

# DÍAS DE FUEGO: RELECTURA DE LOS RELATOS DEL CORPUS DE SANGRE PRÓLOGO

Los sucesos que tuvieron lugar el día del Corpus Christi de 1640 en Barcelona, más tarde conocido como Corpus de Sangre, fueron, como sabemos, un punto de inflexión que precipitó el inicio de la revuelta catalana contra la España de Felipe IV y su valido, el conde-duque de Olivares. Durante aquel día, y los tres sucesivos (del 7 al 10 de junio de 1640), Barcelona fue atravesada por la violencia perpetrada por los campesinos de la provincia que habían entrado en la ciudad, los *segadors*. El tumulto y sus causas fueron relatados en textos de diversa índole, manuscritos y panfletos, incluida una famosa canción anónima que más tarde, revivida y musicada, se convirtió en un decisivo reclamo catalanista en el siglo XIX, “Els Segadors”. Prohibida durante el franquismo, en el siglo XX representó un símbolo fundamental de la identidad catalana, convirtiéndose en su himno nacional.

Ahora, este intenso volumen de Ivan Gracia-Arnau aborda el conjunto de textos de época que relatan los días iniciales de la sublevación de Barcelona. Se trata de un estudio pormenorizado de los diferentes y a veces divergentes relatos sobre aquella insurrección popular escritos durante los doce años en que se desarrolló la Guerra de Cataluña (1640-1652), incluidos los famosos libros de Luca Assarino, Gaspar Sala, Francisco Manuel de Melo y Francisco de Rioja. Es una investigación abierta y apasionada sobre lo que aquellos textos y libros na-

rraban y lo que callaban, y, sobre todo, acerca de las formas en que fueron retomados, releídos, reutilizados. Un libro, por tanto, sobre el conflicto de opiniones y la construcción pública de la memoria, pero también, y quizá sobre todo, sobre la relación entre memoria, identidad y violencia.

Esta elección de privilegiar la memoria significa abandonar una visión positivista de las fuentes como fragmentos de la realidad que deben evaluarse y compararse entre sí para la reconstrucción de un fresco histórico concreto. Por lo contrario, las fuentes se interpretan aquí como textos que compiten por una visión de la realidad que se basa en un relato particular de los acontecimientos y no en otro. Un historiador como Kevin Sharpe ya había observado hace tiempo, recuerda Gracia-Arnau, que las fuentes no son documentos neutros, sino textos que ofrecen un abanico de interpretaciones diferentes de lo sucedido: se refieren a contextos precisos y, por tanto, no solo deben ser aceptadas o descartadas en función de la categoría de verdadero/falso, sino analizadas en conjunto, cruzadas, discutidas.

Más recientemente, ha habido un marcado interés en la historiografía por las emociones y el trauma como elementos clave de la dialéctica social. En consonancia con esta tendencia, el trabajo de Gracia-Arnau intenta situar los textos y la construcción memorialística en relación con el componente simbólico y emocional del tratamiento de la violencia. De hecho, la memoria de acontecimientos importantes y traumáticos, o incluso atroces, se nutría de la forma en que se relataba y, por tanto, se interpretaba el suceso. Incluso los episodios de violencia extrema —ya fueran ciertos, parcialmente ciertos pero exagerados, minimizados o, incluso, completamente falsos— formaban parte de una narrativa de valor emocional, capaz de transmitir y corroborar mensajes políticos.

El componente retributivo y purificador de la violencia protagonizada por los *segadors*, señala Gracia-Arnau, tiene que ver con un relato providencial del que el tumulto pasa a formar parte, y que interpreta los actos violentos (incluidos el vandalismo, el saqueo y el pillaje) como acciones purificadoras de una comunidad contaminada. Esta visión tradicional, que se basa en parte en los trabajos de Natalie Zemon Davis, y que propone una interpretación de la quema de bienes y de la devastación de las casas de los notables como expresión de una dinámica ritual entendida como cultura popular del castigo, viene acompañada, con

razón, por otro principio explicativo que cuestiona la dimensión de la justicia pública, o mejor dicho, de la justicia restaurada.

