

Historiografia catalana i model jesuític: la *Història moral de Cathalunya* del jesuïta Pere Gil (1550-1622)

Catalan historiography and the Jesuitic method: the Història moral de Cathalunya of the Jesuit Pere Gil (1550-1622)

per Rodolfo Galdeano Carretero

Universitat de Girona

RESUM:

La societat barcelonina de la contrareforma estava immersa en un procés de confessionalització en què ocupà un lloc destacat el lul·lisme, la filosofia mística de Lluís Joan Vileta i la teologia de les noves religions reformades –en especial la Companyia de Jesús. Tenint en compte aquest marc, fem un breu recorregut per la biografia del jesuïta Pere Gil i oferim una lectura teològica de la *Història moral de Cathalunya*. Tanmateix, suggerim un replantejament epistemològic de la coneguda geografia del Principat –*Llibre primer de la Història cathalana*– i del conjunt de llibres que conformen el projecte de Pere Gil. Aquesta nova lectura inclou l'examen del gènere historiogràfic al qual pertany el projecte: la història tripartida –natural, moral i eclesiàstica– que fem a partir de la seva comparació amb la *Historia moral de las Indias* del jesuïta José de Acosta. Per acabar, raonem sobre el mètode moral que Pere Gil emprà i la seva relació amb la teologia de l'època.

PARAULES CLAU:

Pere Gil, lul·lisme, Companyia de Jesús, teologia, història tripartida, mètode moral, historiografia.

ABSTRACT:

The society of Counter-Reformation Barcelona was immersed in a confessionalization process in which Lullism, the mystical philosophy of Lluís Joan Vileta and the theology of the newly reformed religions (especially the Society of Jesus) all played a prominent part. With this framework in mind, the article conducts a brief tour through the life of the Jesuit Pere Gil and puts forward a theological reading of his *Història moral de Cathalunya*. It does also suggest, however, an epistemological rethinking of his well-known geography of the Principality (which was meant to be the first book of the said history) and of the set of books which made up Pere Gil's project. This new reading includes a reexamination of the historiographical genre the project belongs to: the tripartite history–natural, moral and ecclesiastical. This is done by means of a comparison with the *Historia moral de las Indias* of the Jesuit José de Acosta. To conclude, the article discusses the moral method adopted by Gil and its relationship to the theology of the time.

KEY WORDS:

Pere Gil, Lullism, Society of Jesus, theology, tripartite history, moral method, historiography genre.

Cap a l'any 1600 el jesuïta reusenc Pere Gil i Estalella (1550-1622) enllestí el primer gran projecte de descripció geogràfica i històrica de la Catalunya moderna: la *Història cathalana*, composta per una geografia del Principat (*Libre primer de la historia Cathalana en lo qual se tracta d'història o descripció natural, ço és, de coses naturals de Catalunya*), publicada per Josep Iglésies el 1949; una *Història moral de Cathalunya*, llibre segon; una *Història eclesiàstica de Cathalunya*, llibre tercer –avui perdut–; i una inèdita *Vida dels sants de Cathalunya*, llibre quart.¹ L'edició que recentment hem elaborat del llibre segon –la *Història moral de Cathalunya*– ens ha permès situar el text dins el seu context. Per aconseguir aquest objectiu, hem tingut en compte la biografia de l'autor i la societat confessional del seu temps, immersa de ple en un procés de recristianització² en què ocupà un lloc destacat la Companyia de Jesús. Tanmateix, hem inserit l'obra dins la concepció contrareformista de la història, és a dir, dins el model d'història tripartida (natural, moral i eclesiàstica), utilitzat quasi exclusivament pels membres de la Companyia de Jesús, i al qual pertany el projecte de Pere Gil. A través de l'anàlisi d'aquest context biogràfic, històric i historiogràfic, ens proposem oferir noves claus per a la lectura de la *Història moral de Cathalunya*. Fins ara l'obra de Pere Gil s'ha llegit únicament en clau d'història de Catalunya. En aquest article suggerim la connexió amb el model d'història jesuític, de manera que, al marge de la seva consideració com a història de Catalunya, la *Història moral* té una finalitat teològica lligada a l'espiritualitat de la Companyia de Jesús en la línia d'altres obres del mateix període. La consideració teològica de la *història moral* obliga a un replantejament dels altres llibres que formen la *Història cathalana*, llibres que segueixen una seqüència lògica i complementària dins el projecte evangelitzador del jesuïta reusenc.

1. Segons el seu propi testimoni, Pere Gil confeccionà la *Història cathalana* entre 1598 i 1602, durant la seva estada a Sicília, període de temps en què exercí el càrrec de confessor del duc de Maqueda, virrei de l'illa; vegeu R. GALDEANO CARRETERO, *La «Història moral de Cathalunya» de Pere Gil (1550-1622) i la historiografia catalana de l'època moderna*, tesi doctoral inèdita, Girona, Universitat de Girona, 2013, CIX. Per a l'activitat del jesuïta com a confessor del virrei, vegeu Arxiu Històric de la Companyia de Jesús a Catalunya, ms. ACOB 1, *Crònica del colegio de Belén*, f. 20r. Tanmateix, s'ha de tenir en compte que Pere Gil inclou la *Vida dels sants de Cathalunya* en el llibre tercer i, en altres ocasions, en el quart. Aquests dubtes es podrien relacionar amb la mateixa naturalesa de l'obra, ja que el jesuïta hi treballà al llarg de tota la seva vida. Per això és difícil establir el seu nivell d'integració en la resta del pla, perquè podem considerar-la com una obra isolada, com un projecte en si mateix.

2. I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, «La implantació de la Reforma catòlica a les terres de parla catalana (1563-1700). Un procés reeixit?», *Catalan Historical Review* 4, 2011, 227-240; «Llums i ombres de la Reforma catòlica a la Catalunya del segle XVI. Un estat de la qüestió», *Afers* 60, 2008, 431-452; «Éxitos y fracasos de la Reforma catòlica. Francia y España (siglos XVI-XVII)», *Manuscritos* 25, 2007, 129-156.

Pere Gil: una biografia

Pere Gil va néixer a Reus el 13 de desembre de 1550 i va morir a Barcelona el 15 de setembre de 1622.³ No tenim notícies dels primers anys de la seva vida, i la primera referència fefaent és de 1574, quan va ingressar en la Companyia de Jesús amb 23 anys d'edat, després d'haver cursat els estudis de filosofia a la Universitat de Barcelona.⁴ A la Universitat fou deixeble del catedràtic de l'escola lul·liana de Barcelona Lluís Joan Vileta (m. 1583), que acompanyà el bisbe de Barcelona Guillem Cassador (1561-1570) al concili de Trento. A Trento aconseguí, amb la col·laboració dels jesuïtes de la província d'Aragó Jeroni Nadal (1507-1580) i Joan-Jeroni Domènech (1516-1592), a més del general de la Companyia de Jesús, el pare Diego Laínez, que no s'incloguessin les obres de Ramon Lull en l'Índex de llibres prohibits (figuraven encara en l'edició de 1559 de l'*Index librorum prohibitorum*).⁵ Després del seu retorn a Barcelona, el 23 de març de 1565, Vileta fou nomenat catedràtic vitalici i regent de la càtedra de l'art i doctrina de Ramon Lull, amb la facultat de donar classe en l'escola lul·liana del carrer del Carme o bé en una aula de l'Estudi General. Aquest mateix any sortia a la llum la seva edició comentada de l'*Ars brevis* (Barcelona, Claudi Bornat, 1565), i posteriorment s'editaren les seves lliçons universitàries amb el títol *In Aristoteles Philosophiam acroamaticam*.⁶

3. Les biografies de Pere Gil donen com a data de naixement l'any 1551 seguint el criteri de J. IGLÉSIES, *Pere Gil, S.I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya*, Barcelona, Quaderns de geografia, 1949, 32. En la nota crítica a l'edició de Josep Iglésies de la Geografia de Catalunya de Pere Gil, el pare Miquel Batllori afirmava que en els arxius romans de la Companyia de Jesús constava la data de naixement del 13 de desembre de 1550; vegeu M. BATLLORI, «Notes crítiques a les reformes religioses al segle XVI», dins *Les reformes religioses al segle XVI*, València, Tres i Quatre, 1996, 560-563 (*Obra completa*, vol. VI, a cura d'Eulàlia Duran i Josep Solervicens) (abans a *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 22, 1953, 594-597). Malgrat que es tracta d'un article de l'any 1953, les biografies posteriors han obviat aquest testimoni i han insistit en la data consignada per Josep Iglésies, és a dir, l'any 1551; vegeu *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, Barcelona, Claret, 1998, vol. II, 275; *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. II, 1728; o M. GRAS, «Postilles a la vida i obra de Pere Gil», dins J. IGLÉSIES, *Pere Gil, S.I. (1551-1622) i la seva Geografia de Catalunya*, Barcelona, 2002, 317-329, annex. En canvi, el treball recent del pare Vila té en compte l'aportació de Batllori; vegeu I. VILA, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI. El Colegio de Nuestra Señora de Belén*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2010, 498 i 845.

4. Les biografies més circumstanciades de Pere Gil són les confeccionades pels membres de la mateixa Companyia de Jesús, vegeu PH. DE ALEGAMBE, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu Post excusum Anno 1608 Catalogum Petri Ribadeneirae Nunc hoc novo apparatu librorum ad annum reparatae salutis 1642 editorum concinnata et illustrium virorum elogis adornata; Accedit Catalogus Religiosorum Societatis Iesu...*, Antuerpiae, Apud Ioannem Meursium, 1643, 368-369; i, C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Brussel-les-Paris, 1890-1932, vol. III, col. 1413-1414.

5. Segons consta en la deliberació del concili de Trento de l'1 de setembre de 1563; vegeu M. SCADUTO, «Laínez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasme», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 24, 1955, 3-32; i, M. BATLLORI, «Entorn de l'antilulisme de sant Robert Bellarmino», *Estudios Lulianos* 1, 1957, 97-113.

6. L'obra que fou editada a Barcelona, per Pau Cortei i Pere Malo, el 1569, fou aprovada pel bisbe Guillem Cassador i un dels deixebles de Vileta, Bartomeu Roca, doctor en teologia. Les

Sabem que Pere Gil fou deixeble de Vileta per la deposició que el jesuïta va fer en el procés lul·lià de Mallorca de 1612. En aquesta declaració recordava la defensa de Ramon Llull que Vileta havia fet en el concili de Trento i la col·laboració del general dels jesuïtes, el pare Diego Laínez. A més, assegurava que fou deixeble de Vileta entre els 18 i els 22 anys, és a dir, durant la seva etapa universitària. En aquell moment, el bisbe Guillem Cassador ocupava el càrrec de canceller de la Universitat, amb la potestat de concedir els graus acadèmics i l'autorització docent. A la pràctica, però, Vileta exercia les funcions del bisbe, raó per la qual podem imaginar l'abast de la seva influència en l'orientació acadèmica i pedagògica de la Universitat.⁷ Una influència que s'estengué als professors de l'Estudi General, perquè en la declaració de 1612 Pere Gil esmenta altres docents que se significaren en la defensa del doctor Il·luminat, i que lloaven l'obra de Llull igual com ell. Així, el jesuïta reusenc confessava que «llegint jo mateix alguns llibres, si be no molts, no he vist en los llibres que he llegits de dit Mestre Ramon Llull sino doctrina sana, verdadera y catolica».⁸

Durant els primers anys de la fundació del col·legi de Betlem de la Companyia de Jesús a Barcelona els jesuïtes anaven a estudiar a l'Estudi General, on llegia l'Escriptura Lluís Joan Vileta. En aquest període la connexió entre ambdues institucions fou tan estreta que, a petició del mateix sant Ignasi i mitjançant el provincial Francisco Estrada, el maig de 1555 deu professors de l'Estudi General van escriure una carta a favor de la causa de la Companyia per tal de contrarestar el decret advers a l'orde que havia emès la Facultat de Teologia de la Universitat de París.⁹ Entre aquests professors hi figuraven el mateix rector Onofre Gualba, Francesc Calça, Martín de Ibarra i Lluís Joan Vileta, de manera que hem de suposar la influència de l'Estudi General en els ensenyaments d'arts de la Companyia de Jesús. Més tard, quan es consolidà la fundació del col·legi de Betlem (1574-1580), la situació s'invertí i, fins i tot, s'arribà a pensar que els jesuïtes s'encarregarien de la direcció de l'Estudi General.¹⁰ Per això no ens ha d'estranyar que els pares de la Companyia de Jesús constin com a beneficiaris en el testament de Lluís Joan Vileta,¹¹ i que quan la Congregació d'Estudiants de la Compa-

lliçons estaven dedicades al virrei Diego Hurtado de Mendoza i a la seva muller Catalina de Silva, la qual, segons consta en la dedicatòria, volia aprendre la doctrina de Ramon Llull. Per a la biografia de Vileta, vegeu J. M. MADURELL, «Luis Juan Vileta», *Analecta Sacra Tarraconensia* XXXVII, 1964, 19-76.

