

**A PROPÓSITO DEL CONTROL METEOROLÓGICO DURANTE LA EDAD MODERNA:  
PROTOETNOGRAFÍA Y MITOPAISAJE EN LA CATALUÑA MODERNA (S. XVII-XVIII).**

Francesc Roma i Casanovas

Fundació Universitària del Bages

[fromac@gmail.com](mailto:fromac@gmail.com)

Avda. Universitària, 4-6

08242 Manresa (Barcelona)

Resumen

**A propósito del control meteorológico durante la edad moderna: *protoetnografía* y *mitopaisaje* en la Cataluña moderna (S. XVII-XVIII)**

Los cambios en el contenido de los gozos, la aparición de nuevas reliquias y la gran caza de brujas de la edad moderna son indicios que permiten valorar la importancia de la meteorología durante la edad moderna y los cambios climáticos en ella acaecidos.

Determinados rituales permitían hacer frente a unos actos que eran vistos como el fruto de comportamientos inadecuados. En este contexto, la pujanza de un sector campesino bienestante podría explicar la aparición y el sentido de nuevas advocaciones hacia determinados santos y un importante proceso de cristianización del paisaje catalán.

Palabras clave: Climatología, religiosidad popular, toponimia, medianza.

Abstract

**About the weather control in the modern ages: *protoethnography* and *mythscape* in Catalonia (16-18<sup>th</sup> centuries)**

Changes in the contents of the *goigs*, the emergence of new relics and the great witch-hunt of the modern age are indications leading to appreciate the importance of meteorology for the modern age and the climate changes occurring in it. Certain rituals allowed to deal with acts which were seen as the result of inappropriate behavior. In this context, the strength of a wellbeing peasant sector could explain the appearance and the sense of new devotions to particular saints and an important process of Christianization of the Catalan landscape.

Keywords: climatology, popular religion, toponymy, *mediance*.

Es bien sabido que el espíritu positivista no ha existido siempre en la manera en que lo entendemos hoy en día. En este sentido, es clásico hablar del proceso de paso del mito al logos, aunque también sea bastante discutible establecer si en algún momento este proceso ha terminado. El acercamiento científico a la realidad no se ha dado en todas las culturas hasta momentos muy recientes. Tampoco la investigación de culturas consideradas *Otras* no se ha hecho siempre con criterios de objetividad y científicidad. Siempre, sin embargo, ha habido excepciones.

Es gracias a estas excepciones que en nuestro marco podemos hablar de una protoetnografía, entendiendo por este concepto el conjunto de conocimientos que hoy incluimos dentro del campo académico de la etnografía que se recogieron y publicaron sin un interés científico explícito en los momentos previos a la aparición de la ciencia. En ese momento, el mito y el logos se mezclaban hasta el punto que es difícil discernir dónde empezaba uno y dónde terminaba el otro, entre otras cosas porque nunca sus límites han sido claros.

En comparación con los conocimientos enciclopédicos en que cualquier referencia a documentos escritos era válida, en la edad moderna vemos establecerse una aproximación más crítica a la realidad. Buena parte de la información utilizada en este artículo ha sido obtenida de documentos escritos o de obras publicadas por personas que no tenían ninguna intención científica en el sentido que damos hoy día a esta palabra. De todos modos, su voluntad de explicar y comprender el mundo que les rodeaba les llevó a hacer lo que hoy llamamos trabajo de campo en un momento en que esta expresión no era ni imaginable.

A partir de estas fuentes de información, esta investigación tiene como objetivo hacer una aproximación a la edad moderna desde el punto de vista de la teoría de la mediana (Berque, 2000), un planteamiento epistemológico que pretende estudiar las relaciones entre la humanidad y la naturaleza. Se trata de ver cómo, desde el siglo XVI hasta XIX, la naturaleza y la cultura no podían entenderse la una sin la otra. La gente se protegía del mal tiempo con figuras y rituales religiosos que hoy día pueden parecer indecifrables, pero que se pueden descodificar en una clave ecosimbólica que permite su comprensión.

