 738-442, capítulos 36 y 37.

En todo momento se insiste en que el consistorio concederá las citadas retribuciones sólo a los eclesiásticos que asistan a las solemnidades y que su presencia sea justificada. También se especifica que éstas se darán cuando las procesiones salgan de la catedral, no concediendo cantidad alguna cuando la procesión se realice dentro de la catedral. Para terminar, al igual que en la procesión de la patrona principal, en la procesión de santa Madrona el consistorio se comprometía a enviar 12 cirios de cera blanca que debían portar 12 beneficiados de la catedral.²⁴⁸

A diferencia de los dos primeros bloques de la concordia, las cuestiones tratadas en este último bloque no destacaban por su naturaleza conflictiva. No obstante, el hecho de que se detallaran y pactaran en este documento nos hace pensar que, tal vez, alguna de las partes (o ambas) no cumplían siempre con sus obligaciones. La insistencia de las autoridades barcelonesas al especificar, primero, que no concederían retribuciones a aquellos eclesiásticos que no estuvieran presentes y cuya presencia estuviera legitimada y, segundo, la distribución del sobrante de la cera, nos induce a pensar que estamos en lo cierto, aunque carecemos de más información que avale nuestra apreciación.

El único episodio que hemos encontrado en el dietario municipal en relación a estas cuestiones refiere un pulso que mantuvieron ambas instituciones por las velas que, según el Capítulo, debían acompañar, precisamente, la procesión de santa Madrona. En 1656, momentos antes de acudir a la procesión que se realizaba desde catedral por la festividad de santa Madrona, los *consellers* recibieron un recado del Capítulo que exigía que hicieran llevar 12 hachas en la procesión o de lo contrario no se realizaría. En los dietarios consultados por el maestro de ceremonias constaba que, efectivamente, el consistorio enviaba las hachas cuando la procesión acudía a la capilla de Montjuïc, pero no en este caso que la procesión se realizaba alrededor de la catedral. A pesar de que no se acostumbraba a enviarlas se resolvió que el maestro de ceremonias las tuviera preparadas en secreto y si los canónigos realizaban la procesión las hiciera salir; pero si, finalmente, el Capítulo cumplía su amenaza y la procesión no se llevaba a cabo que, en tal caso, se abstuviera, tal como sucedió.²⁴⁹ Al año siguiente, se volvió a suscitar la cuestión de los cirios. Pero en esta ocasión el tono del Capítulo fue más conciliador ya

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 742-747, capítulos 41-51.

²⁴⁹ El gobierno barcelonés todavía estaba recuperándose de las secuelas económicas provocadas por la *Guerra dels Segadors*. La falta de recursos afectó a muchas solemnidades religiosas que perdieron parte del esplendor de otros años, *DACB*, v. 16, pp. 308 y 309 (1656).

no exigía, sino que suplicaba a los *consellers* que enviaran las hachas, pues, en caso contrario, el cuerpo de la santa iría “ab molt gran indesentia.”²⁵⁰

Nuestro análisis de los acuerdos establecidos en la concordia finaliza aquí. En el siguiente bloque –que no vamos analizar porque se aleja del tema que nos interesa– se detallan los acuerdos referentes a la panadería y carnicería del Capítulo. Tan sólo cabe señalar que al final del documento ambas partes declaraban renunciar a los pleitos introducidos en las diferentes cortes judiciales eclesiásticas y seculares.²⁵¹

Si volvemos la vista atrás, en 1604 Jeroni Pujades celebraba la concordia que por esos días habían concertado la Ciudad y el Capítulo con las siguientes palabras: “plàcia al Senyor sia per bé y que s puga confirmar la pau pera sempre duradora. Vigília de santa Eulàlia en novembre [de] 1603 se rompé, en vigília de sant Pacià se concordà, y endemà de santa madrona se firmà. Ab tant bons patrons no pot ser sinó perdurable.”²⁵² Pero, como hemos mostrado a lo largo de estas páginas, el tiempo demostró que poca cosa podían obrar los santos patronos (por muy potentes que fueran) para remendar las relaciones entre ambas casas.

Y en esta ocasión las cosas tampoco fueron mucho mejor; a pesar de lo pactado por la Ciudad y el Capítulo en poco tiempo volvieron a aflorar las discrepancias. Para ilustrar nuestras palabras mostramos un ejemplo de los numerosos debates y desencuentros que se sucedieron tras la firma de la concordia. El día de Navidad de 1685, en el momento en el que los *consellers* se disponían a entrar en la catedral para asistir al oficio, los canónigos “que feyen de capiscols ... se eran tots quatre units y serrats devant lo feristol, sens voler fer las dos alas [que] habían acostumat fer sempre que los vergués, senyors concellers y promens y mestre de seimònias passaven per lo mig del cor.” Ni siquiera el maestro de ceremonias consiguió que los canónigos se avinieran a dejar pasar al sequito municipal, que, finalmente, abandonó el templo.²⁵³

En vista de lo sucedido el Consejo de Ciento, además de prohibir la presencia de los *consellers* en las solemnidades que se realizaban en la catedral, como era habitual, deliberó que hasta nueva orden la Ciudad se abstuviera de dar las retribuciones que

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 365 y 366 (1657).

²⁵¹ *DACB*, v. 17, pp. 747-750, capítulos 52-54. Por lo que se refiere a enumeración de las causas que todavía tenía pendientes la Ciudad (todas vinculadas a la aportación eclesiástica en la fiscalidad municipal) véase *Ibid.*, p. 751, capítulo 57.

²⁵² La concordia a la que se refiere PUJADES, *Dietari*, v. 1, p. 347, se firmó el 16 de marzo de 1604 y en ella se acordaban tan sólo cuestiones vinculadas a las franquicias eclesiásticas. También las fuentes institucionales dan debida cuenta de los pactos a los que se llegaron, *DACB*, v. 8, pp. 85-94.

concedía a la catedral. De forma que el clero catedralicio dejó de acudir a las solemnidades que el municipio realizaba en otras iglesias, como la festividad de san Ramón, y los *consellers*, por su parte, dejaron de asistir a las solemnidades en la catedral como es el caso de la procesión de la entrada de la Bula de la Santa Cruzada. En este caso, los *consellers* no quisieron (o no consideraron oportuno) reconocer de forma abierta los verdaderos motivos, de forma que justificaron su ausencia “per estar ocupats en negocis de molta consideració.”²⁵⁴ Por la significación de esta procesión para la Corona los *consellers* difícilmente podían rehusar participar, por lo que era habitual que en momentos en los que mantenían un contencioso con el Capítulo (o la Corona) aludieran a sus muchas y acuciantes ocupaciones para excusar su presencia.

Al final, la mediación del virrey sirvió para que ambas instituciones cesaran en sus pretensiones y acercaran posturas, de forma que, a los pocos días, ambas escenificaban su unión en el mismo lugar en el que se había roto; en la catedral, con motivo de la festividad de santa Eulalia. Podríamos multiplicar los episodios de conflictos de ceremonial, pero sería redundar en las mismas cuestiones sin necesidad.²⁵⁵

En los siguientes años son numerosas las ocasiones en las que el escribano municipal, muy celoso de sus funciones, denuncia la inobservancia por parte del Capítulo catedralicio de la concordia de 1662. Puede servir de ejemplo la siguiente queja que el escribano trasladaba a los *consellers* en 1701 a raíz de los reiterados intentos del Capítulo de introducir “novedats” en el ceremonial de Semana Santa.

“Y com lo offici de escrivà racional ... sia creat particularment per cuidar que en actes y functions públicas se conserven las prerrogativas de vostra excel·lència, y per consegüent, sia propi y peculiar de dit escrivà racional de lo pactat y convengut en dita concòrdia se observe y que no se altere en ella cosa algunas y perquè en temps algú se impute a omissió sua tant la inobservancia de dita concòrdia com lo innovat y inusitat, dit escrivà racional posa tot lo sobre referit en la gran comprensió de vostra excel·lència”²⁵⁶

²⁵³ *DACB*, v. 20, pp. 232-239 (cita p. 232).

²⁵⁴ Son numerosos los ejemplos, el más relevante se produjo durante el conflicto con la Corona por el privilegio de cobertura, *DACB*, v. 11, p. 93 (1633) y p. 207 (1634).

²⁵⁵ *DACB*, v. 20, pp. 236-240. Sin ir más lejos, unos años más tarde la misma cuestión de protocolo provocaba el enésimo desencuentro entre ambas instituciones, *DACB*, v. 22, p. 16 (1696).

²⁵⁶ *DACB*, v. 22, “Apéndice I”, p. 252.

En otras palabras, a pesar de sus esfuerzos, el estamento eclesiástico continuaba infringiendo los pactos establecidos, de forma que poco más le quedaba por hacer al oficial municipal que dejar constancia por escrito. De lo que se desprende que en el maco de la pugna política la concordia, a la hora de la verdad, no dejaba de ser papel mojado.

En última instancia, la constante actividad negociadora entre la Ciudad y el Capítulo, con el fin de dar cabida a intereses contrapuestos, daba lugar a la reglamentación del ceremonial cívico-religioso y, en consecuencia, a su conformación en corpus. El análisis del documento de la concordia –en tanto que fuente prescriptiva– nos permite conocer con detalle el ceremonial que en siglo XVII se debía desplegar en las diferentes solemnidades religiosas en las que confluían el municipio barcelonés y el Cabildo eclesiástico, principalmente, en la catedral, pero también en otras iglesias de la ciudad. Sin embargo, sólo confrontándola con otras fuentes, como los dietarios municipales o las actas de deliberaciones, podemos ver la imagen en movimiento y percibir las disonancias. Tanto es así que basta cotejar el contenido de la concordia con la información que consta en los dietarios municipales (fuente descriptiva) para apreciar las diferentes novedades, innovaciones u omisiones que uno y otro poder introdujeron con el paso de los años o siglos, signo del dinamismo que experimentaba la cuestión del ceremonial y el ritual en la Barcelona moderna; pero también de la constante reconfiguración de las relaciones de fuerzas entre ambos poderes o esferas. Precisamente, a la hora de exponer algunos episodios nuestra intención ha sido la de mostrar una imagen más dinámica (y tal vez conflictual) del ceremonial cívico-religioso, alejada del inmovilismo que en ocasiones preconizaban ambos poderes.

Por otro lado, ninguna de las cuestiones referidas en las concordias que hemos examinado era casual o trivial. Al respecto, es muy significativo que la mayor parte de los acuerdos contenidos en la concordia de 1662 versen sobre cuestiones vinculadas con la vida religiosa institucional y, más concretamente, con el ceremonial cívico-religioso, sobre todo, si tenemos presente que este documento se concibe en el marco de un contencioso por las franquicias eclesiásticas, lo que nos da una idea de la relevancia del ceremonial en las relaciones de fuerza entre el poder municipal y el poder eclesiástico.

La Iglesia, al igual que la Ciudad, usó el ceremonial y el ritual como un instrumento de comunicación política, afirmación de poder y de reconocimiento

social.²⁵⁷ En este sentido, el ceremonial se revelaba como una forma más de expresar la rivalidad; las tensiones que subyacían entre ambas instituciones se manifestaban de forma abierta en los conflictos por cuestión de ceremonial y, a la inversa, el ceremonial era de por sí una fuente de conflicto. De forma que las discrepancias por cuestiones que en principio pueden parecer nimias, como el lugar o la forma en la que unos y otros se sentaban en la catedral, no se pueden desvincular de las relaciones políticas que mantenían el municipio y la Iglesia barcelonesa.²⁵⁸

De los diferentes episodios que hemos expuesto nos parece que destacan dos cuestiones: por un lado, la pugna por la primacía de la esfera religiosa sobre la esfera laica, que se hacía patente, sobre todo, en las cuestiones de precedencia y, por otro lado, la tendencia de la Iglesia a incrementar la presencia del estamento eclesiástico en el ritual litúrgico en detrimento de la connotación cívica que habían adquirido algunas celebraciones religiosas. Por consiguiente, insistimos en la idea de que el continuo tira y afloja entre el poder municipal y el poder eclesiástico por cuestiones de precedencia y ceremonial era reflejo de la competencia y de la constante negociación de las relaciones de poder entre ambos poderes.

En definitiva, a lo largo del siglo XVII los recurrentes debates y enfrentamientos entre ambas casas se fueron enlazando, al mismo tiempo que se acumulaban los pleitos y se sucedían nuevas concordias por las causas de siempre: principalmente, la fiscalidad eclesiástica y el ceremonial religioso. Los conflictos por cuestiones de ceremonial entre el gobierno barcelonés y la Iglesia local se intensificaron de forma progresiva a lo largo del siglo, en especial en la segunda mitad, basta una lectura rápida del dietario municipal para sacar esa conclusión. En este sentido, a grandes rasgos, los episodios más relevantes (previos a la concordia de 1662) –por su duración o por las dilatadas causas judiciales que generaron– se produjeron en los años 1603 y 1633, con motivo de las franquicias, y en 1635 y 1648, por cuestiones de ceremonial.²⁵⁹ La concordia que hemos analizado pretendía, en vano, poner fin a esta dinámica conflictual que, en el caso del ceremonial, se remontaba a principios de la época moderna, pero que en el caso de las franquicias eclesiásticas venía de tiempo atrás. Por lo que se puede afirmar que

²⁵⁷ J. P. PAIVA, “Ceremonial eclesiástico en el Portugal del siglo XVII”, *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 20 (2011), pp. 175-196.

²⁵⁸ FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “El virrey...”, p. 458.

²⁵⁹ Al respecto, véase *DACB*, v. 8, pp. 41-72 y 85-94 (1603-1604) y v. 11, p. 194.

las relaciones entre la Ciudad y el Capítulo durante la época moderna oscilaron entre el conflicto y la concordia temporal.²⁶⁰

4. 3 La pugna por el calendario litúrgico

En las últimas décadas del siglo XVII las autoridades barcelonesas tratarán, a pesar de la oposición de la Iglesia local, de introducir diversas celebraciones en honor de la Virgen de la Merced no sólo en el ámbito local o de la diócesis, sino de toda la cristiandad. La decisión del Consejo de Ciento de tomar a la Merced como patrona y protectora de la ciudad se había producido el 25 de septiembre de 1687 para que, en palabras de los *consellers*, “per sa intercesió fos servit Deu, ... per sa Divina Misericòrdia, aplacar sa Divina Justícia en lo castich de la persecució, y dany que la llagosta amenassa en esta Ciutat y Provincia.”²⁶¹

Según las autoridades municipales, gracias a la intervención milagrosa de la nueva patrona y protectora los efectos de la plaga en Barcelona habían sido menores de los esperados. Por ello, el Consejo, en agradecimiento, deliberó realizar una serie de acciones encaminadas a homenajear a la Virgen de la Merced; además de las habituales solemnidades en acción de gracias, resolvió solicitar a Su Santidad fiesta, ayuno y extensión del rezo de la Merced a toda la cristiandad en el día de su festividad.²⁶² El obispo, Benito Ignacio de Salazar (1683-1692), se negó a respaldar la solicitud, tal como le habían solicitado los *consellers*, pues “trojava molts inconvenients en tots los punts que se li demanaven, perquè era alterar lo que la isglésia tenia disposat.”

El prelado incluso declinó la invitación de las autoridades barcelonesas para asistir a las celebraciones organizadas en honor de la Virgen. Aunque en este caso su negativa respondía a otras razones. Según el escribano municipal, el obispo alegaba que no podía officiar la solemnidad debido a la controversia que mantenía con la Ciudad. Tiempo atrás habían surgido algunas discrepancias entre los *consellers* y el obispo, por su pretensión de utilizar dosel en las ceremonias a las que asistía junto a las autoridades

²⁶⁰ DANTÍ, “La hacienda municipal...”, p. 223.

²⁶¹ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-196, f. 207. Véase también *DACB*, v. 20, pp. 293, 297 y 298. En relación a la elección de protectores en momentos de crisis en las comunidades véase CHRISTIAN, *La religiosidad local...*, pp. 39-91.

municipales, que habían desembocado en una causa judicial que en esos momentos se estaba dirimiendo en Roma.²⁶³ La alusión al contencioso con la Ciudad nos hace pensar que la negativa del obispo a respaldar la petición del gobierno municipal desvelaba viejas rencillas que poco (o nada) tenían que ver con lo sagrado y mucho con lo terrenal. A pesar de la oposición del prelado, la Ciudad continuó con sus planes y solicitó al pontífice jubileo y rezo propio en la festividad de la virgen de la Merced. Finalmente, en 1696 el papa Inocencio XII decretaba la extensión del rezo de la Merced a toda la cristiandad.²⁶⁴

Unos años más tarde, en 1699, el municipio retomó su primer proyecto e inició las gestiones para suplicar al papa que decretase el 2 de agosto, festividad de la virgen mercedaria, fiesta de precepto con ayuno la vigilia y octava. En esta misma línea, unos meses antes también se habían tratado en una reunión del Consejo de Ciento las gestiones que se debían ejercer en la Corte romana para conseguir que en el rezo que el pontífice había concedido en 1696 se especificase que Barcelona era la ciudad en la que se había producido la aparición de la Virgen, ya que sólo se señalaba que se había producido en una ciudad de España, sin especificar más.²⁶⁵ Lo que no dejaba de ser un signo más de *campanilismo* que dominaba las dinámicas urbanas en la época, puesto que, desde el punto de vista de las autoridades barcelonesas, de poco servían los honores conseguidos en favor de la devoción mercedaria si la ciudad no veía incrementado su prestigio (y reforzada su identidad) frente a otras ciudades dentro y fuera de la Monarquía Hispánica.

Sin embargo, las conversaciones con el nuevo obispo, Benet de Sala (1699-1715), no empezaron con buen pie. En un primer encuentro el prelado reprochó a las autoridades barcelonesas que hubieran enviado al sínodo provincial su petición sin comunicárselo previamente; tras lo cual manifestaba su predisposición a escuchar la

²⁶² AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-197, ff. 127r y 171r. Sobre las diferentes acciones encaminadas a homenajear a la virgen, *Ibid.*, f. 180. Sobre la decisión de pedir fiesta de precepto, *Ibid.*, ff. 168r y 169 y también en *DACB*, v. 20, p. 327 (18-09-1688).

²⁶³ El conflicto entre el obispo y el consistorio había surgido por primera vez en 1685 con motivo de la asistencia de dos *consellers* y el propio obispo a un acto de la Universidad, *DACB*, v. 20, p. 217. Además del obispo, la Ciudad había deliberado solicitar el respaldo de las diferentes corporaciones de la ciudad, a saber: brazo militar, Capítulo catedralicio y Generalitat, *DACB*, v. 20, pp. 327 y 328 (23-9-1688) (cita p. 327); AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-197, f. 175r.

²⁶⁴ Podemos reseguir la petición en la Corte romana a través de las cartas que envió el agente de la ciudad en Roma, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-109, ff. 3 y 25. En relación a las celebraciones que la Ciudad organizó con motivo del decreto papal véase *DACB*, v. 22, pp. 23 y 24 y también en AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-205, f. 151r.

²⁶⁵ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-208, ff. 87, 87r y 88r.

proposición de la Ciudad en relación a la “festa dejuni y octava”, pero se oponía en lo relativo “a ser festa manada.” Según el prelado, las fiestas de precepto no sólo representaban una pérdida de salario para el pueblo, sino que, además, eran muy perjudiciales, “que més se pecava que no en los dies de feyna.”²⁶⁶

Unos días más tarde el consistorio hacía saber al prelado que había recibido la carta que había solicitado al arzobispo de Tarragona, pero “no volia ... passàs a demanar dita gràcia ... que primer no la participés a sa il·lustríssima, per tenir ... patrició y de nació catalana, y que axí creya que affavoreria a la Ciutat.” El obispo respondió a la comitiva enviada por la Ciudad que no podía sostener dicha petición

“per regonèixer portava molts inconvenients lo añadir festas de precepte segons los informes tenia dels confessors de son diócesis, que antes be seria molt del servey de dita diligència lo que.s llevasen algunas d’ellas, o, a lo menos se observasen ab tota punctualitat y rectitut las que la Iglésia tenían manades”

Y añadía que, en el caso de que el pontífice le consultase, informaría de forma favorable “en quant al posar lo reso doble ab octava en la present Ciutat y bisbat en las diadas demanava la Ciutat ... que de eixa manera li pareixia podia convenir-se a la petició de la Ciutat ab lo decret de Sa Santetat.”²⁶⁷

La postura del prelado contrastaba con la adoptada por el arzobispo de Tarragona, que no sólo accedió a acompañar la súplica de la Ciudad, sino que, además, en la carta enviada a los *consellers*, elogiaba la iniciativa municipal. Así pues, con el respaldo del arzobispo de Tarragona las autoridades barcelonesas consiguieron introducir su petición en la Sacra Congregación de Ritos. Sin embargo, parecer ser que el fallecimiento del papa y la relevancia de los acontecimientos políticos que se produjeron en el transcurso de los siguientes meses (la muerte de Carlos II y el posterior conflicto bélico) hicieron que el asunto en cuestión fuera perdiendo interés y se diluyara hasta desaparecer de la documentación municipal.²⁶⁸

²⁶⁶ DACB, v. 23, pp. 113.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 117 y 118 (1700).

²⁶⁸ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-119, f. 76. El escrito que envió el Concilio Provincial de Tarragona dirigido a la Sacra Congregación de Ritos en el que avalaba la súplica de la Ciudad se encuentra en *Ibid.*, ff. 91 y 91r. Según las cartas del agente de la ciudad en Roma, en los primeros meses del 1700 la petición de la Ciudad seguía los canales habituales y daba la sensación que sólo era cuestión de meses que se resolviera de forma favorable. No obstante, la muerte del papa, según el agente, paralizó por completo las gestiones realizadas hasta ese momento. La correspondencia del agente en Roma que

En esencia, la resistencia de los diferentes obispos barceloneses a los reiterados intentos de la Ciudad de introducir nuevas celebraciones en honor de la nueva patrona se fundamentaba en las directrices que llegaban desde Roma. Las fuentes municipales dan debida cuenta de las modificaciones que la Santa Sede introdujo en el calendario festivo barcelonés con el objeto de reducir las fiestas de precepto. Por ejemplo, en 1657 se informaba al Consejo de Ciento a cerca de los breves expedidos por el papa en los que se suprimían algunas fiestas y en los que se pedía que cada ciudad eligiese un patrón. En este sentido, el Consejo ratificaba a santa Eulalia como patrona principal. Poco tiempo después, el escribano dejaba constancia en el dietario municipal de la publicación en las tronas de las iglesias de toda la ciudad de estos breves y del nuevo calendario eclesiástico establecido por Roma (fig. 10).²⁶⁹

Para justificar su actuación las autoridades eclesiásticas aducían los efectos perjudiciales que tenían el exceso de fiestas para la economía de la población. Según consta en el dietario municipal, este fue el argumento esgrimido por el obispo de Barcelona a la hora de mudar de día la fiesta de la traslación de santa Eulalia en 1557.

“Ab motiu que los menestrals alguns feyan feyna y tanbe que eran gravats de tantes festes, y per esser les caristies tant grans y tant que duran nols volia ligar ab sentencia de excomunicacio, y los ... conselles ab consell enviaren al S. bisbe y capitol pregant los ... que fessen dita festa com era acostumat per evitar scandols, y axi tingueren capitol y enviaren dos canonges als ... conselles per informarlos com passava dit negoci protestant que no se era fet en defalt de la ciutat sino que era estat de servir”²⁷⁰

El traslado de las celebraciones por motivos laborales era un hecho habitual que, tal como hemos podido observar en el dietario, las propias autoridades municipales solían decretar con cierta asiduidad.²⁷¹ Ahora bien, como se puede apreciar en el fragmento reproducido, el consistorio mostró su disconformidad con la medida tomada por las autoridades eclesiásticas (obispo y Capítulo catedralicio) y poco o nada le

refiere a la gestión de este asunto en *Ibid.*, ff. 90, 92, 97, 109, 143 y 146. En los años sucesivos no hemos encontrado en las fuentes municipales consultadas ninguna mención sobre la causa de la Merced.

²⁶⁹ *DACB*, v. 16, pp. 440 y 531 (15-9-1658). En relación a la ratificación de santa Eulalia véase AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-166, ff. 169r y 170; *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 175.

²⁷⁰ *DACB*, v. 4, p. 318.

²⁷¹ Entre las funciones de los *consellers* se encontraba la de trasladar las fiestas religiosas por motivos laborales, pero también por tradición. Es el caso de la celebración de san Cristóbal que las autoridades

convencieron los argumentos que estas esgrimieron; tal como prueba el hecho de que, a pesar de lo establecido por la Iglesia, los *consellers* decidieran acudir a la catedral para celebrar la fiesta de santa Eulalia. Con este gesto las autoridades municipales, además de dejar patente su disconformidad con la decisión de los órganos eclesiásticos, deslegitimaban la potestad de la Iglesia para modificar el calendario festivo local.

El traslado de esta fiesta afectaba de forma significativa no sólo la vida religiosa la ciudad, ya que la festividad en cuestión era una de las solemnidades con las que la ciudad agasajaba a santa Eulalia, patrona principal de la ciudad y símbolo de la identidad cívica. En líneas generales, el santo local representaba la personificación de las tradiciones y aspiraciones comunitarias, por lo que todo intento de cambio era considerado una amenaza para el conjunto de la comunidad.²⁷² En consecuencia, es lícito pensar que el gobierno municipal percibiera en la decisión de las autoridades eclesiásticas una intromisión en las costumbres y la religiosidad local o, dicho de otro modo, un ataque a la identidad cívica.

Desde la perspectiva de las autoridades laicas, la actuación del poder eclesiástico no respondía exclusivamente a una preocupación por la economía de la comunidad. La fijación, por parte de la Iglesia, de un calendario litúrgico oficial común a toda la cristiandad, por un lado, intentaba eliminar las celebraciones de los considerados santos locales, cuyo culto podía considerarse dudoso o excesivamente local, y, por otro lado, introducía nuevas devociones más acordes con los intereses universalistas de la Iglesia. Tal como señala Kamen, la relativa libertad que habían disfrutado las Iglesias locales durante la baja edad media había permitido la evolución de sus propias variedades locales de culto, devociones a los santos locales, días festivos y prácticas religiosas.²⁷³

Entre la documentación municipal hemos localizado un calendario en el que, tal como reza su encabezamiento, constan “Les festes que se observen en la present casa,” es decir, en la Casa de la Ciudad (fig. 11). Aunque no está datado con exactitud, por las festividades que recoge, podemos establecerlo en la primera mitad del siglo XVII.²⁷⁴ Por lo que la comparación de este calendario institucional con el calendario eclesiástico, publicado en las tronas de las iglesias barcelonesas, nos permite valorar los cambios

barcelonesas celebraban el 10 de julio, no obstante, la Iglesia la festejara el 25 del mismo mes, *DACB*, v. 7, p. 115.

²⁷² KAMEN, *Cambio cultural...*, p. 122.

²⁷³ *Ibid.*, p.121.

²⁷⁴ AHCB, Ceremonial, 1.C.XXII-1/28 [S. XVII].

introducidos a mediados del siglo XVII. En primer lugar, salta a la vista la reducción del número de festividades religiosas: las ochenta y cinco solemnidades del calendario municipal se ven reducidas a tan sólo veintiocho en el eclesiástico. Dicho de otro modo, sólo se mantienen un tercio de las fiestas. En segundo lugar, la reducción afecta, sobre todo, a las solemnidades de carácter local o regional (san Pacià o los santos Abdon y Sennen, por ejemplo), así como aquellas devociones más vinculadas a la religiosidad popular de la época (santos especialistas como san Cristóbal, san Roque, etc.).

En definitiva, las autoridades eclesiásticas imponen un calendario festivo en el que priman las devociones de carácter universal frente aquellas con una fuerte impronta local, expresión de la rica religiosidad de la comunidad. En este sentido apunta William A. Christian cuando señala que una de las razones para la disminución del número de fiestas religiosas –especialmente las fiestas votivas, como es el caso de las celebraciones en honor de la Virgen de la Merced– era que parecía que eran celebradas con mayor ímpetu que las que Roma y las propias diócesis querían convertir en celebraciones comunes a toda la catolicidad. De forma que las fiestas, paradójicamente, lejos de disminuir (tal como preconizaba la Iglesia) aumentaron en algunas ocasiones con la connivencia de las autoridades eclesiásticas y en otras con su oposición.²⁷⁵ En resumidas cuentas, lo que se pretendía con estas restricciones era que se celebrasen las fiestas propuestas por Roma en detrimento de las fiestas auspiciadas por las propias comunidades y sus representantes políticos.

La postura (y los discursos) de los diferentes prelados barceloneses respecto a las pretensiones de la Ciudad de introducir nuevas celebraciones religiosas en el calendario litúrgico estaba determinada por las directrices impuestas por Trento a las Iglesias locales. La modificación del calendario litúrgico era un aspecto más del proceso de unificación y centralización que se había iniciado a principios de la época moderna y que se había consolidado con la Contrarreforma: la prevalencia de la Iglesia de Roma en detrimento de las Iglesias locales con sus particularidades. Una tendencia que el historiador Joaquim M. Puigvert sitúa en el siglo XVII y que da lugar en el siglo XVIII a un calendario más homogéneo y más centrado en el domingo.²⁷⁶ Pero la modificación

²⁷⁵ CHRISTIAN, *La religiosidad local...*, pp. 209-211. En relación a homogeneización de las celebraciones dedicadas a los santos en toda la urbe católica o como S. DITCHFIELD, “Il mondo della Riforma e della Contrarreforma”, en S. BOESCH GAJANO *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, 2006, pp. 297-301 y 305-309, lo define, el “particularismo de lo universal.”

²⁷⁶ J. M. PUIGVERT, *Església, territoris i sociabilitat (s. XVII-XIX)*, Vic, 2001, pp. 180-185.

del calendario festivo también es un síntoma del fortalecimiento de las estructuras eclesiásticas frente al poder laico, en general.

Además de la reducción del número de fiestas, los concilios provinciales introdujeron una serie de medidas que podían afectar de forma directa o indirecta al calendario eclesiástico: al mismo tiempo que se reducía el número de fiestas, se instaba al respeto y estricto cumplimiento de las mismas (tal como señalaba el obispo de Barcelona), es decir, al control de los elementos profanos dentro de las fiestas religiosas o la introducción de nuevos cultos que impulsaran las nuevas formas de espiritualidad defendidas por Trento, por poner un par de ejemplos.²⁷⁷ Todos estos aspectos fueron caballo de batalla de los representantes de la Iglesia barcelonesa. Aunque las autoridades municipales facilitaron la introducción de las medidas impulsadas en la reforma religiosa, en otras muchas ocasiones los esfuerzos de los eclesiásticos se topaban con la resistencia tenaz de las autoridades que no veían con buenos ojos algunas de las novedades introducidas en la vida religiosa de la ciudad.²⁷⁸

Por lo que respecta a las autoridades municipales la introducción de nuevas celebraciones en el calendario eclesiástico formaba parte del proceso de reafirmación y despliegue del poder institucional. Si analizamos el episodio con detalle vemos que desde un principio la Ciudad había actuado al margen de las instituciones eclesiásticas. En primer lugar, las autoridades barcelonesas no habían consultado la elección de la nueva patrona con el obispo y tampoco contaban con el beneplácito de la Santa Sede, ya que en ningún momento habían pedido la validación a Roma.²⁷⁹ En general, la Congregación de Ritos –órgano encargado de sancionar (o rechazar) las peticiones desde 1630– resolvía de forma casi inmediata a favor de la nominación (en el caso que ésta cumpliera con los requisitos fijados). Pero la causa podía dilatarse durante décadas si no contaba con el beneplácito de las partes: el clero y las autoridades municipales.²⁸⁰

²⁷⁷ Esta era la política seguida por las provincias eclesiásticas en España, C. FERNÁNDEZ ROMERO y J. M. USUNÁRIZ GARAYOA, “El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII”, *Memoria y Civilización*, n.º 3 (2000), pp. 37-71, en particular, p. 45.

²⁷⁸ Tal como sucede en 1694 cuando el consistorio intercedió ante el obispo para que levantara la prohibición que impedía a las cofradías en procesión entrar dentro de las iglesias en Semana Santa. Finalmente, tras las acostumbradas embajadas, el prelado consintió a que las procesiones entraran en las iglesias, como era acostumbrado, con la condición de que “es procuràs la major decència y culto als sagrats temples,” *DACB*, v. 21, pp. 137 y 138.

²⁷⁹ GARCÍA BERNAL, *El fasto público...*, p. 154. La Iglesia no sancionará el patronato de la Merced hasta finales del siglo XIX. No obstante, lo hará en tanto que patrona de la diócesis, no de la ciudad.

²⁸⁰ Según el decreto papal que regulaba la elección de los santos patronos podían ser elegidos sólo santos venerados por la Iglesia universal, canonizados o inscritos en el martirologio, por lo que quedaban excluidos los beatos y aquellas candidaturas que generasen dudas a ojos de la autoridad eclesiástica.

En segundo lugar, la elección de la Virgen de la Merced situaba a la orden mercedaria en una posición privilegiada respecto al resto de entidades religiosas urbanas. En las últimas décadas del siglo XVII esta casa religiosa adquirió mayor relevancia en la vida religiosa institucional y sus vínculos con las autoridades locales se hicieron cada vez más estrechos. Aunque tan sólo es una hipótesis, no es descabellado pensar que el resto de instituciones religiosas (entre las que se encontraba la propia catedral) no vieran con agrado el nuevo estatus que en poco tiempo habían adquirido los nuevos santos mercedarios y, en especial, la Virgen de la Merced entre las devociones cívicas. En un clima tan sumamente competitivo, como el que hemos mostrado en la geografía religiosa, el obispo y el Capítulo catedralicio podían percibir el nuevo patronato como un elemento desestabilizador. Por otra parte, cabe destacar que los honores que con tanto ahínco pretendía la Ciudad para la nueva patrona, según los decretos establecidos por la Congregación de Ritos, estaban reservados a los patronos principales. Para la ciudad era motivo de prestigio poder ofrecer a su nueva patrona un oficio diverso del oficio común, puesto que la distinción del santo se reflejaba en la comunidad.²⁸¹

En tercer lugar, y vinculado con la anterior cuestión, los representantes de la Iglesia local ejercían un control efectivo sobre algunas de las devociones más importantes para la ciudad, entre las que se encontraban, precisamente, la patrona principal, santa Eulalia, y otros copatronos como san Sever o san Oleguer. El impulso por parte del consistorio a nuevas devociones –ajenas al control de dichos órganos eclesiásticos– podía debilitar no sólo el poder simbólico de los antiguos protectores, sino también el de la institución que controlaba su culto (y su poder simbólico). Aspecto, este último, que no debía pasar desapercibido a las autoridades eclesiásticas locales.²⁸²

Sirvan a modo de ilustración (y de epílogo), las celebraciones con las que la Ciudad quiso agasajar a su nueva protectora, la Virgen de la Merced. Tal como

Antes de la promulgación del breve que regulaba la elección eran la comunidad y el obispo los encargados del nombramiento. Al respecto, véase SALLMANN, “El santo patrono...”, pp. 189 y 199.

²⁸¹ El patrón principal tenía derecho a un oficio con rito doble: su festividad y el octavario. En cambio, los secundarios, como era el caso de la Virgen de la Merced, sólo eran venerados con el oficio común al resto de santos o, si lo conseguían obtener, con un oficio con lección propia. Como muy bien apunta SALLMANN, “El santo patrono...”, pp. 202 y 203, en general, todas las ciudades perseguían con tenacidad la obtención de los máximos honores para sus protectores. En relación a la jerarquización de la santidad introducida por Trento y su reflejo en la liturgia véase DITCHFIELD, “El mundo...”, p. 305-307.

²⁸² CHRISTIAN, *La religiosidad local...*, p. 211.

señalábamos al principio, en 1688 el Consejo había determinado una serie de homenajes, entre los que se encontraba la realización de una procesión general de acción de gracias. Como era habitual en estas ocasiones, previamente las autoridades se habían puesto en contacto con el Capítulo catedralicio para acordar la forma en que se debía realizar el acto religioso. Según el dietario municipal, las reuniones entre ambas instituciones se prolongaron durante días sin que el asunto en cuestión llegara a buen puerto. Finalmente, los *consellers* resolvieron “que ha vista de alguns inconvenients que se havian conciderat sobre lo fer-se dita professó se escusàs per hara lo fer-se aquella.”²⁸³

El Registro de Deliberaciones del Consejo revela que la discrepancia entre ambas casas se originó cuando el Capítulo planteó como condición indispensable para que se realizase la procesión que la imagen de la nueva patrona debía salir desde la catedral y no desde la iglesia de la Merced, como era habitual y lo lógico, por ser esta su casa. Asimismo, en el escrito que el Capítulo envió a los *consellers*, el obispo reiteraba su desacuerdo en relación a las celebraciones, por los motivos que en su momento ya había trasladado a la Ciudad y que hemos analizado en este apartado.²⁸⁴

Ciertamente, la Ciudad no podía aceptar la condición impuesta por la jerarquía eclesiástica: la salida de la imagen desde la catedral habría modificado de forma significativa el discurso que desde un primer momento los principales promotores de la solemnidad religiosa (gobierno municipal y orden religiosa) habían construido en torno a la virgen mercedaria. Debemos tener presente que la elección de la Merced como protectora formaba parte de las medidas (espirituales) que el gobierno barcelonés había establecido en su lucha contra la plaga de langosta que había amenazado la ciudad. Y que, tal como apuntaba el *conseller en cap*, “per son poderós medi y intercessió ab Deu ... ha experimentat un prodigi tant gran com se ha vist en la extinció de dita plaga (cosa tant evidentment miraculosa).”²⁸⁵ En consecuencia, la elección de tan potente mediadora había representado un tanto que las autoridades locales no duraron en explotar a su

²⁸³ Las reuniones entre capítulo y municipio se prolongaron desde el 22 de septiembre hasta principios de octubre, *DACB*, v. 20, pp. 329-320 (cita p. 330).

²⁸⁴ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-197, f. 187bis. Tal como ya hemos explicado, el prelado había declinado la invitación de la Ciudad para que asistiera a la procesión por un conflicto de ceremonial que mantenía con los *consellers*. Por ello, el Capítulo desde un principio había advertido a las autoridades barcelonesas que para llevar a cabo dicha procesión era necesario también el consentimiento del prelado.

²⁸⁵ En las actas del Consejo se aclara que se utilizarían, para sufragar el patronato y las posteriores celebraciones de homenaje a la nueva protectora, el restante de los fondos destinados al exterminio de las langostas que en total eran 8.000 libras, AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-197, f. 171r.

favor. Y evidentemente la posición de la orden mercedaria, como hemos apuntado hace un momento, también se veía favorecida –tanto en sus vínculos con el poder municipal como con el conjunto de la comunidad– por el nuevo estatus alcanzado por la Virgen mercedaria, la cual muy pronto se convertirá en elemento central en la construcción de la identidad barcelonesa.

El papel reservado a los representantes de la Iglesia en la procesión organizada por la Ciudad era el de meros actores secundarios. Mientras que, en el caso de haber aceptado la condición impuesta por el obispo y el Capítulo, éstos habrían podido introducir su propio discurso en torno a la nueva protectora y apropiarse de su potencial simbólico.²⁸⁶ Y por qué no, de paso, imponer, sobre el pacto realizado entre la protectora celestial y la comunidad, la jurisdicción del obispo. Ambas instituciones (Iglesia y municipio) eran conscientes que la cuestión que se estaba dirimiendo no era trivial, por eso las autoridades municipales al final decidieron no realizar la procesión general y mantener tan sólo las solemnidades acordadas en el convento mercedario: el acostumbrado Tedeum y, al día siguiente, un oficio de acción de gracias con la asistencia del virrey y el Consejo Real.²⁸⁷

Para finalizar, el episodio que hemos expuesto pone de manifiesto algunas cuestiones. Por una parte, la actitud de las autoridades eclesiásticas, en cierto modo, estaba supeditada a las dinámicas locales y no, como éstas querían hacer creer, a los dictámenes de Roma. En otras palabras, es una reacción a los constantes intentos por parte del gobierno municipal de ampliar su poder simbólico (y jurisdicción) a expensas de la Iglesia local. Vendría a corroborar este argumento el respaldo que ofreció el arzobispo de Tarragona, la máxima autoridad de la Iglesia en el Principado, a la iniciativa de la Ciudad. Las diferentes posturas de los representantes eclesiásticos, como poco, revelan una acción ambivalente por parte de la Iglesia, ya que ésta no consigue presentar una acción unitaria.

Por otro lado, la presencia de lo sacro en las cuestiones cotidianas del gobierno era tan profunda que posiblemente resultaba difícil delimitar o discernir dónde

²⁸⁶ Según SALLMANN, “Il santo patrono...”, pp. 200 y 206, se trataba, recogiendo una expresión de Bourdieu, del control de la producción simbólica en el ámbito religioso.

²⁸⁷ La Ciudad justifica su decisión “attès que ... no estiga en mà y disposició de la Ciutat, per dependi de la voluntat del reverent prior i convent de la Mercè, i aparecer los poca veneració a dita santa imatge lo portar-la a dita catedral i no anar-la a cercar ab professo en sa casa i iglesia,” AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-197, f. 187r. El relato detallado de las solemnidades celebradas en el convento mercedario puede encontrarse en *DACB*, v. 20, p. 331.

empezaba una esfera y dónde terminaba la otra, tal como se infiere del hecho que las autoridades municipales dispusieran tanto las medidas materiales como las sobrenaturales a aplicar en la lucha contra la plaga de langosta. Algo que tampoco ha de extrañar, pues se consideraba que la plaga tenía un origen divino; ésta no era más que el resultado de la ira de Dios contra los males o pecados de la ciudad. No obstante, la cuestión relevante es que ambas partes (municipio e Iglesia) percibían la actuación del contrario como una intromisión en sus respectivas esferas de poder. La frontera que en principio debía separar los respectivos campos de actuación (terrenal y divino) se hacía cada vez más permeable y flexible como resultado de la imbricación de ambas esferas (religiosa y laica). De forma que, en algunas ocasiones, el gobierno municipal conseguía ampliar su acción de gobierno a costa del poder eclesiástico.

En última instancia, la elección de la virgen mercedaria como patrona, así como el impulso institucional a su culto, era la forma que tenían las autoridades barcelonesas de sustraerse al control que sobre esta materia –nos referimos a la relación directa, sin intermediarios, de la comunidad con sus intercesores sobrenaturales– había establecido la Iglesia y sus representantes. Precisamente, en el siguiente capítulo ahondamos en la relación que el municipio estableció con estos intermediarios, los santos y en el proceso de construcción del panteón local.

CAPÍTULO 5.
EL CIELO EN LA TIERRA:
EL CULTO A LOS SANTOS PATRONOS

El culto a los santos y, en especial, a los santos protectores de la ciudad es, tal como evidencia la abundante producción historiográfica, el eje central de la religión cívica. La organización de la defensa simbólica de la ciudad se manifestaba a través de la geografía sacra, con la implantación de conventos y monasterios en las proximidades de las cintas murarias de la ciudad, pero también con la creación de una red de protectores celestiales que conformaban una especie de “sacra fortificazione” en torno a la ciudad.¹ El proceso de elaboración y definición de los cultos patronales, como han puesto de manifiesto algunos estudiosos, sólo es comprensible si se analiza desde una perspectiva de *longue durée*: de su génesis en época tardo-antigua y alto-medieval, pasando por su vinculación indisoluble a la ciudad en los siglos XI-XII –momento a partir del cual se convierte en parte esencial de la construcción de la identidad urbana– hasta llegar al proceso inflativo que experimenta el culto patronal en la baja edad media, fenómeno que recibe un nuevo impulso en época post-tridentina.²

En los primeros tiempos del cristianismo, al igual que sucedía con la designación de la santidad, la elección del patrono era una cuestión que incumbía únicamente a la Iglesia y la comunidad política locales. Sin embargo, desde mediados del siglo XIII será Roma la que se encargará de designar los canonizados en base al derecho antiguo. La tendencia a incrementar el control sobre las diversas formas de devoción se consolida en el siglo XVII. En este sentido, durante el pontificado de Urbano VIII la elección de nuevos patronos pasa a formar parte de las competencias de la Sacra Congregación de Ritos.³

El *Decretum pro patronis in posterum eligendis*, publicado el 23 de marzo de 1630, viene a establecer el marco normativo. Primero, sólo podían ser elegidos patronos de reinos, ciudades, pueblos o cofradías, los santos venerados como tales por toda la Iglesia, es decir, aquellos que hubieran sido canonizados por el papa o cuyo nombre se encontrara en el *Martirologium Romanum*.⁴ En esencia, representó un golpe a la santidad local no sancionada oficialmente por Roma. Esta medida se enmarca en el

¹ O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna, secoli XV-XVIII*, Roma, 2017, p. 45.

² A. BENVENUTI, “La civiltà urbana”, en Id. *et alia, Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, 2006, p. 161; id., “Introduzione”, en H. C. PEYER, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Florencia, 1998, pp. 14 y 25-27. Por lo que se refiere a época moderna véase J-M. SALLMANN, *Santi barocchi...*, p. 84; GALASSO, “Santi e Santità”, p. 93.

³ P. DELOOZ, “Per uno studio sociológico della santità”, en S. BOESCH GAJANO (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bologna, 1976, p. 230. La Sacra Congregación de Ritos, organo instituido por Sexto V en 1588, en un principio controlaba la organización del culto divino, las ceremonias y funciones religiosas.

⁴ SALLMANN, “Il santo patrono...” pp. 188 y 189.

proceso de universalización de las devociones particulares, de esta forma se conseguía la universalización de lo particular que señalan algunos autores, mientras que en el proceso de canonización cada vez más lo particular se sometía a lo universal.⁵ Segundo, para que la elección fuera válida debía surgir del acuerdo unánime de la comunidad (a través de sus representantes políticos), el clero y el obispo de la diócesis. Tercero y último, la Congregación de Ritos debía examinar el proceso de elección para verificar que se cumplieran los anteriores requisitos. Los motivos que llevan a esta regulación hemos de buscarlos, sobre todo, en la política emprendida por el papa encaminada a ejercer un mayor control sobre el culto de los santos y de paso limitar la capacidad de maniobra o iniciativa de las Iglesias locales.⁶

Desde esta perspectiva, en la primera parte del capítulo analizamos el proceso de conformación del panteón patronal barcelonés a través de una descripción de los santos patronos protectores y tutelares de la ciudad incluida en el dietario municipal a principios del siglo XVIII. A nuestro parecer, dicha descripción –que examinamos en el último subapartado– proporciona una imagen del sistema patronal que nos permite valorar el fenómeno desde sus inicios, en la baja edad media, hasta finales del período analizado. Por último, a través del análisis de dos casos concretos de la segunda mitad del siglo XVII, el patrocinio de san Pedro Nolasco y la elección doble de san Ramón de Penyafort y la Purísima Concepción, pretendemos poner en evidencia el trasfondo político e ideológico de las nuevas agregaciones al panteón patronal barcelonés.

En esta misma línea, en la segunda parte abordamos la celebración de la identidad urbana a través del culto al santo patrón. Como hemos mostrado en el anterior capítulo –cuando hemos expuesto las solemnidades que la Ciudad había organizado para agasajar a la nueva patrona de la ciudad, la Virgen de la Merced–, las celebraciones que las autoridades barcelonesas organizaban en honor de los protectores celestiales tenían la función de reforzar los vínculos entre el santo y el conjunto de la comunidad. Partiendo de este supuesto, en el primer apartado analizamos la celebración que la Ciudad organizó con motivo de la entrega del rótulo que daba inicio al proceso de canonización de Oleguer. Estas y otras tantas ocasiones en las que el municipio honraba a los protectores celestiales permitían a las autoridades barcelonesas, en colaboración (o

⁵ S. DITCHFIELD, “Il mondo della Riforma e della Contrariforma”, en S. BOESCH GAJANO, *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, 2006, pp. 261-329, en particular, p. 305.

⁶ SALLMANN, *Santi barocchi...*, pp. 85 y 86.

competencia) con las instituciones religiosas y eclesiásticas locales, la elaboración de discursos ideológicos.

Precisamente, en el último apartado profundizamos en esta cuestión; la construcción de un discurso patriótico e identitario, por parte de las autoridades barcelonesas, en torno a los santos locales. Abordamos este tema a través del estudio de la ‘fabricación’ de santa María del Socors por diferentes actores históricos –orden religiosa, nobleza, poder regio y, por último, gobierno municipal– que se apropiaron de su figura y memoria y fiscalizaron su culto. En concreto, nuestra atención se centra en la construcción en época moderna del culto cívico en torno a la santa mercedaria por parte de las autoridades barcelonesas. La gestión y el control municipal del cuerpo de la santa –en el marco de la religión cívica– permite la elaboración de una retórica patriótica en torno a su figura, de forma que ésta deviene símbolo de cohesión comunitaria y territorial.

5.1 La conformación del panteón patronal barcelonés

En el vértice del sistema patronal se encontraba la virgen y mártir santa Eulalia; su veneración se remontaba a los tiempos de refundación de la propia Iglesia barcelonesa, tras el período de ocupación musulmana. De forma similar a otras ciudades europeas, el hallazgo de las reliquias (*inventio*) de la santa en el siglo IX sirvió al obispo para incrementar el prestigio de la sede episcopal y fortalecer su poder en la ciudad.⁷ El relato de la *inventio* de santa Eulalia en 887 por el obispo de Barcelona, en una iglesia extramuros, y la *traslatio* del cuerpo desde el lugar del hallazgo a la catedral formaba parte de la historia de la ciudad.

La sinergia entre intereses civiles y eclesiásticos favoreció la asimilación de la historia sacra (elaborada por eclesiásticos) dentro del contexto más amplio de la memoria urbana. De forma que, tal como ha señalado Anna Benvenuti, no supone un cambio en las formas en las que se establece el consenso en torno al culto del santo,

⁷ En relación al culto de la virgen mártir véase B. GARÍ, “La política de lo sagrado en la Barcelona medieval: de la ‘inventio sanctae Eulaliae’ a las leyendas mercedarias”, *Imago temporis. Medium Aevum*, n.º 4 (2010), pp. 475-490. En relación al debate historiográfico sobre la existencia histórica de santa Eulalia véase Á. FÀBREGA i GRAU, *Santa Eulàlia de Barcelona. Revisión de un problema histórico*, Roma, 1958.

sino respecto a los administradores o gestores del símbolo.⁸ No en vano en los memoriales elaborados en época moderna por la administración municipal, con el objeto de defender los privilegios y preeminencias de la ciudad, la santa barcelonesa simbolizaba, entre otras cuestiones, la antigüedad cristiana de la ciudad y la fehaciente religiosidad de sus gentes. En otras palabras, la santa encarnaba el prestigio de la ciudad y de su elite dirigente. Precisamente, el reconocimiento del prestigio de la santa es lo que movió a las autoridades barcelonesas a solicitar, tal como se hizo con la Virgen de la Merced, al pontífice la extensión del rezo dedicado a la santa en el resto de España, una gracia que finalmente se consiguió en 1686.⁹

La Ciudad fue añadiendo nuevos patronos al panteón local al punto que a mediados del siglo XVI Barcelona contaba con los favores de los siguientes protectores celestiales: el Ángel Custodio (1448), cuyos vínculos con la ciudad se fundamentaban, según algunos autores de la época, en la leyenda que tenía como protagonista a san Vicente Ferrer;¹⁰ san Cristóbal (1501), cuyo culto institucional decae en el siglo XVI, pero renace con fuerza al final del siglo XVII por la protección que ofreció a la ciudad durante un bombardeo francés;¹¹ san Sebastián (1507);¹² san Roque (1519)¹³ y santa Madrona (1564).¹⁴ Todos ellos, menos santa Madrona, fueron elegidos en el contexto de

⁸ BENVENUTI, “La civiltà urbana”, p. 165.

⁹ Véase, por ejemplo, el memorial que la Ciudad presentó a la Corona para defender el privilegio de cobertura en 1635, en *DACB*, v. 11, “Apéndice III”, “Por la ciudad de Barcelona en iustificacion de la prerrogativa que tiene de cubrirse, y sentarse sus concellers delante del Rey nuestro Señor que Dios guarde”, p. 585. La deliberación del Consejo de pedir la extensión del rezo se produjo en 1685, *AHCB*, Registre de Deliberacions, 1B. II-194, f. 88r.

¹⁰ En relación a la introducción de la fiesta en Barcelona véase *DACB*, v. 2, p. 44. Por lo que respecta al impulso institucional de su culto véase G. LLOMPART, “El Ángel custodio en la Corona de Aragón en la baja edad media. (Fiesta, teatro, iconografía)” en A. ESTEBAN y J. P. ÉTIENVRE (coords.), *Fetes et liturgie, Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez, 12/14-12-1995*, Madrid, 1998, pp. 249-269. Véase también P. SERRA I POSTIUS, *Prodigios, y finezas de los santos angeles, hechas en el principado de Cataluña*, Barcelona, Jaime Surià, 1726. Por lo que se refiere a las estatuas colocadas en la ciudad a cargo de la municipalidad con una intención imprecatoria, véase: DURAN i SANPERE, “La societat...”, p. 519.

¹¹ La elección del santo en *DACB*, v. 3 p. 174. En relación al voto de la Ciudad de 1691 véase *Rúbriques de Bruniquer: Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, edición a cargo de F. CARRERAS i CANDI y B. GUNYALONS i BOU, Barcelona (1912-1916), v. 3, p. 182. Por lo que se refiere al culto del santo en la ciudad véase J. L. BAYARRI, “Notas para un santoral barcelonés. La devoción a san Cristóbal en Barcelona”, *Divulgación histórica de Barcelona*, t. XI, Barcelona, 1960, pp. 114-117.

¹² *Rúbriques de Bruniquer*, v. 3, pp. 163 y 164. En relación a su culto institucional, véase DURAN i SANPERE, “La societat...”, pp. 520-523 y J. L. BETRÁN, *La Peste en la Barcelona de los Austrias*, Lleida, 1996, pp. 462-470.

¹³ A. DURAN i SANPERE, “Notas para un santoral barcelonés. San Roque en la devoción barcelonesa”, *Divulgación histórica de Barcelona*, t. XI, Barcelona, 1960, pp. 130-133.

¹⁴ Santa Madrona era, junto a santa Eulalia, una figura paradigmática de la santidad Contrarreformista centrada en el martirio y la virginidad, santas vírgenes y mártires, una categoría que analiza C.

las crisis que azotaban el territorio. La elección de los primeros patronos se produjo a raíz de los diferentes episodios de peste que continuamente hostigaban la ciudad en la baja edad media, por lo que su elección estaba condicionada a su probada solvencia en la protección contra la peste. Este fue el argumento esgrimido por el Consejo cuando deliberó que la Ciudad se haría cargo de la construcción de una capilla en honor del nuevo protector, san Sebastián: “Segons per experiència és [e]stat vist en altres parts que depuys que és [e]stada edificada dita Capella no si son morts de pestilència.”¹⁵

Como decíamos, el caso de santa Madrona difiere de las otras elecciones por diversos motivos. En primer lugar, como ya hemos avanzado, porque su nominación no se produjo como respuesta a una crisis, como sí sucedió en la mayor parte de los casos tanto en la edad media como en época moderna. La santa se convirtió en patrona a raíz de que el consistorio barcelonés acepto convertirse en el protector del monasterio y de la capilla en la que se encontraban las reliquias de la santa y de otros mártires. Desde esta perspectiva, se enmarcaba aún más, si cabe, en el contexto de la religión cívica, ya que forma parte del control que pretendían ejercer las autoridades barcelonesas sobre las instituciones religiosas. En segundo lugar, la Ciudad controlaba las reliquias de la santa, puesto que eran patronos de la institución que las guardaba y, como tales, custodiaban las llaves de la urna en la que estaban depositadas. En consecuencia, se establecía un doble vínculo al convertirse la Ciudad en el protector de la santa que, a su vez, debía proteger a la ciudad.¹⁶

En los siglos XVII-XVIII se registra una especie de “corsa al patronato”, tal como la define Giuseppe Galasso, que los historiadores han inscrito en el marco de la religiosidad post-tridentina.¹⁷ La profusión de nuevos santos patronos hizo necesario establecer una jerarquía entre los diferentes protectores celestiales de la comunidad, de forma que Roma instó a las diferentes comunidades a designar el patrón principal al cual le estaban reservados los mayores honores. En este contexto, el Consejo de Ciento

VINCENT-CASSY, “La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVII siècle: le cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville”, *Melanges de la Casa Velázquez*, n.º 33 (2003), pp. 97-130.

¹⁵ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-38, ff. 116-122 (cita f. 118).

¹⁶ Tal como señala el propio Bruniquer “las Reliquias de S.^{ta} Madrona, y la sua Capella vingueren â poder de Consellers”, *Rúbriques de Bruniquer...*, v. 3, p. 165. Al respecto, véase M. CAFFIERO, “Santità, politica e sistemi di poteri”, en S. BOESCH GAJANO (ed.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, 1997, p. 369.

¹⁷ GALASSO, “Ideologia e sociologia...”, p. 213. En relación al incremento de los protectores celestiales en época moderna véase SALLMANN, “Il santo patrono...”; GÓMEZ ZORRAQUINO, “Los santos patronos...”.

ratificó en 1657 a santa Eulalia como patrona principal de Barcelona.¹⁸ En cuestión de un siglo la Ciudad había incrementado de forma significativa la nómina de santos patronos: por partida doble en 1635 con la elección de san Ramón de Penyafort y Nuestra Señora de la Concepción; en las décadas sucesivas, san Francisco de Paula (1651), a raíz de una epidemia de peste;¹⁹ san Pedro Nolasco (1676); y, por último, Nuestra Señora de la Merced (1687). Nótese que las últimas elecciones coinciden con el último gran impulso de la reforma religiosa y que, además, las dos últimas forman parte de las devociones mercedarias.

En los peldaños inferiores se encontraban los patronos tutelares, los antiguos obispos de la ciudad san Oleguer y san Sever, y los santos tutelares Pacià, también antiguo obispo, y María del Socors (1692). Los primeros apenas se diferenciaban de los patronos; confirma esta apreciación el hecho de que en algunas ocasiones las fuentes contemporáneas utilizaban los términos de forma indistinta –sin establecer ninguna distinción entre unos y otros– otorgándoles la misma función protectora sobre la ciudad. La diferenciación, si acaso, podía radicar en que no existía una declaración oficial por parte de las autoridades municipales. Y menos aún por parte de Roma, que no había reconocido de forma oficial su culto; tan sólo san Oleguer y santa María del Socors conseguirían, en la segunda mitad del siglo XVII, el breve papal que acreditaba su santidad.²⁰

En consecuencia, su condición se basaba en su culto *ad immemorabili tempore*. No en vano, en la edad media la devoción a los santos obispos, tal como sucede con el culto de santa Eulalia, formaba parte del proceso de legitimación de la dignidad eclesiástica local. En otras palabras, el culto de san Sever y san Oleguer estaba profundamente arraigado en el seno de la comunidad al punto que no necesitaba una

¹⁸ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-166, ff. 169r y 170.

¹⁹ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-160, ff. 168 y 170. La transcripción de la deliberación institucional del patrocinio en J. M. PRUNÉS, “El patrocini de sant Francesc de Pàola sobre la ciutat de Barcelona”, *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 80 (2007), pp. 91-120. Puede verse el relato de las solemnidades que con motivo del patrocinio el consistorio organizó en honor del nuevo patrono en M. PARETS, *Dietari d'un any de pesta. Barcelona, 1651*, edición de J. S. AMELANG y X. TORRES SANS, Vic, 1989, pp. 47 y 48. Según los editores, la elección estuvo motivada por la proximidad de su festividad. La descripción oficial de las celebraciones en *DACB*, v. 15, pp. 119-122, 127 y 128.

²⁰ El proceso de canonización del santo se había iniciado en diferentes momentos a lo largo de la edad media y época moderna. Sin embargo, la ratificación no se consiguió hasta 1675. Su canonización se enmarca en la política seguida por Roma de reconocer los cultos locales como forma de controlar las devociones locales. Al respecto, véase J. RIUS SERRA, “Los procesos de canonización de San Olegario”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, t. XXXI (1958), pp. 37-64. Véase también TORRES SANS y EXÓSITO AMAGAT, “Relaciones de sucesos...”.

declaración expresa de las autoridades municipales y mucho menos de Roma.²¹ Los santos tutelares Pacià y María del Socors, hijos de la ciudad que, además, custodiaba sus cuerpos, se situaban en el último peldaño del panteón patronal barcelonés. San Pacià también formaba parte de la tradición de los santos patronos obispos, sin embargo, el hecho de que su culto no se hubiera desarrollado en la catedral, sino en la iglesia parroquial de los santos Just y Pastor –lugar en el que se decía reposaban sus restos– posiblemente había condicionado su ascenso en el panteón patronal. No fue hasta 1594 cuando el obispo de Barcelona, Dimas Loris, instituyó la festividad del santo, del que fue uno de sus principales valedores.²²

En definitiva, en cuestión de medio siglo Barcelona había sumado a su panteón patronal cinco nuevos protectores y una santa titular, además de haber obtenido el reconocimiento oficial de la Iglesia del culto de su antiguo obispo y santo patrono san Oleguer. En el panteón patronal barcelonés se encontraban representados en mayor o menor grado todos los modelos de santidad femeninos y masculinos: mártires (y vírgenes), antiguos obispos, cultos marianos, fundadores de órdenes religiosas, santos de la reforma católica portadores del espíritu tridentino, etc. De igual modo, abarcaba una representación de santos de todas las épocas: la gran mayoría de la antigüedad y medievales, mientras que los santos modernos se encontraban representados en menor proporción. Y, por último, la mayor parte de los santos protectores de Barcelona formaban parte del culto local (Sever, Oleguer, Madrona, Eulalia, María del Socors, por nombrar algunos). No en vano es en la santidad local donde se percibe más la influencia de las clases dirigentes que buscaban beneficiarse del prestigio sobrenatural que otorgaba la opinión pública a los siervos de Dios.²³ El santo local, más que ningún otro, es susceptible de convertirse en el protector de la ciudad y su comunidad, que se siente representada y auspiciada por su conciudadano en el universo celestial.

En la mayor parte de los casos, al igual que sucedía en la edad media, la elección de un nuevo patrono se producía en un contexto de crisis; ante una epidemia, una plaga

²¹ Por ejemplo, según un texto apologético de época moderna, “el Glorioso Obispo, y Mártir San Severo es de antiquísimos tiempos, el Patrón ... de la Ciudad, y Obispado de Barcelona,” *Evidente manifestacion del culto publico que deue tributarse a la parte de vna de las canillas del cuerpo del señor San Seuero, obispo y martyr de Barcelona, que se venera en la iglesia de su invocacion en esta ciudad... por la capilla y colegio de san Severo de los beneficiados de la mesma iglesia*, 1718, p. 38. En relación al traslado del cuerpo de san Severo a la ciudad véase *Rúbricas de Bruniquer...*, v. 3, p. 162; A. DURAN i SANPERE, *Barcelona i la seva història*, v. 3, “L’art i la cultura”, Barcelona, 1975, pp. 338-347.

²² *Rúbricas de Bruniquer*, v. 3, p. 165. En relación a la búsqueda infructuosa de las reliquias del santo que emprende dicho obispo véase TORRES SANS, “La ciutat...”, p. 82.

o la guerra. Es el caso, por ejemplo, de la elección de la Virgen de la Merced o de san Francisco de Paula, elegido por la ciudad durante el episodio de peste de 1651 en plena *Guerra dels Segadors*. Aunque en este caso la elección, teniendo en cuenta el contexto en el que se produjo, también podría esconder consideraciones políticas, pues algunas investigaciones en relación a las motivaciones que promovieron la elección del santo como patrono de Nápoles han destacada las connotaciones filo-francesas y antiespañolas del santo.²⁴ Mientras que en otros casos como, por ejemplo, san Ramón de Penyafort, la Purísima Concepción o san Pedro Nolasco, la elección respondía, como mostramos a continuación, a consideraciones locales de diversa índole.

5.1.1 El patronato de san Ramón de Penyafort, la Purísima Concepción y san Pedro Nolasco

En un discurso dirigido al Consejo el 29 de enero de 1635 el *conseller en cap* recordaba a los allí presentes los estrechos vínculos que unían a san Ramón de Penyafort con Barcelona: lugar en el que había nacido, vivido, fallecido y obrado innumerables milagros antes y después de su muerte. Por todo ello, y teniendo en cuenta que “lo medi més eficas per alcançar mersès de sa divina magestat és la intercessió dels sants”, proponía

“si esta ciutat pendria per son particular patró y advocat al dit ... sant ... i se suplicaria a Sa Santedat se servis concedir y atorgar a esta ciutat la protecció del ... sant. I digué que, segons li havien assegurat persones molt pratiques en negocis de la cort romana, ... lo breu de la cort apostòlica seria de molt poch cost”²⁵

De las palabras del *conseller* se podría deducir que tras la propuesta se encontraba la orden del santo o, como poco, alguno de sus miembros más destacados. En esta línea apunta Xavier Torres aludiendo a un sermón escrito por el prior del convento dominico en Barcelona, Pedro Màrtir Moxet, con motivo de la festividad del

²³ VAUCHEZ, *La saintité...*, pp. 185, 186 y 488.

²⁴ G. SODANO, “Ipotesi politiche sulla elezione di San Francesco di Paola a patrono di Napoli (1625-1628)”, en F. SENATORE (ed.), *S. Francesco di Paola e l'ordine di Minimi nel Regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, Nápoles, 2008, en particular, p. 127.

²⁵ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, ff. 64-65 (cita f. 64).

santo.²⁶ Lo cierto es que la candidatura del santo dominico fue del agrado del Consejo de Ciento, el cual deliberó que

“Per quant una de les coses de mayor ditxa per una republica i que per esta reste més il·lustrada i grandiosa és que tingué aquella molts sants per patrons que intercedescan ab sa divina magestat per los augments d’ella, preservant-la de les calamitats que solen acabar-la com son de contagions de mal y altres infortunis, ... per moltes rahor degà esta ciutat honrar-se de tenir entre los demés patrons que té, lo gloriós Ramon de Penyaafort ... i que per ço los senyors consellers, per part d’esta ciutat escriguen a Sa Santedat supplicant ... fasse mersè ... concedir-li esta gratia”²⁷

Como se puede apreciar, la clase dirigente barcelonesa de la época compartía la ambición por reclutar el mayor número de miembros de la ciudad celeste con el fin de crear una red de protectores celestiales que, a modo de sacra fortaleza, protegiera la ciudad y su comunidad de los males que continuamente la acechaban.

