

VIDES MEDIEVALS DE SANTS:
DIFUSIÓ, TRADICIÓ I LLEGENDA

VIDES MEDIEVALS DE SANTS:
DIFUSIÓ, TRADICIÓ I LLEGENDA

Edició a cura de Marinela Garcia Sempere
i M. Àngels Llorca Tonda

INSTITUT INTERUNIVERSITARI DE FILOLOGIA VALENCIANA
«SYMPOSIA PHILOLOGICA», 22
Alacant, 2012

Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda / edició a cura de Marinela Garcia Sempere i M. Àngels Llorca Tonda. - Alacant : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2012. - 212 pp. ; 23 x 17 cm. - («Symposia Philologica» ; 22)
Contribucions en italià, català i castellà. Inclou referències bibliogràfiques. Índex

ISBN 978-84-616-0686-3. D. L. A 642-2012

1. Hagiografia. 2. Literatura religiosa espanyola – Història - 0476-1492 (Edat Mitjana).
3. Literatura religiosa catalana – Història - 0476-1492 (Edat Mitjana).
I. Garcia Sempere, Marinela. II. Llorca Tonda, M. Àngels. III. Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana. IV. Sèrie
235.3:82
821-97.09"12/15"
821.134.1-97.09"12/15"

Director de la col·lecció: Josep Martines

© Els autors

© D'aquesta edició: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana
Universitat d'Alacant

Comité científic del volum: José Cabezuelo (Universitat d'Alacant), Germà Colón
(Universitat de Basilea), María Jesús Lacarra (Universitat de Saragossa)
i Josep Massot i Muntaner (Abadia de Montserrat)

Primera edició: octubre de 2012

Portada: Llorenç Pizà

Imprimeix: Quinta Impresión S. L.

ISBN: 978-84-616-0686-3

Dipòsit legal: A 642-2012

Cap part d'aquesta publicació no pot ser reproduïda, emmagatzemada o transmesa de cap manera ni per cap mitjà, ja siga electrònic, químic, mecànic, òptic, de gravació o de fotocòpia, sense el permís previ de l'editor.

ELEMENTS PER A UNA CATALUNYA SACRA: SOBRE ALGUNS ASPECTES DE L'HAGIOGRAFIA DE L'EDAT MODERNA CATALANA*

RESUM

Aquest treball exposa fugaçment algunes de les continuïtats, trencaments, evolucions i novetats que presenta la literatura hagiogràfica a Catalunya al llarg de l'edat moderna. S'hi comenten alguns aspectes concrets prototípics de la cultura contrareformista: d'una part, la sacralització de la historiografia convencional; de l'altra, l'anomenada hagiografia patriòtica; finalment, la diversificació del gènere hagiogràfic, el qual contamina altres gèneres fins aleshores aliens a aquesta temàtica (com, per exemple, el de les *laudes urbium*).

Paraules clau: literatura religiosa, hagiografia, literatura catalana moderna, cultura de la contrareforma, historiografia barroca, *laus urbis*.

ABSTRACT

This paper puts forward briefly some of the continuities, clean breaks, evolutions, and novelties presented by the hagiographic literature in Catalonia in the modern age. Some concrete prototypical aspects of the Counter-Reformational culture are commented: on the one hand, the sacralization of the conventional historiography; on the other, the so-called patriotic hagiography. Finally, the diversification of the hagiographic genre, which influences other genres hitherto unrelated to this subject (as, for example, the *laudes urbium*).

Key words: religious literature, hagiography, modern catalan literature, Counter-Reformational culture, baroque historiography, *laus urbis*.

(*) Aquest treball s'inscriu en el projecte de recerca FFI2009-09630 del MICINN. He d'agrair les orientacions i comentaris que m'han ofert José Aragüés, Eulàlia Miralles, Albert Rossich, Xavier Torres i Verònica Zaragoza.

La meua pretensió aquí no pot ser altra que fer un repàs de les continuïtats, els trencaments, les evolucions i les novetats que sembla presentar la prosa hagiogràfica al Principat de Catalunya al llarg de l'edat moderna, amb alguna referència ocasional a València. Sense oblidar les mancances que patim en infraestructures elementals com inventaris, edicions i estudis, la meua intenció serà aventurar possibles línies d'investigació, apuntar algunes hipòtesis a partir d'uns pocs indicis. En fi, més aviat pretendré dibuixar alguns elements del punt de partida per a properes recerques que no pas exposar el punt final d'una investigació.

1. LA SACRALITZACIÓ DE LA HISTORIOGRAFIA TRADICIONAL

1.1 *La contaminació sacra de la historiografia «nacional»*

En un article publicat fa un temps, feia un repàs de l'evolució que havia experimentat el relat del portent de les mosques de sant Narcís de la ciutat de Girona a través de la historiografia medieval i moderna dins de la narració de l'episodi del setge francès a l'estiu de 1285 (Valsalobre 2003). Hi vaig enfil·lar un munt de textos des de Desclot fins a la falsa crònica de Bernat Boades, tot passant per altres cròniques medievals catalanes, sicilianes i franceses, i historiadors renaixentistes i barrocs com Marineo, Zurita, Manescal, Domènec o Gil. En aquell paper vaig voler posar de manifest el canvi que es va produir en el relat a partir del període de la Contrareforma. Va ser aleshores, en el pas del *xvi* al *xvii*, quan es va difuminar la major part dels aspectes de la narració tradicional i, tot simplificant-la, se'n va potenciar el vessant més estrictament religiós. No era un cas isolat; al contrari, s'erigia com un exemple paradigmàtic, però només un exemple més, d'un fenomen més ampli. En efecte: la «sacralització» progressiva de l'episodi de les «mosques de sant Narcís» apareixia paral·lela al que s'esdevenia en una certa historiografia catalana de l'edat moderna. Finalment, allà mateix m'allargava en consideracions de com, segurament, la peculiar situació política de pertinença a la monarquia hispànica va empènyer la historiografia del Principat cap a la hipertròfia sacra. D'aquesta manera, la historiografia «sacralitzadora» potser es constituïa com una estratègia més per mirar de contrarestar la marginació política i històrica catalana en el conjunt dels territoris de la monarquia composta hispànica, ara —en el període barroc— mitjançant una perspectiva més prestigiada, de garanties més universals i prometedores: la perspectiva religiosa.

L'èmfasi en els aspectes religiosos per a prestigiar un territori o una ciutat, no era, però, una estratègia publicística exclusiva del país. Ni de bon tros. De fet, l'observem arreu d'Europa. El fet és que amb la difusió de l'esperit contrareformista, molt a finals del *xvi* i al llarg del *xvii*, hi ha un capítol del gènere historiogràfic que s'hipertrofiarà: l'esment dels homes i dones del lloc que destaquen per la seva religiositat, dels sants i màrtirs, de les llegendes i

miracles, dels edificis religiosos, etc. La presència d'aquests elements en el relat historiogràfic no es pot considerar una novetat absoluta, però serà aleshores quan prendrà sovint una magnitud hiperbòlica respecte d'èpoques anteriors i un lloc preferent respecte dels paràmetres no sacres incorporats en l'obra. I això tot i tractar-se d'un gènere «laic».

El punt d'inflexió en aquest sentit crec que és el *Sermó vulgarment anomenat del sereníssim senyor don Jaume segon*, un sermó de contingut històric d'Onofre Manescal (v. 1570-1612/1619) predicat el quatre de novembre de 1597 i publicat imprès a Barcelona l'any 1602.¹ El *Sermó* de Manescal és una obra historiogràfica de tipus més aviat convencional. Però l'aspecte d'impregnació sacra que amara tota l'obra ressalta d'immediat. Per bé que hi fa una lloança difusa i general del Principat i dels catalans i la seva història, la lloança de Manescal potencia una perspectiva molt concreta: l'autor no dubta a equiparar, en diverses ocasions, la Corona d'Aragó amb el poble escollit de Déu, Israel,² alhora que arreu del sermó proliferen les llegendes de caire religiós i les narracions de miracles. No oblida Manescal els capítols dedicats als sants autòctons i als nouvinguts, i una llarga tirallonga de cases de devoció, en què no perd ocasió per inserir-hi alguna «cosa meravellosa» (f. 74v). L'interès politicoreligiós subjacent en el text de Manescal és manifest: es tracta de proclamar una visió de Catalunya com d'una mena d'espai geogràfic i històric privilegiadament sagrat, especialment car a l'afecte diví tal i com ho proclamen tot tipus de fets excelso.

Però —insisteixo— el tret més interessant de Manescal és que la seva és una obra d'història convencional,³ no religiosa. És la primera vegada, que jo sàpiga, que la història «nacional» es tenyeix d'esperit sacre —ben diferent, d'altra banda, del providencialisme prototípic de les cròniques medievals. El *Sermó* de Manescal sembla, doncs, la peça de transició des de la historiografia «laica» del renaixement vers la inflació d'hagiografies, martirologis, històries particulars d'ordes religiosos, episcopologis, etc., que caracteritzen el període barroc. Els versos de Joan Rafael Moix, als preliminars del llibre, en retraten perfectament l'esperit:

Lletres, armes, valor, Manescal canta
de la més il·lustre casta espanyola,
d'aquella de la qual la fama vola
ésser de màrtirs fèril i gent santa.

1. El *Sermó* de Manescal s'inscriu en una tradició: a la catedral de Barcelona i l'endemà del Dia de Difunts, aniversari de Jaume II, cada any es pronunciava un sermó en català que glossava d'una manera o altra la figura del monarca i abraçava amb més o menys extensió la història del país. Aquesta tradició homilètica va donar lloc a una mena de gènere: l'oratória historial. Sobre Manescal, veg. Martí (2005: 241-269), Miró (2006) i Estruch (2009).

2. La comparació serà tema recurrent en la historiografia catalana moderna posterior.

3. Potser convé recordar aquí la pretensió vehement de Manescal de ser nomenat cronista oficial del Principat quan va preparar el seu *Sermó* (Miralles 2007: 161-167, esp. n. 284).