El contenido temático de este documento se basa en un estudio monográfico realizado en el Obispado de Vic (Roma, 2009), al que se han añadido los resultados obtenidos a partir de otro estudio elaborado con materiales procedentes de otros lugares de Cataluña.

## **Gozos**

Como hemos demostrado anteriormente (Roma, 2009, 143-146), a partir del estudio de los gozos (*goigs*) durante la edad moderna (1600-1800), se llega a la conclusión que las necesidades existenciales más importantes de las personas en aquel momento histórico se situaban en el terreno de la salud y de la meteorología, pudiéndose distinguir dos fases claramente delimitadas (véase también Gelabertó, 2005, 253): sólo un gozo de temática meteorológica se publicó antes de 1650 y en el total del siglo XVII

fueron 9 (frente a los 33 del XVIII). La tendencia cambia en el siglo XVIII, donde se encuentran 40 casos de salud y 34 de carácter meteorológico.

Una conclusión se impone de estos datos preliminares: los gozos permiten pensar que algo hizo entrar la preocupación por los temas medioambientales en los aspectos por los que se podía pedir protección al mundo sagrado (protección contra las tormentas, la sequía o el granizo, protección para los sembrados, los animales o contra la langosta o las orugas).

Este cambio de tendencia se ve claramente en los gozos dedicados a san Vicente, en los que se pasa de una protección inespecífica o de la protección contra los pecados en general a *“Fer que la pedra noy toquia”* y asegurar el agua necesaria para el campo en 1729. Conviene remarcar que este cambio va ligado a la obtención de una reliquia de san Vicente en la parroquia de Malla (Osona).

Es interesante notar que esta preocupación por la meteorología se dio en un momento que no parece que fuera el más crítico, meteorológicamente hablando, de la edad moderna, tal como se desprende de los estudios de climatología histórica de que disponemos. El gran salto cualitativo, en el terreno de los gozos, se produce entre 1700 y 1725, un momento que no tiene ninguna connotación climática especial en los estudios de Mariano Barriendos (especialmente 1999 y 2005), de manera que cuando llega el periodo 1767-1798 (la conocida como pulsión Maldà) el cambio en la tipología de los gozos ya se había producido. Hipotéticamente, este hecho permite pensar que la introducción de las preocupaciones meteorológicas en los gozos estuvo ligada a la nueva posición social que estaba tomando el campesinado acomodado en el mundo rural. Por lo menos esto es lo que pretendemos demostrar en este artículo.

## **Reliquias**

En un sentido análogo, durante la edad moderna se produjo un importante movimiento de reliquias en nuestro ámbito de estudio, algunas de las cuales fueron rápidamente utilizadas para impetrar el bienestar meteorológico. Es el caso del cingulo que había pertenecido a san Ignacio de Loyola que se conservaba en el santuario de la Salud de Viladordis (Bages). Algo parecido pasó con san Salvador de Horta, del cual se conocen dos gozos del siglo XIX en que se asocia su figura a la protección de las cosechas. Por otro lado, en enero de 1729, llegaba a la parroquia de Sant Vicenç de Malla una reliquia de san Vicente y ese mismo año unos gozos a él dedicados especificaban el uso de la misma para evitar el granizo y asegurar las lluvias (Courcelles, 1990, 119).

No vale la pena continuar nuestra relación pues se puede encontrar en una publicación reciente (Roma, 2009). En cambio, sí que vale la pena mencionar que el trabajo de Narcís Camós (1949) hace explícita la utilización de algunas vírgenes y de los santuarios donde éstas se acogían como lugares donde pedir la protección contra los elementos atmosféricos y contra las sequías. No haremos en este artículo un repaso de estos aspectos, porque son bastante bien conocidos. En cualquier caso destaquemos que Camós refiere la construcción el año 1644 del santuario de la Salud de Sant Feliu de Pallerols, y añade que *“(...) después que se edificó han experimentado más*

*prosperidades, cesando desde entonces aquella tormenta de tiempo y siguiéndose grande bonanza para el consuelo de todos (...)*" (Solà, 2003, 29).