En su deliberación el Consejo, además, acordaba enviar embajadas al obispo de Barcelona, la Generalitat, Capítulo catedralicio y al brazo militar, para que, en conformidad con la Ciudad, suplicasen al pontífice la obtención del breve del patronato.²⁸ Todas las partes implicadas acogieron con buena disposición la iniciativa de la Ciudad. En particular, el brazo militar, que fue el primero en confirmar su respaldo a la petición. Es más, aprovechó la circunstancia para proponer a las autoridades municipales que también tuvieran a bien nombrar patrona a la Virgen María, bajo la advocación de la Inmaculada Concepción. Y que, al igual que se pretendía con san Ramón, se suplicase al papa la expedición del correspondiente breve. El Consejo, por su parte, acogió con entusiasmo la propuesta del brazo militar, de forma que ese mismo día aprobó el nuevo nombramiento e inició las gestiones para obtener en Roma la ratificación de los dos patronatos.²⁹

²⁶ TORRES SANS, “La ciutat...”, p. 92.

²⁷ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, f. 64r.

²⁸ Los escritos de las embajadas, en *DACB*, v. 11, pp. 370 y 371.

²⁹ *DACB*, v. 11, p. 375. El brazo militar no representaba únicamente a la nobleza, al contrario, abarcaba un amplio espectro social que englobaba la nobleza de título, la nobleza menor (*donzells*, caballeros, etc.) e, incluso, a ciudadanos honrados y *gaudins*. El prestigio político de esta corporación inter-estamental se afianzó en las últimas décadas del siglo XVII. Para una definición más amplia de la institución véase N. SALES “Pròleg”, en J. M. SANS i TRAVÉ (dir.), *Dietaris de la Generalitat de Catalunya*, v. 9 (1689-1701), Barcelona, 2005, pp. IX-XIII, en particular, p. XII. Por lo que se refiere a la deliberación del

A través de la correspondencia del agente y del embajador de la ciudad en Roma podemos reseguir los pormenores de la causa en la Sacra Congregación de Ritos. Un par de meses más tarde de la elección, la Ciudad comunicaba al agente en Roma, Miguel Marrugat, la decisión del Consejo y le enviaba instrucciones para que iniciase las gestiones pertinentes.³⁰ En su respuesta, el agente señalaba a los *consellers* algunas cuestiones que se debían tener en consideración si se quería obtener el breve:

“lo gasto, fora de alguns regalos per als officials de la Congregació, no· [é]s considerable. Si ... lo Capítol nou contradeix podrà ser quant a Sant Ramon: perquè, en tal cas, per refutar la causa o causas que donarà per impedir-ho se haurà de informar *in voce* i *in seraphis* la Congregació per ventura moltes vegades. Serà bé que los pares dominicos escriban al Pare General ab gran calor per a ajudar a guiar bé lo negoci”³¹

De esta forma, Marrugat advertía a las autoridades barcelonesas de la posibilidad que el Capítulo pusiera trabas a la elección de san Ramón de Penyafort. El comentario del agente no ha de extrañar, ya que, dejando a un lado las posibles tensiones internas entre el clero regular y secular, las relaciones entre la Ciudad y el Capítulo no pasaban por su mejor momento. Sin ir más lejos, en esos días las autoridades municipales se encontraban inmersas en el conflicto de ceremonial que hemos analizado en el anterior capítulo. Y, además, en Roma se movían diferentes pleitos (algunos se arrastraban desde hacía décadas, sino más) entre el municipio y algunas instituciones eclesiásticas, entre las que se encontraba el propio Capítulo.³² Por ello, el agente proponía contrarrestar una posible resistencia por parte del Capítulo con la ayuda de la orden dominica, *a priori* la principal interesada en la obtención del breve. No en vano, la elección de un patrón situaba a la orden religiosa del santo en una posición privilegiada respecto al resto de instituciones eclesiásticas y religiosas. Ahora bien, el asunto no estaba exento de cierta dificultad, pues se ha de notar que la petición del patronato de san Ramón estaba unida a la petición del patronato de la Purísima Concepción. Lo que

Consejo y las embajadas que la Ciudad envía al obispo, Capítulo, Diputación y al propio brazo militar, *DACB*, v. 11, pp. 377-381.

³⁰ AHCB, Lletres Closes, 1B. VI-83, f. 196r.

³¹ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72 f. 64.

³² Algunos de los asuntos que se dirimían: las franquicias eclesiásticas, las carnicerías y la venta de pan por parte del Capítulo y los indivisibles con la cofradía de san Sever de los beneficiados de la catedral.

resultaba bastante paradójico, cuando era de sobra conocida la postura de la orden dominica respecto al dogma de la Inmaculada.

Entretanto en Barcelona se ultimaba la petición. Como ya hemos señalado, para que Roma ratificara la elección tenía que estar avalada por el clero, el obispo y el Consejo de la ciudad. A pesar del recelo de Marrugat, el consistorio había obtenido el respaldo de todas las partes.³³ Por lo que, en un principio, todo parecía presagiar que el breve sería “fácil de alcanzar,” tal como señalaba el agente en una de sus cartas. Sin embargo, pronto se verá que las previsiones del representante de la ciudad eran equivocadas.³⁴

Unos meses más tarde el agente comunicaba a los *consellers* que la causa del patronato había sido introducida en la Congregación de Ritos y tanto los cardenales como el secretario de la Congregación le habían trasladado que le entregarían el breve en ocho o diez días, ya que tan sólo faltaba que el secretario lo presentara al pontífice para que diera su aprobación. No obstante, según el relato del agente, los días pasaban y el breve no terminaba de llegar. Marrugat hacía saber a las autoridades barcelonesas que, según le había informado el secretario, el papa “no consent quan a la Inmaculada Concepció, per ser cosa que pareix declaras ell la opinió, consentint aqueixa Ciutat sub-hoc-titulo la prenga per patrona.” Según el secretario, “al papa està molt bé se fassa, i que per moltes ciutats de España ho ha concedit, però que no vol consentí se fassa ab dit títol per dona rahó.” El papa había ordenado al secretario que concediese el decreto “fent sols mentió de Nostra Senyora, sens dir Concepció, i de sant Ramon. Ni tampoch vol se done de Sant Ramon a-soles, perque essent li supplicat dels dos sonaria mal concedir hu i no l’altre.” El agente estaba sorprendido de la actitud del papa, ya que tanto los cardenales como el secretario de la Congregación de Ritos le “asseguravan casi lo negoci” y añadía que ni mucho menos podía pensar “que la difficultat vingués a parar en asso,” Al final de la misiva el agente solicitaba a los *consellers* que le hicieran saber si accedían o no a que el decreto se expidiese en la forma que el papa había dispuesto.³⁵

En realidad, tal como le había aclarado el secretario de la Congregación de Ritos, el papa Urbano VIII (1623-1644) era favorable al dogma de la Inmaculada, no en

³³ La votación del Consejo en AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-144, ff. 251r-252. La embajada al obispo, así como la aprobación del obispo a las nuevas elecciones en *DACB*, v. 11, pp. 431-433.

³⁴ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, f. 76r (1635-07-20).

³⁵ *Ibid.*, ff. 130 y 130r (1635-10-6).

vano había recibido educación jesuítica. No obstante, como Marrugat expresaba en otra misiva, el pontífice no quería dar su consentimiento

“per no parèixer inclinats ab una de las opinions contravertidas, que si bé ell la té per certa y se alegra de-la devoció, no havent, emperò, la Església declarat alguna cosa, no vol com a papa concedir-la per patrona, per no parèixer declarar la opinió per infalible (difficultat que ningun cardenal de la Congregació ni advocats l’aviean advertida, ni menos lo secretari quant lo-i consulti la primera vegada que vostra senyoria me escrigué per est effecte)”

De poco habían servido los argumentos que el agente había esgrimido para defender la elección: “tenir-ne en la cathedral capella, y confraria molt antiga que governan los principals” y que la ciudad y obispado celebraban todos los años la solemnidad “ab octava” en honor de dicha advocación. Marrugat no era optimista; el asunto estaba en manos del papa y parecía difícil conseguir que cambiara de parecer.³⁶

En este tiempo las autoridades municipales habían deliberado enviar un embajador, Bertran Desvall, para que gestionase los diferentes asuntos que el consistorio tenía pendientes en la Corte romana.³⁷ Durante su estancia en Roma Desvall estableció algunos contactos en vista a favorecer los negocios de la ciudad, en especial la cuestión del patronato. En concreto se reunió con el embajador del Rey en Roma, el marqués de Castell-Rodrigo y los cardenales *nepoti* Francesco y Antinio Barberini. Según Desvall, el confesor de uno de los cardenales Barberini –religioso trinitario– pretendía que, a cambio de su colaboración, el municipio resolviera de forma favorable el conflicto que en esos momentos mantenía con los trinitarios descalzos a los que había denegado licencia para fundar casa en la ciudad.³⁸ Desvall también buscó el favor del hermano del papa, Antonio Barberini, a través del General de la orden capuchina a la

³⁶ *Ibid.*, ff. 139 y 139r (1635-10-12).

³⁷ En el anterior capítulo, cuando hemos analizado el conflicto de ceremonial entre la Ciudad y el Capítulo catedralicio, ya nos hemos referido al nombramiento de ciudadano honrado Bertran Desvall como embajador de la ciudad en la Santa Sede.

³⁸ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, ff. 191, 191r, 196, 196r. En otra letra el embajador insistía: “fassen per los frares tot lo que sie possible allanan difficultats y fassen per manera que lo frare escriga assi lo que se aura fet per ells ... y creguen-me que importa molt conservar la amistat de aquest frare,” *Ibid.*, ff. 201r y 202. Al respecto, resulta llamativo que ese mismo año la Ciudad solicitó al Capítulo catedralicio que permitiera la participación de los trinitarios descalzos en la procesión de Corpus, DACB, v. 12, p. 26. En relación al conflicto que en esos momentos mantiene el consistorio y la orden trinitaria véase, DACB, v. 11, pp. 100, 376 y 379.

que pertenecía el religioso, el cual era conoedor, según el embajador, de “quant gran benefactora es la Ciutat de las casas que i ha allá de sa religió.”³⁹

No todo estaba perdido. Así lo manifestaba Marrugat en una de sus letras a los *consellers*:

“he sabut per persona confident i intima del ... marquès de Castellrodrigo, embaxador del rey ... que te orde secret del rey perquè ajude de veras en tots los casos concernents lo augment de la devoció que té tota Espanya a la Concepció, i dita persona me posa ab tals [e]speransas que dit ... marquès ho farà ab calor”⁴⁰

Ciertamente, a su llegada Desvall encontró en el embajador del Rey un importante aliado. Tanto es así que fue gracias el embajador que Desvall consiguió una audiencia con el papa. Sin embargo, a pesar de las muchas gestiones llevadas a cabo por Desvall a fin de encontrar apoyos en la Curia romana que favoreciesen ante el papa el patronato de la Purísima Concepción, nada se movía. Con el paso de los meses los comentarios del agente y del embajador de la ciudad sobre la causa del patronato pasan del optimismo de los primeros días a la desilusión. E, incluso, en más de una ocasión ambos llegan a achacar el fracaso del negocio a la personalidad del papa, en opinión de Desvall, “molt iresolut” y “capritxos.”⁴¹ Poco a poco las referencias a la cuestión del patronato disminuyeron hasta desaparecer de la correspondencia del agente y del embajador, que abandonó Roma sin haber conseguido la ratificación del patronato.

La postura del papa se mantuvo firme durante todo su pontificado, al punto que hubo que esperar a tiempos más favorables (o, mejor dicho, a un nuevo papa) para conseguir el breve. A finales de 1647 el sucesor de Urbano VIII, Inocencio X (1644-1655), daba el visto bueno a la expedición del breve que confirmaba el patronato de san Ramón de Penyafort y de Nuestra Señora de la Concepción.⁴² No sólo había cambiado el pontífice, el contexto político tampoco era el mismo; se daba la circunstancia que el Principado había sustituido la obediencia al rey católico por la del rey cristianísimo. Por consiguiente, los hombres que habían conseguido el breve, los doctores Francesc

³⁹ Además de los citados, también busca el favor de otros personajes de la Curia como, por ejemplo, el cardenal Pamphilio (próximo papa, Inocencio X) o el secretario de la Congregación, el cardenal Sachetti, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, f. 196r.

⁴⁰ AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-72, f. 161.

⁴¹ *Ibid.*, f. 196r (cita f. 208r). En relación a las gestiones que realizó Desvall con el embajador de España en Roma y los cardenales nepoti véase *Ibid.*, f. 191.

Monfort y Bernat Bossen, síndico y agente de la ciudad en Roma, respectivamente, habían contado con las influencias de Francia.⁴³ En el informe que Monfort a su llegada a Barcelona, a principios de 1648, remitía al Consejo de Ciento afirmaba que el negocio del patronato no se había podido conseguir en 1636 “per culpa dels qui guiaven lo negoci.” Según su relato, la causa del patronato de la Inmaculada Concepción no había encontrado resistencia alguna en la Sacra Congregación de Ritos; por el contrario, la junta de cardenales había votado a favor por unanimidad.⁴⁴

Tal como afirmaba un panfleto de la época, el breve del patronato daba consolación y alivio a una tierra que estaba padeciendo grandes calamidades por la guerra.⁴⁵ La Ciudad ordenó festejar las nuevas incorporaciones en el panteón patronal como en las grandes ocasiones: el programa de las celebraciones, ideado por las autoridades municipales, constaba de tres días en los que no faltaban las invenciones, luminarias, una procesión general y un certamen poético. Sin embargo, tras ser aplazadas –según las fuentes oficiales, con el fin de ajustar las posibles desvanencias de ceremonial– nunca se llegaron a realizar; posiblemente como consecuencia de la situación bélica que vivía el Principado.⁴⁶

La incorporación del fundador de la orden mercedaria, Pedro Nolasco (1180-1249), en el panteón patronal barcelonés se produjo un par de décadas más tarde, en 1676. Al respecto, sorprende que, a diferencia de otros casos, en el dietario municipal no se dejara constancia de las motivaciones que llevaron al Consejo a elegir al nuevo patrón.⁴⁷ Sin embargo, a través de las actas de deliberaciones del consistorio hemos podido saber que la iniciativa partió de la propia orden mercedaria. El veinticuatro de

⁴² El Boleto con el patronato de Nuestra Señora de la Concepción y san Ramón databa del 28 de diciembre de 1647. Por lo que se refiere a su llegada a Barcelona, *DACB*, v. 14. pp. 270 y 273.

⁴³ A principios de 1646 la Ciudad había nombrado al doctor del real consejo, Francesc Monfort, síndico de la ciudad en Roma, AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-157, f. 36. Por cierto, los *consellers* también le encargaron que llevase a cabo las gestiones pertinentes con el objeto de conseguir la canonización de san Oleguer, AHCB, Lletres Closes, 1B-VI-92, ff. 134 y 134r. Entre los personajes que había apoyado de forma activa la causa del patronato en Roma se encontraban nuevamente el antiguo nuncio de Madrid y secretario de la congregación, el cardenal Sachetti, el embajador de Francia o el abad de san Nicolás, AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-82, ff. 20-22r.

⁴⁴ El informe completo en AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-157, ff. 34-44 (cita f. 39). La carta del síndico comunicando la expedición del breve en AHCB, Lletres comunes originals, 1B. X-37 y 37r.

⁴⁵ J. FERRAN, *De la principal patrona de la insigne ciutat de Barcelona ... la Verge Maria Mare de Deu ... y de sa antiga y real cofraria situada en les clastes de la seu*, Barcelona, P. J. Dexen, 1648.

⁴⁶ AHCB, Ceremonial, 1C. XXII-1/47, “Memorial de les festes i celebracions en honor de la Immaculada Concepció i Sant Raimon de Penyafort” (1648). En la deliberación de las celebraciones se especificaba que debía hacerse tal como se realizó en 1601 y 1626 con motivo de la canonización del santo y su posterior traslado, AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-157, ff. 164-166r.

⁴⁷ *DACB*, v. 19, pp. 319 y 327. La canonización se había producido en 1628.

septiembre de 1676 el *conseller en cap* leía al Consejo un escrito del provincial y prior de la orden en el que solicitaba a la Ciudad que incorporara entre sus santos patronos a san Pedro Nolasco “votant-lo com a tal i [vene]rant-lo per un de ells.” De forma que, en manifestación de su devoción, en la festividad del santo y de la Virgen de la Merced los *consellers* asistieran en lo sucesivo a los oficios religiosos que se celebraban en la iglesia y convento mercedario. Del mismo modo que “ho te vostra senyoria disposat de altrás fest[ivitats] [en] las quals han de assistir [els consellers] com es als quatre ordens [mendi]cants i altres.” A pesar de que el papa Urbano VIII en sus breves ordenó “que nos pogués pendrer sinó un patró principal,” y por esta causa se resolviera que el “tutelar” fuese santa Eulalia; no por ello “lleva la facultat que poguessen elegir altrás de menors, com se experimenta en los demès.” En el caso de que, finalmente, se accediese a conceder semejante gracia y honor a María Santísima, al santo y a la orden, además de que se obtendrían muchas retribuciones espirituales y temporales, si, gracias a los *consellers*, se “lograra en temps tant calamitós la dicha (que en lo discurs de més de quatre-cents anys no se és poguda alcanzar)” de encontrar las reliquias del cuerpo del santo “la Religió restarà ab novas obligacions incessantment de suplicar a Deu ... per los asserts i auments de vostra senyoria.”⁴⁸

El Consejo encargó a los *consellers* y a una comisión compuesta por seis personas del Consejo que averiguasen si en el decreto publicado por Urbano VIII existía algún inconveniente que impidiera la elección de san Pedro Nolasco como patrón de la ciudad. Y si “per rahó de dita devoció se offeriran ningunas obligacions a la present Ciutat”, para que, en consecuencia, se pudiera tomar la deliberación más conveniente.⁴⁹ Finalmente, tras recibir el informe favorable de la comisión encargada, el Consejo de Ciento deliberaba:

“que attès del paper fet per los ... concellers y persones aquí ere esta[t] comes ... se menciona y expressa no tenir ningun inconvenient lo pendre la present ciutat per patró de devoció ... sanct Pere Nolasco, que per ço se prenga ... per patró dit gloriós sanct Pere Nolasco, en la forma esta insinuada en dit paper: assistint tots los anys los ...

⁴⁸ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-185, n.º 1. El dietario de Consejo da debida noticia de todas las acciones que se llevaron a cabo en febrero de 1672 para hallar las reliquias del santo. Finalmente, la búsqueda resultó ser infructuosa. Según relata el escribano municipal, “quan dit Sant vivía recomanà molt fos molt amagat y dextat lo seu cos per tenir-se ell per tant indigne fill y servent de Deu, y, per ço, no volia que son cos aparegués en lo esdevenidor ni pogués ésser adorat,” *DACB*, v. 19, pp. 53-57 (cita p. 53).

⁴⁹ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-185, ff. 220 y 220r (cita f. 220r).

concellers lo dia de sa festivitatt y lo die de Nostra Senyora de la Mercè en la iglesia del ... convent de Nostra Senyora de la Mercè”⁵⁰

Así pues, la orden mercedaria conseguía, a través de la adscripción de su fundador al panteón patronal barcelonés, equipararse en prestigio a las órdenes mendicantes, puesto que los *consellers* adquirirían la obligación de asistir a las festividades mercedarias. Un aspecto que, por otra parte, se había encargado de recalcar el propio prior de la orden. En este sentido, según hemos podido comprobar a través del análisis del dietario municipal, desde 1648 la presencia de las autoridades barcelonesas en la festividad de san Pedro Nolasco será bastante regular. No sucede lo mismo con la celebración de la Virgen de la Merced; la asistencia de las autoridades barcelonesas en esta solemnidad se intensificó mucho más tarde, precisamente, a partir de su patronato en 1676. En todo este período la orden religiosa había ido incrementado de forma significativa su presencia en la vida pública, sobre todo si tenemos en cuenta que con anterioridad la presencia de los *consellers* en las celebraciones mercedarias se limitaba a la solemnidad de san Llop, una devoción poco relevante entre las devociones institucionales.⁵¹

En otro orden de cosas, la elección del nuevo patrono era una cuestión que atañía únicamente a las autoridades barcelonesas, puesto que se había realizado sin consultarlo con la Iglesia (local y romana). En la documentación municipal no consta que las autoridades municipales notificaran la nominación de san Pedro Nolasco como patrón al Capítulo catedralicio o al obispo.⁵² No debemos olvidar que, según el breve expedido por Urbano VIII, el nuevo patrono no sólo debía contar con el respaldo del clero local y del obispo, sino que, además, la Sacra Congregación de Ritos debía sancionar los nuevos nombramientos de patronos con el fin de verificar que el candidato cumplía los requisitos establecidos por Roma. Sin embargo, Barcelona sólo cumplió con este

⁵⁰ Según la comisión, “no s’els offerexen ... obligacions ni gastos, sinó es en lo cas que Vostra Senyoria expressament resuelgues voler·los fer com sols recaigan las obligacions en la ascistència dels ... concellers,” *Ibid.*, ff. 247 y 248.

⁵¹ Desde 1627 hasta 1686 los *consellers* asistieron a la celebración de la Merced de forma irregular. En el dietario municipal no consta que las autoridades barcelonesas acudieran a la celebración de la canonización de san Pedro Nolasco. Sin embargo, el cronista F. N. DE LA PEÑA i FARELL, *Anales de Cataluña y epílogo breve de los progresos y famosos hechos de la nación catalana*, v. 3, Barcelona, 1709, p. 246, señala que con motivo de la extensión del rezo en 1628 se celebraron multitud de fiestas en Barcelona.

⁵² En el dietario municipal no consta que se realizaran embajadas al Capítulo y al obispo como era habitual, tampoco se hace mención en las actas del Consejo de Ciento, *DACB*, v. 19, p. 319 y véase también AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-185, ff. 146-148.

requisito con la doble elección de san Ramón de Penyafort y la Purísima Concepción, que hemos analizado hace un momento. Posiblemente esta primera experiencia, que presentó bastantes dificultades una vez introducida en la Corte romana, desanimó a las autoridades, que no volvieron a solicitar la sanción de Roma en las siguientes elecciones que se realizaron a lo largo del XVII.

En resumidas cuentas, tal como hemos mostrado, el proceso de acumulación de santos patronos alcanzó su máxima expresión en el siglo XVII, en especial en la segunda mitad. Sin embargo, a excepción de la patrona principal, santa Eulalia y los dos copatronos, san Ramón de Penyafort y la Purísima Concepción, estas elecciones no contaron con el reconocimiento oficial de la Iglesia, puesto que en ninguna de estas ocasiones las autoridades municipales pedieron la ratificación del patronato a Roma. Por ejemplo, en el caso de la Virgen de la Merced la sanción de Roma se consiguió en el siglo XIX, pero no como patrona de la ciudad, sino de toda la diócesis. A pesar de los intentos de Roma por controlar las devociones locales, la construcción del panteón patronal barcelonés en época moderna siguió siendo una cuestión que concernía al régimen municipal y la elite dirigente; en ocasiones, al margen de la propia jerarquía eclesiástica local, pero, como hemos podido mostrar, no de las órdenes religiosas.

En segundo lugar, y vinculado a la anterior cuestión, la mayor parte de las incorporaciones al panteón patronal barcelonés se produjeron como respuesta a las constantes amenazas (epidemias, plagas o la guerra) que sufrió la ciudad en el período analizado. En ese sentido, las órdenes religiosas fueron las principales impulsoras de las candidaturas de los santos. Aunque no las únicas, por ejemplo, el estamento militar impulsó la candidatura de la Purísima Concepción. La cuestión es que la promoción de los santos fundadores o de sus miembros más relevantes, por parte de las órdenes religiosas, era otra forma más de estrechar sus vínculos con el poder local y, de esta manera, incrementar su presencia en la vida cívica de la ciudad.

Por otra parte, da la sensación que las elecciones de los nuevos patronos se produjeron en un contexto de (aparente) concordia entre las diferentes instituciones (laicas y eclesiásticas) y los grupos sociales de la ciudad. De esta forma el nuevo patrono era portador de un discurso de consenso entre los diferentes cuerpos que conformaban la comunidad cristiana. Ahora bien, basta recordar las advertencias del agente de la ciudad en Roma, en relación a la posible oposición del Capítulo catedralicio a la ratificación del patronato por la Congregación de Ritos, para pensar que

la ausencia de una posición frontal no excluía cierta resistencia pasiva o, como poco, cierto malestar entre las instituciones eclesiásticas y religiosas y los grupos sociales que las respaldaban.

En tercer lugar, la suma de protectores provocaba efectos de sustitución o superposición, tal como se aprecia en la descripción de los santos patronos y tutelares que hemos utilizado a la hora de exponer el proceso de conformación del sistema patronal barcelonés y que analizamos con más detalle en el siguiente epígrafe. La constante reactualización del sistema patronal a través de la agregación de nuevos miembros modificaba el panteón patronal al punto que en algunas ocasiones las nuevas incorporaciones convivían con las antiguas devociones, mientras que en otras los nuevos patronos conseguían desbancar a los antiguos. Por último, aunque el recurso al santo patrón era consecuencia de los modelos devocionales de la reforma católica, como sostiene Jean Michel Sallmann y pretendemos mostrar, tras la elección de un nuevo patrono siempre se escondía un trasfondo político e ideológico.⁵³

5.1.2 Descripción de los santos patronos y tutelares de Barcelona

Al igual que otras ciudades europeas, Barcelona experimentó el proceso inflacionista del culto patronal. De ahí que a finales de la época moderna la multiplicación de la nómina de santos protectores y tutelares generara algún que otro quebradero de cabeza a las autoridades municipales. Así sucedió en 1709 a raíz de la deliberación del Consejo “de fer rogatives als Sant Patrons, Protectors y Tutelars” por la guerra de Sucesión.⁵⁴ En aquella ocasión surgió cierto debate en torno al lugar que algunos santos ocupaban dentro del panteón patronal de la ciudad. En concreto,

“se suscità qüestió si Sant Pere Nolasco era Protector Sant Pere Nolasco y Santa Tutelar, Santa Maria Socós ... Se declarà ser Sant Pere Nolasco un dels Patrons per haver-lo'n fet la Ciutat, ab deliberació feta en lo Concell de Cent celebrat lo die 3 de noviembre, 1676. Y Santa Maria Socós, Tutelar, com a filla de esta Ciutat y tenir so cos íntegro en lo convent de la Marcè (ademés de tenir clau la Ciutat en la caxa ahont està lo

⁵³ SALLMANN, *Santi barocchi...*, p. 111.

⁵⁴ Según el memorial que da cuenta del coste total de las misas en las diferentes iglesias y capillas en las que se encontraban los santos patronos, protectores y titulares, las rogativas en cuestión se realizaron “per causa ... del fragent de la Guerra y entrada del enemich en lo Camp de Tarragona.” La deliberación y al memorial en AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-218, ff. 652 y 878.

cos sant), y tenir-se com a tal, se resa de ella ab reso doble en esta Ciutat y bisbat per disposició y declaración de Gregori XIII ab los Sants que son naturals de una ciutat y diócesis”⁵⁵

No era la primera vez que el Consejo ordenaba realizar rogativas a los santos patronos; la costumbre se había instaurado hacía un par de décadas, en la mayor parte de los casos solían invocarse por las vicisitudes políticas del momento (la falta de sucesión, la salud del rey o la guerra).⁵⁶ Por regla general estas rogativas se solían realizar a los santos patronos que disponían de altar en la catedral y no a todos los patronos de la ciudad.⁵⁷ Además, estas plegarias se alternaban con otra práctica que también se inició por la misma época: las novenas a santa Eulalia (catedral) y a la Merced (convento mercedario). Sin embargo, hasta entonces la composición del panteón patronal barcelonés no había sido motivo de polémica. La discusión por el lugar que ocupaban los santos Pedro Nolasco y María del Socors dentro del sistema patronal había provocado que, por primera vez, se fijara por escrito –en el marco de la memoria institucional– la lista de los patronos barceloneses y el rango que cada santo ocupaba en el panteón barcelonés, tal como declaraba el propio escribano.

“Y axí, me ha ordenat lo excel·lentíssim consistori noté en lo present Dietari los Sants patrons, Protectors y Tutelars, los quals són así com se segueixen.

[SANTS PATRONS]

Santa Eulària, patrona principal

Nostra Senyora de la Concepció, patrona

⁵⁵ *DACB*, v. 26, pp. 168 y 169 (20-09-1709). El escribano se refería a la bula que estableció Gregorio XIII, a petición de las iglesias de España, en 1573 para que cada Diócesis pudiera celebrar los santos de la ciudad, por ser sus patronos o poseer sus reliquias, aunque no estuviesen en el Breviario, A. MARIANA NAVARRO, “Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía siglos XIII-XVII”, *Hispania Sacra*, v. LXII, n.º 126 (2010), p. 467.

⁵⁶ Durante la última década del siglo XVII las autoridades barcelonesas organizarán rogativas a los santos patronos en cuatro o cinco ocasiones, la primera vez que hemos podido documentar esta práctica es en 1693. Todas las ocasiones en las que la Ciudad organizó este tipo de rogativas constan en el AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-203, ff. 287 y 415; 1B. II-204, f. 204; 1B. II-205, f. 151 y, la última, en 1B. II-206, f. 267.

⁵⁷ En 1696 el Consejo deliberó realizar rogativas por la salud de Carlos II a los santos patronos custodiados en la catedral: la Purísima, santa Eulalia, san Sever, san Oleguer, san Narcís, la Merced, san Pedro Nolasco, santa María del Socors, santa Bárbara, san Cristóbal, san Sebastián, san Pacià, san Ramón, san Francisco de Paula, santa Eulalia Mérita y santa Madrona. Obsérvese que algunos de ellos no son patronos de la ciudad como es el caso de santa Bárbara o san Narcís, patrón de Girona, *DACB*, v. 22, pp. 82 y 83.

Nostra Senyora de la Marcè, patrona
Sant Ramon, patró
Lo Angel Custori, patró
Sant Francisco Paula, patró
Sant Sebastià, patró
Sant Cristòfol, patró
Sant Roch, patró
Sant Pedro Nolasco, patró
Sant Sever, tutelar patró
Sant Oleguer, tutelar patró
Sant Pacià, tutelar
Santa Madrona, patrona
Santa Maria Socos, tutelar⁵⁸

Según la descripción institucional que hemos presentado, el panteón local estaba compuesto por quince santos protectores, ordenados en cuatro rangos: patrona principal, patrones, patrones tutelares y santos tutelares. De entrada, llama la atención la posición de santa Madrona en penúltimo lugar, entre los santos de menor rango. Parece que el escribano había dispuesto los santos sin observar los criterios jerárquicos que ordenaban la ciudad celestial –espejo en el que se reflejaba la sociedad terrenal–, a saber: la antigüedad (el orden en el que los santos eran elegidos) y el estatus o rango asignado a cada uno de ellos dentro del panteón patronal.⁵⁹ Una de las consecuencias de la multiplicación de los santos protectores había sido, precisamente, la jerarquización del sistema patronal; de ninguna manera los patronos podían conformar un grupo indiferenciado y anárquico, tal como se puede apreciar del debate suscitado por el estatus dentro del panteón de san Pedro Nolasco y de santa María del Socors. Por lo que, si el objetivo de la descripción no era otro que dejar constancia oficial de los santos que conformaban el panteón patronal municipal y el rango que cada uno tenía asignado, cuesta creer que el escribano dispusiera a los santos de forma aleatoria.

En consecuencia, parece lógico pensar que en su enumeración el oficial municipal graduara a los protectores celestiales en base a otros criterios jerárquicos distintos a los utilizados habitualmente y que, a nuestro entender, vendrían a reflejar mucho mejor las dinámicas que se habían originado en el sistema patronal barcelonés

⁵⁸ *DACB*, v. 26, p. 169.

con el trascurso de los siglos. Es decir, no se ha de descartar que la anotación del escribano fuera el resultado de un presente histórico concreto, no debemos olvidar que la ciudad se encontraba inmersa en plena guerra de Sucesión. Qué duda cabe que con el tiempo –y a consecuencia del momento tan difícil que padecía la ciudad– algunos santos protectores habrían aumentado su prestigio de forma considerable; mientras que otros, por el contrario, habrían menguado su relevancia institucional, dando lugar a una reactualización del panteón patronal. En otras palabras, en algunos casos los recién llegados habrían desbancado a los santos más antiguos, pero, según había demostrado la experiencia, menos efectivos.

Desde esta perspectiva, cabe suponer que en las primeras posiciones el escribano municipal habría dispuesto a los patronos mejor posicionados en el marco de las devociones institucionales. En primer lugar, por descontado, había situado a la patrona principal, santa Eulalia, a la que le seguían, la Purísima Concepción y la Virgen de la Merced –paradójicamente, la Merced había sido la última en entrar a formar parte del panteón patronal municipal– lo que vendría, por una parte, a ratificar el predominio en Barcelona del culto mariano respecto al resto de las devociones y, por otra parte, a mostrar el ascenso vertiginoso del culto cívico a la nueva patrona, la Merced.⁶⁰ En este mismo grupo se encontraba san Ramón de Penyafort, el primer santo canonizado en época moderna, en parte, gracias al importante respaldo de la municipalidad y, por tanto, un referente de la religión cívica barcelonesa.

A continuación, en un segundo grupo, se sucedían los santos patronos elegidos por la Ciudad por sus probados poderes para hacer frente a la amenaza de la peste: el Ángel Custodio, Francisco de Paula, Sebastián, Cristóbal y Roque.⁶¹ La reputación de estos santos como *depulsores pestilentiae* se extendía a lo largo todo el mundo cristiano. En este caso también llama la atención el orden que siguió el escribano, ya que situó en segundo lugar a san Francisco de Paula, elegido durante la *Guerra dels Segadors*.

Un tercer grupo estaba compuesto por los santos obispos de la ciudad: Sever, Oleguer y Pacià, cuya devoción en la ciudad se remontaba a tiempos inmemoriales, tal

⁵⁹ En relación a la jerarquización de los santos patronos véase SALLMANN, “Il santo patrono...”, p. 203.

⁶⁰ Según GALASSO, “Santi e Santita”, pp. 85-88 (cita p. 86), la multiplicidad de denominaciones no expresaba una fragmentación de la imagen y del poder de María, sino más bien “un processo d’appropriazione, di determinazione, di sublimazione colectiva et individuale della figura di Maria.”

⁶¹ En relación a la elección de los santos de la Contrarreforma como nuevos protectores frente a la amenaza de la peste véase M. SENSI, “Santuari, culti e riti ‘ad repellendam pestem’ tra medioevo ed età

como contaban las fuentes contemporáneas.⁶² Las instituciones eclesiásticas locales fueron las principales promotoras del culto de estos santos como una forma de exaltar la dignidad episcopal. En el caso de san Sever y san Pacià la Iglesia de Roma había reconocido (o, mejor dicho, toleraba) su culto en el ámbito local, en base a que estos gozaban de fama de *sanctitatis ad inmemorabili*, pero también porque la ratificación de sus cultos se había producido con anterioridad al siglo XIII, cuando todavía formaba parte de las competencias de las Iglesias locales y sus ordinarios.⁶³

Mientras que san Oleguer, obispo en el siglo XII, había tenido que esperar a que Roma confirmara su devoción en el siglo XVII para entrar a formar parte del panteón patronal, al menos de forma oficial. Púes, según cuenta Jeroni Pujades en su dietario, en 1604 surgió cierto debate por el culto que se rendía al santo dentro de la propia Iglesia local en el seno del Capítulo que dividió a los canónigos, ya que, tal como argumentaban los “scismàtichs” –como los denominaba Pujades– Roma aún no había oficializado su culto. Lo que no fue impedimento para que ese mismo año los *consellers* iniciaran la costumbre de acudir a la solemnidad en honor del santo en la catedral, parece ser que “inspirats” por un memorial elaborado por los “devots” del santo.⁶⁴

De la relación institucional hemos omitido a san Pedro Nolasco, dentro de nuestro análisis queda un poco descolgado, ya que no pertenece a ninguno de los grupos que hemos expuesto. Lo cierto es que el santo se encontraba situado en una posición privilegiada, sobre todo si tenemos en cuenta que su elección se había producido apenas hacía unas cuantas décadas. Cierran esta descripción dos santas de distinto rango, Madrona y María del Socors, pero que (entre otras cosas) compartían similares especialidades taumatúrgicas: la lluvia y la protección frente a las tormentas y los naufragios. La primera de ellas era uno de los cultos cívicos más relevantes de la ciudad, mientras que la segunda apenas hacía un par de décadas que había sido introducida en el santoral barcelonés de forma oficial, pero ya se había construido cierto discurso patriótico en torno a su culto.

moderna”, en S. BOESCH GAJANO y L. SCARAFFA (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turín, 1990, pp. 135-149.

⁶² Por ejemplo, véase D. J. DE JORBA, *Descripción de las excellencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, Barcelona, H. Gotard, 1589, p. 13.

⁶³ La catedral custodiaba los cuerpos santos de Sever y Oleguer. Además, san Sever también era el patrono de los beneficiados de la catedral.

⁶⁴ PUJADES, *Crònica...*, v. I, pp. 345 y 346 (cita p. 346). El reconocimiento de este tipo de cultos locales se enmarcaba en la política impulsada por Roma de control de las devociones locales.

La descripción de los santos patronos y tutelares que acabamos de analizar no es el único documento de la época que plasma la creación de una red de protectores celestiales a instancias del poder municipal. En 1690 el dietario institucional refería la colocación de un cuadro de grandes dimensiones en una de las estancias de la Casa de la Ciudad. En dicha obra –encargada por los *consellers* en 1689 en conmemoración de la intercesión de la virgen mercedaria en la plaga de la langosta y la concesión del privilegio de cobertura, por parte del rey, ese mismo año– figuraban los seis *consellers* en actitud de plegaria y, en el plano superior, colocados en hilera, a la manera de una sacra fortificación, diecisiete “sants fills” de Barcelona (algunos de ellos poco o nada conocidos), de izquierda a derecha: Semproniana, Leda, Sabino, Ramón de Penyafort, Aeci, Pacià, Sever, Simplici, Oleguer, un segundo Sever, Teodosio, Lucio, Ramón Abat, Eulalia, Juliana, María del Socors y, por último, Filetó, “conceller que fou de la present ciutat,” arrodillado en actitud de súplica ante la Virgen de la Merced representada en el centro de la escena (fig. 12).⁶⁵

Sin duda, la pintura mantiene paralelismos con el retablo medieval de la *Verge dels Consellers*, analizado en el tercer capítulo. En particular, la sacralización del régimen municipal que emanaba de la representación de los *consellers* como mediadores entre la divinidad y la comunidad; pero también de la figura del (supuesto) magistrado y mártir barcelonés san Filetó, que las autoridades intentaron, sin éxito, promocionar a santo patrón de la ciudad.⁶⁶ La identificación del santo con la institución municipal y, por consiguiente, con los valores cívicos era inequívoca (tanto como lo era la intencionalidad del discurso); a nadie se le podía escapar que a través del hipotético santo culminaba la sacralización de los valores cívicos.

Ahora bien, al margen del discurso ideológico que desprende la pintura, la representación de los diecisiete hijos santos de la ciudad formaba parte del relato que las autoridades barcelonesas elaboraron y divulgaron en relación a la movilización, en el trascurso de la época moderna, de una milicia de protectores y abogados celestiales encargados de la defensa simbólica de la ciudad y su comunidad. Desde esta perspectiva, la descripción de los santos patronos y tutelares, elaborada por las autoridades barcelonesas un par de décadas más tarde, viene a poner orden en esta

⁶⁵ DACB, v. 20, p. 424. Por lo que se refiere al análisis de dicha obra, véase MIRALPEIX, “Pestes, plagas...”, pp. 249-252.

⁶⁶ En relación a la existencia o invención de la figura de san Filetó, F. CARRERAS CANDI, *Geografia General de Catalunya. La ciutat de Barcelona*, Barcelona, 1916, pp. 124 y 125.

amalgama de santos patrones, protectores y tutelares de la ciudad. En otras palabras, estipulaba el lugar que el municipio había otorgado a cada uno de ellos en la esfera celestial, en función de los favores recibidos y de la relevancia que cada santo había adquirido en la religiosidad cívica.

Por otra parte, el encargo de obras pictóricas no fue el único recurso escogido por los *consellers* en la construcción de un relato que plasmase sus vínculos con lo sacro. También pueden servirnos de ejemplo las celebraciones que se organizaron con motivo de la llegada a Barcelona del rótulo que daba inicio al proceso de canonización de san Oleguer en 1630 y que analizamos en el siguiente apartado a través de algunos de los textos de diferente naturaleza que se conservan de los actos celebrativos, a saber, las noticias contenidas en el dietario municipal y la relación festiva que se elaboró tras los festejos.⁶⁷

5.2 La procesión de entrega del rótulo de la canonización de san Oleguer

San Oleguer era considerado patrón de Barcelona desde muy antiguo, tanto como antiguo era su culto en su ciudad natal. Dicho esto, si hacemos caso de la normativa establecida por Urbano VIII, no podía ser calificado como tal, puesto que Roma todavía no había reconocido oficialmente su culto. El proceso de canonización, tal como algunos trabajos han mostrado, se había tentado en la edad media y retomado en varias ocasiones en época moderna con poca fortuna.⁶⁸ Por ello, tras décadas de sequía en lo que se refería a la canonización de santos barceloneses, la noticia del inicio del proceso en Roma fue recibida con gran alegría por toda la ciudad y, de forma muy especial, por el Capítulo catedralicio y el obispo, que veían más próximo el ascenso a

⁶⁷ TORRES SANS, “La ciutat...”, p. 99, hace unos años ya planteó la ceremonia de entrega del rótulo como prueba de la implicación municipal en la construcción de un santoral local, pero también en palabras suyas: “d’aquella religió cívica que amarava la vida política barcelonina.” Los textos que narran la llegada del rótulo a Barcelona y las celebraciones que se organizaron por este motivo en la ciudad son los siguientes: M. PARETS, *Crònica, Llibre I/ 1*, v. 1, edición de R. M. MARGALEF, Barcelona, 2011 [1610-1660], pp. 286-289; J. PUJADES (1626-1630), *Dietari*, v. 4, ed. de J. M. CASAS HOMS, Barcelona [1976], pp. 237-244; *Relación verdadera de las fiestas que se hicieron en la... Ciudad de Barcelona a los 18 de setiembre, deste año 1630... para que... se haga con autoridad apostólica proceso auténtico de la vida y milagros de san Oleguer... y desta manera pueda legítimamente procederse a la canonización del santo. Hecha por un devoto suyo...*, Barcelona, S. y J. Matevad, 1630 y, por último, *DACB*, v. 10, pp. 486-488.

⁶⁸ J. RIUS SERRA “Los procesos de canonización de San Olegario”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, n.º 31 (1958), pp. 37-64; TORRES SANS, “La ciutat...”, pp. 94-99.

los altares de uno de los suyos.⁶⁹ Tal como refería la relación festiva que se compuso en el marco de las celebraciones:

“el señor obispo, y illustre Cabildo, y cleresia de la Seo, tuvieron tanto contento, que no fue possible disimularle, y assi luego hizieron demostraciones exteriores: repicaron las campanas, y con mucha sole[m]nidad y música, cantaron luego el *Te Deum laudamus* y hizieron otras muestras de alegría, aunque como prudentes no quisieron pasar más adelante, hasta aver consultado entre sí y tomada resolución de lo que convenia hazer”⁷⁰

La celebración más o menos espontanea de las primeras horas dejó paso, en un segundo momento, a una serie de manifestaciones simbólicas e ideológicas que posibilitaron la elaboración de discursos ideológicos por parte de la Iglesia local, pero también por parte de la Ciudad, muy implicada en la causa de santo. En este sentido, se reproducía el esquema celebrativo (Tedeum, ceremonia de entrega del rótulo y visura del cuerpo del santo) que se utilizó en estas ocasiones y que más tarde vemos reproducido en el caso de las celebraciones por la canonización de santa María del Socors.

Los *consellers*, a petición del Capítulo, fueron los encargados de portar el rótulo en procesión hasta la catedral. El Consejo de Ciento había dejado en manos de los magistrados y de una comisión creada *ex professo* –compuesta por doce miembros del Consejo en representación de los diferentes estamentos– el modo y la forma en la que se debía desarrollar la ceremonia de entrega del rótulo.

Según la información que consta en el dietario municipal, el día acordado la comitiva partió de la Casa de la Ciudad siguiendo “lo cami de la proffesso de Corpus al revés”. Delante marchaban “dos compayes arcabusejant ab ses banderes de camp,” esto es, la “confraria dels sabaters” y la de los “mestres de cases.” Tras ellos iban “los tabals, trompetes del die de Corpus y menestrils de la ciutat ab ses cotes de domas carmesi, ... molt numero de cavallers y ciutedans que passaven de mes de siscents, ... los verguers” de la ciudad y los *consellers* tercero, cuarto y quinto, tras los cuales iban el *conseller en*

⁶⁹ En el marco del proceso de canonización se han de contextualizar las siguientes obras que tratan de difundir la vida, obra y milagros del candidato, J. REBULLOSA, *Vida y milagros del divino Olaguer, Obispo de Barcelona y Arzobispo de Tarragona*, Barcelona, L. Sánchez, 1609, p. 314; A. J. GARCIA DE CARALPS, *Historia de S. Oleguer (sic), arçobispo de Barcelona y obispo de Barcelona: escrívense en ella su vida, milagros y excellencias, [y] muchos loores de Cathaluña...*, Barcelona, S. Matevad, 1617.

⁷⁰ *Relación verdadera...*, sp. Según cuenta el cronista de la ciudad, PUJADES, *Dietari*, v. 4, p. 238, “no solian may les campanes de la Seu repicar i fer trillo, ... y desta vegada, que és estada la primera.”

cap y el segundo “sens agraduassio alguna, apportant lo ... conceller en cap en la ma a vista de tot lo poble lo dit rotulo ab una sota copa de plata dorada.” Detrás de los magistrados caminaban todos los oficiales “axi de dins de casa de la ciutat com fora de ella, y apres a la retraguarda anaven dos altres companyes ... que foren la confraria dels stevens y dels fusters.”

Para dar más solemnidad a la ocasión los *consellers* habían ordenado que por las calles que debía pasar la comitiva “ningú tingues los obradors parats com si fos die de festa.” También, por orden de las autoridades, cuando el cortejo pasó por la plaza del Born “tira la artilleria dels baluarts de la ciutat y al entrar del portal maior de dita seu les quatre companyes se posaren ab ses banderes en forma de squadro fahent una molt grandiosa salve de arcabusseria.” Todos los canónigos acudieron a recibir el rótulo y, posteriormente, entraron en la catedral delante de los *consellers* “fins alt al altar maior, stant totes les capelles molt adornades y adobades y ab molta lluminària com se fa lo die de la octava del Corpus.”⁷¹ Una vez dentro de la catedral el *conseller en cap* entregó el rótulo de parte del Capítulo a los comisarios apostólicos designados por Su Santidad para iniciar el procedimiento, los cuales, según el escribano del Consejo, se ofrecieron a “posar en exequio aquell ab la maior puntualitat fos possible, maiorment haventho tant supplicat lo dit S.^{or} conceller en cap en son tan discretissim y acabat rahonament fet a contento y aplauso de tots.”⁷²

Como se puede apreciar, en su relato el escribano municipal describe un cortejo procesional o, dicho de otro modo, una procesión cívica en la que se entremezclan elementos religiosos y cívicos. La ausencia de miembros del estamento eclesiástico, así como de los símbolos que éstos solían portar en las procesiones como cruces, reliquias o imágenes, no diluye la simbología religiosa que está presente en otros muchos aspectos característicos de las procesiones religiosas, en especial la del Corpus.⁷³ Para empezar,

⁷¹ El itinerario que se siguió fue el siguiente: “Regomir avall, carrer Ample, Cambis devant S.^{ta} Maria, Born, carrer de Moncada, plassa de la Llana, Boria amunt, plassa del S.^{or} Rey,” *DACB*, v. 10, pp. 486-488 (cita p. 487).

⁷² *Ibid.*, p. 488.

⁷³ Definición de procesión presentada por J. FERNÁNDEZ-CUADRENCH, “Les processons...”, p. 405, “una cerimònia religiosa feta en acció de gràcies o en rogativa, consistent en una corrua de clergues i fidels que desfilava en silenci, pregant o cantant, per l’interior d’una església o pels carrers de la ciutat, encapçalada per la creu processional alçada i acompanyada d’una sèrie d’elements simbòlics, relíquies, imatges, ciris, atxes, banderes i penons.” Por otra parte, recordemos que en 1635 la junta de teólogos consultada por el consistorio barcelonés determinó que no se podía considerar una procesión religiosa si los religiosos no acudían con las cruces. Además de la ausencia de clérigos que encabezan el cortejo, la procesión cívica no partía desde un espacio sacro, como era lo habitual, sino que lo hacía desde la Casa de la Ciudad.

el itinerario elegido por la comitiva era el mismo que se seguía en las procesiones generales, aunque en sentido inverso (fig. 13). Ciertamente, no era el más habitual; con anterioridad a penas se había utilizado en otras dos ocasiones, una de ellas la procesión que todos los años realizaba el clero catedralicio, a petición de la Ciudad, en la solemnidad de san Ramón de Penyafort.⁷⁴ Por lo que la elección del recorrido podía tener como finalidad establecer cierta distinción respecto a las procesiones religiosas, a la vez que se mantenía la sacralidad del acto al deambular por un espacio con una fuerte simbología sacra reconocida por participantes y espectadores.

En segundo lugar, en cierta manera se reproducía el orden establecido en las procesiones religiosas, puesto que abrían y cerraban el cortejo procesional las cofradías, tras las cuales se situaban los ciudadanos honrados y caballeros y, en una posición central, los *consellers* seguidos de todos los oficiales del consistorio. La defensa de la ciudad estaba en manos de las milicias urbanas organizadas a través de las corporaciones de oficio de la ciudad y dirigidas por el *conseller en cap*.⁷⁵ Éstas disponían de sus respectivos distintivos (las banderas o estandartes) con los que acudían a las procesiones generales como el Corpus. En consecuencia, también había implícita una fuerte simbología militar que se reforzaba, por ejemplo, en la disposición marcial de las cuatro escuadras en el portal de la catedral justo en el momento en el que la comitiva cívica entraba en el edificio religioso o en el disparo de las armas a modo de salvas. La cofradía de san Esteve (*estevens*) estaba formada por el gremio de los freneros; la cofradía de los maestros de casas se encontraba bajo la advocación de santa Eulalia; y las de los carpinteros y zapateros bajo el patronato de san José y san Marcos respectivamente.

Las cuatro cofradías, según Jeroni Pujades, disponían de capilla en la catedral, por eso, seguramente, fueron las elegidas para acompañar la comitiva hasta la catedral. Esta parte del cortejo representaba a los estamentos inferiores de la comunidad política barcelonesa. A continuación de los gremios, en una posición más relevante, se encontraban los “cavallers y ciutadans,” sin más aclaración. En este sentido, podemos

⁷⁴ En 1627 el Capítulo catedralicio decidió reducir el recorrido por considerarlo demasiado largo. La segunda circunstancia fue con motivo de las exequias del obispo de Lleida y Diputado del General en 1632, *DACB*, v. 9, p. 246 y v. 11, p. 17. Según M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991, p. 267, los itinerarios de la procesión del Corpus se dividen en dos tipos: “those demarcating territories, and those linking them.” En el caso de Barcelona nos encontramos ante el segundo tipo, el itinerario que unía el territorio.

añadir que, según la descripción de Pujades, este segmento del cortejo estaba formado por “multitud de barons, nobles, cavallers, juristes, mercaders y ciutadans honrats a la mescla.”⁷⁶ De forma que en estos dos segmentos de la procesión participaba una amplia representación de la sociedad barcelonesa desde los estamentos inferiores, representados por los gremios, a la elite urbana.

En consecuencia, se reproducía el esquema procesional, a saber, un elemento central simbólico –en este caso el rótulo– a partir del que se distribuyen el resto de componentes en un sentido de menos a más. Es decir, a mayor proximidad espacial con centro simbólico mayor prestigio político y social. También se repiten otros elementos propios de la procesión del Corpus como pueden ser: el acompañamiento de la música de la Ciudad, con sus insignias y distintivos, que sonaba en las procesiones que costeaba el municipio y a las que acudían los *consellers*; las salvas desde los baluartes en el momento en el que el cortejo pasaba por el Born o la prohibición municipal de abrir los negocios durante la procesión con el objeto de garantizar la asistencia de más público.

Llegados a este punto, debemos confesar que la elección del fragmento reproducido es intencionada; la relación incluida en el dietario municipal refleja con mayor nitidez la imbricación de elementos religiosos y cívicos que caracterizaba la religión cívica. En este sentido, si comparamos ambos textos descriptivos, a saber, el relato incluido en el dietario municipal y la relación festiva con la que hemos abierto nuestra exposición, se aprecian algunas diferencias interesantes desde la perspectiva que aquí tratamos. En un principio nuestra intención había sido realizar este ejercicio comparativo con el relato del artesano Miquel Parets incluido en su dietario personal; pero su texto es una versión, bastante fidedigna, de la relación festiva anónima en castellano, por lo que, finalmente, hemos optado por la fuente original. De forma que hemos modificado el análisis que nos habíamos propuesto –el contraste entre la visión municipal y la de un espectador, miembro de un gremio– para realizar un ejercicio similar; pero entre la relación municipal y la relación festiva, no en vano ambas forman parte del discurso festivo y de la memoria oficial.

Ni que decir tiene que en ambos casos el relato no es neutral, puesto que se han elaborado con una intencionalidad. Estos textos se han de contextualizar en las manifestaciones ideológicas y simbólicas a las que nos referíamos en el apartado

⁷⁵ Al respecto, véase A. ESPINO LÓPEZ, “La milicia urbana de Barcelona en los siglos XVI y XVII”, *Barcelona. Quaderns d’història*, n.º 5 (2001), pp. 205-215.

anterior, En otras palabras, forman parte de los discursos oficiales elaborados por los promotores (gobierno municipal e Iglesia local) en torno a la devoción al santo patrón.

En líneas generales, la descripción del escribano realzaba la sacralización de los valores cívicos que se producía a raíz de la combinación de elementos y símbolos religiosos y cívicos. Mientras que en la relación festiva (fiel a su género) prevalece el ambiente festivo que rodeaba la ceremonia, de forma que incidía en la carga emotiva del festejo y en mostrar la imagen de cohesión y unidad del *corpus mysticum*, conformado por la sociedad laica y el estamento eclesiástico, en torno al candidato a santo. Aunque no podemos corroborarlo, lo más probable es que la relación fuera un encargo del Capítulo o bien su autor formara parte del clero catedralicio, algo muy habitual en este tipo de relaciones festivas sacras breves que se realizaban en el contexto del proceso de canonización para impulsar la candidatura del santo en cuestión.

Pero vayamos por partes. El narrador de la *Relación* –como era habitual en este tipo de género literario o de literatura informativa– se detiene en los elementos sensoriales y recrea, por ejemplo, la visión del espectáculo marcial de las milicias con sus insignias, los ricos ropajes que llevaban los miembros de la comitiva o el repique de las campanas que anunciaba al pueblo el inicio de los festejos. Pueden servirnos de ejemplo las siguientes líneas:

“en la Seu estavan entreteniendo la gente de dentro con varios motetes y canciones a dos coros que parecía aquello un cielo, tanta era la armonía y suavidad de la música. A los de fuera entretenían con el son de varias trompetas, arabales, menestriles que por qualquier parte que se entrasse en la Seo se ohia el recebimiento que se les hazia”⁷⁷

De igual modo, también recrea las emociones que el ambiente festivo provocaba en los presentes, de forma que las melodías, las salvas de la artillería y el repique de las campanas “alegraba todo esto el coraçon de quien lo ohia”; la misma sensación provocaban las luminarias y los fuegos de artificio que “con la oscuridad, y quietud de la noche alegraba la vista y deleitaba los ojos.” En definitiva, no dejan de ser recursos narrativos con los que el autor pretende transmitir y fijar de forma perdurable en la memoria emotiva del lector las celebraciones por el santo, que deviene elemento cohesionador de la comunidad laica (política y social) con su Iglesia.

⁷⁶ PUJADES, *Dietari*, v. 4, pp. 242 y 243.

Por el contrario, el principal interés del escribano municipal es dejar en la memoria (institucional) de la ciudad un testimonio fidedigno y preciso del ceremonial que se despliega en el transcurso de la celebración en la que participaban corporaciones gremiales urbanas y el conjunto de la municipalidad, encabezada por los *consellers*, así como de los diferentes preparativos que desde la Ciudad se realizaron en los días y momentos previos. En definitiva, pone el acento en la exaltación de los valores cívicos a través del santo. En este sentido, al igual que en la relación festiva, el santo aparece como símbolo cohesionador del conjunto de la comunidad, eso sí, encabezada por sus representantes políticos.

En segundo lugar, la cuestión de la organización de las solemnidades religiosas también emerge en la *Relación*, tal como hemos mostrado en el primer fragmento reproducido. Al respecto, el autor especifica las esferas de actuación del poder municipal y el poder eclesiástico. De manera que en los días previos a la celebración

“los obreros de la Seu fueron ... a avisar todas las iglesias, y conventos, pera que ... tocasen todas las campanas, y se començasse ya la vigilia a solemnizar la fiesta. Y de parte de la Ciudad se mandó, que se disparassen los baluartes ... mientras se llevaría el rótulo, se dio orden a quatro cofradías, que para el miércoles tuviesen prevenidas sus compañías, y acudiesen al lugar”⁷⁸

Esta diferenciación de las funciones que correspondían al poder laico y eclesiástico no es banal. Según la *Relación*, la actuación de las autoridades barcelonesas se limitaba únicamente a las cuestiones vinculadas a la jurisdicción civil como podían ser, comunicar a la población la celebración de los festejos en honor del santo u ordenar el cese de la actividad comercial para procurar la implicación de toda la población, etc. Por el contrario, al poder eclesiástico incumbía gestionar los aspectos vinculados a la esfera religiosa; en esencia, asegurar la participación del conjunto de instituciones religiosas y eclesiásticas de la ciudad. Sin embargo, sabemos por la información contenida en las fuentes institucionales que la delimitación que realiza el autor entre ambas jurisdicciones no era ni mucho menos tan nítida, motivo por el cual los conflictos entre ambas instituciones eran recurrentes.⁷⁹

⁷⁷ *Relación verdadera...*, sp.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Según manifestaba el escribano, la Ciudad se encargaba de avisar a los conventos y monasterios de la ciudad, *DACB*, v. 10, pp. 481 y 488.

Para terminar, la narración del dietario municipal forma parte de la memoria institucional y se elabora, por una parte, con el propósito de que sirva a los *consellers* presentes y venideros como modelo para ulteriores ceremonias y, por otra parte, con una clara intención de exaltación del régimen municipal.⁸⁰ En cambio, la función principal de la *Relación* es informar, entretener y conmover al lector, pero también publicitar las excelencias del santo y de la Iglesia local, principal promotor, en vistas a impulsar el proceso de canonización.

Desde esta perspectiva, los textos que hemos analizado fueron concebidos con diferentes finalidades; no obstante, ambos coinciden en dos aspectos relevantes. Primero, en la especial atención que los textos prestan al ceremonial que se desarrollaba en la celebración, sin duda, determinante a la hora de definir las respectivas esferas de poder. Segundo, en la imagen que ambos relatos proyectan de concordia y entendimiento entre las corporaciones de la ciudad (laicas y religiosas) presentes de una u otra forma en la ceremonia religiosa, pero en especial –y aquí radica nuestro interés por estos dos relatos– entre la Ciudad y la Iglesia local.⁸¹ En esencia, ambos inciden en esa estampa de unidad sin fisuras en torno al santo patrón barcelonés, elemento aglutinador del conjunto de la comunidad, que el narrador de la *Relación* expresa de forma elocuente en las líneas que cierran su texto:

“la gente infinita, y todos muy contentos de que se vaya tratando por el señor obispo, Cabildo, y Ciudad, con tanto fervor la canonización de santo tan antiguo como es san Olaguer. Y con muchas confianças que con la buena diligencia de todos ... tendrán en breve cumplidos sus desseos”⁸²

Quedémonos, así pues, con esta imagen armoniosa y de concordia entre la Iglesia y la Ciudad, que crean y recrean ambos textos, contrapunto al cuadro que hemos trazado en el anterior capítulo. Para terminar, no cabe duda de que tanto el consistorio

⁸⁰ Por ejemplo, la exaltación del régimen municipal es evidente en la cuantificación de la comitiva que el escribano situaba en más de quinientos caballeros y ciudadanos, mientras que el autor de la relación situaba en más de doscientos; también en la alusión al discurso aplaudido por todos del *conseller en cap* que la *Relación* no recoge.

⁸¹ En la celebración religiosa también participaron otras instituciones políticas como el brazo militar representado en Josep Bellafilla, maestre de campo de la ciudad y protector de dicha institución, o la Diputación. En este último caso no de forma presencial, ya que los diputados no acudieron a la solemnidad; pero sí de forma simbólica, puesto que algunos de los elementos decorativos de la catedral pertenecían a esta institución, así como las coplas que amenizaban la celebración en la entrada de la catedral, *DACB*, v. 10, p. 488; *PUJADES, Dietari*, v. 4, p. 242.

⁸² *Relación verdadera...*, sp.

como las autoridades eclesiásticas veían en la imagen de armonía y cohesión que ambas instituciones recreaban, al hacerse eco de las celebraciones religiosas en las fuentes escritas (literarias e institucionales), el ideal anhelado. Sin querer refutar la imagen que en estas ocasiones ambos poderes proyectaban, tal como hemos mostrado, la realidad se revelaba mucho más imperfecta y compleja.⁸³

Continuando con la línea emprendida en el análisis del discurso cívico construido en torno a san Oleguer, en el siguiente apartado nos proponemos exponer los cambios semánticos producidos en la devoción de santa María del Socors. Es decir, los diferentes discursos elaborados por los diferentes gestores del culto de la santa en la *longue durée*, o sea, a lo largo de los cuatro siglos que discurrieron hasta su canonización. Para ello, analizamos la construcción hagiográfica de la que fue objeto María desde la edad media –en vida de ésta y en los siglos sucesivos– hasta época moderna: período, este último, en el que nos centramos en desarrollar los cambios producidos a raíz del proceso de canonización y la posterior inclusión plena en la religión cívica.

5.3 El culto cívico de santa María de Cervelló (o Socors)⁸⁴

En febrero de 1692 el papa Inocencio XII –después de un largo proceso– daba el visto bueno a la canonización de santa María de Cervelló (o también llamada Socors), hija de la ciudad y fundadora de la segunda orden mercedaria. Con la canonización de la santa culminaba la conformación y ampliación del panteón local de santos que a las puertas del siglo XVII era bastante modesto, por no decir exiguo.⁸⁵ Por otra parte, como hemos mostrado, en cuestión de poco menos de cien años la lista de santos patronos y titulares de la ciudad encabezada por la patrona principal, santa Eulalia, se había ampliado de forma considerable a base de sumar en su haber benefactores celestiales, lo

⁸³ En opinión de L. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, n.º 10 (1997), p. 21, estas descripciones han sido construidas como una realidad presente y para que actúen sobre el lector como una fiesta presente, que es la única real mientras se está leyendo y cada vez que se lea.

⁸⁴ Una versión de este apartado se presentó en el IV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna, M. ZAMORA BRETONES, “Santa María de Cervelló (o Socors): estratigrafía de una santa barcelonesa del Barroco”, en M.ª Á. PÉREZ SAMPER y J. L. BETRÁN, (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico. Actas del IV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna (Barcelona, 6 y 7 de julio de 2017)*, Madrid, 2018, pp. 1230-1240.

⁸⁵ En este sentido, véase TORRES SANS, “La ciutat...”, p. 81.

que no dejaba de ser un motivo de orgullo tanto para las autoridades locales y eclesiásticas como para sus habitantes. De la excelencia religiosa de Barcelona daban cuenta autores como Esteban de Corbera, autor de una biografía de la santa en la que afirmaba que “pocas ciudades se allan más enriquecidas, con tantos santos tutelares, obligados como ijos al cuidado de su bién, i desseosos como tantos de procurarle en todos sus aprietos.”⁸⁶

Dicho esto, el camino recorrido por María (y sus patrocinadores) hasta conseguir el reconocimiento oficial de la Santa Sede –que no de sus conciudadanos– fue largo y tortuoso, tal vez demasiado largo, como se lamentaba el mercedario Luis de Barutell i Erill, autor de un texto panegírico leído en la celebración patrocinada por el brazo miliar en honor de la santa.⁸⁷ No en vano, la “fabricación” de santa María del Socors, utilizando la célebre expresión de Angelo Turchini, se había iniciado cuatro siglos atrás; en el mismo momento de su muerte, e incluso antes, diferentes actores históricos –orden religiosa, nobleza, poder regio y, por último, gobierno municipal– se apropiaron de su figura y memoria y fiscalizaron su culto, por lo que la santa era producto de la superposición de los diferentes discursos elaborados por estos actores.⁸⁸

Según los relatos mercedarios, María (1230-1290) nació en Barcelona en el seno una familia noble, los Cervelló. Siendo muy joven inició su camino hacia la perfección religiosa bajo la guía de su confesor, el mercedario Bernat de Corbera. Pero, además, complementó su experiencia devocional y contemplativa con la actividad asistencial, en especial en el hospital de Santa Eulalia de los mercedarios. A la muerte de sus padres entró a formar parte de una comunidad de beguinas o *mulieres religiosae* cercana al convento mercedario. Siguiendo el relato construido por la orden religiosa, los superiores de la orden mercedaria aceptaron a María y a sus compañeras que, tras procesar los votos, habrían elegido a María como primera prelada de la segunda orden mercedaria.

⁸⁶ E. DE CORBERA, *Vida i echos maravillosos de María de Cervellón [...] con algunas antigüedades de Cataluña*, Barcelona, P. LACAVALLERIA, 1629, f. 1r.

⁸⁷ L. BARUTELL i D'ERILL, *Discurso panegirico en la canonizacion de Santa Maria de Cervellon, que en el festivo culto, que en demonstraciones de el afecto con que la venera consagrò y saca á luz el Braço Militar y dixo Luis de Barutell y Erill en el mariano templo de el primer y real convento de el Real y Militar Orden de la Merced*, Barcelona, R. FIGUERÒ, 1693, f. 16.

⁸⁸ A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo: il proceso di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Contrariforma*, Casale Monferrato, 1984. Sobre el santo en tanto que “produit social” véase S. BOESCH, “Reliques et pouvoirs”, en E. BOZÓKY y A-M. HELVETIUS (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997, Paris, 1999, pp. 255-270.