Per què les terres catalanes superen la resta de territoris de la monarquia espanyola? Per la fertilitat sacra.

1.2 La contaminació sacra de la historiografia local

Als segles xv-xvi, arreu de l'Europa renaixentista, quan s'esqueia de facturar una descripció elogiosa per a prestigiar una ciutat o un territori concret, els seus habitants, la seva història, etc., se solia fer recurs als paràmetres que més vinculaven aquell indret a la cultura i la civilització grecollatines que es pretenia reactualitzar. És el cas de les històries i lloances de ciutats, les *laudes urbium*. Certament, la descripció panegírica de ciutats (també designada generalment com a corografia) no era nova: la trobem tant en autors clàssics com en medievals. Però el gènere rep un impuls extraordinari a partir del tres-cents, amb un nombre creixent de *laudes civitatis*. El paradigma humanístic del gènere de la *laus urbis* s'entronitza amb Leonardo Bruni i Poggio Bracciolini i les respectives *historiae Florentiae*, amb Marco Antonio Sabellico, *Historiae rerum Venetarum ab urbe condita*, del 1487, amb Flavio Biondo i les seves *De Roma instaurata* i *De Roma triumphante...*, etc., panegírics humanistes de ciutats italianes. Aquest paradigma formal el trobem també a les *laudes Italiae*, perquè el model de la *laus urbis* es podia aplicar igualment a un territori més extens, convertir-se en una *laus nationis*, com ho podria ser la *Italia illustrata* de Flavio Biondo.

En què consisteix la *laus urbis* renaixentista? Tot repassant diverses obres paradigmàtiques del gènere que apliquen els dictats retòrics dels autors esmentats i els exemples dels autors clàssics, els motius indefugibles semblen ser: a) fonamentar-ne l'antiguitat de la fundació («demostrar-ne» la condició d'*urbs vetustissima*); b) descriure'n la presència de vestigis de la civilització clàssica, i c) aplegar esments i *descriptions* fets per geògrafs i historiadors antics.

Al costat d'això no s'oblidava, però, de fer recurs a aspectes del present: descriure'n les meravelles naturals de l'entorn i els fruits del treball de les seves gents (especialment dels homes de lletres i d'armes). En paraules de Jeroni Pau, l'autor de *Barcino*, paradigma local de *laus urbis* renaixentista: «Cupis enim ut quae de urbe mea eiusque agro et principatu, incolis et situ, deque eorum rebus praeclare magnificeque gestis apud priscos auctores et fide dignos legi, ad te scriberem; addita prestrictim usque ad nostra tempora historia».⁴

Podríem definir *grosso modo* la *laus urbis* com a gènere polític (*id est*, publicístic), destinat a la propaganda d'un indret, del grup de poder que la regeix, etc., tal com va establir l'estudi que Richard Kagan (1996) va dedicar al desenvolupament

4. Traducció al català de Mariàngela Vilallonga (ed. 1986: 292-295): «Perquè desitges que et refereixi per escrit tot allò que he llegit en els autors antics i fidedignes sobre la meua ciutat, la seva terra i importància, els seus habitants i situació, i sobre les seves gestes excel·lents i exemplars, afegint-hi succintament la seva història fins als nostres dies».

pament del gènere a la Castella dels segles xvi-xvii: «las obras corográficas no eran historias *stricto sensu*, sino alabanzas, obras patrióticas hechas para señalar, a través de la geografía y la historia, las excelencias y las características únicas de cada lugar» (Kagan 1996: 88).

A Castella, això va prendre la seva significació més estricta durant el regnat de Felip II, quan el gènere, en mans de cronistes al servei de la corona, va abocar-se a mostrar la grandesa dels extensíssims territoris de la monarquia. El model corogràfic castellà, segons Kagan conformat a la segona meitat del xvi, va ser vigent fins al xviii, i va ser incorporat també pels autors catalans i valencians, sempre en llengua castellana. Explica aquest autor (Kagan 1996: 87 i 89) que

[...] los municipios en todas partes fomentaron la escritura de una historia local. De hecho, en el siglo xvii, estos libros se convertirían en un tipo de talismán que servía para fortalecer identidades locales y proteger la ciudad contra las reclamaciones de grandeza realizadas por otras ciudades. [...] en términos políticos, el género defendía [...] la autonomía y la importancia de las ciudades frente a una monarquía que amenazaba sus fueros tradicionales.

Òbviament, totes aquestes obres pretenien, poc o molt, congriar un sentiment de pertinença i de fidelitat dels ciutadans i paisans a la comunitat lloa-da, representada com a pàtria natural. Era, també, un recurs de resposta a la historiografia oficial de la monarquia, en territoris que interpretaven papers molt secundaris, sacrificats a la visió unitària, homogeneïtzadora, de la cort.

En terres de parla catalana, i en paral·lel a les fites italianes esmentades més amunt, tenim el citat opuscle *Barcino* (Barcelona, 1491) del nostre il·lustre humanista Jeroni Pau, sense oblidar l'*Oratio luculenta de laudibus Valentiae* d'Alonso de Proaza (València, 1505). Ambdues obres, en llatí, s'avenen completament al model humanístic italià del gènere. En vulgar, podem considerar com a realitzacions cincentistes del gènere el llibre tercer de la *Crónica de Valencia* (1564) de Rafael Martí de Viciano, relació topogràfica de les poblacions del Regne de València, el *Llibre de les grandeses de Tarragona* de Lluís Ponç d'Icard (del 1564; imprès en castellà a Lleida l'any 1573) —que comprèn una història cronològica de la ciutat des del diluvi, una descripció detallada dels monuments romans de Tarragona i els seus voltants i una part dedicada als fills il·lustres— o la *Descripción de las excelencias de la muy insigne ciudad de Barcelona* de Dionís Jeroni Jorba (Barcelona, 1589).⁵

5. Més enllà d'aquestes obres senceres susceptibles de ser incloses en el gènere, hi ha fragments menors dedicats a la lloança de la ciutat de Barcelona. Solervicens (2003: 188-195) ha fet un recorregut per textos moderns al·lusius a la ciutat de Barcelona. Allà hi desfila Pere Joan Nunyes com a propugnador d'un esquema retòric per al gènere a les seves *Institutiones*; el mateix farà, a final del xviii, Antoni de Capmany a la seva *Filosofia de la elocuencia*, a través d'exemples. Apli-

Només de repassar els motius propis del gènere que he esmentat abans ens ve a la memòria, per descomptat, Cristòfol Despuig (1510-1574) i el seu *Los col·loquis de la insigne ciutat de Tortosa*, de la segona meitat del XVI. La lloança de Tortosa que conté la seva obra (entre molts altres aspectes ben interessants i més generals, inclús universals) es correspon, fil per randa, amb una *laus urbis* renaixentista.

Doncs bé, en general, també la *laus urbis*, la «promoció» política i cultural d'una ciutat, prendrà la deriva sacra en l'època contrareformista. Serà en aquest vessant que es posarà ara l'èmfasi propagandístic. Richard Kagan ho detectava a la Castella del XVII: hi abunden obres de lloança de ciutats fetes per clergues que pretenen representar la ciutat com una *civitas Dei*, tot insistint en les descripcions de santuaris i edificacions religioses i farcint el conjunt de biografies de màrtirs i bisbes destacats (Kagan 1996: 87).

Al Principat barroc les coses no eren gaire diferents. Vegeu si no un exemple que tinc molt a mà: el *Resumen historial de las grandezas y antigüedades de la ciudad de Gerona, y cosas memorables suyas eclesiásticas y seculares, assí de nuestros tiempos como de los passados* (Barcelona, 1678) de Joan Gaspar Roig i Gelpí (1624-1691). És un volum de 526 pàgines, unes 330 de les quals —dos terços del volum— tracten de temes religiosos i eclesiàstics. I el *Resumen historial* no és pas un llibre d'història eclesiàstica sinó una *laus urbis* convencional, «laica» per entendre'ns. Però Roig volia prestigiar la «seva» ciutat per damunt de tot amb els arguments que considerava més preuats a l'època. I què millor que incidir sobretot en un bisbe, sant, màrtir i taumaturg, amb un episodi històricament tan extraordinari (i tan antifrancès) com el de les mosques?⁶

2. CANVIS EN EL GÈNERE HAGIOGRÀFIC CONVENCIONAL

A banda de la literatura devota en general (catecismes, guies espirituals, traduccions, homilètica sacra, etc.), en l'època moderna assistim a una eclosió de la historiografia que podríem anomenar *grosso modo* historiografia eclesiàstica (Sánchez & Rull 1995: 50-52). En efecte: al costat de l'insuflament sacre dins de la historiografia «laica», hi ha una forta embranzida de la historiografia

quen l'esquema retòric a la pràctica literària autors com Lucio Marineo quan descriu Barcelona al *De rebus Hispaniae memorabilibus* (Alcalà, 1530), Francesc Fontanella, en vers, en el cant a la ciutat que enceta el seu *Vexamen* al certamen tomístic del convent de Santa Caterina (1643), o, finalment, el mateix Capmany a las *Memorias históricas* (1789-1792). Pel que fa a l'aplicació d'aquest mateix esquema a territoris més amplis, les *laudes nationum*, el mateix *Sermó* de Manescal n'és un exemple, com ho és també la *Història general del regne de Mallorca* (1593-1595) de Joan Binimelis, que conté, a més del relat historiogràfic convencional, una descripció de les institucions civils i eclesiàstiques (amb un episcopologi), una descripció geogràfica i econòmica de Mallorca i unes biografies de mallorquins il·lustres.

6. Em refereixo, evidentment, al miracle de sant Narcís i les mosques: veg. Valsalobre (2003 i 2004).

estricteament eclesiàstica i religiosa: història de monestirs, santuaris i llocs de culte; episcopologis; història d'ordes religiosos; i, finalment, vides de sants i biografies d'eclesiàstics.