También hay que tener en cuenta que algunas masías o casas particulares tenían reliquias que protegían sus intereses, aspecto éste que ha sido escasamente estudiado, pero sobre el cual un análisis preliminar de la documentación conservada en el Archivo Episcopal de Vic demuestra la importancia que tenían las reliquias en las casas particulares, donde no era extraño encontrarlas junto a pequeñas capillas de pared, imágenes o cuadros de temática religiosa. Esto por no hablar de aquellos casos de reliquias que habían llegado desde la edad media (para una información más detallada, Roma, 2009, 10-22). En general, estos elementos sagrados intentaban proteger a las colectividades rurales y a los individuos que las formaban de los temporales violentos, la falta de lluvias o su exceso. También había otros casos de protección contra algunas plagas agrícolas como las orugas. Así que parece que está en lo cierto Kamen (1998, 183, 194) cuando afirma que en el mundo rural los milagros que se buscaban no sólo se relacionaban con la cura del cuerpo, sino también con el bien de la comunidad: la supervivencia material y la protección contra inundaciones, temporales, granizadas, plagas de langosta y sequías.

## **Brujas**

Siguiendo el sugerente estudio de Behringer (1999), en otro lugar hemos podido demostrar que el episodio de brujería de inicios del siglo XVII tuvo algo que ver con el contexto climático cambiante que se vivió en ese momento (Roma, 2008). De hecho, este período se enmarca en la primera pulsión climatológica propuesta por Barriendos (entre 1575 y 1610), para quien el período 1580-1620 corresponde a un momento de grandes inundaciones, nevadas, temporales de mar y lluvias persistentes (Barriendos, 1999 y 2005), pero sin la presencia de sequías, las cuales no aparecerán hasta 1620-1640 (Barriendos, 2005; 20, véase también Peña, 1984). Fue también una etapa con una gran presencia de malas cosechas: José María Fontana (1976, 217 y sig.) las encuentra en los años 1601, 1604, 1605, 1606, 1608, 1612 y 1615. En este sentido, un informe de la Audiencia Real de Barcelona escrito en 1621, tras la desastrosa cosecha de 1618, decía que el delito de que se acusaba a las brujas era "*(...) de que con granisso y piedra que hazían caher talavan los campos y miesses y con niebla hazían perder los frutos, y otros muchos males de infanticidios y muertes de ganados (...)*" (Kamen 1998, 320).

La visión que las clases populares tenían de la brujería se construía a partir de los efectos sobre los elementos meteorológicos adversos que las brujas y brujos eran capaces de desencadenar. Todo ello da a la brujería una dimensión medioambiental incuestionable: la brujería sería una manera de explicar y controlar a nivel fenomenológico el medio ambiente y alguno de sus procesos: las tormentas, el granizo, el frío, etc., todos ellos elementos capaces de poner en peligro la supervivencia de las colectividades de la edad moderna.

Como se sabe, las brujas se creía que podían crear los grandes temporales, normalmente batiendo el agua con alguna vara:

“(...) *pagavan tres vergasadas en un biot de aygua y aquí mateix se alsà la boira y mal temps, y aquí mateix la padregada (...)*” (Declaración de Margarida Baldà, 1619, citada por Ginebra, 2007; 7).

“(...) *y pagàvam algunas vergasadas a una font y axí se alsà una fumasota y tantost maltemps de tal manera que caygué una calamarsada però diguéren no feu gayra mal (...)*” (Proceso de brujas en la corte del barón de Savassona. Archivo Episcopal de Vic, archivo parroquial de Avinyó, AP W/2.)

Formaban así una nube que podían dirigir a voluntad contra los campos y pertenencias de algunas personas de la comunidad local. De esta manera, la lucha entre los sacerdotes u obreros que tocaban las campanas o gestionaban las reliquias y estos seres estaba servida, como recogen distintos documentos. Esta documentación también recoge casos en que las brujas admiten que si no hubiera sido por las acciones rituales de algunos curas, los daños por ellas provocados hubieran sido más importantes.