7. A. FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005, 98.

8. L. PÉREZ MARTÍNEZ, «Jesuïtas lulistas en Mallorca a principios del XVII. El caso del padre Andrés Moragues», *Estudis Baleàrics* 29-30, any VI, 1988, 92.

9. *Monumenta Ignatiana. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones*, 1911, XII, 554-556.

10. J. BADA, *La situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona, 1970, 126; A. BORRÀS, «La fundació del Col·legi de Betlem de la Companyia de Jesús de Barcelona», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna* 13 (2), 1993, 203-212.

11. MADURELL, «Luis Juan...», 55.

nyia de Jesús s'assentà el 2 de novembre de 1577 sota l'advocació de la Verge un catedràtic de la Universitat actués com a prefecte de la nova congregació, i el bisbe de Barcelona, Joan Dimes Loris, exercís...

[...] la protección en dos Academias, la una de teología y la otra de artistas. Ejercitándose en ella en virtud y letras; habiendo oraciones y lecciones; y teniendo conclusiones de artes y de teología, a las cuales y a los demás ejercicios de letras venían de muy buena gana los catedráticos de la Universidad; y estos los llamaban a los suyos. De esta comunicación no pocas veces nacía el despertar de las vocaciones a la vida religiosa, como ahora mismo se recibieron tres estudiantes en la Compañía y difiriéndolo a otros muchos hasta haber más lugar para ello.¹²

No existeix un estudi aprofundit de la teologia mística de Vileta, que podem definir per les coincidències evidents entre l'espiritualitat radical de les noves religions reformades i alguns textos de Llull. De fet, la inclusió d'obres de Ramon Lull i de Vileta entre les pertinences dels novicis admesos per ingressar en el col·legi de Betlem mostra palmàriament aquesta concordança espiritual, tal com consta en un manuscrit que es conserva a l'ACA, *Libro del año 1582*.¹³ Encara que en el manuscrit només figuri la nòmina dels jesuïtes que van entrar en el col·legi entre els anys seixanta i setanta, el repertori és suficientment ampli per palesar l'interès dels novicis en l'espiritualitat de Ramon Lull i que ben segur també esperaven trobar-la al si de la Companyia de Jesús. El primer cas és el de Joan Pla (1549-1579), que quan ingressà en la Companyia, el 1567, portava les obres següents: «Proverbio y sobre el monstrare de Ramon Lull»; «Ars inventiva veritans de Ramon Lull»; «Liber principior theologiae et philosophiae de mano de Ramon Lull»; «Physica de Ramon Lull»; i, l'«Art breu de Ramon Lull».¹⁴ Cal destacar que en la llista també figuren obres de sant Francesc, entre les quals sobresurt una «theologia mística de Assis».¹⁵

12. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Hispania, Annuæ 1578, citat a J. CREIXELL, *San Ignacio de Loyola, I. San Ignacio de Loyola, Gloria Póstuma, II*, Barcelona, El Siglo XX, 1922, vol. II, 280.

13. Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Monacals d'Hisenda, 2581, *Libro del año 1582 y antes de los que entraron a la Compañía y de los votos des del noviciado y demás. Al archivo el armario del instituto de la Compañía*.

14. «El hermano Juan Pla, natural de Tarragona, entró en la Compañía en este colegio a los dos de abril de 1567 por indiferente siendo de edad de 18 años. Es estudiante, ha oído artes y año y medio de teología; es de buen juicio y habilidad para letras; es sano y de buenas fuerzas. Fuéronle mostradas las bullas, reglas, y examen, y Constituciones, y dixo que lo guardaría todo con la Gracia de Dios. Hizo la promesa de la distribución de bienes pasado el año; cfr. *Libro del año 1582...*, f. 99r.

15. El redactor de la nota, sorprès per la quantitat i qualitat de les obres –una de pròpia mà de Ramon Lull!–, afegeix sota la relació: «Todos estos libros quizá se haurán de volver a su madre que se los mercó; quando se bolviere[n] escrivase en la margen». Però no hi ha cap anotació, de manera que és probable que finalment ingressessin en la biblioteca del col·legi de Betlem.

El següent cas és el del germà Jerònim Mas¹⁶ (1554-1577), que tenia l'«ars brevis Raymundi Lullii»; i finalment, Juan Corsa o Contra,¹⁷ que llegà l'obra de «Vileta in logicam Aristotelis» i dues del doctor Il·luminat: «Raymundi Lulli scientiae» i «Raymundi Lulli ars brevis».

Immediatament després de la seva entrada en l'orde, Pere Gil marxà cap al col·legi de Saragossa on romangué durant els dos anys de noviciat, i on va conèixer Pedro de Ribadeneira (1526-1611) –un dels membres més destacats de la primera generació de jesuïtes. Entre 1576 i 1578 s'estigué al col·legi de Sant Pau de València per completar els estudis de teologia, i sabem que a València realitzà els exercicis espirituals sota la supervisió dels pares jesuïtes Gaspar Barsi, Joan-Jeroni Domènec i Jeroni Mur. L'any 1578 va començar a llegir teologia en el col·legi de Betlem de Barcelona. En aquest període va entrar en contacte amb el cercle espiritual que s'havia format entorn la casa d'Estefania de Rocabertí (m. 1584), fundadora de les carmelites descalces de Catalunya, i integrat, en bona part, pels descendents dels benefactors de sant Ignasi a Barcelona, entre els quals hi havia la família Rocabertí. Segons el testimoni de la mateixa Estefania, la seva besàvia Elionor Sapila donà almoïna a sant Ignasi, i la seva mare Anna de Gualbes també fou testimoni de la presència del sant a la ciutat i en fou devota.¹⁸ Per aquesta circumstància la major part dels membres del grup –inclosa Estefania de Rocabertí– testimoniaran en els processos de beatificació de sant Ignasi a Barcelona dels anys 1595 i 1606 que el jesuïta reusenc va encapçalar.¹⁹ Segons el testimoni de Pere Gil, autor de la *Breve relación de la vida exemplar y santa muerte de doña Estefanía de Rocabertí*, el cercle espiritual d'Estefania estava format per:

[...] don Juan de Buxadós; don Pedro de Cardona, governador de Catalunya; don Joan Terré, senyor de Santiago; el señor de Favara; el señor miser Sarrovira el qual conosió a nuestro beato padre Ignacio en Roma; mossèn Palmer; Joan Pasqual que conoció a nuestro beato padre Ignacio en Manresa y Barcelona quando residió en ellas; y otros semejantes. Entrava también don Francisco de Rocabertí, su hermano, el qual la respetava mucho y se aconsejaba con ella y seguía sus consejos. De eclesiásticos entrava don Francisco Clariana y algunos otros clérigos aunque muy pocos si no fuesen exemplarísimos. De los clérigos entravan los padres de la Compañía siempre que lo pedía la necesidad o caridad espiritual y cristiana.²⁰

16. «El hermano Jerónimo Mas, natural de Vic, entró en la Compañía en el presente collegio de Barcelona, de edad de 21 años, a 21 de junio de 1575, a oydo artes y un año de theologia»; cfr. *Libro del año 1582...*, f. 127r.

17. «Juan Corsa entró en la Compañía [...] el año 1578»; cfr. *Libro del año 1582...*, f. 129r.

18. *Monumenta Ignatiana. Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Madrid, 1918, t. II, 328-329.

19. La declaració d'Estefania de Rocabertí en el procés de beatificació de sant Ignasi de 1606 es pot consultar a *Monumenta Ignatiana. Scripta...*, II, 340-349.

20. Arxiu de les Carmelites Descalces de Catalunya i de Balears (ACDCB), *Breve relación de la vida ejemplar y santa muerte de doña Estefanía de Rocabertí, dicha la madre Estefanía de la Concepción, monja descalça de nuestra Señora del Carmen de Barcelona (ca. 1609)*, f. 27v- 28.

Aquest cercle espiritual també s'estenia a altres membres eminents de la societat barcelonina de l'època. És el cas de Maria Manrique de Lara (m. 1588), fundadora del col·legi de Betlem, que mantenia una relació d'amistat amb Estefania, iniciada a començament dels anys seixanta, quan Maria Manrique de Lara va fixar la seva residència a Barcelona, al costat de la casa d'Estefania al carrer Robadors,²¹ després d'exercir com a cambrera major de l'emperadriu Maria d'Àustria (1529-1603), filla de Carles V.²² O el de Guillem Ramon de Santcliment i de Centelles (1539-1608),²³ cosí d'Estefania, que des de l'any 1581 i fins a la seva mort fou ambaixador de Felip II i de Felip III a la cort imperial de Rodolf II a Praga on entra en contacte amb el matemàtic, alquimista i reconegut lul·lista anglès John Dee (1527-1607) pels volts de 1584-85. Entaulà amb ell una gran amistat fins al punt que, quan a començament de 1585 l'esposa de Dee donà a llum, Guillem de Santcliment actuà com a padrí.²⁴ L'ambaixador, que parlava amb l'anglès en llatí, li confessà que la seva genealogia es remuntava a Ramon Llull. I certament el nom complet de la seva àvia era Joana d'Hostalric-Sabastida i Llull, mare de Guimar d'Hostalric Sabastida, la qual maridà amb el mestre racional de Catalunya Francesc de Gralla i Desplà, protector de sant Ignasi a Barcelona i benefactor del col·legi de Betlem. I també a Praga, l'ambaixador reial conegué a Giordano Bruno, el qual li dedicà una de les seves obres de matèria lul·liana –*De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii* (Praga, 1588)– on el filòsof de Nola pondera el seu coneixement i el seu patrocini dels estudis lul·lians.²⁵

Però el lul·lisme de Guillem de Santcliment no es forjà a Praga, sinó a Barcelona, atès que el seu mestre de joventut havia estat el catedràtic de Sagrada Escriptura.

21. *Breve relación...*, f. 34r.

22. És coneguda la relació de l'emperadriu Maria, germana de Felip II casada el 1548 amb el seu cosí l'emperador Maximilià II (1527-1576), i mare de Rodolf II (1552-1612) i de l'arxiduc Alberto (1559-1621), amb la Companyia de Jesús, de la qual fou fidel seguidora des de la seva joventut a Castella, vegeu J. MARTÍNEZ MILLÁN, «Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)», *I Religiosi a Corte. Teología, política e diplomazia in Antico regime. Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa «Le Balze», Fiesole, 20 ottobre 1995*, Roma, Bulzoni, 1998, 101-130.