La destrucción ritual de las casas de los culpables de delitos graves no fue una invención de los *segadors*, sino una práctica jurídica extendida por toda Europa. A veces, la destrucción del edificio del condenado iba seguida de la erección de un monolito, un bloque de piedra grabado que conmemoraba la razón por la que había sido ejecutado y su casa destruida. La orientación dominante en la historiografía contemporánea no ayuda, por tanto, a comprender cómo en el centro de la acción de los amotinados se encontraba ante todo una cierta idea de justicia, celestial y terrenal, basada en la defensa del orden social. Desde este punto de vista, el uso simbólico del fuego, cuyo valor era tranquilizador y liberador por su connotación curativa y religiosa (como demuestra la figura del cáliz flamígero tan presente en las imágenes de la sublevación catalana) no debe considerarse por sí solo, sino en conexión con la quema material de las casas y propiedades de los notables señalados como culpables.

La llamada ritualización de la violencia, consistente en arrojar al fuego objetos preciosos, bienes de lujo y dinero, no es, bien mirado, más que un sucedáneo, la otra representación de una justicia deficiente considerada incapaz. Gracia-Arnau señala cómo esto era en parte una referencia al precepto de Moisés en el Deuteronomio, dirigido a las tribus hebreas recién liberadas de la esclavitud egipcia, que llamaba a quemar las posesiones de los pueblos idólatras de Canaán. A esta importante referencia, hay que añadir la necesidad social de hacer efectiva la justicia ordinaria mediante la readmisión de hechos que se creían injustamente excluidos de ella.

Si bien es cierto que algunas de estas costumbres pueden recordar el concepto de *economía moral* desarrollado por E. P. Thompson o incluso a las costumbres colectivas populares conocidas como *charrivari*, también recuerdan prácticas judiciales ejemplarmente punitivas —como la destrucción de casas, el arrastre de cadáveres, las amputaciones y decapitaciones— que se realizaban habitualmente con los condenados.

En la Europa del Antiguo Régimen, cuando se consideraba que la justicia había sido escandalosamente desatendida, era necesario restablecerla mediante un gesto de reparación. No se trata, pues, de un acto de violencia, de la invocación ilegítima de otra autoridad, sino de su

contrario, del uso legítimo de la fuerza para reproducir lo que la justicia ordinaria no había hecho, con el fin de cumplir la misma función reparadora. Y ello mediante un ritual, un orden ceremonial capaz de legitimar esa acción como justicia, y no como violencia.

Esta reacción popular contra la justicia ordinaria no es específica de Barcelona, sino que se extendió por toda Europa. Pocos años después de los sucesos catalanes, en 1647, en Nápoles, el pueblo, al igual que el de Barcelona, se sintió llamado a restaurar la legalidad: asaltó las casas de los monopolistas del sistema fiscal urbano, sacó sus muebles y los quemó en las calles con la gravedad de quien ejecuta una sentencia.

Desde este punto de vista, deberíamos abandonar la idea en la que se ha insistido durante mucho tiempo de una cultura violenta específicamente popular, que encarnaría una diversidad subyacente y un tanto misteriosa, y en lugar de hablar de ritos de violencia deberíamos hablar de ritos de justicia.

Para ello, sin embargo, es necesario interpretar de otro modo los aspectos burlones que acompañaban al castigo del delincuente por la multitud alborotada. De hecho, durante mucho tiempo se han confundido con una expresión autónoma de irreverencia, cuando no con un pródromo o atisbo de conciencia de clase, mientras que, en realidad, forman parte del repertorio tradicional de castigos generalizado en la Europa bajomedieval y de la modernidad temprana. Existe todo un mundo de códigos culturales, costumbres y ceremonias, entre las que se incluyen el uso de los citados monolitos de justicia o el ser conducido al suplicio sentado de espaldas, montado en un burro o en un caballo, que deben ser leídos e interpretados no con referencia a una supuesta cultura popular subyacente, sino a las prácticas jurídicas vigentes. En Barcelona, el cuerpo del virrey Dalmau de Queralt, conde de Santa Coloma, asesinado por los *segadors* (o muerto en un intento de escapar a su persecución: los textos cuidadosamente examinados por Gracia-Arnau no son concluyentes a este respecto), fue transportado sobre una escalera, lo que no es solo una exhibición irrisoria del condenado, sino una necesidad de recuperar un acto de justicia considerado incumplido.

La acción colectiva, al mimetizarse con las formas establecidas por el derecho penal, afirma, de hecho, una idea de justicia que a veces puede ampliarse para incluir aspectos imprevistos, pero lo hace en las modalidades legitimadoras comúnmente compartidas en la época.