Entre estas acciones rituales se encuentran la bendición de los campos y del término parroquial desde la torre de la iglesia, ya presente en Martín del Río (1551-1608). También las conocidas como fiestas de la Cruz de Mayo o de san Pedro Mártir durante las cuales los campesinos se reunían en las iglesias, bendecían algunas ramas (normalmente de pino, olivo o laurel) que después eran depositadas en los campos, a veces en procesión, para proteger a los vegetales de los rigores del mal tiempo. También era tradicional que en estas fechas la comunidad se reuniera en algún lugar elevado de la parroquia donde se repartían unos panes elaborados expresamente para esta ocasión, panes que eran bendecidos y que se utilizaban para deshacer tempestades, curar enfermedades y proteger los huertos y las casas de las brujas (Bellmunt, 1993; Gomis, 1998).

En otros casos se procedía a la bendición del término, un ritual que consistía en ir en procesión hasta algún lugar donde normalmente existía un pequeño oratorio (*pedró*) y leer allí el evangelio o la *passia* (narración evangélica de la pasión y muerte de Cristo). Y, en un sentido parecido, también se realizaba el *salpàs*, ritual consistente en que el cura pasaba casa por casa bendiciéndolas con una mezcla de agua bendita y sal, de manera que la casa quedara protegida contra las brujas y otros posibles males. En este sentido, un documento del obispo Benet de Tocco (1510-1585) establecía que “*Los faels podran pendrer ab vasos de la aygua benehida pera aspergirla als malalts, casas, camps, vinyas, y altres coses, y pera tenirla en los aposentos, y aspergirse amb ella moltes vegades*” (Gelabertó, 2005; 267).

Por otro lado, ante peligros meteorológicos inminentes, los campesinos acudían a las iglesias y encendían cirios o tocaban las campanas para *comunir* el mal tiempo. Estos rituales ya están presentes en la Cataluña de inicios de la edad media, pero a medida que fue pasando el tiempo la iglesia y el campesinado tuvieron una visión bastante distinta de los mismos, discrepancia que se hizo evidente a la hora de condenar determinadas conductas que el campesinado exigía a los curas locales (Roma, 2009). Entre estas conductas estaba el hecho que tuvieran que salir a la puerta de la iglesia, muchas veces llevando con ellos las reliquias de que disponían o los crucifijos propios de la parroquia. En el caso de Sant Pere de Casserres, un documento de 1736 indica

que cuando la Compañía de Jesús, que ejercía el dominio sobre el monasterio, se propuso fundir una de sus campanas que era utilizada con esta finalidad “(...) *acudí a Casserras una multitud de gent que, ab las armas a las mans amenassaren de llevar la vida al que se atrevís a trencar la Campana hi (sic) traurer-la del Campanar; y fonch precís que lo Colegi cedís al motí de aquella gent y no se atreví més a traurer la Campana, ni parlar de tal cosa*” (Pladevall, 2007; 42-43). Se conocen otros casos conflictivos en este mismo sentido (véase, por ejemplo, Bellmunt, 1990, vol. 1, 28; Sarret, 1925, 123-125; Kamen, 1998, 196).

Otra de las cuestiones mal vistas por la iglesia era el hecho que los curas tuvieran que salir a la puerta de la iglesia para enfrentarse a los episodios tempestuosos, puesto que se suponía que tenían esta capacidad. En 1568 el obispo Benet de Tocco refería como herética una oración que hablaba de “*fer fugir lo temps ab una fals que llancen o una çabata*” (Aguiló, 1988, 30) y Castañega (1994, 54) hacía referencia al hecho que algunos conjuradores de tempestades “*les hechan (sic) el çapato del pie para que con el se despidan*”.