23. Per a la biografia de Guillem de Santcliment, vegeu J. J. DE URRÍES AYERBE, *Correspondencia inédita de don Guillén de San Clemente embajador en Alemania de los reyes don Felipe II y III sobre la intervención de España en los sucesos de Polonia y Hungría 1581-1608 publicada por el marqués de Ayerbe*, Zaragoza, La Derecha, 1892; B. CHUDOBA, *España y el Imperio*, Madrid, Rialp, 1963; R. TAYLOR, *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*, Madrid, Siruela, 2000; J. R. W. EVANS, *Rudolf II and his world. A study in intellectual History, 1576-1612*, Oxford, Clarendon, 1973; P. MOLAS, *Catalunya i la casa d'Àustria*, Barcelona, Curial, 1996. Calculem la data de naixement de Santcliment a partir d'una carta de Lluís de Requesens, governador de Flandes, dirigida a Felip II i datada a Anvers el 18 de gener de 1576, en què el recomanava per ocupar el càrrec de virrei de Mallorca i assegurava «que era hombre de muy buenas condiciones y de edad competente para cualquier cargo por tener 37 años», cfr. URRÍES, *Correspondencia inédita...*, VIII.

24. Sobre Dee, vegeu P. FRENCH, *John Dee: The world of an Elizabethan Magus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

25. El pare Batllori va traduir la dedicatòria, vegeu M. BATLLORI, «El lul·lisme a Itàlia. Esbòs de síntesi», *Revista de Filosofia* 2, 253-313 i 497-537.

tura, rector de la Universitat de Barcelona i canonge del capítol, Joan Vila (ca. 1515-1598). Vila²⁶ era una peça clau del lul·lisme barceloní –Pere Gil el cita en el procés lul·lià de Mallorca de 1612– i també en la connexió d'aquest amb els cercles lul·lians de la cort.²⁷ La prova més evident de la seva autoritat és la intercessió davant dels consellers barcelonins per tal que el teòleg andalús Diego Pérez de Valdivia (m. 1589), un dels grans mestres de l'espiritualitat del segle XVI i molt proper a sant Ignasi i la Companyia de Jesús, restés a Barcelona, després de la seva arribada a la ciutat l'any 1578.²⁸ A Barcelona, Pérez de Valdivia desenvolupà la seva religiositat, que es fonamentava en l'apostolat i el rigorisme, en consonància amb els criteris de les noves religions reformades.²⁹ Una religiositat que el bisbe de Bar-

26. Joan Vila (ca. 1515-1598) fou catedràtic de filosofia (1557-1559), teologia escolàstica (1564-1574, 1576-1590), mestre de les sentències (1574-1575) i Sagrada Escripura (1590-1595) a la Universitat de Barcelona, on, a més, ocupà el càrrec de rector durant el bienni de 1592-1594. Prior de Sant Genís (Urgell), el 1571 va ser elegit canonge de la catedral de Barcelona. L'any 1597 fou nomenat bisbe de Vic, moment en què dotà tres càtedres a la Universitat Literària. Juntament amb el jurista Juan de Arce s'adreçà «a la congregación del Índice, en defensa de las doctrinas lulianas. Su alegato está copiado en un códice de la Biblioteca Vaticana (Ms. Vat. Lat. 6198)», vegeu R. D'ALÒS-MONER, *Los catálogos lulianos. Contribución al estudio de la obra de Ramon Llull*, Barcelona, Altés y Alabart, 1918, 23. Tanmateix, sabem que fou «un sabio consumado y poseía como nadie el griego y el hebreo. Se le tenía, además, por el primer teólogo y canonista», cfr. J. M. NADAL, *Episcopologio de Vich*, Vic, Imprenta Vda. de R. Anglada, 1904, vol. III, 143. Els estudiosos del lul·lisme no han aprofundit en la personalitat de Joan Vila –algunes vegades es limiten a citar-lo i d'altres simplement l'obvien (R. D'ALÒS-MONER, *Sis documents per a la història de les doctrines lulianes*, Barcelona, Tip. Altés, 1919; E. ROGENT i E. DURAN, *Bibliografía de les impressions lul·lianes*, Barcelona, IEC, 1927)–, però en realitat ocupa un lloc central en el lul·lisme de la fi del segle XVI a Barcelona. De fet, mantingué amb Lluís Joan Vileta una relació molt estreta: fou marmessor del seu testament i, a més, en fou beneficiari, vegeu MADURELL, «Luis Juan...», 40-42. La prova més evident del seu lul·lisme és l'apologia a favor de les doctrines de Ramon Llull que Joan Vila i Juan Arce de Herrera van dirigir a la Sagrada Congregació de l'Índex en nom de la família del doctor Il·luminat i del doctor Vileta, vegeu R. D'ALÒS-MONER, *Sis documents...*, 21.

27. Coneixem la relació de Joan Vila i de l'arquitecte reial i matemàtic Juan de Herrera (1530-1597) a través d'una carta que el 12 de juliol de 1589 el teòleg i jurisconsult castellà Juan Arce de Herrera (1540-1590) tramet des de Roma als consellers de Barcelona, en la qual es queixava que aquests no responguessin a les seves instàncies en favor de Ramon Llull; vegeu Arxiu Històric Barcelona, Lletres co. Orig. 1589, f. 134-138, citat a M. DE BARCELONA, «Nous documents sobre Ramon Llull y la seva escola», *Estudis Franciscans. Miscel·lània Lul·liana* 46, 326-358. D'altra banda, sabem que el cronista d'Índies Juan Arias de Loyola coneixia les activitats de Joan Vila per una carta que el 29 d'agost de 1600 el cronista d'Índies adreça als jurats del Regne de Mallorca en què certifica l'expurgació de documents lul·lians que Vila havia realitzat abans de la seva mort; vegeu J. MUNTANER, «Documentos lulianos», *BSAL* XXVIII, 1943, 49.

28. L. MUÑOZ, «Vida y virtudes del venerable varón, el P. Maestro Juan de Ávila», *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora* (introducción y edición de Juan Cruz Cruz), Pamplona, Cuadernos de Pensamiento Español, 2004, 130 (1a ed. 1635, Madrid, Imprenta Real).

29. Sobre Pérez de Valdivia, vegeu l'extensa biografia del pare Valladolid continguda en la Biblioteca Universitària de Barcelona, ms. 987, vol. I, *Crónica de los capuchinos de Cataluña*, f. 292-301; i, també, V. DE PERALTA, «El doctor Pérez de Valdivia, escritor místico del siglo XVI», *Estudios Franciscanos* 27, 1921, 177-225; J. ESQUERDA BIFET, «Un mariólogo catedrático de la Univer-

celona Joan Dimes Loris (1576-1598) adoptà considerant-lo la seva mà dreta i guia de l'acció pastoral de la diòcesi.

Aquestes connexions amb el patriciat barceloní afí a la nova espiritualitat reformada no impediren que a començament de 1582 Pere Gil es dirigís al provincial de l'orde per manifestar-li la seva voluntat d'anar a Alemanya o França «donde hay tanta necesidad por la herejía».³⁰ No sabem la data exacta en què va tornar del seu apostolat o si finalment hi anà, el cert és que l'any 1583 llegia teologia al col·legi de Betlem. Poc després, el 1586, començava la seva estreta col·laboració amb el bisbe de Barcelona Joan Dimes Loris, al qual aconsellà en el govern de la diòcesi i en fou el seu confessor i la seva mà dreta. En aquesta missió substituïa un correligionari seu, el pare José de Villegas (m. 1615), que marxà a Nàpols com a confessor del virrei Juan de Zúñiga, de manera que, arran d'aquest fet i de la mort de Pérez de Valdivia, el bisbe hagué de dipositar tota la seva confiança en Pere Gil.

El pontificat de Dimes Loris suposa un viratge decisiu en el programa de confessionalització i de renovellament teològic i pastoral de la diòcesi,³¹ i en aquest programa Pere Gil ocupà un lloc molt destacat, com han subratllat totes les biografies del jesuïta. Però, a més de certificar l'important pes de Pere Gil en la direcció espiritual de la diòcesi, ens interessa subratllar l'adscripció de Dimes Loris al lul·lisme. En efecte, per mediació del bisbe Loris, Lluís Joan Vileta confeccionà a petició del rei, que volia un catàleg dels escrits de Lull i l'adquisició de les obres per a la biblioteca d'El Escorial, unes taules lul·lianes. El 20 de gener de 1582 el bisbe atorgà el permís per a la impressió de l'obra³² malgrat l'amonestació eclesiàstica a les doctrines de Ramon Llull de la Congregació de l'Índex. Cal destacar aquest fet

sidad de Barcelona. Diego Pérez de Valdivia», *Estudios Marianos* 33, 1969, 279-303; «Diego Pérez de Valdivia, discípulo de San Juan de Ávila», *Anthológica Annuua* 19, 1972, 557-585; «Estudio preliminar. Diego Pérez de Valdivia, maestro de espiritualidad en el siglo XVI», *Aviso de gente recogida*, Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, 1977; J. M. MADURELL, «Diego Pérez de Valdivia en Barcelona (1580-1589)», *Analecta Sacra Tarraconensia* XXX, 1958, 343-371; i, J. M. SÁNCHEZ GÓMEZ, «Un discípulo del P. Maestro Ávila en la Inquisición de Córdoba, el Dr. Diego Pérez de Valdivia, Catedrático de Baeza», *Hispania* 9, 1949, 104-134.

30. ARSI, Aragonia 3, f. 44, Acquaviva a Ibáñez, Roma 22 de enero 1582, citat a VILA, DESPUJOL, *La Compañía de Jesús...*, 606.

31. A falta d'un estudi profundit i de conjunt del pontificat de Dimes Loris, vegeu l'article del *Diccionari d'història eclesiàstica...*, vol. II, 519; À. FÀBREGA i GRAU, *La vida quotidiana a la catedral de Barcelona en declinar el Renaixement: any 1580*, Barcelona, Arxiu Capitular de la S. E. Catedral Basílica de Barcelona, 1978; M. AYMERICH, S. I., *Nomina et acta episcoporum barcinonensium, binis libris comprehensa atque ad historiae et chronologiae rationem revocata*, Barcelona, Joan Nadal, 1760, 411-413; X. TORRES SANS, «La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma», *Quaderns d'Història* 20, 2014, 77-104, dins *Recurs al passat i modalitats historiogràfiques a Barcelona*, Barcelona.

32. «Io, Dymas Loris, episcopus Barcinone et cancellarius regius in Principatus Cathaloniae (per quaen S.C.R.M. D.N. Philippi mandavit eidem Viletan dictas XII tabulas confici et ad se mitti, ut factum est) easdem appendicem et relationem concessit imprimi et divulgari. Barcinone die XX Ianuarii, 1582»; cfr. J. L. VILETA, *Appendix defensionis D. Raymundi Lulli et eius doctrinae ac operum*, Barcelona, Pere Malo, 1582.

perquè, encara que el concili de Trento atorgués competències als bisbes en la censura de llibres, l'aprovació de Joan Dimes Loris manifesta el seu lul·lisme o, si més no, l'ampli consens que tenia en la societat barcelonina de l'època l'obra del doctor Il·luminat –com també l'escola filosòfico-teològica de Lluís Joan Vileta–,³³ en un moment de fort qüestionament de les doctrines lul·lianes. De fet, probablement com a conseqüència d'aquella edició, el 1604 el doctor Francisco Peña (1540-1612), consultor de l'Índex des de 1587, Mestre del Sacre Palau Apostòlic i auditor de la Rota des de 1588, escrivia directament al bisbe de Barcelona Rafael de Rovirola ordenant que no es permetés llegir ni disputar sobre la doctrina de Lull i que, a més, es notifiqués el decret als doctors de l'Estudi General.³⁴ Però cal estendre aquest lul·lisme a la seva mà dreta perquè el 1594 els consellers de Barcelona –a instància de Felip II– demanaren el consell de Joan Jesús Roca (1544-1614), mestre en teologia i primer provincial dels carmelites a Catalunya, i el de Pere Gil, rector en aquell moment del col·legi de Betlem, sobre la beatificació de Ramon Lull.