2.1 *Hagiografia convencional: els aplecs universals de sants*

Centrem-nos en la darrera, en la narrativa hagiogràfica. Entenem hagiografia tradicional aquí com una monografia narrativa en prosa que conté un relat cronològic de la vida d'un sant concret o un aplec de narracions d'aquestes característiques, tot seguint unes pautes ben definides de llarga tradició.⁷ Podríem començar per esmentar la continuïtat de la *Llegenda àuria* medieval en la tradició catalana moderna. Pel que fa als impresos en llengua catalana, Hèctor Càmarà (2010: 46-48) esmenta dues edicions incunables del *Flos sanctorum* i sis edicions al XVI (a banda de tenir notícia d'altres dues edicions més del cinc-cents, de les quals no es conserven exemplars). D'altra banda, la major part de les impressions cinc-centistes pertanyen a la primera meitat de la centúria.⁸

Marinela Garcia (2012) ha fet un seguit de consideracions ben recents arran de l'asimetria en l'evolució de la *Llegenda àuria* entre la tradició castellana i la catalana als inicis del període modern. No solament és cert que, com diu Garcia (2012: 251), les edicions de la *Llegenda àuria* «són més nombroses en castellà que en català», sinó que la situació no té res d'anormal: era perfectament previsible, si considerem l'efecte de la difusió impresa sobre la literatura en català. Diversos autors han tractat de la interferència que comporta la impremta, com a negoci i dins del context de la monarquia hispànica, respecte del normal desenvolupament d'una cultura escrita en una llengua minoritària i perifèrica com la catalana per tal com afavoreix la difusió cultural en la llengua de la monarquia, coneguda també entre el públic lector més culte en terres catalanes (Fuster 1973; Berger 1987; Peña 1996; Rossich 2010: 30-34; Rossich & Valsalobre 2011: 24-27; veg. ara les modulacions i precisions de Garcia & Wilkinson 2011).

És igualment cert que les dues noves compilacions del *Flos sanctorum* d'Alonso de Villegas (1578-1603) i de Pedro de Ribadeneyra (1599-1603) —completament renovades respecte de la tradició medieval—⁹ s'editaran repetidament als ss. XVII-XVIII mentre que no hi trobem les versions catalanes corresponents. Més encara: després d'observar la desaparició catalana (i hispànica) de l'antiga *Llegenda àuria* al XVI, al costat de la manca de paral·lels amb les obres de Villegas i Ribadeneyra, Marinela Garcia (2012: 252) conclou que «el fet que una obra

7. L'hagiografia deriva cap a altres formats genèrics, com és ben sabut: els goigs i la poesia hagiogràfica, el teatre hagiogràfic, etc.

8. La mateixa perspectiva ofereix també el cas francès: la impremta no va modificar el gènere hagiogràfic durant la primera meitat del cinc-cents (Bledniak 1994: 375).

9. És un fet conegut que la literatura hagiogràfica tradicional rep una crítica i correcció importants, primerament amb l'humanisme cristià, després amb Trento (cf. De Courcelles 1994: 155; Bledniak 1994: 399).

amb tant d'èxit en castellà i amb unes continuacions en els segles xvii i xviii tan profuses no tinga cap correspondència en català a partir del segle xvii resulta colpidor». Però potser s'ha de relativitzar l'aspecte sorprenent de la qüestió si tenim en compte que, a més de la distorsió que provoca la impremta en el normal desenvolupament de la literatura en llengua catalana,¹⁰ hi ha alguns factors addicionals que s'han de tenir presents en el context d'una cultura com la catalana d'aquells temps. El primer podria ser l'ampliació extraordinària dels gèneres que acabaran acollint vides de sants en el període modern (acabem de veure un exemple amb la penetració dins de la historiografia convencional, «laica»; en veurem més tot seguit). Un segon factor a considerar serà el biaix especial que prenen algunes d'aquestes vides de sants; em refereixo al que podríem definir com a hagiografia patriòtica; hi tornaré més endavant. I, finalment, convé recordar que, en paral·lel a la circulació impresa, no podem negligir la difusió manuscrita dels textos hagiogràfics fins al set-cents: Dominique De Courcelles (1990: 17) n'ha ofert un tast.

Al costat d'aquests magnets aplecs hagiogràfics universals (cf. Bledniak 1994: 364), per dir-ho d'alguna manera, sabem que creixen en una proporció colossal arreu de l'Europa catòlica posttridentina reculls hagiogràfics més restringits. Per exemple, els que apleguen els sants pertanyents a un o altre orde religiós, o els reculls hagiogràfics vinculats a un territori ben delimitat.

2.2 *Hagiografia singular*

Al costat dels conjunts hagiogràfics bé generals bé restringits, els segles xvi-xviii van veure una gran profusió impresa de vides de sants individuals, també dites exemptes, singulars o particulars.¹¹ La producció hagiogràfica impresa en català en aquest àmbit és també prou abundant. I afegiré que, comparativament amb la literatura culta, és impressionant. De vides de sants individuals o particulars n'hi hagué que seguien la tradició medieval, més o menys actualitzades i ampliades; i n'hi hagué que glossaven la vida i miracles, bé de sants moderns, o bé de sants i advocacions marianes antigues però sense

10. Les obres de Villegas i Ribadeneyra eren d'una envergadura material, i doncs econòmica, molt important, circumstància que havia de fer reflexionar els editors (*id est*, inversors) sobre el rendiment pecuniari de l'opció d'imprimir-les en llengua catalana, especialment quan la major part del públic destinatari d'aquestes obres sabia ja llegir en castellà. Ambdues obres, per cert, van ser impreses en diverses ocasions a Barcelona i a Girona al llarg de l'edat moderna, en castellà.

11. «La faiblesse de l'activité hagiographique, nette entre 1450 et 1550, ne durera pas. Dès la fin du xvi^e siècle, après le Concile de Trente, la rédaction des Vies miraculeuses des saints connaît un grand essor en Espagne» (De Courcelles 1994: 156). Veg. Bledniak (1994: 364-365) sobre els canvis en les característiques de les vides de sants extretes de la *Llegenda àurea*. La proliferació hagiogràfica posttridentina, evidentment, no és cap sorpresa, si tenim en compte que és un front de combat més contra la reforma protestant, ara en oposició al refús del culte als sants (veg. p.e., Torres 2008a: 95).

tradició escrita anterior. Solen tenir en comú una exposició simple, amb una llengua directa i un estil sense alambinaments retòrics; l'esperit que les unifica és la «ingenuïtat popular, que els dona un encís que s'anirà fent més vistent com més gran sigui la distància que ens separi de l'època de llur redacció», com diu Jordi Rubió (1985-1986: III, 59). Això no ens ha de fer oblidar, però, els interessos, ben materials de vegades, que hi havia al darrere d'algunes d'aquestes tradicions hagiogràfiques i la competència existent entre aquestes.

Tractar ara dels estudis sobre hagiografia particular en l'àmbit del Principat modern seria voler ensenyar les vergonyes públicament. Per bé que coneixem un nombre important de títols i noms d'autors hagiogràfics al llarg de l'edat moderna catalana,¹² espigolats aquí i allà, detallar-los ara ens portaria a disposar una extensa relació de noms i títols sense gaire profit. La realitat crua és que encara és per fer un inventari rigorós d'aquests materials. No és la meua pretensió ara i aquí explicar com s'hauria de dur a terme, però en tot cas podem recordar que, pel que fa als textos impresos, s'haurà de recórrer a les notícies d'Aguiló (1923),¹³ Pons (1929), Rubió (1985-1986: II, 84-88; III, 55-61), Comas (1972 [1985: 34-61]), Maduell (1991 i 1992), etc., i, ara, Wilkinson (2010) i el *Corpus textual de la Catalunya del nord: Catàleg d'impresos rossellonesos* (<http://www.iec.cat/coneixement/entrada_c.asp?c_epigraf_num=101>) a càrrec d'Eulàlia Miralles i Mercè Comas. La informació obtinguda d'aquests treballs bibliogràfics encomiables s'haurà de completar amb els catàlegs de notícies bibliogràfiques d'autors de l'edat moderna mateixa, com l'extens «Índice histórico y noticias extensas de los autores cuyos libros manu-escritos se citan y se hace mención en este libro», al final de *Prodigios y finezas de los santos ángeles hechas en el Principado de Cataluña* (Barcelona 1726; pp. 271-415) de Pere Serra i Postius, o com la seva *Biblioteca de escritores catalanes* (ms. 13604 de la Biblioteca Nacional de Madrid), o, per descomptat, com les *Memorias* de Fèlix Torres Amat (1836), obra que culmina un segle d'iniciatives de catalogació literària del país (Valsalobre 2002; Gudayol & Miralles 2005 [2007]; Valsalobre & Rossich 2007: 79-80), etc. En aquests títols, i d'altres que s'hi podrien afegir, l'estudiós dotat d'una capacitat crítica amatent, enmig de notícies falses i llibres fantasmes, pot detectar referències cabals, inassequibles després als catàlegs més recents per la pèrdua de materials o perquè van romandre manuscrits. Justament, pel que fa a la producció hagiogràfica que ens ha pervingut estrictament manuscrita, ara per ara ben poca cosa podem dir, més enllà de quatre notícies aïllades i del que es pugui espigolar en inventaris de manuscrits, especialment en fons de procedència conventual com pot ser el cas del volum del *Repertori* (2000) relatiu a la Biblioteca Universitària de Barcelona (al costat del clàssic Miquel 1958-1969), o en l'inventari de manuscrits de la Biblioteca Episcopal de Barcelona —l'esmentat volum del *Repertori* i Fàbregas (1965). Alguna dada, en fi, pot

12. Garcia mateixa (2012: 252-253) en fa un elenc prou nodrit.

13. Referències núms. 933-1066 per a advocacions marianes i 1067-1288 per a vides de sants.

aparèixer encara en obres com el DHEC (1998-2001) o el DLiC (2008). Verònica Zaragoza, que estudia i edita la producció literària femenina de l'edat moderna en l'àmbit lingüístic català, em recorda que s'haurà de tenir també en compte aquest corpus textual, des de les vides de santes i beates (reconegudes o no) i dones virtuoses en santedat, impreses i manuscrites, fins a les «autobiografies» —fonamentalment encomanades pels confessors—¹⁴ que elles mateixes ens han deixat (i que sovint constituïen material per a redactar una vida, un text hagiogràfic); aquests materials es troben encara en procés de recuperació i sovint recòndits en arxius conventuals sense catalogar.¹⁵