En sus últimos años de vida las crónicas detallan numerosos episodios en los que se habría visto a la santa caminar sobre las aguas y calmar tormentas para socorrer a las embarcaciones y a sus navegantes. Estos sucesos milagrosos, que se repiten incluso después de muerta, dieron lugar al inicio de su advocación como patrona de marineros y navegantes. Cuentan las crónicas que cuando falleció María su cuerpo quedó “más hermoso, que quando viva, despidiendo de si luces Celestiales resplandores, y suavissimas fragancias.”⁸⁹ Como era habitual en el caso de las personas que morían con fama de santidad, su cuerpo fue expuesto durante tres días; en los que se sucedieron multitud de milagros que avivaron más, si cabe, su culto entre sus conciudadanos.

La experiencia vital y religiosa de María nos ha llegado a través de las fuentes mercedarias. El primer relato lo escribió en vida de la santa el mercedario Juan de Laes que falleció en 1290 dejándolo inconcluso; el prior del convento barcelonés, Guillem Vives, se encargó de terminarlo en 1401. La segunda vida data de 1323 y se la conoce como ‘el anónimo de 1323.’⁹⁰ Aunque el autor es incierto, según los estudiosos, todo apunta a que el autor sería un canónigo de Girona que la escribió por encargo de Guillem de Cervelló, familiar de María y virrey de Cerdeña.⁹¹ La bibliografía mercedaria se ha servido de estos textos –de los que sólo se han conservado algunas copias– a la hora de elaborar las biografías de la santa.⁹²

En un trabajo reciente Blanca Garí ha analizado el proceso de construcción hagiográfica de santa María del Socors. Según la historiadora, las copias de las ‘vidas medievales’ que nos han llegado son el resultado de sucesivas reelaboraciones realizadas desde la orden religiosa: primero, en el siglo XV cuando en el transcurso del Capítulo General de 1442 se oficializaron las dos vidas medievales y, en un segundo momento, en el contexto del proceso de canonización del siglo XVII.

Por consiguiente, la orden llevó a cabo el primer proceso de reelaboración del relato biográfico de la santa en la edad media, con el objeto de borrar los orígenes laicos

⁸⁹ *Compendioso resumen de la prodigiosa vida de Santa Maria de Cervelló, vulgarmente llamada del Socós, primera religiosa professa del real y militar orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos, hija de la... ciudad de Barcelona*, Barcelona, J. SURIÀ..., 1693.

⁹⁰ Se puede encontrar una amplia relación de fuentes bibliográficas y documentales sobre santa María del Socors y la orden mercedaria en C. RODRÍGUEZ-PARADA, “Redes de mujeres en torno a la Orden de la Merced en la Barcelona del siglo XIII: aproximación a las fuentes bibliográficas y documentales para el estudio de María de Cervelló y las primeras mercedarias”, en B. GARÍ (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Espirituales (s. XIII-XVI)*, Barcelona, 2013, pp. 46-78, en particular, p. 54.

⁹¹ RODRÍGUEZ-PARADA, “Redes de mujeres...”, p. 51.

de la orden y de sus fundadores.⁹³ Pero, además, al convertir a María en religiosa profesora mercedaria se eliminaban posibles evocaciones a la existencia de una espiritualidad femenina desarrollada al margen de los canales formales que habría dado lugar a la formación del primer beaterio de Barcelona, próximo a la orden mercedaria.⁹⁴ No obstante, como veremos a continuación, en la construcción hagiográfica de la santa también participaron otros actores sociales y políticos.

La apropiación por parte del linaje Cervelló (y sus múltiples ramificaciones no sólo en Cataluña, sino también en Valencia e Italia) de la figura y de la memoria de la santa se produjo en el transcurso de las diferentes reescrituras hagiográficas que se realizaron en los siglos XIV y XV y se consolidó a lo largo del proceso de canonización.⁹⁵ La casa Cervelló era la primera interesada en mantener vivo el recuerdo de su ilustre parienta, debemos tener presente que la segunda vida medieval de la santa, el anónimo de 1323, era un encargo de un miembro de este linaje. La adscripción de santos y santas en las genealogías nobiliarias (al igual que sucedía con las monarquías) formaba parte de las estrategias encaminadas a incrementar la dignidad del linaje, por lo que la santidad se revelaba como un elemento de distinción social.⁹⁶ Desde esta perspectiva, se produjo una simbiosis entre los intereses de la familia Cervelló y de la orden religiosa, que no desaprovechó la ocasión y convirtió a María en la fundadora de la rama femenina. De esta forma, la orden mercedaria consolidaba sus vínculos con el estamento nobiliario con el que, además, mantenía una importante relación clientelar. Más que ninguna otra orden religiosa, los mercedarios se vieron obligados a mantener contactos estrechos y continuos con la sociedad laica a través de la cual obtenían los importantes recursos económicos necesarios para desarrollar su función redentora. Estos contactos terminaron por cristalizar en una red clientelar de carácter noble vinculada a los conventos mediante diferentes fórmulas de patronazgo.⁹⁷

⁹² B. GARÍ, “María de Cervelló: el velo hagiográfico y la piedad no reglada en la Barcelona del siglo XIII”, *Lusitania Sacra*, n.º 31 (2015), p. 19.

⁹³ GARÍ, “María de Cervelló...”, p. 17. Sobre los orígenes de la orden mercedaria véase J. W. BRODMAN, *L'orde de la Mercè*, Barcelona, 1990.

⁹⁴ Sobre la pertenencia de María Socors al movimiento de las beguinas véase GARÍ, “María de Cervelló...”; RODRIGUEZ-PARADA, “Redes de mujeres...”, p. 52.

⁹⁵ Existen serias dudas por lo que respecta a la pertenencia de María al linaje de los Cervelló. Al respecto, véase DURAN i SANPERE, “La formació...”, pp. 567-577.

⁹⁶ A. BENVENUTI, “La santedat en àmbits femenins funcions i representacions entre l'Edat Mitjana i l'Edat Moderna”, *Revista d'història medieval*, n.º 2 (1991), pp. 9-28, p. 12.

⁹⁷ MARTÍNEZ RUIZ, (dir.), *El peso...*, p. 106.

La penetración de la nueva institución religiosa no sólo fue efectiva entre los grupos dominantes, sino también en las estructuras políticas del Principado.⁹⁸ En la misma época, las crónicas mercedarias introdujeron el patronato regio sobre la santa a raíz de la ceremonia de traslado de las reliquias de sor María del Socors a un nuevo sepulcro encargado por Pedro III en 1380. En el sepulcro, que todavía se conserva, está representada María yacente, con una aureola símbolo de su condición de santa, y el rey arrodillado a sus pies. Mientras que en los laterales aparecen las figuras de algunos de los personajes que asistieron al acto de traslación: la reina junto a tres damas, algunos religiosos de la orden, el obispo y el propio rey.⁹⁹

A nadie se le puede pasar por alto el simbolismo político de la ceremonia. En primer lugar, los santos eran los intercesores entre el cielo y la tierra. Por lo que el rey, al convertirse en benefactor de María, estrechaba sus vínculos con la divinidad y, por consiguiente, establecía una relación privilegiada con la esfera celestial, de la cual se derivaba la sacralización y legitimación del poder regio. Esta relación se hacía evidente en la representación pictórica del nuevo féretro en la que se vinculaba el poder regio y poder celestial. En segundo lugar, en el acto de traslación el poder regio y el poder eclesiástico sancionaban un culto que ya se desarrollaba en el ámbito local sin el control de los poderes laicos y eclesiástico, por lo que el objetivo final era el control regio sobre el cuerpo de la santa y sobre su culto.¹⁰⁰

En resumidas cuentas, en esta primera época los diferentes discursos (religioso, estamental y regio) se sobrepusieron y fusionaron hasta conformar un único relato hagiográfico, como consecuencia de la propia capacidad de la santa para encarnar diferentes identidades culturales.

El culto de María del Socors pervivió a lo largo de los siglos, con más o menos fortuna, en el ámbito de la santidad local. En la época moderna –la última etapa de su construcción– la inserción de la santa entre los protectores de la ciudad está sobradamente acreditada en los relatos hagiográficos, la memoria privada y, como

⁹⁸ Por lo que se refiere a la creación de la leyenda de la fundación regia de la orden de la Merced véase J. W. BRODMAN, “Fable and royal power: The origins of the Mercedarian foundation store”, *Journal of Medieval History*, n.º 25 v. 3 (1999), pp. 229-241.

⁹⁹ J. A. ORTIZ, “Emblemática santa en sepulcros barrocos: lenguaje simbólico en cuatro urnas-relicario de santos catalanes medievales”, *Imago*, n.º 7 (2015), p. 119.

¹⁰⁰ Durante la traslación de las reliquias se produjo un hecho milagroso que, según la leyenda, habría provocado la ratificación oficial del culto de la santa por parte del obispo. El relato completo de la traslación en DE CORBERA, *Vida i echos...*, ff. 184-187.

veremos a continuación, en la memoria institucional.¹⁰¹ Las autoridades municipales habían podido verificar la potencia sacra de la beata en 1617. Según el relato que consta en el dietario municipal, se desató un importante temporal de agua, piedra y viento llegando las olas de la mar a inundar algunas calles de la ciudad. Los *consellers*, ante la gravedad de la situación, estimando “que los remeys humans no eran bastants ... tingueren per be de valerse dels remeys spirituals.” Sin embargo, la intervención de una legión de eclesiásticos, cuerpos santos y reliquias no fue suficiente para aplacar la ira divina. Por lo que los *consellers* solicitaron al prior de la Merced que “manas portar lo cos de la beata Maria Socos la qual es molt apropiada contra les tormentes de la mar.” Gracias a la mediación de la beata el temporal, finalmente, se disipó a las pocas horas de exponer su cuerpo.¹⁰² Como decíamos, este episodio evidencia la presencia de la beata en el marco de la religión cívica. No obstante, todavía no se puede apreciar la elaboración de un discurso político en torno a su culto, como sí veremos más adelante.

Volvamos, pues, al proceso de construcción hagiográfica de la santa. El nuevo marco espiritual impuesto por la reforma religiosa obligaba a la orden mercedaria a llevar a cabo una renovación no sólo espiritual, sino también histórica.¹⁰³ Entre otras medidas, la orden religiosa impulsó la canonización de sus miembros más ilustres, en especial de sus fundadores Pedro Nolasco (1628) y María del Socors (1692), con la intención de dotarse de un santoral propio, imprescindible en el clima extremadamente competitivo de la Contrarreforma.¹⁰⁴ El proceso de canonización iniciado exigía la pertinente difusión de la vida y milagros de la candidata, encaminada a reactivar y propagar el culto de la santa. En este contexto la experiencia vital y religiosa de María se sometió a una segunda reelaboración que, en esta ocasión, tenía como objeto presentar a la santa, por una parte, como modelo a imitar por las monjas de clausura y,

¹⁰¹ En su dietario PUJADES, *Dietari*, v. 1, p. 118, confirma que las autoridades barcelonesas solían requerir la intervención sobrenatural de la beata para apaciguar las tempestades.

¹⁰² También acudieron al muelle los religiosos de santa Caterina con las reliquias de san Ramón, los franciscanos, los religiosos de san Francisco de Paula y el *domer* de san Pere con muchos feligreses, *DACB*, v. 9, pp. 355 y 356 (3-11-1617).

¹⁰³ B. TAYLOR, “La orden mercedaria: política, sociedad y reforma religiosa bajo Felipe II”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2 (1993), pp. 191-202.

¹⁰⁴ En esta época también fueron canonizados otros miembros ilustres de la orden como Pere Pasqual (1673) o Ramón Nonato (1628). Se ha de tener en cuenta que la mayor parte de las órdenes religiosas ya habían conseguido la canonización de sus respectivos fundadores. Entre las medidas que puso en funcionamiento la orden se encuentra la escritura (o reescritura) de la historia de la institución en la que se mantienen los lugares comunes establecidos en la edad media, a saber, el origen noble de los fundadores y de sus miembros más importantes, así como, la leyenda de la fundación regia, GARÍ, “María de Cervelló...,” p. 19.

por otra parte, como modelo de santidad tridentino para los laicos. En este sentido, no debemos olvidar que la reforma tridentina propone un modelo de perfección religiosa fundamentado en el principio de la virginidad, requisito imprescindible para obtener la santidad. De forma que, tal como argumentaba Esteban de Corbera, la vida de María debía servir “para que sus naturales tengan, en la tierra espejos i dechados que mirar i que imitar”, de forma que entre éstos “se despierte los deseos de su imitación.”¹⁰⁵

El otro requisito imprescindible, en todo proceso de santificación, era contar con el respaldo de la sociedad e instituciones políticas locales. La fuerte aristocratización de la orden religiosa fue determinante para que la causa presentada en Roma, en 1627, contara con el apoyo expreso del conjunto de la nobleza catalana.¹⁰⁶ En particular, los descendientes del antiguo linaje Cervelló fueron los más firmes valedores de su parienta; los vínculos familiares con una santa canonizada incrementaban el capital simbólico familiar y legitimaban su preeminencia dentro de la sociedad estamental. Ejemplo de esta campaña apologética es la publicación, en 1629, de la biografía de la santa realizada por Esteban de Corbera (1563-1631) y auspiciada por Estefanía de Cervelló, baronesa de La Laguna y marquesa de la Puebla de Castro.¹⁰⁷ Esta difusión hagiográfica venía acompañada, a su vez, por la elaboración de genealogías del linaje y de sus diferentes ramificaciones en las que se incluían a María y a otros santos.¹⁰⁸

Por lo que respecta a la implicación del gobierno municipal (*a priori* interesado en la canonización de una santa barcelonesa) parece ser que no fue tan entusiasta como cabría esperar. La primera noticia que consta en el dietario, en relación al proceso de canonización de nuestra santa, hace alusión a la procesión que se celebró en marzo de

¹⁰⁵ DE CORBERA, *Vida i echos...*, f. 1r. Sobre el santo como modelo a imitar y como modelo de santidad véase C. VINCENT-CASSY, *Les saintes vierges et martyres dans l’Espagne du XVIIe siècle: culte et image*, Madrid, 2011, pp. 10 y 11; S. CABIBBO, “Una santa en familia. modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)”, *Studia historica, Historia Moderna*, n.º 19 (1998), pp. 39 y 43.

¹⁰⁶ Según F. CARRERAS CANDI, *Festas de la canonisació de Santa María de Cervelló ó del socós en 1693*, Barcelona, 1890, p. 11, unos 160 caballeros apoyaron con su firma el proceso de canonización.

¹⁰⁷ Como señala TORRES SANS, “La ciutat...”, p. 99, la obra de Corbera, pensada y encargada para favorecer la causa de la santa, se convirtió en loa a la orden de la Merced, muestra de corografía barcelonesa e incluso un panegírico catalán.

¹⁰⁸ Por ejemplo: *Genealogía de la nobilísima familia de Cervellón. Dedicada D. Francisco de Cervellón, Barón de Zatmazay, en Cerdeña, a su parienta Santa María de Cervellón. Escriviola el R. P. M. Fr. Manuel Mariano Ribera, del Real y Militar Orden de N. S. de la Merced, ex Provincial, y Cronista General de su Religión y Examinador Synodal en el Obispado de Barcelona*, Barcelona, P. CAMPINS, 1733. En muchas ocasiones las genealogías se incluían dentro de las hagiografías, como era el caso de la obra de Esteban de Corbera, pero también se encargaban representaciones pictóricas como es el caso del conde de Cervellón, Gerardo Cervellón, que en 1670 encargó en Valencia una galería de retratos familiar

1628 con motivo de la entrega del rótulo expedido por el papa en el que autorizaba el inicio del procedimiento. Una procesión a la que parece ser no acudieron los *consellers*, aunque no se especifica el motivo. Sabemos por el dietario municipal que en esta ocasión el encargado de llevar procesionalmente el billete hasta la catedral fue un pariente de la futura santa, el abad de San Cugat del Vallès, don Francisco de Erill y de Senmanat. El escribano, además, señala que “per ésser cathalana y del linatge dels Cervellons, cavallers antichs de sta ciutat” el día de la procesión “feren tirar sis pessets del baluart ... y tocaren les campanes de la seu y de totes les iglesies de la present ciutat.” Mientras que en el cortejo procesional iba “la musica de la ciutat ... y sis frares de cada monestir y molts cavallers y tots los frares de la Merce.”¹⁰⁹

La ausencia de los *consellers* en la procesión por la canonización de una hija y protectora de la ciudad, como poco, es llamativa. La presencia del consistorio en este tipo de actos religiosos era habitual. Tal como hemos mostrado en el caso de san Oleguer, en la que los propios *consellers* fueron los encargados de llevar en la procesión el rótulo del santo. Lo que nos lleva a pensar en la posibilidad de que los promotores de la causa, la orden mercedaria y los parientes de la santa (la nobleza), no hubieran invitado al acto a los *consellers*, ya que su presencia habría modificado el simbolismo de la ceremonia.

Por otra parte, en el caso de que hubieran sido invitados lo más probable es que, sabedores de las intenciones del linaje Cervelló (capitalizar el acto), hubieran declinado la invitación, puesto que las autoridades barcelonesas no habrían podido aceptar un lugar en la ceremonia que supusiera una merma de las prerrogativas de la institución que representaban. Como manifestaba Corbera en su biografía de la santa, la noticia del inicio de la causa de canonización había sido recibida “con general contento de toda la ciudad, i mas en particular de la nobleza, quien tocava celebrar esta merced como cosa propia suya.”¹¹⁰ La presencia de los *consellers*, sin duda, habría mediatizado el simbolismo de la ceremonia, de forma que los discursos elaborados por los promotores –la exaltación de la orden religiosa y del linaje nobiliario– habrían perdido potencia supeditados al discurso municipal.

donde se representan una genealogía idealizada de santos, Y. GIL SAURA, “La invención de la genealogía: la galería de retratos de la familia Cervellón”, *Ars Longa*, n.º 21 (2012), pp. 277-293.

¹⁰⁹ *DACB*, v. 10, p. 241 (11-3-1628).

¹¹⁰ DE CORBERA, *Vida i echos...*, f. 229.

La siguiente anotación en el dietario, en relación al proceso, se realizó al año siguiente, en marzo de 1629, con motivo de la visura del cuerpo de la beata. Por el escribano sabemos que los *consellers* fueron invitados al acto por una comitiva formada por algunos caballeros, el prior y religiosos del convento de la Merced. En este caso la presencia de las autoridades municipales, junto con el virrey y los diputados de la Generalitat, era obligada; así lo determinaba el procedimiento de canonización establecido por Roma. En la breve ceremonia en la que se verificó la autenticidad de las reliquias de la futura santa tres notarios, en representación de las autoridades laicas y eclesiásticas presentes, levantaron acta de la apertura de “una caixa de fusta ja molt vella pintada ab la figura de dita Sancta y otras figuras en ella desculpadas,” de la que los religiosos y sacerdotes de dicho monasterio extrajeron, en presencia de los enviados apostólicos y demás autoridades, “lo cos de dita beata Sor Maria de Socos.” El cual “se trova tot senser ab ses carns” (indicio irrefutable de su condición de santa) “tenint dit cos sols un peu dret y la ma squerra.”¹¹¹

Tras la verificación de los restos de la beata se volvió a cerrar la caja con cuatro llaves: el obispo de Barcelona se quedó una y entregó las otras tres al *conseller en cap*, al diputado eclesiástico y, la última, al prior del convento mercedario “peraque las tinguessen en guardia y custodia, ... [y] que no si pugues obrir ni tocar sens presentia y assistentia de tots.”¹¹² En esta ocasión, a diferencia de lo que ocurrió en el proceso de canonización de san Ramón de Penyafort, no se entregó una llave al virrey, aunque también estaba presente en la visura. En consecuencia, el control del cuerpo de la futura santa quedaba en manos de las instituciones (laicas y eclesiásticas) catalanas.

A partir de aquí desaparecen las referencias al proceso de canonización de María en el dietario municipal. Parece ser que la segunda fase del proceso se estancó seguramente víctima de los avatares políticos por los que pasó el Principado a mediados del siglo XVII.¹¹³

¹¹¹ En relación a la desmembración de los cuerpos santos véase J. M. SALLMANN, “I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli, secoli XVI-XVIII)”, en P. LEVILLAIN y J. M. SALLMANN (eds.), *Forme di potere e pratiche del carisma*, Napoles, 1984, p. 82.

¹¹² *DACB*, v. 10, p. 390-392 (31-3-1629).

¹¹³ La dilatación del proceso también se pudo deber a que era una santa medieval y a su condición de mujer. Al respecto, véase SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli...*, p. 77. Sobre la santidad femenina y su menor peso entre los santos canonizados por la Iglesia véase: J-M. SALLMANN, “Saintité et société”, en S. BOESCH GAJANO (ed.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive, atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio dellà santità, dei culti e dell'agiografi*, Roma, 24-26 ottobre 1996, Roma, 1997, pp. 327-340; R. M.^a ALABRÚS, “El éxito y el fracaso en los procesos hacia la santidad femenina”, en J. L. BETRÁN; B. HERNÁNDEZ y D. MORENO (eds.), *Identidades y fronteras*

Por otro lado, la falta de referencias al proceso de canonización de María del Socors en el dietario institucional y en otras fuentes institucionales similares como las *Rúbriques de Bruniquer* –sobre todo, en comparación con las numerosas referencias generadas a raíz de otros procesos llevados a cabo en el mismo período como es el caso, por ejemplo, de san Oleguer (1675) o san Ramón de Penyafort (1601)– hacen pensar que la causa de la candidata barcelonesa no contó con el respaldo incondicional de las autoridades barcelonesas. No obstante, como veremos a continuación, la actitud del gobierno municipal cambiará radicalmente cuando el papa oficialice el culto de santa María del Socors.

5.3.1 La construcción del discurso patriótico

Tras una larga espera, a principios de 1692 Roma oficializaba el culto de santa María del Socors. La noticia llegaba unos meses más tarde a Barcelona y se celebraba con dos *Tedeums* a los que asistían los *consellers* y el virrey: el primero, en la iglesia del convento de Nuestra Señora de la Merced y, el segundo, al día siguiente en la parroquia en la que, según la tradición, la santa había sido bautizada, Santa María del Mar. Tras las primeras celebraciones religiosas, como era habitual, se iniciaron los preparativos de los festejos con los que la Ciudad pensaba rendir homenaje a la nueva santa.

En el tiempo que discurre hasta la celebración de las fiestas vemos cómo se gesta un nuevo discurso elaborado desde el poder local en torno a la figura de la santa barcelonesa, que se hace más intenso en el transcurso de las celebraciones y que culminará en las siguientes décadas al compás de los sucesos históricos de principios del siglo XVIII. Por ejemplo, podemos apreciar este discurso cívico (y patriótico) en el parlamento que el *conseller en cap*, Francisco Falguera, dirigió al Consejo con el fin de justificar la necesidad de realizar una aportación económica mayor de la estipulada para sufragar los gastos de los festejos organizados por la Ciudad en honor de la santa. Según el *conseller en cap*, el Consejo debía deliberar a favor, por ser la santa

culturales en el mundo ibérico en la edad moderna, Barcelona, 2016, pp. 169-178. En relación a otros factores que entraban en juego en el éxito del proceso véase VINCENT-CASSY, “Luchar...”, p. 181.

“de nació catalana, filla de la present ciutat, batejada en Santa Maria del Mar, morta en la dels gloriosos màrtirs St. Just i St. Pastor, religiosa de.l[a] real i barcelones[a] orde de Nostra Senyora de la Mercè, la protecció del qual fonch vinculada a vostra excel·lència per lo serenissim senyor rei don Jaume lo Conquistador, mare i fundadora de las religiosas mercedarias, descendent de aquells antichs Cervellons que derramaren sa sanch ilustre en la expulsió dels moros de esta ciutat i Principat, enparentada ab lo gran monarca Carlos segon ... i ab las més altas familias catalanas. Tenint son sant cos incorrupto dins la present ciutat i baix de la custodia de vostra excel·lència, qui té clau de son sepulchre. Havent vostra excel·lència experimentat singularíssims beneficis de dita santa i en particular en lo any mil siscents i disset, en que per intercessió de ella fonch preservada esta ciutat de una total ruina i fatal inundació que amenaçava lo mar entrant al carrer Ample. Atenent axi.mateix que tot lo sobredit cedirá de exemple para las demes nacions, augment de cultos de una santa barcelonesa, gloria de la nació catalana, lustre de esta ciutat i obsequi a nostre senyor rei”¹¹⁴

Ni sorprende ni extraña el discurso de exaltación patriótica que el *conseller en cap* desarrolla en su intervención en torno a la figura de la santa. Los argumentos esgrimidos por el *conseller* –los fuertes vínculos que unían a la santa con la ciudad, las referencias a su ascendencia noble (y regia), a la auto-liberación de los catalanes del yugo musulmán y a la excelencia religiosa de Cataluña y, en especial, de Barcelona, etc.– formaban parte de la cultura política de la elite dirigente catalana de la época. Es más, (coincidencia o no) es una síntesis de las ideas desarrolladas por Esteban de Corbera en su obra hagiográfica sobre santa María del Socors. No en vano, la biografía de Corbera, tal como ha subrayado Xavier Torres, es un excelente ejemplo de lo que otro autor, Pep Valsalobre ha denominado “hagiografía patriótica,” a saber: la “justificació sacra d’una comunitat política.”¹¹⁵

La propia orden religiosa, en la súplica que había presentado al Consejo para que el consistorio sufragara las celebraciones, se había encargado de recordar los fuertes vínculos que ligaban a la santa con la Ciudad y su historia. El prior del convento

¹¹⁴ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-202, sp. La deliberación del Consejo en *Ibid.*, ff. 47r y 48. En el informe presentado por la comisión encargada de organizar las celebraciones los gastos superaban con creces la cantidad estipulada por el Consejo, unas 1.680 libras, mientras que el presupuesto establecido por el Consejo era de 1.000 libras. El documento fue reproducido por CARRERAS CANDI, *Festes...*, pp. 18 y 19.

¹¹⁵ TORRES SANS, “La ciutat...”, p. 94, n. 50. Al respecto, véase P. VALSALOBRE, “Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l’hagiografia de l’edat moderna catalana”, en M. GARCÍA

mercedario, entre otras cuestiones, recordaba que la santa había nacido el mismo año en el que “las armas de esta ciutat quedaren victoriosas en la gloriosa conquista de la ciutat i regne de Mallorca” y que era descendiente de “un dels nous barons conquistadors del Principat ... [que] derramaren san sanch il·lustre en la restauracio de la catalana llibertat.”¹¹⁶ De forma que también la orden religiosa había colaborado en la construcción de un discurso patriótico en torno a la santa, que de alguna manera podemos extender a la propia institución religiosa, basta recordar las gestiones que se realizaron décadas antes por la extensión del rezo de la devoción mercedaria o del interés de la Ciudad en dejar constancia de que fue Barcelona, y no otra, la ciudad elegida por la virgen para descender a la tierra, en el marco de la leyenda que dió origen a la fundación de la orden mercedaria.

Por último, pero no menos relevante, el *conseller en cap* cerraba su discurso refiriendo y recordando a los presentes los múltiples beneficios (materiales e inmateriales) que se derivaban de la gestión y el control municipal de lo sacro.

En definitiva, los razonamientos utilizados por el *conseller* ponen de manifiesto la relevancia que tenía para la cosa pública la inversión económica en santidad. Prueba de ello es que finalmente el Consejo –a pesar de las consideraciones referidas en la anterior deliberación sobre la pésima situación económica del consistorio– resolvió duplicar las 1.000 libras inicialmente destinadas por la Ciudad a las celebraciones en honor de la santa barcelonesa.¹¹⁷

Los festejos se llevaron a cabo en la primera semana de abril de 1693. Tal como estaba planeado, se reprodujo el esquema establecido en la canonización de san Ramón de Penyafort. La presentación pública del cartel con el programa de festejos unos días antes marcó el preludio de las celebraciones, que se inauguraron solemnemente con el oficio y la procesión general organizada por la Ciudad. Mientras que en los días sucesivos se llevaron a cabo los festejos patrocinados por otras corporaciones: la Diputación, la Lonja de mercaderes, el gremio de cereros (el cual podríamos decir que formaba parte de la aristocracia gremial), la orden mercedaria, el marqués de Aytona (a título personal), el brazo militar y, por último, el virrey, que fue el encargado de cerrar

SEMPERE y M. À. LLORCA TONDA (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, 2012, p. 11.

¹¹⁶ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-201, sp.

¹¹⁷ *Ibid.*, ff. 334-335 (cita f. 335).

el octavario de fiestas. Finalmente, el certamen poético en honor de la santa cerraba el programa establecido por el consistorio.¹¹⁸

Como era habitual, las celebraciones no estuvieron exentas de los habituales desencuentros por cuestión de ceremonial. En el transcurso de los festejos se elaboraron diferentes discursos e, incluso, en un mismo momento, en la procesión general, confluyeron distintas culturas religiosas que interpelaban a distintas sensibilidades o intereses. Sin embargo, la pugna entre los diferentes actores (orden religiosa, nobleza, poder regio, instituciones catalanas y gremio) por imponer un determinado discurso simbólico en torno a la santa y su culto terminó por resolverse a favor de la clase dirigente barcelonesa. Por una parte, la gestión y el control que las autoridades ejercieron sobre el cuerpo de la santa permitió a las autoridades municipales capitalizar el culto, tal como habían hecho en la edad media otros poderes laicos y, por otra parte, el discurso patriótico, seguramente, consiguió imponerse porque era capaz de aunar más consensos en el seno de la comunidad.

Por consiguiente, podemos concluir que los festejos organizados por las autoridades municipales sirvieron para afirmar el simbolismo patriótico, ya que la santa permitió la sacralización del pasado épico del Principado y, en especial, de la ciudad de Barcelona, el lugar en el que nació, murió y reposaban sus restos. En otras palabras, las elites dirigentes convirtieron a santa María del Socors en un elemento de cohesión comunitaria y territorial, símbolo de la conciencia ciudadana y de sus reivindicaciones políticas.¹¹⁹

En resumidas cuentas, el análisis de las elaboraciones hagiográficas permite analizar los continuos cambios semánticos que se produjeron en la memoria y el culto de santa María del Socors. En la edad media el culto de la santa pervivió en el marco del culto local; en esta época se llevaron a cabo desde el poder político y la propia orden mercedaria las primeras reelaboraciones del relato vital de María. Mientras que el traspaso de la santa desde el culto local a la devoción universal, a través de su canonización, se produjo de forma tardía bajo el impulso interesado de la orden mercedaria y de gran parte de la nobleza catalana.

Pero, además, a raíz su canonización, a finales del siglo XVII, la santa sufrió una nueva transformación semántica propiciada por el discurso patriótico elaborado desde el

¹¹⁸ Por lo que se refiere a la descripción de las fiestas en honor de la santa y los preparativos del consistorio municipal en los días previos véase *DACB*, v. 21, pp. 13, 14 y 47-73.

gobierno municipal que se convirtió, junto a la orden mercedaria, en el nuevo gestor del culto cívico. No hemos de olvidar que las llaves del féretro estaban en posesión de las instituciones catalanas (eclesiásticas y laicas), un aspecto que facilitaba el control municipal de su culto. Precisamente, las celebraciones organizadas por las autoridades municipales sirvieron para afianzar el simbolismo patriótico que terminó por consolidarse unas décadas más tarde en otra ceremonia cívico-religiosa, la traslación del cuerpo de la santa.

Tal como hemos mostrado, la primera traslación del cuerpo de la santa fue una operación política impulsada por el poder regio; siglos más tarde es el gobierno municipal el que gestionó una nueva traslación. En 1708, en pleno conflicto bélico con Felipe V, las autoridades barcelonesas organizaron una procesión con la excusa de trasladar el féretro de santa María del Socors a una nueva capilla.¹²⁰ Las autoridades barcelonesas también aprovecharon esta ceremonia para trasladar el cuerpo incorrupto a una nueva urna-relicario, encargada por el gobierno municipal en 1693, que venía a sustituir el sarcófago de época medieval en el que aparecía representada la figura yacente de la santa con el monarca Pedro III arrodillado a sus pies.¹²¹



Fig. 14. Sarcófago medieval de María de Cervelló (1380). Museo Diocesano de Barcelona

A nuestro entender, el nuevo féretro –decorado con elementos vegetales y la heráldica de la ciudad– simbolizaba la mudanza del patronato regio medieval al patronato municipal de época moderna. Es decir, el cambio de gestores de la sacralidad

¹¹⁹ Al respecto, véase BENVENUTI, “La Civiltà urbana...,” p. 161.

¹²⁰ *DACB*, v. 26, p. 111 (12-VIII-1708).

¹²¹ ORTIZ, “Emblemática santa...,” p. 119.

local. Casual o no, el contexto histórico en el que se llevaba a cabo la traslación, en pleno conflicto bélico con el rey Felipe V, no podía ser más inspirador o revelador.

En esta ceremonia cívico-religiosa se cerraba el círculo iniciado en época medieval y culminaba la exaltación patriótica de la que es objeto la figura de la santa barcelonesa que, tras un largo proceso de construcción ideológica, finalmente devenía símbolo identitario de la ciudad. Con su canonización, santa María del Socors legítimamente entraba a formar parte del panteón de santos local. Y, al ser hija de la ciudad, también entraba a formar parte de los abogados de la comunidad en el cielo.¹²² En consecuencia, la presencia de los *consellers* en las solemnidades de la santa, que desde entonces se realizarán cada año en el convento mercedario, será habitual.

No sólo eso, sino que, además, tal como hemos mostrado a lo largo de este capítulo, en las últimas décadas del siglo XVII y principios del XVIII la orden religiosa consiguió incrementar de forma vertiginosa su presencia en la vida pública e institucional y, por consiguiente, estrechar sus vínculos con la elite dirigente. A principios de la época moderna los *consellers* tan sólo frecuentaban el convento mercedario en la celebración de san Llop. Sin embargo, a finales del período analizado la situación era otra bien distinta; la orden religiosa había logrado que los *consellers* asistieran de forma regular a las celebraciones en honor de sus fundadores y de la imagen mercedaria. Y, por consiguiente, entrar a formar parte de los espacios sacros más significativos de la religión cívica. Lo que representaba la legitimación y el reconocimiento público del papel que desempeñaba la orden dentro de la vida cívica de la ciudad. Prueba de ello es que santa María del Socors formaba parte de los santos titulares de la ciudad, mientras que su compañero Pedro Nolasco en 1676 fue nombrado patrón titular y, poco tiempo después, en 1687, consiguió la misma consideración la Virgen de la Merced.

En este sentido, la nueva patrona adquirió de forma progresiva mayor relevancia al punto de desbancar a la patrona principal de la ciudad, santa Eulalia.¹²³ El auge del culto cívico de la Merced se puso de manifiesto, por ejemplo, cuando las autoridades barcelonesas alternaron el encargo de rogativas oficiales entre la catedral y el convento mercedario. Es decir, a partir de la última década del siglo XVII las súplicas de la Ciudad se repartieron entre la Virgen de la Merced y santa Eulalia.

¹²² “Sepa la ciudad de Barcelona, que todos los hijos santos que ha criado, los cuales han llegado a la perfeta santidad, ... todos le son abogados delante de Dios en el cielo,” *Historia de S. Oleguer...*, 1617.

La proliferación de santos patronos reportaba a Barcelona un incremento del poder religioso y simbólico respecto al resto de ciudades no sólo del Principado, sino también de la monarquía hispánica. Un fenómeno que adquirió mayor impulso gracias al vigor del particularismo local y del patriotismo urbano de raigambre religiosa que impregnaba la acción de gobierno barcelonés.¹²⁴ En contrapartida, el santo patrono alcanzaba los máximos honores dentro del culto cívico. Tal como reconocían las propias autoridades barcelonesas en una carta dirigida al rey en 1685 para que intercediese ante el pontífice en la concesión de la extensión del rezo de santa Eulalia a toda la cristiandad, “entendiendo assi mismo Barcelona, que las más de las Ciudades de Espanya han procurado la mayor exaltación del culto de sus santos tutelares solicitando la extención del Rezo.”¹²⁵ A propósito de lo dicho, la Iglesia intentará reafirmarse como representante efectivo de la comunidad en sus relaciones con la divinidad mediante la figura del patrono principal, sobre el que, según sus directrices, debían recaer los máximos honores.¹²⁶

Ahora bien, la elección de los nuevos patronos no se realizaba al azar, sino que tenía un trasfondo político e ideológico que se manifestaba, sobre todo, en las motivaciones y los promotores (autoridades eclesiásticas, órdenes religiosas, instituciones políticas y estamentales, etc.) que impulsaban al candidato. Las autoridades barcelonesas –con la connivencia de las órdenes religiosas– intentarán sustraerse al control y la injerencia de la Iglesia local a base de sumar santos al panteón patronal. De forma que se produce un cambio en la gestión del culto al santo patrón –más evidente en el caso de los santos patronos vinculados a las órdenes religiosas como es el caso de santa Madrona o de la Virgen de la Merced– que pasa a manos del gobierno municipal o de la oligarquía urbana, que viene a ser lo mismo. Las casas religiosas, por su parte, obtendrán con la promoción de sus santos la legitimación y el reconocimiento público de su función dentro de la comunidad.

¹²³ GALASSO, “Santi e Santita”, p. 81.

¹²⁴ La fuerza del particularismo local y del patriotismo urbano, factores que favorecen el desarrollo del fenómeno, SALLMANN, *Santi barocchi...*, p. 110; VAUCHEZ, *La saintité...*, p.161.

¹²⁵ AHCB, Registre de Deliberacions, 1B. II-194 sp. En relación a la concesión del rezo el 31 de agosto de 1686, *Ibid.*, f. 88r.

¹²⁶ SALLMANN, *Santi barocchi...*, p. 114.

CAPÍTULO 6.
BARCELONA Y NÁPOLES: UNA COMPARACIÓN

En el siguiente capítulo exponemos algunas de las manifestaciones de la religión cívica que practicaban diferentes actores políticos, sociales y económicos en la ciudad de Nápoles. Esta breve exposición pretende poner de relieve más que las analogías y los puntos de contacto, que los hay, las divergencias respecto a Barcelona. De forma que al confrontar las diferentes experiencias de un mismo fenómeno el estudio de la religión cívica se vea enriquecido por la introducción de nuevos enfoques y nuevas perspectivas de análisis que propician los diferentes contextos políticos, institucionales, sociales, etc. Partiendo de estos presupuestos, en primer término, hemos trazado una breve panorámica de la realidad política e institucional, así como de la geografía y demografía religiosa, que nos ha de permitir contextualizar las manifestaciones de la religión cívica que desarrollamos en los siguientes apartados.

En un segundo apartado, el más extenso, abordamos de qué forma las instituciones ciudadanas, pero también los grupos sociales excluidos del poder urbano, establecieron una relación privilegiada con lo sacro. Tal como mostramos, en los espacios sacros urbanos encontraban representación todos los cuerpos sociales, institucionales, políticos y económicos presentes en la escena urbana, de forma que en Nápoles convivían múltiples lenguajes o culturas religiosas resultado de las diferentes formas de percibir y desarrollar la esfera de lo sacro. Siguiendo este planteamiento, en un primer subapartado, exponemos los diferentes niveles que conforman la tupida red de religiosidad laica urbana: el patronato laico sobre iglesias y capillas, pero también sobre los conventos y monasterios urbanos (en especial femeninos) y las instituciones asistenciales. En los dos siguientes subapartados, continuamos abordando diferentes formas de sacralización de la ciudad. En el primero, mostramos otra forma de sacralización del territorio, las celebraciones religiosas del calendario festivo napolitano. En este sentido, exponemos las modificaciones que experimentó el ceremonial en las celebraciones en honor del santo patrón san Genaro y en la procesión del Corpus Christi como consecuencia de la constante reconfiguración de las relaciones de fuerza y de conflictualidad entre los diversos segmentos del cuerpo político urbano. Mientras que en el segundo y último subapartado, analizamos el panteón patronal napolitano, resaltando el elemento conflictual de su conformación y su desproporcionalidad. Tal como mostramos, las nuevas agregaciones de santos protectores, más allá de cuestiones devocionales, revelaban complejas dinámicas políticas.

La apropiación por parte del poder laico de ámbitos que tradicionalmente se habían considerado monopolio de la Iglesia generó constantes desencuentros con el poder eclesiástico, que se intensificaron en el transcurso del siglo XVII. Desde esta perspectiva, en el tercer apartado, tratamos algunas de las batallas que emprendieron las autoridades eclesiásticas con el fin de reafirmar sus derechos jurisdiccionales como es el caso de la restructuración del espacio sacro mediante la reforma de las demarcaciones parroquiales o la reforma de las instituciones religiosas, en especial de las femeninas. Sin embargo, tal como veremos, el enfrentamiento con el poder local se hizo más visible y virulento por el control sobre los rituales religiosos, que en este tiempo habían adquirido connotaciones cívicas, sobre los que reivindicaba la gestión exclusiva.

No sólo las instituciones municipales establecieron una relación privilegiada con lo sacro. En el último apartado, exponemos la actuación del poder virreinal de cara a mediatizar la vida religiosa de la ciudad, evidente, por ejemplo, en la asistencia a las manifestaciones públicas de devoción que se desarrollaban a lo largo de un apretado calendario religioso, en el control de las instituciones asistenciales o en la defensa a ultranza de la jurisdicción laica en los conflictos que las instituciones ciudadanas mantenían con las autoridades eclesiásticas. En última instancia, en muchas ocasiones las diferencias entre poder virreinal, poder eclesiástico y las instituciones ciudadanas, pero también dentro de la sociedad napolitana, se jugaron en el terreno de lo sacro.

6.1 Nápoles *fedelissima*

Nápoles era la ciudad más grande y más densamente poblada del Imperio español. Con una población a finales del siglo XVI de más de 200.000 almas y que en la segunda mitad del XVII asciende a 380.000, la ciudad se convierte en el segundo centro urbano europeo después de París.¹²⁷ Por su condición como capital del reino, Nápoles aglutinaba una serie de poderes e instituciones políticas: el poder regio, personificado en la figura del virrey y su corte; el poder burocrático de las magistraturas o tribunales

¹²⁷ En relación a los datos demográficos véase B. CAPASSO, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli dalla fine del secolo XIII fino al 1809*, 1882, Nápoles. Véase también el análisis que ofrece G. GALASSO, *Napoli capitale: identità politica e identità cittadina: studi e ricerche 1266-1860*, Nápoles, 2003, pp. 113-118 y C. DE SETA, *Napoli. Le città nella storia d'Italia*, Roma, 2004, pp. 131 y 160. Por lo que se refiere al desarrollo urbanístico véase F. STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica a Napoli dal '500 al '700*, Nápoles, 1968.

centrales, en las que el peso de la clase togada iba en aumento; el poder de la administración municipal y, por último, el poder de la Iglesia napolitana.¹²⁸

El cargo de virrey era de los más codiciados en el *cursus honorum* de la aristocracia castellana; la mayor parte llegaban a Nápoles tras haber demostrado sus cualidades en otros destinos más difíciles como la propia Barcelona o la corte pontificia. El virrey disfrutaba de importantes prerrogativas que, a pesar de no ser ilimitadas, le permitían mayores márgenes de maniobra y de acción política que las que poseían los virreyes en el Principado.¹²⁹ Estas diferencias se fundamentaban, en parte, en la diferente naturaleza del cargo; mientras que en Nápoles el virrey representaba a la persona del rey, con todas sus atribuciones, en Cataluña era un lugarteniente, es decir, un sustituto en ausencia del monarca con recursos muy limitados.¹³⁰ Asimismo, la estructura de la administración virreinal era mucho más compleja que la del Principado. El aparato conciliar estaba compuesto por: el *Consiglio Collaterale*, el *Sacro Regio Consiglio* y, por último, la *Camera della Sommaria*.¹³¹

La estructura del gobierno municipal también presentaba algunas peculiaridades respecto al consistorio barcelonés. En el vértice de la administración municipal se encontraba el Tribunal de San Lorenzo; una especie de junta (llamada así porque se reunía en el convento de San Lorenzo Mayor) compuesta por los seis representantes (*eletti*) de los cinco *Seggi* aristocráticos y el *Seggio* del *Popolo*, los cuales formaban el cuerpo de la ciudad.¹³² En el siguiente nivel de la estructura municipal se situaban los

¹²⁸ G. MUTO, “Rituali civici e cerimoniale di corte nella Napoli spagnola”, en I. RODRÍGUEZ MOYA y V. MÍNGUEZ CORNELLES (dirs.), *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia, 2016, p. 228.

¹²⁹ E. NOVI CHAVARRIA, “Corte e viceré”, en G. BRANCACCIO y A. MUSI (eds.), *Il regno di Napoli nell’età di Filippo IV (1621-1665)*, Milán, 2014, pp. 103 y 105. Puede encontrarse una comparativa entre los diferentes dominios de la Corona en A. MUSI, *L’impero dei viceré*, Bolonia, 2013. Por lo que se refiere a la comparativa con Barcelona véase J-L. PALOS y J. FRAGA, “Tres capitales virreinales: Nápoles, Lisboa y Barcelona”, en P. CARDIM y J-L. PALOS (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, 2012, pp. 345-390.

¹³⁰ PALOS y FRAGA, “Tres capitales virreinales...”, p. 350. Por lo que se refiere al cargo en Nápoles véase C. J. HERNANDO SÁNCHEZ, “Los virreyes de la monarquía española en Italia. Evolución y práctica de un oficio de gobierno”, *Studia Historica. Historia Moderna*, n.º 26 (2004), pp. 43-73.

¹³¹ R. VILLARI, *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero 1585-1648*, Milán, 2012, pp. 18-26, ofrece un esquema de la estructura del gobierno virreinal.

¹³² En realidad, el Tribunal estaba compuesto por siete electos: el *Seggio* de *Montagna* aportaba dos representantes, pero su voto sólo contaba como uno. Por lo que se refiere al origen de estas instituciones de gobierno ciudadano véase, entre otras, las siguientes obras políticas: F. IMPERATO, *Discorso politico intorno al Regimento delle Piazze e della Città di Napoli*, Nápoles, F. Stigliola, 1604; G. C. CAPACCIO, *Il forastiero*, Nápoles, G. Domenico Roncaglio, 1634; C. TUTINI, *Dell’origine e fundazione de’Seggi di Napoli*, Nápoles, Bertrano, 1644. Al respecto, véase también el análisis que ofrece G. GALASSO, “Una ipotesi di ‘blocco storico’ oligárquico-borghese nella Napoli del 600: i ‘Seggi’ di Camillo Tutini fra política e storiografía”, *Rivista Storica Italiana*, a. XC, fasc. III, 1978, pp. 507-529 y los trabajos del mismo autor recogidos en *Napoli capitale: identità...*, Nápoles, 2003.

cuatro oficiales de mayor rango elegidos por los electos (el secretario, el racional, el escribano del racional y el credenciero de la pecunia) que, junto a éstos, constituían la parte estricta del gobierno ciudadano. La administración municipal, al igual que en Barcelona, estaba estructurada en Diputaciones, que eran verdaderos órganos operativos, especie de comisiones ordinarias y extraordinarias que atendían aspectos y jurisdicciones concretas.¹³³

La administración municipal presentaba una anomalía, respecto a otras ciudades italianas o la propia Barcelona, puesto que carecía de una asamblea general. Este espacio de debate y de expresión sólo se encontraba dentro del *Seggio* (o *Piazza*); los miembros discutían y deliberaban sobre los asuntos que más tarde se trataban en la junta, por lo que eran pocas las cuestiones de carácter general que quedaban a debatir.¹³⁴ Asimismo, el gobierno municipal tampoco disponía de una sede institucional y seguía reuniéndose desde época medieval en el convento franciscano.

En la edad media la subdivisión de la ciudad antigua había dado lugar a los *Seggi* nobles: Capuana, Nido, Montagna y Forcella (que terminó por fusionarse con el de Montagna), mientras que Porto y Portanova, los más recientes, se situaban en la ciudad extramuros. Dicho esto, los *Seggi* no sólo eran reparticiones físicas del territorio, sino también asociativas. Las familias de la antigua nobleza ciudadana adscritas a los cinco *Seggi* constituían el verdadero patriciado que monopolizaba el acceso a los cargos del gobierno ciudadano.¹³⁵ Sin embargo, no toda la nobleza pertenecía a uno de estos *Seggi*. Además de los “cavalieri di piazza”, quedaban al margen del gobierno urbano los “titolati” y los “gentilhomini di diverse famiglie nobili cosi regnicoli come forastieri”

¹³³ En relación a las funciones de los electos véase B. CAPASSO, *Catalogo ragionato dei libri registri e scritture esistenti nella sezione antica, o prima serie dell'Archivio Municipale di Napoli (1387-1806)*. Parte II, Nápoles, 1876-1899; L. DE LUTIO DI CASTELGUIDONE, *I sedili di Napoli (origini, azione politica e decentramento amministrativo)*, Nápoles, 1973, en particular, pp. 62-173. También puede encontrarse una síntesis en G. MUTO, “Le tante città di una capitale”, *Storia urbana*, n.º 123 (2009), pp. 50 y 51. Entre las diputaciones, por ejemplo, existía una que se encargaba de las relaciones con los conventos y monasterios. Se puede encontrar una relación de las diferentes diputaciones en Id., “Gestione politica e controllo sociale nella Napoli spagnola”, en C. DE SETA (ed.), *Le Città capitali*, 1985, p. 82.

¹³⁴ *Seggio* o también *Sedile*, pues tomaba el nombre del edificio en el que se reunían sus miembros, MUTO, “Le tante città...”, pp. 48 y 49.

¹³⁵ Puede encontrarse un mapa del territorio de los diferentes *Seggi* aristocráticos en R. DI MEGLIO, “Ordini mendicanti e città: l'esempio di San Lorenzo Maggiore di Napoli”, en S. ROMANO, S. y N. BACK (eds.), *Le chiese di San Lorenzo e san Domenico. Gli ordini mendicanti a Napoli, Atti della II Giornata di Studi su Napoli, Losanna, 13 dicembre 2011*, Nápoles, 2005, p. 18. El número de familias adscritas en estos dos siglos oscilaron entre las 132 y 160, G. MUTO, “La nobleza napolitana en el contexto de la Monarquía Hispánica: Algunos planteamientos”, en B. YUN CASALILLA (dir.), *Las redes del Imperio. Élités sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492-1714*, Madrid,

que habitaban la ciudad “per inmmemorabile tempo.” Es decir, la nobleza napolitana estaba estratificada en diferentes segmentos: patriciado urbano adscrito a los *Seggi*, nobleza *fuori Seggio*, nobleza titulada o feudal y, por último, baronía (o *baronaggio*) no titulada.¹³⁶

En vista del auge político que experimentaron estas instituciones ciudadanas –convertidas a principios de la época moderna en los únicos interlocutores del virrey–, aumentó la presión de ciertos sectores de la nueva y antigua nobleza que reclamaban su inclusión en alguno de los *Seggi* y, por consiguiente, el acceso a cargos en la administración municipal. Como en otras ciudades italianas, estas entidades ciudadanas –tras una etapa de relativa abertura– en el siglo XVII experimentaron una verdadera “serrata aristocrática.” En consecuencia, una parte importante del estamento nobiliario no estaba representado en el poder municipal.¹³⁷ Desde esta perspectiva, la adscripción a los *Seggi* confería la naturaleza de sujetos políticos, por lo que de forma implícita se reconocía un estatus jerárquicamente superior a las familias nobles excluidas.

Según los autores contemporáneos, la *Piazza del Popolo* comprendía la población plebeya, que no la “vil plebe,” de la ciudad.¹³⁸ Es decir, estaba compuesta por la élite ciudadana o, como expresaba uno de estos autores, “il Popolo grasso, cioè i migliori:” mercaderes, letrados y algunos oficios de prestigio como orfebres, maestros de la seda, arquitectos, etc. De forma que “il Popolo minuto,” formado por la gran masa de la población –entre los que se encontraban las categorías inferiores de menestrales y artesanos–, quedaba al margen de la vida política y de la administración municipal.¹³⁹

2009, p. 139. Véase también G. SODANO, “Le aristocrazie napoletane”, en G. BRANCACCIO y A. MUSI (eds.), *Il regno di Napoli nell'età di Filippo IV (1621-1665)*, Milán, 2011, pp. 131-176.

¹³⁶ Una relación manuscrita del siglo XVII señalaba la existencia en la ciudad de cuatro tipos de personas, BNN, San Martino, ms. X-B C-65X, f. 20, “Relazione dello Stato de Napoli al tempo del governo del Duca d'Ossuna 1616-1620”. Por lo que se refiere a la estratificación de la nobleza véase MUTO, “La nobleza napolitana...”, pp. 135-171; G. SODANO, “Le aristocrazie napoletane”, en G. BRANCACCIO y A. MUSI (eds.), *Il regno di Napoli nell'età di Filippo IV (1621-1665)*, Milán, 2011, pp. 131-176.

¹³⁷ Los *Seggi* asumen la voz y las funciones de los parlamentos generales que dejaron de convocarse en 1642, MUTO, “Gestione política...”, p. 74. Puede verse una comparativa a nivel europeo del fenómeno de las “serrate” oligárquicas en BERENGO, *L'Europa...*, pp. 318-322.

¹³⁸ La *Piazza del Popolo* se organizaba a través de las 29 *ottine*, unidad básica de circunscripción administrativa, en las que estaba dividido el espacio urbano y que, a su vez, se reagrupaban en 9 barrios (o *quartieri*). Al respecto, véase el trabajo de N. F. FARAGLIA, *Le ottine ed il reggimento popolare in Napoli. Memoria letta all'accademia pontaniana nelle tornate del 6 novembre e 4 dicembre 1898*, 1898, Nápoles. Véase también el análisis de las dinámicas sociales internas y externas ofrecido por B. MARIN, y P. VENTURA, “Les offices ‘populaires’ du gouvernement municipal de Naples à l'époque moderne. Premières réflexions”, en B. PELLISTRANDI (ed.), *Couronne espagnole et magistratures citadines à l'époque moderne, Mélanges de la Casa de Velásquez*, n.º 34, v. 2 (2004), pp. 115-39.

¹³⁹ En la tratadística política de la época la sociedad se representaba, en líneas generales, con una jerarquía de tres estados: nobleza, *popolo* y plebe, TUTINI, *Dell'origine...*, p. 210. Véase también G. C.

Precisamente, el proceso de marginación de las corporaciones gremiales del gobierno municipal se había producido de forma progresiva, desde la segunda mitad del siglo XVI, coincidiendo con el cierre oligárquico.¹⁴⁰

A mediados del siglo XVI desde el gobierno virreinal se introdujeron una serie de medidas encaminadas a reducir los espacios de poder tanto de los nobles como de los populares. Por ejemplo, el virrey sustrajo al *Seggio* del *Popolo* la capacidad para elegir de forma directa a su representante en el Tribunal de san Lorenzo, con el objeto de evitar cualquier alianza, aunque fuese coyuntural, entre la nobleza y el *Popolo*. Al mismo tiempo el virrey intentó construir una relación privilegiada con la organización popular, a la que otorga la capacidad de veto en las deliberaciones del Tribunal para, de esta forma, contrarrestar el poder aristocrático dentro del gobierno ciudadano.¹⁴¹ Estas medidas, según Piero Ventura, más que una subordinación al poder virreinal, evidencian una relación política bastante compleja entre el poder virreinal y la organización popular. Una relación contractual que, en parte, se sustenta en la capacidad de la institución popular para ejercer un control político sobre la gran masa de la plebe a través de su enraizamiento territorial y social.

En gran medida la paz social dependía del equilibrio de poder entre los grupos que tenían acceso a las responsabilidades de gobierno, así como de los vínculos que el poder central establecía con estas instituciones ciudadanas.¹⁴² Teniendo en cuenta las divisiones y los desequilibrios en los que incurría el sistema político-representativo napolitano las luchas y desencuentros entre poderes e instituciones eran recurrentes: entre el gobierno municipal y el gobierno virreinal, que tiende cada vez más a restar cuota de poder o autonomía a las instituciones ciudadanas; entre los propios *Seggi* nobiliarios, consecuencia de la rivalidad entre los diferentes estratos o facciones nobiliarias y, por último, el antagonismo crónico entre las *Piazze* aristocráticas y el *Seggio* del *Popolo*, que desde principios del siglo XVI reivindicaba la paridad de voto y

CAPACCIO, *Il forastiero*, Nápoles, G. D. Roncaglio, 1634, pp. 783-785. Formar parte del *Seggio* otorgaba de forma automática la condición de ciudadano, tanto por lo que se refiere a los *Seggi* nobles como por lo que respecta a los agregados a la comunidad urbana del *Seggio* popular, P. VENTURA, “La capitale e le élites urbane nel Regno di Napoli tra XVI e XVIII secolo”, *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 121, n.º 1 (2009), p. 267.

¹⁴⁰ G. RESCIGNO, *Lo ‘Stato dell’Arte’ Le corporazioni nel Regno di Napoli dal XV al XVIII secolo*, Fisciano, 2016, p. 8.

¹⁴¹ La posición de cuatro de los seis *Seggi* era suficiente para que el Tribunal aprobase una medida; pero si entre estos votos no estaba el del *Popolo*, éste podía recurrir al virrey que, si encontraba injusta la decisión, podía determinar en su favor, MUTO, “Gestione política...”, pp. 78 y 82-84.

¹⁴² VENTURA, “Les offices ‘populaires’...”, pp. 116 y 121; MUTO, “Gestione política...”, p. 86.

de representación con los nobles. Mientras que estos últimos sentían verdadera aversión a los sectores emergentes populares provenientes de las profesiones liberales, principalmente los *togati* que adquirirían cada vez mayor protagonismo en las altas magistraturas del estado.

A pesar de lo dicho, tanto nobles como populares (que podríamos definir como burguesía privilegiada) presentaban un bloque unitario frente a los sectores inferiores de la población urbana. Pero, sobre todo, las mayores tensiones o pugnas provenían de los amplios sectores de la sociedad, ya fueran nobles extra *Seggio* o plebe, excluidos del poder municipal y, por consiguiente, sin capacidad para intervenir en la vida política de la ciudad.¹⁴³ Por consiguiente, la convivencia entre los diversos estamentos sociales y entre éstos y los poderes que, de hecho, se confrontaban en la ciudad no era nada fácil, tanto como difícil era la coexistencia entre espacios laicos y espacios sacros.¹⁴⁴

La reforma católica había encontrado en esta ciudad un terreno fértil; así lo evidenciaba la extraordinaria (y desproporcionada) concentración de iglesias, capillas privadas y de cofradías, conventos masculinos y femeninos, colegios religiosos, centros asistenciales, etc.¹⁴⁵ No es solo una impresión cualitativa, los datos confirman la alta densidad de lo sacro en el paisaje urbano. A principios del siglo XVII la ciudad contaba con 37 parroquias y de las 281 iglesias erigidas, 129 (45,9 %) se construyeron entre el siglo XVI y el XVII; de las cuales 100 (77,5 %), entre la segunda mitad del XVI y la primera del XVII. De igual modo, la mayor parte de las 341 capillas inventariadas en la segunda mitad del XVII desarrollaban funciones de iglesia, muchos de estos espacios con el tiempo quedan adjuntados o englobados a estructuras más importantes.¹⁴⁶

¹⁴³ El episodio de la revuelta de 1585, protagonizada por la población contra el representante del *Popolo*, evidencia los desequilibrios y las tensiones entre los diferentes actores históricos a los que nos hemos referido, VILLARI, *Un sogno...*, pp. 27-43. Véase también GALASSO, *Napoli capitale: identità...*, pp. 123, 124 y 136.

¹⁴⁴ MUTO, “Le tante città...”, p. 24.

¹⁴⁵ SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli...*, p. 15; P. VENTURA, “Il sistema degli spazi sacri a Napoli tra XVI-XVII secolo”, en A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, 2000, pp. 317-356, ofrece un valioso análisis sobre la tipología de los espacios sacros o de las dinámicas religiosas que se desarrollan en la ciudad. Al respecto, véanse también las descripciones de la geografía sacra realizadas en época moderna por: P. DE STEFANO, *Descrizione de i luoghi sacri della città di Napoli*, Nápoles, 1560; C. D’ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, Nápoles, 1623; S. D’ALOE, *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli e suoi sobborghi, Archivio storico per le province napoletane*, n.º VIII [1883], edición a cargo de L. GIULIANO, Nápoles, 2014.

¹⁴⁶ VENTURA, “Il sistema...”, pp. 326 y 340; STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica...*, p. 154. Por lo que se refiere a la lista de parroquias y el número de feligreses que comprendían véase CAPASSO, *Sulla circoscrizione civile...*, p. 108.

Por lo que se refiere a la topografía conventual, entre 1580 y 1585 en la ciudad había 70 casas masculinas con casi 2.000 frailes y 22 femeninas con 1.774 monjas; en total 92 conventos y monasterios con una población de 3.769 almas.¹⁴⁷ A finales del XVI la ciudad se encontraba inmersa en una importante crisis urbanística y bajo una importante presión demográfica, en parte, agravada por la expansión conventual impulsada por la reforma. Nuevas órdenes religiosas se instalaron bajo la protección de las autoridades españolas y el impulso de la autoridad de la Iglesia, preocupada por las posibles desviaciones heréticas. Por lo que en poco menos de un siglo, en 1671, las cifras aumentaron de forma considerable, a saber: 111 casas masculinas (6.247 frailes) y 32 femeninas (2.965 monjas).¹⁴⁸

En resumidas cuentas, los espacios y edificaciones sacras, entre grandes y pequeñas, bien podían llegar al millar.¹⁴⁹ Las instituciones religiosas engulleron o fagocitaron el espacio urbano gracias a la capacidad que tenían para expropiar y demoler casas limítrofes con el fin de “fare isola.” No sin tensiones y polémica el fenómeno de la “isola sacra” devino la imagen típica y representativa de la ciudad en el siglo XVII.¹⁵⁰ De modo que se dió lugar a zonas, sobre todo en el centro antiguo, de intensa ‘sacralización’ del espacio, calles enteras en las que habían desaparecido por completo los edificios residenciales y sólo se encontraban centros religiosos (verdaderas ciudadelas sacras dentro de la propia ciudad).

6.2 La sacralización del espacio urbano

Nápoles se distinguía por la fuerte densidad de los espacios sacros en relación al conjunto del espacio construido; pero también por lo que se refiere a la estratificación secular de los espacios sagrados, fruto de la actividad de numerosos sujetos políticos (*Seggi nobles y popular*, corporaciones de oficios, cofradías, etc.) que los fundaron o

¹⁴⁷ STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica...*, p. 102.

¹⁴⁸ G. MUTO, “Le tante città...”, p. 37 y Id., “Rituali civici e ceremoniale di corte nella Napoli spagnola”, en I. RODRÍGUEZ MOYA y V. MÍNGUEZ (dirs.), *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia, 2016, p. 229. En relación al movimiento conventual remito a los datos aportados por M. ROSA, “L’onda che ritorna: interno ed esterno sacro nella Napoli del’600”, en S. BOESCH GAJANO (ed.), *Luoghi e spazi della santità*, Turín, 1990, pp. 400 y 401.

¹⁴⁹ Por lo que se refiere a los datos sobre la topografía, tal como han reconocido algunos autores, ni las fuentes eclesiásticas ni las descripciones son capaces de determinar con exactitud todas las edificaciones sacras de la ciudad, R. DI MAIO, *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Nápoles, 1997, p. 23, n. 1 y 2.

¹⁵⁰ STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica...*, pp. 85-97; VENTURA, “Il sistema...”, p. 330.

ampliaron. De forma que un mismo lugar podía tener expectativas y funciones de lo sacro diferentes, aspecto que se ha de tener presente a la hora de entender la multiplicidad y la complejidad de la esfera sacra urbana.¹⁵¹

En el transcurso de los siglos la religiosidad laica había entretejido una tupida trama que cubría por completo el espacio urbano. En la base se encontraban las pequeñas iglesias, capillas y capillitas dispersas por calles y callejones, erigidas por comunidades de fieles o particulares. Además, esta religiosidad laica se caracterizaba por el hecho de que la mayor parte de las iglesias seculares se encontraban bajo patronato laico, es decir, estaban gobernadas por *mastrie*, *estaurite* o cofradías de laicos con capacidad para designar al personal eclesiástico que administraba los servicios religiosos.¹⁵² Las *estaurite* –un fenómeno específicamente napolitano– eran lugares asociativos (y, por tanto, un elemento cohesionador de la población del *Seggio* o de la *ottina*) fundadas y gobernadas, en su mayor parte, por los *Seggi* nobles, pero también por el *Popolo* o ambas instituciones. Al igual que las *mastrie*, las *estaurite* se situaban al margen de la autoridad eclesiástica, ya que se habían fundado sin su autorización y con bienes laicos.¹⁵³

En este sentido, Nápoles era la ciudad italiana en la que el control de las familias nobles sobre las instituciones eclesiásticas ciudadanas se presentaba más incisivo y profundo. El fenómeno del patronato nobiliario se hacía más evidente en relación a las iglesias de patronato colectivo de los cinco *Seggi* nobles. No en vano Camilo Tutini –valedor de la tradición ciudadana de autogobierno, representada en los *Seggi*– fundamentaba la antigüedad de las instituciones ciudadanas, precisamente, en base a la relación entre la trama originaria de los *Seggi*, en tanto que unidades político-asociativas, y las antiguas iglesias napolitanas.¹⁵⁴

¹⁵¹ B. MARIN; G. MUTO y P. VENTURA, “Infrastructures et services de la Naples moderna”, en C. NICOLET (dir.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, Paris, 2000, p. 838 y VENTURA “Il sistema...”, p. 354.

¹⁵² M. MIELE, *Le relazioni ad limina dell’Arcidiocesi di Napoli in età moderna*, Nápoles, 2011, p. 61.

¹⁵³ VISCEGLIA, “Rituali religiosi e gerarchie...”, pp. 606 y 607. En relación al origen de las *estaurite* véase la obra de TUTINI, *Dell’origine...*, pp. 160-166. Véase también F. STRAZZULLO, *Nota delle chiese estaurite, luoghi pii e conservatori governati da laici a Napoli nel 1599*, Nápoles, 1990, pp. 217-224; U. DOVERE, *Il buon governo del clero. Cultura e religione nella Napoli di antico regime*, Roma, 2010, pp. 139 y 140. Por lo que se refiere a las *mastrie* de laicos, C. RUSSO, “Parrocchie, fabbricerie e comunità nell’area suburbana della diocesi di Napoli (XVI-XVIII)”, en G. GALASSO y C. RUSSO (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, v. 2, Nápoles, 1982, en particular, pp. 9-43.