El 2 de febrer de 1592 Pere Gil jurava el quart vot d'obediència al papa, exclusiu dels membres de la Companyia de Jesús. A partir d'aquest moment es manifesta la seva rellevància dins la Companyia de Jesús ja que fou tres vegades rector del col·legi de Betlem de Barcelona (1594-1597; 1603-1607 i 1616-1619); rector del col·legi de Palma de Mallorca (1611-1615); provincial d'Aragó (1619-1622); doctor en teologia per la Universitat de Gandia (1603); procurador dels processos de canonització de sant Ignasi a Barcelona, Manresa i Montserrat (1595 i 1606) i de beatificació de sant Francesc de Borja (1611); i, en suma, teòleg de primera línia –els seus comentaris de la *Summa Theologica* encara es conserven en el fons de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona.³⁵

33. Prova d'aquest consens és el sonet que l'escriptor sard Antonio Lofraso li dedica: «Si del eróico Griego y gran Toscano/ y del supremo Cathalán nombrado/ las obras vemos en tan alto estado/ que baxo dexan el saber humano./ Con razón muy más dellos soberano/ te veo pues el mundo as adornado/ en todas las ciencias sublimado/ los más doctos rendidos en tu mano./ Por tu valor y musa tan perfeta/ ya se te inclina el hijo de Latona/ pues tanto resplandeces noche y día./ Mi señor doctor Luys Iuan Vileta/ de las ciudades tropheo y corona/ pues nos das lumbre con tu Theologia»; cfr. A. LOFRASO, *Los diez libros de Fortuna de amor*, Barcelona, Pere Malo, 1573. Sobre la influència de Vileta en la societat barcelonina de l'època, vegeu E. MIRALLES i P. VALSALOBRE, «From Lluís Joan Vileta to Joan Pujol: Latin and Vernacular Poetry on the Battle of Lepanto in Catalonia», dins A. COROLEU i B. TAYLOR (ed.), *Humanism and Christian Letters in Early Modern Iberia (1480-1630)*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2010, 159-172.

34. Arxiu Diocesà de Barcelona, Communion, 1604-1609, f. 88, 112, 213, citat a FERNÁNDEZ LUZÓN, *La Universidad...*, 2005, 232. Per a la posició de Francisco Peña contrària a les doctrines de Ramon Lull i, en general, als jesuïtes, vegeu M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florència, Leo S. Olschki, 2002; V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

35. Conservem dos manuscrits (BUB, ms. 1595 i 1596) amb comentaris a algunes qüestions de la *Summa theologica* de Sant Tomàs, obres del jesuïta reusenc que no provenen del col·legi de Betlem, sinó que van ser compilades en cercles caputxins del convent de Santa Eulàlia de Sarrià. Per a una descripció dels manuscrits, vegeu E. DURAN (dir.), *Repertori de manuscrits catalans antics (1474-1620)*, Barcelona, IEC, 2002, vol. II.2, 646-650. En concret, el manuscrit 1596

Però la seva rellevància en la societat barcelonina de l'època també fou considerable atès que exercí com a confessor de virreis i bisbes; assessorà les institucions del Principat i actuà de mediador entre aquestes; guià la direcció espiritual de la diòcesi barcelonina actuant com a mà dreta dels bisbes; fou nomenat qualificador del Sant Ofici (1604); publicà un art de ben morir;³⁶ traduí al català el *Contemp[or]tus mundi*, obra central de l'espiritualitat de la nova religió reformada;³⁷ a petició del virrei duc de Feria, redactà un memorial adreçat a les institucions catalanes favorable al jurament al rei encara que estigués absent; a proposta dels diputats de la Generalitat, compongué un tractat en defensa del cobrament dels impostos; promogué el jurament immaculista de la Universitat de Barcelona; fou autor d'un conegut *Memorial en defensa de las bruxas* dirigit al duc d'Albuquerque, virrei de Catalunya (1616-1619), en el qual denunciava els abusos que es cometien en els processos de bruixeria.³⁸ En resum, és la vida d'un teòleg que va ocupar tots els espais de la vida pública en una societat marcadament confessional, immersa de ple en un procés de recristianització.

La història tripartida

Amb tot, avui dia Pere Gil no és especialment conegut per tots aquests aspectes, sinó per la redacció de la primera geografia moderna sobre Catalunya. Editada el 1949 per Josep Iglésies (1902-1986) i reeditada l'any 2002 per l'IEC, aquesta obra ha estat àmpliament utilitzada abans i després d'aquesta edició perquè és decisiva

de la BUB –que també conté un comentari del jesuïta Josep de Villegas a l'obra de l'Aquinat– ha estat considerat per l'historiador de la província caputxina, Basili de Rubí, com «el primer llibre de text i el primer curs de teologia que es donà a la nostra província caputxina de Catalunya»; cfr. B. DE RUBÍ, *Un segle de vida caputxina a Catalunya 1564-1664. Aproximació històrico-bibliogràfica*, Barcelona, Caputxins de Sarrià, 1977, 109, n. 16.

36. P. GIL, *Modo de ajudar a ben morir, als qui per malaltia, ò por iusticia moren*, Barcelona, 1605, Ioan Amellò. Per a una anàlisi del contingut de l'obra, vegeu A. ESPINO i F. LÓPEZ, «El arte de bien morir del jesuïta Pere Gil», dins E. SERRANO MARTÍN (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular siglos XIII-XVIII*, Saragossa, Institución Fernando el Católico, 1994, 321-342; M. PRADES, «Persuasión, confesión y expiación en el “Modo de ajudar a ben morir als qui per malaltia o per justícia moren” del jesuïta padre Pere Gil», dins A. PROSPERI (ed.), *Atti del seminario di storia dell'età della riforma e della controriforma a. a. 2005/2006*, Pisa, Edizione della Normale, 2007, 277-324; M. OLIVARI, «La scienza del conforto del jesuïta catalano Pere Gil», dins A. PROSPERI (ed.), *Misericordie. Conversione sotto il patibulo tra Medioevo ed età moderne. Atti del seminario di storia dell'età della riforma e della controriforma a. a. 2005/2006*, Pisa, Edizione della Normale, 2007, 257-275.

37. Per a una valoració de la traducció de Pere Gil, vegeu M. PRATS, «De Miquel Pérec a Pere Gil», dins *La cultura catalana tra l'Umanesimo e el Barroco. Atti del V Convegno dell'Associazione italiana di studi catalani (Venezia, 24-27 marzo 1992)*, Pàdua, Programma, 1994, 375-382.

38. R. GARCÍA CÁRCEL, *Historia de Cataluña, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Ariel, 1985, vol. I, 414-415, reproduí el memorial de forma parcial. Sobre la cacera de bruixes a la Catalunya moderna, vegeu A. ALCOBERRO, «Cacera de bruixes, justícia local i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics», *Pedralbes* 28, 2008, 485-501; i, A. ALCOBERRO i R. SAROBE, «Els defensors de les bruixes. La fi de la cacera a Catalunya», dins *Per bruixa i metzinera: la cacera de bruixes a Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2007, 140-153.

per al coneixement geogràfic, físic i humà de la Catalunya moderna. L'èxit de la geografia contrasta amb l'oblit dels altres llibres que formen la *Història cathalana*. Aquest oblit ha portat a la consideració de la geografia del Principat com una obra isolada, separada de la funció que apleix dins el projecte global de la *Història cathalana*. De fet, l'edició de Josep Iglésies de la *Història natural de Catalunya* no aborda les qüestions epistemològiques que relacionen la geografia amb la resta de llibres que conformen l'obra, i tampoc amb el pensament teològic propi de la Companyia de Jesús que dona sentit a tot el conjunt, i els treballs posteriors tampoc no han adoptat aquesta perspectiva.

Per això l'edició que hem preparat del llibre segon –la *Història moral*– obliga a la revisió de tot el pla que comença per l'examen del gènere historiogràfic al qual pertany el projecte gilià: la història tripartida –natural, moral i eclesiàstica. Definida pels preceptistes de l'època i utilitzada a bastament com a eina de combat en les controvèrsies religioses dels segles XVI i XVII, la història tripartida té una evident intenció teològica comuna a les obres d'aquest gènere,³⁹ per bé que la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) del jesuïta castellà José de Acosta (m. 1600) en representa un exemple paradigmàtic. No només perquè Acosta va ser el primer a utilitzar el model que va destinar a la descripció el Nou Món, sinó perquè el va aplicar a partir dels fonaments teològics i epistemològics de la Companyia de Jesús. De fet, la *Historia natural y moral de las Indias* va obrir un nou cànon en la descripció del món americà, molt reiterat i utilitzat quasi en exclusiva pels jesuïtes en les seves missions evangèliques.⁴⁰

Desconeixem si l'obra d'Acosta influí directament en la creació de la *Història cathalana* –Pere Gil aprovà el 1591 l'edició barcelonina de la *Historia natural y moral de las Indias*–,⁴¹ o bé si el treball de Pere Gil és el fruit dels fonaments teològics de la Companyia de Jesús i, per tant, és el resultat *natural* d'un teòleg de

39. Entre aquests preceptistes destaquen J. BODIN, *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem*, París, Martinum Iuvenem, 1566; L. CABRERA de CÓRDOBA, *De historia para entenderla y escribirla* (edició, estudi preliminar i notes de Santiago Montero Díaz), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948; T. CAMPANELLA, «Rationalis Philosophiae. Pars quinta videlicet: Historiographiae. Liber Unus. Iuxta Propria Principia», dins *Tutte le opere di Tommaso Campanella* (a cura de Luigi Firpo), Milà, Arnoldo Mondadori Editori, 1954. Podem constatar distincions anàlogues en els autors alemanys Caspar Peucer o Reiner Reineccius i sobretot en l'obra de l'anglès Francis Bacon; vegeu E. BREISACH, *Historiography: ancient, medieval, and modern*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983. Per a una valoració de la historiografia renaixentista en general, vegeu G. COTRONEO, *I trattadisti dell'«Ars historica»*, Nàpols, Giannini Editore, 1971; C.-G. DUBOIS, *La conception de l'histoire en France au XVII^e siècle (1560-1610)*, París, Nizet, 1977; E. FUETER, *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, Nova, 2 vol., 1953 (1a ed. alemanya 1919); W. K. FERGUSON, *The Reinsance in Historical Thought. Five centuries of interpretation*, Cambridge (Mass.), Mifflin, 1948.

40. L'antropòleg Fermín del Pino ha assenyalat la centralitat de l'obra d'Acosta en la gestació del gènere historiogràfic, vegeu F. DEL PINO, «La Historia Natural y Moral de las Indias como género. Orden y génesis literaria de la obra de Acosta», *Histórica* XXIV, 2001, 312; «Estudio introductorio», dins *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, CSIC, 2008.

41. Cal remarcar la singularitat d'aquesta impressió, que es produïa pocs mesos després de la primera edició, quan el seu autor es trobava a la ciutat comtal i tenint el suport de l'elit social

l'orde de sant Ignasi.⁴² El cert és que el jesuïta reusenc emprà el mateix model d'Acosta i, com en el cas d'aquest, la finalitat teològica de la *Història catbalana* es manifesta en la mateixa organització dels llibres que conformen el projecte. Aquests es disposen de forma jeràrquica, des de l'ordre terrenal fins a l'espiritual en una escala ascendent en grau de perfectibilitat que comença amb la història natural del Principat, continua amb la història, i acaba amb la història eclesiàstica i els models de virtut que representen els sants catalans.