2.3 *Hagiografia localista*

Més enllà de les obres hagiogràfiques isolades, vinculades a un santuari o a una devoció local —que ara no m'interessen—, en ocasions assistim, aquí com arreu, a una hipertròfia hagiogràfica clarament vinculada a unes circumstàncies històriques molt concretes, les quals generen multitud de paper sacre de manera puntual. Per exemple, la profusió de textos sobre la vida de santa Caterina de Siena en el pas del segle xv al xvi: des de la inclusió en versions catalanes del *Flos sanctorum*, com en les impreses a Barcelona el 1494 i el 1524, o en la manuscrita, de 1502, conservada a Ripoll, fins a les vides exemptes impreses de Miquel Peres (València, 1499) i Tomàs Vesac (València, 1511), tot passant per la versió anònima i manuscrita de la Biblioteca Nacional de Madrid, a banda de nombrosos textos versificats presentats en certàmens valencians (un dels quals va ser consagrat a la santa, al 1511) i conservats en cançoners. Excepció feta de la versió manuscrita a la BNM, que sembla anterior a la resta (de mitjan segle xv) i aliena a l'àmbit valencià, bona part d'aquesta concentració hagiogràfica sembla que podria estar vinculada a la fundació del convent dominicà de Santa Caterina de Siena a València l'any 1492 i al seu desenvolupament inicial.¹⁶ L'interès per la santa toscana en territori català, però, continua més enllà d'aquestes obres hagiogràfiques, com ho demostra la poc coneguda traducció dels diàlegs caterinians en llengua catalana, els *Diàlogos e divinals col·loquis fets*

14. Sobre aquestes «autobiografies» de religioses, santes, beates o, de vegades, simples «sospitoses» d'heretgies, la bibliografia és cada dia més important. Les referències més significatives des de la nostra perspectiva poden ser: Amelang (1990), Poutrin (2005), Ahumada (2008), Herrero (2009) i Zaragoza (2010).

15. El cas és que em lamento de l'estat calamitós de la recerca en aquest àmbit literari. Confiam que en un futur no massa llunyà, entre l'equip d'investigació sobre textos hagiogràfics que comanda Marinela García a Alacant i la col·laboració de l'equip de recerca en literatura moderna de la Universitat de Girona i altres que s'hi vulguin afegir, puguem fer algun pas conjunt per a posar algun remei a tal situació.

16. Sobre aquesta producció hagiogràfica, veg. Wittlin (1998), Casanovas (2007), Casas (2007), Arronis & García (2008).

a la *benaventurada seràphica Catherina de Cena*, datat el 1546 (ms. d.iv.6 Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Madrid). Els diàlegs, repartits en sis llibres, estan dedicats per un religiós anònim (un «seu orador e indigne religiós») a sor Jerònima d'Aragó, filla natural del duc de Calàbria, monja del convent de les dominiques de la mare de Déu de Consolació del portal de València de Xàtiva. Hi ha excel·lents il·lustracions a l'inici del volum i al final d'alguns dels llibres, caplletres, mentre que el text està disposat amb una bella factura cal·ligràfica.¹⁷

Un segon exemple podria ser que, en plena situació de conflicte jurisdiccional entre la Diputació del General i el Rosselló, en paral·lel a l'obra d'Andreu Bosc, *Summari, índex o epitome dels admirables y nobilissims títols de honor de Cathalunya, Rosselló y Cerdanya* (Perpinyà, 1628), plenament inserida en aquest debat, observem una certa inflació de productes hagiogràfics relatius a advocacions ultrapirinenques: dos impresos de Reginald Poc (*Vida, muerte y milagros de san Galderique*, Perpinyà 1627; *Historia de la vida y milagros del glorioso mártir san Magín*, Perpinyà? 1630) i un de Pere Nicolau en honor de Santa Maria d'Espira de Conflent (*Llibre y declaració de Noms... de Maria*, Perpinyà 1630). Poca cosa hi havia hagut prèviament (recordo ara els de Miquel Llot de Ribera de 1590-1591) i poca cosa hi ha just després, que jo recordi.

Un altre cas pot ser el de les obres no estrictament religioses de Josep Català (*La il·lustríssima catalana la protomàrtir de las Espanyas, barcelonesa gloriosa... santa Eulària*) i d'un tal Olegario Sigismundo, barcelonès [= Oleguer Segimon?] (*Los catalanes de afecto... Vidas y martirio del gran pontifice y mártir Policarpo y de la ínclita mártir santa Madrona, gloriosos protectores de la fidelíssima Barcelona y afortunado Principado de Cataluña. Con sus triunfos y glorias de que en Montjuých se coronaron*), la primera en octaves rimes, la segona en prosa, i ambdues aparegudes a Barcelona al 1642, celebratives de la victòria de Montjuïc de l'any anterior.

Un darrer exemple, finalment, podria ser el del cúmul inusual d'obres sardes de vides de sants en uns pocs anys de l'inici del xvii, com ens ha recordat Marinela Garcia (2012: 251): la *Crónica de los santos de Sardeña* (Barcelona, 1600),

17. Tot i ser un text perifèric a la temàtica d'aquest paper, m'ha semblat oportú fer-ne esment perquè, amb les dades de què disposem, seria la primera traducció a una llengua hispànica de l'obra de la santa toscana (Huerga 1968: 395 i 411, esmenta una primera traducció al castellà al 1668). La descripció acurada del volum, la determinació de la font, l'edició del text, l'estudi de la traducció i de la llengua, el context de l'obra, l'autor i la destinatària, etc., està tot per fer. El grup de recerca en literatura catalana moderna de la Universitat de Girona tenim intenció de dedicar-hi properament esforços per resoldre algunes d'aquestes deficiències. Per bé que, com dic, no és una obra hagiogràfica, de la profusa i recent bibliografia esmentada a la nota anterior sobre les vides catalanes de la santa, ningú no n'ha fet menció. N'han fet esment col·lateral Cahner (1980: 255) i Solervicens (1997: 82-83). Tot i que consta en catàlegs de manuscrits (p.e., Castañeda 1916: 16; Zarco Cuevas 1932: 29-30), sorprenentment el treball monogràfic i exhaustiu de Huerga (1968: 419) sobre la santa en l'àmbit hispànic, el desconeix i només fa esment d'uns pocs folis en un ms. de la Biblioteca Universitària de Barcelona (Miquel 1958-1969: III, 201: ms. 1152 ff. 178v-180), del sis-cents, que contenen un fragment en castellà del diàleg de Caterina de Siena sobre la perfecció.

de mossèn Bernardino Serpi; el *Santuario de Càller y verdadera historia de la invención de los cuerpos santos hallados en la dicha ciudad y su arzobispado*, de Serafin Esquirro (Càller, 1624); les *Alabanças de los Santos de Sardeña por el doctor Juan Francisco Carmona, sardo calaritano, compuestas y ofresidas à honrra y gloria de dios y de sus santos* (ms. Biblioteca Universitària de Càller, de 1631); i, finalment, el *Triumpho de los santos del reyno de Cerdenya*, de Dionisio Bonfant (Càller, 1635). Prèviés a totes elles hi ha el *De vitis Sardorum omnium sanctorum...* de Giovanni Francesco Fara, conegut per l'inventari de la seva biblioteca (1585) i avui perdut, i el *De sanctis Sardiniae* de Giovanni Arca, imprès al 1598 (Turtas *et alii* 2002). A aquesta llista d'obres sardes en castellà i llatí, hi podem afegir encara una, potser en català: un interessant, inèdit i sembla que perdut aplec, *Las vidas dels sants sarts de aquest regne [de Sardeña] o dels qui en ell són estats cèlebres...*, de Montserrat Rosselló, jurista i bibliòfil de Càller, compost abans de 1613.¹⁸ En fi, aquesta inflació no és pas fortuïta i el motor en va ser la rivalitat entre les diòcesis de Càller i Sàsser i les excavacions dutes a terme per a trobar cossos de pretesos màrtirs dels primers temps de l'Església (Bover 1993: 95-98).

2.4 Hagiografia patriòtica

A banda dels textos esmentats en el apartats anteriors, proliferen arreu de manera notable aquells reculls hagiogràfics restringits que tendeixen a mostrar, en un context patriòtic competitiu, la singularitat i l'excel·lència sacres de tal o tal altre territoris. L'hagiografia al servei d'un interès polític no era un afer nou, de l'època moderna. Al costat de la perspectiva més convencionalment medieval —paneuropea, universal— de la *Llegenda àuria (Flos sanctorum)*, línia continuada encara en els martirologis romans moderns i en els posttridentins *Flos sanctorum* de Villegas i de Ribadeneyra, hi ha obres d'hagiografia «política» —si se'm permet l'expressió— vinculades als interessos d'una comunitat política o d'una elit de poder.¹⁹ Aquest esdevindrà un recurs per a una nova estratègia de construcció d'identitats polítiques (Michetti 2002: 20-21):

le raccolte agiografiche possono fornire un contributo di riflessione e di documentazione anche alle discussioni storiografiche che

18. Cf. Turtas *et alii* (2002: 181 i 196-200). La transcripció del títol en català de l'obra perduda de Rosselló que figura en aquest estudi en llengua italiana (p. 181) (de l'autor es conserven textos en italià i en llatí), que procedeix del codicil testamentari redactat en català, fa pensar que devia ser en aquesta llengua, a desgrat que llegim després «non sappiamo neppure se fosse scritta in spagnolo o latino» (Turtas *et alii* 2002: 199 n. 88). Convindria consultar Cadoni i Lanteri (1994), però en el moment de lliurar aquest paper encara no l'he pogut haver.