Las cuales, conviene recordarlo, preveían de diversas maneras en toda Europa arrastrar los cadáveres de los condenados atados a la cola de un caballo, descuartizarlos o cortarlos en pedazos con cuchillos o hachas, ahogarlos, asarlos o hervirlos vivos, empalarlos, decapitarlos y exponer su cabeza, cortarles miembros (manos, narices, orejas, lengua), cegarlos y romperles los huesos, especialmente en la tortura de la rueda. Incluso prácticas que se han confundido con manifestaciones del deseo de imponer un “mundo al revés” formaban parte, en cambio, de la imitación del truculento repertorio de castigos que exhibían las autoridades de las sociedades antiguas.

La llamada *cultura de la retribución* propuesta por William Beik no es, bien mirado, otra cosa que la cultura compartida de la justicia, y la propuesta más reciente de centrarse en las *prácticas de la emoción* corre el riesgo de hacernos olvidar qué es considerar un acto socialmente justo (o incorrecto). Todo el asunto de la revuelta napolitana de Masaniello está lleno de ejemplos de imitaciones de la justicia oficial por parte de la justicia popular: en aquella época, los bandidos capturados no solo eran castigados, sino que desfilaban coronados con coronas de metal que se les imponían como burla, mientras que las cabezas de los ajusticiados se exhibían, como es tradicional, en jaulas. No se trata solo de los castigos ejemplares asignados a los autores de graves delitos políticos, sino de una cultura retributiva común, aplicada incluso a los delitos menores, en la infinita variedad de *gogne* practicadas en toda Europa.

Todo ello lleva a reconsiderar el problema de la relación entre el movimiento popular y la orientación política de las élites. John H. Elliott, cuyo libro sobre la sublevación catalana se publicó en 1963, había descrito la sublevación popular catalana como un “movimiento autónomo”, separado del que vino después, dirigido por las élites catalanas. El resultado fue, por tanto, dos revoluciones paralelas pero íntimamente antagónicas, o una doble revolución. Desde entonces, sin embargo, la historiografía catalana sobre el tema (de Eva Serra a Xavier Gil Pujol, de Joan-Pau Rubiés Mirabet a Joan-Lluís Palos Peñarroya) ha argumentado en un sentido parcialmente distinto, y en particular Antoni Simon i Tarrés ha puesto bien de relieve el disimulo político que caracterizó los meses transcurridos entre los sucesos de junio de 1640 y la intervención militar de las fuerzas dirigidas por el marqués de Los Vélez en enero de 1641. Si ya en octubre de 1640 Olivares acu-

saba a la clase dirigente catalana de connivencia con los sediciosos, la perspectiva interpretativa actual no es la de una doble revolución, sino la de una insurrección que, aunque se expresara bajo formas diversas, estuvo guiada desde el principio por un único rechazo sustancial, a saber, por la aversión al papel del hombre que Francesc Martí i Viladamor llamaba el “tirano privado” y Josep Sarroca señalaba como el que realmente decidía, más allá del soberano, sobre el gobierno y la política españolas.

También a este respecto, el texto de Gracia-Arnau ofrece útiles elementos de reflexión. En el origen está la necesidad de mantener un ejército de 9.000 hombres en Cataluña que había logrado una importante victoria sobre los franceses en enero de 1640 al retomar la fortaleza de Salses. El alojamiento de las tropas que debían mantenerse allí según un sistema lombardo, es decir, a expensas totalmente de las comunidades locales, creó enseguida problemas muy graves. En abril de ese año, un pueblo no lejos de Barcelona, Santa Coloma de Farners, se había negado a alojar tropas. Cuando el conde de Santa Coloma envió allí al alguacil Miquel Joan de Monrodon, uno de los pocos oficiales que gozaban de su confianza, para obligarla a alojar un tercio, estalló un motín y el alguacil fue asesinado. Previamente, el propio Monrodon había hecho detener a dos *consellers* barceloneses del Consell de Cent, a saber, Lleonard Serra y Francesc Joan de Vergós (10 de marzo de 1640), y, la semana siguiente, al *diputat* militar, Francesc de Tamarit, quien se había opuesto al alojamiento de tropas a expensas de las comunidades locales. Cuando se difundió la noticia del asesinato del alguacil, el tercio dirigido por Leonardo Moles, acantonado en la cercana localidad de Riudarenes, fue movilizado para reprimir a la población. Sin embargo, los pueblos de las cercanías comenzaron entonces a tocar sus campanas, convirtiendo el motín en una insurrección generalizada.