Aquesta seqüència planteja una nova lectura del llibre primer, que s'inicia amb l'exposició de la situació geogràfica del Principat, continua amb la descripció dels elements simples (aigua, terra, aire, foc) –a la pràctica això es traduí en la descripció del mar i dels rius del Principat, i de l'orografia del país–, i segueix amb els elements compostos classificats en tres regnes: mineral, vegetal i animal. Divisió aristotèlica que comprèn tots els ens inanimats en el regne mineral; els ens d'ànima nutritiva en el regne vegetal; i els éssers dotats d'ànima sensitiva i nutritiva en el regne animal. En aquesta classificació tots els gèneres estan interconnectats en una seqüència lògica segons la qual la naturalesa inferior serveix com a sosteniment de la superior seguint una successió teleològica. En aquesta escala en grau de perfectibilitat l'home ocupa el lloc central, ja que les coses es disposen i s'ordenen en funció seva. Per això, Pere Gil tracta en primer lloc de les plantes i els animals del Principat beneficiosos per a l'home, i en últim lloc s'ocupa de les plantes verinoses i els animals feréstecs menys beneficiosos i perjudicials. Una escala que

barcelonina propera a l'espiritualitat de la Companyia de Jesús, vegeu R. GALDEANO, *La «Història...», LXVII-LXXI*.

42. La concepció de la natura que demostra la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, igual que la de l'obra de Pere Gil, coincideix amb la d'altres membres de l'orde de sant Ignasi, la qual cosa prova que es tracta d'una creació genuïna dels membres de la Companyia de Jesús, vegeu B. GRACIÁN, *El Criticón*, Madrid, Cátedra, 1984, crisi tercera, 75, 89 i 95. Tanmateix, la *Historia natural y geográfica del Principado de Cataluña* del jesuïta Mateu Aimeric (1715-1799), que continua i amplia el treball del jesuïta reusenc, ens proporciona testimonis molt valuosos en aquest sentit. Malgrat la distància en el temps i que, en propietat, hem de parlar d'una altra obra, Aimeric respectà els pressupòsits a partir dels quals Pere Gil elaborà el seu treball en una nova prova de la identitat i continuïtat epistemològica del model d'història natural i moral i, en conseqüència, de la concepció de la natura dels membres de la Companyia de Jesús. Josep Iglésies edità l'obra d'Aimeric, que treballà molts anys en l'ampliació de l'obra de Pere Gil, vegeu J. IGLÉSIES, *Mateu Aymerich, S.I. (1715-1799) i la seva "Història Geogràfica y Natural de Cataluña" seguit de la transcripció del volum dedicat al Regna Animal segons el manuscrit inèdit del Palau Reial de Madrid*, Barcelona, Quaderns de Geografia, II, 1949. D'aquesta ampliació només conservem els manuscrits dedicats al regne vegetal (Biblioteca de la Real Academia de la Historia) i al regne animal (Biblioteca del Palacio Real de Madrid, II/1766). Encara que Aimeric declari en el seu episcopologi de Barcelona (M. AIMERIC, *Nomina et Acta Episcoporum Barcinonensium*, Barcelona, Joan Nadal, 1760) que la seva obra és una traducció de la de Pere Gil, el resultat és «una refosa total, tan enormement ampliada, que l'obra primitiva s'hauria difús totalment»; cfr. J. IGLÉSIES, *Mateu Aymerich...*, 40. Amb tot, Aimeric mantigué els pressupòsits epistemològics a partir dels quals Pere Gil planejà el seu treball; així, en el prefaci del manuscrit de la Real Academia de la Historia declara que havia emprès la seva obra «sobre el plan y campo de la Historia del P. Pedro Gil»; cfr. J. IGLÉSIES, *Mateu Aymerich...*, 41.

també aplica a l'estudi de cadascun dels regnes respectius, com comprovem quan tracta dels minerals:

[...] porque en tractar destas minas [argent i or] guardem orde de naturaleza la qual puja delas cosas imperfectas à las perfectas; tractarem primeiramente de las minas de ferro, plom y aram que son menors, y despues delas minas de Argent y Or, los quals son majors detots los metalls.⁴³

De les coses imperfectes a les perfectes, en una escala ascendent i contínua que ens remet a l'espiritualitat ignasiana compilada en la *Contemplación para alcanzar amor*, un mètode de meditació situat al final dels *Exercicis Espirituals* que pretén traslladar l'experiència espiritual viscuda en els *Exercicis* a la vida quotidiana.⁴⁴

D'altra banda, Miquel Batllori ha assenyalat les afinitats entre la *Contemplación para alcanzar amor* i les doctrines de Ramon Llull. En concret, Batllori posava de manifest la semblança del segon punt de la *Contemplación*⁴⁵ –que mena a trobar Déu en totes les coses– amb el...

[...] *Liber de ascensu et descensu* de Ramon Llull, on la intel·ligència de l'home s'eleva, mitjançant la raó, de la contemplació de les criatures a la de Déu, i descendeix, tot seguit, de Déu a les criatures d'una manera espiritual: l'home contempla les perfeccions –les dignitats, en terminologia àrab– divines reflectides en les coses creades [...] En la «Contemplació per a aconseguir amor» de sant Ignasi aquesta divisió filosòfica dels éssers esdevé una experiència mística de l'habitació de Déu en totes les coses creades, i especialment en l'home –més concretament en mi–, que esdevé així el temple de Déu.⁴⁶

D'una manera semblant, els pares jesuïtes J. de Guibert, Josep Sabater i J. M. March han evidenciat la correspondència de plantejaments teològics entre les doctrines de Ramon Llull, el tercer punt de la *Contemplación* –que expressa la idea de

43. J. IGLÉSIES, *Pere Gil...*, 1949, 220. S'ha de dir que reproduïm l'edició de Josep Iglésies els criteris de la qual no coincideixen amb els que hem utilitzat en la *Història moral*.

44. Amb relació a l'obra d'Acosta aquest paral·lelisme ha estat apuntat pel jesuïta cubà Claudio M. Burgaleta, el qual qualificava aquest plantejament com a original i l'anomenava «Jesuit Theological humanisme», molt lligat al projecte evangelitzador de la Companyia de Jesús a Amèrica; vegeu C. M. BURGALETA, *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His life and Thought*, Chicago, Loyola Press, 1999.

45. El segon punt de la *Contemplación* (EE, 235) diu el següent: «mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad».

46. M. BATLLORI, «Sibiuda, Loiola i Montaigne», *Les reformes religioses al segle XVI*, València, Tres i Quatre, 1996, 211 (*Obra completa*, vol. VI, a cura d'Eulàlia Duran i Josep Solervicens) (abans a «De Sebons et Loyola encore», dins *Montaigne: Apologie de Sebond. De la theologia à la theologie*, Paris, 1990, 117-135; *Temas de varia historia*, Barcelona, Anthropos, 1990, 54-60.)

la centralitat de l'home en la creació divina– i la doctrina del *Principio y Fundamento* dels exercicis espirituals⁴⁷ –que manifesta la finalitat teleològica de la vida humana i de les coses creades. Els seus estudis han provat que aquestes identitats es manifestin en la recerca d'una espiritualitat cristocèntrica, la concepció de la religiositat apostòlica, la fi teleològica de l'home com a fonament de la vida espiritual, el mètode d'oració de les tres potències, la rectitud d'intenció, i l'ideal de la glòria divina, entre molts altres elements.⁴⁸ Qüestions que es troben en quasi totes les obres ascètiques del beat mallorquí, com és el cas del *Llibre de la contemplació; Amic i Amat; Art de Contemplació; Libre d'Intenció; Blaqueria*; o el *Félix* o *Llibre de meravelles*. De fet, es tracta d'un tema nuclear del pensament teològic jesuïta, que recullen les mateixes *Constitucions* de la Companyia.⁴⁹

Aquesta concepció de la natura entronca amb la teologia de la Companyia de Jesús però també amb els plantejaments filosòfics de l'escola lul·liana de Barcelona de Lluís Joan Vileta, que podem conèixer –atesa la manca d'un estudi aprofundit de la seva obra– per l'*Apologia doctrinae lullinae Dimae Michaelis Elnensis, artium et Sacrae Paginae doctoris, ad Illustrissimum et Reverendissimum D. Gasparem de Chiroga, Episcopum Conchensem, et per Hispaniam Inquisitorem generalem*, del bibliotecari de la catedral de Barcelona i membre del cercle lul·lista de Barcelona, Dimes de Miguel.⁵⁰ Com van assenyalar els germans Carreras i Artau aquest text «ofrece un gran interés histórico, no por su originalidad, sino a título de curiosa muestra de la orientación doctrinal introducida en España por Vileta»,⁵¹ que pretenia

47. En el tercer punt de la *Contemplación* (EE, 236) es manifesta la centralitat de l'home en la creació divina: «considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando y sensando, etc.». En la doctrina del *Principio y Fundamento* (EE, 23) de la primera setmana dels exercicis espirituals, l'home ha de fer consideracions sobre la finalitat de la vida i de les coses creades: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden».

48. J. DE GUIBERT, «La méthode de trois puissances et l'Art de Contemplation de Raymond Lull», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 6, 2a sèrie, 1925, 366-378; J. SABATER, «Analogías doctrinales entre san Ignacio y Ramón Lull», *Manresa* 28, 1956, 371-384; J. M. MARCH, «S. Ignacio de Loyola y el B. Ramón Lull. Semejanzas doctrinales», *Manresa* II, 1926, 333-350; M. BATLLORI, «Entorn de l'antilulisme de sant Robert Bellarmino», *Ramon Lull i el lul·lisme*, València, Tres i Quatre, 1993, 393-399 (*Obra completa*, vol. II, a cura d'Eulàlia Duran i Josep Solervicens) (abans a *Estudios Lulianos* 1, 1957, 97-113).

49. *Constitucions* (288): «y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a El en todas amando y a todas en El, conforme a la su santissima y divina voluntad».

50. D. DE MIGUEL, «La apología del Dr. Dimas de Miguel y el catálogo de las obras de Raimundo Lulio del Dr. Arias de Loyola», *La Ciudad de Dios* 77, 1908, 325-333, 412-420, 590-596; 78, 1909, 319-324; i 81, 1910, 60-64, 132-141, 223-232, 314-324 (publicat per Pedro Blanco.)