19. Vet aquí un cas paradigmàtic: el duc Maximilià I de Baviera va encarregar al jesuïta Matthaëus Rader la compilació d'una *Bavaria sancta* (1615-1627) per tal de definir un territori de pietas diversa de l'austriac (Johnson 2002).

ruotano attorno alla nascita e alla natura, più o meno debole, dello Stato moderno, e più, in generale, ai processi di formazione degli Stati europei e alla formazione delle identità nazionali.

O, en altres paraules, la justificació sacra d'una comunitat política. Podríem definir aquest biaix utilitari de les vides de sants com «hagiografia patriòtica». La primera part de l'excel·lent volum miscel·lani *Europa sacra*, intitulada «La sacralizzazione del territorio», és plena d'estudis que evidencien la utilització de la santedat vinculada a un territori com a argument de l'articulació d'una consciència «nacional», o potser millor, d'una reivindicació patriòtica, d'una comunitat, des del segle xv al xvii, a Brabant, Irlanda, la península Ibèrica, Baviera, Rússia, Polònia, Itàlia, Sardenya o Portugal.²⁰ Aquest darrer cas, el lusità, ofereix un escrit d'interès des de la perspectiva catalana. Durant l'època de sublevació contra la monarquia dels Àustria, així com en el període immediatament anterior, amb una situació de dependència política més o menys equiparable a la catalana, Portugal tenia interès a significar-se com a «pàtria de santos», «naquelas décadas em que ainda se tentava consolidar a independência portuguesa de 1640 e reforçar internacionalmente a sua identidade tanto política como religiosa» (Correia 2002: 230-232). En efecte, com apunta Correia (2002: 231-232), Jorge Cardoso, autor de *L'Agiologio Lusitano*, imprès al 1620,

estava também consciente de que esta sua obra tinha alguns significados que não eram exclusivamente de âmbito religioso ou devocional. Há muito que outros países católicos (nomeadamente, Espanha) vinham investindo na santidade como meio ou forma de afirmação do seu poder político. [...] com algumas obras das primeiras décadas do século xvii se foi formulando o princípio da junção da religião e da santidade com a história do Reino na definição da sua identidade. [...] a santidade era «companheira do Império».

Notem la voluntat dels lusitans de contrarestar la producció hagiogràfica d'autors castellans. Podria molt bé ser que hi hagués un procés paral·lel entre nosaltres. Fa tot l'efecte que, justament, en el cas d'entitats col·lectives que no

20. Veg. el treball pioner sobre l'hagiografia «nacional» a partir del darrer terç del cinc-cents de Fros (1982), on fa un repàs de les principals obres d'aquestes característiques a l'Europa post-tridentina (la península Ibèrica exclosa). Un altre volum, un recull miscel·lani d'estudis, incideix sobre la mateixa qüestió, ara analitzant la tensió entre universalitat i particularismes, regionalismes, territorialismes o «nacionalismes»: Gensini (ed. 1998), amb remarcables contribucions en aquest sentit de Klaniczay, Barone, Michetti, Rigon i Ditchfield. Xavier Torres (2008a) ha analitzat recentment el component identitari religiós en el cas concret de la Guerra dels Segadors, amb referències globals també al patriotisme sagrat europeu i català, el que ell en deia «la nació i el temple». Del treball de Torres, recuperem algunes altres referències bibliogràfiques sobre la interrelació entre religió i identitats patriòtiques, més enllà de l'hagiografia: Mews (ed. 1982), Hastings (1997), Claydon & McBride (1998), Tallon (2000), Grosby (2002) o Smith (2003).

tenen un correlat polític adequat, amb una dimensió política que podríem definir com a «problemàtica», aquestes propostes de «reconeixement diví» podien constituir una estratègia compensatòria enfront de la manca de «reconeixement secular».²¹

El primer recull d'interès en aquestes coordenades deu ser el llibre del dominicà Antoni Vicenç Domènec (1553-1607), publicat a Barcelona l'any 1602 en castellà: *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*,²² un autèntic *flos sanctorum catalanorum*. Se'n va fer una reimpressió ampliada l'any 1630 a la ciutat de Girona. La intenció que va guiar Domènec és la mateixa que la de Manescal en el seu sermó històric: mostrar l'extraordinària densitat de personatges santificats amb què Déu va gloriar aquell territori, una opció de patriotisme, de patriotisme religiós. Notem el context en què va aparèixer l'obra de Domènec: una primera edició el 1602 i se'n prepara una segona edició ben aviat, el 1630. Dues edicions tan seguides en tan poc temps en un territori limitat? És un fet que quan la redacta som ja en els inicis del període de crisi i greus divergències entre les institucions reials i les del país. En la seva gènesi potser tampoc hem d'oblidar una possible voluntat de «resposta» a l'hagiografia patriòtica panhispànica: feia ben poc que s'havia publicat la *Historia eclesiástica y flores de santos de España*, de Juan de Marieta (Conca, 1594), llibre que va ser reeditat immediatament en diverses ocasions i parts, en què s'aplegaven els sants peninsulars agrupats per ordes religiosos —amb especial dedicació a l'orde de predicadors, per tal com l'autor era un dominic basc. Potser l'obra de Marieta era també a la base de la contraofensiva del portuguès Jorge Cardoso.²³

Tot i no ser un aplec hagiogràfic sinó un catàleg de l'advocació mariana a Catalunya, el *Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña* del també gironí i també dominic Narcís Camós (1621-1664), publicat a Barcelona l'any 1657, podria ser un cas equiparable.²⁴ L'aprovació de Tomàs de Vallgornera, als preliminars del llibre, esmenta l'«entrañable afecto a la devoción de María y al Principado» que sosté l'autor, Camós. Dominique De Courcelles ha analitzat el

21. Com em va comentar en una ocasió l'historiador de la Catalunya moderna Xavier Torres, aquest recurs esdevindrà una estratègia historiogràfica recurrent per a fer front a la *raó d'estat* que proclamen els polítics al servei de la monarquia, amb Olivares al capdavant.

22. Del volum de Domènec se n'extraguieren després vides particulars que foren impreses soltes, algunes d'elles traduïdes al català, Aguiló núms. 1212, 1200-1204; i, segurament, moltes altres que no ho especifiquen. Sobre Domènec, veg. Batlle (1964), Collell (1965: 103-108) i Madurell (1967-1968).

23. Prèviament, tenim notícia d'un *Catálogo de los santos de España* (Toledo, 1538), de Lorenzo de Padilla, en una data encara «prematura» per a engegar cap resposta dins l'àmbit peninsular.

24. Sobre Camós, veg. Coll (1955), Collell (1965: 61-62), Antón (2003), De Courcelles (2003) i Rodríguez & Vila (2008). Els títols d'obres religioses al·lusius a jardins, vergers, florestes, etc., eren d'allò més comú: cf. Arcángel de Alarcón, *Vergel de plantas divinas en varios metros espirituales...* (Barcelona, 1594); Tomás Ramón, *Vergel de plantas divinas, las más bellas y que más campean en el campo de la Iglesia...* (Barcelona, 1629); Fray Antonio Boer, *Jardín Místico plantado en el Real Monasterio de Santa Isabel* (Barcelona, 1735), etc.

llibre de Camós tenint sempre present la data en què aparegué, 1657, just poc després dels episodis de la Guerra dels Segadors i encara abans del Tractat dels Pirineus. De Courcelles afirma: «La lecture du *Jardín de María* passe, fait passer de la typologie rationnelle des réalités du Principat à une perspective plus large, divine, méta-physique» (De Courcelles 2003: 256). En efecte: podríem dir que de, posem per cas, la fisicitat dels rius de Jeroni Pau al seu *De fluminibus et montibus Hispaniarum* hem «pujat» ara a una Catalunya transformada en jardí metafísic. El *Jardín de María* de Camós, no solament depassa la tipologia racional en què s'inscrivien les obres historiogràfiques del xv-xvi que hem comentat a l'apartat 1.2, sinó també la tipologia bucòlica literària, pagana, dels Lo Frasso, Fontanella, etc. (Solervicens 2003: 195-197). De Courcelles conclou que, «sans jamais exprimer une idée politique...», l'obra de Camós és un producte inserit en una mena de política de reconciliació amb la monarquia espanyola, després de la capitulació de 1652: «[...] le *Jardín de María* [...] s'inscrit à sa mesure en 1657 dans le processus de rénovation de l'adhésion catalane au concept d'Espagne. [...] Ainsi est signifiée en 1657, selon le religieux dominicain approuvé par la hiérarchie de l'Eglise de Catalogne, l'acceptation par le Principat de Catalogne de la monarchie castillane» (De Courcelles 2003: 260-261). Potser sí que el que cerca Camós és congraciari el país amb la nova situació, però el seu no deixa de ser un missatge ambigu perquè, al capdavant, referma la singularitat del territori polític a través de l'estratègia metafísica. Més encara: em fa l'efecte que, si «c'est la Vierge qui dessine véritablement l'espace du Principat» (De Courcelles 2003: 256), la inclusió del bisbat d'Elna-Perpinyà (llibre viii) en els moments en què s'està determinant el mapa del desmembrament del Principat entre les monarquies hispànica i francesa, a la vigília del Tractat dels Pirineus, pot ser un element a considerar.