Cuando una multitud de *segadors* entró en Barcelona el 22 de mayo de 1640, su primer acto fue liberar al *diputat* y a los *consellers* encarcelados. Un elemento importante a destacar aquí es que la decisión de permitirles la entrada en la ciudad había sido tomada por el Consell de Cent a pesar de la oposición del virrey Santa Coloma. La decisión de admitir a los jornaleros agrícolas no residentes en la ciudad (y por tanto más difíciles de identificar), exasperados por las cargas fiscales provocadas por la presencia de las tropas reales, fue

una medida instada e impulsada por las autoridades de la ciudad de diversas formas vinculadas a la oposición a la política de Olivares; las consignas pronunciadas por los *segadors* apelaban a la defensa de la patria, la fe y el rey al tiempo que denunciaban el desgobierno del todopoderoso ministro.

Detrás de la cuestión socioeconómica de los alojamientos, existía, pues, una dificultad política manifiesta para que el régimen de Olivares lograra un consenso suficiente en Cataluña. La división de la nobleza catalana en las facciones de los Nyerros y los Cadells dificultaba la construcción de un consenso mayoritario y esto había creado problemas al virrey duque de Feria, que contaba con la oposición de los Nyerros. En general puede decirse que el régimen olivaresco carecía de referentes en la nobleza catalana capaces de garantizarle el consenso. En este sentido, es significativa la elección de insistir repetidamente en Enrique de Aragón Folc de Cardona y Córdoba en el papel de virrey de Cataluña (entre 1632 y 1633 y luego, entre 1633 y 1638, y de nuevo tras la muerte de Santa Coloma, durante unas semanas antes de su propia muerte). Los Cardona constituían el linaje más prestigioso de la nobleza aragonesa, en tradicional competencia con los Cabrera, uno de cuyos miembros, el almirante de Castilla Juan Alfonso Enríquez, era enemigo declarado del conde-duque. Por otra parte, no hay que olvidar que también ellos, los Cardona, aunque mantenían relaciones con Olivares, habían estado en el pasado estrechamente vinculados a los Sandoval, hasta el punto de que el sucesor de Enrique de Aragón, Luis Ramón, se había casado con Mariana Sandoval y Rojas, hija del duque de Uceda. A pesar de todo, incluso Cardona había tenido sus propios problemas, finalmente no resueltos, para desvincularse del faccionalismo impulsado por el brazo militar catalán.

Esta dificultad política dio a la cuestión de los alojamientos una especificidad particular. En efecto, una de las casas atacadas en Barcelona era propiedad de García Álvarez de Toledo, marqués de Villafranca y capitán general de las galeras españolas. Según ciertos textos, el paso de los *segadors* por la calle donde se encontraba esa casa no se produjo por casualidad, ya que fueron los *consellers* de la ciudad quienes empujaron a la multitud por la calle donde sabían que verían los carruajes del marqués y sus hombres, contexto que les incitaría a actuar. El asalto, por tanto, no fue casual, sino indirectamente promovido por los dirigentes del Consell de Cent.

La idea de que detrás de los motines de los *segadors* estaba la mano de los grupos dirigentes de la ciudad de Barcelona, que compartirían con la nobleza catalana y la mayoría de la aristocracia castellana una creciente aversión al régimen de Olivares, se propone en textos como el de Felip Vinyes, juez de la Real Audiencia de Cataluña, o el del noble Albert Tormé i Liori. En el origen hubo una larga y duradera laceración inducida por la propia aristocracia castellana, claramente opuesta al valimiento de Olivares y abiertamente expresada al respecto en la llamada *huelga de los grandes*, manifestada en la abstención de los nobles españoles de rango a participar debidamente en las ceremonias, desfiles y torneos de la corte real.

El día de Pascua de 1640, la misa en la capilla real de Felipe IV estuvo marcada por la clamorosa ausencia de los nobles con título de España, un vacío inquietante. Entre los desiertos bancos reservados a las grandezas de España destacaba, junto al soberano, la sola presencia del conde de Santa Coloma, aquel mismo virrey de Cataluña que más tarde sería asesinado en Barcelona por *segadors* el 7 de junio siguiente.

Francesco Benigno  
Scuola Normale Superiore di Pisa