Así pues, en el siglo XVII el concepto de la brujería incluye el resultado de muchos ataques a las formas de supervivencia, especialmente en una sociedad de tipo agrario. Según Claude Lecouteaux (1992, 93), esto fue así desde el principio, porque en origen el vuelo nocturno de las brujas no se vinculaba a la idea del sabbat sino que formaba parte de un conjunto más complejo de ritos agrarios destinados a asegurar la prosperidad y la fecundidad en la comunidad. Desde este punto de vista, el vuelo de las brujas no buscaba otro objetivo que defender las producciones agrícolas (Ginzburg, 1991) o, como ya hemos visto, dirigir las nubes y temporales. Por eso se entiende que “*La mayoría de las causas judiciales fueron promovidas por la presión popular de las comunidades campesinas que, de este modo, exteriorizarían sus temores colectivos*” (Gelabertó, 2005; 114).

Sabemos que en la sociedad tradicional tener más que los otros era peligroso, especialmente si los demás no se beneficiaban en alguna forma de este cambio de condición económica (Roma, 2000 y 2002). Pero en una sociedad agraria, la diferencia entre el bienestar y la miseria dependía de las precipitaciones anuales y su distribución, de las temperaturas, la humedad, etc. Es decir, del medio ambiente. Así que la brujería popular era, desde este punto de vista, una manera de dar forma y controlar el medio ambiente a nivel fenomenológico ante la cual era mejor prevenir que curar (en este punto entraban en juego toda una serie de rituales descritos anteriormente). El granizo que destruía una cosecha era una amenaza para la economía campesina del lugar y eso podía desencadenar una crisis social que podía acabar con los más débiles del vecindario ahorcados, puesto que “*La quiebra de las cosechas tuvo como consecuencia la actividad de buscadores de brujas que recorrían el campo identificando a los culpables*” (Kamen, 1998; 317).

Cuando una serie de hechos meteorológicos adversos (heladas, granizo, lluvia, sequía, nieve, etc.) se sucedían, la mentalidad campesina estaba preparada para interpretar estas coyunturas como un signo de Dios, como el trabajo del diablo o como el resultado de la acción de las brujas (Behringer, 1999, 335). Fue este contexto meteorológicamente crítico lo que aportó los elementos necesarios para que se pusiera en marcha una representación del medio humano y natural que estaba latente en la mentalidad campesina. Así se estableció una clara relación entre los hechos

objetivos que respondían a la dinámica física del medio ambiente (lo que se ha venido en llamar la Pequeña Era Glacial) y ciertas formas de acción social que tenían que ver justamente con la representación de este medio: las rogativas a favor o en contra de la lluvia y la brujería. La hipótesis de una relación inversamente proporcional entre rogativas y brujería parece confirmarse a la luz de los estudios de Barriendos (1994, 1997), Martín Vide (1997) o de Behringer (1999).

Discípulas del mal, las brujas fueron percibidas como responsables de los cambios provocados por la Pequeña Era Glacial (Behringer, 1999; 335) y a veces sus persecuciones fueron instigadas por la población más débil (Behringer, 1999; 341).

### **Comportamientos inadecuados**

Para entender el funcionamiento de este tipo de actuaciones para asegurar el buen tiempo o minimizar el impacto de las inclemencias, hay que tener presente que, en cualquier cultura que nos movamos, la respuesta que se dé a los episodios de mal tiempo siempre debe ser la apropiada a las causas que se le otorguen. Que desde nuestro punto de vista nos parezca que no hay ningún vínculo entre las acciones rituales que se han expuesto y el funcionamiento atmosférico, simplemente es un anacronismo y un detalle irrelevante.

La edad moderna tenía muy aceptada la idea que este tipo de comportamientos o algunas plagas -como la de langosta que asoló buena parte de Cataluña alrededor de 1687- respondían a los pecados humanos, especialmente al hecho de no pagar los diezmos. En este contexto el clero adquirió un papel trascendental desde el momento que se creía que la religión podía aportar soluciones a los problemas humanos que hoy consideramos naturales. Con el paso del tiempo aparecieron dos formas diferentes de entender el funcionamiento del medio ambiente y la relación medial, una propia de la Iglesia y la otra del campesinado, de manera que las causas del mal tiempo eran diferentes según quien las quisiera contar. Buena parte de los escritores eclesiásticos de la Edad Moderna intentaron justificar los episodios de mal tiempo, desde el punto de vista agrario, como castigos al comportamiento humano inapropiado o como pruebas de la fe de los fieles. Se abría, de esta forma, la posibilidad de considerar que el mal tiempo podía deberse al hecho de no respetar los días en que no se podía trabajar.