¹⁵⁴ TUTINI, *Dell’origine...*, pp. 159; VISCEGLIA, *Identità sociali...*, p. 35. En relación al control de la nobleza sobre las instituciones eclesiásticas desde una perspectiva comparativa véase M. ROSA, “Nedum ad pietatem, sed etiam (et forte magis) ad ambitionem ac honorificentiam’. Per la storia dei

Gracias a su estrecha articulación territorial la institución popular también se encontraba muy presente en la geografía sacra. La ciudad se dividía en 29 *ottine* (o *piazze*) –circunscripción administrativa básica gobernada por un capitán– sobre las que ejercía jurisdicción el electo del *Popolo*.¹⁵⁵ Estas circunscripciones, que se sobreponían a la red parroquial, participaban de forma activa en la fundación y gestión de algunos lugares sacros y, en ocasiones, organizaban directamente las actividades asistenciales. Asimismo, constituyen un vértice institucional y un interlocutor necesario para todas las iniciativas de sacralización del territorio urbano.

En el transcurso del siglo XVI y XVII la organización popular adquirió mayor capacidad para introducirse en la relación entre la esfera de lo sacro y la ciudad. Uno de los contenidos políticos de esta presencia, al parecer de Ventura, sería el proponerse como mediador en la relación con lo sacro a beneficio de la entera comunidad urbana. Desde esta perspectiva, el *Seggio* del *Popolo* ostentaba importantes prerrogativas en algunas iglesias relevantes en el marco de la religión cívica como San Eufebio (gestionada por los capuchinos) o Santa María de Costantinopoli. Ahora bien, es en la zona del Mercado –la más popular de la ciudad y en la que se daba una mayor concentración de la actividad artesanal– donde se hace más patente la sacralización del espacio impulsada por las *ottine* y las corporaciones gremiales. Cabe destacar, por su carga simbólica, los vínculos con la iglesia de San Agustín, sede en la que se reunía la *Piazza* popular, o con la iglesia del Carmen Mayor; una devoción importante para toda la ciudad, pero en especial para las corporaciones de oficios.¹⁵⁶

Por lo que se refiere a la topografía regular –a todas luces desproporcionada respecto a la fragilidad de la red parroquial– tanto las instituciones ciudadanas nobles como la popular establecieron una relación estrecha (que en el caso de la nobleza podríamos calificar como orgánica) con algunas órdenes religiosas y sus iglesias sobre las que, además, ejercitaban un patronato colectivo.¹⁵⁷ Es el caso, por ejemplo, de los lazos que unían al *Seggio* de Nido con el convento de San Domingo Mayor, al punto de

patronati private nell'età moderna”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, n.º XXXI, v. I (1995), en particular, pp. 114-116.

¹⁵⁵ N. F. FARAGLIA, *Le ottine ed il reggimento popolare in Napoli. Memoria letta all'accademia pontaniana nelle tornate del 6 novembre e 4 dicembre 1898*, 1898, Nápoles.

¹⁵⁶ VENTURA, “Il sistema...”, pp. 333, n. 51, 334 y 336. Por lo que se refiere al convento de San Agustino, TUTINI, *Dell'origine...*, pp. 249-253.

¹⁵⁷ No referimos, por ejemplo, a la preferencia de los nobles de *Seggio* por hacerse enterrar en las iglesias de conventos del propio *Sedile*, M. VISCEGLIA, “Scegliere la sepultura: il bisogno di eternità”, en Id., *Il*

que se podría definir como el “espacio sacro del *seggio*”, ya que, entre otras cuestiones, era el lugar en el que solían reunirse sus miembros. Los nobles del *Seggio* de Porto, por su parte, mantenían estrechos vínculos con el convento dominico de San Pedro Mártir. Mientras que el convento de San Lorenzo no sólo era la sede del gobierno municipal, sino que, además, mantenía estrechos vínculos con el *Sedile* de Montagna, en el que se encontraba ubicado el edificio. En este caso, en parte por la propia naturaleza del *Seggio* –más abierto a los sectores más relevantes de la sociedad–, la comunidad franciscana también mantenía vínculos con familias de otras *Piazze*, así como con otros grupos sociales. Por otra parte, también se establece cierta jerarquización, respecto a los espacios sacros vinculados a las diferentes *Piazze*, en la que las iglesias regulares prevalecen respecto a las iglesias seculares.¹⁵⁸

La estratificación del estamento nobiliario en el interior del propio espacio urbano se extendía también al interior de los conventos, de forma que en Nápoles existían conventos que se distinguían por *Seggio* (y entre patriciado y *Popolo*) o aquellos que acogían nobles de *Seggio* o *fuori Piazza*, etc., contenedores todos ellos de las dinámicas de agregación y de conflictualidad de las diversas franjas de la aristocracia. Por lo que no era infrecuente el caso de familias excluidas de la vida política de la ciudad que participaban en la gestión de estos alternativos lugares de poder o de grupos emergentes (provenientes, sobre todo, del estamento mercantil y togado) que construían su particular recorrido de ascenso social a partir del monacato de una de las hijas en cualquier institución de prestigio.¹⁵⁹

También existía, al igual que las casas masculinas, una relación precisa entre la ubicación de un convento, la presencia de grupos familiares y de linaje y su pertenencia a uno de los *Seggi*. Por ejemplo, las familias más importantes del *Seggio* de Capuana y Nido colocaban a sus hijas en los monasterios de Santa Patricia y San Gregorio

bisogno di eternità i comportamenti aristocraci a Napoli in età moderna, 1998, Nápoles, en particular, pp. 122-132.

¹⁵⁸ Asimismo, la iglesia ligada al *Seggio* de Capuana era la catedral, también situada en su territorio, y Portanova había establecido lazos con la iglesia de San Agustino alla Zecca, G. VITOLO, “Ordini mendicanti e nobiltà a Napoli: San Domenico Maggiore e il seggio di Nido”, en S. ROMANO y N. BACK (eds.), *Le chiese di San Lorenzo e san Domenico. Gli ordini mendicanti a Napoli, Atti della II Giornata di Studi su Napoli, Losanna, 13 dicembre 2011*, Nápoles, 2005, pp. 11 y 12. A diferencia de los *Seggi* de Nido y de Capuana, más cerrados en sus privilegios y en la reivindicación de un estatus social y político superior, DI MEGLIO, “Ordini mendicanti...”, pp. 18 y 23, dicho autor ofrece un mapa de la ubicación de los conventos mendicantes en relación al espacio de los *Seggi* aristocráticos.

¹⁵⁹ E. NOVI CHAVARRIA, “Identità cittadine, identità di ceto e monasteri femminili”, en Id. (ed.), *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno. Atto del Convegno di Studi, Capobasso, 11-12 novembre 2003*, Nápoles, 2005, p. 16.

Armeno, mientras que el convento de Donnalbina acogía a las hijas de la *Piazza* de Porto. Desde hacía tiempo los conventos, tal como hemos mostrado en el caso barcelonés, asumían una función religiosa y social: acoger las hijas de las familias que no podían destinar al matrimonio, que una vez ingresaban en el convento devenían mediadoras del linaje con lo sagrado a través de la plegaria y los oficios.

Por otra parte, los *Seggi* aristocráticos, en conformidad con las jerarquías eclesiásticas, introdujeron formas de control en la gestión y el gobierno de las instituciones religiosas femeninas, en algunos casos sustrayéndolo (no sin resistencias) a la propia comunidad y su superiora.¹⁶⁰ En la reivindicación (presunta o cierta) de antiguos derechos jurisdiccionales sobre los monasterios, la estructura del *Seggio* salía reforzada. Sin embargo, en la época de la Contrarreforma la función central del *Seggio* en la gestión del espacio sacro se hizo menos evidente.¹⁶¹

Entre las nuevas órdenes religiosas que mejor supieron penetrar e influir en la vida religiosa (y política) napolitana cabe destacar a los teatinos y los jesuitas. Los teatinos tejieron una red de relaciones con personajes del gobierno virreinal y exponentes de la vieja aristocracia.¹⁶² Es más, muchos de sus efectivos provenían de las familias más relevantes, lo que explica en que en más de una ocasión la orden, a través de algunos de sus miembros, se viera envuelta en las conjuras e intrigas de la vida política. Esta tendencia aristocrática se acentuó, aún más, a través de la dirección espiritual de los conventos femeninos más relevantes como, por ejemplo, Santa Maria della Sapienza o la afluencia de las familias aristocráticas a sus iglesias, en especial, San Paolo Mayor.¹⁶³ Tal vez por su naturaleza aristocrática, en un primer momento no

¹⁶⁰ E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani, secoli XVI-XVII*, Milán, 2009, pp. 45-49; Id., “Identità cittadine, identità...”, p. 15. Por lo que refiere al caso particular de San Patrizia véase A. FACCHIANI, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra medioevo ed età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina, 1992, en particular, pp. 27-41.

¹⁶¹ VISCEGLIA, *Identità sociali...*, pp. 35 y 36.

¹⁶² Fueron los propios electos los que en 1532 solicitaron a los religiosos la fundación de una casa teatina en la ciudad. Un siglo más tarde los teatinos habían consolidado su presencia en la ciudad con seis casas, M. CAMPANELLI, “Sant’Andrea Avellino e i teatini a Napoli tra XVI e XVII secolo”, en D. A. D’ALESSANDRO (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, 2011, pp. 197 y 203.

¹⁶³ DI MAIO, *Religiosità a Napoli...*, p. 105. Por lo que se refiere a la orden y sus vínculos con la nobleza véase, además del ya citado en la nota anterior, los trabajos de M. CAMPANELLI, *I Teatini*, Roma, 1987; Id., “San Paolo Maggiore e l’ambiente teatino napoletano fra Cinque e Seicento”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, v. CXXIV (2006), pp. 385-410; G. BOCCADAMO, “Teatini, istituzioni socio-assistenziali e monasteri femminili napoletani tra Cinque e Seicento”, en D. A. D’ALESSANDRO (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, 2011, pp. 131-194.

consiguieron congraciarse con la población; una situación que cambiará con el tiempo, sobre todo, gracias a su actividad asistencial, su actividad pastoral, la difusión de nuevos modelos devocionales y de culto y la guía espiritual de algunas cofradías.¹⁶⁴

No obstante, el poder y el prestigio que consiguen acaparar los teatinos en todo el Reino, la institución religiosa más influyente y más polémica era la Compañía de Jesús. Los jesuitas eran más propensos a no tener en consideración las divisiones en el seno de la aristocracia y a contar en sus iniciativas con amplios sectores de la sociedad napolitana. Ambas instituciones religiosas mantenían una rivalidad latente por el control del territorio urbano y, sobre todo, por el amparo de las familias aristocráticas.¹⁶⁵ Por el contrario, las órdenes mendicantes, principalmente, franciscanos y capuchinos, tenían una tendencia marcadamente popular.¹⁶⁶

Un tercer elemento que caracterizaba la trama de religiosidad napolitana era la imponente estructura asistencial que a mediados del XVII estaba compuesta por 11 hospitales, los más importantes el de los Incurables y la Annunziata, bajo control de laicos; 5 “conservatori” de muchachos, 11 para mujeres, otros 10 para muchachas y 1 para ancianos. A estas estructuras se sumaban por lo menos un centenar de congregaciones fundadas por laicos y ubicadas en las iglesias de patronato laico, que desarrollaban, principalmente, actividades caritativas y asistenciales. Muchas de estas instituciones estaban exentas de la jurisdicción del arzobispo, como el resto de instituciones hospitalarias de la ciudad.¹⁶⁷

Más que ninguna otra dimensión de lo sacro o de la vivencia de lo sacro, el análisis de la actividad asistencial en Nápoles permite verificar la compenetración entre la esfera cívica y la religiosa, así como comprender cuanto lo sacro contuviese,

¹⁶⁴ CAMPANELLI, “Sant’Andrea Avellino...”, pp. 209 y 210. Por lo que se refiere a su actividad pastoral véase E. NOVI CHAVARRIA, “I teatini e il ‘governo delle anime’ (secoli XVI-XVII)”, en D. A. D’ALESSANDRO (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, 2011, pp. 273-286.

¹⁶⁵ La Compañía poseía siete casas en la ciudad, DI MAIO, *Religiosità a Napoli...*, pp. 106-109 y CAMPANELLI, “Sant’Andrea Avellino...”, pp. 205, 222 y 223.

¹⁶⁶ G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello. Politica cultura società*, Sansoni, v. 2, Florencia, 1982, p. 426.

¹⁶⁷ Tres cuartas partes de los conservatorios estaban gobernados por laicos, G. MUTO, “Forme e contenuti economici dell’assistenza nel Mezzogiorno moderno: il caso di Napoli”, en G. POLITI; M. ROSA y F. DELLA PERUTA (eds.), *Timore e carità i poveri nell’Italia moderna. Atti del Convegno “Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani” (Cremona, 28-30 marzo 1980)*, Cremona, 1982, pp. 237-258, en particular, p. 256; STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica...*, p. 186, n. 16. Por lo que se refiere al sistema asistencial y la red de asociaciones laicas urbanas en la edad media véase G. VITOLO y R. DI MEGLIO, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite, ospedali dinamiche politico-sociali*, Salerno, 2003.

representase y expresase la obra de los sujetos político-institucionales preeminentes de la ciudad. Monasterios, iglesias, hospitales, corporaciones gremiales y cofradías impulsaban una serie de servicios encaminados a salvaguardar el honor de las mujeres, dispensar asistencia en función de varias fórmulas o sanar tanto el cuerpo como el espíritu.¹⁶⁸

En este sentido, el sistema asistencial napolitano presenta algunas particularidades en su desarrollo respecto a otras ciudades europeas. Por ejemplo, no experimentó un proceso de centralización a instancias del gobierno municipal, es decir, un proyecto institucional, similar al que se produjo en Barcelona o en las ciudades italianas del centro-norte; de igual modo, tampoco se producen regulaciones en relación a la recogida o reclusión coercitiva de la población marginal hasta la segunda mitad del XVII.¹⁶⁹ De forma que la estructura asistencial napolitana no se originó desde el gobierno municipal. Por el contrario, estas estructuras, y los mecanismos que las originaron, provienen de múltiples centros de referencia que son “il corpo vivo della società civile napoletana.” Es, por tanto, una asistencia no institucionalizada que se desarrollaba a nivel de las corporaciones de oficios, de las congregaciones laicas (el Hospital de los Incurables y el de la Annunziata), de las órdenes religiosas y de la beneficencia privada (el Pío Monte de la Misericordia).¹⁷⁰

Otra de las particularidades del sistema asistencial napolitano era la precoz laicización de los vértices del gobierno de los hospitales, respecto a las ciudades de la Italia septentrional; pero también a la propia Barcelona, en la que el gobierno de estas instituciones solía compartirse con las autoridades eclesiásticas. En líneas generales, era un ámbito caracterizado por una fuerte autonomía política –que persistió a lo largo del XVI– en el que resaltaba la labor y el prestigio social de las élites urbanas tanto nobles como populares, ya que en la mayor parte de los casos el gobierno era mixto; e, incluso, en muchas ocasiones la nobleza se encontraba en minoría numérica con los populares.

A principios de la época moderna era excepcional la gestión compartida por la nobleza, miembros de las magistraturas centrales y populares. Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo XVII se hizo algo más frecuente; manifestación, seguramente, de

¹⁶⁸ VENTURA, “Il sistema...”, pp. 332 y 333.

¹⁶⁹ Al respecto, MUTO, “Forme e contenuti...”, pp. 237-258.

¹⁷⁰ MUTO, “Forme e contenuti...”, p. 243. Por lo que se refiere a la actividad asistencial promovida por la nobleza véase S. SODANO, “Forme e strategie caritative della nobiltà napoletana nell’età moderna: l’attività del Pio Monte delle Sette Opere di Misericordia (1602-1800)”, en C. RUSSO (coord.), *Chiesa, assistenza e società nel mezzogiorno moderno*, Lecce, 1994, pp. 373-472.

un mayor control por parte de las autoridades españolas sobre estas instituciones.¹⁷¹ En este sentido, el poder central con el objeto de no romper el equilibrio político entre Estado, altas jerarquías eclesiásticas, nobleza local y regnícola se limitará a ejercer un discreto control sobre las estructuras ya existentes y a favorecer la aparición de nuevas instituciones de fundación laica, en algunos casos bajo la jurisdicción regia.¹⁷²

Como sucede con la sacralización del espacio urbano, en la esfera asistencial también se produjo una competición política. La fundación de estas instituciones asistenciales en época moderna no sólo respondía a fines religiosos y asistenciales, sino que también venía determinada por las exigencias políticas derivadas de la división de la sociedad: entre nobleza y *Popolo* o en nobleza de *Seggio* y extra *Seggio*. De forma que las instituciones asistenciales tanto nobiliarias como populares podían ser expresión de una u otra facción del patriciado urbano o podían constituir lugares de agregación en los que la nobleza *fuori Seggio* buscaba participar en las instituciones en las que concurrían los *Seggi*.

En particular, la importante actividad e implicación de las *ottine*, y por tanto de la organización cívica sujeta a la *Piazza* del *Popolo*, en la fundación y en la gestión de los espacios sacros y en la actividad asistencial vinculada a estos espacios, según Ventura, hace pensar en una especie de especialización política.¹⁷³ Una idea que, a su parecer, reafirma el *Catalogo* publicado por Stanislao D’Aloe (una de las descripciones de la Nápoles sacra de la segunda mitad del XVII), el cual sugiere la imagen de un modelo de gobierno municipal de las obras pías fuertemente enraizado en el territorio urbano desde el siglo XV y que se consolida entre el XVI y el XVII. No en vano, la gestión de los recursos materiales y simbólicos puestos en juego en la esfera asistencial eran fundamentales para la hegemonía de las élites municipales.¹⁷⁴

En esta misma línea se ha de interpretar la actividad asistencial vinculada a la iniciativa de las corporaciones gremiales. Antes de nada, se ha de tener presente que

¹⁷¹ Por ejemplo, las dos instituciones más emblemáticas, el Hospital de la Annunziata y el de los Incurables estaban, el primero, gobernado por un noble del *Seggio* de Capuana y cuatro “cittadini” y en el segundo, participaban del gobierno entre otros, un noble de *Piazza*, cada año de un *Seggio* diferente, y dos “cittadini”, VENTURA, “La capitale...”, pp. 293, n. 189, y 294. En relación a una de las instituciones más emblemáticas del sistema asistencial napolitano vinculada al regimiento popular, el Hospital de la Annunziata, véase F. IMPERATO, *Discorsi intorno all’origine, regimento e stato della gran Casa della Santissima Annunziata di Napoli*, Nápoles, Egidio Longo, 1629.

¹⁷² MUTO, “Forme e contenuti...”, pp. 238 y 239; D. CASANOVA, *Le porte per il Paradiso. Le confraternite napoletane in età moderna*, Nápoles, 2014, p. 63.

¹⁷³ VENTURA, “Il sistema...”, pp. 333, n. 51, y 334-336; SODANO, “Forme e strategie...”, p. 381.

¹⁷⁴ VENTURA, “Il sistema...”, p. 335, n. 57; Id., “La capitale...”, p. 294; D’ALOE, *Catalogo di tutti...*

éstas carecen de peso político en el gobierno de la ciudad. La intervención de las corporaciones de oficios en el ámbito asistencial habitualmente se solía producir a través de creación de Montes Píos y de la fundación de “conservatori e rifugi” para las hijas y las mujeres del gremio. Las instituciones promovidas por los gremios y los vecinos de una misma *ottina* parece que prestaron más atención a formas de previsión y asistencia hacia los asociados y sus familiares, mientras que las promovidas por las órdenes religiosas asumieron un carácter más contrarreformista, de forma que, además de su función asistencial, impulsaron la difusión de los nuevos valores y modelos devocionales tridentinos.¹⁷⁵

Como hemos apuntado, las asociaciones laicas urbanas también destacaban por su actividad en el ámbito de la asistencia y la caridad. La proliferación de nuevas órdenes había favorecido la promoción y difusión de las cofradías, que se multiplican de las apenas 80 registradas en 1603 a las 180 de 1623 y a las 200 de 1739, alimentadas por la competencia entre las propias órdenes religiosas.¹⁷⁶ Huelga decir que teatinos y jesuitas serán los más activos en la promoción de estas formas asociativas del laicado urbano. En especial, los jesuitas, cuyas asociaciones se cimentaban sobre una base social más amplia respecto a las fundadas por los teatinos; en 1607 las asociaciones laicas de matriz jesuítica muy bien podían ascender a 18, con un total de 2.383 inscritos. La cofradía jesuítica de los Caballeros de la Natividad de la Virgen era –junto a la del Crucifijo, en la iglesia de San Paolo Mayor de los teatinos, y la de la Inmaculada Concepción, en la iglesia de Montecalvario, fundada por los franciscanos– una de las instituciones más relevantes de la aristocracia napolitana, en la que, además, se fusionaba la nobleza de *Seggio* con la nobleza *fuori Piazza*. La nobleza española, por su parte, también instituyó un espacio devocional propio con la fundación de la cofradía de Santa María de la Soledad, en la iglesia de Santa María Egipciaca.

Estrategias caritativas, prácticas devocionales y formas asistenciales y de previsión para los asociados y para sus familiares caracterizaban el movimiento

¹⁷⁵ MUTO, “Forme e contenuti...”, pp. 244-248; CASANOVA, *Le porte...*, pp. 35-42 y 48. En relación a la red de congregaciones jesuíticas o de otras órdenes remito al trabajo de L. CHÂTELLIER, *L'Europa des dévots*, Paris, 1987.

¹⁷⁶ ROSA, “L'onda...”, p. 398. Aunque seguramente eran más, ya que en las relaciones *ad limina* sólo constaban las que estaban subordinadas a la visita episcopal, CASANOVA, *Le porte...*, p. 30, n. 57 y p. 65, n. 188. Por otra parte, parece ser que la evolución del sistema asociativo laico en Nápoles difiere también del que se experimenta en otras ciudades italianas y, posiblemente, del caso barcelonés que, como es sabido, todavía está por estudiar. En relación a las particularidades del sistema asociativo napolitano véase Id., pp. 64 y 65.

confraternal en Nápoles. Las cofradías desarrollaron, sobre todo durante el periodo de dominación española, una actividad fundamental en la vida social y religiosa de la ciudad.¹⁷⁷ Ni que decir tiene que en Nápoles las cofradías –centros relevantes de recursos materiales, espirituales y políticos– constituyeron un terreno estratégico en la dialéctica social; pero también política, tal como reconocía la propia autoridad virreinal recelosa de las posibles desviaciones políticas. Desde esta perspectiva, las congregaciones laicas se consolidan “perché sotto lo scopo formalmente assistenziale riuscivano ad aggregare più generali istanze di rappresentanza politica e di interessi economici.”¹⁷⁸

6.2.1 La ciudad ritual

Tal como hemos mostrado, los napolitanos percibían lo sacro como la dimensión de representación más efectiva y prestigiosa. El espacio sacro podía manifestar tanto el rango jerárquico como la función aglutinante de la identidad urbana a través de las numerosas fiestas religiosas, otro de los ámbitos en los que se entrelazaban la esfera cívica y la esfera sacra (ritualidad política y liturgia sacra).¹⁷⁹ En la ciudad, caracterizada por un espacio sacro en continua transformación y expansión, coexistían diferentes centros de ritual. Los principales espacios de celebración cívico-religiosa eran, en primer lugar, la catedral y la capilla del Tesoro de san Genaro. En un segundo plano se situaban las iglesias del monasterio de Santa Clara, San Lorenzo el Mayor, San Pablo el Mayor y Santo Domingo el Mayor, en las tres últimas se celebraban también las reuniones de las instituciones ciudadanas. Mientras que en la zona del Mercado se celebraba la vigilia de san Juan Bautista, organizada por el *Popolo*; consistía en un desfile triunfal del virrey, acompañado por el electo, por las calles de la parte más ‘popular’ de la ciudad. Por su parte, la nobleza española (y también el poder virreinal) encontró en las inmediaciones de la iglesia de san Giacomo (Iglesia nacional española) un espacio sacro de representación política propio, alternativo al de las instituciones de poder urbanas. Muy próximo se encontraba el espacio ceremonial por excelencia del

¹⁷⁷ CASANOVA, *Le porte...*, pp. 56, 57 y 66.

¹⁷⁸ MUTO, *Forme e contenuti...*, p. 249. Tanto VENTURA, “La capitale...”, p. 265, n. 24, como M. BERENGO, *L'Europa delle città*, Turín, 1999, p. 861, refieren informaciones del gobierno virreinal que apuntan a una posible actividad política paralela de estas asociaciones laicas. Asimismo, algunas de estas asociaciones desarrollaban una importante actividad financiera y crediticia.

poder virreinal, el Palacio Real; el Largo del Palacio (hoy plaza del Plebiscito) fue el núcleo de muchos de los fastos reales y virreinales durante el siglo XVII.¹⁸⁰

El calendario festivo napolitano en época moderna contemplaba unas 50 celebraciones religiosas fijas, a las cuales debemos añadir los domingos, y al menos 12 móviles. A estas también debemos de sumar las celebraciones que organizaban las distintas parroquias o iglesias en honor del santo al que estaban dedicadas, así como las *feste serotine*: festejos que celebraba el vecindario en honor de los santos del barrio o de las devociones particulares a vírgenes u otros santos expuestos en las capillitas y altares esparcidos por calles y plazas de la ciudad. Sin embargo, las solemnidades religiosas más relevantes en el marco de la religión cívica eran la celebración del Corpus Christi, las procesiones en honor del patrón principal de la ciudad, san Genaro y la fiesta organizada por el *Popolo* la vigilia de san Juan Bautista; de forma más esporádica, las procesiones por canonizaciones y beatificaciones, los votos de la ciudad y los rituales de patronato.¹⁸¹

Entre todas ellas destacaban, por su fuerte impregnación cívica, las celebraciones en honor del santo patrón y, como no podía ser menos, la procesión del Corpus Christi.¹⁸² La ciudad a lo largo del año festejaba al santo patrón en tres

¹⁷⁹ En relación al estudio del ritual cívico-religioso napolitano remito a las referencias incluidas en el estado de la cuestión.

¹⁸⁰ V. MÍNGUEZ CORNELLES y P. GONZALEZ TORNEL, *et alia.*, *La fiesta barroca. Los reinos de Nápoles y Sicilia (1535-1713). Triunfos barrocos*, v. III, Palermo, 2014, p. 48. Por su parte, I. MAURO, “Un omaggio della città al Viceré: la festa di San Giovanni a Napoli dopo la Rivoluzione di Massaniello (1648-1669)”, en A. CASTILLO GÓMEZ y J. S. AMELANG (coords.), *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Asturias, 2010, pp. 117-136, sostiene que la decadencia de la celebración popular de san Juan Bautista estaba vinculada al auge que experimentó la solemnidad de la Octava del Corpus.

¹⁸¹ G. MUTO, “Spazio urbano e identità sociale: le feste del popolo napoletano nella prima età moderna”, en M. MERIGGI y A. PASTORE (eds.), *Le regole dei mestieri e delle professioni, secoli XV-XIX*, Milán, 2000, p. 307, n. 3. El *Seggio del Popolo*, junto a los gremios, era el encargado de organizar y financiar la fiesta de san Juan Bautista en la que las clases populares mostraban su lealtad a la monarquía española. La celebración era un fiel reflejo de las relaciones entre *Popolo* y virrey. Puede encontrarse una descripción de la celebración en F. ORILIA, *Lo zodiaco, over idea di perefettione di precipi: formata dall'heroiche virtù dell'illustriss. Et eccellentiss. Signore D. Antonio Alvarez de Toledo, duca d'alba vicerè di Napoli: rapresentata come in un trionfo dal fidelissimo popolo napoletano: pero opera del dottore Francesco Antonio Scacciavento suo eletto: nella pomposissima festa di San Giovanni celebrata à 23 di giugno 1629...*, Nápoles, O. Baltrano, 1630. En relación a la significación y evolución de la fiesta en época moderna véase V. PETRARCA, *La festa di San Giovanni Battista a Napoli nella metà del seicento. Percorso, macchine, immagini, scrittura*, Palermo, 1986, pp. 103-117; MUTO, “Spazio urbano...”, pp. 305-326; MAURO, “Un omaggio...”; MARINO, *Becoming Neapolitan: Citizen...*, pp. 199-227.

¹⁸² VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, p. 598, analiza la evolución diacrónica del ceremonial del Corpus y de las solemnidades en honor de san Genaro. Por lo que se refiere al estudio de las celebraciones de san Genaro véase S. MUSELLA, “La Capella del Tesoro di S. Gennaro tra autorità ecclesiastica e autorità civili nel secolo XVII”, en C. RUSSO (coord.), *Chiesa, assistenza e società nel mezzogiorno moderno*, Lecce, 1994, en particular, pp. 171-175; VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, pp. 587-597; M.

ocasiones. El primer sábado de mayo, se conmemoraba la primera traslación de las reliquias, denominada de los “Prete Ghirlandati.” En un principio, el arzobispo elegía la iglesia en la que cada año se realizaba el ritual del milagro. Sin embargo, a petición del electo del *Popolo*, desde 1525 la procesión se realizaba en los *Seggi*, según una rotación no casual: *Popolo*, Capuana, Montagna, Nido, Porto y, por último, Portanova. Cada *Seggio* ejercía de año en año de eje del itinerario procesional y cada año el milagro sacralizaba un *quartiere* de la ciudad que se encargaba de ornamentar el espacio por el que debía pasar el cortejo. La inflexión ‘popular’ del culto era contrarrestada por la coparticipación de otros componentes: las instituciones eclesiásticas (el Capítulo catedralicio que acompañaba al arzobispo) y la nobleza de *Seggio*.¹⁸³

La segunda celebración se producía para festejar el aniversario del martirio, el 19 de septiembre. En esta ocasión la reliquia de la sangre permanecía durante ocho días expuesta en el altar de la catedral. Y, por último, el 16 de diciembre, considerada la fiesta del ‘Patronato’, se realizaba una procesión por los alrededores de la Catedral en recuerdo de la erupción del Vesubio acaecida en 1631. Mientras que en la primera de las solemnidades, con una fuerte simbología cívica, el protagonismo recaía en la Ciudad – representada en la nobleza y el *Popolo*– en las dos últimas el protagonismo recaía en la Iglesia napolitana, en concreto, en la figura del arzobispo.¹⁸⁴

La otra gran celebración de la religiosidad cívica, el Corpus, al igual que sucedió con las solemnidades en honor de san Genaro, también experimentó algunas modificaciones en el ceremonial. Entre 1497 y 1507 la participación del electo del *Popolo* en la procesión del Corpus fue objeto de diversas regulaciones que vinieron a evidenciar la lucha entre nobles y populares, así como los cambios en las relaciones de fuerza entre los diferentes actores políticos que confluían en la ciudad.¹⁸⁵ En concreto, el poder regio introdujo diferentes regulaciones en la distribución de las astas del palio y en el número, que pasó de seis a ocho. Finalmente, el virrey portaba la asta que había correspondido al rey, mientras que la vara del primogénito se entregaba a “baroni titolati

CAMPANELLI, “Le feste di San Gennaro a Napoli in una crónica inédita del seicento”, en G. LUONGO (coord.), *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005), Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005)*, v. I, Nápoles, 2007, pp. 69-88.

¹⁸³ C. TUTINI, *Memorie della vita, miracoli e culto di S. Gennaro martire*, edición a cargo de G. PELELLA, Nápoles, 1856, pp. 98-100; VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, pp. 595 y 596.

¹⁸⁴ MUSELLA, “La Capella...”, p. 172. Puede encontrarse el recorrido de la procesión del 16 de diciembre en CAMPANELLI, “Le feste...”, p. 77.

del regno” y en caso de ausencia del virrey, dicha vara la tomaba uno de los “baroni titolati del consiglio collaterale.” Mientras que las otras seis varas se distribuían entre los cinco electos de la nobleza y el electo del *Popolo*.¹⁸⁶

El cortejo procesional estaba encabezado por los “artisti”, o sea, los representantes de los gremios; en un segundo segmento estaban representados los cónsules de la lana, de la seda y de los orfebres, las tres corporaciones de oficios más prestigiosas de la ciudad; a continuación, el clero regular, acompañado por los “figlioli orfani” y “vecchi di san Honofrio”, los “figliuoli turchini della Pietà” y los “figliouli bianchi di Santa Maria de Loreto;” tras estos, el clero secular, según un orden preciso: los representantes de las parroquias de las naciones extranjeras; el clero de las instituciones asistenciales más emblemáticas; las cruces de las parroquias mayores y, seguidamente, la masa del clero secular; en una posición privilegiada se situaba el clero de la catedral que precedían al arzobispo y al palio con el Santísimo.¹⁸⁷

De esta forma, la procesión del Corpus discurría por los *Seggi* de la ciudad delimitando sus confines (fig. 15). Tal como refiere el propio Tutini, “hanno i mentovati Seggi i termini fin dove s’estende la loro giuridittione, qual vien praticata da essi ogn’anno nella Processione, ... la dove la nobiltà insieme col Popolo convengono à portare il palio.” De acuerdo con la descripción que ofrece el autor, los primeros en tomar las varas del palio dentro del arzobispado, eran los nobles de Capuana, “per essere detta Chiesa edificata nel tenimento della loro giuridittione.” La procesión seguía hasta la iglesia de San Agripino, lugar en el que tomaban las varas los nobles de Montagna “per esser quivi stato anticamente il Seggio di Forcella, unito à questa piazza”, continuaba hasta el “palagio della Zecca, dove nel muro di esso si vede in marmo scolpita una croce, segno del termine di Forcella, e principio della giuridittione di Portanova”, en la cual prendían los nobles del *Seggio* las astas hasta el muro del monasterio de Santa Clara, lugar en el que una cruz de mármol señalaba el inicio de la jurisdicción de Nido. En el interior de dicha iglesia esperaban los nobles de Nido que, atravesando su plaza, pasaban las varas a los nobles del *Sedile* de Montagna. La

¹⁸⁵ BNN, ms. XIV C 21, ff. 241r-243, *Note delle Aste dal Baldochino nella festa del santissimo sacramento nella Città di Napoli, da chi si portano*. Las sentencias de Federico de Aragón, en 1499 y de Fernando el Católico, en 1507, se encuentran en *Ibid.*, ff. 289r-290.

¹⁸⁶ La distribución de las astas la hemos extraído de una consulta que realizó el virrey al rey, ante la pretensión del nuncio de tomar la asta que correspondía al *baronaggio*, BSNSP, XXVI B-13, ff. 11-13, *Consulte mandate vicerè al re di Spagna dal 9 aprile 1570 al 1580*.

procesión continuaba por el territorio de Montagna hasta llegar de nuevo a Capuana y, finalmente, regresaba a la catedral.¹⁸⁸

Como se puede apreciar, el orden de la procesión recreaba, en orden jerárquico, la estructura corporativa de la ciudad (gremios, instituciones asistenciales, la representación religiosa de las *nationes*, el clero regular y secular, etc.). Mientras que la dimensión espacial de la procesión del Corpus permitía dibujar (y sacralizar) de forma simbólica la topografía de los *Seggi* introduciendo elementos explícitos de distinción y graduación entre estos; manifiesta, por ejemplo, en la precedencia de la *Piazza* de Capuana sobre el resto. Y limitaba los confines –de las antiguas subdivisiones del tejido urbano establecidas entre las familias de la nobleza urbana, en algunos casos expresión de los *Seggi* suprimidos y, por consiguiente, non perceptibles en la geografía administrativa municipal; pero perpetuadas en el ritual cívico-religioso– evitando, de esta forma, conflictos entre facciones por el control del territorio urbano.¹⁸⁹ En este sentido, la sacralización y delimitación del espacio también remite a otra antigua tradición, –que Tutini describe al referirse a las *estaurite*– la procesión del Domingo de Palma: “uscirsi processionalmente ... con la palme in mano e circodavasi tutto il tenimento della Parocchia, & nelle quadrivie, dove anticamente erano i Seggi, ... vi plantavano una Croce involta di Palme.”¹⁹⁰

En resumidas cuentas, si la procesión en honor al patrón cívico, san Genaro, sacralizaba cada año el territorio de un *Seggio*, la procesión del Corpus dibujaba el espacio cívico napolitano y delineaba su perímetro. Por otra parte, los cambios producidos en ambas celebraciones en el transcurso de la época moderna reflejaban la fragmentación del poder en múltiples y competitivos centros de poder. En otras palabras, expresaba las marcadas distinciones entre los diferentes segmentos del cuerpo político urbano y representaba los rasgos distintivos de la organización territorial de la Iglesia partenopea.

En tanto que procesión cívica, el Corpus –en palabras de Visceglia– recomponía en una unidad simbólica a doble nivel los particularismos napolitanos; como metáfora

¹⁸⁷ Por lo que se refiere al orden del cortejo: BNN, ms. XIV C 21, “Ordine della processione del Santissimo Sacramento”, Al respecto, véase también VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, p. 599.

¹⁸⁸ TUTINI, *Dell'origine...*, p. 135.

¹⁸⁹ VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, p. 597; VENTURA, “Il sistema...”, p. 338, n. 61. En relación a la delimitación simbólica y la sacralización del territorio a través de la procesión véase G. DELILLE, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli XV-XVI secolo*, Turín, 1988, pp. 100-102.

¹⁹⁰ TUTINI, *Dell'origine...*, pp. 159 y 160.

del cuerpo político representaba la imagen de un compromiso entre autoridad central y prerrogativas de los *Seggi*; como expresión del cuerpo eclesiástico otorgaba coherencia a la oposición entre una estructura territorial de la Iglesia fuertemente enraizada en la sociedad laica napolitana y el poder arzobispal, proyección del centralismo romano. Cuestión, esta última, que desarrollamos cuando abordemos los desencuentros entre la Ciudad y la Iglesia napolitana por la gestión de lo sacro. Al respecto, tan sólo quisiéramos avanzar que en el siglo XVII el marcado carácter cívico de las principales devociones de Nápoles era incongruente con las nuevas significaciones que la Contrarreforma había impuesto a la devoción de Santísimo Sacramento, así como opuesto respecto al uso estrictamente religioso que la curia napolitana tendía a imponer del culto de san Genaro.¹⁹¹

6.2.2 La ciudad de los santos patronos

En la misma línea debemos interpretar el fenómeno del culto del santo patrón, que también remite a los modelos devocionales impulsados por la reforma católica, pero que en Nápoles adquiere en muy poco tiempo una dimensión que podríamos definir como “hiperbólica.” Ello es resultado de la búsqueda convulsa de protección sobrenatural, a través del culto del santo patrón cívico, favorecida y propiciada por la Iglesia tridentina, que intentaba recuperar el monopolio sobre lo sacro.¹⁹²

Nápoles a finales del siglo XVI contaba con 7 santos patronos de antiguo culto: Genaro, elegido en 1656 patrón principal, Agripino, Aniello, Aspreno, Severo, Atanasio y Eufebio.¹⁹³ Sin embargo, en el transcurso del siglo XVII la ciudad experimentó un proceso de acumulación de santos protectores, de forma que desde 1605 hasta 1705 se agregaron un total de 27 nuevos patronos cívicos. El ritmo se aceleró en el último cuarto de siglo de forma que a partir de 1688 las nominaciones de santos patronos fueron casi anuales: Cecilia, Cándida, Antonio Abad, Francisco de Asís, Clara, Francesco Borja, Juan Bautista o Arcángel San Miquel, etc.¹⁹⁴ Entre los santos patronos había 3 españoles

¹⁹¹ VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, pp. 597, 603, 607-609.

¹⁹² J-M. SALLMANN, “Il santo patrono cittadino nel’ 600 nel Regno di Napoli e in Sicilia”, en G. GALASSO y C. RUSSO (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, v. 2, Nápoles, 1982, p. 208.

¹⁹³ BNN, ms. Brancacciano III D-10, *Del numero delli santi protettori della città di Napoli et del tempo que vi sono stati ascritti per protettori*, ff. 99-100r.

¹⁹⁴ SALLMANN, “Il santo patrono...”, p. 192. La lista completa de los santos patronos elegidos en época moderna en F. STRAZZULLO, *La Capella di San Gennaro nel Duomo di Napoli. Documenti inediti*,

de reciente canonización (Francisco Javier, Francisco de Borja y Teresa de Ávila), exponentes de la Contrarreforma (san Felipe Neri, santa María Magdalena de' Pazzi, san Andrea Avellino y san Cayetano Thien) y, sobre todo, santos ligados desde siglos con la devoción de la ciudad (los primeros obispos de la ciudad, san Gregario Armeno y santo Tomás de Aquino).¹⁹⁵

Los casos estudiados hasta el momento (santo Tomás de Aquino, san Francisco de Paula, san Francisco Saverio y san Cayetano de Thien) han evidenciado que las elecciones de los santos protectores, más allá de cuestiones devocionales, esconden complejas dinámicas políticas.¹⁹⁶ La iniciativa siempre partía de las clases dirigentes, principalmente de las élites ciudadanas inscritas en los *Seggi*, –con estas acciones pretendían incrementar el prestigio de la facción– las órdenes religiosas o, incluso, en algunas ocasiones el propio virrey (por ejemplo, santa Teresa y san José). Mientras que a la elite popular tan solo le quedaba respaldar las propuestas legitimadas por la nobleza y el clero.¹⁹⁷ Este es el caso de la agregación de San Tomás de Aquino en 1605 –el primero en época moderna– como octavo patrón de Nápoles. La elección de san Tomás, como muy bien ha mostrado Galasso, fue una operación política de la pequeña aristocracia de *Seggio* (con el apoyo de la familia del santo), contra la afirmación de los procesos oligárquicos en curso a principios del siglo XVII. La iniciativa del patronato tenía un valor político e ideológico; con esta acción la nobleza de *Seggio* marcaba un momento fundamental en el proceso de toma de conciencia, por un lado, y de reivindicación histórico-político-cultural, por otro lado.¹⁹⁸

Nápoles, 1994, pp. 21-43. En relación a la santidad en el reino de Nápoles, además de la bibliografía contenida en el estado de la cuestión, véase G. SODANO, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Nápoles, 2002.

¹⁹⁵ MAURO, “La cotidianidad festiva...”, p. 1831.

¹⁹⁶ Por lo que se refiere a san Francisco de Paula véanse los trabajos de G. SODANO, “S. Francesco di Paola: l’itinerario del santo e la diffusione del culto”, en G. VITOLO (ed.), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel mezzogiorno medievale*, Nápoles, 1999, pp. 79-89; Id., “Ipotesi politiche sulla elezione di San Francesco di Paola a patrono di Napoli (1625-1628)”, en F. SENATORE (ed.), *S. Francesco di Paola e l’ordine di Minimi nel Regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, Nápoles, 2008, pp. 125-142; D. CARRIÓ-INVERNIZZI, “Los embajadores de España en Roma y la fabricación del mito de San Francisco de Paula (1662-1664)”, en C. J. HERNANDO SÁNCHEZ (coord.), *Roma y España. (actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007)*, v. 2, Madrid, 2007, pp. 717-728. Por lo que se refiere a los patronatos del teatino y del jesuita véase G. SODANO, “I patronati a Napoli nel XVII secolo: i casi di San Gaetano e San Francesco Saverio”, en G. FIUME (ed.), *Il Santo e la città: San Benedetto il moro*, Venecia, 2000, pp. 217-230.

¹⁹⁷ SALLMANN, “Il santo patrono...”, p. 206.

¹⁹⁸ G. GALASSO, “Ideologia e sociologia del patronato di San Tomaso d’Aquino su Napoli (1605)”, en G. GALASSO y C. RUSSO (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, v. 2, Nápoles, 1982, pp. 213-250. Para entender el ambiente político y cultural en el que maduró la iniciativa véase del mismo autor: “Una ipotesi...”, pp. 507-529. Tal como señala VISCEGLIA, *Identità sociali...*,

Desde esta perspectiva, la elección de un nuevo protector se ha de interpretar como una forma más de pugna política. Una cuestión que al parecer no debía escapar a los propios contemporáneos. Así se desprende del comentario de Francesco Capecelatro, cronista de la ciudad, referido a las motivaciones que habían propiciado, a instancia de los nobles del *Seggio* de Nido, la elección en 1640 de santo Domingo de Guzmán como decimotercero patrón de la ciudad “per aggradire al duca di Medina,” miembro de la casa del santo. La suspicacia del noble napolitano iba más allá al señalar que:

“essendo nei nostri tempi anche le cose pie e spirituali passate fra le persone claustrali dalla divozione ad una somma ambizione, in guisa tale che, essendo stata la città per lungo spazio di anni con sette santi protettori, in meno spatio di dieci anni se ne sono fatti più di altrettanti, volendo ciascun religioso porvi il suo santo, la qual cosa, benché pia, e santa in apparenza, ricopria nondimeno notabil vanità e leggierenza di chi il procacciava e di chi il facea, dando a vedere che anche ai santi gloriosi del Paradiso giovava l'autorità e il favore umano”¹⁹⁹

Con sus palabras Capecelatro denunciaba la perversión del fenómeno de agregación de nuevos miembros al panteón patronal napolitano debido a la ambición desproporcionada de las órdenes religiosas, las principales responsables, enredadas en una constante competición por ampliar su prestigio e influencia en la comunidad; pero también la función que desempeñaban en todo el proceso las facciones nobiliarias que maniobraban en favor de un santo u otro, más interesadas en controlar el poder simbólico del santo que en las cuestiones devocionales.

En consecuencia, en la promoción de uno u otro santo es posible entrever la rivalidad entre una u otra facción aristocrática o, lo que es lo mismo, entre diferentes órdenes religiosas auspiciadas por facciones enfrentadas.²⁰⁰ Este es el caso de la

p. 35, en el marco de la religión cívica las familias aristocráticas se preocuparon por reforzar los vínculos con el culto de un santo y de vincularlo a las instituciones ciudadanas de los *Seggi*. En relación a la elección y las celebraciones que la Ciudad llevó a cabo por la elección de san Tomás véase D. CLEMENTE, *Napoli e S. Tommaso d'Aquino, ovvero Memorie storiche della vita, e del culto dell'angelico dottore in questa città insino ai nostri giorni...*, Nápoles, 1873.

¹⁹⁹ F. CAPECELATRO, *Degli annali della città di Napoli parti due, 1631-1640*, Nápoles, 1849, pp. 181 y 182, se refería al virrey Ramiro de Guzmán, duque de Medina de Las Torres (1637-1642).

²⁰⁰ Por lo que se refiere a la iniciativa de las órdenes religiosas en la promoción de sus propios santos véase, entre otros, G. SODANO, “Promozioni dei culti e processi di canonizzazione nel regno di Napoli nell'età moderna”, en B. PELLEGRINO (ed.), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo mondo (secoli XV-XVII): Atti del V Convegno Internazionale AISSCA (Lecce, 3-6 maggio 2003)*,

rivalidad latente que protagonizaron teatinos y jesuitas en el transcurso de la época moderna por promocionar sus respectivos santos en el marco de la religión cívica.²⁰¹ Uno de los episodios más notorios –que se ha de contextualizar en la redefinición de los equilibrios políticos posterior a la revuelta de Masaniello– se produjo tras la epidemia de peste del 1656, el final de la cual tanto teatinos como jesuitas atribuyeron a la intercesión de sus respectivos santos. En los días inmediatos ambas casas religiosas iniciaron una intensa campaña para promocionar el patronato de sus santos. De forma significativa a favor de la causa de los jesuitas y de san Francisco Saverio se posicionó la aristocracia napolitana de la administración central y vinculada al poder virreinal. Mientras que a favor del teatino, Cayetano de Thien, además del propio arzobispo Ascanio Filomarino (manifiestamente hostil a la Compañía y a las autoridades españolas) se situó la antigua nobleza.²⁰²

La rivalidad no sólo era perceptible en el proceso de elección de uno u otro santo. Una vez conseguida la proclamación se iniciaba otra pugna, no menos virulenta, entre grupos de poder (laicos y religiosos) por granjearse los favores del santo, a base de acumular honores a favor de éste y, así, acaparar su potencia simbólica. Los numerosos conflictos por el lugar que ocupaban en la jerarquía celestial, por cuestiones de precedencia entre los santos en las procesiones o por la simbología de los lugares, son sólo algunas de las cuestiones que se suscitaron.²⁰³ Sin embargo, la cuestión que dio más de qué hablar fue con qué habito entraba en la Capilla del Tesoro la estatua de san Antonio de Padua, elegido en 1629 patrón de la ciudad: si menor conventual, como sostenían los franciscanos del potente convento de san Lorenzo, o como señalaba la historia, capuchino, según el parecer de los propios capuchinos, de la nobleza de la

Lecce, 2003, pp. 277-297; Id., “Modelli di santità teatina: Andrea Avellino e i padri di San Paolo Maggiore a Napoli tra XVI e XVII secolo”, en D. A. D’ALESSANDRO (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, 2011, pp. 287-304.

²⁰¹ En relación a la disputa que protagonizaron jesuitas y teatinos véase SODANO, “I patronati a Napoli...”, pp. 217-230. En relación a la difusión del culto de san Cayetano de Thien véase I. MAURO, “Fiestas, imágenes y milagros. El camino hacia la canonización de Cayetano de Thien entre las calles de Nápoles y la corte de Felipe IV”, en S. CANALDA y C. FONTCUBERTA (eds.), *Imatge, devoció i identitat a l’època moderna*, Barcelona, 2014, pp. 199-218.

²⁰² El episodio ha sido analizado por SODANO, “I patronati...”, pp. 217-230. Estos son algunos de los escritos que generó la contienda: *Ragguaglio della miracolosa protezione di San Francesco Saverio Apostolo delle Indie verso la città di Napoli nel contagio del 1656*, Nápoles, 1660; *Supplica della città di Napoli alla santità di N. S. Alessandro VII. Con attestatione pubbliche della liberatione della medesima dal contagio, per l’intercesione del B. Gaetano Tiene ... Per ottenerlo Protettore*, Roma, 1657. En 1625 la orden había conseguido que la Ciudad nombrara a otro de sus santos, Andrea Avellino noveno patrono de la ciudad.

ciudad o del exponente de una importante familia feudataria promotora de la estatua de plata del santo. La cuestión, que podría parecer anecdótica, fracturó en dos bloques no sólo a la sociedad napolitana, sino también a sus instituciones ciudadanas que tomaron partido por una u otra causa. En realidad, lo que se estaba debatiendo no era qué tipo de capucha debía vestir el santo, sino a qué orden correspondía gestionar el culto (y la potencia sacra) del nuevo patrón. Después de cinco años de litigios, la Sacra Congregación de Ritos dictaminó, finalmente, en favor de los conventuales.²⁰⁴

Para terminar, el ceremonial que se seguía en las celebraciones del patronato también experimentó cambios: en las últimas décadas del siglo XVII parece ser que ya no se realizaba la ceremonia en la que el patrono principal acompañaba por las calles de la ciudad al nuevo patrono hasta la capilla del Tesoro, especie de sacralización del territorio. De forma que se separó la parte cívica de las celebraciones de la parte más religiosa. Una distinción entre la fase ciudadana por la elección del patrono, que tenía su momento álgido en la iglesia de San Lorenzo, y el rito religioso de la entrada del nuevo protector que se desarrollaba en la catedral.²⁰⁵ La modificación del ceremonial, como veremos a continuación, se enmarca en la ofensiva que emprendió la Iglesia napolitana con el propósito de reafirmar su jurisdicción, debilitada por las continuas interferencias del poder laico, sobre la gestión y el control de lo sacro.

6.3 Ciudad e Iglesia

Las informaciones contenidas en las relaciones de los arzobispos dan testimonio de la relevante presencia laica a lo largo de aproximadamente un siglo y medio en la gestión de las instituciones eclesiásticas y religiosas napolitanas. Entre las quejas más frecuentes se encontraban los continuos intentos del poder municipal por soslayar o evitar la jurisdicción diocesana, amparados por los oficiales regios, cuestión que

²⁰³ SALLMANN, “Il santo patrono...”, 204. En relación a las disputas de ceremonial en la procesión de “padronanza”, CAMPANELLI, “Spazio sacro...”, pp. 254 y 255.

²⁰⁴ Al respecto, véase el relato que ofrece I. FUIDORO, *Giornali di Napoli dal MDCLX al MDCLXXX*, v. II, edición a cargo de A. PADULA, Nápoles, 1938, pp. 22 y 23. Véase también G. DE BLASIIS, “Il Cappuccio di S. Antonio”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. XX (1895), pp. 336-353; SALLMANN, “Il santo patrono...”, p. 207.

²⁰⁵ La modificación puede situarse a partir de la ceremonia de “padronanza” de santa Chiara en 1689, G. BOCCADAMO, “Il linguaggio dei rituali religiosi napoletani (secoli XVI-XVII)”, en F. CANTÙ (ed.) *I linguaggi del potere nell’età barocca*, v. 1, “Politica e religione”, Roma, 2009, pp. 160 y 161.

provocó continuas tensiones entre ambas esferas de poder.²⁰⁶ Frente a esta situación las autoridades eclesiásticas no sólo intentaron recuperar la jurisdicción sobre los lugares sacros, sino que también trataron de reafirmar la autoridad episcopal estableciendo una hegemonía en el ámbito de la múltiple y estratificada polaridad de lo sacro en la ciudad.

Tal como hemos mostrado en el anterior apartado, la densidad de lo sacro parece escapar al gobierno diocesano. Ciertamente, no es un problema exclusivo de Nápoles: a lo largo de nuestro trabajo hemos puesto en evidencia la pluralidad de jurisdicciones que también existía en Barcelona respecto a lo sacro tanto por lo que se refiere al espacio como a las instituciones. No obstante, en el caso napolitano, más que en ningún otro, se puede afirmar que las autoridades eclesiásticas no ostentaban el monopolio de lo sacro. Lo que no significa que en ocasiones el gobierno diocesano no consiguiera sus objetivos; algo que sucedía, sobre todo, a través del reconocimiento y la legitimación de algunos sujetos en detrimento de otros. La demostración más evidente se produjo a raíz de la reforma de las demarcaciones parroquiales.²⁰⁷

La red parroquial, al igual que en Barcelona, no se había adecuado al crecimiento demográfico y urbanístico experimentado por la ciudad en los últimos tiempos; a mediados del siglo XVI estaba compuesta por apenas 19 parroquias distribuidas de forma desigual en un territorio con una población de algo más de 200.000 habitantes. Sin embargo, en este caso, a pesar de las resistencias de los diversos actores afectados –entre los que se encontraba el propio clero secular y el regular–, sí se consiguió llevar a cabo la restructuración de las demarcaciones. Tras muchas dilaciones, en 1597 se decretó la reforma que contemplaba la conservación de 14 de las antiguas parroquias y la creación de 23 nuevas a partir de iglesias ya existentes, la mayor parte de ellas en manos de laicos, gobernadas por laicos o iglesias benéficas.²⁰⁸

La elección de las nuevas parroquias (y de las supresiones) no se realizaba según criterios geográficos, sino que escondía connotaciones políticas. Con la reforma, las autoridades eclesiásticas pretendían rediseñar las jerarquías institucionales de lo sacro en el interior del territorio urbano; de forma que se restablecía la centralidad o preeminencia de la institución parroquial (y del clero secular) a través de la elección de

²⁰⁶ Al respecto, véase STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica...*, pp. 148-151; MIELE, *Le relazioni...*, pp. 60-63.

²⁰⁷ VENTURA, “Il sistema...”, pp. 341 y 342.

²⁰⁸ STRAZZULLO, *Edilizia e urbanistica...*, p. 137. La transcripción del proyecto de la reforma en *Ibid.*, pp. 142-148, 164 y 165.

iglesias de reciente edificación con menos privilegios y menor prestigio y, en consecuencia, más fáciles de administrar. La densidad de lo sacro —en términos de prerrogativas, beneficios, prestigio social y poder del clero o de otros sujetos sociales que gravitaban en torno a estos espacios, en especial la nobleza— era menos fuerte y consolidada que en otras iglesias. De ahí la preferencia, por ejemplo, por las iglesias fundadas o gobernadas por las corporaciones de oficio.

Ahora bien, tampoco resultaba fácil imponer el rol y mucho menos la centralidad respecto a importantes sujetos promotores del espacio sacro como eran los gremios.²⁰⁹ En líneas generales, en el caso de los espacios que estaban bajo control laico, de forma progresiva las corporaciones perdieron su control y la relación de fuerzas varió a favor del clero diocesano. En resumidas cuentas, la reforma de la red parroquial pretendía disciplinar el espacio que los laicos habían adquirido con el paso del tiempo. Por otra parte, la lenta recuperación y la mayor presencia de la red institucional secular y, por consiguiente, del espacio sacro diocesano en la segunda mitad del siglo XVII también fue una respuesta a la expansión del clero regular y de los movimientos devocionales promovidos por éste.

Por lo que se refiere al clero regular, a la cuestión de la distribución del rol y de la preminencia en el interior de las jerarquías de lo sacro, se añadía un problema de control y de gobierno manifiesto, sobre todo, en el caso de los conventos femeninos reformados en los años sesenta del siglo XVI.²¹⁰ En Nápoles la reforma de las casas religiosas despertó formas de disenso mucho más exacerbadas porque, sin duda, el control de las familias nobles sobre las instituciones eclesiásticas ciudadanas fue más profundo que en Barcelona y la postura respecto a la reforma de los monasterios femeninos estuvo mucho más condicionada por la concepción del honor del linaje y de la identidad nobiliaria.

Mucho antes de que fuera un objetivo prioritario de las autoridades eclesiásticas, tal como hemos mostrando, la gestión y el control de las instituciones religiosas

²⁰⁹ VENTURA, “Il sistema...”, pp. 342-344.

²¹⁰ Ibid., pp. 348 y 352. En relación a la reforma de las órdenes religiosas femeninas véase, entre otros títulos, C. RUSSO, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Nápoles, 1960; G. BOCCADAMO, “Una riforma impossibile? I papi e i primi tentativi di riforma dei monasteri femminili di Napoli nel ‘500”, *Campania Sacra*, v. 21 (1990), pp. 96-122; M. MIELE, “Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli”, *Campania sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno*, v. 21 (1990), pp. 123-204; Id., “Monache e monasteri del Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove Esperienze”, en G. GALASSO y A. VALERIO (eds.), *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, Milán, 2007, pp. 91-139.

femeninas fue un problema político y ciudadano; planos de acción entre los que a menudo surgieron divergencias. Los reiterados intentos de Roma y de la curia napolitana (con el respaldo del poder central) por reformar estas instituciones estuvieron condicionados en todo momento por la política de los *Seggi* nobles de la ciudad.²¹¹ Tanto la nobleza como las autoridades municipales mantuvieron una actitud ambivalente respecto a la reforma de las instituciones religiosas femeninas; la favorecían (e incluso solicitaban) sólo cuando lo que estaba en juego era la reputación de las familias de las monjas. En un momento en el que, además, las autoridades municipales al honor de los monasterios empezaron a asociar la idea del honor de la ciudad, o sea, un valor laico.²¹²

Como hicieron los *consellers* barceloneses, los representantes municipales enviaron misivas y embajadas a Roma para frenar la aplicación de la reforma en las casas religiosas femeninas. Sin embargo, la Ciudad no presentó una oposición unitaria, por lo que desde un principio ésta surgió debilitada. Cabe señalar que los argumentos esgrimidos por las autoridades napolitanas ante la Santa Sede no difirieron de los ya expuestos en el caso barcelonés; basados en la salvaguarda de la ideología nobiliaria, que se manifestaba en las estrategias familiares.²¹³ La defensa de las propias prerrogativas, por parte de una nobleza refractaria y tendente a reforzar el control sobre los espacios sacros urbanos, respecto a la cada vez más invasiva injerencia eclesiástica había terminado por malograr las primeras tentativas de reforma. En este sentido, no es casual que la mayor oposición proviniera de los conventos y monasterios con más tradición y arraigo en el tejido urbano, como podían ser San Gregorio Armeno o Santa Patricia, vinculados a los exponentes más ilustres del patriciado y de la media y pequeña nobleza feudal de *Seggio*, que la coyuntura política (el enfrentamiento con la Corona y

²¹¹ Al respecto, puede encontrarse una breve comparativa con otras realidades italianas como Milán, Venecia o Roma en E. NOVI CHAVARRIA, “Voci di dissenso dal chiostro. Riforme, chiusura e resistenza nei monasteri femminili di Napoli (1565-1588)”, *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 7 (2017), pp. 167-169; Id., “Nobiltà di Seggio...”, p. 90.

²¹² NOVI CHAVARRIA, “Voci di dissenso...”, p. 169; Id., *Monache e gentildonne...*, p. 60.

²¹³ Sin ir más lejos, una de las misivas enviadas por los electos de la ciudad sólo contaba con la rúbrica de cuatro de los seis *Seggi*, los otros dos, a los que más tarde se unió un tercero que en principio se había opuesto, enviaron otra misiva respaldando la reforma, MIELE, “Sisto V...”, pp. 155-166; Id., “Monache e monasteri...”, pp. 115-120.

el ascenso de nuevos grupos de poder) había debilitado tanto social como económicamente.²¹⁴

A pesar de la resistencia de las religiosas, las familias y la municipalidad, las autoridades eclesiásticas consiguieron imponer la reforma. No obstante, en la mayor parte de las antiguas casas religiosas nunca se consiguió su instauración plena; la jerarquía eclesiástica, vinculada a la nobleza por motivos políticos y vínculos de parentela, dejó prevalecer los intereses de la política familiar.²¹⁵ De forma que en Nápoles la reforma religiosa se introdujo por otras vías; principalmente a través de nuevas fundaciones que desde un principio desarrollaron los preceptos tridentinos.

En este contexto la función del *Seggio* en la gestión del espacio sacro se hizo menos evidente. La fundación de nuevos conventos permitió el acceso a las familias de la élite urbana no incluidas en el sistema de *Seggi*; pero, además, la reforma, en gran parte, sustrajo las religiosas al control de las instituciones político-administrativas de la ciudad. Ahora bien, en las nuevas fundaciones permanecieron inmutables el vínculo que unía las monjas con sus familias, así como la conciencia de absolver con la plegaria y la custodia de lo sacro una función importante para el linaje y la ciudad. Asimismo, la observancia de los votos y de la clausura no impidió la creación de nuevos esquemas faccionarios, así como viejos y nuevos engarces entre poder político y jerarquías eclesiásticas.²¹⁶

Sin embargo, el ámbito en el que se hizo más manifiesta la acción de la Iglesia fue el ceremonial religioso. Tal como hemos mostrado, en Nápoles, como en Barcelona, las celebraciones religiosas se revelaban densas de significados políticos. En las fiestas más relevantes del calendario napolitano, en particular en el Corpus y las celebraciones en honor del patrón san Genaro, se evidenciaba la pugna política entre el poder central y el poder local, así como entre los diferentes segmentos que componían el gobierno municipal. Sin embargo, el conflicto por la gestión del ceremonial cívico-religioso, a pesar de que se mantiene esta dinámica, con el tiempo tiende a desplazarse sobre otro nivel en el que la Iglesia napolitana se propone como exclusiva reguladora de la organización ritual de lo sacro.²¹⁷

²¹⁴ NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne...*, p. 93. Por lo que se refiere al convento de Santa Patricia véase A. FACCHIANI, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra medioevo ed età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina, 1992, en particular, pp. 27-41.

²¹⁵ Véase, por ejemplo, FACCHIANI, *Monasteri femminili...*, p. 40.

²¹⁶ NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne...*, pp. 93, 94 y 97.

²¹⁷ VISCEGLIA, "Rituali religiosi...", p. 610.

Las cuestiones que generaban tensión entre ambas esferas (religiosa y laica) eran muy similares a las expuestas en el caso de Barcelona; una de las más recurrentes era la precedencia del Capítulo catedralicio respecto a los electos en las funciones públicas en las que coincidían ambos cuerpos, sobre todo en la procesión del Corpus. Por citar uno de los tantos episodios que protagonizaron en este sentido, en 1550, tras un enfrentamiento entre los canónigos y los electos por esta cuestión, el regente de la cancillería, en conformidad con el virrey, resolvió que los electos “precessero insieme con baldochino andando tre per banda giunti con quei che portano l’aste.”²¹⁸ De igual modo, nos son familiares las tensiones que afloraban por el rango del eclesiástico (un acolito o un diácono) que se encargaba de dar la paz a los electos en las funciones religiosas; cuestión que se suscitó, por ejemplo, en 1649 en un oficio en honor de santa Patricia, patrona de la ciudad, y en 1668 en la celebración de otro patrono, san Felipe Neri.²¹⁹

Ni mucho menos fue fortuito que las tensiones entre ambas esferas de poder alcanzaran su máxima intensidad en los años del episcopado de Ascanio Filomarino (1641-1667), defensor acérrimo de la jurisdicción eclesiástica y manifiestamente hostil al patriciado urbano.²²⁰ En este sentido, cabe destacar, por su significado, la pugna que protagonizó el arzobispo con la Ciudad en torno a la gestión del culto del principal patrón de la ciudad, san Genaro. Para entender el origen de las diferencias debemos retroceder en el tiempo, ya que la construcción del culto cívico y la identificación progresiva del santo con la ciudad y los *Seggi* se fundamentaba en el voto que habían realizado en un momento de especial necesidad para la comunidad mermada por el hambre, la guerra y la peste. En una solemne ceremonia celebrada en la catedral el 13 de enero de 1527 la Ciudad sancionaba el voto de edificar una nueva capilla en la catedral dedicada al santo patrono reservándose el

“perpetuum dominium, administratio, et gubernatio, ac totum regimen eam in spiritualibus, quam in temporalibus ipsius sacelli, seu capelle ... in manibus, et posse

²¹⁸ BNN, ms. XIV C 21, f. 243. También en DE BLASIIS, “De precedentia nobilium...”, p. 567. Otros episodios de conflictos de ceremonial entre la Ciudad y el Capítulo catedralicio y entre éstos y los capellanes del Tesoro en CAMPANELLI, “Spazio sacro...”, p. 253.

²¹⁹ BOCCADAMO, “Il linguaggio...”, pp. 158 y 159. Pueden encontrarse otros ejemplos de conflictos de ceremonial entre la Ciudad, los diputados o capellanes del Tesoro y el Capítulo catedralicio en CAMPANELLI, “Spazio sacro...”, p. 253.