51. T. I J. CARRERAS I ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Real Academia de Ciencias Físicas, Exactas y Matemáticas, 1939-1943, vol. II, 260.

conciliar les filosofies d'Aristòtil i Plató; una resposta original respecte a la posició dels reformadors que negaven la «concordia» de Plató i Aristòtil i els fonaments transcendents de la teologia natural.⁵²

En la biografia de Pere Gil hem subratllat la seva adscripció lul·lista, com també la relació amb els membres del cercle filosòfic de Vileta, la majoria dels quals freqüentaven el col·legi de Betlem de Barcelona. Per això, les tesis de l'*Apologia doctrinae lullinae* no podien ser-li estranyes. Tanmateix, no podem descartar que Acosta confeccionés la seva obra sota la influència de la filosofia mística de Vileta que pogué conèixer a través Dimes de Miguel –a qui els germans Carreras i Artau van qualificar com a «anilla de enlace» entre els lul·listes de la cort i els de Barcelona.⁵³ O bé de Joan Vila, la importància del qual en aquesta tasca l'hem remarcada en la nota biogràfica del jesuïta reusenc. O fins i tot a través del cronista major d'Índies Juan Arias de Loyola, matemàtic i lul·lista de reconegut prestigi, que al llarg de la seva vida mantingué una posició de privilegi a la cort i assistí el rei en matèria lul·liana. De fet, va ser Arias de Loyola qui el 1594 va trametre a Felip II el catàleg lul·lià que contenia les taules confeccionades per Vileta amb l'aprovació del bisbe Joan Dimes Loris.⁵⁴

En tot cas, aquest ambient d'espiritualitat lul·lista podria explicar el fet que els dos primers testimonis d'aquest gènere d'història tripartida iniciat per l'obra d'Acosta corresponguin a l'obra de Pere Gil i a la *Naturalis et moralis historia del regno Sardiniae* del jesuïta sard Giovanni Arca⁵⁵ (ca. 1562 - d. 1614), que portà a terme el seu treball entre 1598 i 1604. El més sorprenent és que ambdues obres es realitzaren coetàniament i sobre la geografia i la història de dos països de la Corona d'Aragó, en un cas únic perquè la resta d'exemples descriuen en exclusiva la nova realitat americana.⁵⁶

El llibre segon: la Història moral de Cathalunya

Després de tractar dels animals en el llibre primer, l'*ordre* obliga a ocupar-se en el llibre segon dels éssers humans –la *Història moral de Cathalunya*– dotats d'ànima sensitiva i nutritiva però també d'ànima racional i immortal subjecta a la salvació o condemna eterna. El terme *moral* s'empra segons l'accepció clàssica derivada de *mos*, *moris*, és a dir, amb el significat de *costum*. Així, José de Acosta

52. J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *El protestantismo y la moral*, Barcelona, Península, 1995, cap. IV.

53. CARRERAS I ARTAU, *Historia de...*, vol. II, 260.

54. CARRERAS I ARTAU, *Historia de...*, vol. II, 258.

55. Per a una descripció del manuscrit que es troba a la Biblioteca de la Universitat de Cagliari, vegeu M. T. LANERI, «Introduzione», *Barbaricinorum libelli*, Cagliari, CUEC, 2005. Per a la biografia de Giovanni Arca, vegeu R. TURTAS, «Saggio introduttivo», *Barbaricinorum libelli* (a cura de M. Teresa Laneri), Cagliari, CUEC, 2005.

56. Malgrat que en les pàgines del manuscrit d'Arca no apareix cap referència explícita a la concepció epistemològica de la qual parteix, una comparació amb l'obra d'Acosta i amb la de Pere Gil permet afirmar la seva pertinença al model d'història natural i moral. Per a aquesta comparació, vegeu R. GALDEANO, *La «Història...»*, CCIX-CCXVIII.

defineix amb claredat la història moral com la narració de «los hechos y costumbres de hombres».⁵⁷ Per la seva part, Pere Gil fa servir el terme en el llibre primer quan, amb referència a la divisió del territori en comtats, declara que «es conforme al govern temporal que te lo Rey Nostre Sr. en Cathaluña, tractarem enlo llibre segon. Ahont se posara la historia mural [sic] de Cathaluña, y lo bon govern temporal; segons los usos, consuetuts, lleys y constituciones della».⁵⁸ I en la *Història moral de Cathalunya* usa la paraula per precisar la diferència de costums entre els *indikets* i els colons grecs: «éran dos naciones tan differentes en lo natural, y moral, y trajo y altres cosas».⁵⁹

En la *Història moral de Cathalunya* Pere Gil exposa la història del Principat, que divideix en setze capítols. Fins al capítol XII l'obra segueix la tradició historiogràfica catalana que discorre sobre la història dels regnes peninsulars fins a la invasió musulmana i només del Principat per a l'època medieval, però, a partir del capítol XIII i fins, l'últim, Pere Gil fa un breu recorregut per la història dels altres regnes peninsulars. Des del començament de l'obra el jesuïta manifesta explícitament la voluntat d'oferir al lector un compendi ordenat i clar de la Història de Catalunya:

[...] no és ma invenció escriurer annals ni fer crònica llarguíssima y cumplidíssima de Cathalunya sinó sols fer una història breu y compendiosa, però clara y en si mateyxa sufficient per a que d'ella se enténgan ab claredat, y bon orde, y distinció de temps las cosas de Cathalunya.⁶⁰

Així, pretén la compilació d'una història que satisfaci la necessitat de conèixer el concret específic dels esdeveniments, és a dir, el desenvolupament de les circumstàncies, la precisió de la cronologia i la geografia històrica dels fets. Allò que

57. *Prólogo libro quinto de la Historia natural y moral...*

58. J. IGLÉSIES, *Pere Gil...*, 1949, 165.

59. P. GIL, *Història moral de Cathalunya. Llibre segon de la Història cathalana*, f. 16r, en l'edició de GALDEANO, *La «Història...»*. Cal ressenyar que en les històries que realitzaren els membres de l'orde de predicadors, el terme *moral* adquireix el sentit de relat de vicis i virtuts. Així ho interpreta el dominic Luis URRETA en la *Historia eclesiastica, política, natural y moral*, València, 1610, escrita per demostrar que els etiòps eren catòlics des dels primers temps de la cristianitat gràcies a la predicació dels dominics. En el prefaci de l'obra (s/p), el dominic precisa que «me ha forçado a escribir, el desseo del bien espiritual de los letores, pues se tratan materias morales, se alaban virtudes, se reprehenden vicios, con muchos lugares de escritura que van declarados, acompañandolos con varia lición de santos doctores». I en un altre paràgraf del mateix prefaci: «Porque ha de parecer mal que yo adorne y atavie esta historia con la Santa Escritura y pensamientos morales siendo cosa muy justa que el lector lea los libros a dos hazes. La historia que se escribe, y lo moral que sobre ella se levanta, es bien que ya el entendimiento se recrea y gusta de la curiosidad y cosas raras que trae la historia que la voluntad se enternezca con la moralidad aborezca el vicio reprehendido, y ame la virtud alabada y todo junto le ayude a servir a Dios [...] porque yo no escribo solo para contar consejas e historias secas sino para dar doctrina quando la ocasión lo pidiere».

60. GIL, *Història moral...*, f. 54v, ed. de GALDEANO, *La «Història...»*.

importa, per damunt de qualsevol altra consideració, és la finalitat pràctica; per això, el jesuïta reusenc transfereix el prestigi d'altres obres a la seva pròpia història, de manera que en manleva quasi literalment pàgines senceres, un fet que no tenia la importància que té en el nostre temps. No podem entrar en l'anàlisi dels capítols i de les seves fonts, només voldríem parar atenció en dos aspectes fonamentals.

El primer té a veure amb el propòsit teològic que s'evidencia en el capítol III quan Pere Gil al·ludeix al somni de Nabucodonosor, episodi narrat en la Bíblia, en el capítol II del Llibre de Daniel. El somni fou utilitzat a partir del segle XII com una profecia de la cronologia de la història universal dividida en quatre imperis –babilònic, meda-persa, l'imperi d'Alexandre Magne i l'imperi Romà– que se succeïxen linialment en el temps sense que canviï la seva substància d'un poble a un altre.⁶¹ Després de la destrucció de l'estàtua, apareixerà un cinquè imperi:

[...] lo imperi de Christo, y en particular lo imperi spiritual y universal, domini que té lo papa de Roma que és vicari de Christo en la terra sobre tots los reys del món y tots los hòmens que viuen sobre la terra, la qual suprema potestat del Summo Pontífice no s'acabarà en lo temps, sinó que durarà fins a la fi del món.⁶²

Amb aquesta al·lusió a la profecia, Pere Gil inclou la *Història cathalana* dins del pensament escatològic del segle XVI, que anunciava la cristianització total del món abans de l'arribada dels últims temps. Els catòlics utilitzaren aquest argument per refutar la tesi protestant que considerava l'Església de Roma la representació de l'Anticrist. Per això, el jesuïta subratlla el paper espiritual i temporal del papa i insereix la seva *Història moral de Cathalunya* dins del sentit providencialista de la història, en un ordre que no és temporal i com a manifestació d'un únic principi que expressa la voluntat divina. La profecia de Daniel fou emprada copiosament per protestants i catòlics, i se'n multiplicaren les interpretacions des de l'últim quart del segle XVI i durant tot el XVII.⁶³ De fet, Acosta utilitzà la profecia de Daniel per donar sentit a la seva història moral, ja que mostra que l'home americà forma part de la Cristiandat i, per tant, que també participa del significat universalista i providencialista de la història. En aquest sentit J. H. Elliott ha fet veure la importància de l'obra d'Acosta en la integració de l'home americà dintre la concepció europea

61. Des dels comentaris de sant Jeroni al *Llibre de Daniel*, la profecia ha estat utilitzada, sobretot a partir del s. XII, com una cronologia de la història universal, vegeu K. POMIAN, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 2001, 106-107 (1a ed. 1984); A. MOMIGLIANO, «Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios» i «Los orígenes de la historia universal», *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984, 257-264 i 265-286.

62. GIL, *Història moral...*, f. 9r-9v; ed. de GALDEANO, *La «Història...*

63. J. G. A. POCOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002, 115 (1a ed. anglesa 1975); J. M. IÑURRITIGUI, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el «Príncipe cristiano» de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, UNED, 1998, 25; M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezie e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milà, Feltrinelli, 1995.

del temps històric.⁶⁴ Una integració que es realitza pel reconeixement de la petjada de Déu en la història indiana i pel necessari compliment de la profecia, un dels tòpics de l'església militant. Els indis –igual que els habitants del vell continent– tenen dret a la salvació. D'aquesta manera la *Historia natural y moral de las Indias* esdevé una obra evangèlica.

El segon aspecte se centra en el capítol X que, encapçalat amb l'epígraf diferenciat d'*Història catbalana moral*,⁶⁵ mostra els episodis més controvertits de la història de Catalunya, és a dir, els que s'ocupen dels primers moments de la *reconquesta* fins al primer comte Barà. En aquest capítol, el terme moral adquireix un altre sentit completament diferent de l'enunciat en el títol del llibre, un significat que té a veure amb la realització d'un procés lògic o moral –d'acord amb els principis de la filosofia moral d'Aristòtil– sobre els passatges més controvertits i obscurs de la història del Principat a fi d'esbrinar amb la major versemblança la certesa dels fets. Uns fets incerts després que l'arxiver reial Pere Miquel Carbonell (1434-1517) criticqués obertament Pere Tomic (m. 1428) –autèntic baluard de la tradició historiogràfica–, afirmant que malgrat...

[...] no ser esta història en tot segura, ni certa, ni verdadera, ans bé, té algunas y no pocas cosas falças y fabulosas y altres molt incertas y poc seguras, per las quals lo reprèn y li carrega la mà asprement Pere Miquel Carbonell en la sua història que ha escrita de Cathalunya.

Pere Gil fa referència a la polèmica suscitada en la historiografia catalana arran de la publicació de les *Cròniques d'Espanya* –escrites entre 1495 i 1513 i publicades a Barcelona el 1547– de l'arxiver reial Pere Miquel Carbonell (1434-1517), que desmentia amb duresa la veracitat històrica de la llegenda d'Otger Cataló i els Nou Barons, mite fundacional de la història del Principat.⁶⁶ A continuació, assenyala que «si bé en algunas té rahó de reprendre'l de las falsedats y fàbulas que Pere Tomich compta com si fossen verdaderas històrias, però excedeix Carbonell en assentar-li tant la mà perquè la reprehensió contra la falsedat ha de ser moderada». A més, considera que «y ha moltas cosas en dita història molt verdaderas y ben escritas, las quals més no s'han de mòurer per alabança de l'auctor que no las que no són tals per vituperar-lo».