Aquest impuls patriòtic-sacralitzador no solament no s'eclipsarà anys a venir, sinó que en el set-cents oferirà un dels seus fruits més paradigmàtics. En efecte: l'historiador que culmina el procés és, segurament, l'acadèmic Pere Serra i Postius (1671-1748). Aquest polígraf aficionat té una producció manuscrita i impresa ingent, en la seva major part dictada per un patriotisme devot manifest. Sense oblidar la *Historia eclesiástica del Principado de Cataluña* (12 vols., un per a cada mes de l'any: mss. 186-197 BUB), inèdita, i l'*Índice de los santos y de los varones y mugeres insignes en santidad del Principado de Cataluña* (Barcelona, 1746), el producte estrella de la producció historicosacra de Serra deu ser l'esmentat *Prodigios y finezas de los santos ángeles hechas en el Principado de Cataluña*.²⁵ Serra hi afirmava que, malgrat que la dissort ha acompanyat històricament el país (i més ara, després de la derrota de 1714 i la proclamació del

25. De fet, les lletres preliminars del llibre abunden en expressions de patriotisme sagrat (el doble servei, als sants i a la nació, és una constant en Serra: cf. el pròleg al lector del *Índice de los santos...*), i en el cas de la carta d'Antoni de Bastero a l'autor, de patriotisme a seques (veg. Valsalobre 2003: 97-98). La bibliografia sobre Serra és abundant; aquestes són algunes de les refe-

Decret de Nova Planta), els prodigis sacres que hi han proliferat mostren que, si bé és segur que allà al cel els catalans gaudeixen d'un lloc preminent, *aquí* la divina protecció augura temps millors. Pere Serra ho formularia així en un altre lloc: «De todo lo humano agenos nos vemos, pero, ¡no importa!, pues nos hallamos confortados del Divino».²⁶ Si per a Narcís Camós al 1657 (com hem vist) el recurs al gènere havia obeït (potser) a un propòsit congraciador amb la monarquia, poc després de 1714 prenia la forma de consol metafísic per a Pere Serra.²⁷ Som, sens dubte, novament davant d'un fenomen de compensació política per la via sacra, ara enfront de la sotragada política i militar posterior a 1714. Recordem l'austrofilia de l'autor i del seu cercle acadèmic i d'amistats erudites (Valsalobre 2001-2002; Madurell 1973 [1975]: 417-418).

En gran manera, l'obra de Serra segueix la petja de Camós: com el dominic, també l'acadèmic barceloní va visitar nombroses esglésies, convents i ermites, i va incorporar a la seva obra tradicions orals al costat de dades documentals procedents d'arxius parroquials i conventuals. Així mateix, hi retrobem la fixació històrica del dominic siscentista gironí pel combat dels cristians del territori català a l'època carolíngia —amb l'ajut de Maria— contra els musulmans. És conegut l'interès de Serra i dels seus companys acadèmics per l'època immediatament anterior i la coetania a la invasió àrab de la península, aleshores el punt neuràlgic del debat historiogràfic per tal com evidenciava una singularitat respecte de la resta del domini visigòtic pel fet que el domini musulmà en terres catalanes va ser curt i superficial: la fe cristiana ininterrompuda en aquesta porció nord-est de la península n'explicava la permanent predilecció divina.²⁸ D'alguna manera, l'interès acadèmic per la història del període medieval tindrà una certa continuïtat, *mutatis mutandis*, un segle després, i constituirà la base de la teoria nacional. Comptat i debatut: el biaix polític de l'obra de Serra devia ser prou evident aleshores, vista la poca col·laboració de l'Església oficial en la publicació de la seva producció i els obstacles que sovint li van imposar les autoritats borbòniques.²⁹

rències més importants: Duran (1955), Madurell (1957 i 1973 [1975]), Brown (1989), Betrán, Espino & Toledano (1990 i 1992), Tres (1997, 2001-2002 i 2006) i Espino (2003).

26. La citació és de la *Historia eclesiástica* (apud Madurell 1973 [1975]: 419).

27. Ben mirat, l'obra completa de Serra, impresa i manuscrita, ingent, és quasi en la seva totalitat un panegíric de la projecció divina sobre la terra catalana (exclosa la producció breu estrictament acadèmica, més historicista i «laica»): només s'ha de fer un cop d'ull als inventaris de la seva producció compilats per Madurell (1957: 353-361; 1973 [1975]: 391-392).

28. Des dels orígens mateixos del cristianisme en terres catalanes, la consideració de la continuïtat fins al present de qui en tracta —minúscul període musulmà inclòs— com a tret diferencial respecte de la resta peninsular la trobem ja d'alguna manera en textos de la publicística de la Guerra dels Segadors, com ara a la *Proclamación Católica* de Gaspar Sala (Barcelona, 1640); veg. Torres (2008a: 88).

29. Sobre tota aquesta qüestió, i el rerefons polític de l'obra sacra de Serra (especialment la vinculació també per via devota dels Àustries amb el Principat), veg. també Betrán, Espino & Toledano (1992: 324-326).

Ara bé: com assenyalava, per altres raons, De Courcelles (1990: 21), les obres hagiogràfiques de Serra i Postius «ne sont pas connues dans les paroisses de Catalogne». Aquí hi ha, potser, un dels elements clau de la qüestió: si l'hagiografia més popular,³⁰ la dels *Flos sanctorum*, la trobem difosa àmpliament, l'hagiografia dels Manescal, Domènec, Camós, Serra i d'altres és erudita³¹ i, per tant, té una circulació restringida a uns cercles més cultes. I eren aquests cercles els que podien estar amatents al missatge polític que anava imbricat amb el discurs religiós.³²

Potser, a la uniformització de les monarquies de l'època en afers religiosos (al costat de la voluntat d'harmonització legislativa i fiscal) s'hi van voler oposar certs contrapesos sacres regionals. Voluntàriament o no, el fet és que obres com les de Domènec, Camós, Gil, Serra, etc., delimiten un territori i, per tant, tracen uns límits, unes fronteres amb altres territoris; un espai definit pel seu potencial sacre —un tret d'enorme prestigi en la mentalitat de l'època— no sols peculiar sinó superior al de la resta. I aquesta demarcació sagrada no solament reforçava un perímetre mental per la via metafísica, sinó que paral·lelament uniformitzava i cohesionava l'interior d'aquelles fronteres. Sigui com sigui, en el discurs historiogràfic de l'època tals paràmetres comportaven un valor cabdal. Si l'antiguitat d'una fundació (d'una ciutat, d'un país) era un valor clau —potser *el* valor clau— en les disputes històriques de l'edat moderna, no era menys valuosa la religiositat d'una comunitat. El primer aspecte es va revalorar amb l'humanisme; el segon, es va reforçar extremament amb la Contrareforma.

Vist tot plegat, és possible pensar, com a hipòtesi, que l'hagiografia universalista, la pròpia de la *Llegenda àuria* i, doncs, dels *Flos sanctorum*, va donar pas a Catalunya, tant per la via de la sostracció erudita del gènere com per la via de la restricció geopolítica, a una hagiografia patriòtica. Es podria explicar per aquí, també i més enllà de les dificultats editorials que hem comentat més amunt, el desinterès intel·lectual per una producció local amb visió universalista, en català o en castellà, és a dir per continuar la tradició dels *Flos sanctorum*.

Em pregunto, de més a més, si no hem passat, des de Domènec i Camós fins a Serra, de la teoria dels orígens pactats de Catalunya en temps carolingis (en l'obra de Calça, Diago, etc.) a la teoria de la fundació sacra del Principat

30. Sobre el caràcter «popular» de l'hagiografia impresa, veg. Bledniak (1994: 394-397). En general, sobre la recepció dels textos hagiogràfics, veg. el volum miscel·lani Golinelli (ed. 2000).

31. Cf. «Gairebé resulta ja un tòpic, dins de la història de la cultura, la descripció dels últims anys del segle XVII i dels primers del segle XVIII, que signifiquen un assalt per part de la cultura sàvia a la suposada "superstició" popular» (Betrán, Espino & Toledano 1990: 28).

32. En aquestes pàgines sobre hagiografia patriòtica, m'he centrat en uns pocs textos impresos; n'hi ha d'altres de manuscrits: per exemple, l'esmentada *Historia eclesiàstica del Principado de Cataluña* en dotze volums, del mateix Pere Serra, o el mal conegut *Vides dels sants de Catalunya*, de Pere Gil, una col·lecció d'hagiografies conservades al ms. 235/2 de la Biblioteca Episcopal de Barcelona (veg. Fàbrega 1959), inclosa en el seu magne projecte d'*Història Catalana*, en quatre parts, juntament amb la *Geografia*, la *Història moral* i la *Història eclesiàstica* (cf. *Repertori* 2000: 26-30 i 33-36).

de Catalunya, mitjançant unes arrels cristianes diferenciades amb la resta dels territoris de la monarquia. Sigui com sigui, l'argumentació historicosacra que col·labora en la construcció de la identitat política d'una comunitat no podia haver sorgit sinó en l'època de la Contrareforma, quan la distinció entre sacre i secular, entre política i religió, no era operativa en la mateixa mesura que ho serà poc després (cf. Torres 2008a: 92-93). Així doncs, al costat d'unes lleis i uns privilegis com a trets màximament definidors d'una pàtria o comunitat política (Torres 2008b), i, en menor grau, una història comuna, una geografia, una llengua, etc., hi ha també la comunitat de sants i llocs sagrats que la caracteritzen, i, doncs, que la defineixen.

3. CLOENDA (I PROPÒSIT D'ESMENA)

Com he avisat des del principi, aquest paper planteja més preguntes —a partir de ben pocs indicis— que no pas ofereix respostes. El futur —espero que immediat— dirà si les hipòtesis s'han de refusar o es consoliden. El camí a fer és molt llarg, perquè a penes hem fet unes poques passes. La recerca principatina sobre la literatura religiosa moderna acumula un important retard en relació al cas valencià, per posar l'exemple més proper: per no tenir, no tenim ni tan sols un inventari —exhaustiu o no, no en tenim cap— de la producció religiosa autòctona en l'edat moderna. Ho he comentat més amunt. Pel que fa a l'hagiografia, ni tan sols no conec una llista de les vides de sants estampades al Principat al segle XVI (per no parlar dels següents) equivalent a la de les vint-i-nou de Josep Lluís Canet entre 1485 i 1600 (Canet 2005). Paral·lelament, ens calen edicions filològiques de tot aquest conjunt de textos espirituals, devots i hagiogràfics. Després, s'hauria de fer un estudi comparatiu d'aquest conjunt al llarg del XVI (si més no) i veure si, com en el cas de Canet per al llibre religiós valencià, es produeix una línia divisòria clara abans i després de Trento. Quins paral·lelismes, quines diferències, presenta amb el cas valencià? O amb el castellà, occità, francès, italià, etc.? Fins a quin punt és cert que «ce n'est qu'à partir du milieu du XVIII^e siècle et surtout au XVIII^e siècle que l'influence castillane substitue d'autres et nouvelles histoires de saints à celles qui étaient diffusées en Catalogne depuis le Moyen Age» (De Courcelles 1990: 21)? Només un inventari exhaustiu de la producció hagiogràfica en el domini català i una anàlisi comparativa amb la sorgida en territoris del regne de Castella pot oferir dades concloents.