²²⁰ Al respecto, véase G. MROZEK ELISZEZYNSKI, *Ascanio Filomarino. Nobiltà, Chiesa e potere nell’Italia del Seicento*, Roma, 2017.

ipsorum dominorum electorum, tam nobelium, quam Populi huius civitatis ... libera ad omni superiore, et qualibet jurisdictione eorum ordinaria”²²¹

Sin embargo, la construcción de la capilla no se empezó a gestionar hasta principios del siglo XVII. Para tal menester se creó una Diputación compuesta por 12 miembros, 2 por cada *Seggio*. Las obras, que supusieron un esfuerzo económico considerable por parte del municipio, se prolongaron durante décadas.²²² Entretanto el consistorio tuvo que hacer frente a la oposición de las autoridades eclesiásticas. La Corte arzobispal se negaba a que la Ciudad tuviera en su poder una de las dos llaves de la capilla, elemento que hacía efectiva la jurisdicción laica. Asimismo, la exención de la jurisdicción del ordinario encontró la firme oposición del arzobispo Francesco Boncompagni (1626-1641), el cual alegaba, entre otras cuestiones, que una vez construida la capilla se debía disolver la Diputación encargada de la administración.

Finalmente, tras muchas gestiones en Roma, Urbano VIII concedía en 1635 una nueva bula de reconocimiento jurídico confirmando los privilegios concedidos en 1605 por Paolo V. Además, el consistorio obtuvo del papa la institución de 12 capellanías, para 12 capellanes elegidos por los *Seggi* (los nobles 10 y el *Popolo* a los otros 2) y entre los que vendría elegido, a turnos, el tesorero. De forma que se establecía un doble vínculo con la capilla, puesto que tanto los diputados como los capellanes eran elegidos por los *Seggi*.²²³ No obstante, en 1646, a pocos meses de finalizar los trabajos en la capilla, persistían los problemas a la hora de hacer efectiva la bula y que el arzobispo ordenase el traslado de las reliquias que se encontraban en el viejo Tesoro. La Iglesia no estaba por la labor; al resentimiento del Capítulo catedralicio había de sumarse la oposición del arzobispo Filomarino.²²⁴

La situación se vino a complicar aún más a raíz de un desagradable episodio en torno a las reliquias del santo patrono. Según las crónicas, la víspera de la procesión de mayo los nobles del *Seggio* de Capuana, al que tocaba preparar el cortejo procesional,

²²¹ El documento público del voto en ASCTSG, legajo A/13, ff. 3 y 4. Existe otra copia del voto en BNN, ms. II-E-2, f. 357.

²²² Por lo que se refiere a los recursos económicos que se destinaron a la empresa véase P. A. BELLUCCI, *Memorie storiche ed artistiche del Tesoro nella Cattedrale dal secolo XVI al XVIII desunte da soli documenti inediti*, Nápoles, 1915, pp. 108-110.

²²³ Al respecto, véase F. STRAZZULLO, *San Gennaro “defensor civitatis” e il voto del 1527*, Nápoles, 1987; Id., *La Capella di San Gennaro nel Duomo di Napoli. Documenti inediti*, Nápoles, 1994.

²²⁴ S. MUSELLA, “La Capella del Tesoro di S. Gennaro tra autorità ecclesiastica e autorità civili nel secolo XVII”, en C. RUSSO (coord.), *Chiesa, assistenza e società nel mezzogiorno moderno*, Lecce, 1994, pp. 156.

acudieron a la catedral para recoger las reliquias de san Genaro.²²⁵Cuál fue su sorpresa cuando el canónigo tesorero les comunicó que debían solicitarlas en persona al arzobispo. Los diputados del *Seggio*, “per non pregiudicar le ragioni della città padrona della reliquie,” se negaron a introducir semejante novedad.

Pero el arzobispo estaba decidido a continuar con la celebración sin la presencia de la representación ciudadana. A una hora ya tardía y con un recorrido distinto al habitual las reliquias del santo salieron en procesión desde la catedral. Con los ánimos muy encendidos, una comitiva formada por nobles del *Seggio* y el electo del *Popolo* obligaron al arzobispo a detener el cortejo a fin de presentar una protesta formal. En el momento en el que el notario entregaba el documento a Filomarino, éste increpó de forma airada: “le reliquie sono mie; lo vedremo in Roma,” tras lo cual ordenó que continuara la procesión.²²⁶ Según uno de los cronistas, “fù presa quest’azione per un dispregio ... fatto alla Città tutta, le ragioni della quale difendendo quei nobili, e replicando, che la Città era padrona delle reliquie.” Entre la multitud se alzaron voces contra el arzobispo e, incluso, parece ser que algunos caballeros llegaron a desempeñar sus espadas. “Frà la confusione, e le grida, spaventati i canonici dall’imminente pericolo, cercarono di porsi in salvo;” mientras las reliquias, conducidas por algunos nobles hasta la iglesia de San Angelo a Nido, quedaban “in potere della Città.”²²⁷

En toda esta historia se enredaban varias cuestiones. Se acusaba al eclesiástico de alimentar antiguos rencores contra la nobleza de *Seggio*, en particular contra algunas de las familias más potentes de Capuana, el *Sedile* al que también pertenecía la familia del arzobispo. Por lo en que, en parte, el suceso se enmarcaba en la lucha interna entre facciones nobiliarias.²²⁸ La defensa acérrima de la jurisdicción y de la inmunidad

²²⁵ El episodio fue recogido por algunos cronistas de la época véase, por ejemplo, D. A. PARRINO, *Teatro eroico e politico de’ governi de’ viceré de Regno di Napoli dal tempo del Re Ferdinando II Catolico fino al presente*, t. 2, Parrino & Michele Luigi Muzio, Nápoles, 1692, pp. 326-329; F. CAPECELATRO, *Diario contenente la storia delle cose avvenute nel Reame di Napoli negli anni 1647-1650*, v. II, parte I, edición a cargo de A. GRANITO, Napoles, 1850-1854, pp. 70 y 71. El maestro de ceremonias de la catedral también recoge el incidente, aunque su versión difiere en algunos aspectos, ASDN, *Diari dei Cerimonieri della Catedrale*, v. II, ff. 129 y 130. También puede encontrarse una versión elaborada a partir de las diferentes fuentes que han recogido el suceso en G. DE BLASIIS, “Ascanio Filomarino Arcivescovo di Napoli e le sue contese giurisdizionali”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. V (1880), pp. 726-736.

²²⁶ BNN, ms. X-B C- 65, *Contesa tra il cardinal arcivescovo di Napoli Ascanio Filomarino e i nobili della Piazza di Capuana* 1646, ff. 134-137r (citas ff. 135 y 136).

²²⁷ PARRINO, *Teatro eroico...*, t. 2, p. 328.

²²⁸ En esta línea se manifestaba el maestro de ceremonias de la catedral cuando afirmaba que los nobles no acudieron a solicitar las reliquias “come al solito” por el resentimiento de los diputados, tras negarse el

eclesiástica había llevado al arzobispo a protagonizar muchos enfrentamientos con las fuerzas locales. Sin ir más lejos, años atrás Filomarino había mantenido algunas diferencias con el mismo *Seggio* respecto al gobierno de la Casa de la Annunziata, sobre la que reivindicaba una acción de control que no preveía la gestión tradicional del instituto en manos del *Seggio* de Capuana y del *Popolo*.

Por otra parte, al denegar la participación de los *Seggi* en la organización de la fiesta del santo patrono, el arzobispo atacaba de lleno el mecanismo de representación de la ciudad.²²⁹ No en vano había sido el propio Filomarino el que se había encargado de resaltar la valencia cívica de la celebración, al considerarla “*festa della città*.”²³⁰ Sin embargo, a nuestro entender, una cuestión emergía por encima de todas, a saber: la discusión en torno a la propiedad de las reliquias del santo patrono que ambas partes reclamaban. Un argumento que subyacía en las polémicas que todo este tiempo habían mantenido ambos poderes por la capilla y la gestión de las reliquias, pero que hasta ese momento no se había expresado de una forma tan explícita.

Finalmente, tras una intensa actividad en Roma, a finales de año se producía la restitución de las reliquias desde la iglesia de San Angelo a Nido a la catedral.²³¹ La paz se sellaba a mediados de 1647 con la firma de las “*Capitulazione*” que regulaban aquellos aspectos, como la exposición y la consigna de las reliquias, que podían provocar tensiones entre los eclesiásticos (Capítulo catedralicio y arzobispo) y la Ciudad. Ciertamente, representaba una victoria para las autoridades eclesiásticas, puesto que el Capítulo se erigía, junto al arzobispo, en el principal protagonista de la ceremonia. El documento en cuestión contenía quince puntos y una declaración final de las autoridades municipales en la que se dejaba entrever, por el tono utilizado, que en realidad la disputa sólo se había postergado.²³²

arzobispo a colaborar como los otros nobles del *Seggio* en los gastos de la celebración, ASDN, *Diari dei Cerimonieri...*, f. 129.

²²⁹ VISCEGLIA, “*Rituali religiosi...*”, p. 615. En relación al conflicto véase también: BNN, ms. X-B C-65, “*Relazione dell’interdetto alla chiesa dell’Annunziata posto dal Cardinal Filomarino nel 1644*”, ff. 129-133.

²³⁰ ASDN, *Diari dei Cerimonieri della Catedrale*, v. II, f. 59r.

²³¹ Descripción de la procesión de traslado de las reliquias en ASDN, *Diari dei Cerimonieri...*, v. II, ff. 158-159r.

²³² Puede ilustrar lo dicho el inicio de la declaración: “*però e non altrimenti che in tanto questa ... Città ha acconsentito alla sudeta capitulazione, in quanto non s’impedischi la veneratione, e culto che si deve al glorioso santo protettore san Gennaro...*”, ASCTSG, legajo A-30. Los acuerdos a los que se llegaron también puede encontrarse en ASDN, *Diari dei Cerimonieri...*, v. II, ff. 156-157r. Al respecto, véase VISCEGLIA, “*Rituali religiosi...*”, p. 616.

Poco tiempo después estallaba la revuelta de Masaniello. Durante aquellos tumultuosos meses los diferentes bandos –en una especie de batalla simbólica– recurrieron al santo patrono en busca de legitimación, situándolo en el centro de la contienda política. La Capilla del Tesoro de San Genaro o, mejor dicho, la gestión del culto del santo patrono se convirtió en objeto de las reivindicaciones de los populares que solicitaban al virrey poder elegir el mismo número de capellanes que los cinco *Seggi* nobles (y no sólo dos como hasta ahora) de forma que populares y nobles estuvieran representados de forma paritaria.²³³ No contentos con esta acción, tal como relataba Capecelatro, meses más tarde los rebeldes, argumentando que “tal fabbrica era fatta della moneta delle gabelle riscosse dal popolo, sicché era loro sangue, ed a loro assolutamente ne spettava il governo ed il dominio,” expulsaron a todos los capellanes del Tesoro y nombraron a “preti secolari dipendenti da loro.”

También recurrió al santo patrón el virrey, junto con el arzobispo, en el momento en el que se supo de la muerte de Masaniello.²³⁴ Y volvieron a hacerlo, posteriormente, para celebrar con una procesión de acción de gracias el final de la revuelta. Tal como refiere nuestro cronista, el 27 de septiembre de 1648

“uscirono in processione le sante reliquie dei protettori di Napoli, con la testa ed il sangue del glorioso san Gennaro, con solenne accompagnamento di tutti i frati e preti della città, del clero e Capitolo del duomo, col cardinale arcivescovo, il viceré, ed i ministri dei regii tribunali, in rendimento di grazie della ottenuta quiete della citta e del reame”

Ni siquiera en esta ocasión la procesión estuvo exenta de polémica. El arzobispo pretendió que las reliquias salieran desde el altar mayor, en vez desde la capilla del Tesoro como defendían los diputados y como finalmente se efectuó.²³⁵ Este pequeño incidente confirma que era cuestión de tiempo que de nuevo afloraran las tensiones por el control de las reliquias del santo patrón. Sobre todo, teniendo en cuenta que, en los

²³³ Es significativo que muchas de las reivindicaciones del *Popolo* hacían referencia a una mayor representación de los populares en el marco de la religión cívica: agregación de nuevos santos patronos de la ciudad, una mayor presencia efectiva en el gobierno de la Casa de la Annunziata, así como en las procesiones incrementando en número de astas que debía portar el *Popolo*, etc., CAPECELATRO, *Diario contenente...*, v. I, p. 83. Una descripción de las diferentes reivindicaciones en pp. 199-223.

²³⁴ *Ibid.*, p. 100 y 158 (cita p. 158).

²³⁵ CAPECELATRO, *Diario contenente...*, v. III, p. 487.

años posteriores a la revuelta, coincidiendo con la epidemia de peste, el recurso a lo sacro por parte de las autoridades laicas había devenido casi obsesivo.²³⁶

En 1652 la gestión de la fiesta desencadenó un nuevo conflicto que a punto estuvo de derivar en una revuelta popular. Y de nuevo el desencuentro se producía con motivo de la procesión de mayo, aunque en esta ocasión tocaba al *Seggio del Popolo* solemnizar la celebración de san Genaro. El mismo día de la procesión el arzobispo, a través del maestro de ceremonias de la catedral, hacía saber al electo popular que asistirían “due heddomadari al servizio della testa del detto ... santo,” sustituyendo en esta función a los capellanes elegidos por la *Piazza del Popolo*.²³⁷

La asistencia de los hebdomadarios venía a reforzar la presencia del clero catedralicio en el ritual litúrgico, en detrimento de las instituciones cívicas representadas por los capellanes. El electo popular interpretó “questa novità” como un ataque a las prerrogativas y privilegios del *Seggio* y, por extensión, del gobierno urbano. Con el propósito de rebatir la acusación del electo, el maestro de ceremonias de la catedral buscó en sus libros precedentes de la participación, con el beneplácito de las otros *Seggi*, de los dos hebdomadarios en la función religiosa.²³⁸ De poco sirvieron, pues la *Piazza* popular y algunos ciudadanos nobles y populares presentes respondieron al maestro de ceremonias que “poteva scribere quello che volea, in detto libro, che non era vero.”

El arzobispo no atendió las súplicas del electo, al que despidió diciéndole “vada che io non farò la processione.” La desazón de los representantes populares aumentaba por momentos, pues en el exterior de la catedral

“si vedeva venire moltitudine del Popolo, e si sentiva che le strade della città stavano sollevate contra di detto cardinale, sentendosi tal novità tentata da detto signor cardinale, con la quale ci privavano di così gran Tesoro; e chi minacciava la persona di detto signor cardinale, chi di volere a forza pigliarsi le reliquie di detto gloriosissimo santo, borbottando che se nelle altre occasioni il signor cardinale l’haveva passata bene con le sue tante novità, con questa non sapevano come la passarebbe”

²³⁶ CAMPANELLI, “Le feste...”, p. 72.

²³⁷ BNN, San Marino, ms. 199, “Fatto per la Piazza del Fidelissimo Popolo di Napoli Per la Processione del Glorioso S. Gennaro fatta allí 4 di maggio 1652”.

²³⁸ El maestro de ceremonias refería que los hebdomadarios habían participado en la procesión realizada en 1649, ASDN, *Diari dei Cerimonieri...*, v. IV, ff. 26r-31. Pero a las *Piazze* sólo les constaba que se había intentado, sin conseguirlo, imponer su presencia en 1650; mientras que en 1651 había participado

Viendo “il Popolo così turbato et il pericolo,” el electo aceptó, como un mal menor, la solución que proponía el maestro de ceremonias de la catedral de que se alternaran en el servicio religioso un capellán y un hebdomadario.²³⁹

Tras lo sucedido, el *Seggio del Popolo* remitió una protesta pública al arzobispo. La repercusión pública del documento debió ser relevante, porque el arzobispo, poco proclive a dar explicaciones de sus acciones, se vio obligado a responder a las acusaciones de la *Piazza* popular con otro escrito. Entre otras cuestiones, Filomarino con su arrogancia habitual afirmaba que “questa processione deriva, realmente dall’arcivescovo, ... dove sempre si è osservato, l’assistenza delli hebdomadarii.” Mientras que “li capellani sono dell’anno 1646 a questa parte, la processione è di centenare di anni.” Es más, “vi sono li libri del maestro di cerimonie che ... lo testimoniano.” Y, a pesar de que en las Capitulaciones entre el arzobispo y la Ciudad “non vi è mentionata tal cosa, chi non sa che le cose devono camminare con quel ordine antico che si ritrova, dal che si vede che le novità non le voleva il signor cardinale.” También aprovechaba para arremeter contra los capellanes de la ciudad a los que, a su parecer, no les movía el celo de servir al santo, sino el rencor y la ambición. Por último, negaba que su persona hubiera corrido peligro –tal como argumentaba el electo popular–, pues si la población se aglomeró en el exterior de la catedral fue más por la curiosidad que por otro cosa.²⁴⁰

La disputa no terminaba aquí. La amonestación del arzobispo despertó la indignación de la *Piazza* popular, que no tardó en responder públicamente con otro escrito. Aunque en esta ocasión, valiéndose de un artificio retórico, es el propio *Popolo* napolitano el que se dirigía, en primera persona, al arzobispo. El escrito rebatía uno por uno todos los argumentos esgrimidos por el cardenal. En este sentido, es muy revelador el reproche que el *Popolo* dirigió al cardenal respecto a la “malitia” de la que hacía gala al tergiversar “quel giusto sentimento che io tenevo e mostravo contro tutti quelli che volevano privarmi del possesso et amore di si cara reliquia, dalla veneratione della quale haveria pensato mancare se io avessi permesso novità nelle cerimonie.” Tal como había sucedido, le recordaba, en el año 1646 en la *Piazza* de Capuana, “con no poco Pericolo

un hebdomadario y un capellán, porque el primero se había negado a marcharse y, finalmente, por no provocar un altercado, se había aceptado su presencia, BNN, San Marino, ms. 199, “Fatto...”.

²³⁹ BNN, San Marino, ms. 199, “Fatto...”.

²⁴⁰ La transcripción del documento puede encontrarse en A. FIORDELISI, “A propósito della processione di S. Gennaro (nel 1652)”, *La lega del bene*, a. IX, n.º 20 (1894), pp. 4 y 5.

di Sua Emineza.” Y dejaba claro que debía agradecer a “l’immenza bontà di Dio et il Santo che infuse nella mente del mio Eletto, e della mia Piazza, che dissimulasse il fatto”, pues de no ser así “si saria vista qualche meritata risolutione.”²⁴¹

Estas palabras ponen de manifiesto hasta qué punto la Ciudad era consciente del valor de las pequeñas, pero muy significativas, innovaciones introducidas por el poder eclesiástico en el ceremonial cívico-religioso que ponían en jaque privilegios y prerrogativas. Sin embargo, la firmeza de la Iglesia en su pugna por mantener el ritual del santo patrono en una esfera exclusivamente religiosa prevaleció sobre la amenaza de revuelta popular. En esencia, la solución impuesta en el fondo representaba un deslizamiento hacia una cada vez más evidente disminución de la representación de los *Seggi* en la gestión del ceremonial, tal como advertían las propias autoridades en el documento de la protesta.²⁴²

Los conflictos de ceremonial entre las autoridades eclesiásticas y la Ciudad en el transcurso del siglo XVII se hicieron cada vez más recurrentes e, incluso, experimentaron su punto álgido en los últimos años del mandato de Filomarino. Parece ser que, tras muchos desencuentros con el Capítulo catedralicio, en 1667 finalmente, se estableció el lugar que debían ocupar los electos cuando acompañaban al virrey en la catedral y en las procesiones. En este sentido, el incremento de los desencuentros propiciaron en más de una ocasión la intervención del virrey que, de esta forma, se instituyó en mediador e impuso su autoridad.²⁴³

Por otra parte, la reapropiación eclesiástica de la gestión de la ceremonialidad asumía el sentido político de una reivindicación de la superioridad de la esfera del poder religioso sobre el poder político.²⁴⁴ Un argumento que esgrimieron de forma abierta en alguna que otra ocasión. Por ejemplo, en 1666, cuando los electos de la ciudad se negaron a ceder la precedencia en la ceremonia de posesión del virrey don Pedro de Aragón en la catedral, los canónigos replicaron que “se gli Eletti rapresentavano la

²⁴¹ FIORDELISI, “A propósito...”, n.º 21, pp. 2 y 3.

²⁴² VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, p. 618.

²⁴³ CAPASSO, *Catalogo ragionato...*, p. 90. Por ejemplo, los electos y los diputados de la capilla se negaban a que los canónigos entraran dentro de la capilla del Tesoro con su hábito. Algunos de estos desencuentros fueron recogidos por FUIDORO, *Giornali di Napoli...*, v. II, en particular, pp. 33, 49 y 50.

²⁴⁴ E. NOVI CHAVARRIA, “Rituali di monacazione”, en Id., *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII*, 2009, Nápoles, p. 43, se refiere a los rituales de profesión femeninos. No obstante, bien podría aplicarse a toda la ritualidad religiosa en la que se habían introducido importantes connotaciones cívicas.

Città, ne representava il Capitolo la parte più degna, com'è l'Ordine Ecclesiastico, che deve precedere al Secolare.”²⁴⁵

Desde esta perspectiva, en la mayor parte de estas ocasiones lo que estaba en juego era quién o, mejor dicho, qué poder controlaba la capilla del santo patrono; en la medida en que el control de la capilla significaba necesariamente el control de las reliquias de san Genaro. Desde la edad media el culto de san Genaro había adquirido diferentes significados, en función de los diferentes gestores del culto (la Iglesia napolitana, la dinastía aragonesa o la familia Carafa).²⁴⁶ Como patrón principal de la ciudad, san Genaro representaba la antigüedad de la Iglesia partenopea, pero también de su carácter cívico. La edificación de la capilla formaba parte del proceso ideológico por el cual, de forma progresiva, se identificará al santo con la ciudad y, en particular, con las instituciones que monopolizaban el poder municipal, los *Seggi*. Una imagen que construyeron autores como Tutini –el historiador de los *Seggi*, considerado por algunos compatriotas el “ideólogo” de la revolución de 1646–, que en su obra publicada en 1633, *Memorie della vita, miracolo e culto di S. Gennaro*, dibujaba a un san Genaro natural de Nápoles, noble y ciudadano, intercesor y protector de la ciudad.²⁴⁷ Es en este proceso que, de forma progresiva, emerge una conciencia cívica y el deseo de defender la propia autonomía. No en vano, en otra obra sobre la vida del santo, esta vez datada en 1713, el autor exaltaba, más allá de los valores religiosos, la significación cívica del santo patrono al que representaba como “gran padre della sua Patria.”²⁴⁸

No obstante, el episcopado de Filomarino parece marcar una fractura, ya que el acuerdo entre la Iglesia, el poder central y el poder local, que había conseguido durante más de un siglo gestionar, a pesar de las tensiones, de forma consensuada el ritual de exposición de las reliquias y el milagro de san Genaro, se iba erosionando. Como muy bien ha mostrado Visceglia, a través de los diferentes episodios vinculados al control sobre las reliquias del santo y la jurisdicción sobre la capilla –pero también respecto a

²⁴⁵ PARRINO, *Teatro eroico...*, t. 3, p. 185.

²⁴⁶ En el siglo XV su culto estaba vinculado a la dinastía aragonesa y, con posterioridad, a la familia Carafa que entre 1458 y 1544 había controlado la sede episcopal, pero además la antigua capilla del santo en la catedral estaba bajo el patronato de dicha familia, VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, pp. 593 y 594.

²⁴⁷ VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, p. 608; C. TUTINI, *Memorie della vita, miracoli e culto di S. Gennaro martire vescovo di Benevento e principal protettore della città di Napoli*, edición a cargo de G. PELELLA, Nápoles, 1856. En relación a la obra de Tutini véase GALASSO, “Una ipotesi...”, p. 507.

²⁴⁸ N. F. FALCONE, *L'intera istoria della famiglia, vita, miracoli, traslazioni, e culto del Glorioso Martire S. Gennaro Vescovo di Benevento cittadino, e principal Protettore di Napoli*, Nápoles, F. Mosca, 1713, p. DXI.

otros ámbitos como el control del espacio y de las instituciones sacras—, interpretados por la historiografía como “contese giurisdizionali,”²⁴⁹ el arzobispo aspiraba a reafirmar “un organico e lucido disegno di riappropriazione ecclesiastica della gestione del sacro e della cerimonialità pubblica.” De forma que la Iglesia contrarreformista se reapropió de la gestión de aquellos rituales religiosos que habían desarrollado una fuerte valencia cívica, precisamente, en un momento en el que la ciudad, parecer ser, iba perdiendo peso político.²⁵⁰

6.4 El poder virreinal: la pugna política por lo sacro

Los virreyes en Nápoles no sólo poseían una residencia propia, acorde con su condición, sino que además desarrollaron un ceremonial —a imagen y semejanza del ceremonial regio—, mientras que en Barcelona tuvieron que adecuarse a un protocolo fuertemente controlado por las instituciones locales que se arrogaron la potestad de actuar como maestros de ceremonias.²⁵¹ La conformación del ceremonial de corte, a finales del siglo XVI, se manifestaba en la compilación de una serie de memoriales por parte de los maestros de ceremonias. En general, los libros de ceremonial mantenían una estructura similar; tras una primera parte meramente introductoria, se describían las funciones religiosas a las que debía asistir el virrey en al menos 95 días del calendario palaciego: 63 de estas solemnidades se desarrollaban en los espacios sacros urbanos, mientras que el resto se organizaban dentro del propio palacio.

El largo y detallado calendario de festividades religiosas que componía el ceremonial de la corte contemplaba, por ejemplo, la visita a instituciones asistenciales (el 1 de noviembre, al hospital de los Incurables o el 25 noviembre, a las huérfanas del conservatorio de San Elogio, etc.); la asistencia a las funciones religiosas en los conventos y monasterios femeninos (el 29 de agosto, en San Gregorio Armeno; el 22 julio, en Santa Magdalena; el 14 de septiembre, en santa María Egipciaca, etc.); u otras solemnidades como las Cuarenta horas organizadas en San Paolo Mayor o en el Jesús

²⁴⁹ Concepto que utiliza, por ejemplo, DE BLASIIS, “Ascanio Filomarino Arcivescovo...”.

²⁵⁰ VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, p. 615.

²⁵¹ En Barcelona la construcción de un palacio propio no se realizará hasta 1663, P. CARDIM y J-L. PALOS, “El gobierno de los imperios de España y Portugal en la Edad moderna: problemas y soluciones compartidas”, en Id. (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, 2012, p. 27.

Nuevo. Cabe destacar, además, la participación en las procesiones como la del Corpus o las realizadas en honor de los santos patronos, pero también las que se realizaban de forma habitual por necesidad de lluvia y que desde la catedral acudían a alguna iglesia de la ciudad.²⁵² Este peregrinar por conventos, iglesias, capillas e instituciones asistenciales reforzaba la imagen del virrey piadoso, considerado uno de los atributos del rey.

La participación activa del virrey en la vida religiosa de la ciudad también pasaba por la introducción, en el ya de por sí apretado calendario festivo local, de nuevas celebraciones en honor de los santos españoles como, por ejemplo, Isidro, Francisco de Borja o Teresa de Ávila o la promoción de algunas devociones, también vinculadas a la Monarquía hispánica, como podían ser la Inmaculada Concepción (nombrada patrona de la ciudad en 1656) y el Santísimo Sacramento.²⁵³ Al respecto, merece la pena detenerse, aunque sea de forma breve, en la procesión de la Octava del Corpus, o también conocida como de los *Quattro Altari*, de la iglesia de Santiago de los Españoles; espacio sacro de especial simbología al identificarse con el poder virreinal y por ser, en cierto modo, el lugar representativo de la iniciativa política de la nobleza española establecida en la ciudad. Esta simbología venía acentuada por la ausencia en la mencionada procesión de las corporaciones cívicas. De forma que el protagonismo recaía en la nobleza española y las élites de la burocracia togada, así como en la representación de la Iglesia en la persona del nuncio y en la participación de las órdenes religiosas tridentinas más relevantes: oratorianos, teatinos, carmelitas, etc. Con esta procesión, además de la sacralización del barrio español, los espacios del poder central devenían un centro ritual (alternativo al de las instituciones napolitanas) de primera importancia.²⁵⁴

En Nápoles el ceremonial público no presentaba elementos particularmente distintivos respecto a otras grandes ciudades europeas. Es más, como sostiene Giovanni Muto, el caso napolitano confirma las observaciones realizadas por Muir, según las cuales el ritual político, o la política ritualizada, mira a enmascarar las tensiones mediante la representación de una armonía política mayor de la que en realidad

²⁵² MUTO, “Rituale civici...”, pp. 235 y 336; A. ANTONELLI, *Cerimoniale del vicereame spagnolo e austriaco di Napoli 1650-1717*, Rubbetino, 2012, pp. 138-200.

²⁵³ En relación a la Inmaculada Concepción véase, por ejemplo, la noticias que refiere PARRINO, *Teatro eroico...*, t. 2, pp. 92 y 93.

²⁵⁴ VISCEGLIA, “Rituali religiosi...”, pp. 612-614.

existía.²⁵⁵ No en vano, el poder virreinal debía competir con otras instancias de poder, como la que constituían, en el ámbito religioso, los arzobispo de Nápoles, cuyo protagonismo, revitalizado a partir de la Contrarreforma, originaría una permanente rivalidad ceremonial (y política).²⁵⁶

Pero las tensiones, sobre todo, se generaban por la reafirmación del poder virreinal respecto a las fuerzas locales. En este sentido, el virrey gozaba de amplios márgenes de autonomía, puesto que tenía la potestad exclusiva de intervenir en materia de ceremonial. Por poner un ejemplo, en la celebración de la agregación de san Tomás de Aquino como octavo patrono, el virrey denegó la solicitud que realizaron los diputados de las *Piazze* que habían gestionado el patronato de llevar las astas del palio. La sentencia del rey Federico III establecía que los electos no podían llevar las varas del palio, sino nobles de los *Seggi* elegidos *ex professo*. Los electos tentaron de designarse a ellos mismos, pero el virrey tampoco cedió.²⁵⁷

Sin embargo, las varas de la Ciudad eran seis y los diputados eran cinco. Por lo que sobraba una vara, ya que la sentencia también establecía que el *Popolo* sólo podía portar la vara del palio en la procesión del Corpus. Por ello, el virrey concedió al *Popolo* que por esta vez podía llevarla; de igual modo, también estableció que los electos de la ciudad no tuvieran la precedencia respecto a los diputados que portaban las varas del palio, “gia che erano tutti una cosa istessa.”²⁵⁸ De esta forma, al reconocer la disposición del *Popolo* y al difuminar la articulación interna de la aristocracia deliberadamente el virrey deprimía la posición de la nobleza. En los años siguientes, se reprodujeron los conflictos a raíz de las disposiciones del virrey, el cual determinó que en la procesión de la festividad del santo debían llevar las varas del palio los religiosos

²⁵⁵ G. MUTO, “Culture urbane nell’Italia spagnola: l’esperienza napoletana”, en S. TRUCHUELO GARCÍA; R. LÓPEZ VELA y M. TORRES ARCE (eds.), *‘Civitas’: expresiones de la ciudad en la Edad Moderna*, Santander, 2015, p. 125.

²⁵⁶ HERNANDO SÁNCHEZ, “Los virreyes...”, p. 48. En relación a los conflictos jurisdiccionales entre el gobierno virreinal y el arzobispado napolitano véase DE BLASIIS, “Ascanio Filomarino Arcivescovo...”, a. V e Id., “Ascanio Filomarino Arcivescovo di Napoli e le sue contese giurisdizionali (continuazione)”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. VI (1881), pp. 744-775; E. NOVI CHAVARRIA, “Cerimoniale e pratica delle visite tra arcivescovi e viceré”, en G. GALASSO; J. V. QUIRANTE y J. L. COLOMER (Coords.), *Fiesta y Ceremonia en la corte virreinal de Napoles*, Madrid, 2013, pp. 1-18.

²⁵⁷ BNN, San Martino, ms. 106 C, *Acta Pro deputatis in festivitate di Thomae aquinatis*, ff. 1-8.

²⁵⁸ BSNP, XX C 30, *Trattato della celebratione’ della festività di San Tomaso d’Aquino aggregato ottavo Padrone della fidelissima Citta di Napoli, cavato dalli libri di essa Città*, f. 151. Por lo que se refiere a las reclamaciones que realizó la nobleza con motivo de la procesión en honor del nuevo patrón véase BNN, San Martino, ms. 106 C, *Acta Pro deputatis...*

de la orden dominica, mientras que los caballeros de los *Seggi* sólo podían hacerlo en la festividad del patrocinio.²⁵⁹

Pero la relevancia del ceremonial en la vida política también se percibía en lo que podríamos definir como pequeños gestos, casi anecdóticos, pero con una significación relevante dentro del juego político. Este es el caso de la información que refiere Innocenzo Fuidoro (alias de Vincenzo d'Onofrio), en sus *Giornali* en relación a unas sillas. En octubre de 1666 el virrey prohibió a los electos utilizar en las funciones públicas (principalmente religiosas) fuera del Tribunal de San Lorenzo las ocho sillas “di velluto cremesi con gran guarnizione di ottone indorato” que habían encargado para este menester, por ser la guarnición de “piu conveniente al vicere che alla Città.” Según nuestro cronista, en respuesta los electos dejaron de asistir a las funciones religiosas que en las siguientes semanas se celebraron en honor de los santos patronos de la ciudad. La prohibición del virrey no era gratuita. Se producía en el contexto de una serie de desencuentros de orden político-social con las instituciones ciudadanas (en particular nobles), en principio de poca relevancia, pero en los que de alguna manera se ponía en cuestión su prestigio y primacía formal.²⁶⁰

Ciertamente, la pugna política en la capital no sólo se dirimía en cuestiones de ceremonial. El culto que giraba alrededor de la licuefacción de la sangre de San Genaro, la reliquia más apreciada de la ciudad, también fue objeto de una constante lucha sociopolítica por el control entre el virrey, las autoridades eclesiásticas y las instituciones ciudadanas. Sin embargo, en este caso a pesar de los intentos, el poder central no consiguió acaparar para sí el carisma del santo.²⁶¹

Ni mucho menos terminaba aquí la injerencia del poder virreinal en la vida religiosa de la ciudad. En las grandes instituciones conventuales y asistenciales, tal como hemos mostrado, se concentraba y entrelazaba la presencia de las instituciones municipales, pero también del gobierno virreinal. Ahora bien, no todas las órdenes religiosas fueron favorecidas de la misma manera por el poder político; éste estableció estrechos vínculos con las nuevas órdenes tridentinas, sobre todo, oratorianos, teatinos y

²⁵⁹ BNN, San Martino, ms. 106 C, *Acta Pro deputatis...*, ff. 10-14r. Al respecto, véase también GALASSO, “Ideología e sociologia...”, pp. 221 y 228.

²⁶⁰ FUIDORO, *Giornali di Napoli...*, v. 2, pp. 29 y 35. Además de otras represalias de tipo político, el virrey también retiró un privilegio recién adquirido con el anterior virrey; el uso por parte de los electos de una carroza de cuatro caballos, GALASSO, *Napoli spagnola dopo...*, v. 1 pp. 124-127.

jesuitas. Precisamente, las dos últimas instituciones destacaron por su respaldo a la Monarquía española durante los meses que duró la revuelta popular de 1647.²⁶²

Tras el levantamiento, el poder virreinal intensificó los lazos con la orden carmelita, en especial durante el virreinato de Peñaranda –una tendencia que había iniciado durante el mandato del conde de Oñate– que participó de forma activa en la fundación de algunos conventos carmelitas. Sin embargo, tal como afirma Ida Mauro, simpatizar con una institución tan influyente entre el vulgo napolitano no puede sino revelar una determinada visión política.²⁶³ En este sentido, no deja de ser significativo que la iglesia del Carmen Mayor, situada en la zona neurálgica de la revuelta y, por consiguiente, símbolo del bando popular, fuera el lugar escogido por el poder virreinal para conmemorar la toma de Nápoles, pero también para festejar la rendición de Barcelona en 1652.²⁶⁴

Precisamente, esta constante imbricación entre las diferentes esferas de lo sacro y lo político (o laico) y entre las respectivas jurisdicciones suscitó numerosas fricciones. Los enfrentamientos más virulentos entre el gobierno virreinal, autoridades eclesiásticas y nobleza –dentro del juego a tres bandas que se desarrollaba en estas instituciones– se produjeron por el control sobre las casas religiosas femeninas bajo jurisdicción regia, a saber: el convento de Santa Clara, Santa María Magdalena y Santa María Egipciaca. Si en un principio el virrey respaldó, incluso con medios coercitivos, la reforma de las casas femeninas urbanas, cuando las autoridades eclesiásticas afrontaron la introducción de la reforma religiosa en los conventos regios las cosas cambiaron de pleno. En especial, cuando el objeto de la acción eclesiástica era Santa Clara, el convento más rico y potente (acogía a unas 300 monjas de las familias más relevantes de la aristocracia), fue objeto y escenario, por así decirlo, de más de un episodio de la disputa jurisdiccionalista entre los diferentes virreyes y arzobispos.²⁶⁵

²⁶¹ G. GUARINO, “Public Rituals and Festivals in Naples, 1503-1799”, en T. ASTARITA (ed.), *A Companion to Early Modern Naples*, Leiden, Boston, 2013, p. 267. Véanse también las reflexiones de MUIR, “The Virgin...”, p. 37.

²⁶² Mientras que mendicantes, en especial las ramas franciscanas, simpatizaban de forma abierta o incluso lucharon a favor del *Popolo* y por Francia, GALASSO, *Napoli spagnola dopo...*, v. 1, p. 60.

²⁶³ I. MAURO, ““Il divotissimo signor conte di Pegnaranda, viceré con larghissime sovvenzioni”: los fines políticos del mecenazgo religioso del conde de Peñaranda, virrey de Nápoles (1659-1664)”, *Tiempos Modernos*, n.º 15 (2007), p. 5.

²⁶⁴ La descripción de las celebraciones en BSNSP, ms. XXIII D 14, A. RUBINO, *Notitia di quanto è occorso in Napoli dall'anno 1648 per tutto l'anno 1657. Scritta dal Dottor Don Andrea Rubino*, t. 1, p. 72ss.

²⁶⁵ NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne...*, pp. 52-55; M. MIELE, “Monache e monasteri del Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove Esperienze”, en G. GALASSO y A. VALERIO (eds.),

Por lo que se refiere al sistema asistencial, elemento central de la red de religiosidad laica, la intervención del poder virreinal a principio de la época moderna era prácticamente excepcional. Sin embargo, a lo largo del XVII se introdujeron los mecanismos para ejercer desde el poder central un control indirecto, pero efectivo. De tal manera que en su estructura –sobre todo en las instituciones más prestigiosas– se hacía cada vez más incisiva la presencia de agentes regioes.²⁶⁶ No en vano, tal como ha mostrado Galasso, se puede reseguir las variaciones en la relación de fuerzas entre *Popolo*, nobleza y poder virreinal, a través del análisis de la nómina de los gobernadores de la Casa de la Annunziata, centro neurálgico del poder popular. Incluso, en la segunda mitad del siglo XVII, desde el poder central se impulsaron la fundación de algunas instituciones, como el conservatorio de huérfanos de San Nicola Nilo (1649) o el hospicio de San Genaro (1667), sobre las que se había garantizado un pleno control.²⁶⁷ Por las importantes implicaciones políticas de la actividad asistencial el virrey, además de vigilar y controlar a través de oficiales, necesitaba contrarrestar las numerosas obras impulsadas y administradas por el sector popular en este ámbito.

Este tipo de actuaciones se ha de interpretar desde la necesidad del gobierno de penetrar en los ámbitos más importantes de la sociabilidad urbana. Desde esta perspectiva, las congregaciones laicas también se encontraban en el punto de mira del gobierno virreinal, por la dimensión política que habían adquirido algunas de las cofradías más prestigiosas de la ciudad. Es el caso, por ejemplo, de la cofradía de los *Bianchi della Giustizia* que, según las informaciones del virrey, Juan de Zúñiga, en sus reuniones los cofrades, miembros de las familias más reputadas de la nobleza napolitana, trataban materias ajenas a los fines para los que había sido creada. Parece ser que ni siquiera la agregación del propio virrey consiguió frenar la actividad conspirativa de los nobles. Por lo que, tras permanecer cerrada, en 1583 el gobierno virreinal la

Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII, Milán, 2007, en particular, pp. 122-126. En el siglo XVII la postura desafiante de la comunidad de religiosas provocó incluso su excomunión durante algunos años, al respecto, véase RUSSO, *I monasteri femminili...*, pp. 76-81.

²⁶⁶ CASANOVA, *Le porte...*, p. 79.

²⁶⁷ GALASSO, *Napoli spagnola dopo...*, v. 1, pp. 81, 82, 152-154 y 226-229. Por lo que se refiere a las nuevas fundaciones de centros asistenciales véase GALASSO, *Napoli spagnola dopo...*, v. 1, p. 134; MUTO, “Forme e contenuti...”, pp. 257 y 258.

reabrió, pero con la prohibición de que entraran laicos, deviniendo, finalmente, una cofradía reservada al estamento eclesiástico.²⁶⁸

En resumidas cuentas, en el transcurso de la época moderna los diferentes virreyes (y la corte virreinal) intentaron incrementar su influencia sobre la vida religiosa de la ciudad como una forma más de afirmar el control de la ciudad y sus instituciones políticas. A la vez que la constante promoción de lo sacro reforzaba la esfera simbólica a fin de contrarrestar las limitaciones a las que se enfrentaba el representante del rey. El gobierno virreinal consiguió penetrar (que no controlar) en las estructuras más representativas de la religión cívica, como es el caso de las instituciones asistenciales o las casas religiosas, y, además, mantuvo en el tiempo una pugna con las instituciones ciudadanas y el poder eclesiástico por acaparar la potencia simbólica de los protectores celestiales de la ciudad, en especial, el santo patrón san Genaro.

6.5 De Nápoles a Barcelona: la comparativa

La confrontación de los casos de Nápoles y Barcelona pone de manifiesto que, en líneas generales, el fenómeno de la religión cívica en época moderna compartía unas características comunes y se expresaba de formas similares mediante el control: de las instituciones religiosas y asistenciales, de los espacios sacros, de la organización pública de la vida religiosa y, muy especialmente, sobre santos, reliquias y cultos cívicos. Por lo que se refiere a la primera cuestión, en comparación con Barcelona, Nápoles presentaba una red de religiosidad laica mucho más compleja y estratificada, puesto que los espacios sacros representaban a un mayor número de instancias políticas, sociales y económicas. Además, la naturaleza territorial de las instituciones políticas ciudadanas como el *Seggio* o la *ottina* facilitaba la articulación de los espacios sacros; así como la gestión de los servicios materiales e inmateriales que estos ofrecían, pues muchos de los lugares sacros que conformaban la tupida red de religiosidad laica también desarrollaban una importante actividad caritativa.

En este sentido, tanto en Barcelona como en Nápoles los recursos materiales y simbólicos puestos en juego en la esfera asistencial fueron fundamentales para la

²⁶⁸ PARRINO, *Teatro eroico...*, v. 1, p. 365; CASANOVA, *Le porte...*, p. 64, n. 181; BERENGO, *L'Europa...*, p. 861. Las informaciones sobre una posible actividad política también afectaron a la congregación de la Casa Profesa del Gesù, al respecto, véase VENTURA, "La capitale...", p. 265, n. 24.

hegemonía de las élites municipales. Sin embargo, mientras que en Barcelona la creación del sistema asistencial fue una iniciativa liderada por las autoridades municipales –en colaboración con las autoridades eclesiásticas, con las que compartían el gobierno– en el caso napolitano nos encontramos ante un sistema no institucionalizado que se desarrollaba a nivel de las corporaciones de oficios, las congregaciones laicas, las órdenes religiosas y la iniciativa privada, dando lugar a una temprana laicización de los vértices del gobierno de estas instituciones.

También la fiscalización de las órdenes religiosas urbanas fue mucho más incisiva, ya que en ningún caso la clase dirigente barcelonesa llegó a introducir, tal como sí se hizo en Nápoles, formas de control sobre la gestión y el gobierno de estas instituciones religiosas. No obstante, en ambas ciudades la imbricación entre clero regular y poder urbano fue más que evidente. La reforma religiosa intentó romper, sin conseguirlo, los vínculos que unían las clases dirigentes a las casas religiosas, en especial las femeninas. Pero, además, en este último caso también transformó, con la introducción de la clausura, las formas en que las religiosas participaban de la vida cívica. Convertidos en contenedores de *sacrae vergini*, los conventos continuaron ejerciendo una función pública en el marco de la religión cívica mediante la plegaria de las monjas y la ostentación y la custodia de reliquias.

La promoción y gestión del evento religioso era parte esencial de la religión cívica que practicaban las autoridades barcelonesas; una cuestión que se evidenciaba, entre otros aspectos, en la pugna por el control del calendario festivo local y la acumulación de honores para los protectores celestiales de la ciudad. En esta cotidianidad festiva, tan característica del Barroco, Barcelona no tenía nada que envidiar a otras ciudades mucho más importantes como eran Madrid o Nápoles; si no en la calidad, sí en lo que se refiere a la cantidad, pues el calendario religioso de la Casa de la Ciudad establecía 86 fiestas, además de los domingos y las fiestas móviles (fig. 11), bastantes más que el calendario de corte de Madrid, con 56 fiestas fijas y 14 móviles, y el de Nápoles, con 52 fiestas fijas y 11 móviles.²⁶⁹ La riqueza de la vida religiosa barcelonesa era más que evidente, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayor parte de estas 86 celebraciones correspondían a devociones locales o territoriales.

²⁶⁹ Por lo que se refiere al calendario de corte de Madrid véase M^a. J. DEL RÍO BARREDO, *Madrid, urbs regia: la capital ceremonial de la monarquía católica*, Madrid, 2000, pp. 192 y 193.

Muchas de las fiestas y procesiones que se realizaban en estas ciudades tenían su origen en la tradición eclesiástica, pero con el tiempo terminaron por impregnarse de fuertes valencias cívicas (o, en su caso, políticas) como es el caso de las celebraciones y procesiones en honor de los santos patronos o las rogativas por lluvia. A través de las procesiones se producía la sacralización no sólo del espacio urbano, sino también de los sujetos que participaban de forma activa como corporaciones gremiales, órdenes religiosas, congregaciones laicas, instituciones y poderes políticos, etc. De forma que en una misma función podían confluír distintos discursos simbólicos (fruto de las distintas culturas religiosas) que rivalizaban por imponer una determinada visión de la sociedad.²⁷⁰

En Barcelona el poder municipal aprovechaba el ceremonial litúrgico para escenificar su unión frente al resto de poderes que concurrían en la ciudad. No en vano, si realizamos una lectura política de los itinerarios procesionales, en el caso de Barcelona el cortejo procesional discurría por un único centro ritual uniendo el territorio, mientras que en Nápoles –dotada de múltiples centros de ritual– lo delimitaba en diferentes jurisdicciones locales. Ahora bien, en uno u otro caso el ceremonial religioso tanto podía escenificar la cohesión como hacer aflorar las tensiones fruto de las divisiones de roles, las jerarquías de poder y los mecanismos de negociación.

Pero, sobre todo, el eje de la actuación municipal en la esfera religiosa fue sin duda la promoción del culto cívico al santo patrón y la identificación progresiva del patrono con la ciudad. En Barcelona, a diferencia de Nápoles, las autoridades municipales no tuvieron que competir con ningún otro poder laico por acaparar el carisma sobrenatural de la patrona principal, santa Eulalia. Como hemos mostrado, fueron principalmente los santos de la antigüedad (sobre todo mártires y antiguos obispos de la ciudad) los que propiciaron en mayor medida la elaboración por parte de la municipalidad de discursos identitarios en torno a la figura del santo protector, convertido ahora en estandarte de los valores cívicos. De forma que se producía la sacralización del régimen municipal a través de la apropiación de la potencia simbólica del santo. En un proceso impulsado por las autoridades municipales, la memoria hagiográfica del santo fue (re)construida (en ocasiones de la mano de laicos) para

²⁷⁰ Luchas simbólicas por el poder de producir e imponer la visión del mundo legítima, P. BOURDIEU, “Espacio social y poder simbólico”, en Id., *Cosas dichas*, Barcelona, 1987, p. 136; véase también, Id., “El espacio social y la génesis de las ‘clases’”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v. III, n.º 7, septiembre (1989), pp. 27-55.

ajustarla a las necesidades del presente.²⁷¹ No obstante, los casos analizados en las dos ciudades también ponen de manifiesto que el traspaso de una gestión exclusivamente eclesiástica a una municipal encontró mayores limitaciones en los santos antiguos que en los nuevos.

En este sentido, la sinergia entre élite dirigente y órdenes religiosas (sobre todo mendicantes y tridentinas) –principales impulsoras de las nuevas agregaciones de santos patronos, cuyos cuerpos, además, custodiaban– garantizaba el acceso relativamente libre de las autoridades municipales al cuerpo santo; condición indispensable a la hora de construir un discurso ideológico en torno al culto del nuevo protector. De forma que, frente al incremento de las restricciones que en el marco de la Contrarreforma las autoridades eclesiásticas impusieron respecto a la gestión pública del culto de los santos, las órdenes religiosas, convertidas en intermediarias entre el poder urbano y el santo, estableciendo un doble vínculo de patronato entre la orden religiosa y la Ciudad y entre el santo y la comunidad.

Del mismo modo, tras el afán de las ciudades por acumular dignidades en favor de los propios patronos se encontraba el fenómeno del *campanilismo* que empujaba a las ciudades a competir entre sí con el fin de incrementar el prestigio simbólico. Por su condición de ‘ciudades capitales’ en los dos casos analizados también era una forma de reforzar su poder simbólico respecto al territorio sobre el que ejercían su influencia o control.²⁷² No obstante, la cuestión que nos interesa es si el incremento exacerbado de protectores sobrenaturales que experimentaron en mayor o menor intensidad las ciudades se puede interpretar como un signo de debilidad política. Es decir, si el número de intercesores se incrementó en la medida que la autonomía del municipio se veía cada vez más restringida o amenazada por el poder central.²⁷³

Ciertamente, todo parece indicar que sería así, pues el gobierno napolitano de forma progresiva había ido perdiendo capacidad de actuación frente a un poder virreinal cada vez más autoritario e invasivo; una situación que también había experimentado

²⁷¹ En el contexto de las luchas simbólicas el poder reconstruía el pasado para ajustarlo a la realidad presente, BOURDIEU, “Espacio social...”, p. 137.

²⁷² J-M. SALLMANN, “Il santo patrono cittadino nel’ 600 nel Regno di Napoli e in Sicilia”, en G. GALASSO y C. RUSSO (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, v. 2, Nápoles, 1982, pp. 187-213.

²⁷³ Una cuestión que planteó en su día A. VAUCHEZ, “Patronage des saints et religion civique dans l’Italie comunale a la fin du moyen age”, en V. MOLETA (ed.), *Patronage and public in the Trecento. Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July, 1984*, Florencia, 1986, pp. 59-80, respecto a la disminución del poder comunal en las ciudades italianas.

Barcelona, sobre todo a partir del conflicto bélico que la había enfrentado a la Corona. No obstante, también nos parece que el recurrente recurso al santo patrón permitía a las élites dirigentes la construcción de discursos cívicos y patrióticos en torno a su culto con los que reforzar su hegemonía y su propia función pública dentro de la comunidad. Una capacidad que denotaba, de por sí, la fuerza del poder urbano para movilizar recursos y establecer los consensos necesarios, además de la existencia de una fuerte conciencia cívica.

Para terminar, en Nápoles la acción del municipio en la esfera religiosa quedaba difuminada por la intensa actividad que desplegaban otros actores económicos, sociales y políticos como el propio poder virreinal. Sin embargo, aunque en este caso pueda parecer que la religión cívica giraba en torno al entramado monárquico, más que una subordinación, se estableció una relación dialéctica entre poder local y poder central; de forma que religión cívica y religión de Estado se retroalimentaban. Asimismo, la religión cívica no se desarrollaba tanto dentro de las instituciones ciudadanas como en los márgenes; los grupos sociales excluidos del poder urbano, en competencia y reciprocidad con los otros grupos o facciones, también intentaban conquistar una cuota de visibilidad y de auto-representación en el ámbito de lo sacro.

CONCLUSIONES

En definitiva, tanto en Barcelona como en Nápoles el poder municipal extendió sus poderes al ámbito de lo sacro. Otra cosa muy distinta era el grado o la intensidad de esta intervención que, tal como hemos mostrado, se manifestaba desigual en los diferentes ámbitos de la esfera religiosa. En consecuencia, es posible identificar determinadas prácticas de los gobiernos municipales como aspectos de la religión cívica; pero la comparativa entre la experiencia napolitana y barcelonesa pone de manifiesto que estas políticas vinculadas a la esfera sacra estaban singularizadas en función de las diferentes realidades políticas y sociales. Algunos estudiosos ya lo habían resaltado al identificar diferentes enfoques historiográficos de la religión cívica en función de los diferentes contextos históricos.¹ Ni mucho menos la presión del poder regio se hacía sentir de la misma manera en una u otra ciudad, del mismo modo que el poder eclesiástico (clero secular y regular) tampoco tenía la misma influencia y el mismo peso en todas las ciudades. Por no mencionar que en ningún caso la correlación de fuerzas dentro de la administración municipal, o dentro de la sociedad local, podía ser la misma. A nuestro entender, todos estos factores no condicionaron la misma existencia de la religión cívica, sino las formas en las que ésta podía o no expresarse de manera más ostensible.

Mientras que en Nápoles la esfera religiosa expresaba múltiples centros de poder y sujetos institucionales, sociales y económicos –lo que a nuestro entender hacía más difícil la mediatización por parte de los poderes centrales (Iglesia y Corona)– en Barcelona la religión cívica era una cuestión esencialmente municipal. No solamente el virrey no tenía el mismo protagonismo que en Nápoles, sino que, además, Barcelona presentaba rasgos distintivos respecto a la tendencia generalizada experimentada por otras ciudades europeas, como la insólita representación política continuada, e incluso aumentada, de una proporción considerable de las clases subalternas, así como la existencia de mecanismos institucionales encaminados a la inclusión de miembros del

¹ Al respecto, remito a los debates desarrollados en el estado de la cuestión en relación a los diferentes enfoques de las escuelas historiográficas europeas. Véase también A. BROWN, “Civic religion in late medieval Europe”, *Journal of Medieval History*, n.º 42, v. 3 (2016), pp. 338-356.

estado llano en la oligarquía urbana; aspectos que, en parte, sustentaron la ideología de la unidad social difundida por muchos escritores de la época.²

Esto no quiere decir que la convivencia entre los diferentes poderes políticos y estamentos no estuviera exenta de tensiones. Como ya hemos apuntado, las fricciones dentro del poder urbano se daban en dos sentidos: por un lado, la nobleza urbana intentaba mantener su hegemonía en el gobierno barcelonés; por otro lado, los estamentos inferiores rechazaban la acción de gobierno de la oligarquía y presionaban para ampliar su participación en la administración municipal. De forma que en Barcelona la religión cívica nutría un discurso ideológico encaminado a reforzar la cohesión social y el consenso político; un relato que explicaría la relativa estabilidad social y política que experimentó la ciudad a lo largo de la época moderna.

En este sentido, es significativo, por ejemplo, que Barcelona, a diferencia de Nápoles, apenas experimentó conflictos por las nuevas agregaciones de protectores celestiales. Y en las pocas ocasiones que se produjeron, aunque no se puede descartar que estuvieran promovidos por diferentes facciones de la élite dirigente, éstos más bien reflejaban las tensiones internas del clero. De la misma forma que una identidad no excluía de forma automática a las otras identidades infra-urbanas, los numerosos santos patronos de la ciudad eran portadores de más de un significado y personificación de más de una identidad.³ En Barcelona el nuevo patrono era símbolo de un discurso de consenso entre los diferentes cuerpos que conformaban la comunidad cristiana en torno a las clases dirigentes, expresión de un patriotismo político que se nutría de motivaciones religiosas.

Con esto no se quiere afirmar que no existieran manifestaciones de religión cívica al margen de la municipalidad. Barcelona también contaba con un rico tejido de religiosidad laica impulsado por las corporaciones gremiales, congregaciones laicas, las obrerías parroquiales, etc. Y aunque el gobierno urbano controlaba, de forma más o menos directa, las iniciativas en la esfera religiosa de otras corporaciones laicas (portadoras también de valores cívicos) en ningún caso este control pudo ser absoluto. Ciertamente, existía religión cívica al margen de la estructura municipal; pero, en líneas

² Al respecto, véase J. S. AMELANG, “L’oligarquia ciutadana a la Barcelona moderna: una aproximació comparativa”, en Id., *Gent de la Ribera i altres assaigs sobre la Barcelona moderna*, Barcelona, 2008, pp. 97-126, en particular, pp. 111-120.

³ S. DITCHFIELD, “Il mondo della Riforma e della Controriforma”, en S. BOESCH GAJANO *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, 2016, pp. 279-282.

generales, ésta no se desarrollaba desde una relación conflictual o en competencia con el municipio, sino todo lo contrario.

Los diferentes estamentos o grupos sociales canalizaban a través de la estructura municipal, en mayor o menor medida, espacios de visibilidad y de auto-representación, de forma que coexistían múltiples culturas religiosas (aunque jerárquicamente diversas) conectadas o relacionadas entre sí. En este sentido, las fuentes institucionales, en especial el dietario municipal, ponen de relieve la frecuente asistencia de los *consellers* a las celebraciones devocionales vinculadas a las corporaciones gremiales. Una tendencia que es progresiva; pero que hemos observado va en aumento, sobre todo, a partir del incremento de la representación de los estamentos inferiores en las magistraturas de la ciudad en 1651. En consecuencia, a partir de la segunda mitad del siglo XVII las invitaciones para que los magistrados asistan a las celebraciones que gremios y cofradías organizaban en honor de sus santos patronos son mucho más recurrentes y manifiestas que en épocas pasadas.

En esta misma línea, tampoco parece casual que las órdenes religiosas más relevantes de la religión cívica en Barcelona fueran capuchinos y mercedarios. Los primeros representaban las nuevas corrientes devocionales tan presentes en ciertos sectores del patriciado urbano; pero, además, por su labor asistencial en los grupos sociales más desfavorecidos, también habían sabido calar entre las capas más populares de la ciudad. Asimismo, se daba la circunstancia de que la Corona se había opuesto desde el principio a su establecimiento en los reinos hispánicos, por lo que el respaldo de las autoridades barcelonesas tenía también connotaciones políticas nada desdeñables. Por el contrario, los segundos –vinculados desde sus orígenes a la Corona catalono-aragonesa y al régimen municipal– se caracterizaron a lo largo de su historia por su marcado carácter aristocrático. Parece ser que la suerte de las órdenes religiosas en la ciudad, en gran parte, dependía de las preferencias devocionales de la élite dirigente, por lo que el protagonismo de estas instituciones en la vida religiosa institucional podía variar de forma significativa en función de quien o quienes controlaban el poder urbano en cada momento. Sin embargo, a lo largo del período analizado, la posición de estas dos instituciones se mantuvo en una posición bastante privilegiada, tal vez porque entre las dos eran capaces de representar a una amplia base social y abarcar las diferentes sensibilidades espirituales.

De mismo modo que las autoridades laicas (y eclesiásticas) eran incapaces de controlar los diferentes significados de los que era portador el santo patrono, también lo eran de controlar los diferentes discursos que confluían en las solemnidades religiosas. En una misma procesión, tal como hemos mostrado en los casos de la entrega del rótulo de san Oleguer o en las celebraciones por la canonización de santa María del Socors, podían desplegarse distintos discursos simbólicos. Del mismo modo, las celebraciones oficiales también generaban en torno suyo otra serie de festejos que quedaban al margen del control de las instituciones políticas y que eran capaces de generar un discurso propio, alternativo y en muchas ocasiones opuesto al elaborado por los promotores. De forma que, tras la apariencia de unidad y concordia que proyectaba el gobierno barcelonés, en el ceremonial religioso se afirmaba la pugna por producir e imponer un determinado discurso ideológico. En otras palabras, en la gestión de la fiesta y del ceremonial religioso se dirimían luchas simbólicas por imponer una determinada visión legítima de la comunidad.⁴

Por otra parte, en la práctica de la religión cívica el sentido de comunidad se veía reforzado frente a las amenazas que provenían del exterior. La clase dirigente barcelonesa también se vio obligada a defender la autonomía y la jurisdicción municipal frente a otros poderes políticos que concurrían en la ciudad: Generalitat, Iglesia y Corona. El análisis de los dietarios de la Generalitat pone de manifiesto que la Ciudad no fue el único poder laico que se impregnó de valores religiosos y quiso desarrollar el potencial sagrado de su autoridad. La Generalitat también intentó articular un discurso político en torno al culto de san Jordi, patrón del Principado, que no terminó por cuajar, pues su capacidad de actuación dentro de la capital barcelonesa no era ni mucho menos equiparable a la del gobierno municipal. Además, cabe añadir que tras la *Guerra dels Segadors* la institución catalana fue perdiendo protagonismo en la escena pública hasta quedar totalmente relegada a un segundo plano, dejando todo el protagonismo al gobierno barcelonés.

La guerra también supuso un antes y un después para el consistorio barcelonés, que sufrió con creces las consecuencias políticas y económicas de la derrota catalana. Es evidente que en muchos ámbitos de gobierno el control de la Corona se hizo mucho más asfixiante. Pero por lo que se refiere a las manifestaciones de la religión cívica no hemos observado un menoscabo significativo en su capacidad de actuación. El

⁴ BOURDIEU, “Espacio social...”, pp. 137-141.

municipio políticamente era más débil y tenía menos capacidad económica, pues muchas de las solemnidades religiosas que iban a cargo de la Ciudad perdieron magnificencia e, incluso, las autoridades municipales, alegando la falta de recursos, intentaron anular algunas de las celebraciones que iban a cargo del consistorio, en especial aquellas que se habían implantado en los últimos tiempos.⁵ No obstante, en líneas generales, la intervención del municipio en la esfera religiosa no experimentó cambios relevantes en la época posterior a la *Guerra dels Segadors*, al menos no en un sentido negativo. El análisis de las fuentes nos ha permitido constatar que pasados los dos o tres primeros años el gobierno barcelonés intensificó de forma significativa su actividad en la esfera religiosa; es más, ésta se mantuvo de forma estable muy por encima de lo que se había producido en la primera mitad del siglo XVII. Dicho esto, es muy posible que este incremento de la intervención del poder urbano en la esfera religiosa tuviera como objeto reforzar el discurso identitario y la autoridad del municipio, que en ese momento estaba seriamente cuestionada y mermada.

Otra cuestión que se desprende del análisis de las fuentes municipales es que el poder virreinal no atacó (o, al menos no, de forma sistemática) la capacidad efectiva del poder urbano para controlar y gestionar la vida religiosa de la ciudad. La injerencia o las presiones de los virreyes se sintieron en algunas ocasiones, sobre todo en lo que se refiere a la asistencia o no de los *consellers* en determinadas celebraciones religiosas. Hemos expuesto algunos episodios en los que los virreyes se erigieron en intermediarios entre la Iglesia y la Ciudad y utilizaron su preeminencia para forzar a las partes al entendimiento. Ahora bien, era habitual que cuando se producía un conflicto entre los diferentes poderes políticos concurrentes en la ciudad el resto intentara mediar. La propia Ciudad se arrogaba ese papel en cuanto tenía ocasión. De forma que la religión cívica, en parte, se expresaba al margen de la dialéctica entre poder central y poder local. Sin duda, el ceremonial religioso siguió siendo el ámbito de la esfera pública en el que se representaban y conformaban las relaciones de poder. El gobierno barcelonés, consciente de ello, en muchas ocasiones jugaba con su ausencia o con su presencia, en tanto que una forma de protesta o presión (más o menos velada), para hacer visible ante la sociedad barcelonesa la falta de adhesión al promotor, fuera la Corona o la Iglesia.

En realidad, según se desprende de las fuentes municipales, por lo que se refiere a la religión cívica el conflicto en Barcelona se centraba en el binomio Ciudad-Iglesia.

⁵ *DACB*, v. 16, pp. 178-180 (1654).

La imbricación de la esfera religiosa y la esfera laica, tan característica del período que nos encontramos, generaba continuos desencuentros entre estas instituciones. Precisamente, este ha sido el hilo argumental de la presente tesis; la pugna entre el poder municipal y el poder eclesiástico por redefinir y ampliar sus respectivas esferas de poder. Aunque las autoridades barcelonesas no dudaban en desafiar, si era necesario, la jurisdicción eclesiástica –actuando al margen de la autoridad episcopal y del Capítulo catedralicio– en ningún momento cuestionaron las prerrogativas de la Iglesia. Como hemos mostrado, las autoridades municipales no entendían la religión al margen de la acción de gobierno. Desde esta perspectiva, la gestión de lo sagrado formaba parte de sus atribuciones tanto como lo eran el mantenimiento del orden y la paz o el avituallamiento de la ciudad. Por su parte, las autoridades eclesiásticas consideraron la intervención del poder urbano en materia religiosa una intromisión en su jurisdicción y una amenaza a su estatus y a su función en la comunidad.

El municipio, en colaboración con la Iglesia local, era el encargado de gestionar y organizar las diferentes manifestaciones religiosas de la ciudad. El control y la gestión pública de la vida religiosa no terminaba ahí, pues el gobierno barcelonés también era el principal impulsor de la vida devocional a través del patrocinio (total o parcial) de numerosas celebraciones y procesiones del calendario religioso local. El propio calendario litúrgico municipal, así como la asistencia de los *consellers* en las diferentes solemnidades religiosas que se desarrollaban en la ciudad, se han de interpretar como parte esencial de la gestión de la religión cívica. Sin embargo, la imagen de concordia y armonía que ambos poderes proyectaban en las celebraciones religiosas, tal como hemos mostrado, se revelaba mucho más imperfecta y compleja de lo que dejaban entrever los relatos festivos.

De nuevo el ceremonial religioso era el ámbito en el que se escenificaba y se dirimía con mayor nitidez las relaciones de fuerza entre ambas instituciones. En el incremento progresivo de las tensiones desde las décadas centrales del siglo XVII es más que evidente el intento por parte de las autoridades eclesiásticas (obispo y Capítulo catedralicio) de desplazar al poder urbano no sólo en la gestión de las manifestaciones religiosas, sino también dentro del ceremonial.⁶ En líneas generales, en las maniobras de

⁶ Tal como planteaba M. A. VISCEGLIA, “Rituali religiosi e gerarchie politiche a Napoli in età moderna”, en P. E. MACRY y A. MASSAFRA (eds.), *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, Bologna, 1994, pp. 587-620.

la Iglesia subyacía la lucha política por la recuperación de prerrogativas y la reafirmación de la primacía de la esfera religiosa sobre la esfera laica. No obstante, da la impresión que la reconfiguración del ceremonial cívico-religioso, a través de la cual se intentaba canalizar las tensiones y dar cabida a las diferentes reivindicaciones, no supuso una victoria rotunda del estamento eclesiástico sobre el poder laico, tal como evidencia el incumplimiento sistemático de los acuerdos por parte de la jerarquía eclesiástica. No en vano, a pesar de los intentos de la Iglesia por recuperar el control exclusivo del ceremonial, las connotaciones cívicas de muchas celebraciones religiosas no se diluyeron en este período.

