

PEDRALBES

REVISTA D'HISTÒRIA MODERNA

34
2014



Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia
i Història
**Departament d'Història
Moderna**

PEDRALBES

Revista d'Història Moderna

Any xxxiv, núm. 34

2014

Els articles seran publicats amb llicència **Reconeixement-No comercial-Compartir per igual de Creative Commons**.

Els autors conserven els drets d'autoria i atorguen a la revista el dret de primera publicació de l'obra. Un cop publicats, l'autor pot difondre una còpia dels seus articles al seu web i en repositoris institucionals i temàtics sempre que en citin la font original.

Redacció i administració:

© Departament d'Història Moderna
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona
Montalegre, 6
08001 Barcelona
dep-ghi-hismo@ub.edu

Comandes:

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 450
Fax: 934 035 351
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

ISSN	0211-9587
DIPÒSIT LEGAL	B-37.167-1981
IMPRESSIÓ I REL·LIGAT	Gráficas Rey

Data d'edició: 2014

PEDRALBES

Revista d'Història Moderna

Any xxxiv, núm. 34

2014



U
B

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia
i Història

**Departament d'Història
Moderna**

PEDRALBES

Revista d'Història Moderna

Director

XAVIER GIL PUJOL

Secretària

IDA MAURO

Consell de redacció

A. Alcoberro Pericay
J. Bada Elías
E. Belenguer Cebrià
A. Casals Martínez
J. Dantí Riu
E. Escartín Sánchez
M. A. Fargas Peñarrocha
V. Gual Vilà
M. A. Martínez Rodríguez
P. Molas Ribalta
J. Ll. Palos Peñarroya
M.^a A. Pérez Samper
F. Sánchez Marcos
E. Serra i Puig
J. M. Torras Ribé

Comitè assessor

A. Alberola Romà
R. Benítez Sánchez-Blanco
Sir John H. Elliott
R. Fernández Díaz
R. Franch Benavant
R. García Cárcel
E. Giménez López
J. Juan Vidal
J. Llovet Verdura
C. Martínez Shaw
A. Mestre Sanchís
J. M.^a Oliva Melgar
E. Salvador Esteban
A. Simon Tarrés

La revista *Pedralbes* és indexada a Carhus Plus+, CIRC, DICE, ERIH, Latindex, MIAR i RESH.

Índex

Anthony PAGDEN, Cosmopolitismo, patriotismo, nacionalismo: ¿qué camino hacia una Europa ilustrada?	II
---	----

DOSSIER

Formes simbòliques de representació del poder. Les entrades virreginals en la monarquia hispànica

Maria Àngels PÉREZ SAMPER, Introducción: reyes inmediatos . .	39
Alfredo CHAMORRO, La entrada del virrey en las capitales peninsulares de la Corona de Aragón	51
Carlos GONZÁLEZ REYES, Il nuovo vicerè: apuntes sobre la entrada y toma de posesión de los virreyes en la Sicilia del siglo XVII.	77
Ida MAURO – MARIA LUISA FLORES, Una ceremonia coral: las entradas virreinales en Nápoles	101

MISCEL·LÀNIA

Josep M. GRAU i MANEL GÜELL, Refugiats civils del camp de Tarragona a Barcelona. Els dos primers anys de la guerra de separació (1640-1641).	135
--	-----

Carmen XAM-MAR ALONSO, Festa, imatge i poder: les celebracions per l'entronització de Carles III a la seu d'Urgell (1760).	179
Leticia DE FRUTOS, Una española en la corte de los Colonna. Lorenza de la Cerda (1681-1697) y los cambios en la visibilidad de las mujeres en Roma.	205
Xavier GARCIA BARBER, El inicio de la elaboración de cerveza en Madrid y su evolución entre los siglos XVI y XVIII	235
Albert CASSANYES ROIG, El col·legi de Sant Ignasi de Pollença després de l'expulsió dels jesuïtes (1767-1775)	261

RESUMS DE TESIS DOCTORALS, 2013 I 2014

Xevi CAMPRUBÍ, L'impressor Rafael Figueró (1642-1726) i la premsa a la Catalunya del seu temps	291
Alfredo CHAMORRO ESTEBAN, Ceremonial monárquico y rituales cívicos: las visitas reales en Barcelona desde el siglo XV hasta el XVII	301
Blanca Ysabel DAZA MARTÍNEZ, Historia del proceso de mestizaje alimentario entre España y Colombia	323
Montserrat TOLDRÀ PARÉS, La reina Maria, dona d'Alfons V el Magnànim. Vida i obra de govern (1401-1458)	347