Tot seguit, el jesuïta elogia les *Cròniques d'Espanya* perquè «és la història molt llarga, autèntica y cumplida» quan tracta dels reis d'Aragó i comtes de Barcelona, però critica l'obra per «curta y no ben ordenada» quan parla «dels primers habitants de Espanya, y dels romans, y godos que la governaren, y dels comptes de

64. J. H. ELLIOTT, *El viejo mundo y el nuevo 1492-1600*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 54 (1a ed. anglesa, 1970).

65. Malgrat que el títol està ratllat en el manuscrit, hem optat per reproduir l'epígraf en l'edició del text i per considerar-lo com un apartat diferenciat dins l'obra de Pere Gil; vegeu ed. de GALDEANO, *La «Història...»*, 145.

66. Per a aquesta qüestió, vegeu R. GALDEANO, «La sèrie icònica dels comtes de Barcelona del Palau de la Generalitat», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 25, 2006, 375-409.

Barcelona que governaren a Catalunya». Després, examina la *Crònica* de Ramon Muntaner, la *Crònica de España* de Francesc Tarafa, el *Libro de las grandezas y cosas memorables de la metropolitana insigne y famosa ciudad de Tarragona* de Lluís Ponç d'Icard, el *De Catalonia liber primus* de Francesc Calça, i els *Anales de la Corona de Aragón* de Jerónimo Zurita, que qualifica d'«obra perfectíssima», encara que censura el seu oblit de la història de Catalunya:

Veritat és que per lo predit Hierònym Çurita, coronista del regne de Aragó, se passen ab demasiada brevedat moltes coses de Catalunya, és a saber: tota la història dels comptes de Barcelona que és llarga y dura cerca de 450 anys, ço és, des de l'any 715 en que se perdè Catalunya ab tota Espanya fins a l'any 1137 en lo qual se ajuntà Catalunya ab Aragó per lo casament de don Ramon Berenguer, compte de Barcelona, ab donya Petronil·la o per altre nom Urraca, reyna de Aragón. Y algunas otras cosas semblants de Catalunya que no tocàvan tant a sa història las passà molt breument sens obrar d'ellas plena notícia.

I, per acabar, conclou que «d'estas y otras semblant històrias pendré tot lo que serà necessari y convenient per al cumpliment de aquesta nostra, la qual mitjançant la divina gràcia tinc desitg de finir y perfeccionar».⁶⁷

El mètode moral i la teologia moral

A continuació, Pere Gil realitza el procés moral a partir d'un mètode que calca del que ja havia establert l'historiògraf Ambrosio de Morales en la *Crònica General de España* (1574). Morales fixà uns llocs o «puntos fijos» a partir dels quals establia la «certitud moral» dels passatges més obscurs de la història peninsular. En primer lloc, situa els privilegis dels quals «se ha de tomar la certidumbre para las historias, y para todo lo demás: porque en este caso aquél es el origen de la verdad, y como norte y punto fijo á quien ha de seguir todo lo demás». Així, concedeix més crèdit als privilegis que a les cròniques, assegurant que «no se ha de reglar ni enmendar el privilegio por la crónica, sino la crónica por el privilegio». D'altra banda, manifesta la prevalença de la inscripció de les pedres antigues sobre la crònica, encara que per sobre hi situa els privilegis reials i considera «que tanto crédito se les debe dar a algunos anales muy breves que se hallan en libros muy antiguos, y tienen memoria de muchas cosas insignes, y las mas veces con dia, mes y año» ja que «los escribian hombres de aquellos mismos tiempos de que hacen memoria».⁶⁸ Pere Gil

67. GIL, *Història moral...*, f. 54r, ed. de GALDEANO, *La «Història...»*. Per a la reacció de la historiografia catalana a l'obra de Zurita, vegeu E. DURAN, «Patriotisme i historiografia humanística», *Manuscrits* 19, 2001, 43-58; E. MIRALLES, «Estudi introductori», *Història General de Catalunya* (edició crítica d'Eulàlia Miralles), Barcelona, Fundació Noguera, 2007, vol. I, 109 i s.

68. A. de MORALES, *Los cinco postreros libros de la coronica general de España que continuava Ambrosio de Morales*, Còrdova, Gabriel Ramos Bejarano, 1586, pròleg llibre XIII.

seguí els llocs establerts per Morales però els amplià significativament amb la inclusió de dos últims llocs, els llibres dels historiadors antics i moderns, i el «testimoni de tradició». Així, amb l'afegit d'aquests nous punts, el jesuïta validava l'obra de Tomic i, per extensió, l'aparell llegendari de la tradició historiogràfica catalana donant reposta a l'atzucac en què havia entrat la historiografia catalana arran de la crítica de Carbonell.

Parem atenció en el pes que Pere Gil atorga a la tradició. El recurs a l'autoritat de la tradició s'havia convertit en un argument teològic de primera importància, ja que era la qüestió que més distanciava els teòlegs catòlics dels protestants –els quals oposaven a la tradició la *scriptura sola*.⁶⁹ En la quarta sessió del concili de Trento –*De canonicis Scripturis*, de 8 d'abril de 1546– es validà el decret sobre les Tradicions,⁷⁰ que s'assenen sobre la fe i els costums encara que no siguin escrites. Aquestes es remunten a Crist, i des del temps dels apòstols es transmetieren «de mà en mà» sota la direcció de l'Espirit Sant. La Tradició es convertia així en un canal més de la Revelació i, per tant, en una norma de fe que té com a punt de partença la predicació de Crist o la Revelació de l'Espirit Sant als apòstols, amb la mateixa importància que l'Escriptura. El concili no definí el seu contingut i es limità a afirmar l'existència d'unes tradicions apostòliques que es remuntarien al temps dels apòstols o, fins i tot, al de Crist. Encara que el concili exclogué les tradicions eclesiàstiques, és a dir, els decrets dels papes i dels concilis, els teòlegs posteriors no distingiren entre unes tradicions i altres. A més, el 1564 Pius IV admetia canònicament les tradicions apostòliques i eclesiàstiques, així com totes les pràctiques i institucions de l'Església.

De tots els ordes religiosos reformats, els jesuïtes són els que més se significaren en la defensa de la Tradició, sobretot perquè aquesta premissa estava en la mateixa condició teològica de l'orde. Així, al final dels *Exercicis Espirituals* sant Ignasi afegia 18 regles intitolades «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener».⁷¹ Es tracta d'unes normes concretes que l'exercitant ha de seguir en la seva vida diària, uns criteris segurs d'actuació que tenen a veure amb el compromís que el quart vot dels professors jesuïtes estableix amb l'Església i el poder papal. És probable que sant Ignasi compilés les regles a París entre 1524 i 1540, en un moment de forta controvèrsia amb els calvinistes, però al marge de les

69. J. R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura y Tradición*, Barcelona, Herder, 1968; L. WILLAERT, S.I., *Après le concile de Trente la Restauration catholique, 1563-1648*, París, Blond et Glay, 1960, 291-314; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Herder, vol. II, 1989; Y. CONGAR, *La tradition et les traditions*, Vol. I i II, *Essai Historique*, París, Fayard, 1960 i 1963; J. SALAVERRI, S.I., «La Tradición valorada como fuente de Revelación», *Estudios Eclesiásticos* 76-77, 1946, 33-61.

70. Tant en les deliberacions del concili com en la redacció del decret, el terme és utilitzat indistintament en singular i en plural. En tot cas, el seu sentit equival a la designació general de tradicions, en plural; vegeu E. ORTIGUES, *Religions du livre. Religions de la coutume*, París, Les Éditions Le Sycomore, 1981, 190.

71. També conegudes com a «Regles de l'ortodoxia», perquè es van transmetre amb aquest títol. Així consta en el valuós ms. 1843 de la BUB de la fi del segle XVI (f. 98): «Reglas que se deven guardar para sentir con la orthodoxa y Iglesia militante».

circumstàncies històriques que indubtablement van influir en la seva composició, els comentaristes de les regles han insistit en el seu caràcter pràctic i transcendent.⁷² En concret, voldríem centrar l'atenció en la regla 11a, que estableix els principis teològics de la Companyia de Jesús:

Undécima. Estimar en mucho la doctrina y letras sagradas, assí las positivas de las scripturas divinas como las scholásticas de las escuelas porque assí como el blanco y fin de los sanctos doctores Hierónimo, Augustino, Gregorio, Ambrosio y los semejantes fue mover los actos para que amen y abracen el divino culto y Iglesia de Dios nuestro Señor, assí es propio de s. Thomás, Buenaventura, el Maestro de las Sentencias, y los otros modernos doctores dar documentos más apurados y ahechados para alcanzar la vida eterna como cosa necesaria en sus tiempos y en los venideros para confundir los errores de los hereges. Pues estos doctores assí como son más modernos en el tiempo no solamente tienen inteligencia de las scripturas divinas y se ayudan de lo que los antiguos dexaron scripto, mas aun con el influxo de la divina lumbre se aprovechan dichosamente para nuestra doctrina y salud de las determinaciones de los sanctos concilios, decretos y constituciones eclesiásticas.⁷³

La regla diferencia entre teologia especulativa o escolàstica, dirigida a la salvació eterna, i teologia positiva, centrada en l'estudi de la Bíblia i dels Pares de l'Església amb l'objectiu de promoure l'amor a Déu. No obstant aquesta divisió, l'objectiu de la regla és subratllar la continuïtat teològica de l'església al llarg del temps. La contraposició d'un passatge de l'*Enchiridion* d'Erasmus amb la regla 11a il·lustra

72. El pare Pedro Leturia va assenyalar que de la seva aplicació pràctica es derivaria una manera d'estar en l'església com a membre actiu i «no sólo “con” la Iglesia obedeciendo sus preceptos e insinuaciones, sino además “en” la Iglesia sintiéndonos en su regazo como hijos y miembros, y asimilando sus sentires y afectos»; cfr. P. LETURIA, «Sentido verdadero en la Iglesia militante», *Gregorianum* 23, 1942, 141. Sobre el sentit teològic de les regles, vegeu J. SALAVERRI, S.I., «Motivación histórica y significación teológica del ignaciano “sentir con la iglesia”», *Estudios Eclesiásticos* 31, 1957, 139-171; A. SUQUÍA, «Las Reglas para sentir en la Iglesia», *Archivum Historicum Societatis Iesu* XXV, 1956, 380-395.