En esencia, la Ciudad legitimaba su autoridad en la esfera sacra en función de una determinada visión de la práctica religiosa –inspirada en el discurso mendicante– en la que se aunaban valores cívicos y religiosos. Desde esta perspectiva, la jurisdicción eclesiástica quedaba supeditada al bien común de la comunidad de fieles. Es, pues, una religiosidad en la que era la comunidad, encabezada por sus representantes políticos, la que establecía una relación directa con los santos protectores de la ciudad y, a través de éstos, con la divinidad. Una concepción que chocaba frontalmente con la religiosidad impuesta por la Iglesia contrarreformista que, al erigirse en la legítima intermediaria entre Dios y la comunidad de creyentes, pretendía recuperar el monopolio sobre el ámbito religioso relegando al poder laico a mero ejecutor de su voluntad.

No obstante, la participación de las órdenes religiosas (que mantenían una relación de simbiosis con el poder y la sociedad barcelonesa) en la vida cívica no se limitaba únicamente a colaborar en la construcción de un discurso ideológico que legitimaba la gestión pública de la esfera religiosa. Las tensiones que generaba la injerencia de las autoridades barcelonesas en las cuestiones internas de las casas religiosas urbanas no fueron impedimento a la hora de establecer una alianza entre el poder urbano y el clero regular, verdadera piedra angular del fenómeno de la religión cívica. La complicidad del clero regular fue imprescindible en la subsistencia de la religión cívica en Barcelona, ya que el respaldo de las instituciones religiosas permitía al poder urbano gestionar las manifestaciones religiosas al margen de las autoridades eclesiásticas. Pero donde se percibe con mayor intensidad la participación activa de las órdenes religiosas urbanas en la promoción de la religión cívica es en el impulso del culto cívico a los santos.

Desde principios de época moderna las estructuras eclesiásticas locales y el poder urbano habían aunado sus esfuerzos para favorecer el culto de los santos locales. En especial aquellos santos que habían sido antiguos obispos de la ciudad como Oleguer o Sever, cuya gestión estaba exclusivamente en manos de la jerarquía eclesiástica que, además, custodiaba sus reliquias. Por consiguiente, el poder urbano lo tuvo más difícil para apropiarse del carisma de estos santos para sus propios fines.

Las autoridades barcelonesas también intentaron sustraerse a la mediación de las autoridades eclesiásticas en su relación con los santos protectores. Desde esta perspectiva hemos interpretado el impulso institucional a ciertas devociones, con la complicidad de las órdenes religiosas, como la Virgen de la Merced (e incluso los santos mercedarios) o la virgen y mártir barcelonesa santa Madrona, que se situaban al margen de las autoridades eclesiásticas. El gobierno municipal había encomendado la custodia del cuerpo de la santa a la orden capuchina, por lo que el acceso a sus reliquias estaba bajo control municipal. Pero, además, el control de las reliquias de santa Madrona permitió a las autoridades municipales construir en torno a su culto un discurso cívico.

Por lo que respecta a la devoción mercedaria, la leyenda medieval de la fundación de la orden vinculaba la devoción de la Virgen de la Merced a la ciudad y, en particular, al propio régimen municipal. Una operación que también se había llevado a cabo en la reconstrucción retrospectiva de la memoria hagiográfica de los fundadores de dicha orden, san Pedro Nolasco y santa María del Socors, para ajustarla a las necesidades del presente. En este caso, la simbiosis de intereses entre la orden mercedaria y la municipalidad facilitaba la gestión municipal de las devociones mercedarias y la apropiación de la potencia simbólica de estos cultos para sus propios fines. El impulso institucional a estas devociones situaba a la orden mercedaria, pero también a la orden capuchina, en una situación privilegiada respecto a otras casas religiosas urbanas, mientras que el control sobre el culto de los santos protectores permitía a las autoridades barcelonesas la elaboración de discursos identitarios y patrióticos. A la larga el ascenso de la Virgen de la Merced en el último cuarto del siglo XVII en la vida religiosa de la ciudad supondrá el declive del culto cívico a la patrona principal, santa Eulalia.

En otro orden de cosas, quisiéramos referirnos brevemente a un aspecto que hemos tratado a lo largo de nuestro trabajo: el uso instrumental de la memoria

institucional por parte de las autoridades barcelonesas en el marco de la religión cívica. La codificación y fijación de las ceremonias públicas en las fuentes institucionales buscaba crear una sensación de inmutabilidad y de sacralización del poder urbano. No en vano las constantes referencias en estas fuentes a la observación del pasado y su cumplimiento en el futuro evidenciaban el empeño del poder urbano por conservar la memoria institucional, devenida en memoria de la ciudad. Asimismo, la custodia y dosificación de dicha memoria otorgaba un cierto poder, pues, como hemos mostrado, la recuperación de la memoria era un instrumento útil en manos de las autoridades municipales frente a las tentativas de la Corona (y sus oficiales) y la Iglesia de minar su poder.

El contenido de estos registros, descripciones de entradas reales o de obispos, del ceremonial en las solemnidades religiosas o la actividad religiosa de los *consellers* a lo largo del año, parafraseando a Raufast, configuraban un soporte en el que se desarrollaban gestos y prácticas que, al mismo tiempo que definían institucionalmente al municipio, actuaban como potentes y efectivos estimuladores de la conciencia colectiva urbana.⁷ Nuestra impresión es que estas fuentes, en particular el dietario municipal, funcionaban como un relato que se explicaban los barceloneses, o lo que es lo mismo el patriciado barcelonés, sobre sí mismos a lo largo del tiempo, generación tras generación. De forma que esta memoria de la ciudad es un elemento más en la configuración de la identidad barcelonesa; una representación del régimen municipal y de la sociedad barcelonesa cohesionada y en armonía frente a los ataques internos y externos. Que ésta se ajustase, o no, a la realidad es lo de menos.

En resumidas cuentas, el fenómeno de la religión cívica vendría a exagerar esta concepción idealizada de la armonía urbana que, salvando las distancias, nos traslada al paradigma de las ciudades-estado italianas y al desarrollo de la conciencia cívica. El fenómeno en cuestión no dejaba de ser una forma de participación cívica (si no exactamente política) de las clases subalternas en la definición de una identidad urbana. Por lo que la religión no solo se presentaba como factor coagulante en la conformación de la identidad, sino también como elemento de integración y de conexión entre los diferentes estamentos. Sin embargo, como ponen de manifiesto los casos napolitano y barcelonés, la religión cívica no sólo era un elemento de cohesión y unidad, sino que

⁷ M. RAUFAST CHICO, “¿Un mismo ceremonial para dos dinastías? Las entradas reales de Martín el Humano (1397) y Fernando I (1412) en Barcelona”, *La España Medieval*, v. 30 (2007), pp. 99-101.

también era fuente de tensiones y conflictos. En contrapartida, el sentido comunitario se veía reforzado frente a las embestidas del poder regio, cada vez más autoritario, y de la Iglesia contrarreformista. La gestión y administración de la vida religiosa urbana, marcada por el conflicto y la negociación, dejaba al descubierto las fisuras o, mejor dicho, las divergencias en los intereses de las instituciones eclesíásticas urbanas y del municipalismo. En este contexto se desarrollaba la pugna por dilatar y rediseñar los límites de sus respectivas esferas de poder. Una batalla en la que, por consiguiente, estaba en juego la propia supervivencia de la religión cívica.

Para terminar, a pesar de las problemáticas que arrastra la propia noción de religión cívica la fórmula se revela muy productiva en la investigación histórica a la hora de identificar e interpretar determinadas prácticas de los gobiernos urbanos en ámbitos que tradicionalmente se habían considerado monopolio de la Iglesia. Del mismo modo, la definición que propuso en su momento Vauchez, a nuestro parecer, sigue siendo, hoy por hoy, válida y se puede aplicar sin reservas al caso barcelonés. En este sentido, es necesario recalcar que el fenómeno en cuestión, aunque se considera un indicador de la vida religiosa urbana, no abarcaba todas las manifestaciones de la religión urbana, tan sólo la gestión pública de algunas de sus expresiones. También podríamos incluir, tal como hacen en la actualidad algunos autores –desde una perspectiva más laxa– un amplio abanico de manifestaciones (que podían ser individuales o colectivas) encaminadas a conformar la idea de comunidad o la identidad cívica y que, al menos de forma directa, no estaban vinculadas al gobierno urbano.

Partiendo de estos presupuestos, el fenómeno de la religión cívica vendría a reflejar de forma significativa las estructuras sociales y políticas del mundo urbano. Dicho esto, plantear la religión cívica únicamente como una expresión de poder político y social es demasiado simplista.⁸ Por lo que el fenómeno en cuestión no se ha de entender, o al menos no de forma exclusiva, como un instrumento ideológico en manos de las oligarquías locales. Sin negar que existió instrumentalización, la práctica institucional de la religión cívica respondía a una concepción de la *res publica* que fusionaba valores religiosos y valores cívicos. Desde este punto de vista, en contra de lo que planteó Vauchez, el poder urbano no se habría apropiado de valores inherentemente religiosos. Por el contrario, la gestión pública de la esfera religiosa era expresión de los

⁸ A. BROWN, *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300-1520*, Cambridge, 2011, pp. 17 y 18.

fundamentos religiosos de la comunidad política inspirada en el pensamiento político mendicante que había convertido la caridad en un deber respecto a la cosa pública y el amor a la patria en una virtud religiosa.

De igual modo, tal como hemos mostrado, la acción del gobierno urbano en materia religiosa como, por ejemplo, la gestión pública del sistema asistencial o del calendario festivo local, no derivaba en un proceso de laicización o de secularización, sino más bien todo lo contrario. Por consiguiente, lejos de interpretarse como un proceso de secularización o de laicización –incompatible con la sociedad barroca en la que lo religioso lo impregnaba todo–, las manifestaciones de la religión cívica remitirían a una progresiva ‘sacralización’ del poder urbano. En este sentido, es necesario distinguir la descripción de las prácticas institucionales en materia religiosa de los resultados que se pretendían; en esencia, reforzar el consenso político y la cohesión social, así como su poder y autonomía. En caso contrario, se corre el riesgo de exagerar los beneficios que obtuvieron las élites dirigentes locales al extender su autoridad en la esfera religiosa.

Por lo que se refiere a los problemas de espacio que plantea el fenómeno, corresponde a la investigación histórica determinar en cada caso si existió o no religión cívica. De esta forma se pueden superar los recelos de algunos historiadores sobre la formación de religión cívica en otras zonas de Europa en las que se daba por supuesto que el poder regio habría fiscalizado las iniciativas de las oligarquías urbanas en materia religiosa. Al margen de la autoridad principal, la mayor parte de los gobiernos urbanos, más tarde o más temprano, compartieron un desarrollo similar en toda Europa.⁹ Tal como evidencian los casos analizados en este trabajo, en los territorios bajo el poder monárquico los gobiernos urbanos también desarrollaron de forma más o menos ostensible el potencial sagrado de su autoridad.

⁹ Remito al capítulo del estado de la cuestión y a los diferentes debates historiográficos en torno a la noción y el fenómeno de religión cívica.

CONCLUSIONI

Sia a Barcellona che a Napoli il potere municipale esercitò una certa influenza nell'ambito del sacro, con gradi di intensità sempre diversi in base ai vari aspetti della sfera religiosa. Pertanto, è possibile individuare alcune pratiche dei governi municipali che si possono interpretare come aspetti della religione civica; ma il confronto tra l'esperienza napoletana e quella barcellonese dimostra che tali politiche vincolate alla sfera sacra si differenziavano in funzione delle diverse realtà politiche e sociali. Alcuni studi ne avevano già tenuto conto, nell'identificare diversi approcci storiografici della religione civica in funzione dei diversi contesti storici.¹⁰ La pressione del potere regio non si faceva sentire nello stesso modo in ciascuna città, così come il potere ecclesiastico (clero secolare e regolare) non esercitava la stessa influenza ovunque. Per non parlare della rapporto tra le forze all'interno dell'amministrazione municipale o della società locale. Chi scrive ritiene che tutti questi fattori non condizionarono l'esistenza stessa della religione civica, ma la forma in cui essa si esprimeva in modo più o meno vistoso.

Se a Napoli la sfera religiosa si manifestava in molteplici centri di potere e soggetti istituzionali, sociali ed economici –ciò che forse rendeva più difficile la mediazione da parte dei poteri centrali (Chiesa e Corona)– a Barcellona la religione civica era una questione essenzialmente municipale. Qui il viceré non aveva lo stesso protagonismo che a Napoli e inoltre presentava caratteristiche diverse rispetto a quanto accadeva nelle altre città europee, come la insolita rappresentazione politica continua, e addirittura superiore, rispetto a quella della classi subalterne, così come l'esistenza di meccanismi istituzionali tendenti all'inclusione di membri dei ceti inferiori nell'oligarchia urbana; aspetti che, in parte, erano alla base dell'idea di unità sociale promossa da vari scrittori dell'epoca.¹¹

Ciò non vuol dire che la convivenza dei diversi poteri politici e ceti non fosse priva di tensioni. Come già detto, le frizioni in seno al potere urbano si esprimevano in due direzioni: da un lato, la nobiltà urbana cercava di mantenere la propria egemonia nel

¹⁰ Si rimanda a tal proposito ai dibattiti sullo stato della questione in merito ai diversi approcci delle scuole storiografiche europee. Si veda anche A. BROWN, "Civic religion in late medieval Europe", *Journal of Medieval History*, n.° 42, v. 3 (2016), pp. 338-356.

governo barcellonese; dall'altro, i ceti inferiori si opponevano all'azione di governo dell'oligarchia e facevano pressione per aumentare la loro partecipazione nell'amministrazione municipale. Pertanto a Barcellona la religione civica alimentava un discorso ideologico finalizzato a rafforzare la coesione sociale e il consenso politico; una lettura, questa, che spiegherebbe la relativa stabilità sociale e politica che visse la città durante l'età moderna.

In tal senso, ad esempio, è significativo che a Barcellona, a differenza di Napoli, i conflitti per la promozione di nuovi protettori celesti furono relativamente pochi. E nelle poche occasioni in cui si produssero, riflettevano soprattutto le tensioni interne al clero, per quanto, d'altra parte, non è da escludere che essi fossero promossi da fazioni delle élite al potere. Così come un'identità non escludeva automaticamente le altre identità infra-urbane, i numerosi santi patroni della città erano portatori di più di un significato e personificavano più di una identità.¹² A Barcellona il nuovo patrono era simbolo di una visione di consenso tra i diversi corpi della classe dirigente che conformavano la comunità cristiana, espressione di un patriottismo politico che si nutriva di motivazioni religiose.

Con ciò non si vuole affermare che non esistettero manifestazioni di religione civica oltre la municipalità. Anche Barcellona infatti disponeva di un ricco tessuto di religiosità laica portato avanti dalle corporazioni, dalle congregazioni laiche, dalle case parrocchiali, ecc., e anche se il governo urbano controllava, in modo più o meno diretto, le iniziative della sfera religiosa di altre corporazioni laiche (portatrici anche di valori civici) questo controllo non fu mai assoluto. Ovviamente, esisteva una religione civica oltre quella della struttura municipale; ma, in generale, essa non generava affatto conflitti di competenza con il municipio.

I diversi estamenti o gruppi sociali canalizzavano mediante la struttura municipale, in maniera sempre diversa, spazi di visibilità e di auto-rappresentazione, pertanto, coesistevano molteplici culture religiose (anche se diverse, gerarchicamente) connesse e legate tra loro. In tal senso, i documenti istituzionali, in particolare i dietari municipali, attestano che la frequente assistenza dei *consellers* alle celebrazioni

¹¹ Si veda in merito J. S. AMELANG, "L'oligarquia ciutadana a la Barcelona moderna: una aproximació comparativa", en Id., *Gent de la Ribera i altres assaigs sobre la Barcelona moderna*, Barcelona, 2008, pp. 97-126, in particolare, pp. 111-120.

¹² S. DITCHFIELD, "Il mondo della Riforma e della Controriforma", en S. BOESCH GAJANO *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, 2016, pp. 279-282.

devozionali vincolate alle corporazioni. Una tendenza che fu progressiva, ma che si è visto che andò aumentando in particolare a partire dall'incremento della rappresentazione degli stamenti inferiori nelle magistrature della città nel 1651. E dunque, a partire dalla seconda metà del XVII secolo la partecipazione dei magistrati alle celebrazioni organizzate da corporazioni e confraternite in onore ai santi patroni sono molto più ricorrenti e manifeste rispetto al passato.

Analogamente, non sembra un caso che a Barcellona gli ordini religiosi più rilevanti della religione civica fossero cappuccini e mercedari. I primi rappresentavano le nuove correnti devozionali, ed erano presenti non solo in alcuni settori del patriziato urbano, ma anche nella sfera più popolare della città, attraverso un'intensa attività assistenziale tra i gruppi sociali più bisognosi. Sin dall'inizio la Corona si era opposta alla loro presenza nei regni ispanici, per cui il sostegno delle autorità barcellonesi si nutriva anche di connotazioni politiche. Al contrario, i secondi –legati sin dall'inizio alla Corona catalano-aragonesa e al regime municipale– si caratterizzarono nel corso della storia per il loro marcato carattere aristocratico. Sembra che il successo degli ordini religiosi in città dipendeva in parte dalle preferenze devozionali delle élite dirigenti, pertanto il protagonismo di tali istituzioni nella vita religiosa istituzionale poteva variare in modo significativo in funzione di chi controllava il potere urbano un quel momento. Tuttavia, nel corso del periodo analizzato, la posizione di queste due istituzioni si mantenne alquanto privilegiata, forse perché entrambe erano in grado di rappresentare un'ampia base sociale e comprendere le diverse sensibilità spirituali.

Le autorità laiche (ed ecclesiastiche) erano incapaci di controllare completamente i diversi significati di cui era portatore il santo patrono, così come i diversi discorsi che confluivano nelle solennità religiose. In una stessa processione, com'è stato dimostrato nel caso della consegna del rotolo di san Oleguer o in quello relativo alle celebrazioni per la canonizzazione di santa Maria del Socors, si potevano articolare diversi discorsi simbolici. Analogamente, anche le celebrazioni ufficiali generavano tutta una serie di festeggiamenti che sfuggivano al controllo delle istituzioni politiche e che erano in grado di veicolare un discorso proprio, alternativo e in molti casi opposto a quello elaborato dai promotori. Pertanto, nonostante l'apparente unità e concordia proiettata dal governo barcellonese, nel cerimoniale religioso si faceva evidente il conflitto per produrre e imporre un determinato discorso ideologico. In altre

parole, nella gestione della festa e del cerimoniale religioso se dirimevano lotte simboliche per imporre una determinata visione legittima della comunità.¹³

D'altro canto, nella pratica della religione civica il senso di comunità si vedeva rafforzato dinanzi alle minacce che venivano dall'esterno. Anche la classe dirigente barcellonese si vide obbligata a difendere l'autonomia e la giurisdizione municipale dinanzi ad altri poteri politici presenti in città: Generalitat, Chiesa e Corona. L'analisi dei dietari della Generalitat evidenzia che la Città non fu l'unico potere laico che se impregnò di valori religiosi e che volle sviluppare il potenziale sacro della sua autorità. Anche la Generalitat cercò di articolare un discorso politico intorno al culto di san Jordi, patrono del Principato, anche se invano, dal momento che la sua libertà d'azione all'interno della capitale barcellonese non era assolutamente equiparabile a quella del governo municipale. Inoltre, va aggiunto che dopo la *Guerra dels Segadors* l'istituzione catalana perse gradualmente protagonismo nella scena pubblica, fino a rimanere completamente relegata a un secondo piano, lasciando tutto il protagonismo al governo barcellonese.

La guerra comportò un prima e dopo per il concistoro barcellonese, che soffrì particolarmente le conseguenze politiche ed economiche della disfatta catalana. È chiaro che in molti ambiti di governo il controllo della Corona si fece molto più stretto. Ma per ciò che riguarda le manifestazioni della religione civica, non sembra ci sia stata un'intrusione che ne limitasse la capacità d'azione. Politicamente il municipio era più debole e aveva una minore capacità economica, e pertanto molte delle solennità religiose che dipendevano dalla città persero di prestigio, al punto che le autorità municipali cercarono di cancellare alcune delle celebrazioni che erano a carico del concistoro, in particolare quelle che si erano affermate negli ultimi tempi, per mancanza di risorse.¹⁴ Nonostante ciò, l'intervento del municipio nella sfera religiosa non sembra sperimentare grossi cambiamenti nel periodo successivo alla *Guerra dels Segadors*, almeno non in senso negativo. L'analisi delle fonti ha permesso di constatare che dopo i primi due o tre anni il governo barcellonese intensificò in modo significativa la sua attività nella sfera religiosa; inoltre, essa rimase stabilmente ben al di sopra di quanto era accaduto nella prima metà del XVII secolo. Detto questo, è probabile che tale incremento dell'intervento del potere urbano nella sfera religiosa fosse finalizzato a

¹³ BOURDIEU, "Espacio social...", pp. 137-141.

¹⁴ *DACB*, v. 16, pp. 178-180 (1654).

rafforzare il discorso identitario e l'autorità del municipio, che in questo momento si vedeva seriamente condizionata e impoverita.

Un altro aspetto che emerge dall'analisi delle fonti municipali è che il potere vicereale non andò contro (o almeno non in modo sistematico) alla capacità effettiva del potere urbano nel controllare e gestire la vita religiosa della città. In alcuni momenti furono manifeste l'ingerenza e le pressioni dei viceré, specie per ciò che riguarda l'assistenza o no dei *consellers* a determinate cerimonie religiose. Sono stati presentati alcuni episodi in cui i viceré si eressero a intermediari tra la Chiesa e il municipio e usarono la loro preminenza per costringere le parti alla comprensione. Ebbene, era normale che quando si produceva un conflitto tra i diversi poteri politici concorrenti in città il resto cercasse di mediare; la stessa città lo faceva appena ne aveva occasione. Pertanto la religione civica cercava di esprimersi al di là della dialettica tra il potere centrale e quello locale. Il cerimoniale religioso continuò comunque a rappresentare l'ambito della sfera pubblica nel quale si rappresentavano e conformavano le relazioni di potere. Il governo barcellonese, cosciente di ciò, in molti casi giocava con la sua assenza o con la sua presenza, attraverso una forma di protesta o pressione (più o meno celata), per rendere visibile al cospetto della società barcellonese la mancanza di adesione al promotore, fosse questo la Corona o la Chiesa.

In realtà, da quanto si apprende dalle fonti municipali, per ciò che riguarda la religione civica il conflitto a Barcellona riguardava il binomio Città-Chiesa. Lo stretto legame della sfera religiosa e la sfera laica, così caratteristica in questo periodo, generava scontri continui tra queste istituzioni. Proprio questo è stato il filo conduttore della presente tesi; il conflitto tra potere municipale e potere ecclesiastico per ridefinire e ampliare le rispettive sfere di potere. Sebbene l'organismo municipale non esitava a sfidare, se necessario, la giurisdizione ecclesiastica –agendo al margine dell'autorità episcopale e del Capitolo della cattedrale– le autorità barcellonesi non interferivano nelle prerogative della Chiesa. Come si è dimostrato, le autorità municipali non consideravano la religione disgiunta dall'azione del governo. Da questo punto di vista, la gestione del sacro era parte delle sue funzioni, così come lo era il mantenimento dell'ordine e della pace o l'approvvigionamento della città. Dal canto loro, le autorità ecclesiastiche consideravano l'intervento del potere urbano in materia religiosa un'intromissione nella propria giurisdizione e una minaccia al proprio status e alla sua funzione all'interno della comunità.

Il municipio, in collaborazione con la Chiesa locale, era il preposto a gestire e organizzare le diverse manifestazioni religiose della città. Il controllo e la gestione pubblica della vita religiosa non finiva lì, perché il governo di Barcellona era anche il principale promotore della vita devozionale attraverso il patrocinio (totale o parziale) di numerose celebrazioni e processioni del calendario religioso locale. Il proprio calendario liturgico municipale, così come la partecipazione dei *consellers* alle diverse solennità religiose che si tenevano in città, vanno lette come parte essenziale della gestione della religione civica. Tuttavia, si è visto che l'immagine di concordia e armonia che entrambi i poteri proiettavano nelle celebrazioni religiose era in realtà molto più imperfetta e complessa di quanto lasciavano intravedere i resoconti festivi.

Ancora una volta il cerimoniale religioso era il luogo in cui i rapporti di forza tra le due istituzioni erano messi in scena e acuiti. Nello sviluppo progressivo delle tensioni nei decenni centrali del XVII secolo, era più che evidente il tentativo da parte delle autorità ecclesiastiche (vescovo e Capitolo della cattedrale) di trasferire il potere urbano non solo nella gestione delle manifestazioni religiose, ma anche all'interno del cerimoniale.¹⁵ In linea generale, dietro le manovre della Chiesa vi era una lotta politica per il recupero di prerogative e la riaffermazione del primato della sfera religiosa su quella laica. Nonostante ciò, sembra che la riconfigurazione del cerimoniale civico-religioso, mediante il quale si cercava di canalizzare le tensioni e includere le diverse rivendicazioni, non comportò una netta vittoria dello stamento ecclesiastico sul potere laico, così come evidenzia la violazione sistematica degli accordi da parte della gerarchia ecclesiastica. Nonostante i tentativi della Chiesa di recuperare il controllo esclusivo del cerimoniale, le connotazioni civili di molte delle celebrazioni religiose non persero forza in questo periodo.

Di fatto, la città legittimava la sua autorità nella sfera sacra in base a una specifica visione della pratica religiosa –ispirata al discorso mendicante– in cui coesistevano valori civili e religiosi. Da questo punto di vista, la giurisdizione ecclesiastica era soggetta al bene comune della comunità di fedeli. Si tratta, dunque di una religiosità in cui la comunità, guidata dai suoi rappresentanti politici, era quella che stabiliva un rapporto diretto con i santi protettori della città, e attraverso di essi con la divinità. Una concezione che andava chiaramente contro la religiosità imposta dalla

Chiesa controriformata che, a l'erigersi come legittima intermediaria tra Dio e la comunità di credenti, voleva recuperare il monopolio in ambito religioso relegando il potere laico a mero esecutore della sua volontà.

Detto questo, la partecipazione degli ordini religiosi (che mantennero un rapporto di simbiosi con il potere e la società barcellonese) nella vita civica non si limitava solo a collaborare nella costruzione di un discorso ideologico che legittimava la gestione pubblica della sfera religiosa. Le tensioni generate dall'ingerenza delle autorità barcellonesi nelle questioni interne delle case religiose urbane non furono un impedimento nello stabilire un'alleanza tra il potere urbano e il clero regolare, vera pietra angolare del fenomeno della religione civica. La complicità del clero regolare fu imprescindibile nella sussistenza della religione civica a Barcellona, dal momento che il sostegno delle istituzioni religiose consentiva al potere urbano di gestire le manifestazioni religiose a prescindere dalle autorità ecclesiastiche. Ma dove si percepisce di più con maggiore intensità la partecipazione attiva degli ordini religiosi urbani è nella promozione della religione civica e nell'impulso del culto civico ai santi.

Dall'inizio dell'età moderna le strutture ecclesiastiche locali e il potere urbano si erano unite per favorire il culto dei santi locali. In particolare quelli che erano stati antichi vescovi della città come san Oleguer o san Sever, la cui gestione era prerogativa esclusiva della gerarchia ecclesiastica, che peraltro era responsabile anche delle reliquie. Di conseguenza, il potere urbano aveva più difficoltà ad appropriarsi del carisma di questi santi per i propri scopi.

Anche le autorità barcellonesi cercarono di sottrarsi alla mediazione delle autorità ecclesiastiche nel loro rapporto con i santi protettori. In tal senso va visto l'impulso istituzionale a certe devozioni, con la complicità degli ordini religiosi, come la Virgen de la Merced (così come i santi mercedari) o la vergine e santa barcellonese santa Madrona, in modo disgiunto dall'autorità ecclesiastica. La città aveva affidato la custodia del corpo della santa all'ordine dei cappuccini, pertanto l'accesso alle sue reliquie era completamente sotto il controllo municipale. Il controllo delle reliquie di santa Madrona permise alle autorità municipali di costruire intorno al suo culto un discorso civico.

¹⁵ Così come proposto da M. A. VISCEGLIA, "Rituali religiosi e gerarchie politiche a Napoli in età moderna", in P. E. MACRY y A. MASSAFRA (eds.), *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, Bologna, 1994, pp. 587-620.

Rispetto alla devozione mercedaria, la leggenda medievale della fondazione dell'ordine collegava la devozione alla Virgen de la Merced alla città, e in particolare al proprio regime municipale. Un'operazione che era stata effettuata anche nella ricostruzione retrospettiva della memoria agiografica dei fondatori di detto ordine: san Pietro Nolasco e santa Maria del Soccorso, para aggiornarla alle necessità del presente. In questo caso, la simbiosi di interessi tra l'ordine mercedario e la municipalità facilitava la gestione municipale delle devozioni mercedarie e l'appropriazione della potenza simbolica di questi culti per i propri fini. L'impulso istituzionale verso queste devozioni collocava l'ordine mercedario, ma anche quello cappuccino, in una posizione privilegiata rispetto ad altre case religiose urbane, mentre il controllo sul culto dei santi protettori consentiva alle autorità barcellonesi di elaborare discorsi identitari e patriottici. Col tempo la promozione della Virgen de la Merced nell'ultimo quarto del XVII secolo nella vita religiosa della città supporrà il declino del culto civico alla patrona principale santa Eulalia.

Un altro aspetto trattato in questo lavoro di ricerca ha riguardato l'uso strumentale della memoria istituzionale da parte della autorità barcellonesi nell'ambito della religione civica. La codificazione e fissazione delle cerimonie pubbliche nelle fonti istituzionali era tesa a creare una sensazione di immobilità e di sacralizzazione del potere urbano. Non invano i continui riferimenti in queste fonti all'osservazione del passato e il suo adempimento in futuro ha evidenziato l'impegno del potere urbano per conservare la memoria istituzionale, trasformata in memoria della città. Analogamente, la custodia e la trasmissione di detta memoria comportava l'esercizio di un certo potere, dal momento che il recupero della memoria era un strumento utile in mano alle autorità municipali dinanzi ai tentativi della Corona (e dei suoi ufficiali) e della Chiesa di minarne il potere.

Il contenuto di questi registri, descrizioni di entrate reali o di vescovi, del cerimoniale nelle solennità religiose o l'attività religiosa dei *consellers* nel corso dell'anno, parafrasando Raufast, costituivano la base su cui si sviluppavano gesti e pratiche che, mentre definivano istituzionalmente il municipio, agivano come potenti ed effettivi stimolatori della coscienza collettiva urbana.¹⁶ L'idea presentata in questo lavoro è che questi documenti, in particolare i dietari municipali, si presentavano come

¹⁶ M. RAUFAST CHICO, “¿Un mismo ceremonial para dos dinastías? Las entradas reales de Martín el Humano (1397) y Fernando I (1412) en Barcelona”, *La España Medieval*, v. 30 (2007), pp. 99-101.

dei resoconti che spiegavano i barcellonesi, o ciò che il patriziato barcellonese voleva esprimere su sé stesso nel corso del tempo, da una generazione all'altra. Quindi questa memoria della città è un altro elemento nella configurazione dell'identità di Barcellona; una rappresentazione del regime municipale e della società di Barcellona coesa e in armonia con gli attacchi esterni. Che si adatti o meno alla realtà non era importante.

Alla fine, il fenomeno della religione civica avrebbe forzato questa concezione idealizzata dell'armonia urbana che, salvando le distanze, ci porta al paradigma delle città-stato italiane e allo sviluppo della coscienza civica. In tal senso, il fenomeno era una forma di partecipazione civica (se non strettamente politica) delle classi subalterne nella definizione di un'identità urbana. E dunque la religione non era vista solo come un fattore coagulante nella conformazione dell'identità, ma anche come un elemento di integrazione e connessione tra i diversi livelli. Tuttavia, come dimostrano il caso napoletano e barcellonese, la religione civica non era solo un elemento di coesione e unità, ma anche fonte di tensioni e conflitti. Al contrario, il senso comunitario si vedeva rafforzato dinanzi alle intromissioni del potere regio, sempre più autoritario, e della Chiesa controriformata. La gestione e amministrazione della vita religiosa urbana, segnata dal conflitto e dalla negoziazione, lasciava emergere le fratture, o per meglio dire le divergenze di interessi delle istituzioni ecclesiastiche urbane e del municipalismo. In tale contesto prendeva corpo il conflitto per dilatare e ridisegnare i limiti delle rispettive sfere di potere. Una battaglia in cui era pertanto in gioco la sopravvivenza stessa della religione civica.

Per concludere, nonostante i problemi che la nozione di religione civile comporta, la formula si è rivelata molto efficace nella ricerca storica nell'identificare e interpretare alcune pratiche dei governi urbani in aree tradizionalmente considerate monopolio della Chiesa. Analogamente, sembra che la definizione proposta dal Vauchez continua ad essere valida ancora oggi e si può applicare chiaramente al caso barcellonese. In tal senso, va detto che il fenomeno in questione Sebbene sia considerato un indicatore della vita religiosa urbana, non riguardava tutte le manifestazioni della religione urbana, ma solo la gestione pubblica di alcune delle sue espressioni. Potremmo anche includere, come fanno alcuni autori oggi –da una prospettiva più rilassata– una vasta gamma di manifestazioni (sia individuali che collettive) finalizzate a conformare l'idea di una comunità o identità civica e che, almeno direttamente, non erano legate al governo urbano.

Partendo da tali considerazioni, il fenomeno della religione civica rifletterebbe in modo significativo le strutture sociali e politiche del mondo urbano. Tuttavia, sarebbe semplicista considerare la religione civica solo come espressione del potere politico e sociale.¹⁷ Pertanto tale fenomeno non va visto, o almeno non esclusivamente, come uno strumento ideologico nelle mani dell'oligarchia locale. Senza negare l'esistenza di una strumentalizzazione, la pratica istituzionale della religione civica rispondeva a una concezione della *res publica* che condensava valori religiosi e valori civici. Da questo punto di vista, diversamente da quanto affermato da Vauchez, il potere urbano non si sarebbe appropriato di valori inerentemente religiosi. Al contrario, la gestione pubblica della sfera religiosa era espressione dei fondamenti religiosi della comunità politica ispirata al pensiero politico mendicante, che aveva trasformato la carità in un dovere rispetto alla cosa pubblica e l'amore verso la patria in una virtù religiosa.

Analogamente, come si è visto, l'azione del governo urbano in ambito religioso come ad esempio la gestione pubblica del sistema assistenziale o del calendario festivo locale, non derivava in un processo di laicizzazione o di secolarizzazione, anzi. Pertanto, lungi dall'interpretare ciò come un processo di secolarizzazione o di laicizzazione –incompatibile con la società barocca in cui l'ambito religioso includeva tutto–, le manifestazioni della religione civica sembrano richiamare a una progressiva 'sacralizzazione' del potere urbano. In tal senso è necessario distinguere la descrizione delle pratiche istituzionali in materia religiosa dai risultati che si pretendevano; ovvero, rafforzare il consenso politico e la coesione sociale, così come il suo potere e la sua autonomia. Altrimenti, si corre il rischio di amplificare i benefici ottenuti dalle élite al potere locale estendendo la loro autorità nella sfera religiosa.

Per ciò che riguarda la questione degli spazi, spetta alle indagini storiche determinare in ogni caso se sia esistita o meno una religione civica. In tal senso, vanno superate le diffidenze di alcuni storici sulla formazione della religione civica in altri territori europei in cui si dava per scontato che il potere regio avrebbe fiscalizzato le iniziative dell'oligarchia urbana in materia religiosa. Fuori dall'autorità principale, la gran parte dei governi urbani, chi prima o chi dopo, condivisero stesso sviluppo in tutta Europa.¹⁸ Come attestano i casi analizzati in questo lavoro, nei territori governati dal

¹⁷ A. BROWN, *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300-1520*, Cambridge, 2011, pp. 17 y 18.

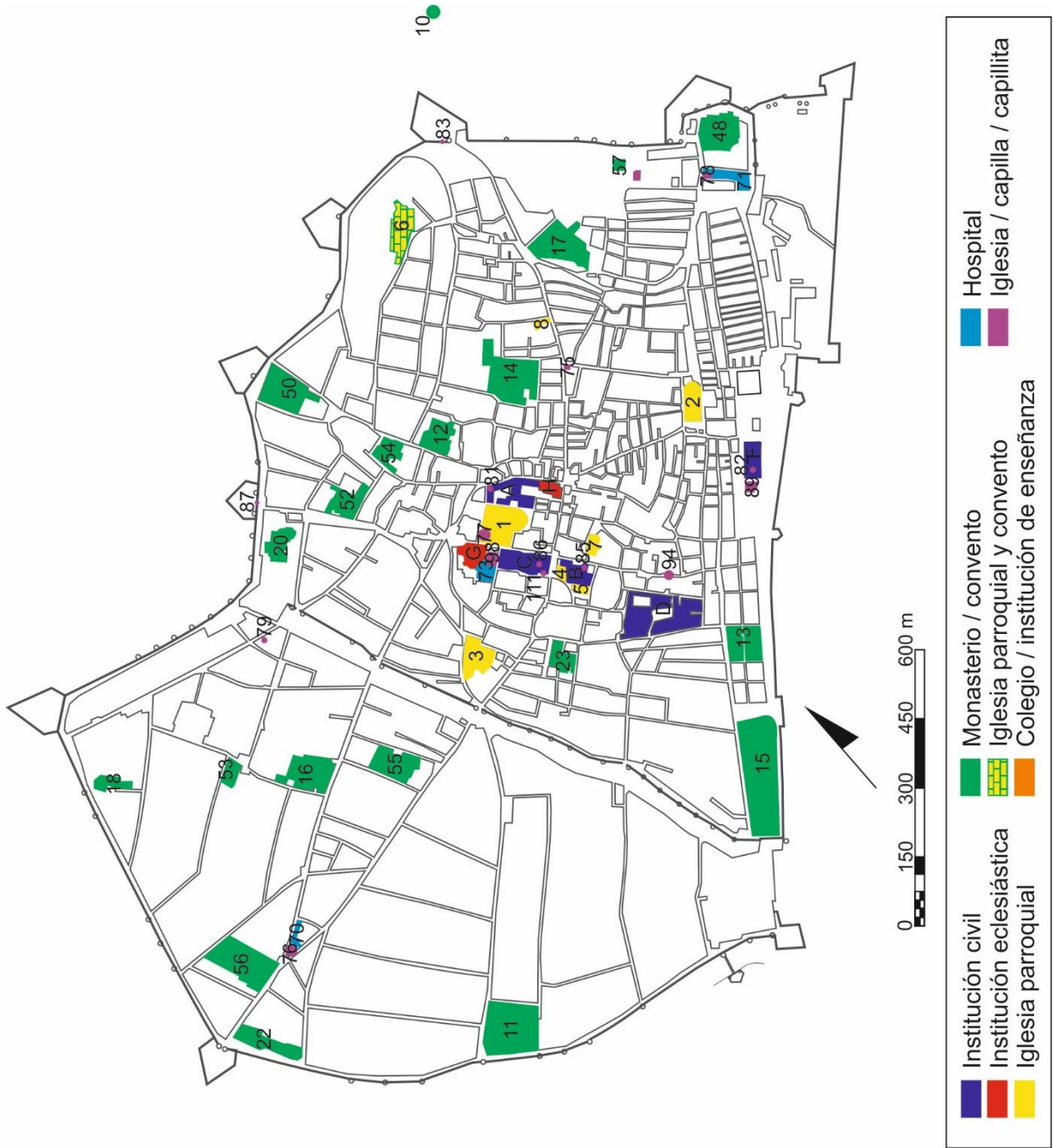
¹⁸ Si rimanda al capitolo relativo allo stato della questione e ai diversi dibattiti storiografici intorno alla nozione e al fenomeno della religione civica.

potere monarchico anche i governi urbani svilupparono in modo più o meno evidente il potenziale sacro della loro autorità.

APÉNDICE

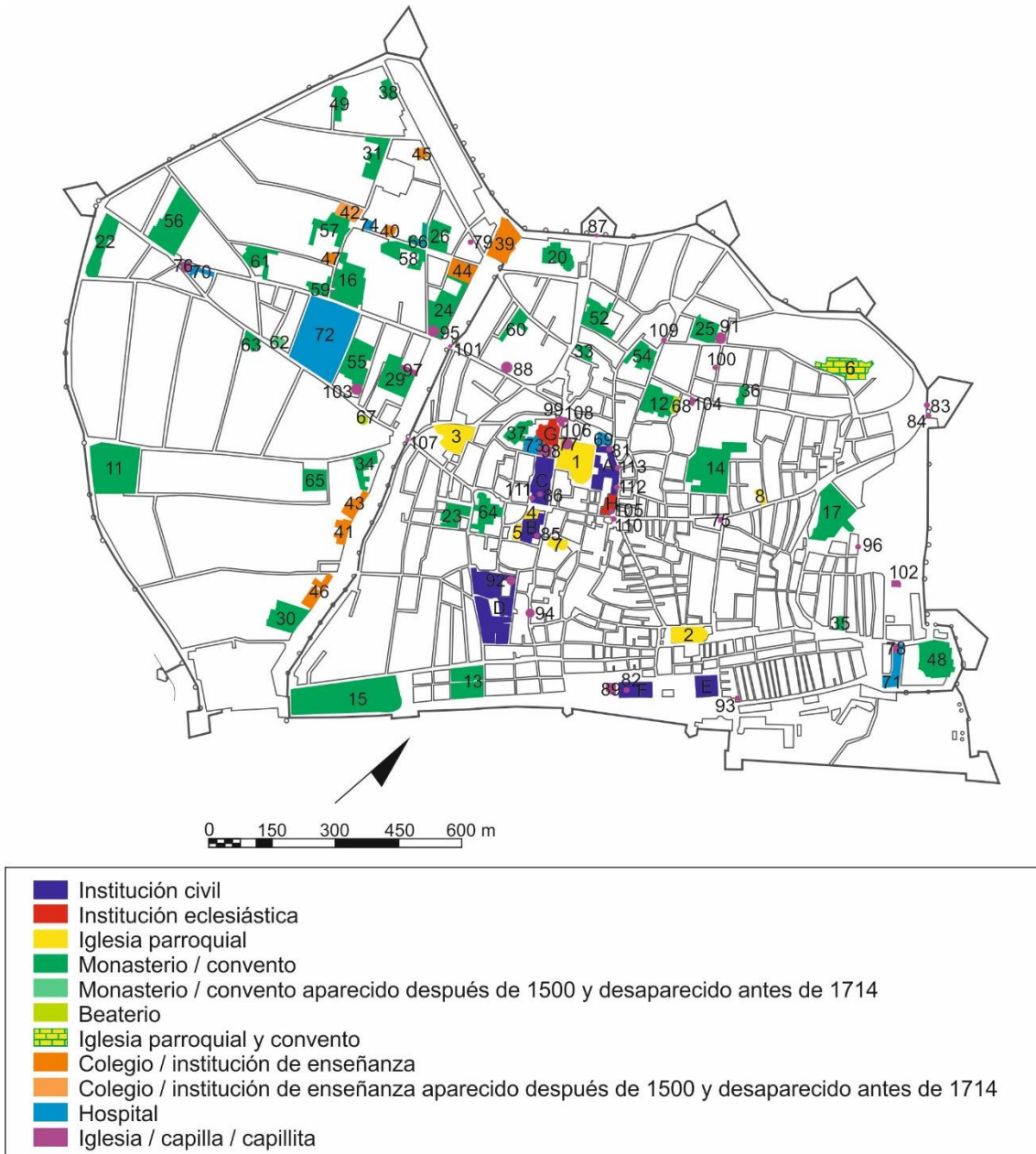
ANEXO 1

Fig. 1 Topografía religiosa en 1500



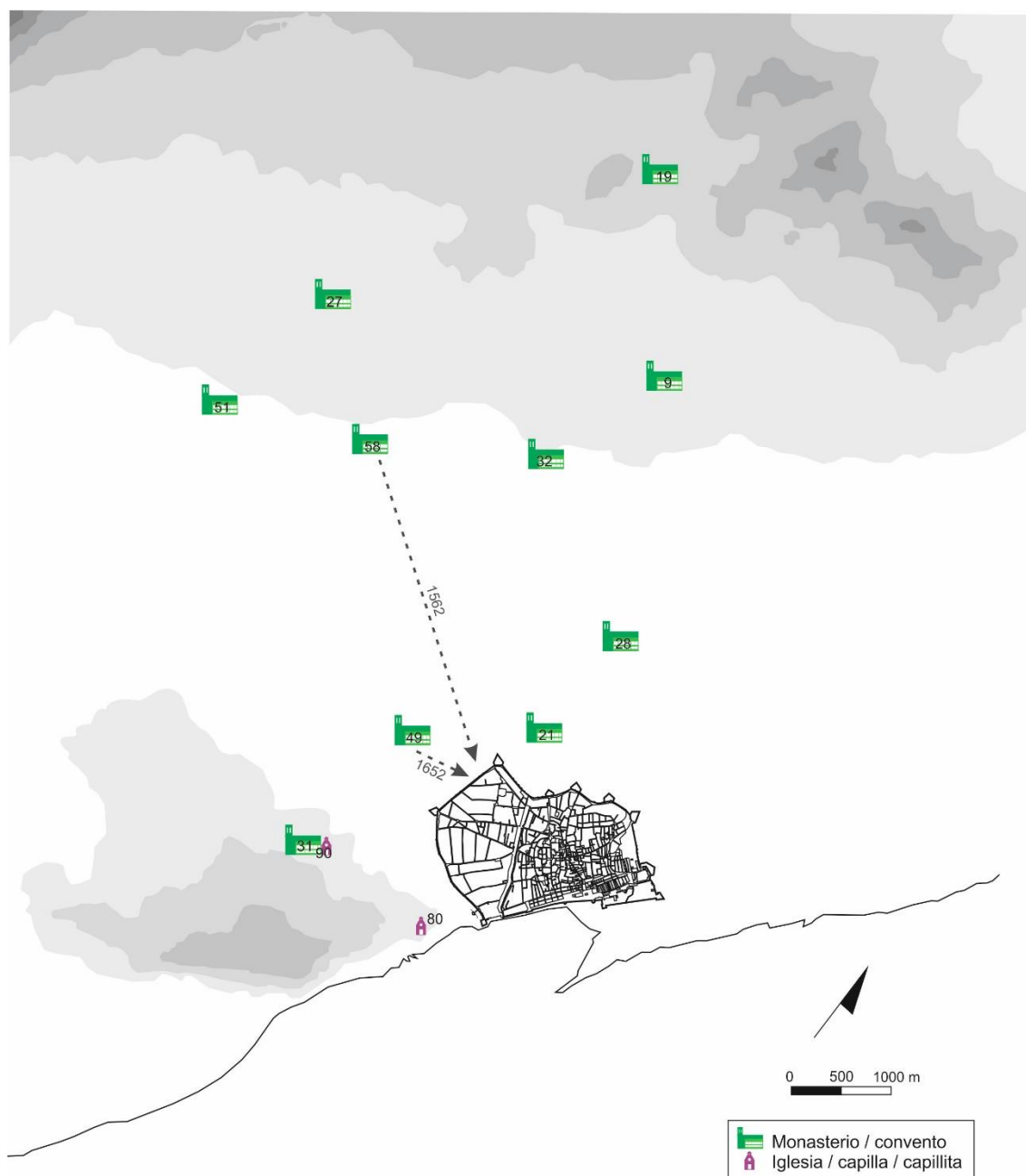
Fuente: elaboración propia

Fig. 2 Topografía religiosa en 1714



Fuente: elaboración propia

Fig. 3 Establecimientos religiosos fuera del recinto amurallado



Fuente: elaboración propia

Fig. 4 Memoria de la topografía religiosa

Instituciones civiles y eclesiásticas		Iglesias parroquiales	
A	Palacio Real	1	Catedral
B	Casa de la Ciudad	2	Santa María del Mar
C	Palacio de la Generalitat	3	Santa María del Pi
D	Palacio del Gobernador o Lugarteniente	4	San Jaume
E	Palacio del Virrey	5	San Miquel
F	Lonja	6	San Pere de les Puel·les
G	Palacio Episcopal	7	Santos Justo y Pastor
H	Tribunal Inquisición	8	San Cugat del Rec

	Monasterio/ Convento masculino	Instituto religioso	Año fundación	Año extinción
9	Santa María de Coll de Font-rúbia	benedictinos	1098	
10	Santa Eulalia del Camp o de Mérida	canónigos agustinos/ otras órdenes	XII-XIV	
11	San Pau del Camp (colegio)	benedictinos	1117	
12	San Juan de Jerusalén	hospitalarios/ hospitalarias	1163 1699	
13	Nuestra Señora de la Merced (Santa Eulalia)	mercedarios	1218	
14	Santa Caterina	dominicos	1219	
15	San Francisco	franciscanos	1229	
16	Virgen del Carmen	carmelitas	1292	
17	San Agustín Viejo	agustinos	1309	1714

18	Priorato de Santa María de Nazaret	cistercienses	1311	
19	San Jerónimo de la Vall d'Hebron	jerónimos	1393	
20	Colegiata de Santa Ana y Santa Eulalia	canónigos (secularizada)	1421	1592
21	Santa María de Jesús	franciscanos	1427	
22	San Antonio Abad	antonianos	1434	
23	Santísima Trinidad	trinitarios	1529	
24	Convento y colegio de Nuestra Señora de Belén	jesuitas	1553	
25	San Francisco de Paula	mínimos	1573	
26	Virgen de Bonsuccés	servitas	1576	
27	Santa Eulalia de Sarria	capuchinos	1578	
28	Montecalvario	capuchinos	1578	1697
29	San Josep	carmelitas descalzos	1586	
30	Santa Mónica	agustinos descalzos	1618	
31	Santa Madrona	capuchinos	1619	
32	Nuestra Señora de Gracia o <i>Josepets</i>	carmelitas descalzos	1626	
33	San Cayetano (San Matías o La Esperanza)	teatinos	1632	
34	Virgen de Bonanova	trinitarios descalzos	1632	
35	Espíritu Santo	<i>caracciolos</i>	1636/1652	
36	San Felipe Neri	agonizantes	1662	
37	Oratorio San Felipe Neri	filipenses	1673	
38	La Misión (San Severo y San Carlos Borromeo)	paules	1704	

Centros docentes	Instituto religioso	Año fundación	Año extinción	
39	Universidad Literaria	1559		
40	Colegio y convento San Guillermo de Aquitania	agustinos	1587	
41	Colegio y convento de San Ángel Mártir	carmelitas	1593	
42	Seminario diocesano	seculares	1598	1646
43	Colegio y convento de San Buenaventura	franciscanos	1628	
44	Colegio San Jaume de Cordelles	jesuitas	1637	
45	Colegio San Pedro Nolasco	mercedarios	1642	
46	Colegio de San Vicente y San Ramón	dominicos	1668	
47	Colegio de La Trinidad	trinitarios calzados	1675	

Monasterio/ Convento femenino	Instituto religioso	Año fundación	Año extinción	
6	San Pere de les Puel·les	benedictinas	945	
48	Santa Clara	benedictinas/ clarisas	1233 1513	
49	Santa María de Valldonzella	benedictinas /donadas /cistercienses	1237	
50	Santa María de Junqueras	santiaguistas	1293	
51	Santa María de Pedralbes	clarisas	1321	
52	Santa María de Montsió	dominicas	1351	
53	Santa María de Montalegre	canonesas agustinas	1362	1598

54	Santa María Magdalena	agustinas	1372	
55	Santa María de Jerusalén	clarisas	1453	
56	San Matías	jerónimas	1475	
57	La Virgen de los Ángeles	dominicas	1549	
58	Santa Isabel de Hungría o <i>Elisabets</i>	terciarias/ clarisas	1550	
59	Nuestra Señora de la Victoria /Arrepentidas	agustinas/ mínimas (1653)	1578	
60	Santa Teresa o Inmaculada Concepción	carmelitas descalzas	1588	
61	Santa Margarita la Real	capuchinas	1599	
62	Jesús María	mínimas (San Francisco de Paula)	1623	1628
63	La Encarnación	carmelitas calzadas	1649	
64	Convento y colegio de La Enseñanza	compañía de María	1656	
65	Santa María Egipcíaca /Arrepentidas	agustinas	1677	
66	Convento de la Misericordia	terciarias de san francisco	1699	
67	Beatas	agustinas		
68	Beatas de Santo Domingo	dominicas	1532	

	Instituciones asistenciales	Tipología	Fundación	Gestión
69	Pia Almoína	pobres	XII	catedral
70	Hospital de San Llàtzer	incurables	XII	antonianos
71	Hospital de Pere Desvilar o Santa Marta	pelegrinos	XII	
72	Hospital General de la Santa Creu	enfermos	XV	agonizantes
73	Hospital de San Severo	presbíteros enfermos	XV	beneficiados de San Severo
74	Hospital de los pobres Niños Huérfanos	expósitos	XVI	
66	Hospital de la Misericordia	pobres	XVI	terciarias de San Francisco

	Iglesias, capillas y capillitas	a cargo de /edificio	Año fundación
75	Capilla d'en Marcús	hospital	XII
76	Iglesia de San Llàtzer	hospital leprosos	XII
77	Capilla (o iglesia) de las Santas Vírgenes o de Santa Lucia	anexa a la catedral	XIII (1268)
78	Iglesia de Santa Marta	hospital pelegrinos	XIV (1308)
79	Capilla de San Joan Bautista o Sant Juan de l'Erm		XIV
80	Capilla de San Bertrán	diversas órdenes y clérigos de San Severo	XIV
81	Capilla Real de Santa Ágata	mercedarios/ Palacio Real	XIV
82	Capilla de la Natividad	Lonja	XIV (1362)

83	Capilla de la Virgen de la Canal		XIV
84	Capilla de la Virgen de la Guía		
85	Capilla municipal	Casa de la Ciudad	(XV) 1401
86	Capilla de San Jordi	Palacio de la Generalitat	XV
87	Capilla del Ángel Custodio		XV (1446)
88	Capilla Nuestra Señora de Montserrat	monjes de Montserrat	1459
89	Iglesia de San Sebastián	beneficiados de San Severo	1466
90	Capilla de Santa Madrona		XV
91	Capilla de San Cristóbal		XVI
92	Capilla de la Virgen de la Victoria	palacio de la Condesa	XVI (1547)
93	Capilla de Nuestra Señora de Montserrat	procura monjes de Montserrat	XVI (1564)
94	Capilla de San Cristóbal		XVI (1568)
95	Capilla de los caballeros seglares de la Natividad		1599
96	Oratorio de San Roque		1653
97	Capilla de San Bernardo de Nazaret o de Anunciata	anexa a la procura monjes de Poblet	1670
98	Iglesia de San Severo	colegio de beneficiados de San Severo	1691
99	Capilla de San Roque		XVI
100	Capilla de la Virgen del Pilar		XVII
101	Capillita de la Inmaculada Concepción		1710
102	Capilla o iglesia del Espíritu Santo	hospital	
103	Capillita del Ángel Custodio	anexo convento de Jerusalén	

104 Capilla de Nuestra Señora de la Ayuda

105 Capillita de la Virgen del Coll

106 Capillita de la Virgen de Gracia

107 Capillita de Nuestra Señora de Montcada

108 Capillita de la Virgen de la Victoria

109 Capilla de San Bernardo

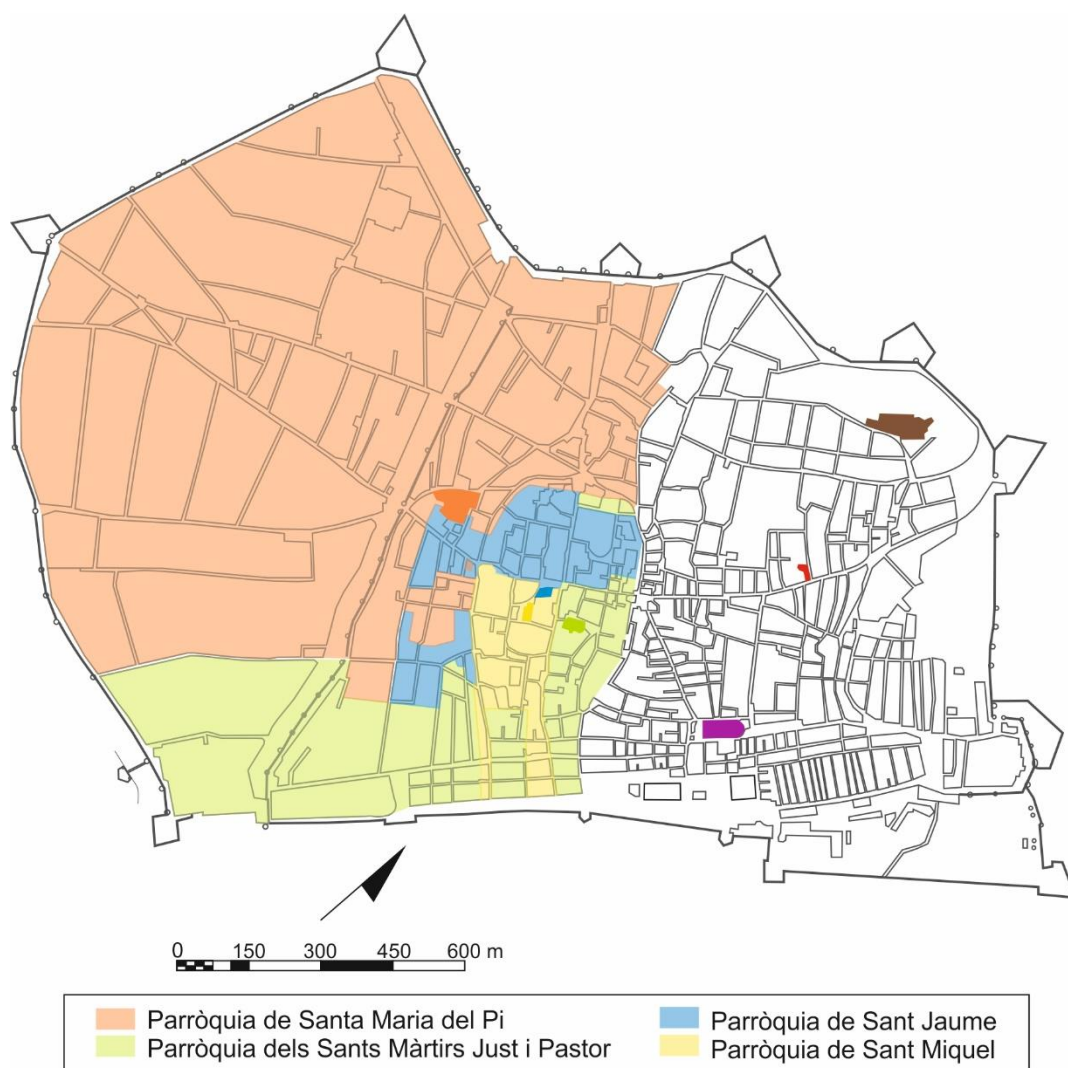
110 Capillita de Santa Eulalia

111 Capillita de San Honorato

112 Capillita San Lorenzo

113 Capillita de San Roque

Fig. 5 Límites parroquiales



Fuente: reelaboración a partir del plano presentado por A. GARCIA ESPUCHE y M. GUÀRDIA i BASSOLS, *Espai i societat a Barcelona pre-industrial*, Barcelona, 1986, p. 651.

Tabla 6. Nuevas fundaciones de instituciones religiosas en época moderna

Orden religiosa	Convento o colegio	Fecha de fundación/ extinción
Trinitarios	Santísima Trinidad Colegio de la Trinidad	1529 1675
Jesuitas	Nuestra Señora de Belén Colegio San Jaume de Cordelles	1553 1637
Mínimos	San Bertrán Santa Eulalia del Camp San Francisco de Paula	1573-1578 1578-1589 1589
Servitas	Santa Madrona Virgen de Bonsuccés	1576-1618 1626
Capuchinos	Santa Eulalia de Sarrià Montecalvario Santa Madrona	1578 1578-1697 1619
Carmelitas descalzos	San Josep Nuestra Señora de Gracia o <i>Josepets</i>	1586 1626
Agustinos	Colegio y convento San Guillermo de Aquitania	1587
Carmelitas	Colegio y convento San Ángel Mártir	1593
Agustinos descalzos	Santa Mónica	1618
Teatinos	San Cayetano (San Matías o La Esperanza)	1632
Trinitarios descalzos	Virgen de Bonanova	1632
<i>Caracciolos</i>	Espíritu Santo	1636/ 1652
Mercedarios	Colegio y convento San Pedro Nolasco	1642
Agonizantes	San Felipe Neri	1662
Dominicos	Colegio y convento San Vicente y San Ramón	1668

Tabla 7. Órdenes religiosas masculinas que fundan casa en época moderna

Orden	Convento o colegio	Fecha de fundación/ extinción
Trinitarios	Santísima Trinidad	1529
Jesuitas	Convento y colegio de Nuestra Señora de Belén	1553
Mínimos	San Francisco de Paula	1573
Servitas	Santa Madrona	1576-1618
	Virgen de Bonsuccés	1626
Capuchinos	Santa Eulalia de Sarrià	1578
	Montecalvario	1578-1697
Carmelitas descalzos	San Josep	1586
Agustinos descalzos	Santa Mónica	1618
Capuchinos	Santa Madrona	1619
Carmelitas descalzos	Nuestra Señora de Gracia o <i>Josepets</i>	1626
Teatinos	San Cayetano /San Matías /La Esperanza	1632
Trinitarios descalzos	Virgen de Bonanova	1632
<i>Caracciolos</i>	Espíritu Santo	1636/1652
Agonizantes	San Felipe Neri	1662

Tabla 8. Órdenes religiosas femeninas que fundan casa en época moderna

Orden religiosa	Convento	Fecha de fundación
Dominicas	La Virgen de los Ángeles	1549
Terciarias/ clarisas	Santa Isabel de Hungría/ <i>Elisabets</i>	1550
Agustinas	Nuestra Señora de la Victoria /Arrepentidas	1578
Carmelitas descalzas	Santa Teresa o Inmaculada Concepción	1588
Capuchinas	Santa Margarita la Real	1599
Mínimas	Jesús María	1623
	Nuestra Señora de la Victoria	1653
Carmelitas calzadas	La Encarnación	1649
Compañía de María	Convento y colegio de La Enseñanza	1656
Agustinas	Santa María Egipcíaca /Arrepentidas	1677

ANEXO 2

Fig. 6, AMGI, F. EXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, incunable impresso en Valencia por Lamberto Palmart, 1484, f. 26.