RESUMS DE TREBALLS FINALS DE MÀSTER, 2013 I 2014

Sergi BARRABÉS BATALLA, La festa del Corpus Christi de Barcelona als segles XVI i XVII.	363
--	-----

Daniel BOFARULL BARNÉS, La primavera de l'edat moderna? L'economia catalana i la suposada «crisi baixmedieval» (1350-1450)	369
Josep CAÑABATE FORTUÑO, Vida i mort a Miravet a l'època moderna	381
Elisenda COLLELLDEMONT VIVES, Segimon Paratge: capitost bandoler a la vegueria de Vic. Família, relacions i economia entre 1566 i 1617	387
Isaac GARCÍA OSES, L'Hospitalet de Llobregat, 1542-1594. Aproximació a l'estudi de la classe benestant	399
Eva MARCÉ BATET, L'interior de l'habitatge a la Barcelona dels segles XVII i XVIII. Un estudi a partir dels inventaris post mortem	407
Montserrat MOLINA EGEA, El último viaje de Maria Caterina Brondi. Una mística en la corte del gran duque de Toscana durante el primer tercio del siglo XVIII	419
Kevin POMETTI, Tercianas y epizootias en la Barcelona de 1783-1786. Médicos, poder institucional y percepción social en la Barcelona de las postrimerías del siglo XVIII	433
Joan ROMANCE ULLOD, Secuestros de doncellas. El control jurisdiccional del matrimonio en el obispado de Barcelona de 1600 a 1700	445
Gemma SERRA, Los viajes de siete reinas de España a la corte de los Austrias (1559-1690)	457

Cosmopolitismo, patriotismo, nacionalismo: ¿qué camino hacia una Europa ilustrada?*

ANTHONY PAGDEN

University of California, Los Angeles

A todos los efectos, Diógenes el cínico (Diógenes el perro) era un personaje repulsivo. Vivía dentro de un barril en la plaza del mercado de la Atenas del siglo IV a.C. y denunciaba todos los aspectos de la vida civilizada convencional: matrimonio, familia, política, moderación sexual o física de cualquier tipo, distinción social en todas sus formas, e incluso a la misma ciudad. Orinaba encima de la gente que le insultaba, defecaba en el teatro, se masturbaba en público e iba por la calle, a plena luz del día, con una lámpara encendida en búsqueda, decía, de «un hombre sincero». Pero no se le conoce tanto por sus groserías como por la respuesta que dio a unos atenienses curiosos que le preguntaron sobre su ciudad de origen. «Soy un ciudadano del mundo [*kosmo-polites*]», dijo, cuando en realidad había nacido en Sinope, a orillas del Mar Negro. La respuesta quería ser otro desaire, pues para los atenienses antiguos todo ser humano debía pertenecer a alguna ciudad.

Con todo, la respuesta constituía también una proclama. Para Diógenes, podemos inferir, existían tan solo dos formas de asociación

* Este artículo desarrolla la conferencia del mismo título, impartida en el Institut d'Humanitats de Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, el día 2 de abril de 2014. Traducido del inglés por Xavier Gil, incluidas las citas, salvo que se indique lo contrario.

humana: la polis, que era ... siempre algo más que una simple ciudad, pero menos de lo que podríamos llamar un «estado», formada por diversas familias troncales; y el cosmos, integrado por todas las ciudades y comunidades del mundo entero. Para los griegos, ser miembro de la polis era una condición vinculada al nacimiento. Los atenienses en particular, aunque no solo ellos, se tenían por verdaderos autóctonos (aunque está claro que ningún pueblo lo es realmente), en cuanto que sus antepasados habían brotado literalmente del suelo. La ciudadanía se adquiría por derecho de descendencia. La respuesta de Diógenes, por tanto, debió resultar tan ininteligible como insultante, al igual que lo era gran parte de su conducta. Y si la sátira que Luciano hizo de la filosofía —en la que el cosmopolites es presentado como una figura absurda— era aceptada en fechas tan tardías como el siglo i de nuestra Era, la idea de que uno podía ser persona sin ciudad seguía siendo inimaginable para los griegos.¹ Uno no podía ser ciudadano del cosmos, mientras que no ser de ninguna ciudad comportaba ser menos (o mucho más) que un simple humano: significaba —en la famosa formulación de Aristóteles— ser o bien un bruto o bien un dios.²

Aunque no pudieran ser conscientes de ello, aquellos atenienses anónimos abrieron, con su pregunta, un debate que no ha dejado de hacerse más acalorado con el paso del tiempo. Un debate que, juntamente con el que concierne a los dioses en los que creemos o no creemos —y del cual no está desvinculado—, ha sido en última instancia responsable de la mayoría de las guerras en la historia de la Humanidad. El debate, por supuesto, trata sobre cuál es la entidad social, si es que hay alguna, a la que un individuo debe su lealtad.