Per posar només un exemple de com estan les coses en aquest terreny al Principat, ningú no s'ha mirat amb atenció la producció espiritual de la primera meitat del XVI —enormement suggestiva i quantitativament important— més enllà del *Desitjós*, la qual ben segur que presenta contactes amb l'àmbit equivalent valencià (en el cas del *Desitjós* és evident i seria estrany que fos l'únic), i —atenció— amb l'italià. S'han de perseguir les connexions de tots aquests

papers entre Principat i València i els lligams que presenta amb l'espiritualitat italiana. Ara mateix només em vénen al cap unes notes de Jordi Rubió (1956). I d'això ja fa molt, massa temps.

PEP VALSALOBRE
Institut de Llengua i Cultura Catalanes
Universitat de Girona

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AGUILÓ Y FUSTÉR, Mariano (1923), *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.
- AHUMADA Eulàlia (2008), «L'escriptura mística femenina. Les autobiografies per encàrrec (s. XVI-XVII)», *Poblet*, VIII, nº 16, pp. 48-51.
- AMELANG, James (1990), «Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna», dins J.S. Amelang i M. Nash (ed.), *Historia y género: las mujeres en la época moderna y contemporánea*, València, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 191-212.
- A[NTÓN] P[ELAYO], J[avier] (2003), «Camós, Narcís», dins Antoni Simon Tarrés (dir.), *Diccionari d'història catalana*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, p. 279.
- ARRONIS I LLOPIS, Carmen & Marinela GARCIA SEMPRES, «Referents italians en la cultura catalana: traduccions i altres versions literàries de la Llegendada de Santa Caterina de Siena», dins *La Catalogna in Europa. L'Europa in Catalogna. Transiti, passaggi, traduzioni*. Atti del IX Congresso Internazionale dell'Associazione Italiana di Studi Catalani (Veneza, 14-16 febbraio 2008). Edizione in linea — ISBN 978-88-7893-009-4. [<http://www.filmol.unina.it/aisc/attive/Arronis-GarciaSempere.pdf>]. Data di pubblicazione di questa comunicazione: 26 settembre 2008.]
- BATLLE PRATS, L. (1964), «Memorias sobre la muerte del R.P. Fray Antonio Vicente Domenech», *Analecta Sacra Tarraconensis*, 36, pp. 27-32.
- BERGER, Philippe (1987), *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, 2 vol., València, Edicions Alfons el Magnànim.
- BETRÁN, José Luis, Antonio ESPINO & Lluís Ferran TOLEDANO (1990), «Els miracles a la Catalunya de l'antic règim», *L'Avenc*, 137, pp. 28-35.
- (1992), «Pere Serra i Postius y el criticismo en la Barcelona de la primera mitad del siglo XVIII», *Manuscrits*, 10, pp. 315-329.
- BLEDNIAK, S. (1994), «L'hagiographie imprimée: œuvres en français, 1476-1550», dins Guy Philippart (dir.), *Hagiographies*. 1, Turnhout, Brepols, pp. 359-405.
- BOVER, August (1993), «Dos goigs sardo-catalans: sant Baldiri de Càller i la Verge del Roser», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, xxvii (= *Miscel·lània Jordi Carbonell*, 6), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 95-110.

- BROWN, Kenneth (1989), «Encara més sobre Pere Serra i Postius», dins A.M. BADIA i M. CAMPRUBÍ (ed.), *Actes del Vuitè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, II (Tolosa de Llenguadoc, 12-17 de setembre de 1988), Barcelona, Associació Internacional de Llengua i Cultura Catalanes / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 267-289.
- CADONI, ENZO & Maria Teresa LANTERI (1994), *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500*. 3. *L'inventario dei beni e dei libri di Montserrat Rosselló*, 2 vol., Sàsser, Gallizzi.
- CAHNER, Max (1980), «Llengua i societat en el pas del segle xv al xvi. Contribució a l'estudi de la penetració del castellà als Països Catalans», dins *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Andorra, 1979), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 183-255.
- CÀMARA i SEMPÈRE, HÈCTOR (2010), *La mare de Déu en el Flos Sanctorum Romançat, 1494*, Alacant, Publicacions de la Universitat d'Alacant.
- CANET, José Luis (2005), «Hagiografia valenciana (1470-1600)», *Cahiers de Framespa*, 1. [http://framespa.univ-tlse2.fr/93318867/o/fiche__pagelibre/&RH=cahiers.]
- CASANOVA HERRERO, Emili (2007), «Caterina de Sena en català: la traducció de Tomàs de Vesach de 1511», dins M^a Nieves Muñoz Muñoz, Ursula Bedogni i Laura Calvo Valdivielso (ed.), *La traduzione della letteratura italiana in Spagna (1300-1939). Traduzione e tradizione del testo. Dalla filologia all'informatica*, Barcelona / Florència, Universitat de Barcelona / Franco Cesati Editore, pp. 207-220.
- CASAS NADAL, Montserrat (2007), «Les versions catalanes de la Vida de santa Caterina de Siena. Notes sobre el text i el paratext», *Quaderns d'Italià*, 12, pp. 91-103.
- CASTAÑEDA y ALCOVER, Vicente (1916), *Catálogo de los manuscritos lemosinos o de autores valencianos o que hacen relación a Valencia que se conservan en la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid.
- CLAYDON, Tony & Ian McBRIDE (1998), *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland c. 1650-c.1850*, Cambridge University Press, Cambridge.
- COLL, Fr. José M. (1955), «El venerable fray Dalmacio Ciurana, O.P. (1574-1637)», *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, x, pp. 255-268.
- COLLELL COSTA, Alberto (1965), *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Barcelona, Casa Prov. Caridad.
- COMAS, Antoni (1985), *Història de la literatura catalana*, vol. iv, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1972. [4a ed., vol. v-vi, Barcelona, Ariel.]
- CORREIA FERNANDES, Maria de Lurdes (2002), «O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso (†1669): hagiografia, memòria e devoção na Época Moderna em Portugal», dins Sofia Boesch Gajano i Raimondo Michetti (ed.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, pp. 227-240.
- DE COURCELLES, Dominique (1990), *Les histoires des saints, la prière et la mort en Catalogne*, París, Publications de la Sorbonne.
- (1994), «Espagne de 1450 à 1550», dins Guy Philippart (dir.), *Hagiographies*. 1, Turnhout, Brepols, pp. 155-188.

- (2003), «Lecture de l'espace et imagination politique en Catalogne au xviii^e siècle: *Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña, 1657*», dins Anna Maria Compagna, Alfonsina De Benedetto i Núria Puigdevall i Bafaluy (ed.), *Momenti di cultura catalana in un millenio. Atti del vii Convegno dell'AISC* (Napoli, 22-24 maggio 2000), vol. II, Nàpols, Liguori Editore, pp. 251-262.
- DHEC (1998-2001), *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, 3 vol., Barcelona, Generalitat de Catalunya - Editorial Claret.
- DLiC (2008), *Diccionari de la Literatura Catalana*, Àlex Broch (dir.), Barcelona, Enciclopèdia Catalana.
- DURÁN CAÑAMERAS, Félix (1955), «Tradiciones sobre la devoción a los ángeles. Notas sobre la intervención angélica en la vida religiosa de Cataluña recogidas en la obra de Serra y Postius "Prodigios y finezas de los Santos Ángeles"», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xxviii, pp. 255-264.
- E[SPINO] L[ÓPEZ], A[ntonio] (2003), «Serra i Postius, Pere», dins Antoni Simon Tarrés (dir.), *Diccionari d'historigrafia catalana*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, pp. 1083-1084.
- ESTRUCH, Lurdes (2009), «El Sermó Patriòtic d'Onofre Manescal (1597/1602)», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, LI, pp. 145-197.
- FÁBREGA GRAU, Àngel (1959), «El P. Pedro Gil, S.J. († 1622), y su colección de vidas de santos», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 31, pp. 5-25.
- (1965), *Inventario de manuscritos de la biblioteca arzobispal del Seminario Conciliar de Barcelona*, Barcelona, Biblioteca Balmes.
- FROS, Henry (1982), «Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème», *Analecta Bollandiana*, 100, pp. 729-735.
- FUSTER, Joan (1973), «L'aventura del llibre català», dins *Commemoració dels 500 anys del primer llibre imprès en català: 1474-1974. L'aventura editorial a Catalunya*, Barcelona, Edigraf, pp. 7-60. [Reproduït a: *L'aventura del llibre català*, Barcelona, Empúries, 1992; *Obres completes VII. Llengua, Literatura, Història*, 2, Barcelona, Edicions 62, 1994.]
- GARCIA SEMPÈRE, Marinela (2012), «Algunes notes sobre la difusió de les vides de sants a la Península Ibèrica en els primers temps de la impremta», dins Rafael Alemany Ferrer i Francisco Chico Rico (ed.), *Literatures ibèriques medievals comparades/ Literaturas ibéricas medievales comparadas*, Alacant, Universitat d'Alacant / SELGYC, pp. 247-256.
- GARCIA SEMPÈRE, Marinela & Alexander WILKINSON (2011), «La producció impresa en català dels ss. xvi i xvi: observacions sobre la història de la impremta a través de l'estudi dels catàlegs», *Caplletra*, 51, pp. 51-79.
- GENSINI, Sergio, ed. (1998), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, Pisa, Pacini Editore.
- GOLINELLI, Paolo, ed. (2000), *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Roma, Viella.
- GROSBY, Steven (2002), *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake, Eisenbrauns.