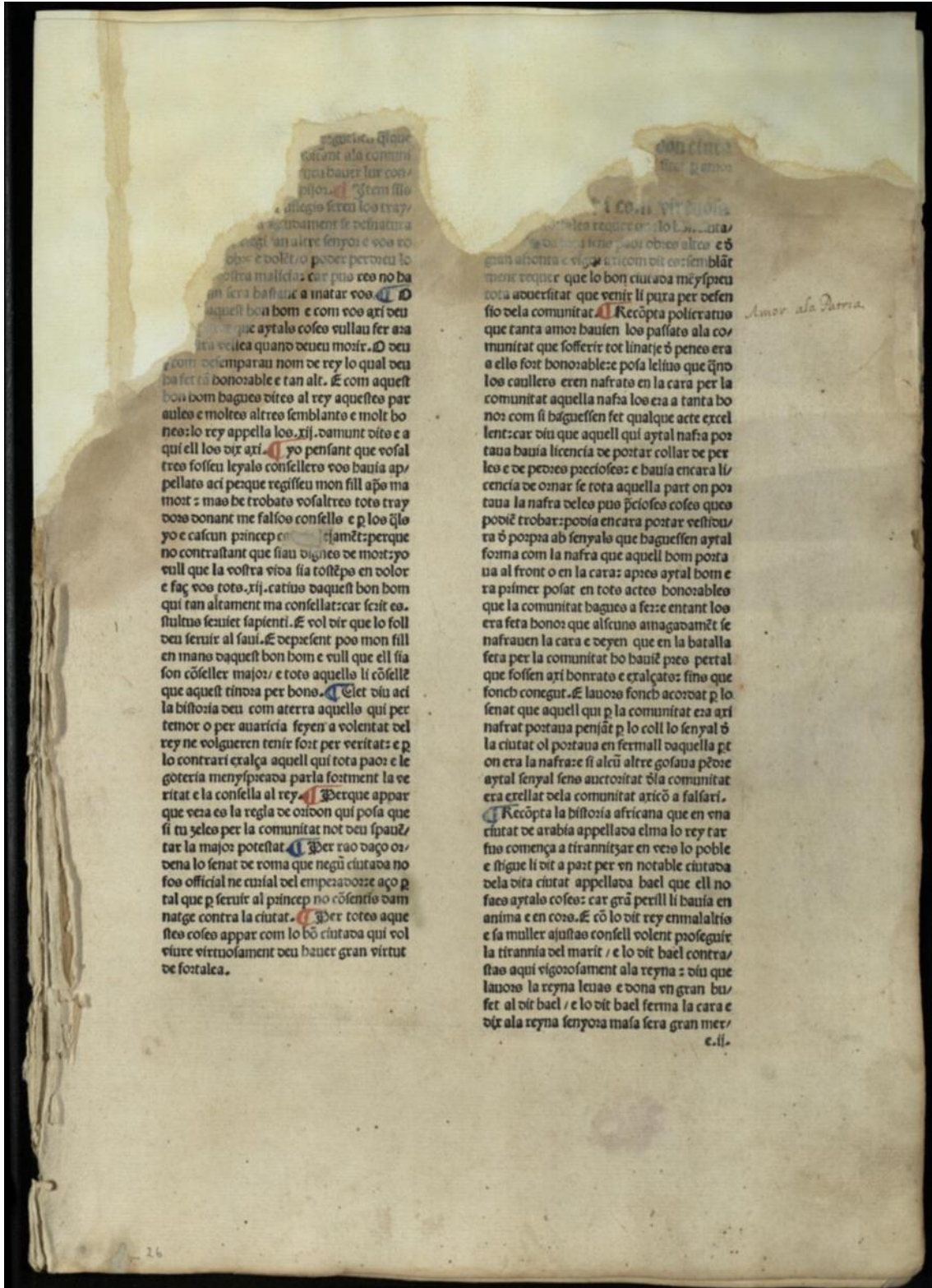


Fig. 7 Lluís Dalmau, *La Verge dels Consellers* (1443-1445), MNAC



Fig. 9 Topografía de la religión cívica

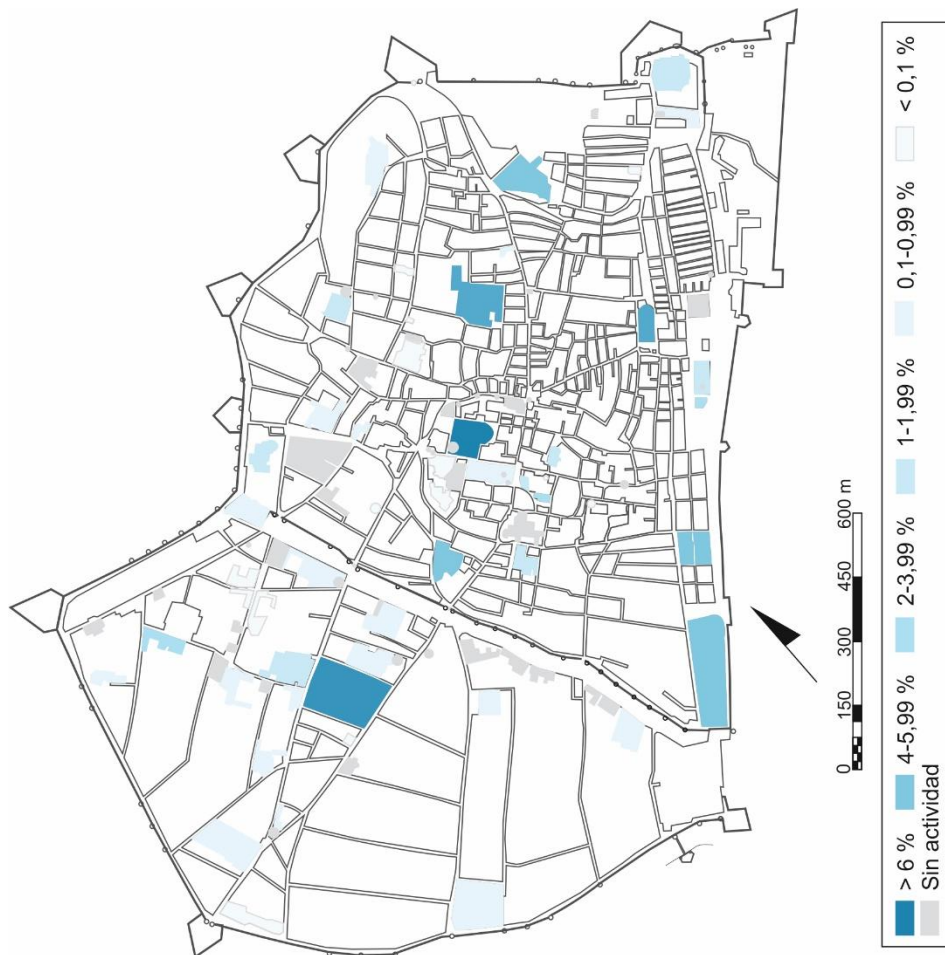


Tabla 9. Calendario ritual de los consellers

Noviembre

día	festividad	lugar	observaciones
30	san Andrés	catedral	renovación magistraturas

Diciembre

6	san Nicolás	San Francisco	
7	vigilia P. Concepción	catedral	
8	Purísima Concepción	catedral	procesión
14	Octava Ntra. Sra.	catedral	desde 1674
18	Ntra. Sra. de la Esperanza	San Agustín	gremio de los Corredores de Oreja
25	Navidad	catedral	
26	san Esteve	Santa Caterina	visita ordinaria Navidad
27	san Juan Evangelista	San Francisco	visita ordinaria Navidad
28	Santos Inocentes	catedral	

Enero

1	Circuncisión (o <i>Ninou</i>)	Santa María del Mar	cabalgata
6	Epifanía	Santa María del Pi	
7/ 23	san Ramón Penyafort ¹	Santa Caterina	procesión
19	vigilia San Sebastián	San Sebastián	
20	san Sebastián	San Sebastián	procesión
25	san Pau	San Pau del Camp	
25	san Policarpo	Santa María del Mar	<i>Guerra dels Segadors</i>
31	san Pedro Nolasco	Ntra. Sra. de la Merced	

¹ En 1672 la festividad se pasa al día 23 de enero.

Febrero

2	la Candelaria	catedral	
11	vigilia santa Eulalia	catedral	
12	santa Eulalia	catedral	procesión
25	san Matías	San Cayetano/ Hospital de la Misericordia	extracción doncella

Marzo

6	san Oleguer	catedral	
7	santo Tomás Aquino	Santa Caterina	voluntaria
9	san Pacià	Santos Justo y Pastor	
15	santa Madrona	Santa Madrona	procesión
19	san José	San José	
25	Anunciación	catedral	
25	Ntra. Sra. de la Misericordia	Hospital de la Misericordia	

Abril

2	san Francisco de Paula	San Francisco de Paula	patrón
18	santa María Egipcíaca	Santa María Egipcíaca	Casa de la Ciudad
22	vigilia san Jordi	Diputación	patrón Principado
23	san Jordi	Diputación	
25	san Marco	Hospital Santa Cruz	Letanías mayores

Mayo

2	santa Cruz	catedral	
	santa Cruz	Hospital Santa Cruz	domingo siguiente
4	santa Mónica	Santa Mónica	
8	arcángel San Miguel	San Miquel	
15	san Isidro	Santa María del Mar	
26	san Felipe Neri	San Felipe Neri	

Junio

2	san Telmo	Santa Clara	Gremio de marineros
24	san Juan Bautista	San Juan de Jerusalén	desde 1700
29	san Pedro	San Pere/ catedral	

Julio

10	San Cristóbal	catedral	voto de la Ciudad
16	Ntra. Sra. del Carmen	Ntra. Sra. del Carmen	
19	Purísima Concepción	catedral	Procesión, voto de la ciudad desde 1651
20	santa Margarita	Montcada (baronía de Barcelona)	<i>conseller</i> segundo
22	santa Magdalena	Casa de las Arrepentidas	
29	santa Marta	capilla Santa Marta	
31	san Ignacio de Loyola	Iglesia de Belén	

Agosto

1	Nuestra Señora	Santa María de los Ángeles	voluntaria
1/2	Ntra. Sra. de la Merced ²	Ntra. Sra. de la Merced	patrona de la ciudad
4/ 5	santo Domingo ³	Santa Caterina	voluntaria
6	san Justo y san Pastor	Santos Justo y Pastor	
12	santa Clara	Santa Clara	
15	Asunción	Catedral	oficio y procesión
15	Asunción	Santa María del Mar	cofradía de los <i>pallers</i> voluntaria
16	san Roque	Santa Eulalia Mérida /Oratorio San Roque	
25	san Luís (rey de Francia)	catedral	<i>Guerra dels Segadors</i>

² Los *consellers* se dividían entre la Merced y la solemnidad organizada por el gremio de los *velers* en la iglesia de Santa Eulalia Mérida.

³ Antes del 1605 se celebraba el 5 de agosto.

28	san Agustín	San Agustín	voluntaria
-----------	-------------	-------------	------------

Septiembre

1	san Llop	Ntra. Sra. de la Merced	
7	vigilia Natividad de Ntra. Sra.	capilla de la Lonja	mercaderes
8	Natividad de Ntra. Sra.	capilla de la Lonja	
10	san Nicolás Tolentino	San Agustín	
25	santa María de Cervelló o Socors	Ntra. Sra. de la Merced	
29	san Miguel	San Miguel	voluntaria
30	san Jerónimo	San Matías (jerónimas)	gremio librereros, voluntaria

Octubre

1/2	Ángel Custodio	Catedral	procesión desde 1609 ⁴
3/4	san Francisco	San Francisco	voluntaria
12	Ntra. Sra. del Pilar	San Jaime	a partir de 1663
15	santa Teresa de Jesús	San José	
18	san Lluc	Estudio General	
23	traslación de santa Eulalia	catedral	aniversario
29	sant Narcís	San Agustín	

Noviembre

1	Todos los Santos	catedral	
2	oficio de difuntos	Ntra. Sra. del Carmen	alternancia <i>consellers</i> quinto y sexto
3	aniversario del rey Jaume I	catedral	sermón político
6	san Severo	catedral	procesión
18	edificación de la catedral	catedral	oficio y procesión

⁴ Decretada en 1446 para el segundo domingo de octubre, termina por celebrarse el 2 de octubre.

Fiestas móviles

Cuaresma

Miércoles de ceniza	capilla Casa de la Ciudad	
Miércoles de ceniza	Monasterios Santísima Trinidad y de la Merced	absolución
viernes de Cuaresma	Hospital Santa Cruz	
viernes de Cuaresma	Hospital San Lázaro	absolución
primer viernes de Cuaresma	Casa de las Arrepentidas	visita anual Casa de la Ciudad
primer viernes de Cuaresma	Ntra. Sra. de la Victoria (mínimas)	visita anual Casa de la Ciudad
sábados de Cuaresma	catedral	capilla de Santa Eulalia
Domingo de Ramos	catedral	
Jueves Santo	catedral	visita a los pasos
Viernes Santo	catedral	visita a los pasos
Viernes Santo	catedral	procesión de la Santa Espina
Sábado Santo	catedral	bendición de las fuentes
Sábado Santo	catedral	vigilia de Pascua
Domingo de Pascua de Resurrección	catedral	

Corpus

vigilia de Corpus	catedral	
<i>Corpus Domini</i>	catedral	
Octava de Corpus	San Jaime	procesión
Octava de Corpus	San Justo y San Pastor	procesión
Octava de Corpus	San Miguel	procesión
Octava de Corpus	Santa María del Mar y Santa María del Pi	se dividían los <i>consellers</i>
Octava de Corpus	San Sebastián	procesión
Octava de Corpus	San Francisco de Paula	procesión

Otras solemnidades

visita anual	Pedralbes	Fecha indeterminada
visita ordinaria	cuatro órdenes mendicantes	las últimas semanas de diciembre y las dos primeras de enero
visura reliquias	Santa Madrona	anual
procesión de la Santa Cruzada	San Agustín	enero
procesión del Niño perdido ⁵	Santa María de los Ángeles	primer domingo después de reyes
aniversario general ⁶	catedral	tres días carnaval (voto de la ciudad)
jueves lardero	Santa Margarita de la Real	fiesta de la Ciudad
aniversario Montcada ⁷	Lonja	abril
procesiones Letanías	iglesias varias	
la Ascensión del Señor	catedral	
Pascua del Espíritu Santo	catedral	
Santísima Trinidad	SS. Trinidad	
domingo de Pentecostés	catedral	
patrocinio de Ntra. Sra. Purísima Concepción	catedral	tercer domingo de noviembre

⁵ También se la conoce como la procesión del SS. Nombre del Niño Jesús. En la mayor parte de las ocasiones los *consellers* realizaban por la mañana la visita ordinaria de Navidad a San Agustín y por la tarde acudían a la procesión.

⁶ A raíz de un voto del consistorio en la *Guerra del Segadors*, se siguió realizando en el transcurso del siglo XVII.

⁷ Aunque se solía realizar en abril, preferentemente el día 1, era el consistorio el que establecía el día en el que se realizaba, por lo que podía variar.

ANEXO 3

Fig. 10 Calendario de festividades religiosas de obligado cumplimiento, publicado por el obispo de Barcelona en 1658¹

“Kalendari de las Festas de precepte en la Ciutat, y Bisbat de Barcelona apres de la promulgació de la constitucio del Papa Urbà VIII”

- Todos los domingos del año
- La Pascua de resurrección y los dos días siguientes
- Ascensión
- Pentecostés y los dos días siguientes
- Santísima Trinidad
- Corpus

Enero

1, Circuncisión

6, Epifanía

Febrero

2, la Purificación de la Virgen María

12, santa Eulalia

24 (o 25 en año bisiesto), san Matías

Apóstol

Marzo

19, san José

25, La Anunciación

Abril

-

Mayo

1, san Felipe y san Jaime apóstoles

3, Invención Santa Cruz

Junio

24, natividad de san Juan Bautista

29, san Pedro y san Pau apóstoles

Julio

25, san Jaime apóstol

25, santa Anna (madre de la Virgen María)

Agosto

10, san Lorenzo mártir

15, Asunción de la Virgen María

24, san Bartolomé apóstol

¹ DACB, v. 16, “Apéndice XI”, pp. 531-535.

Septiembre

Día 8, Natividad de la Madre de Dios

Día 21, san Mateo apóstol y Evangelista

Día 29, dedicación de san Miguel

Arcángel

Octubre

28, san Simón y san Judas apóstoles

Noviembre

1, Todos los Santos

30, san Andrés apóstol

Diciembre

8, la Concepción de la Virgen María

21, san Tomás Apóstol

25, Natividad de Nuestro Señor

26, san Esteve

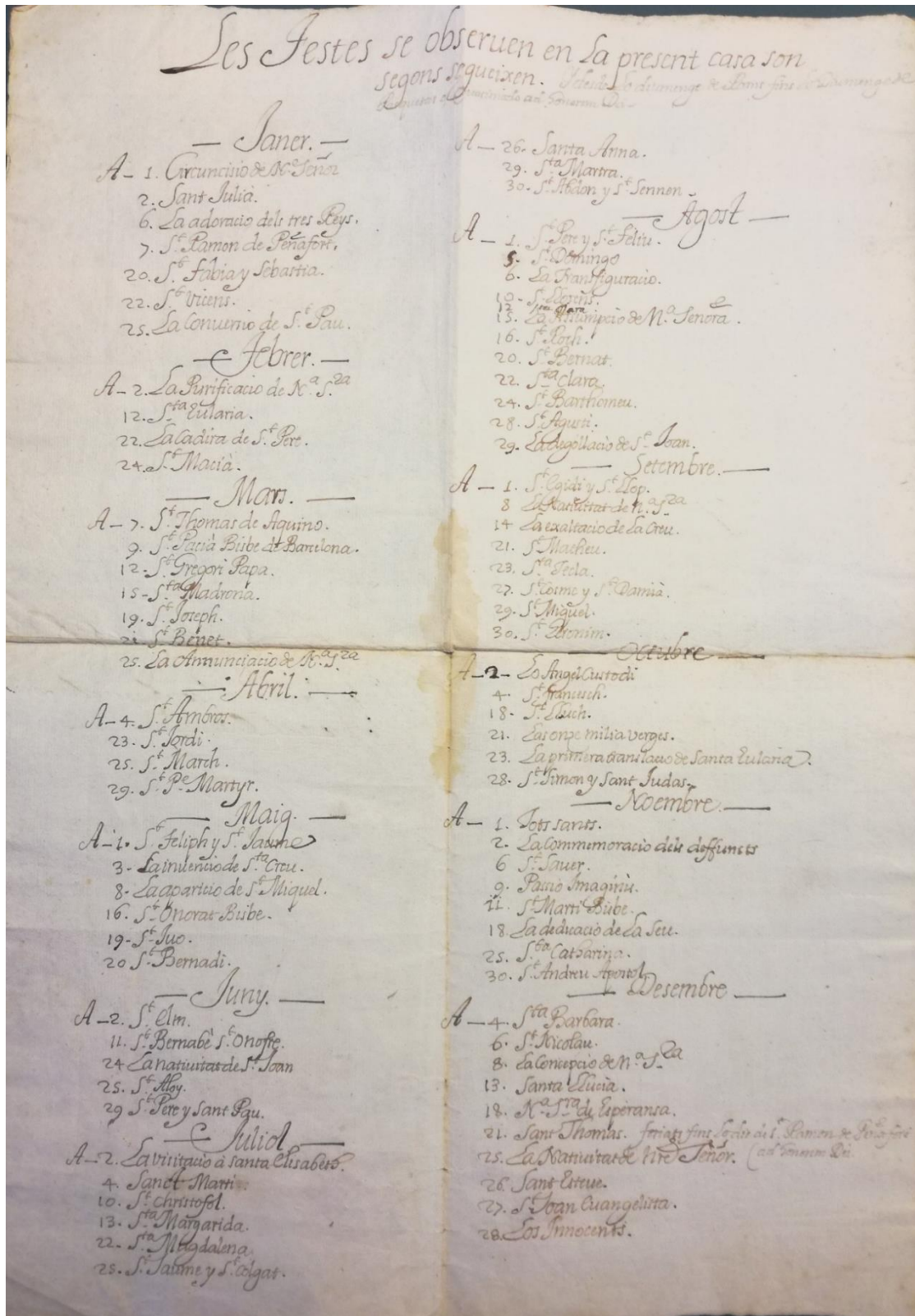
27, san Juan apóstol y Evangelista

28, Santos Inocentes

31, san Silvestre papa

Y además “en cada Vila, Lloch, ò Parrochia del Bisbat, lo die del Patró principal de aquella.”

Fig. 11 Calendario festividades de la Casa de la Ciudad

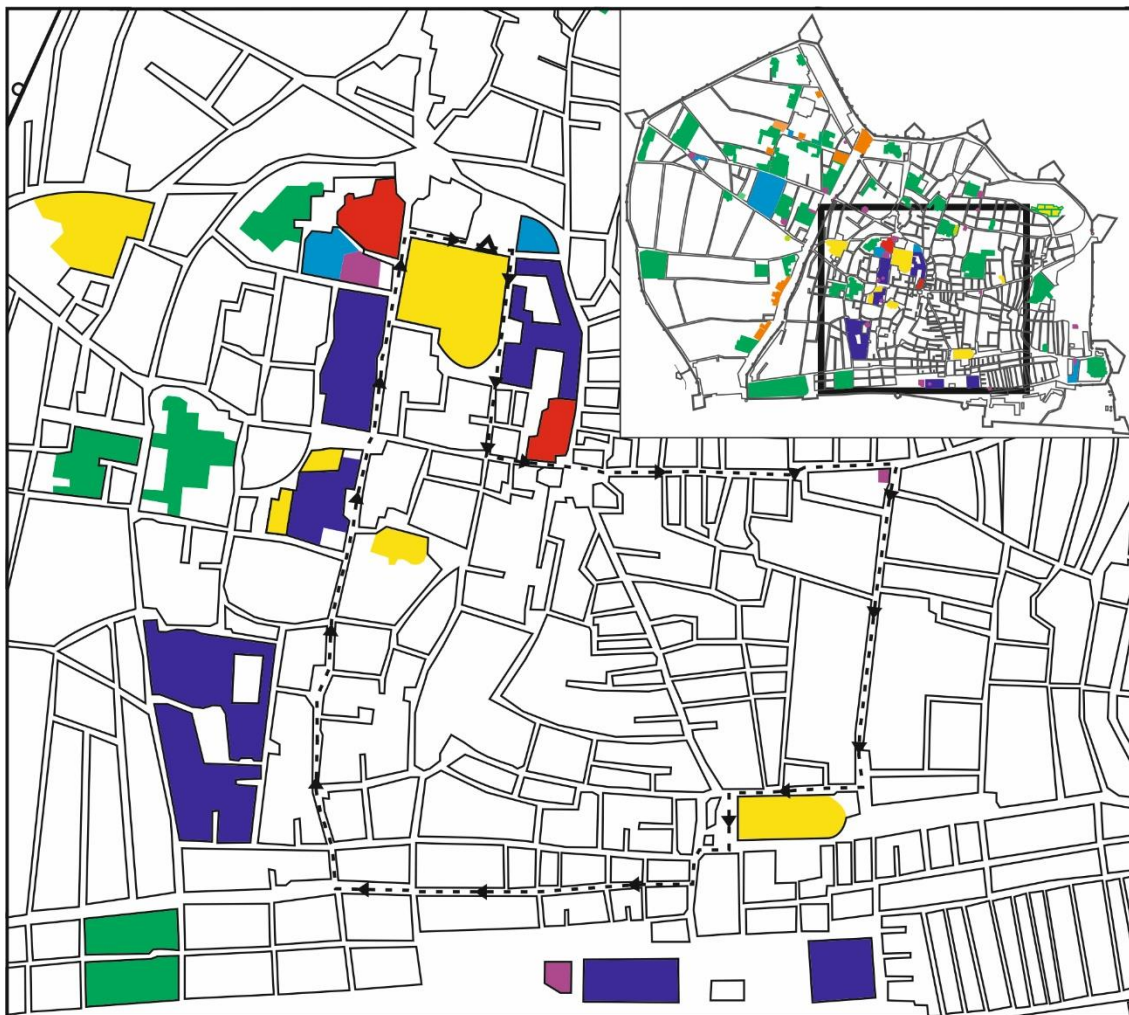


ANEXO 4

Fig. 12 Anónimo. *La Virgen de la Merced con los consejeros*. MNAC/MAC 113295. c. 1690



Fig. 13 Itinerario de la procesión del Corpus Christi en Barcelona



Fuente: elaboración propia

FUENTES DE ARCHIVO

AHCB

Ceremonial

- 1C. XXII-1/ 28
- 1C. XXII-1/ 32
- 1C. XXII-1/ 47
- 1C. XXII-1/ 51

Eclesiàstics

- 1C. XVIII-2

Lletres comunes originals

- 1B. X-72 (13-I-1635 a 20-VII-1636)
- 1B. X-74 (01-I-1636 a 24-XII-1636)
- 1B. X-82 (04-I-1647 a 26-XII-1648)
- 1B. X-109 (01-I-1689 a 31-XII-1689)
- 1B. X-119 (08-I-1699 a 30-XII-1700)

Lletres Closes

- 1B. VI-84 (19-V-1635 a 24-VII-1637)
- 1B. VI-83 (04-IX-1632 a 17-V-1635)
- 1B. VI-92 (06-VII-1646 a 30-III-1649)

Memorial de Comptes

- 1B. XII-1 (1601 a 1603)
- 1B. XII-6 (05-IX-1616 a 17-XII-1617)
- 1B. XII-12 (1636 a 1637)

Registre de Deliberacions

- 1B. II-38 (30-11-1505 – 25-04-1507)
- 1B. II-144 (30-11-1634 – 29-11-1635)
- 1B. II-146 (30-11-1636 – 30-11-1637)
- 1B. II-157 (30-11-1647 – 30-11-1648)
- 1B. II-166 (30-11-1656 – 30-11-1657)
- 1B. II-160 (30-11-1650 – 30-11-1651)
- 1B. II-166 (30-11-1656 – 30-11-1657)
- 1B. II-171 (30-11-1661 – 30-11-1662)
- 1B. II-185 (30-11-1675 – 30-11-1676)
- 1B. II-194 (30-11-1684 – 30-11-1685)
- 1B. II-196 (30-11-1686 – 30-11-1687)
- 1B. II-197 (30-11-1687 – 30-11-1688)
- 1B. II-200 (30-11-1690 – 30-11-1691)
- 1B. II-201 (30-11-1691 – 30-11-1692)
- 1B. II-202 (30-11-1692 – 30-11-1693)
- 1B. II-203 (30-11-1693 – 30-11-1694)
- 1B. II-205 (30-11-1695 – 30-11-1696)
- 1B. II-206 (30-11-1696 – 30-11-1697)
- 1B. II-208 (30-11-1698 – 30-11-1699)
- 1B. II-218 (30-11-1708 – 30-11-1709)

AMGI

- F. EXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, R. 7051

ASCTSG

- Legajo A/13
- Legajo A/30

ASDN

- *Diari dei Cerimonieri della Catedrale, vols. II, IV*

BNN

- Ms. Brancacciano III D-10, *Del numero delli santi protettori della città di Napoli et del tempo que vi sono stati ascritti per protettori*
- Ms. San Martino 106 C, *Acta Pro deputatis in festiuitate di Thomae aquinatis*
- Ms. San Martino X- B C- 65, *Scritture storiche per Napoli del sec. XVII*
- Ms. San Martino 199, "Fatto per la Piazza del Fidelissimo Popolo di Napoli Per la Processione del Glorioso S. Gennaro fatta allì 4 di maggio 1652"
- Ms. XIV C 21
- Ms. II-E-2

BSNSP

- Ms. XX C 30, *Trattato della celebratione' della festività di San Tomaso d'Aquino aggregato ottavo Padrone della fidelissima Citta di Napoli, cavato dalli libri di essa Città*
- Ms. XXVI B-13, *Consulte mandate vicerè al re di Spagna dal 9 aprile 1570 al 1580*

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes impresas

BARUTELL i D'ERILL, L. (1693), *Discurso panegirico en la canonizacion de Santa Maria de Cervellon, que en el festivo culto, que en demonstraciones de el afecto con que la venera consagrò y saca á luz el Braço Militar y dixo Luis de Barutell y Erill en el mariano templo de el primer y real convento de el Real y Militar Orden de la Merced*, Barcelona, R. Figuerò.

Breve noticia de la milagrosa Imagen de Nuestra Señora de la Ayuda, que se venera en su capilla en la calle de San Pedro mas baxa de Barcelona... Barcelona, B. Pla (1779).

BRUGUERA, M. (1861), *Cronicón de Barcelona. Historia de la invicta y memorable bandera de Santa Eulalia*, Barcelona.

BRUNIQUER, E. G. (1871), *Relació sumaria de la antiga fundació y cristianisme de la ciutat de Barcelona y del antich magistrat y governs dels magnífics consellers y altres coses de honor y bellesa de la ciutat* [16...], edición a cargo de F. MASPONS i LABRÓS, Barcelona.

CAPACCIO, G. C. (1634), *Il forastiero*, Nápoles, G. Domenico Roncaglio.

CAPECELATRO, F. (1849), *Degli annali della città di Napoli parti due, 1631-1640*, Nápoles.

CAPECELATRO, F. (1850-1854), *Diario contenente la storia delle cose avvenute nel Reame di Napoli negli anni 1647-1650*, a edición cargo de GRANITO, A., Napoles.

Compendioso resumen de la prodigiosa vida de Santa Maria de Cercelló, vulgarmente llamada del Socós, primera religiosa professa del real y militar orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos, hija de la... ciudad de Barcelona, Barcelona, por Iame Surià... (1693). Accesible en: https://books.google.es/books/about/Compendioso_resumen_de_la_prodigiosa_vid.html?id=LOjRmAEACAAJ&redir_esc=y [Consultado el 12/03/2017].

D'ALOE, S. (2014), *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli e suoi sobborghi, Archivio storico per le province napoletane*, a. VIII, [1883], edición a cargo de GIULIANO, L., Nápoles.

- D'AMAT i CORTADA, R. (1987), *Costums i Tradicions religioses de Barcelona*. 'Calaix de Sastre', edició a cargo de MARTÍ J. M.; BONET L. y JUNCOSA, I., Barcelona, [1770-1808].
- , (1994), *Viles i ciutats de Catalunya*, edició a cargo de ARITZETA, M., Barcelona, [1770-1808].
- D'ENGENIO CARACCIOLO, C. (1623), *Napoli sacra*, Nápoles.
- DE CORBERA, E. (1629), *Vida i echos maravillosos de María de Cervellón [...] con algunas antigüedades de Cataluña*, Barcelona, P. Lacavalleria.
- , (1678), *Cataluña Illustrada*, Nápoles, A. Graminani, [c. 1630].
- DE LA PEÑA i FARELL, N. F. (1709), *Anales de Cataluña y epílogo breve de los progresos y famosos hechos de la nacion catalana*, v. 3, Barcelona, J. Llopis.
- DE RIBADENEYRA, P. (1790-1790), *Flos sanctorum*, Barcelona. Accesible en: <http://tolosana.univ-toulouse.fr/notice/060713607>. [Consultado el 12/03/2017].
- DE STEFANO, P. (1560), *Descrittione de i luoghi sacri della città di Napoli*, Nápoles.
- Dietaris de la Generalitat de Catalunya* (1994-2008), SANS i TRAVÉ, J. M. (dir.), 10 vols. Barcelona. Accesible en: https://dogc.gencat.cat/ca/pdogc_serveis/pdogc_dietaris_generalitat_catalunya/. [Consultado el 05/02/2014].
- DIMES LLORIS, J. (1598), *Memorial de Manaments y Advertencias del molt ilustre y Reverendíssim señor Don Joan Dimas Loris bisbe de Barcelona y del Consell de sa Magestat etc. Per als sacerdots, confessors, rectors i curats de son Bisbat*, Barcelona, R. Nogués.
- DOMÈNECH, A. V. (1630), *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*, Girona, G. Garrich, 2.^a ed., con "algunas Addiciones, [y] con la vida del Autor", [primera edición, Barcelona, G. Graells i G. Dotil, 1602].
- EIXIMENIS, F. (2009), *Regiment de la cosa pública*, edició a cargo de J. PALOMERO, Alzira.
- FALCONE, N. C. (1713), *L'intera istoria della famiglia, vita, miracoli, traslazioni, e culto del Glorioso Martire S. Gennaro Vescovo di Benevento cittadino, e principal Protettore di Napoli*, Nápoles, F. Mosca.

FERRAN, J (1648), *De la principal patrona de la insigne ciutat de Barcelona ... la Verge Maria Mare de Deu ... y de sa antiga y real cofraria situada en les clastes de la seu*, Barcelona, P. J. Dexen.

Festivas demostraciones y magestuosos obsequios con que el muy Ilustre y Fidelíssimo Consistorio de los Deputados y Oydores del principado de Cataluña celebró la dicha que llegó a lograr con el deseado arribo y feliz himeneo de sus católicos Reyes D. Felipe IV de Aragón y V de Castilla... y doña María Luisa Gabriela de Saboya..., Barcelona, R. Figueró (1702).

FUIDORO, I. (1938), *Giornali di Napoli dal MDCLX al MDCLXXX*, VI vols., edición a cargo de SCHLITZER, F. *et alia*, Nápoles.

GARCÍA DE CARALPS, A. J. (1617), *Historia de S. Oleguer (sic), arzobispo de Barcelona y obispo de Barcelona: escrívense en ella su vida, milagros y excellencias, [y] muchos loores de Cathaluña [...]*, Barcelona, S. Matevad. Accesible en:

<http://www.bibgirona.cat/pandora/details.vm?lang=ca&view=Ripoll&q=id:0000000134>

[Consultado el 28/05/2018].

IMPERATO, F. (1604), *Discorso politico intorno al Regimento delle Piazze e della Città di Napoli*, Nápoles, F. Stigliola.

JORBA, D. J. (1585), *Descripcion de las excelencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, Barcelona, H. Gotard.

Llibre de les Solemnitats de Barcelona, edición a cargo de DURÁN i SANPERE A. y SANABRE, J., Barcelona, 2 vols. (1930 y 1947).

Manual de Novells Ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell de Barceloní, edición a cargo de SCHWART i LUNA, F. y CARRERAS i CANDI, F., Barcelona, 28 vols. (1892-1975).

Panegírico de la magestosa traslación del admirable cuerpo de San Oleguer, hijo, canónigo, obispo y patrón de la ciudad de Barcelona y arzobispo de Tarragona, de su antigua capilla de la Santa Iglesia desta ciudad a otra de la misma iglesia nuevamente construída, con la circunstancia de hallarse favorecida con la real presencia de Sus Magestades... en el día segundo de tan ostentosa solemnidad que celebró el... consistorio de los Deputados y Oydores de Cuentas deste Principado... hecho por... D. Ioseph Romaguera, canónigo Penitenciario de la misma S. Iglesia, Barcelona, Rafael Figueró (1702).

- PARETS, M. (1989), *Dietari d'un any de pesta. Barcelona 1651*, edición y estudio a cargo de AMELANG, J. S. y TORRES SANS, X., Vic.
- , (2011), *Crónica*, Llibre I/ 1, v. 1, edición a cargo de MARGALEF, M. R., Barcelona, [1610-1660].
- PARRINO, D. A. (1692-1694), *Teatro eroico e politico de' governi de' viceré de Regno di Napoli dal tempo del Re Ferdinando Il Catolico fino al presente*, 3 vols, Parrino & Michele Luigi Muzio, Nápoles.
- PONS, S. (1594), *Llibre de la vida y miracles dels gloriosos màrtirs S. Madrona, cos sant de Barcelona, y de S. Celdoni y Armenter, cossos sants de Cardona*, Tarragona, F. Robert.
- PUJADES, J. (1831), *Crónica universal del Principado de Cataluña*, Barcelona, Josep Torner [16--].
- , (1975-1976), *Dietari*, edición a cargo de CASAS HOMS, J. M., Barcelona, 4 vols. [1601-1630].
- Ragguaglio della miracolosa protezione di San Francesco Saverio Apostolo delle Indie verso la città di Napolo nel contagio del 1656*, Nápoles (1660).
- REBULLOSA, J. (1601), *Relación de las grandes fiestas que en esta ciudad de Barcelona se han echo (sic) a la Canonización de su hijo San Ramón de Peñafort*, Barcelona, J. Cendrat.
- , (1609), *Vida y milagros del divino Olaguer, Obispo de Barcelona y Arzobispo de Tarragona*, Barcelona, L. Sánchez.
- Relación verdadera de las fiestas que se hicieron en la ... Ciudad de Barcelona a los 18 de setiembre, deste año 1630 ... para que ... se haga con autoridad apostólica proceso auténtico de la vida y milagros de san Oleguer ... y desta manera pueda legítimamente procederse a la canonización del santo. Hecha por un devoto suyo...*, Barcelona, S. y J. Matevad (1630).
- REMÓN, A. (1618-1633), *Historia general de la Orden de Nuestra Señora de la Merced redencion de cautivos*, 2 vols., Madrid, L. Sánchez.
- RIBERA M. M. (1733), *Genealogía de la nobilísima familia de Cervellón. Dedicada D. Francisco de Cervellón, Barón de Zatmazay, en Cerdeña, a su parienta Santa María de Cervellón. Escriviola el R. P. M. Fr. Manuel Mariano Ribera, del Real y Militar Orden de N. S. de la Merced, ex Provincial, y Cronista General de su Religión y Examinador Synodal en el Obispado de Barcelona*, Barcelona, P. Campins.

ROVIRA i ARNELLA, J. (1704), *El Cielo en el suelo, en gloria de entrambos: oración panegyrica a la milagrosissima descension de ... Maria santissima de las Mercedes, de su ... orden de redemptores, fundadora y madre, y de la ... ciudad de Barcelona prodigiosissima patrona*, Barcelona, J. Surià.

RUBINO, A. *Notitia di quanto è occorso in Napoli dall'anno 1648 per tutto l'anno 1657. Scritta dal Dottor Don Andrea Rubino*, t. 1. Accesible en: <http://farmakmedia.com/rubino/consultaVolumi.php?fichero=38&id=1> [Consultado el 10/10/2019].

Rúbriques de Bruniquer: Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona, edición a cargo de CARRERAS i CANDI, F. y GUNYALONS i BOU, B., 5 vols., Barcelona (1912-1916). Accesible en: <http://ajuntament.barcelona.cat/rubriques/bruniquer/#/> [Consultado el 10/02/2019].

SAURÍ, M. y MATAS, J. (1849), *Guía General de Barcelona. Manual histórico topográfico*, Barcelona.

SEGISMUNDO, O. (1642), *Los Catalanes de afecto en Smirna y Thesalonica nacidos: vidas y martirio del gran pontifice y martir Policarpo y de la inclyta martyr Santa Madrona, gloriosos protectores de la fidelissima Barcelona*, Barcelona, I. Romeu y F. Menescal.

SERRA i POSTIUS, P. (1726), *Prodigios, y finezas de los santos angeles, hechas en el principado de Cataluña*, Barcelona, J. Surià.

SUMMONTE, G. A. (1601-1643), *Historia della città e Regno di Napoli*, 4 vols., Nápoles.

Supplica della città di Napoli alla santità di N. S. Alessandro VII. Con attestatione pubbliche della liberatione della medesima dal contagio, per l'intercesione del B. Gaetano Tiene ... Per ottenerlo Protettore, Roma (1657).

TUTINI, C. (1644), *Dell'origine e fundazione de'Seggi di Napoli*, Nápoles, il Bertrano.
———, (1856), *Memorie della vita, miracoli e culto di S. Gennaro martire vescovo di Benavento e principal protettore della città di Napoli*, edición a cargo de PELELLA, G., Nápoles.

Bibliografía científica

AINAUD i ESCUDERO, J. F. (1989), “L’arquitectura efímera a la Barcelona del segle XVII”, *El Barroc catalá. Actes de les jornades celebrades a Girona el dies 17-19 setembre 1987*, Barcelona.

ALABRÚS IGLESIAS, R. M. (2016), “El éxito y el fracaso en los procesos hacia la santidad femenina”, en BETRÁN MOYA, J. L.; HERNÁNDEZ, B. y MORENO, D. (coords.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna. Congreso Internacional Identidades y Fronteras Culturales en el Mundo Ibérico en la Edad Moderna (1. 2015 Barcelona)*, Barcelona, pp. 169-178.

ALBERCH i FIGUERAS, R. y CABALLÉ i ESTEVE. F. (2001), “La ciutat a través del temps. Catografia històrica”, en SOBREQUÉS i CALLICÓ, J. (dir.), *Historia de Barcelona*, v. 8, Barcelona.

ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C. (1992), “Los árboles y el bosque: la maquinaria ritual”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C. y CREMADES GRIÑÁN, C. M.^a (eds.), *Mentalidad e ideología en el antiguo régimen. II Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, Murcia, pp. 15-26.

———, (1997), “Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, n.º 10, pp. 13-31.

———, (2006), “La fiesta religiosa moderna: la madeja sacralizada del poder y la necesidad”, en CORTÉS PEÑA, A. L. (coord.), *Historia del Cristianismo*, v. 3, “El mundo moderno”, Madrid, pp. 591-635.

AMADES, J. (1980), *Folklore de Catalunya*, Barcelona.

———, (1982-1983), *Costumari català: el curs de l’any*, Barcelona.

AMELANG, J. S. (1986), *La formación de una clase dirigente: Barcelona 1490-1714*, Barcelona.

———, (2005), “Perculiaritats barcelonines”, en FRADERA, J. M.^a y UCELAY-DACAL, E. (ed.), *Notícia Nova de Catalunya. Consideracions crítiques sobre la historiografia catalana als cinquanta anys de Notícia de Catalunya de Jaume Vicens Vives*, Barcelona, pp. 39-60.

———, (2008), *‘Gent de la Ribera’ i altres assaigs sobre la Barcelona moderna*, Barcelona.

- AMIGO VÁZQUEZ, L. (2017), “Valladolid, una ciudad en fiestas (siglos XVII-XVIII)”, *Studia historica. Historia moderna*, v. 39, n.º 2, pp. 359-396.
- ANTONELLI, A. (2012), *Cerimoniale del vicereyno spagnolo e austriaco di Napoli 1650-1717*, Rubbetino.
- , (2015), *Cerimoniale del vicereyno spagnolo di Napoli 1503-1622*, Nápoles.
- ARANDA PÉREZ, F. J. (1999), *Poder y poderes en la ciudad de Toledo: gobierno, sociedad y oligarquías urbanas en la Edad Moderna*, Cuenca.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (1998), “Cofradías y ciudad en la España del Antiguo Régimen”, *Studia Historica. Historia Moderna*, n.º 19, pp. 197-228.
- , (2017), “Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico”, *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*, n.º 27, pp. 11-50.
- ARIMANY JUVENTENY, J. (2014), “Devoció i religiositat popular: auge i declivi dels diferents sants patrons de la ciutat de Vic (S. XI-XX)”, *Ausa*, a. XXVI, n.º 173, pp. 755-777.
- ATIENZA LÓPEZ, A. (2007), “De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia Social*, n.º 57, pp. 145-168.
- , (2008), *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid.
- , (2009), “Nuevas consideraciones sobre la geografía y la presencia conventual en la España moderna. Otras facetas más allá de la concentración urbana”, *Hispania Sacra*, n.º 123, v. LXI, pp. 51-75.
- , (2013), “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la edad moderna. Perspectivas recientes y alguno retos”, en SERRANO, E. (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación. Actas Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna*, Zaragoza, pp. 89-108.
- , (2014), “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV” *Hispania*, v. LXXIV, n.º 248, pp. 807-834.
- , (2018), “Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la corona de Aragón, siglo XVII”, *Studia historica. Historia moderna*, n.º 40, v. 1, pp. 125-157.

- BADA, J. (1970), *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona.
- , (1982), “Origen dels bisbes de les seus catalanes (1500-1982)”, *Qüestions de vida cristiana*, n.º 113, pp. 102-110.
- , (1984), “La restauració del col·legi del bisbe o seminari tridentí de Barcelona l’any 1735”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas*, v. 2, Barcelona, pp. 495-506.
- , (1988), “L’origen dels clergues barcelonins en el segle XVII (1635-1717). Aproximació estadística”, en *Homenatge al doctor Sebastià García Martínez*, v. 2, Valencia, pp. 201-214.
- , (1995), “Iglesia y sociedad en el antiguo régimen: el clero secular”, en MARTÍNEZ RUIZ, E. y SUÁREZ GRIMÓN V. (eds.), *Iglesia y sociedad: el clero secular. III Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna 1994*, v. 1, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 81-92.
- , (2001), “La religiositat en la Contrareforma a la Corona d’Aragó en temps de Felip II (1563-1598)”, *Revista Catalana de Teologia*, n.º 26, v. 1, pp. 91-127.
- , (2003), “Poder eclesiàstic: Església i espiritualitat”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9, pp. 51-67.
- , (2005), *Història del cristianisme a Catalunya*, Vic/Lleida.
- BADA, J. y SAMPER G. (eds.) (1991), *Catalònia Religiosa. Atlas històric: dels orígens als nostres dies*, Barcelona.
- BAERNSTEIN, P. R. (2005), “Vita pubblica, vita familiare, e memoria storica nel monastero di San Paolo a Milano”, en POMATA, G. y ZARRI, G. (eds.), *I monasteri femminili come centri di cultura fra rinascimento e barocco*, Roma, pp. 297-311.
- BALAGUER, V. (1865), *Las calles del Barcelona*, 3 t., Barcelona.
- BANKS, F. (2003), “El creixement físic de Barcelona, segles X-XIII”, *Barcelona Quaderns d’Història*, n.º 8, pp. 11-33.
- BARONE, G. (1995), “Le culte de Françoise Romaine: un exemple de religion civique”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, pp. 367-374.

- BARRAQUÉ, J. P. (2008), “Entre religión real y religión urbana”, *En la España Medieval*, v. 31, pp. 249-274.
- BARRIO GOZALO, M. (1984), “Notas para el estudio sociológico de un grupo privilegiado del Antiguo Régimen. Los obispos del Principado de Cataluña (1600-1835)”, *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, v. 2, Barcelona, pp. 507-514.
- , (2000), “La jerarquía eclesiástica en la España moderna: Sociología de una élite de poder (1556-1834)”, *Cuadernos de historia moderna*, n.º 25, pp. 17-60.
- , (2010), *El clero en la España moderna*, Córdoba.
- BATLLE i PRATS, L. (1964-1965), “La Casa del Concell de Gerona en 1498”, *Anales del Instituto de Estudios Gerundeses*, n.º 17, pp. 373-381.
- BATLLORÍ, M. (1984), “Temes i problemes de la historia religiosa de Catalunya”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, v. 2, Barcelona, pp. 371-380.
- BAUCCELLS i REIG, J. (1980), “Gènesi de la Pia Almoïna de la Seu de Barcelona: els fundadors”, en RIU, M. (dir.), *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, v. 1, Barcelona, pp. 17-75.
- BAYARRI, J. L. (1960), “Notas para un santoral barcelonés. La devoción a san Cristóbal en Barcelona”, *Divulgación histórica de Barcelona*, t. XI, Barcelona, pp. 114-117.
- BAZZANO, N. (2016), *Palermo fastosissima. Cerimonie cittadine in età spagnola*, Palermo.
- BEJARANO PELLICER, C. (2009), “Ecos de una ciudad en fiestas”, en FERNÁNDEZ, M.; GONZÁLEZ-SÁNCHEZ, C-A. y MAILLARD ÁLVAREZ, N. (coords.), *Testigo del tiempo, memoria del universo: cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, pp. 208-222
- , (2016), “Los músicos en la festividad del Corpus de Sevilla. Entre la baja Edad Media y el Renacimiento”, *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 46, v. 2, pp. 651-687.
- , (2017), “La sensibilidad musical barroca según las relaciones de fiestas, en RODRÍGUEZ MIRANDA, M. del A. y PEINADO GUZMÁN, J. A. (coords.), *El Barroco: Universo de Experiencias*, Córdoba, pp. 823-838.
- BELL, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York.

BELLUCCI, P. A. (1915), *Memorie storiche ed artistiche del Tesoro nella Cattedrale dal secolo XVI al XVIII desunte da soli documenti inediti*, Nápoles.

———, (1924), *I Cerimoniali della R. Deputazione del Tesoro di S. Gennaro in Napoli: comunicazione lletta all'Accademia Napoletana Scinetifico Letteraria S. Pietro in Vicoli nella seduta sezionale del 12 luglio 1923*, Nápoles.

BENEDICT, P. (1985), “Robert Darnton e il massacro dei gatti. Storia interpretativa o storia quantitativa?”, *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1, pp. 257-268.

BENVENUTI, A. (1991), “La santedat en àmbits femenins: funcions i representacions entre l'Edat Mitjana i l'Edat Moderna”, *Revista d'Història medieval*, n.º 2, pp. 9-28.

———, (1995), “‘Secondo che raccontano le storie’: il mito delle origini cittadine nella Firenze comunale”, en *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1110-1350). Atti del 14º Convegno internazionale di studi (Pistoia, 14-17 maggio 1993)*, Pistoia, pp. 205-252.

———, (1995), “I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l'epoque medievale et moderne (Chrétienté et Islam), Actes du colloque organisé par le Centre de recherche ‘Histoire sociales et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle’ de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, pp. 99-118.

———, (1998), “Culti civici: un confronto europeo”, en GENSINI S. (dir.), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Ospedaletto, pp. 181-214.

———, (1998), “Introduzione”, en PEYER, H. C. *Città e santi patroni nell' Italia medievale*, Florencia, pp. 7-37.

———, (2006), “La civiltà urbana”, en BOESCH GAJANO, S. *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, pp. 157-221.

BERENGO, M. (1999), *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Turín.

BERNAL MARTÍN, M. (2009), “Fiestas auriseculares en honor de san Francisco de Borja”, *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, n.º 2, pp. 541-591.

BETRÁN MOYA, J. L. (1996), *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Lleida.

- , (2010), “Culto y devoción en la Cataluña barroca”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII”, n.º 85, pp. 95-132.
- , (2012), “Celebraciones festivas en Cataluña por las canonizaciones de los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier en 1622”, *Historia Social*, n.º 74, pp. 125-144.
- , (2018), “Entre el orden y el desorden: el clero diocesano barcelonés de la Contrarreforma (1564-1700)”, *Studia Historica. Historia Moderna*, v. 40, n.º 1, pp. 185-232.
- BLACK, Ch. F. (1992), *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milán.
- BOCCADAMO, G. (1990), “Una riforma impossibile? I papi ei primi tentativi di riforma dei monasteri femminili di Napoli nel ‘500”, *Campania Sacra*, v. 21 pp. 96-122.
- , (2009), “Il linguaggio dei rituali religiosi napoletani (secoli XVI-XVII)”, en CANTÙ, F. (ed.), *I linguaggi del potere nell’età barocca*, v. 1, “Politica e religione”, Roma, pp. 151-165.
- , (2011), “Teatini, istituzioni socio-assistenziali e monasteri femminili napoletani tra Cinque e Seicento”, en D’ALESSANDRO, D. A. (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, pp. 131-194.
- BOESCH GAJANO, S. (1982), “Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia,” *Studi Storici*, a. XXIII, n.º 1, pp. 119-136.
- , (1998), “Il perché di una scelta”, en GENSINI S. (dir.), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell’Europa del tardo Medioevo*, Ospedaletto, pp. 13-32.
- , (1999), “Reliques et pouvoir”, en BOZOKY, E. y HELVETIUS, A. M. (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles (Actes du colloque international de l’Université du Littoral- Côte d’Opale, 4-6 septembre de 1997)*, París, pp. 229-237.
- , (ed.) (1990), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo: strutture, messaggi, fruizioni*, Roma.
- BOESCH GAJANO, S. y SEBASTIANI, L. (eds.) (1984), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma.
- BOMBI A.; CARRERAS, J. J. y MARÍN, M. A. (coords.) (2005), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia.

- BONET CORREA, A. (1990), *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, Madrid.
- , (1993), “La arquitectura efímera del Barroco en España”, *NORBA: Revista de arte*, n.º 13, pp. 23-70.
- BORDES, F. (2004), “Une perception de l’espace urbain: cortèges officiels et processions générales à Toulouse du XIV^e au XVI^e siècle”, *Mémoires de la société archéologique du midi de la France*, n.º 64, pp. 135-53.
- BORNSTEIN, D. (1995), “Le Conseil des Dix et le contrôle de la vie religieuse à Venise à la fin du Moyen Âge”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, pp. 187-200.
- BOTINAS MONTERO, E.; CABALEIRO MANZANERO, J. y DURAN VINYETA, M. A. (1994), “Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina”, en GRAÑA CIL, M. M. (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, pp. 283-293.
- , (2002), *Les beguines. La raó il·luminada per Amor*, Barcelona.
- BOUCHERON, P. (2003), “La mémoire disputée: le souvenir de saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au XV^e siècle”, en BRANDT, H.; MONNET P. y STAUB, M. (dirs.), *Memoria, communitas, civitas*, París-Francfort, pp. 201-221.
- , (2008), “Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XI^e-XV^e siècles)”, en CHASTANG, P. (dir.), *Le Passé à l’épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, París, pp. 15-37.
- , (2013), “Religion civique, religion civile, religion séculière. L’ombre d’un doute”, *Revue de synthèse*, n.º 134, v. 2, pp. 161-183. Accesible en: <https://doi.org/10.1007/s11873-013-0217-8>. [Consultado el 4/12/2018].
- BOUCHERON, P. y MENJOT, D. (2003), “La Ville médiévale”, en PINOL, J.-L. (dir.), *Histoire de l’Europe urbaine*, v. 1, París, pp. 285-590.
- BOURDIEU, P. (1987), *Cosas dichas*, Barcelona.
- , (1989), “El espacio social y la génesis de las ‘clases’”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v. III, n.º 7, septiembre, 1989, pp. 27-55.

- BRACONS, J. *et alia* (2013), “La bandera de santa Eulàlia i la seva restauració”, *Libreto de sala*, n.º 14, MUHBA. Accesible en: <http://hdl.handle.net/11703/91239> [Consultado el 20/05/2019].
- BRAUNSTEIN, P. y KLAPISCH-ZUBER C. (1983), “Florence et Venise: Les rituels publics a l’époque de la Renaissance”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n.º 38, v. 5, pp. 1110-1124.
- BRESC, H. (1995), “Conclusions”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l’époque medievale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, pp. 497-511.
- BRODMAN, J. W. (1990), *L’orde de la Mercè*, Barcelona.
- BROWN, A. (2011), *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300-1520*, Cambridge.
- , (2016), “Civic religion in late medieval Europe”, *Journal of Medieval History*, n.º 42, v. 3, pp. 338-356.
- BROWN, P. (1983), *Il culto dei santi. L’origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Turín.
- BURKE, P. (1987), *Sociología e Historia*, Madrid.
- , (1987), *The historical anthropology of early modern Italy*, Cambridge.
- BUYLAERT, F.; DE ROCK, J. y VAN BRUAENE, A. L. (2015), “City Portrait, Civic Body, and Commercial Printing in Sixteenth-Century Ghent”, *Renaissance Quarterly*, v. 68, n.º 3, pp. 803-839.
- CABIBBO, S. (1996), *Il paradiso del magnifico regno: agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*, Roma.
- , (1998), “Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)”, *Studia Historica. Historia Moderna*, n.º 19, pp. 37-48.
- , (2002), “Locale, nazionale, sovranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna”, en BOESCH GAJANO, S. y MICHETTI, R. (eds.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, pp. 397-402.
- , (2004), *Santa Rosalia tra terra e cielo: storia, rituali, linguaggi di un culto barocco*, Palermo.

- , (2007), *Culti di santi e percorsi di santità nel Mezzogiorno medievale e moderno*, Roma.
- , (2014), “L’agiografia nel meridione degli Austrias: un percorso di studi”, en CALIÒ, T.; DURANTI, M. y MICHETTI, R. (eds.), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’inventio delle regioni (secoli 15.-18)*, Roma, pp. 127-150.
- CAFFIERO, M. (1997), “Santità, politica e sistemi di poteri”, en BOESCH GAJANO, S. (ed.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, pp. 366-372.
- CALIÒ, T. y MICHETTI, R. (2002), “Un’agiografia per l’Italia. Santi e identità territoriali”, en BOESCH GAJANO, S. y MICHETTI, R. (eds.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, pp. 147-180.
- CALIÒ, T., DURANTI, M. y MICHETTI, R. (eds.) (2014), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’inventio delle regioni (secoli 15.-18)*, Roma.
- CALLAHAN, W. J. (1989), *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid.
- CAMERON, E. (1992), “Italy”, en PETTIGREW, A. (ed.), *The early Reformation in Europe*, Cambridge, pp. 188-214.
- CAMILLOCCI, D. S. (1996), “L’obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monastica”, en ZARRI, G. (ed.), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo: studi e testi a stampa*, Roma, pp. 269-283.
- CAMPANELLI, M. (1987), *I Teatini*, Roma.
- , (2006), “San Paolo Maggiore e l’ambiente teatino napoletano fra Cinque e Seicento”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. CXXIV, pp. 385-410.
- , (2007), “Le feste di San Gennaro a Napoli in una crónica inédita del seicento”, en LUONGO, G. (coord.), *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005). Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005)*, v. I, Nápoles, pp. 69-88.
- , (2008), “Spazio sacro e spazio urbano nelle cerimonie religiose della Napoli barocca”, *Archivio Storico per le province napoletane*, a. CXXVI, Nápoles, pp. 241-257.
- , (2011), “Sant’Andrea Avellino e i teatini a Napoli tra XVI e XVII secolo”, en D’ALESSANDRO, D. A. (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, pp. 195-224.

CAMPOS, F. J. y DE SEVILLA, F. (2008), “Fiestas celebradas en Salamanca con motivo de la canonización de su patrón San Juan de Sahagún”, *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium (16. 2008. San Lorenzo de El Escorial)*, San Lorenzo del El Escorial, pp. 1053-1080. Accesible en: [file:///C:/Users/usuari/Downloads/Dialnet-FiestasCelebradasEnSalamancaConMotivoDeLaCanonizac-2828436%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/usuari/Downloads/Dialnet-FiestasCelebradasEnSalamancaConMotivoDeLaCanonizac-2828436%20(1).pdf) [Consultado el 6/02/2019].

CAÑEQUE, A. (2004), “De silla y almohadones o de la naturaleza del poder en Nueva España siglos XVI-XVII”, *Revista de Indias*, v. LXIV, n.º 232, pp. 609-634.

CAPASSO, B. (1876-1899), *Catalogo ragionato dei libri registri e scritture esistenti nella sezione antica, o prima serie dell' Archivio Municipale di Napoli (1387-1806). Parte I-II*, Nápoles

———, (1882), *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli dalla fine del secolo XIII fino al 1809*, Nápoles.

CARBONELL i ESTELLER, M. (1984), “La beneficiència a finals del s. XVII: una aproximació. La casa i hospital de Misericòrdia de Barcelona”, en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya (Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas)*, v. I, Barcelona, pp. 789-798.

———, (1997), *Sobreviure a Barcelona. Dones, pobresa i assistència al segle XVIII*, Barcelona.

CARDIM, P. y PALOS, J. L. (eds.) (2012), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid.

CARRASCO GARCÍA, G. (2017), “Ritual político, antropología e historiografía bajomedieval hispánica”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia medieval*, n.º 30, pp. 121–192.

CARRERA PUJAL, J. (1951), *La Barcelona del segle XVIII*, v. II, Barcelona.

CARRERAS CANDI, F. (1890), *Festes de la canonisació de Santa Maria de Cervelló ó del Socós en 1693*, Barcelona.

———, (1916), *Geografía General de Catalunya. La ciutat de Barcelona*, Barcelona. Accesible en: http://biblioteca.icc.cat/pdfctc/CTCRL23365_CC_Catalunya_OCR.pdf. [Consultado el 09/11/213].

CARRIÓ-INVERNIZZI, D. (2007), “Los embajadores de España en Roma y la fabricación del mito de San Francisco de Paula (1662-1664)”, en HERNANDO

- SÁNCHEZ, C. J. (coord.), *Roma y España. (actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007)*, v. 2, Madrid, pp. 717-728.
- CARTER, T. (2005), “El sonido del silencio: modelos para una musicología urbana”, en BOMBI, A.; CARRERAS, J. J. y MARÍN, M. A. (coords.), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia, pp. 53-66.
- CASANOVA, D. (2014), *Le porte per il Paradiso. Le confraternite napoletane in età moderna*, Nápoles.
- CASINI, M. (1996), *I gesti del príncipe: la festa política a Firenze e a Venezia in età rinascimentale*, Venecia.
- CASTELLANO i TRESSERRA, A. (1998), *Pedralbes a l'edat mitjana: història d'un monestir femení*, Barcelona.
- CÁTEDRA, M. (1997), *Un Santo para una Ciudad: Ensayo de antropología urbana*, Barcelona.
- CHAMORRO ESTEBAN, A. (2013), “Ceremonial monárquico y rituales cívicos. Las visitas reales a Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII”. Tesis doctoral inédita.
- CHARTIER, R. (1989), “Testo, simboli e Frenchness: sull'uso dell'antropologia simbolica in storia”, en Id., *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Turín, pp. 95-111.
- , (1993), “Representaciones y prácticas culturales en la Europa moderna. Conversación con Roger Chartier”, *Manuscrits*, n.º 1, pp. 29-40.
- CHÂTELLIER, *L'Europa des dévots*, Paris, 1987
- CHEVALIER, B. (1995), “La religión civique dans les bonnes villes: sa portée et ses limites. Le cas de Tours”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, pp. 337-349.
- CHIFFOLEAU, J., MARTINES, L. y PARAVICINI BAGLIANI, A. (dirs.) (1994), *Riti e rituali nelle società medievali*, 1994, Spoleto.
- CHITTOLINI, G. (1986), “Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche”, en CHITTOLINI G. y MICCOLI, G. (eds.), *Storia d'Italia*, Annali IX, “La chiesa e il potere politico”, Turín, pp. 149-193.

———, (2001), “Città, istituzioni ecclesiastiche e ‘religione civica’ nell’Italia centrosettentrionale alla fine del secolo XV”, en *Girolamo Savonarola: da Ferrara all’Europa, Atti del Convegno Internazionale, Ferrara 30 marzo – 3 aprile, 1998*, Florencia, pp. 325-345.

———, (2003), “Introduzione: una traccia per i lavori”, en CHITTOLINI, G. y JOHANEK, P. (dirs.), *Aspetti e componenti dell’Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Bolonia, pp. 7-10.

CHRISTIAN, W. A. (1991), *La religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid.

CLEMENTE, D. (1873), *Napoli e S. Tommaso d’Aquino, ovvero Memorie storiche della vita, e del culto dell’angelico dottore in questa città insino ai nostri giorni...*, Nápoles.

COLLDEFORNS, F. de P. (1936), *Les parròquies barcelonines en el segle XIX*, v. 1, “Època constitucionalista 1820-1824”, Barcelona.

COMAS, R. N. (1907), “Imatges y capelles de vehinat”, *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, v. 17, pp. 183-187.

COMAS, R. N. (1914), “Imatges y capelles de vehinat”, *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, v. 24, pp. 272-275, 301-303 y 331-335.

CORRAO, P. (2003), “La difficile identità delle città siciliane”, en CHITTOLINI, G. y JOHANEK, P. (eds.), *Aspetti e componenti dell’Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Bolonia, pp. 97-122.

CORTEGUERA, L. R. (2005), *Per al bé comú. La política popular a Barcelona, 1580-1640*, Vic.

COULET, N. (1995), “Dévotions communales: Marseille entre Saint Victor, Saint Lazare et Saint Louis (XIIIe-XVe siècle)”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religion civique à l’époque medievale et moderne (Chrétienté et Islam), Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, pp. 119-133.

CRACCO, G. (2003), “‘Et per civitatem transibant’: città e religione tra medioevo e prima età moderna”, en CHITTOLINI, G. y JOHANEK, P. (dirs.), *Aspetti e componenti dell’Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/ Aspekte und*

Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert), Bologna, pp. 391-419.

CRISPÍ i CANTON, M. (2007), “La Mare de Déu de la Guia i la Verge de la Canal: capelles marianes a les muralles de Barcelona”, en *El camí de sant Jaume i Catalunya. Actes del Congrés internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Barcelona, pp. 373-380.

CURET, F. (1953), *Visions Barcelonines (1760-1860)*. v. 4, “Els barris de la ciutat (I)”, Barcelona.

———, (1954), *Visions Barcelonines (1760-1860)*. v. 5, “Els barris de la ciutat (II)”, Barcelona.

———, (1955), *Visions Barcelonines (1760-1860)*. v. 7, “La vida religiosa”, Barcelona.

———, (1957), *Visions Barcelonines (1760-1860)*. v. 9, “Costums festes i solemnitats”, Barcelona.

D'ANDREA, D. M. (2007), *Civic Christianity in Renaissance Italy. The Hospital of Treviso, 1400–1530*, Rochester, Nueva York.

DANTÍ i RIU, J. (1999), “La hacienda municipal y las exenciones fiscales en Cataluña: el conflicto entre el Consejo de Ciento y los eclesiásticos en Barcelona en los siglos XVI y XVII”, en PEREIRA IGLESIAS, J. L.; DE BERNARDO ARES, J. M. y GONZÁLEZ BELTRÁN, J. M. (coords.), *La administración municipal en la Edad Moderna. V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, v. 2, Cádiz, pp. 219-228.

———, (2002), *El Consell de Cent de la ciutat de Barcelona (1249-1714)*, Barcelona.

DE BLASIIS, G. (1880), “Ascanio Filomarino Arcivescovo di Napoli e le sue contese giurisdizionali”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. V, pp. 374-393 y 726-736.

———, (1881), “Ascanio Filomarino Arcivescovo di Napoli e le sue contese giurisdizionali (continuazione)”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. VI, pp. 744-775.

———, (1877), “De precedentia nobilium sedilium honoribus et dignitatibus occurrentibus Universitati Neapolis”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. II, Nápoles, pp. 535-577.

———, (1895), “Il Cappuccio di S. Antonio”, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, a. XX, pp. 336-353.

- DE MATTEIS, M. C. (1979), "Societas christiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, n.º 88, Roma, pp. 201-237.
- DE PALMA DE MALLORCA, P. A. (1995), "Los capuchinos en Cataluña y el fomento de algunas devociones populares", *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 28, pp. 159-174.
- DE SANDRE GASPARINI, G. (1995), "L'administrazione pubblica dell'evento religioso: qualche esempio della Terraferma veneta del secolo XV", en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, *Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociales et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, pp. 201-217.
- DE SETA, C. (2004), *Napoli. Le città nella storia d'Italia*, Roma.
- DEL RÍO BARREDO, M.^a J. (1998), "Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid", *Edad de oro*, v. XVII, pp. 149-168.
- , (2000), *Madrid, urbs regia: la capital ceremonial de la monarquía católica*, Madrid.
- , (2004), "Los rituales públicos en Madrid en el cambio de dinastía (1700-1710)", en SERRANO MARTÍN, E. (coord.), *Felipe V y su tiempo: congreso internacional*, v. 2, t. 2, pp. 733-752
- , (2008), "Imágenes callejeras y rituales públicos en el Madrid del siglo XVII", en DE CARLOS VARONA, M. C. et alia (coord.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: Usos y espacios*, Madrid, pp. 197-218.
- , (2013), "Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la Contrarreforma", *Chronica Nova*, n.º 39, pp. 47-73.
- DELILLE, G. (1988), *Famiglia e proprietà nel Regnodi Napoli XV-XVI secolo*, Turín.
- DELOOZ, P. (1976), "Per uno studio sociológico della santità", en BOESCH GAJANO, S. (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bolonia, pp. 227-258.
- DELUMEAU, J. (1989), *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Francia.
- DI MAIO, R. (1997), *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Nápoles.
- Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, 1998, v. 1, Barcelona.

- DILLA MARTÍ, R. (2017), *Sant Ramon de Penyafort. Imatge, devoció i santedat*. Tesis doctoral inédita.
- DITCHFIELD, S. (2016), “Il mondo della Riforma e della Contrariforma”, en BOESCH GAJANO, S. *et alia*, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, pp. 261-329.
- DOMPNIER, B. (dir.), *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, pp. 183-206.
- DONVITO, L. (1983), “La religione cittadina e le nuove prospettive sul cinquecento religioso italiano”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, n.º 19, pp. 431-474.
- , (1987), *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e nel Seicento*, Milán.
- DOVERE, U. (2010), *Il buon governo del clero. Cultura e religione nella Napoli di antico regime*, Roma.
- DURAN i SANPERE, A. (1943), *La festa del Corpus*, Barcelona.
- , (1960), “Notas para un santoral barcelonés. San Roque en la devoción barcelonesa”, *Divulgación histórica de Barcelona*, t. XI, Barcelona, pp. 130-133.
- , (1972-1975), *Barcelona i la seva història*, 3 vols., Barcelona.
- EGIDO, T. (1994), “Mentalidad colectiva del clero regular masculino”, en MARTÍNEZ RUIZ, E. y SUÁREZ GRIMÓN V. (eds.), *Iglesia y sociedad: el clero secular. III Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna 1994*, v. 1, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 555-571.
- , (2000), “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 25, pp. 61-85.
- ETTINGHAUSEN, H. (1999), “De la noticia a la prensa (San Raimundo de Peñafort, Barcelona, 1601)”, en STROSETZKI, C. (coord.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Münster 20-24 de julio de 1999*, pp. 490-502. Accesible en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/05/aiso_5_049.pdf [Consultado el 26/05/2014].
- ESPINO LÓPEZ, A. (2001), “La milicia urbana de Barcelona en los siglos XVI y XVII”, *Barcelona. Quaderns d’història*, n.º 5, pp. 205-215.
- EVANGELISTI, P. (2002), “I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell’organizzazione

del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)”, en AAVV, *La propaganda politica nel Basso Medioevo. (Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001)*, Spoleto, pp. 315-392.