Para los estoicos, una escuela de filósofos griegos ligeramente posterior, el concepto al que Diógenes había dado el nombre de «cosmopolitismo» se convirtió en la base para una creencia en la relación

1. LUCIANUS, *The Sale of Philosophy*.

2. ARISTÓTELES, *Política*, I, II, 1253a, ed. C. García Gual, Alianza, Madrid, 1986, p. 48.

necesaria que debe existir entre todos los pueblos en todas partes. A Zenón de Citio, fundador del estoicismo, se le atribuye haber exhortado de esta manera a sus seguidores:

No vivamos separados en comunidades y ciudades y diferenciados por leyes de justicia particulares, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y pace unido bajo una ley común.³

Es una frase citada a menudo y volveremos a ella. Muchos siglos después, Charles de Secondat, barón de Montesquieu, escribió en la recopilación a la que llamó *Pensées*:

Si supiera que algo es útil para mí y dañino para mi familia, me lo quitaría de la cabeza. Si supiera que algo es útil a mi familia, pero no para mi país, intentaría olvidarme de ello. Si supiera que algo es útil a mi país y dañino para Europa, o útil para Europa y dañino para la Humanidad, lo consideraría como un crimen.⁴

El punto de partida es el yo, el individuo, pero el horizonte último de lealtad y consideración es la propia especie. Montesquieu usaba una metáfora que era, por lo menos, tan antigua como la imagen concebida por el filósofo estoico Hierocles, que vivió a caballo de los siglos I y II de nuestra era. Se trataba de una imagen que los escritores de la Ilustración repetirían frecuentemente con objeto de capturar el grado de afectividad que cada individuo debe supuestamente a todos los demás. Incluso Edmund Burke, ese ardiente campeón de lo local, creía que «amar al grupito (*platoon*) al cual pertenecemos en el seno de la sociedad» constituía «el primero de una serie de lazos por medio de los cuales

3. Según cita de PLUTARCO, «Fortuna o virtud de Alejandro», 329A-B, en *Moralia. Obras morales y de costumbres*, 13 vols., Gredos, Madrid, 1984-2005, vol. 5, M. López Payá, ed., 1989, p. 240.

4. MONTESQUIEU, *Pensées*, 350.

procedemos hacia un amor a nuestro país y a la Humanidad». ⁵ Esta imagen consistía en círculos concéntricos que se mueven continuamente hacia el exterior, desde un individuo aislado a la familia, de la familia a la patria, hasta que finalmente abrazan a toda la Humanidad. Para Montesquieu había, además, una instancia desconocida para los estoicos, pero ya bien familiar para cualquier philosophe del siglo XVIII, «Europa». Volveré también sobre ello más adelante.

El primero de esos círculos —la familia— no ofrecía ningún problema teórico ni ético. Era parte de uno mismo. Nadie escoge a su familia —del mismo modo que no elige el color de sus ojos—, pero está obligado a quererla por el vínculo al que los estoicos denominaron *oikeiosis*, el apego natural que se siente hacia aquello que llamaron «apropiado» o «semejante» a uno mismo. Todo sentimiento de vinculación humana empieza aquí.

El siguiente círculo era el país o nación, el lugar de nacimiento de cada cual, al que Montesquieu se refirió, naturalmente, como *patrie*. Para la mayoría de los escritores de la época y hasta llegar al siglo XIX, los términos «nación», «país» y «patria» eran más o menos intercambiables, si bien los matices de significado que cada uno de ellos implicaba podían ser, a veces, muy acusados y cambiaban según la lengua en que uno hablara. El *pays* francés, al igual que el *Heim* alemán, es, por lo general, mucho más ceñido que el vocablo inglés *country*. En cuanto a «patria», la palabra deriva, como es sabido, del latín *pater*, «padre». Y el alemán *Vaterland* es la traducción que más se aproxima de entre todas las lenguas. Este es un hecho crucial. Desde Julio César en adelante, los emperadores romanos se llamaron a sí mismos *pater patriae*, expresión que tiene algo de tautológica: «padre de la tierra del padre». Al hacerlo así, reorientaron el foco de lealtad e identidad, que bajo la *respublica* había estado dirigido hacia «el pueblo y la ciudad de Roma», a la *persona* del dirigente. La patria bajo el Principado —es

5. Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 202. [Hay trad. esp.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Alianza, Madrid, 2003.]

decir, el régimen establecido por Augusto tras la República y que estaría vigente hasta el siglo III de nuestra era— se convirtió en la prolongación de la persona del gobernante y, como consecuencia, sus miembros se vieron transformados en una especie de *ethnie* imaginada. Tal como el orador griego Aelius Aristides dijo al emperador Antonino Pío hacia 143 d.C., «vuestra magnífica categoría de ciudadanía», de la que, observó, «no hay precedente en la historia de la Humanidad», había unido «la mejor parte del talento, coraje y dirección del mundo», de manera que

nadie digno de gobierno o de confianza es extranjero, antes bien se ha establecido una comunidad civil del Mundo como una república libre bajo un gobernante, el mejor, y un maestro del orden. Y todos se ven agrupados como en un centro cívico común, a fin y efecto de que cada hombre reciba lo que le es debido.⁶

En el centro de esta «república libre» se encontraba, de manera decisiva, el Emperador, «padre de la patria». Pero como corresponde a quien era ahora el padre de toda la humanidad, no solo era *pontifex maximus*, sino también un dios, por mucho que tuviera que esperar hasta después de su muerte para su divinización. Su *imperium* no era, como había sido para el Senado romano durante la República, un simple derecho mundano a gobernar, sino que constituía un poder casi místico, reservado tan solo a él.

Aunque la divinización cesó, obviamente, tras el triunfo final del Cristianismo, los emperadores cristianos hicieron cuanto pudieron para revestirse de galas semidivinas, y si bien ya no reclamaban ser dioses, sí reivindicaban lo más cercano a ello, es decir, que sus poderes derivaban tan solo de Dios. Con la caída del Imperio Romano de Occidente en el siglo VI, el universalismo romano y esa idea de ciudadanía universal desaparecieron con él. Los reyes de los pequeños estados que

6. «The Roman Oration», en James H. OLIVER, *The ruling power. A study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides*, American Philosophical Society, Filadelfia, new series, 23, 1953, pp. 15-16.

surgieron de los escombros del mundo romano insistieron en que —según quedaba recogido en las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio, de finales del siglo XIII, el código legal más importante de la Edad Media— «sabida cosa es que todos aquellos poderes que antes dijimos que los emperadores tienen y deben tener en las gentes de su imperio, que esos mismos tienen los reyes en las de sus reinos y mayores». ⁷ O, según expresión acuñada por juristas franceses más o menos por la misma época, *rex imperator in regno suo*. Lo que sobrevivió, de todos modos, fue la noción de realeza semisagrada. Al igual que los emperadores, los reyes de Europa no reconocían a ningún superior en la Tierra, salvo, en algunos casos, al Papa, y ejercían su soberanía sobre sus propios pueblos de manera absoluta, tal como Dios hacía sobre toda la Humanidad. Y este gobierno —el *imperium*— era como el del mismo Dios, altamente personal: si Dios era el padre en el cielo, el monarca lo era en la Tierra.

El acceso al trono bien parecía comportar una metamorfosis en la persona del monarca. De ahí la famosa observación de Luis XIV ante el *Parlement* de París en abril de 1655: «L'État c'est moi». Como tantos otros momentos famosos en la Historia, este nunca sucedió realmente, pero podía ciertamente haber sucedido.

El rey era, por consiguiente, el más piadoso de todos los súbditos, quienes, a su vez, constituían el pueblo elegido de la «Nueva Alianza» establecida entre Dios y el hombre. Por tanto, el rey devino un objeto de devoción, justo por detrás de la divinidad y a muy poca distancia de la misma. Por ello toda oposición a la voluntad real se consideraba no solo traición, sino también herejía. Tal como el jurista francés Cardin Le Bret lo expresó en 1632, «cuando uno insulta al rey, insulta al mismo Dios». ⁸ Un rey era, según la famosa frase de Thomas Hobbes, «un Dios mortal», si bien para Hobbes los reyes, o, más precisamente, los «soberanos» eran como dioses más por el miedo y temor reverencial que inspiraban que

7. *Partida* segunda, ley VIII.