- GUDAYOL, Anna & Eulàlia MIRALLES (2005 [2007]), «Notes sobre la formació de les *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los autores catalanes* de Fèlix Torres Amat», *Barcelona. Quaderns d'Història*, 12, pp. 93-100.
- HASTINGS, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HERRERO, M. Àngels (2009), *Lletraferides modernes: catàleg de les escriptors valencians dels segles XVI-XVIII*, Alacant, Universitat d'Alacant.
- HUERGA, Álvaro (1968), «Santa Catalina de Siena en la historia de la espiritualidad hispana», *Teología Espiritual*, 12, pp. 165-228 i 391-419.
- JOHNSON, Trevor (2002), «Holy Dinasts and Sacred Soil: Politics and Sanctity in Mattheus Rader's *Bavaria Sancta* (1615-1628)», dins Sofia Boesch Gajano i Raimondo Michetti (ed.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, pp. 83-100.
- KAGAN, Richard L. (1996), «La corografía en la Castilla moderna: género, historia, nación», dins Ignacio Arellano, María del Carmen Pinillos, Frédéric Serralta & Marc Vitse (ed.), *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*, vol. 1, Toulouse / Pamplona, Universidad de Navarra / Université de Toulouse, pp. 79-91.
- MADUPELL, Àlvar (1991), *Autors editats en català a principis del XIX (1801-1833)*, Teià. [s.e.]
- MADUPELL, Àlvar (1992), «Ciència, pietat i literatura en les edicions catalanes d'abans d'Aribau (1801-1833)», *Estudis Universitaris Catalans*, xxvii (= *Actes del Col·loqui Internacional sobre la Renaixença*. 18-22 de desembre de 1984), pp. 13-55.
- MADURELL I MARIMÓN, José María (1957), «Pedro Serra Postius», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xxix/ii, pp. 345-400.
- (1967-1968), «La edición de 1602 de la Historia de los Santos de Cataluña del Padre Doménech», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xl, pp. 149-157.
- (1973 [1975]), «Más sobre Pedro Serra Postius», *Analecta Sacra Tarraconensia*, xlvi, pp. 387-421.
- MARTÍ ESCAYOL, Maria Antònia (2005), *La construcció del concepte de natura a l'edat moderna. Natura, cultura i identitat en el pensament català dels segles XVI i XVII*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.
- MEWS, Stuart, ed. (1982), *Religion and National Identity*, Blackwell, Oxford.
- MICHETTI, Raimondo (2002), «Introduzione», dins Sofia Boesch Gajano i Raimondo Michetti (ed.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, pp. 15-29.
- MIQUEL ROSELL, FRANCISCO (1958-1969), *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, 4 vol., Madrid, Direcciones Generales de Enseñanza Universitaria y de Archivos y Bibliotecas. Servicio de Publicaciones de la Junta Técnica.
- MIRALLES, Eulàlia (2007), «Estudi introductorio», dins Antoni Viladamar, *Història general de Catalunya*, vol. 1, ed. crítica d'Eulàlia Miralles, Barcelona, Fundació Noguera, pp. 23-192.

- MIRÓ MARTÍ, Oriol (2006), «La llegenda de la pèrdua d'Espanya segons Onofre Manescal com a creació innovadora respecte del seu referent directe, Miguel de Luna», *Estudis Romànics*, xxviii, pp. 231-245.
- PEÑA, Manuel (1996), *Cataluña en el Renacimiento: libros y lenguas (Barcelona, 1473-1600)*, Lleida, Milenio.
- PONS, Joseph-Sébastien (1929), *La littérature catalane en Roussillon. 1600-1800. Bibliographie. Thèse complémentaire de lettres*, Tolosa / París, Privat / Didier.
- POUTRIN, Isabelle (2005), *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Repertori (2000), *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620). Volum II.1: Barcelona: Biblioteca Pública Episcopal i Biblioteca de la Universitat*, Eulàlia Duran (dir.), compilació a cura d'Eulàlia Miralles i Maria Toldrà, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- RODRÍGUEZ VILAGRAN, Àngel & Pep VILA I MEDINYÀ, ed. (2008), *Narcís Camós, Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña (Girona, 1772)*, Girona, Diputació de Girona.
- ROSSICH, Albert (2010), «Panoràmica de la literatura catalana moderna», dins Eulàlia Miralles (ed.), *Del Cinccents al Setcents: tres-cents anys de literatura catalana*, Bellcaire d'Empordà, Edicions Vitel·la, pp. 15-109.
- ROSSICH, Albert i Pep VALSALOBRE (2011), *Literatura catalana moderna (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Editorial Síntesis.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jorge (1956), «Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona de 1500 a 1530», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, xxv, pp. 317-327. [Trad. cat.: «Notes sobre els llibres de lectura espiritual a Barcelona des de 1500 a 1530», dins Jordi Rubió i Balaguer, *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència*, Barcelona, Edicions 62, 1964, pp. 113-129.]
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1985-1986), *Història de la literatura catalana*, vol. II i III, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SÁNCHEZ MARCOS, F. & A. Montserrat RULL (1995), «La producción historiográfica de los eclesiásticos catalanes en el siglo XVII: algunas aportaciones», dins Enrique Martínez Ruiz i Vicente Suárez Grimón (ed.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*. III Reunión Científica. Asociación Española de Historia Moderna. 1994, vol. I, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, pp. 47-53.
- SOLERVICENS, Josep (1997), *El diàleg renaixentista: Joan Lluís Vives, Cristòfor Despuig, Lluís del Milà, Antoni Agustí*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2003), «Imatges de Barcelona a la literatura moderna: els mecanismes retòrics de la ficció», *Barcelona. Quaderns d'Història*, 9, pp. 187-205.
- SMITH, Anthony D. (2003), *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, Oxford.
- TALLON, Alain (2000), *Conscience nationale et sentiment religieux en France au xviiè siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Presses Universitaires de France, París.

- TORRES AMAT, Félix (1836), *Memorias para ayudar a formar un diccionario critico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, Barcelona, Imprenta de J. Verdaguer.
- TORRES I SANS, Xavier (2008a), «La nació i el temple. Patriotisme i Contrareforma a la Catalunya moderna», *Pedralbes*, 28, pp. 85-102.
- (2008b), *Naciones sin nacionalismo. Cataluña en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*, València, Universitat de València.
- TRES I ARNAL, Joan (1997), «Serra i Postius o les contradiccions d'un preil·lustrat català del segle XVIII», *Revista de Catalunya*, 124, pp. 140-151.
- (2001-2002), «*Prodigios y finezas de los ángeles* de Pere Serra i Postius: una obra paradigmàtica del segle XVIII català», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLVIII, pp. 141-160.
- ed. (2006), *Pere Serra i Postius, Lo perquè de Barcelona y memòries de sas antiguedats*, Barcelona, Fundació Pere Coromines.
- TURTAS, Raimondo, Maria Teresa LANERI, Anna Maria PIREDDA & Carla FROVA (2002), «*Il De Sanctis Sardiniae* di Giovanni Arca», dins Sofia Boesch Gajano i Raimondo Michetti (ed.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, pp. 181-226.
- VALSALOBRE, Pep (2001-2002), «Agustí Eura i les muses catalanes a l'Acadèmia de Barcelona», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLVIII, pp. 161-212.
- (2002), «Llocs, formes i textos de la protohistòria literària catalana. Segles XV-XVII: del marquès de Santillana a Nicolás Antonio (1676)», *Estudi General*, 22, pp. 309-352.
- (2003), «El Senyor de les Mosques. Aspectes de l'evolució de la llegenda de les mosques de sant Narcís fins al segle XVII i relació amb el "patriotisme sacre" a la Catalunya moderna», *Revista de Catalunya*, 189, pp. 67-100.
- (2004), «Mosques, sants i política a la Catalunya moderna. L'episodi del setge de 1653», *Revista de Girona*, 226, pp. 63-70.
- VALSALOBRE, Pep & Albert ROSSICH (2007), *Literatura i cultura catalanes (segles XVII-XVIII)*, Barcelona, Editorial UOC.
- VILALLONGA, Mariàngela, ed. (1986), *Jeroni Pau, Obres*, vol. 1, Barcelona, Curial.
- WILKINSON, Alexander S. (2010), *Iberian Books. Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601 / Libros ibéricos. Libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601*, Leiden / Boston, Brill.
- WITTLIN, Curt (1998), «*La vida de santa Caterina de Sena* de Miquel Peres: ampliació literària d'extrets escollits en el *Chronicon* d'Antonino de Florència», dins *Actes del Vuitè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 305-332.
- ZARAGOZA, Verònica (2010), «"Posà-la per ser humil en la montanya més alta". La literatura femenina a l'edat moderna a Catalunya i a les Illes Balears», treball inèdit de màster, Girona, Universitat de Girona.
- ZARCO CUEVAS, Julián (1932), *Catálogo de los manuscritos Catalanes, Valencianos, Gallegos y Portugueses de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid, Tipografía de Archivos.

ÍNDIX GENERAL

Presentació	7
GIOVANNI PAOLO MAGGIONI, Riletture e riscritture agiografiche del XIII secolo: i leggendari abbreviati	11
GLÒRIA SABATÉ & LOURDES SORIANO & GEMMA AVENOZA, Vides de sants en manuscrits incomplets i <i>membra disiecta</i> , o com completar el nostre coneixement del que foren les biblioteques antigues	35
FERNANDO BAÑOS VALLEJO, La transformación del <i>Flos sanctorum</i> castellano en la imprenta	65
PEP VALSALOBRE, Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l'hagiografia de l'edat moderna catalana	99
CARLOS A. VEGA, La hagiografía popular del siglo XV: santos, santas y travesties	123
ÁNGEL GÓMEZ MORENO, Santa Bárbara y Ouka Leele	143
TOMÀS MARTÍNEZ ROMERO, L'hagiografia <i>espiritual</i> : a propòsit d'un capítol del <i>Liber d'Àngela</i> de Foligno en català	159
MARINELA GARCIA SEMPÈRE, Vides de sants en català conservades en manuscrits solts i en impresos anteriors a 1550	185
Índex general	209