73. Transcrivim la regla del ms. 1843 de la BUB (f. 99-100) de la darrerria del segle XVI que presenta alguna variant respecte a la versió castellana inclosa en les *Obras de San Ignacio*, Madrid, BAC, 1997, 304: «Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque assí como es más propio de los doctores positivos, assí como de Sant Hierónimo, Sant Agustín y de Sant Gregorio, etc. el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, assí es más propio de los escolásticos, assí como de Sancto Thomás, San Bonaventura y del Maestro de las Sentencias, etc. el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas neccessarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra sancta madre Iglesia».

blanc sobre negre aquesta idea, atès que, a diferència de sant Ignasi, Erasme avantposa l'autoritat dels Pares de l'Església a la dels escolàstics:

Las exposiciones de estos antiguos y su doctrina querría más que si-guieses y revolviesses, porque aunque no te hagan muy diestro en las dispu-tas de escuelas, enseñarte han a tener recto y sano entendimiento y afi-cionarte a lo bueno. Y si no alcanzares todas veces los misterios escondidos en la letra, al menos ten por cierto que están allí dentro, y vale más desear-los y tener esperanza de algún tiempo gustarlos, aunque no los entiendas por ahora, que contentarte con sola la letra muerta ni parar en ella.⁷⁴

A mitjan segle passat el pare Leturia utilitzava aquest passatge per subratllar l'antierasmisme de sant Ignasi;⁷⁵ no és aquest el nostre propòsit, sinó insistir en la idea de continuïtat teològica que manifesta la regla 11a. En aquest sentit, la regla 11a és la resposta de sant Ignasi a la crítica que l'anomenada Nueva Teología de Salamanca exercí sobre l'escolàstica tradicional, ancorada en les velles i estèrils disputes dialèctiques. La Universitat de Salamanca experimentà una renovació en el camp teològic basada en l'assumpció dels paradigmes de l'humanisme cultural, que fomentaven el retorn a les fonts, la Bíblia i els Pares. També es promogué la renovació del tomisme primitiu, substituint la vella explicació de Lombardo per sant Tomàs. De les aules de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Ledesma, Chaves, Mancio de Corpus Christi –tots ells dominics– sortiren els mem-bres de la Companyia de Jesús.⁷⁶ En aquest context, la regla 11a dota la teologia jesuítica d'una identitat pròpia i de «criterios seguros para adoptar una postura perfecta. La regla once y siguientes para sentir con la Iglesia son el mejor exponen-te de ese acierto».⁷⁷

Tenim un exemple molt valuós de l'aplicació pràctica de la regla 11a que té com a protagonista Pere Gil. Es tracta d'un comentari del compilador del *Memorial en defensa de las bruxas* de Pere Gil, el dominic Gaspar Vicenç, situat al final del text:⁷⁸

74. Cit., per LETURIA, «Sentido verdadero...», 155.

75. Per a Leturia, gran part de les Regles estan pensades per oposar-se a l'esperit de l'*Enchi-ridion*. Cal assenyalar que la Regla 11a reacciona fonamentalment contra el criteri dels reformadors, que pretenien apropiar-se de l'autoritat dels primers pares de l'Església per fonamentar la seva doctrina. D'aquesta manera rebutjaven la continuïtat teològica de l'Església, en atribuir als primers pares una autoritat teològica que no tenia la resta; vegeu P. POLMAN, *L'element historique dans la controverse religieuse de XVI siècle*, Gremloux, J. Duculot, 1932; J. L. QUANTIN, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1999.

76. Els jesuïtes no formaven una escola teològica pròpiament dita, sinó que més aviat s'ha de parlar d'una «comunitat d'esperit que els fa adoptar a tots, espontàniament, una mateixa línia teològica», sobretot en el camp moral, vegeu VILANOVA, *Historia de...*

77. M. ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la Teología en España (1470-1570)*, Roma, Instituto de Historia Eclesiástica, 1962, 217.

78. El *Memorial en defensa de las bruxas* (BUB, ms. 1008, f. 338-340v) està organitzat en quinze arguments i el coneixem perquè forma part de la miscel·lània del dominicà Gaspar Vicenç,

Advierta el lector que el autor [Pere Gil] que responde al memorial no cita ni bullas de pontífices que las ay (como se puede ver en el *Malleus Maleficarum*) ni dichos de los santos ni otros lugares de la santa Iglesia porque para el P. Gil sobredicho, author del memorial, eran la maior efficacia y auctoridad Lesio⁷⁹ y Martín del Río⁸⁰ ambos de la Compañía que todo lo demás. Pruévase esto porque en cierta ocasión que un estudiante le llevó unas conclusiones a corregir para poderlas imprimir no quiso firmarlas por reparar en cierta conchisión y diziéndole el estudiante que era de s. Agustín y s. Thomas le dixo: «si v. m. no me trahe algún author de los modernos no las firmaré». Díxole entonces el estudiante que Molina y Suárez tenían la opinión de s. Thomás si bien Vázquez era contrario y con esso las firmó. Esto vaya de passo advertido para que se vea el espíritu de esos padres jesuitas.⁸¹

Pere Gil apel·la a l'autoritat d'un autor modern en aplicació de la regla 11a, símptoma del valor de la Tradició i per extensió de la continuïtat teològica de l'Església. Aquest plantejament el podem traslladar al mètode històric i no ens ha d'estranyar que Pere Gil situï la Tradició entre els llocs a partir dels quals cercar la certesa moral dels fets perquè, sens dubte, des de la seva visió de teòleg de la Companyia de Jesús, representaria la prova més evident de la veracitat de la història del Principat i la seva continuïtat al llarg del temps.

Aquesta no és l'única analogia amb la teologia de l'època perquè el mètode moral està en connexió amb el probabilisme de la teologia moral. El probabilisme fou acceptat i utilitzat a bastament pels jesuïtes, una qüestió que els enfrontà amb els frares predicadors –que no reconeixien la seva validesa– i que, a la pràctica, restà d'ús exclusiu dels membres de la Companyia de Jesús. El probabilisme s'aplicava quan no era possible actuar moralment amb total certesa, és a dir, quan només hi havia opinió. D'acord amb aquesta doctrina, el creient pot optar per l'opinió probable, i no necessàriament per la més probable –podria ser fins i tot menys probable que una altra mentre hi hagi una autoritat que la defensi. Fonamentalment, es tracta d'un mètode pràctic, perquè no s'emeten judicis probables, sinó judicis de probabilitat, és a dir, l'existència de motius per afirmar o per negar la moralitat d'una determinada acció.⁸² Extrapolat a l'àmbit historiogràfic, aquest és el mètode que Pere Gil fa servir en la *Història cathalana moral* i que li permet

que el va copiar amb la intenció de criticar-ne l'autor, sobretot arran del fet que el memorial anés acompanyat d'unes notes marginals signades per un jurista perpinyanès en les quals es rebutjaven totes i cadascuna de les raons adduïdes per Pere Gil. Com recull l'encapçalament, es tracta d'una còpia: «Memorial que el padre Pedro Gil, rector del collegio de los jesuitas, dio al duque de Alburquerque en defensa de las bruxas el año de 1619, con unas respuestas de un doctor en leyes de la villa de Perpiñán».

79. Leonard Lessius, S.I. (1554-1623).

80. Martín del Río, S.I. (1551-1608).

81. *Memorial...*, f. 340v.

82. D. CONCINA, *Historia del probabilismo y rigorismo: disertaciones theologicas, morales y criticas, en que se explican y defienden de las sutilezas de los modernos probabilistas, los prin-*

tancar satisfactòriament el debat sobre la veracitat històrica dels fets negant, per exemple, l'episodi de la llegenda dels ermitans i la multiplicació dels pans, així com la participació conjunta del papa i l'emperador en la conquesta del Lluenguadoc; afirmant l'entrada de Lluís el Pietós el 801 i la conquesta de Barcelona; o jutjant com a probable l'entrada d'Otger Cataló i els Nou Barons, com també l'entrada de Rotllà al Principat.⁸³ En poques paraules, podem dir que la *Història catalana moral* suposa l'aportació més original del jesuïta reusenc, no tant pel seu contingut, sinó perquè representa un exemple pràctic de l'ús d'un mètode en la historiografia del Principat.⁸⁴

Per acabar, voldríem subratllar la novetat del nostre estudi, que s'allunya de la consideració habitual de la *Història moral de Catalunya* dins d'un conjunt de projectes historiogràfics –és el cas d'Antoni Viladamor, Francesc Calça, Onofre Manescal o Jeroni Pujades–⁸⁵ que devien la seva justificació a l'anunci de la creació

cipios fundamentales de la teologia cristiana, Madrid, viuda de Manuel Fernández, 1772; J. L. QUANTIN, *La Rigorisme chrétien*, París, Cerf, 2001.

83. Per a les llegendes de la historiografia catalana, vegeu A. CORTADELLAS, *Repertori de llegendes historiogràfiques de la Corona d'Aragó (segles XIII-XVI)*, Barcelona, Curial, 2001.

84. En l'àmbit de la Corona d'Aragó i amb anterioritat a l'obra de Pere Gil, el prevere i mestre en Sacra Teologia Pere Anton Beuter (1490/5-1554), en el pròleg a la *Primera part de la Història de València* (València, Joan Mei, 1538) establí uns llocs o punts fixos a partir de les regles establertes pel dominicà Giovanni Nanni o Annio da Viterbo (1432-1502), contingudes en l'obra *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium; eisdem chronographia etrusca et italica* (Roma, Eucharium Silber, 1498). Nanni ideà unes normes que provaven les fabulacions d'uns suposats autors caldeus, els quals confeccionaren una història hispànica que es remuntava a una època propera al diluvi. L'objectiu de l'obra del dominicà –un encàrrec de Roderic de Borja– era demostrar que Hispània fou un país civilitzat amb anterioritat a Grècia i Itàlia. Seguint els treballs de Werner Goetz, Anthony Grafton ha assenyalat la importància de les falsificacions de Giovanni Nanni per al desenvolupament del mètode històric; vegeu A. GRAFTON, *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*, Barcelona, Crítica, 2001 (1a ed. anglesa 1990). Arran d'aquests apòcrifs progressà la crítica textual i es buscaren nous camins per a l'avaluació i selecció de les fonts, malgrat que, a la fi, això no es va traduir en un avenç substancial de la tècnica metodològica; vegeu F. CHABOD, *Lezioni di metodo storico*, Roma-Bari, Laterza, 1969. Beuter utilitzà l'obra de Giovanni Nanni per validar les obres dels historiògrafs de l'edat mitjana, és a dir, Ximénez de Rada, Tomic o Vagad, els historiadors responsables de l'aparell mític dels seus respectius regnes. Per al mètode en la historiografia catalana, vegeu A. SIMÓN, «La historiografia del segle del Barroc (de Jeroni Pujades a Narcís Feliu)», *Història de la Historiografia catalana*, Barcelona, IEC, 2004, 93-116; E. DURAN, «Historiografia humanística», *Diccionari d'historiografia catalana*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2003, 662-664.

85. A. VILADAMOR, *Història general de Catalunya* (edició crítica d'Eulàlia Miralles), Barcelona, Fundació Noguera, 2007; F. CALÇA, *De Catalonia liber primus*, Barcelona, J. Cendrat, 1588; J. PUJADES, *Crònica universal del principado de Cataluña escrita a principios del siglo XVII por Geronimo Pujades*, Barcelona, Impr. de J. Torner, 3 t. en 8 vol., 1829-1832; O. MANESCAL, *Sermó vulgarment anomenat del Sereníssim Senyor Don Jaume II*, Barcelona, Sebastià de Cormellas, 1602. Per a una valoració de conjunt d'aquestes obres, vegeu J. VILLANUEVA, *Política y discurso histórico en la España del siglo XVII. Las polémicas sobre los orígenes medievales de Cataluña*, Alacant, Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2004; E. DURAN, «El pensament polític catalano-

del càrrec de cronista oficial del Principat en un context de forta reacció contra els *Anales de la Corona de Aragón* (1562) de Jerónimo Zurita, que van ser acusats d'ignorar el passat català.⁸⁶ El nostre estudi interpreta –per contra– que el projecte del jesuïta reusenc respon a una altra motivació i a uns altres paràmetres. Pere Gil és un teòleg que indubtablement escriu una història de Catalunya per amor al seu país en una determinada conjuntura política i historiogràfica d'ascensió pactista, antecedent directe de la revolta de 1640, però també perquè considera que és la millor forma de fer teologia, causa que origina i determina l'obra. Així, la *Història cathalana* forma part del projecte evangelitzador del nostre teòleg que, una vegada més, conquesta i ocupa tots els espais de la vida pública de la societat confessional del seu temps.

aragonès en la historiografia del cinc-cents», *Filippo II e il Mediterraneo* (a cura de L. Lotti i R. Villari), Roma, Laterza, 2003, 675-693; «Historiografia dels temps de l'Humanisme», *Història de la historiografia catalana*, Barcelona, IEC, 2004, 77-92.

86. Per a aquesta consideració, vegeu n. 67.