8. Citado por Liah GREENFELD, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, p. 117.

por el amor que despertaran.⁹ Y del mismo modo que cada uno está obligado a querer a Dios, como está obligado a querer a sus padres, así también cada súbdito está obligado a querer a su monarca. En tal sociedad solo podía haber súbditos, no ciudadanos. Mediante la transformación del estado en un simulacro de familia, los monarcas de la Europa medieval y moderna no solo hicieron que la desobediencia y la crítica resultaran a la vez antinaturales y heréticas, sino que, además, se aseguraron de que sus súbditos se sintieran disuadidos de todo juicio independiente. Tal como Immanuel Kant observaría posteriormente, gobernaban sobre niños, no sobre adultos. «Es realmente el caso», consignó Michel de Montaigne en el siglo XVI, «que no tenemos otro criterio de verdad o recta razón que el ejemplo y forma de las opiniones y costumbres de nuestro mundo. En él encontramos la religión perfecta, la perfecta organización política y la manera más desarrollada y perfecta de hacer las cosas».¹⁰ Y así, el verdadero patriota se parecía al antihéroe de la novela libertina de Louis-Charles Fougeret de Monbron, *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde* (1753), quien regresa a casa después de largos viajes por el extranjero para reparar en que, al final, «el mayor beneficio que he obtenido de mis viajes y de mis excursiones es haber aprendido a odiar con la razón aquello que antes odiaba sólo por instinto».¹¹

Por ello, el deseo de grandeza para el propio país significaba, tan a menudo, desear la destrucción de todos los demás. El fraile benedictino Benito Jerónimo Feijoo, en algunos aspectos uno de los hombres más ilustrados del siglo XVIII, tenía la certidumbre de que el amor al país debía ser un sentimiento ennoblecedor. Pero en su búsqueda en la literatura de la Antigüedad encontró

9. Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), II, cap. 17, ed. R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 120.

10. Michel de MONTAIGNE, «Des cannibales», *Essais de Montaigne*, I, xxxi, ed. A. Thibaudet, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1958, p. 243. [Hay trad. esp.: *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1985-1987, 3 vols.]

11. Louis-Charles FOUGERET DE MONBRON, *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde*, Londres, 1761, pp. 3, 43-44.

a cada paso millares de víctimas sacrificadas a este ídolo. ¿Qué guerra se emprendió sin este especioso pretexto? ¿Qué campaña se ve bañada de sangre, a cuyos cadáveres no pusiese la posteridad la honrosa inscripción funeral de que perdieron la vida por la Patria? Más si examinamos las cosas por adentro, hallaremos que el Mundo vive muy engañado en el concepto que hace, de que tenga tantos y tan finos devotos esta Deidad imaginaria.

Habló también de «aquella repugnancia que todos, o casi todos, experimentan al abandonar el país donde nacieron para establecerse en otro cualquiera». Pero a este último respecto observó:

Yo siento que hay aquí una gran equivocación, y se juzga ser amor de la Patria lo que sólo es amor de la propia conveniencia. No hay hombre que no deje con gusto su tierra, si en otra se le representa mejor fortuna. Los ejemplos se están viendo cada día. Ninguna fábula, entre cuantas fabricaron los poetas, me parece más fuera de toda verosimilitud que el que Ulises prefiriese los desapacibles riscos de su patria Itaca a la inmortalidad llena de placeres que le ofrecía la ninfa Calypso, bajo de la condición de vivir con ella en la Isla Ogygia.¹²

Y es que si el amor era incompatible con una evaluación objetiva, apreciación de la que derivaría la exigencia de que a la patria hay que amarla «con razón o sin ella», ese mismo amor, en cambio, era perfectamente compatible con el odio, la desconfianza y la antipatía hacia aquellos que no eran miembros de la familia. Así, el humanista holandés Desiderio Erasmo, que deploraba la incesante guerra intestina a la que todos los pueblos europeos parecían ser tan propensos, encontraba la causa en el hecho de que

hablando en general, el inglés odia al francés, no por otro motivo sino porque es francés; y el inglés al escocés, sólo por ser escocés, al alemán el italiano, el helvético al suevo, y lo mismo pasa con los restantes.¹³

12. Benito Jerónimo FEIJOO, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Madrid, 1726, III, pp. 223-224.

13. ERASMO, «Educación del príncipe cristiano», en sus *Obras escogidas*, ed. L. Riber, Aguilar, Madrid, 1964, lib. II, p. 345.