———, (2006), *I Francescani e la costruzione di un Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padua.

———, (2009), “Il valore di Cristo. L’autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis”, *Enrahonar*, n.º 42, pp. 65-99.

———, (2013), “*Ad invicem participancium*. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano”, *Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge*, n.º 125 v. 2. Accesible en: <http://mefrm.revues.org/1466> [Consultado el 28/05/2019].

FÀBREGA i GRAU, A. (1958), “El P. Pedro Gil y su colección de vidas de santos”, *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 30, pp. 5-25.

———, (1958), *Santa Eulàlia de Barcelona. Revisión de un problema histórico*, Roma.

———, (1978), *La vida quotidiana a la catedral de Barcelona en declinar el Renaixement: any 1580*, Barcelona.

FACCHIANI, A. (1992), *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra medioevo ed età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina.

FAGIOLO DELL’ARCO, M. y CARANDINI, S. (1978), *L’Effimero Barocco. Strutture della festa della Roma dell’600*, 2 vols., Roma.

FARAGLIA, N. F. (1898), *Le ottine ed il reggimento popolare in Napoli. Memoria letta all’accademia pontaniana nelle tornate del 6 novembre e 4 dicembre 1898*, Nápoles.

FATJÓ GÓMEZ, P. (1984), “La beneficencia eclesiàstica en la Barcelona del XVII: La Pía Almoína. 1655-1669”, *Pedralbes*, n.º 4, pp. 353-362.

———, (1984), “La catedral de Barcelona y la visita apostólica de 1661-1663”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, v. 2, Barcelona, pp. 463-469.

———, (1990), “Las haciendas eclesiàsticas en la Catalunya del XVIII”, en *Església i societat ala Catalunya del s. XVIII. Actes de les II Jornades d’Estudis d’Història (Cervera, 29 i 30 de setembre-1 d’octubre de 1989)*, v. I, Cervera, pp. 119-146.

- , (1993), “Aproximación a una elite institucional de la Cataluña moderna: los capitulares de la Seo de Barcelona en el siglo XVI”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2, pp. 149-162.
- , (1999), “Organización y gestión de una hacienda eclesiástica en la Cataluña del XVII: la catedral de Barcelona”, *Revista de Historia Económica - Journal of Iberian and Latin American Economic History*, n.º 17, v. 1, pp. 89-118.
- FAUSTINO GAZULLA, F. (1909), *Vida de Santa María de Cervellón, virgen comúnmente llamada del Socòs, primera religiosa de la celestial, real y militar orden de Nuestra Señora de la Merced*, Barcelona.
- FENLON, I. (2005), “La magnificencia como imagen civil: música y espacio ceremonial en Venecia a principios de la Edad Moderna”, en BOMBI A.; CARRERAS, J. J. y MARÍN, M. A. (coords.), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia, pp. 193-218.
- , (2007), *The Ceremonial city: history, memory and myth in Renaissance Venice*, New Haven.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, R. (1990), “La clerecía catalana en el Setecientos”, en *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII. Actes de les II Jornades d’Estudis d’Història (Cervera, 29 i 30 de setembre-1 d’octubre de 1989)*, v. I, Cervera, pp. 23-118.
- FERNÁNDEZ ROMERO C. y USUNÁRIZ GARAYOA, J. M.^a (2000), “El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII”, *Memoria y Civilización*, n.º 3, pp. 37-71.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (1993), “Reforma i obediencia: actituds institucionals durant la visita del monestir de Montserrat (1583-1586)”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2, pp. 171-180.
- , (1999), “La reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II. Aproximación cronológica”, en BELENGUER CEBRIÀ, E. (coord.), *Història de la Corona d’Aragó. Felipe y el Mediterráneo*, Madrid, v. 2, pp. 181-204.
- , (2000), *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid.
- , (2008), “Llums i ombres de la Reforma Catòlica a la Catalunya del segle XVI. Un estat de la qüestió”, *Afers*, n.º 60, pp. 431-452.
- , (2008), “Unitat i diversitat en un ordre religiós; les disputes entre franciscans observants i recol·lectes a Catalunya en temps de Felip II”, *Pedralbes*, v. 28, n.º 1, pp. 355-376.

- , (2012), “El virrey en la procesión. Poder del rey y poder de la tierra en el ceremonial de Cataluña (1601-1608)”, en CARDIM, P. y PALOS, J. L. (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, pp. 443-465.
- FERNÁNDEZ TRABAL, J. (2000), “De ‘prohoms’ a ciudadanos honrados. Aproximación al estudio de las elites urbanas de la sociedad catalana bajomedieval (S. XIV-XV)”, *Revista d’Història Medieval*, n.º 10, pp. 331-372.
- FERNÁNDEZ VEGA, M. (2003), “Política y propaganda en los pliegos sueltos poéticos catalanes (siglo XVI)”, *eHumanista*, v. 3, pp. 77-90. Accesible en: http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_03/Articles/111603Fernandez%20Vega.pdf. [Consultado el 11/12/2013].
- FERRER VALLS, T. (1994), “La fiesta cívica en la ciudad de Valencia en el siglo XV”, en RODRÍGUEZ CUADROS, E. (coord.), *Cultura y representación en la edad media. Actas del seminario celebrado con motivo del II Festival de Teatre i Música Medieval d’Elx, octubre-noviembre de 1992*, Alicante, pp. 145-169.
- , (2005), “El espectáculo de la fe: manifestaciones religiosas de la fiesta pública en el siglo XVI”, *Criticón*, n.º 94-95, pp. 121-135.
- FERRO, V. (1987), *El Dret Públic Català. Les Institucions a Catalunya fins al Decret de Nova Planta*, Vic.
- FIORDELISI, A. (1894), “A propósito della processione di S. Gennaro (nel 1652)”, *La lega del bene*, a. IX, n.ºs 19, 20 y 21, pp. 1 y 2; 4 y 5; 2 y 3.
- FONTANALS REIS, J. (1994), *La fundació canònica i imperial del Col·legi de Cordelles*, Barcelona.
- FONTCUBERTA FAMADAS, C. (2016), “‘La capitana en campanya’: la imatge de santa Eulàlia en època moderna. Usos polítics i transformacions iconogràfiques d’un culte medieval”, en ALCOY, R. (ed.), *L’art medieval en joc*, Barcelona, pp. 213-230.
- FOURNIÉ, M. (1995), “Cofréries, bassins et fabrique dans le sud-ouest de la France: des oeuvres municipales”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, pp. 245-263.
- FRAGNITO, G. (1992), “Gli Ordini religiosi tra Riforma e Contrariforma”, en ROSA, M. (ed.), *Clero e società nell’Italia moderna*, Roma-Bari, pp. 115-205.

- FREEMAN, C. (2012), *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo allà Contrariforma*, Turín.
- FRUGONI, C. (1986), “Imagine politiche e religiose: trama e ordito di una stessa società”, en CHITTOLINI, G., *Storia di Italia. Annali IX*, “La Chiesa e il potere político”, Turín, pp. 377-358.
- GALASSO, G. (1978), “Una ipotesi di ‘blocco storico’ oligárquico-borghese nella Napoli del 600: i ‘Seggi’ di Camillo Tutini fra política e storiografía”, *Rivista Storica Italiana*, a. XC, fasc. III, pp. 507-529.
- , (1980), “Santi e santità”, en Id., *L'altra Europa: per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milán, pp. 65-112.
- , (1982), “Ideologia e sociología del patronato di San Tomaso d'Aquino su Napoli (1605)”, en GALASSO, G. y RUSSO, C. (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, v. 2, Nápoles, pp. 213-250.
- , (1982), *Napoli spagnola dopo Masaniello. Politica cultura società*, Sansoni, 2 vols., Florencia.
- , (2003), *Napoli capitale: identità politica e identità cittadina: studi e ricerche 1266-1860*, Nápoles.
- GALLETTI, A. M. (1999), “Mitografie della memoria urbana”, en *Storiografía e poesia nella cultura medievale. Atti del Colloquio 21-23 febbraio, 1990*, Roma, Roma, pp. 299-324.
- GALLO F. F. (2009), “Spazi urbani e potere cittadino. Il caso di Siracusa (secoli XVI-XVII)”, en CANTÚ, F. (ed.), *I linguaggi del potere nell'età barocca*, Roma, pp. 167-181.
- , (2014), “Terre d'Abruzzi. Itentità molteplici e produzione agiografica”, en CALIÒ, T.; DURANTI, M. y MICHETTI, R. (eds.), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'inventio delle regioni (secoli 15.-18.)*, Roma, pp. 315-339.
- GARCÍA ARNAL, M. J. (2018), “El desarrollo del culto a san lorenzo en huesca, siglos XIII-XIV: un estudio de caso de las prácticas de religión cívica en la corona de Aragón medieval”, *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 48, v. 1, pp. 391-418.
- GARCÍA BERNAL, J. J. (1997), “Vínculo social y vínculo espiritual. La fiesta pública en la España moderna”, en CLARE, L.; DUVIOLS, J-P. y MOLINIÉ, A. (dirs.), *Fêtes et divertissements*, París, pp. 15-40.

- , (2006), “La memoria del acontecimiento festivo: de la ‘Relación Breve’ a la historia local en la Sevilla del Barroco”, en LÓPEZ POZA, S. (coord.), *Las noticias en los siglos de la imprenta manual*, Ferrol, pp. 69-83.
- , (2006), *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla.
- , (2011), “Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico castellano (siglos XVI-XVII)”, *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 1, pp. 315-356.
- , (2013), “Perpetuo milagro. La memoria prestigiosa y perdurable de la fiesta religiosa barroca (1590-1630)”, *Chronica nova*, n.º 39, pp. 75-114.
- GARCÍA CÁRCEL, R. y PALAU i ORTA, J. (2006), “Reforma y Contrareforma”, en CORTÉS PEÑA, A. L. (ed.), *Historia del cristianismo*, v. III, “El mundo moderno”, Madrid, pp. 187-226.
- GARCIA ESPUCHE, A. (2014), “Del territori al canelobre. Sobre la decisiva transformació de Catalunya: 1550-1714”, *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, n.º 76, pp. 129-154.
- GARCIA ESPUCHE, A. *et alia* (2010), *Festes i celebracions. Barcelona 1700*, Barcelona.
- GARCIA ESPUCHE, A. y GUÀRDIA i BASSOLS, M. (1984), “Introdució a l’estructura física de la Barcelona de principis del s. XVIII, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, v. 1, Barcelona, pp. 675-680.
- , (1986), *Espai i societat a Barcelona pre-industrial*, Barcelona.
- , (1992), “Estructura urbana. La transformació callada: 1516-1714”, en SOBREQUÉS i CALLICÓ, J. (dir.), *Història de Barcelona.*, v. 4, “Barcelona dins la Catalunya moderna: segles XVI i XVII”, Barcelona, pp. 43-101.
- GARCÍA FRAILE, D. (2005), “Las calles y las plazas como escenario de la fiesta barroca”, en BOMBI, A.; CARRERAS, J. J. y MARÍN, M. A. (coords.), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia, pp. 307-336.
- GARGANTÉ LLANES, M. (2009), “‘Sumptuosas fiestas, festivas demostraciones y lucidos obsequios’. Festa i efímera a la ciutat de Vic al segle XVIII”, *Ausa*, n.º 224, pp. 321-341.
- , (2011), *Festa, arquitectura i devoció a la Catalunya del Barroc*, Barcelona.

- , (2018), “Les festes de beatificació de Teresa de Jesús a les ciutats catalanes segons la Relación de Josep Dalmau”, *Emblecat, revista de l’Associació Catalana d’Estudis d’Emblemàtica. Art i societat*, n.º 7, pp. 23-52.
- GARÍ, B. (2010), “La política de lo sagrado en la Barcelona medieval: de la ‘inventio sanctae Eulaliae’ a las leyendas mercedarias”, *Imago temporis. Medium Aevum*, n.º 4, pp. 475-490. Accesible en: <http://www.medieval.udl.cat/medieval/sites/default/files/files/im4.pdf>. [Consultado el 21/02/2017].
- , (2015), “María de Cervelló: el velo hagiográfico y la piedad no reglada en la Barcelona del siglo XIII”, *Lusitania Sacra*, n.º 31, pp. 15-31.
- GARRUT ROMÁ, J. M.^a (1960), “Notas para un santoral barcelonés. Capillas de vecindad dedicadas a san Roque”, *Divulgación histórica de Barcelona*, t. XI, Barcelona, pp. 134-140.
- GEERTZ, C. (1990), *La interpretación de las culturas*, Barcelona.
- , (2000), *Negara: el estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona.
- GELABERTÓ VILAGRAN, M. (1992), “Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (s. XVI-XVIII)”, *Historia Social*, n.º 13, pp. 3-20.
- , (1992), “La religiosidad local en la España de Felipe II” *Manuscripts*, n.º 10, pp. 497-498.
- , (1993), “Cofradías y sociabilidad festiva en la Catalunya del siglo XVII, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2, pp. 495-502.
- , (2003), “Cultura clerical, religiosidad de los laicos y orden político en la Cataluña moderna (siglos XVI-XVIII), *Pedralbes*, n.º 23, pp. 685-704.
- , (2003), *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*. Tesis doctoral inédita.
- GENÍS i MAS, D. (2007-2008), “Francesc Eiximenis al segle XVII: la presència del *Crestià* en els *Discursos històrics* de Rafael Cervera, *Butlletí de la Real Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, v. LI, pp. 91-128.
- GIL PUJOL, X. (2006), *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona.
- GIL SAURA, Y. (2012), “La invención de la genealogía: la galería de retratos de la familia Cervellón”, *Ars Longa*, n.º 21, pp. 277-293. Accesible en: <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31593776/gil.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1490737864&Signature=RedE4YyGs%2FR6QmDN1oA>

[yYgslfNI%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLa_invenscion_de_la_genealogia_la_galeria.pdf](http://www.ygslfni.com/3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLa_invenscion_de_la_genealogia_la_galeria.pdf)

[Consultado el 21/03/2017].

GOLINELLI, P. (1995), “L’agiografia: dal autocoscienza all’autorappresentazione (sec. IX-XII; Italia settentrionale)”, en *Il Senso della Storia nella cultura medievale italiana (1100-1350). Atti del 14° Convegno internazionale di studi (Pistoia, 14-17 maggio 1993)*, Pistoia, pp. 253-274.

———, (1996), *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna.

———, (ed.) (2000), *Il pubblico dei santi: forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici: atti del III. Convegno di studio dell’Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell’agiografia: Verona, 22-24 ottobre, 1998*, Roma.

GÓMEZ ZORRAQUINO, J. I. (2007), “Los santos Lorenzo y Orencio se ponen al servicio de las ‘tradiciones’ (siglo XVII)”, Huesca.

———, (2010), “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI-XVII”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII”, n.º 85, pp. 39-74.

GONZÁLEZ, L. (2008), “Los santos mártires Justo y Pastor. Transmisión y praxis cultural en España en la segunda mitad del siglo XVI”, *Criticón*, n.º 102, pp. 55-67.

GRAS i CASANOVAS, M. (2013), “Patronatge femení i fundació de convents: el convent de la Immaculada Concepció de carmelites descalces de Barcelona (1589)”, en GARÍ, B. (coord.), *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares, s. XIII-XVI*, Barcelona, pp. 251-266.

GRAS, M. C. (2011), “Les processions en l’honneur de sainte Geneviève à Paris. Miroir d’une société (XV^e-XVIII^e siècles)”, *Histoire urbaine*, v. 32, n.º 3, pp. 5-30.

GRAU i FERNÁNDEZ, R. (2001), “La historiografía sobre el régimen del Consell de Cent”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 5, pp. 261-291.

GUARINO, G. (2013), “Public Rituals and Festivals in Naples, 1503-1799”, en ASTARITA, T. (ed.), *A Companion to Early Modern Naples*, Leiden, Boston, pp. 257-280.

GUIMERÀ RAVINA, C. (1984), “Les associacions religioses de laics a la Barcelona de la 2^a meitat del segle XVIII”, en *Actes del I Congrés d’Història Moderna de Catalunya*, Barcelona, v. 2, pp. 501-506.

- HANDELMAN, D. (1990), *Models and mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge.
- HERNANDO SÁNCHEZ, C. J. (2004), “Los virreyes de la monarquía española en Italia. Evolución y práctica de un oficio de gobierno”, *Studia Historica. Historia Moderna*, n.º 26, pp. 43-73.
- HERNANDO, J. (2007), “Obres de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle XV”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, n.º 26, pp. 385-568.
- IGLESIAS ROUCO, L. S. (2010), “Exaltación de la santidad en la mujer: el culto a las santas antiguas y legendarias”, en RAMALLO ASENSIO, G. (coord.), *La catedral guía mental y espiritual de la Europa Barroca Católica*, Murcia, pp. 209-244.
- IGLESIAS, J. (1979), *El fogatge de 1553. Estudi i transcripció*, Barcelona.
- , (1974), *Estadístiques de població de Catalunya el primer vicenni del segle XVIII*, v. 3, Barcelona.
- IRIGOYEN LÓPEZ, A. (2008), “Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII”, *Hispania*, n.º 230, v. 68, septiembre-diciembre, pp. 707-734.
- JAMES, M. (1983), “Ritual Drama and Social Body in the Late Medieval English Towns”, *Past and Present*, n.º 98, pp. 1-29.
- JASPERT, N. (2001), “El consell de Cent i les institucions eclesiàstiques: cap una visió comprensiva”, *Barcelona. Quaderns d'Historia*, n.º 4, “El temps del Consell de Cent i l'emergència del municipi, segles XIII-XIV”, pp. 108-127.
- JONES, Ph. (1978), “Economia e società nell'Italia medievale: la leggenda de la burghesia”, en ROMANO, R. y VIVANTI, C. (eds.), *Storia d'Italia*, Annali, t. I, “Dal Feudalismo al Capitalismo”, Túrín, pp. 185-372.
- JORNET BENITO, N. (2012), “Glosas a la Introducción de las Ordenanzas de Agnès de Peranda”, *Biblioteca Virtual de Investigación Duoda*. Accesible en: <http://www.ub.edu/duoda/bvid/text.php?doc=Duoda:text:2012.03.0013>. [Consultado el 24/09/2018].
- KAGAN, R. L. (1995), “La corografía en la Castilla moderna. Género, historia, nación”, *Studia Historica. Historia Moderna*, v. XIII, pp. 47-60.
- , (2001), “Clio y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias”, en KAGAN, R. L. y PARKER, G. (eds.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, pp. 113-150.

- KAMEN, H. (1998), *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid.
- KERBRAT, P. (1995), “Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIII siècle au début du XVI siècle”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, pp. 165-185.
- KLAPISCH-ZUBER Ch. (1985), “Rituels publics et pouvoir d'État”, en AAVV, *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (15-17 octobre 1984)*, Roma, pp. 135-144.
- KNIGHTON, T. (ed.) (2016), *Els sons de Barcelona a l'edat moderna*, Barcelona.
- LE GOFF, J. (1968), “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: L'implantation des ordres mendiants. Programme –questionnaire pour une enquête”, *Annales. ESC*, n.º 23, pp. 335-348.
- LEDDA, G. (1994), “Los jeroglíficos en el contexto de la fiesta religiosa barroca”, en *Actas de I simposio internacional de emblemática, Teruel, 1 y 2 de octubre de 1991*, Teruel, pp. 581-598.
- , (1996), “Contribución para una tipología de las relaciones extensas de fiestas religiosas barrocas”, en ETTINGHAUSEN, H. *et alia* (coord.), *Las relaciones de sucesos en España: 1500-1750. Actas del primer Coloquio Internacional (Alcalá de Henares, 8, 9 y 10 de junio de 1995)*, Alcalá de Henares, pp. 227-238.
- LEVI, G. (1985), “I pericoli del geertzismo”, *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1, pp. 271-277.
- LIROSI, A. (2012), *I Monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma.
- LLEÓ CAÑAL, V. (2005), “Entradas reales y estrategias urbanas en el Renacimiento. El caso sevillano”, en GARRIDO ARANDA, A. (coord.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, pp. 91-102.
- LLOMPART G. (1998), “El Ángel custodio en la Corona de Aragón”, en ESTEBAN, A. y ÉTIENVRE, J. P. (coords.), *Fiestas y Liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12/14-12-1995*, Madrid, pp. 249-270.

- LOBATO i FRANCO, I. (1984), “Religió i societat: processos i rogatives públiques a Barcelona, 1550-1620”, en *Actas Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya, Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984*, v. 2, Barcelona, pp. 429-443.
- LÓPEZ R. L. (2017), “Religiosidad y comportamientos religiosos en la España Moderna”, *CESXVIII*, n.º 27, pp. 81-112. Accesible en: <https://www.unioviedo.es/reunido/index.php/CESXVIII/article/view/12522> [Consultado el 12/12/2018].
- LUONGO, G. (ed.) (2001), *Erudizione e devozione: le raccolte di vite di santi in età moderna e contemporanea*, Roma.
- MANCINI, F. (1997), *Feste ed apparati civili e religiosi in Napoli dal vicereame alla capitale, raccolti, commentari*, Nápoles.
- MANTINI, S. (1995), *Lo spazio sacro nella Firenze Medicea. Trasformazioni urbane e cerimoniali pubblici tra Quattrocento e Cinquecento*, Florencia.
- MARIANA NAVARRO, A. (2010), “Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía siglos XIII-XVII”, *Hispania Sacra*, v. LXII, n.º 126, pp. 457-489.
- MARIN, B. y VENTURA, P. (2004), “Les offices ‘populaires’ du gouvernement
- MARINO, J. A. (2011), *Becoming Neapolitan: Citizen Culture in Baroque Naples*, Baltimore.
- MARTÍ i BONET, J. M. (2007), *La parroquia. Història, evolució i vida*, Barcelona.
- , (coord.) (2006), *Historia de las diócesis españolas: Barcelona, Terrassa, Sant Feliu de Llobregat, Gerona*, Madrid.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S. (2009), “Cultura festiva y poder en la monarquía hispánica y su mundo: convergencias historiográficas y perspectivas de análisis”, *Studio Historia. Historia moderna*, n.º 31, pp. 127-152.
- MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia: cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Madrid.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. (2002), “El simbolismo del recorrido procesional”, en FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. y MÁRTINEZ GIL, F. (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, pp. 157-178.
- MASSIP BONET, F. (2009), “Pompa cívica y ceremonia regia en la Corona de Aragón a fines del Medioevo”, *Cuadernos del CEMYR*, n.º 17, pp. 191-219.

- MATEOS ROYO, J. A. (2001), “La ciudad con el rey: municipio, monarquía y ritual cívico en Zaragoza bajo Felipe III (1598-1621)”, *Pedralbes*, n.º 21, pp. 137-164.
- , (2002), “Municipio y ritual urbano: repertorio documental para el estudio del ceremonial cívico en Zaragoza bajo Felipe III (1598-1621)”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, n.º 86-87, pp. 151-172.
- MATZ, J. M. (1995), “Le développement tardif d’une religion civique dans une ville épiscopale. Les processions à Angers (v.1450-v. 1550)”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, pp. 351-366.
- MAURO, I. (2007), ““Il divotissimo signor conte di Pegnaranda, viceré con larghissime sovvenzioni”: los fines políticos del mecenazgo religioso del conde de Peñaranda, virrey de Nápoles (1659-1664)”, *Tiempos Modernos*, n.º 15. Accesible en: <http://tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/91/123> [Consultado el 12/08/201].
- , (2010), “Un omaggio della città al Viceré: la festa di San Giovanni a Napoli dopo la Rivoluzione di Massaniello (1648-1669)”, en CASTILLO GÓMEZ, A. y AMELANG, J. S. (coords.), *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Asturias, pp. 117-136.
- , (2013), “La diffusione del culto di san Francesco Borgia a Napoli tra feste pubbliche e orgoglio nobile”, *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians*, n.º 4, pp. 549-560.
- , (2014), “Fiestas, imágenes y milagros. El camino hacia la canonización de Cayetano de Thien entre las calles de Nápoles y la corte de Felipe IV”, en CANALDA, S. y FONTCUBERTA, C. (eds.), *Imatge, devoció i identitat a l’època moderna*, Barcelona, pp. 199-218.
- , (2015), “La cotidianidad festiva de la Nápoles barroca”, en IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J.; PÉREZ GARCÍA, R. M. y FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. (coords.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna: Actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, v. 2, Sevilla, pp. 1829-1843.
- , (2016), “L’éradication de la révolte: le comte d’Oñate et le système cérémonial de la Naples vice-royale après 1648”, en HUGON, A. y MERLE, A. (coords.),

Soulèvements, révoltes, révolutions: dans l'empire des Habsbourg d'Espagne, XVIe-XVIIe siècle, Madrid, pp. 181-202.

———, (2019), *Spazio pubblico e rappresentazione del potere. Le cerimonie della città di Napoli dopo la rivolta di Masaniello (1648-1672)*, Nápoles.

MAZUELA ANGUITA, A. (2015), “Una Celestial armonía: los conventos femeninos en la vida musical de Barcelona en el siglo XVI”, *Quadrívium,-Revista Digital de Musicologia* n.º 6, pp. 1-12. Accesible en: <file:///C:/Users/usuari/Downloads/Dialnet-UnaCelestialArmonia-6484184.pdf> [Consultado el 16/10/17].

municipal de Naples à l'époque moderne. Premières réflexions”, en B. PELLISTRANDI, B. (ed.), *Couronne espagnole et magistratures citadines à l'époque moderne, Mélanges de la Casa de Velásquez*, n.º 34, v. 2, Madrid, pp. 115-39.

MEERSSERMAN, G. (1977), *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e Pieta' dei laici el medioevo*, v. 1, Roma.

MERCADER SAAVEDRA, S. (2010), “La tímida irrupción de los santos contrarreformistas en la catedral de Barcelona”, en RAMALLO ASENSIO, G. (coord.), *La catedral guía mental y espiritual de la Europa Barroca Católica*, Murcia, pp. 441-478.

MICCOLI, G. (1974), “La storia religiosa”, en ROMANO, R. y VIVANTI, C. (eds.), *Storia d'Italia*, v. II, t. I, “Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII”, Turín, pp. 429-1079.

MICHETTI, R. (2002), “Introduzione”, en BOESCH GAJANO, S. y MICHETTI, R. (eds.), *Europa sacra. Racolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, pp. 11-14.

MIELE, M. (1990), “Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli”, *Campania sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno*, v. 21, pp. 123-204.

———, (2007), “Monache e monasteri del Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove Esperienze”, en GALASSO, G. y VALERIO, A. (eds.), *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, Milán, pp. 91-139.

———, (2011), *Le relazioni ad limina dell'Arcidiocesi di Napoli in età moderna*, Nápoles.

MINEO, E. I. (2004), “Caritas e bene comune”, *Storica*, a. 20, pp. 7- 56.

- MÍNGUEZ CORNELLES, V. y GONZALEZ TORNEL, P. *et alia* (2010), *La fiesta barroca. El reino de Valencia (1599-1802)*, Castellón.
- , (2014), *La fiesta barroca. Los reinos de Nápoles y Sicilia (1535-1713), Triunfos barrocos*, v. III, Palermo.
- MIRABET i CUCALA, M. (1994), “Pregàries públiques a la Barcelona del segle XVIII”, en *Actas Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya (Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984)*, v. 2, Barcelona, pp. 487-500.
- MIRALLES JORI, E. (2003), “Els dietaris personals a la Barcelona de l’Edat Moderna”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9, pp. 207-232.
- MIRALPEIX VILAMALA, F. (2012), “Pestes, plagas y guerras. El encargo artístico votivo en la Cataluña de la segunda mitad del siglo XVII”, en TORRES SANS, X. (ed.), *Les altres guerres de religió. Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX)*, Girona, pp. 231-256.
- MOLAS RIBALTA, P. (2003), “Els estaments socials”, *Barcelona Quaderns d’Història*, n.º 9, pp. 9-24.
- MOLINA i FIGUERAS, J. (1999), “La Virgen dels Consellers. Metàfora mariana e imagen del poder”, en Id., *Arte, devoción y poder en la pintura tardogòtica catalana*, Murcia, pp. 173-229.
- MONNET, P. (2010), “Pour en finir avec la religion civique?”, *Histoire urbaine*, n.º 27, pp. 107-120.
- MONTEAGUDO ROBLEDO, M. P. (1991), “Fiesta y poder. Aportaciones historiográficas al estudio de las ceremonias políticas en su desarrollo histórico”, *Pedralbes*, n.º 15, pp. 173-204.
- , (2004), “La ciudad, escenario de la fiesta política en el Antiguo Régimen”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. (coord.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Madrid, pp. 321-350.
- MORÁN, M. y ANDRÉS-GALLEGO, J. (2005), “Il predicatore”, en VILLARI, R. (ed.), *L’uomo barocco*, Bari.
- MORGADO GARCÍA, A. (2007), “El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias”, *Manuscrits*, n.º 25, pp. 75-100.
- MROZEK ELISZEZYNSKI, G. (2017), *Ascanio Filomarino. Nobiltà, Chiesa e potere nell’Italia del Seicento*, Roma.
- MUIR, E. (1981), *Civic Ritual in Renaissance Venice*, New Jersey.

- , (1984), *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma.
- , (1989), “The Virgin on the Street Corner: The Place of the Sacred in Italian Cities”, en OZMENT, S. (ed.), *Religion y Culture in the Renaissance and Reformation*, Kirkville, pp. 25-40.
- , (2001), *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid.
- , (2008), “The Ceremonial City: History, Memory and Myth in Renaissance Venice”, *Renaissance Quarterly*, v. 61, n.º 4, pp. 1233-1234.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á. (1994), *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión, correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid.
- MUSELLA, S. (1994), “La Capella del Tesoro di S. Gennaro tra autorità ecclesiastica e autorità civili nel secolo XVII”, en RUSSO, C. (coord.), *Chiesa, assistenza e società nel mezzogiorno moderno*, Lecce, pp. 155-182.
- MUSI, A. (2013), *L'impero dei viceré*, Bologna.
- MUTO, G. (1982), “Forme e contenuti economici dell'assistenza nel Mezzogiorno moderno: il caso di Napoli”, en POLITI, G.; ROSA, M.; DELLA PERUTA, F. (eds.), *Timore e carità i poveri nell'Italia moderna. Atti del Convegno “Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani” (Cremona, 28-30 marzo 1980)*, Cremona, pp. 237-258.
- , (1985), “Gestione política e controllo sociale nella Napoli spagnola”, en DE SETA, C. (ed.), *Le Città capitali*, pp. 66-94.
- , (2000), “Spazio urbano e identità sociale: le feste del popolo napoletano nella prima età moderna”, en MERIGGI, M y PASTORE, A. (eds.), *Le regole dei mestieri e delle professioni, secoli XV-XIX*, Milán, pp. 305-326.
- , (2009), “La nobleza napolitana en el contexto de la Monarquía Hispánica: Algunos planteamientos”, en YUN CASALILLA, B. (dir.), *Las redes del Imperio. Élités sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492-1714*, Madrid, pp. 135-171.
- , (2009), “Le tante città di una capitale”, *Storia urbana*, n.º 123, pp. 19-54.
- , (2015), “Culture urbane nel'Italia spagnola: l'esperienza napoletana”, en TRUCHUELO GARCÍA, S.; LÓPEZ VELA, R y TORRES ARCE, M. (eds.), *'Civitas': expresiones de la ciudad en la Edad Moderna*, Santander, pp. 109-127.

- , (2016), “Rituali civici e cerimoniale di corte nella Napoli spagnola”, en RODRÍGUEZ MOYA, I. y MÍNGUEZ CORNELLES, V. (dirs.), *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia, pp. 223-246.
- NALLE, S. T. (1981), “Desde el olvido a la fama: el culto a san Julián en los siglos XVI y XVII”, *Almud*, n.º 3, pp. 147-166.
- NARBONA VIZCAÍNO, R. (1993), “Las fiestas reales en Valencia entre la Edad Media y la Edad Moderna (siglos XIV-XVII)”, *Pedralbes*, n.º 13, pp. 463-472.
- , (1996), “La fiesta cívica: rito del poder real: Valencia siglos XIV-XV”, en *El poder real de la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI). XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón (15. 1993. Jaca)*, v. 3, Zaragoza, pp. 401-420.
- , (1999), “Apreciaciones históricas e historiográficas en torno a la fiesta del Corpus Christi de Valencia”, *Revista d’Historia Medieval*, n.º 10, pp. 371-382.
- , (2003), “Ideología y representación cívica en la sociedad hispánica medieval”, en CLARAMUNT RODRÍGUEZ, S. (cord.), *El món urbà a la Corona d’Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta: XVII Congrès d’Història de la Corona d’Aragó, Congreso de Historia de la Corona de Aragón: Barcelona, Poblet. Lleida, 7 al 12 de desembre de 2000, [actes]*, v. 2, Barcelona, pp. 273-288.
- NESTOLA, P. (2009), “Giochi di scala provinciale e liturgie di potere nella ‘fedelissima’ Lecce del ‘Secolo di Ferro’”, *Mediterranea Ricerche storiche*, v. VI, n.º 17, pp. 517-542.
- NICCOLI, O. (1998), *La vita religiosa nell’Italia moderna, secoli XV-XVIII*, Roma.
- NOVI CHAVARRIA, E. (1990), *Immagini del potere e dimensione sociale nella predicazione del XVII secolo*, Nápoles.
- , (1993), “Nobiltà di Seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna”, *Dimensioni e problema della ricerca storica*, n.º 2, Roma, pp. 84-111.
- , (2001), *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d’Italia, secoli XVI-XVIII*, Nápoles.
- , (2005), “Identità cittadine, identità di ceto e monasteri femminili”, en NOVI CHAVARRIA, E. (ed.), *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno. Atto del Convegno di Studi, Capobasso, 11.12 novembre 2003*, Nápoles, pp. 13-28.
- , (2009), *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani, secoli XVI-XVII*, Milán.

- , (2009), *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV – XVIII*, Nápoles.
- , (2011), “I teatini e il ‘governo delle anime’ (secoli XVI-XVII)”, en D’ALESSANDRO, D. A. (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, pp. 273-286.
- , (2013), “Cerimoniale e pratica delle visite tra arcivescovi e viceré”, en GALASSO, G.; QUIRANTE, J. V. y COLOMER, J. L. (Coords.), *Fiesta y Ceremonia en la corte virreinal de Napoles*, Madrid, 2013, pp. 1-18.
- , (2014), “Corte e viceré”, en BRANCACCIO, G. y MUSI, A. (eds.), *Il regno di Napoli nell’età di Filippo IV (1621-1665)*, Milán, pp. 103-130.
- , (2017), “Voci di dissenso dal chiostro. Riforme, clausura e resistenza nei monasteri femminili di Napoli (1565-1588)”, *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n.º 7 pp. 165-177.
- OLIVARI, M. (2012), “Los discursos festivos en Barcelona tras la batalla de Lepanto. Alcance e implicaciones de un gran acontecimiento sentimental”, *Historia Social*, n.º 74, pp. 145-166.
- OROZCO DÍAZ, E. (1969), *El teatro y la teatralidad del Barroco (ensayo de introducción al tema)*, Barcelona.
- ORSELLI, A. M. (1972), “Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di san Petronio”, en *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento. Atti del Convegno del Centro di studi sulla Spiritualità medievale, XI*, Todi, 1972, pp. 243-283.
- , (1976), “Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII”, en BOESCH GAJANO, S. (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bologna, pp. 85-104.
- , (1981), “Vita religiosa nella città medievale italiana tra dimensione ecclesiastica e cristianesimo civico. Una esemplificazione”, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, n.º 7, pp. 361-398.
- , (1985), *L’immaginario religioso della città medievale*, Ravenna.
- ORTÍ GOST, P. (2001), “El Consell de Cent durant l’Edat Mitjana”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 4, pp. 21-48.
- ORTIZ, J. A. (2015), “Emblemática santa en sepulcros barrocos: lenguaje simbólico en cuatro urnas-relicario de santos catalanes medievales”, *Imago*, n.º 7, pp. 113-121. Accesible en: <http://dx.doi.org/10.7203/imago.7.4163> [Consultado el 23/2/2017].

- PAIVA, J. P. (2011), “Ceremonial eclesiástico en el Portugal del siglo XVII”, *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 20, pp. 175-196.
- PALOS, J. L. (1994), “Església i Societat. Església i poder en la Catalunya moderna: La lluita entre canonges i bisbes (1500-1700)”, *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 67, v. 2, pp. 449-461.
- , (1994), *Catalunya a l'imperi dels Àustria*, Lleida.
- , (1998), “Vivir en Barcelona sugerencias para una conceptualización de la élite ciudadana en los siglos XVI-XVII”, *Manuscrits*, n.º 7, pp. 263-283.
- PALOS, J. L. y FRAGA, J. (2012), “Tres capitales virreinales: Nápoles, Lisboa y Barcelona”, en CARDIM, P. y PALOS, J. L. (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid, pp. 345-390.
- PEDULLÀ, A. M; RAK, M y USSIA, S. (1981), “Le feste napolitane dell'età barocca”, en BIANCO C. y DEL NINNO, M. (eds.), *Festa, antropología e semiotica. Convegno di studi 'Forme e pratiche della festa', Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, Florencia, pp. 183-189.
- PENA SUEIRO, N. (2001), “Estado de la cuestión sobre el estudio de las Relaciones de sucesos”, *Pliegos de bibliofilia*, n.º 13, pp. 43-66.
- PÉREZ MONZÓN, O. (2012), “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la baja edad media”, *Hispania Sacra. Revista Española de Historia*, v. LXIV, n.º 130, julio-diciembre, Madrid, pp. 449-495.
- PÉREZ SAMPER, M^a Á. (2002), “Lo popular y lo oficial en la procesión de Copus de Barcelona”, en GONZÁLEZ CRUZ, D. (ed.), *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, pp. 133-177.
- , (1998), “El rey y la ciudad. La entrada real de Carlos I en Barcelona”, *Studia Historica, Historia Moderna*, n.º 6, pp. 439-448.
- , (1999), “La presencia del Rey ausente: las visitas reales a Cataluña en la época moderna”, en GONZÁLEZ ENCISO, A. y GARAYOA USUNÁRIZ, J. M. (eds.), *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España Moderna (1500-1814)*, Pamplona, pp. 63-16.
- PÉREZ SANTAMARÍA, A. (1980), “El Hospital de san Lazaro o Casa malalts o massels”, en RIU, M. (dir.), *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, v. 1, Barcelona, pp. 77-115.

- PETRARCA, V. (1986), *La festa di San Giovanni Battista a Napoli nella metà del seicento. Percorso, macchine, immagini, scrittura*, Palermo.
- PEYER, H. C. (1998), *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Florencia.
- PEYRONEL, S. (1977), “I conventi maschili e il problema della predicazione nella Modena di Giovanni Morone”, en ROSSI, P. *et alia* (ed.), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, pp. 239-275.
- PINI, A. I. (2000), “Santo vince, santo perde: agiografia e politica in Bologna medievale”, en GOLINELLI, P. (ed.), *Il pubblico dei santi: forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici: atti del III. Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia: Verona, 22-24 ottobre, 1998*, Roma, pp. 105-128.
- PRODI, P. (2002), “Introduzione: evoluzione e metamorfosi delle identità collettive”, en PRODI, P. y WOLFGANG, R. (eds.), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Convegno internazionale di studio*, Bologna, pp. 9-27.
- PROSPERI, A. (1977), “Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose”, en ROSSI, P. *et alia* (ed.), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, pp. 125-199.
- PRUNÉS, J. M. (2007), “El patrocini de sant Francesc de Pàola sobre la ciutat de Barcelona”, *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 80, pp. 91-120.
- PUIGVERT i SOLÀ, J. M. (2001), *Església, territoris i sociabilitat (s. XVII-XIX)*, Vic.
- , (2013), “Los párrocos y las redes de sociabilidad parroquial en el mundo rural de la Cataluña moderna: historiografía e historia”, *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 22, pp. 167-206.
- RAMOS LÓPEZ, P. (2005), “Música y auto-representación en las procesiones de Corpus de la España Moderna”, en BOMBI A.; CARRERAS, J. J. y MARÍN, M. A. (coords.), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia, pp. 243-254.
- RAUFAST CHICO, M. (2006), “¿Negociar la entrada del rey? La entrada real de Juan II en Barcelona”, *Anuario de Estudios Medievales*, v. 36, n.º 1, pp. 295-333.
- , (2006), “‘E vingueren los officis e confraries ab llurs entremeses e balls’. Una aproximación al estamento artesanal en la Barcelona bajomedieval, a partir del estudio de las ceremonias de entrada real”, *Anuario de estudios medievales*, v. 36, n.º 2, pp. 651-686.

- , (2006), “Itineraris processionals a la Barcelona baixmedieval”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, n.º 29, pp. 134-145.
- , (2007), “¿Un mismo ceremonial para dos dinastías? Las entradas reales de Martín el Humano (1397) y Fernando I (1412) en Barcelona”, *La España Medieval*, v. 30, pp. 91-130.
- , (2008), “Ceremonia y conflicto: entradas reales en Barcelona en el contexto de la Guerra Civil catalana (1460-1473)”, *Anuario de estudios medievales*, n.º 38, v. 2, pp. 1037-1085.
- RAVENTÓS i FREIXA, J. (1993), “La Verge dels Consellers i el Retaule dels Blanquers. Art i política a Barcelona en la crisi del segle XV”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2, pp. 429-433.
- , (2006), *Manifestacions musicals a Barcelona a través de la festa: les entrades reials (segles XV-XVIII)*. Tesis doctoral inedita.
- REDER GADOW, M. (2000), “Las voces silenciosas de los claustros de clausura”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 25, pp. 279-335.
- REGLÀ i CAMPISTOL, J. (1987), *Els virreis de Catalunya*, Barcelona.
- REINHARD, W. (2002), “Religione e identità – Identità e religione. Un’introduzione”, en PRODI, P y REINHARD, W. (eds.), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, Bolonia, pp. 87-124.
- RESCIGNO, G. (2016), *Lo ‘Stato dell’Arte’ Le corporazioni nel Regno di Napoli dal XV al XVIII secolo*, Fisciano.
- REVILLA, F. (1983), “Las advertencias políticas de Barcelona a Felipe V en las decoraciones efímeras de su entrada triunfal”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, n.º 49, pp. 397-408.
- RICHARD, O. (2010), “Fondations pieuses et religion civique dans l’Empire à la fin du Moyen Âge”, *Histoire urbaine*, n.º 27, v. 1, pp. 5-8.
- RIERA i MORA, A. (1998), “Les festes religioses en el regnat de Carles III: el cas particular de Barcelona (1770-1785)”, *Pedralbes*, n.º 8, pp. 605-614.
- RIERA VIADER, S. (2001), “Les fonts municipals del període 1249-1714. Guia d’investigació”, *Barcelona. Quaderns d’història*, n.º 4, pp. 239-275.
- RIUS SERRA, J. (1958), “Los procesos de canonización de San Olegario”, *Analecta Sacra Tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, n.º 31, pp. 37-64.

- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (2002), *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, 2002.
- RODRÍGUEZ MOYA I. y MÍNGUEZ CORNELLES V. (dir.) (2016), *Visiones de un imperio en fiesta*, Valencia.
- RODRIGUEZ-PARADA, C. (2013), “Redes de mujeres en torno a la Orden de la Merced en la Barcelona del siglo XIII: aproximación a las fuentes bibliográficas y documentales para el estudio de María de Cervelló y las primeras mercedarias”, en GARÍ B. (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*, Barcelona, pp. 45-77.
- ROMERO SAMPER, M. (1988), “El expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto documental”, *Hispania Sacra*, v. 40, pp. 205-234.
- ROSA, M. (1990), “L’onda che ritorna: interno ed esterno sacro nella Napoli del ’600”, en BOESCH GAJANO, S. (ed.), *Luoghi e spazi della santità*, Turín, pp. 397-417.
- , (2005), “La religiosa”, en VILLARI, R. (ed.), *L’uomo barocco*, Roma, pp. 219-267.
- RUBIN, M. (1991), *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge.
- RUIZ QUESADA, F. (2007), “Lluís Dalmau y la influencia del realismo flamenco en Cataluña”, en LACARRA DUCAY, M. C. (coord.), *La pintura gótica durante el siglo XV en tierras de Aragón y en otros territorios peninsulares*, Zaragoza, pp. 243-298.
- RUSCONI, R. (1986), “Confraternite, compagnie e devozioni”, en G. CHITTOLINI y MICCOLI, G. (eds.), *Storia d’Italia, Annali, IX*, “La Chiesa e il potere político dal medioevo all’epoca contemporanea”, Turín, pp. 468-506.
- , (1993), “Gli Ordini mendicanti tra Rinascimento e Contrariforma: eremi e riforme, conventi e città”, en *Città italiane del 500 tra Riforma e Contrariforma. Atti del Convegno internazionale di studi, Lucca 13-15 ottobre*, Lucca, pp. 27-37.
- , (1995), “Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni”, en ROSA, M. (ed.), *Clero e società nell’Italia moderna*, Roma-Bari, pp. 208-274.
- RUSSO, C. (1960), *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Nápoles.

———, (1982), “Parrocchie, fabbricerie e comunità nell’area suburbana della diocesi di Napoli (XVI-XVIII)”, en GALASSO, G y RUSSO, C. (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, v. 2, Nápoles, pp. 9-80.

———, (1984), *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra cinque e settecento*, Nápoles.

SALLMANN, J. M. (1984), “I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli, secoli XVI-XVIII)”, LEVILLAIN, P. y SALLMANN, J. M. (eds.), *Forme di potere e pratiche del carisma*, Nápoles, pp. 76-92.

———, (1982), “Il santo patrono cittadino nel’ 600 nel Regno di Napoli e in Sicilia”, en GALASSO, G y RUSSO, C. (eds.), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, v. 2, Nápoles, pp. 187-213.

———, (1996), *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce.

———, (1997), “Saintité et société”, en BOESCH GAJANO, S. (ed.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive. Atti del I Convegno di studio dell’Associazione italiana per lo studio dellà santità, dei culti e dell’agiografi, Roma, 24-26 ottobre 1996*, Roma, pp. 327-340.

SÁNCHEZ DE MOVELLÁN, I. (2001), “El Consell de Cent i les seves relacions amb la Diputació del General en el període 1454-1458”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 5, pp. 79-85.

SÁNCHEZ FERRO, P. (1999), “La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias. (Centrado en el ejemplo de San Fructos, patrón de Segovia)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H.ª Moderna*, t. 12, pp. 47-65.

SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. (2010), “Juventud invicta, infancia triunfante. Hagiografía, mito, presencia y culto en las catedrales españolas del Barroco”, en RAMALLO ASENSIO, G. (coord.), *La catedral guía mental y espiritual de la Europa Barroca Católica*, Murcia, pp. 103-208.

SANJUST i LATORRE, C. (2010), *L’Obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes des de la seva fundació fins al segle XVI: un monestir reial per a l’orde de les clarisses a Catalunya*, Barcelona.

SANMARTÍN, R. (1988), “Fiestas y liturgia: procesión, historia e identidad”, en ESTEBAN, A. y ÉTIENVRE, J. P. (coords.), *Fiestas y Liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Madrid, pp. 153-168.

- SANZ AYÁN, C. (2009), “Presentación. Fiesta y Poder (Siglos XVI Y XVII)”, *Studia Histórica, Historia moderna*, n.º 31, pp. 13-17.
- SCHMITT, J-C. (1984), “La fabrique des saints”, *Annales. ESC*, n.º 39, v. 2, pp. 286-300.
- SENATORE, F. (2007), “Cerimonie regie e cerimonie civiche a Capua (secoli XV-XVI)”, en PETTI BALBI, G. y VITOLO, G. (eds.), *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed età moderna*, Salerno, pp. 151-205. Accesible en: http://www.fedoa.unina.it/3023/1/Senatore_Cerimonie_2207.pdf. [Consultado el 20/02/2014].
- SENSI, M. (1990), “Santuari, culti e riti ‘ad repellendam pestem’ tra medioevo ed età moderna”, en BOESCH GAJANO, S. y SCARAFFA, L. (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turín, pp. 135-149.
- SERRA i PUIG, E. (2003), “Poder polític: municipi, Generalitat i virrei”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 9, pp. 25-50.
- SERRANO MARTÍN, E. (1993), “Fiestas y ceremonias en la Edad Moderna: fuentes y documentos para su estudio”, en UBIETO ARTETA, A. (coord.), *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: (actas de las VIII Jornadas)*, pp. 71-160.
- , (2000), “La lealtad triunfante: fiesta, política y sociedad en España en la primera mitad del siglo XVIII”, en TORRIONE, M. (dir.), *España festejante: el siglo XVIII*, Málaga, pp. 17-36.
- , (coord.) (2010), “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII”, dossier en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n.º 85.
- , (2010), “Fiestas, celebraciones religiosas y política en la España de la edad moderna: algunos ejemplos aragoneses”, *Memoria ecclesiae*, n.º 34, pp. 105-142.
- , (2011), “Imágenes del rey e identidad del reino en los rituales y celebraciones públicas en Aragón en el siglo XVI”, *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 20, pp. 43-71.
- , (2012), “Huesos de santos: Santa Engracia y las entregas de reliquias en las entradas reales zaragozanas”, en PEÑA DÍAZ, M. (coord.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico: (siglos XVI-XVIII)*, Zaragoza, pp. 407-424.
- , (2018), “Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la edad moderna”, *Studia Historica, Historia Moderna*, n.º 40, v. 1, pp. 75-123.

SIGNORI, G. (2010), “Religion civique - Patriotisme urbain. Concepts au banc d’essai”, *Histoire urbaine*, n.º 27, pp. 9-20.

SILLERAS-FERNÁNDEZ, N. (2012), “Paradoxes humanistes: Els escrits de Francesc Eiximenis i de Bernat Metge i la seva recepció a la Baixa Edat Mitjana i el Renaixement”, *eHumanista/IVITRA*, v. 1, pp. 154-167. Accesible en: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/30905802/SillerasEHumanista2012.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1559579963&Signature=JV6Vg4kDNMXhiIvGUYRt6QBCGtc%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DParadoxes_humanistes_els_escrits_de_Fra.pdf

[Consultado el 3706/2019].

SIMÓN i TARRÉS, A. (1991), *Cavallers i ciutadans a la Catalunya del Cinc-cents*, Barcelona.

———, (2001), “La identitat de Barcelona i dels barcelonins a l’època moderna”, *Manuscrits*, n.º 19, pp. 137-153.

SLUHOVSKY, M. (1998), *Patroness of Paris: rituals of devotion in early modern France*, Leide-Nueva York-Köln.

———, (1999), “La mobilisation des saints dans la Fronde parisienne d’après les mazarinades”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n.º 54, v. 2, pp. 353-374.

SOBREQUÈS i CALLICÓ, J. (dir.) (2001), *Història de Barcelona*, v. 9, “La ciutat a través del temps. Cartografia històrica”, Barcelona.

SODANO, G. (1994), “Forme e strategie caritative della nobiltà napoletana nell’età moderna: l’attività del Pio Monte delle Sette Opere di Misericordia (1602-1800)”, en RUSSO, C. (coord.), *Chiesa, assistenza e società nel mezzogiorno moderno*, Lecce, pp. 373-472.

———, (1999), “S. Francesco di Paola: l’itinerario del santo e la diffusione del culto”, en VITOLO, G. (ed.), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel mezzogiorno medievale*, Nápoles, pp. 79-89.

———, (2000), “I patronati a Napoli nel XVII secolo: i casi di San Gaetano e San Francesco Saverio”, en FIUME, G. (ed.), *Il Santo e la città: San Benedetto il moro*, Venecia, pp. 217-230.

———, (2002), *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Nápoles.

———, (2003), “Promozioni dei culti e processi di canonizzazione nel regno di Napoli nell’età moderna”, en PELLEGRINO B. (ed.), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo mondo (secoli XV-XVII): Atti del V Convegno Internazionale AISSCA (Lecce, 3-6 maggio 2003)*, Lecce, pp. 277-297.

———, (2008), “Ipotesi politiche sulla elezione di San Francesco di Paola a patrono di Napoli (1625-1628)”, en SENATORE, F. (ed.), *S. Francesco di Paola e l’ordine di Minimi nel Regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, Nápoles, pp. 125-142.

———, (2011), “Modelli di santità teatina: Andrea Avellino e i padri di San Paolo Maggiore a Napoli tra XVI e XVII secolo”, en D’ALESSANDRO, D. A. (ed.), *Sant’Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, religione e società*, Nápoles, pp. 287-304.

———, (2014), “Le aristocrazie napoletane”, en BRANCACCIO, G. y MUSI, A. (eds.), *Il regno di Napoli nell’età di Filippo IV (1621-1665)*, Milán, pp. 131-176.

SOLER, M. (2003), “El Consell de Cent i la pesta: prevenció i lluita contra l’epidèmia”, *XVII Congrès d’Història de la Corona d’Aragó, Barcelona-Lleida 2000. Actes*, v. 2, Barcelona, pp. 437-438.

SOLEY, R. (1998), *Atlas de Barcelona. Iconografia de la ciutat de Barcelona, vistes i plànols impresos de 1572 a 1900*, Barcelona. Accesible en: <http://www.atlesdebarcelona.cat/?lang=ca> [Consultado el 22/03/2018].

STAUB, M. (1995), “Eucharistie et bien commun. L’économie d’une nouvelle pratique fondatrice à l’exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XV^e siècle; sécularisation ou religion civique?”, en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociales et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, pp. 445-470.

STEFANI, G. (1975), *Musica e religione nell’Italia barocca*, Palermo.

STOLLBERG-RILINGER, B. (2008), “La communication symbolique à l’époque pré-moderne. Concepts, thèses, perspectives de recherche”, *Trivium*, n.º 2, s.p. Accesible en: <http://trivium.revues.org/1152> [Consultado el 11/1/ 2019].

STRAZZULLO, F. (1961), *I diari dei cerimonieri della cattedrale di Napoli. Una fonte per la storia napoletana*, Nápoles.

———, (1968), *Edilizia e urbanistica a Napoli dal ‘500 al ‘700*, Nápoles.

- , (1987), *San Gennaro “defensor civitatis” e il voto del 1527*, Nápoles.
- , (1990), *Nota delle chiese estaurite, luoghi pii e conservatori governati da laici a Napoli nel 1599*, Nápoles, pp. 217-224.
- , (1994), *La Capella di San Gennaro nel Duomo di Napoli. Documenti inediti*, Nápoles.
- TAYLOR, B. (1993), “La orden mercedaria: política, sociedad y reforma religiosa bajo Felipe II”, *Pedralbes*, n.º 13, v. 2, pp. 191-202.
- TEDESCO, A. (2005), “La ciudad como teatro: rituales urbanos en Palermo en la Edad Moderna”, en BOMBI A., CARRERAS, J. J. y MARÍN, M. A. (coords.), *Música y cultura urbana en la edad moderna*, Valencia, pp. 219-242.
- TERPSTRA, N. (1995), *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance, Bologna*, Cambridge.
- THOMPSON, E. P. (1989), “Folklore, antropología e historia social”, *Historia Social*, n.º 3, pp. 81-102.
- TOGNETTI, G. (1984), “La religione civica nell’Italia comunale. Primi elementi per un’indagine”, *La cultura. Rivista di Filosofia e letteratura e Storia*, n.º 22, pp. 101-127.
- TORRAS i RIBÉ, J. M. (1983), *Els Municipis catalans de l’antic règim: 1453-1808: procediments electorals, òrgans de poder i grups dominants*, Barcelona.
- TORRE, A. (1985), “Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi nella prima metà del settecento”, *Quaderni Storici*, v. 58, a. XX, n.º 1, pp. 181-223.
- , (1993), “Microanalisi, potere e vita religiosa nel Piamonte di antico regime”, en AGIRREAZKUENAGA, J. y URQUIJO M. (eds.), *Storia locale e microstoria due visioni in confronto*, Bilbao, pp. 67-82.
- TORRES SANS, X. (2008), “La nació i el temple: patriotisme i Contrareforma a la Catalunya moderna”, *Pedralbes*, n.º 28, pp. 85-102.
- , (2012), “La guerra de Cataluña desde el púlpito (1640-1652). A propósito de un sermón inmaculista de Alexandro de Ros”, en MELE, G. (ed.), *Tra Italia e Spagna. Studi e Ricerche in onore di Francesco Manconi*, Càller, pp. 249-266.
- , (2014), “La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma”, Barcelona. *Quaderns d’Història*, n.º 20, pp. 77-104.
- , (2017), “Les confraries devocionals a la Barcelona moderna: balanç, comparacions, perspectives”, *Barcelona. Quaderns d’Història*, n.º 24, pp. 113-125.

- TORRES SANS, X. y EXPÓSITO AMAGAT, R. (2012), “Els sermons de sant Jordi de la Diputació de Catalunya: Literatura i religió cívica”, en BOADAS CABARROCAS, S. (ed.), *Literatura en la Guerra de Treinta Años*, Vigo, pp. 129-150.
- , (2015), “Relaciones de sucesos y religión cívica en la Barcelona moderna”, en GARCÍA LÓPEZ, J. y BOADAS CABARROCAS, S. (coords.), *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*, Barcelona, pp. 413-425.
- TREXLER, R. C. (1980), *Public Life in Renaissance Florence*, New York.
- , (1982), “Civic Ritual in Renaissance Venice”, *Speculum*, v. 57, n.º 3, pp. 642-646.
- TRIADÓ, J. R. (2010), “La imagen de los santos obispos en la catedral de Barcelona”, en RAMALLO ASENSIO, G. (coord.), *La catedral guía mental y espiritual de la Europa Barroca Católica*, Murcia, pp. 569-588.
- TURCHINI, A. (1984), *La fabbrica di un santo: il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casale Monferrato.
- TURNER, W. V. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid.
- VALLVERDÚ, J. (2008), *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, Barcelona.
- VALSALOBRE, P. (2012), “Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l’hagiografia de l’edat moderna catalana”, en GARCÍA SEMPERE, M. y LLORCA TONDA M.ª À. (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, pp. 99-122.
- VARGAS GONZÁLEZ, A. (1984), “La beneficència en la Barcelona del siglo XVIII. El Hospital de Nostra Señora dels nens orfens”, en *Primer Congrés d’Història Moderna de Catalunya* (Barcelona, del 17 al 21 de desembre de 1984, actas), v. 1, Barcelona, pp. 627-633.
- VAUCHEZ, A. (1977), “La commune de Sienne, les Ordres Mendians et le culte des saints. Histoire et enseignements d’une crise (novembre 1328, avril 1329)”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 89, n.º 2, pp. 757-767. Accesible en: <https://doi.org/10.3406/mefr.1977.2425>. [Consultado el 27/11/18].
- , (1986), “Patronage des saints et religion civique dans l’Italie comunale a la fin du moyen age”, en MOLETA, V. (ed.), *Patronage and public in the Trecento*.

Proceedings of the St. Lambrecht Symposium, Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July, 1984, Florencia, pp. 59-80.

———, (1988), *La saintité en occident aux derniers siècles du moyen age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma.

———, (1995) (ed.), *La Religión civique à l'époque medievale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociales et culturelle de l'Occident. XIIIe-XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma.

———, (1998), "Santa Margherita da Cortona (1297): dalla religione civica al culto universale", en GENSINI S. (dir.), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Ospedaletto, pp. 251-262.

———, (2001), "Gli Ordini mendicanti e la città nell'Italia dei comuni (XIII-XV secolo). Alcune riflessioni vent'anni dopo", en CHITTOLINI, G. y ELM, K. (eds.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV. Atti della XL Settimana di studio dell'Istituto storico italo-germanico Trento dall 8 al 12 settembre 1997*, Bologna, pp. 31-44.

VENARD, M. (1977), "Itinéraires de processions dans la ville d'Avignon", *Ethnologie française*, pp. 55-62.

———, (1995), "La religion civique exprimée par l'image. Les saints tutélaires et protecteurs de l'ancienne cité d'Avignon", en VAUCHEZ, A. (ed.), *La Religión civique à l'époque medievale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociales et culturelle de l'Occident. XIIIe-XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993)*, Roma, pp. 471-479.

VENTRONE, P. (2003), "Feste e rituali civici: città italiane a confronto", en CHITTOLINI, G. y JOHANEK, P. (eds.), *Aspetti e componenti dell'Identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)/ Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, Bologna, pp. 155-192.

VENTURA, P. (2000), "Il sistema degli spazi sacri a Napoli tra XVI-XVII secolo", en VAUCHEZ, A. (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Aproches terminologiques, methodologiques, historiques et monographiques*, Roma, pp. 317-356.

———, (2009), “La capitale e le élites urbane nel Regno di Napoli tra XVI e XVIII secolo”, *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 121, n.º 1, pp. 261-296.

VERDÉS PIJUAN, P. (2011), “La ciudad en el espejo: hacienda municipal e identidad urbana en la Cataluña bajomedieval”, *Anales de la universidad de Alicante. Historia Medieval*, n.º 16, pp. 157-193.

VICENS VIVES, J. (1936-1937), *Ferran II i la ciutat de Barcelona: 1479-1516*, 2 vols., Barcelona.

VIERA D. J. (1979), “La obra de F. Eiximenis, O.F.M. (1340?-1409?) en los siglos XV al XVII”, *Archivo Ibero-Americano*, n.º 153-154, t. XXXIX, pp. 23-32.

VILA DESPUJOL, I. (2013), *Los jesuitas en la rambla de Barcelona*, Barcelona.

VILA P. y BRUGET, M. (1983), *Festes publiques i teatre a Girona. Segles XIV-XVIII (Notícies i documents)*, Girona.

VILLARI, R. (2012), *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero 1585-1648*, Milán.

VINCENT-CASSY, C. (2003), “La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVII siècle: le cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville”, *Mélanges de la Casa Velázquez*, n.º 33, pp. 97-130.

———, (2006), “Los santos re-fundadores. El caso de Arjona (Jaén) en el siglo XVII”, en DELPECH, F. (coord.), *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)*, Madrid, pp. 193-214.

———, (2010), “Fiestas de santos, fiestas de poetas: en torno a los festejos madrileños de 1629 en honor de San Pedro Nolasco”, en CIVIL, P. y CRÉMOUX, F. (coords.), *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo... París, del 9 al 13 de julio de 2007*. Accesible en: <file:///E:/Artículos/FIESTAS%20RITUAL%20IGLESIA%20I%20RELIGIOSIDAD/FIESTA%20y%20RITUAL/fiestas%20santos/festejos%20en%20honor%20de%20Pere%20Nolasco.pdf> [Consultado el 6/02/2019].

———, (2010), “Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, “Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII”, n.º 85, pp. 75-94.

———, (2011), *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle: culte et image*, Madrid.

- , (2016), “Luchar por su santo: Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo XVII”, en BETRÁN MOYA, J. L.; HERNÁNDEZ, B. y MORENO, D. (coords.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna. Congreso Internacional Identidades y Fronteras Culturales en el Mundo Ibérico en la Edad Moderna (1. 2015, Barcelona)*, Barcelona, pp. 179-192.
- VISCARDI, G. M. (2014), “Puglie e basilicata : agiografia e identità regionali in movimento”, CALIÒ, T.; DURANTI, M. y MICHETTI, R. (eds.), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’inventio delle regioni (secoli 15.-18.)*, Roma, pp. 205-250.
- VISCEGLIA, M. A. (1994), “Rituali religiosi e gerarchie politiche a Napoli in età moderna”, en MACRY, P. E. y MASSAFRA, A. (eds.), *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, Bologna, pp. 587-620.
- , (2002), *Identità sociali. La nobiltà napoletana nella prima età moderna*, Milán.
- VISCEGLIA, M. A. (2002), *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma.
- , (2010), “Entre liturgia y política: El Corpus Domini en Roma (siglos XV-XVIII)”, *Guerra, diplomacia y etiqueta en la corte de los papas (s. XVI-XVII)*, Madrid, pp. 173-224.
- VISCEGLIA, M. A. y BRICE, C. (dirs.) (1997), “Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)”, *Publications de l’École française de Rome*, n.º 231, pp.
- VITOLO, G. (1990), *Città e coscienza cittadina nel mezzogiorno medievale, secc.IX-XIII*, Salerno.
- VITOLO, G. (2005), “Ordini mendicanti e nobiltà a Napoli: San Domenico Maggiore e il seggio di Nido”, en ROMANO, S. y BACK, N. (eds.), *Le chiese di San Lorenzo e san Domenico. Gli ordini mendicanti a Napoli, Atti della II Giornata di Studi su Napoli, Losanna, 13 dicembre 2011*, Nápoles, pp. 10-14.
- VITOLO, G. y DI MEGLIO, R. (2003), *Napoli angioino-aragonese. Confraternite ospedali dinamiche politico-sociali*, Salerno.
- WEBB, D. (1996), *Patrons and defenders: the saints in the Italian city-states*, London-New York.
- WEBSTER, J. R. (2000), *Els franciscans catalans a l’edat mitjana. Els primers menorets i menoretas a la Corona d’Aragó*, Lleida.
- WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York.

- WELLER, T. (2010), “Símbolos, imágenes, rituales: el lenguaje simbólico del poder en la Europa del Antiguo Régimen”, *Memoria y Civilización*, n.º 13, pp. 9-33.
- ZAMORA BRETONES, M. (2018), “La clausura femenina: religión cívica en la Barcelona moderna”, en TORRES SANS, X. (ed.), *Providencialisme i secularització a l'Europa moderna (segles XVI-XIX). Moment maquiavel·lia o macabeu?*, Girona, pp. 121-135.
- , (2018), “Santa María de Cervelló (o Socors): estratigrafía de una santa barcelonesa del Barroco”, en PÉREZ SAMPER, M.^a Á. y BETRÁN, J. L. (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico. Actas del IV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna (Barcelona, 6 y 7 de julio de 2017)*, Madrid, pp. 1230-1240.
- ZARDIN, D. (2001), “La ‘religione popolare’: interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca”, *Memorandum*, n.º 1, pp. 41-60. Accesible en: <https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/10145/7855>. [Consultado el 3/01/2019].
- ZARRI, G. (1977), “Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi”, en ROSSI, P. *et alia* (ed.), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, pp. 201-237.
- , (1986), “Monasteri femminili e città (secoli XV- XVIII)”, en G. CHITTOLINI y MICCOLI G. (eds.), *Storia d'Italia*, Annali IX, “La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea”, Turín, pp. 359-429.
- , (1990), “Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra ‘500 e ‘600”, en BOESCH GAJANO, S. y SCARAFFIA, L. (eds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turín, pp. 381-398.
- , (2000), *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bolonia.