En este sentido se había manifestado en 1740 el obispo de Urgel, Simeón de Guinda, para quien la causa por la que algunas casas -en las que anteriormente todo era prosperidad y bonanza- habían mudado a un estado de miseria, enfermedades, muertes de animales y otras mil desgracias se hallaba en el hecho de no respetar las fiestas religiosas. Tres décadas antes, el jesuita y doctor en teología mallorquín Ignacio Fiol también había expuesto unas ideas parecidas, partiendo del principio que

*“El que trabaja día de fiesta, no tendrá mas por esso, antes mucho menos, porque trabajando día de fiesta echa la maldicion à su campo, à su casa, y hacienda, y todo lo malogra, y pierde, porque và contra Dios”* (Fiol, 1710; 116).

En un sentido análogo, en 1763 el prior del convento del Buen Suceso de Barcelona y examinador sinodal decía que *“Si el ayre amenaza tempestades, si las campañas piden lluvia, si los viñeros (sic) enferman (...)”* era una situación que se ligaba con *“(...)un espíritu de codicia, que te arrebate à trabajar en los dias de Fiesta, que no te son permitidos (...)”* (Crosispis, 1763; 14).

La prohibición de algunos tipos de actos religiosos que se estaban laicizando en demasía –como sucedió con las romerías, que se convirtieron en *aplecs* (véase Puigvert, 1986; Solà, 2006)- podía así convertirse en un ataque a las formas de protección campesinas contra las aleatoriedades de la meteorología. Esta idea se hace bien patente en el *Catecisme de las festas y solemnitats principals de la iglesia* publicado per Hermenter Martí, capellán de Gurb, el año 1818. Escrito en forma de pregunta y respuesta, esta obra se pregunta por qué motivos unas procesiones se hacen por las calles de los pueblos y otras fuera de ellos, y se responde que

*“Se fan unas per los pobles, pera que benehesca Deu las casas y sos habitants; y se fan otras per fora, pera que Deu se digne derramar la sua benedicció sobre'ls frúits de la terra”* (Martí, 1818, 16).

De modo que prohibir las procesiones que salieran fuera de los pueblos podía poner en peligro la supervivencia campesina y de los grupos sociales que de ella dependían.

En este contexto, algunos santos y santas fueron adaptados a los nuevos tiempos, y, siguiendo el proceso que hemos visto al estudiar los gozos, se puede pensar que la protección contra las contingencias climáticas se hizo más presente en esta hagiografía.

En este sentido no parece que esté de más explicar que en nuestro ámbito de estudio se encuentran diferentes imágenes de Cristo que sudaron o manaron sangre y que se usaron para pedir la protección en temas meteorológicos. Aparte del Santo Cristo de Piera, los años 1453 y 1523 sudó sangre el Santo Cristo de Manresa, en 1540 sangraba el de Cervera, en 1590 el de Igualada, en 1627 manaba el Santo Cristo de la cueva de Manresa, en el 1633 sangraba el Santo Cristo del Hospital de Vic. Todas estas imágenes, excepto el caso de la Santa Cueva de Manresa, eran utilizadas para conseguir la lluvia o el control atmosférico en general. Algo parecido sucedió en 1689 cuando sudó la Virgen del Buen Suceso de Vic.

### **Nuevos santos**

Todo ello debería permitir que los intereses del campesinado, que en aquel momento estaba viviendo un importante proceso de polarización social, pudieran ser defendidos y vehiculados por nuevos personajes sagrados (por ejemplo, san Isidro) y que de esta manera se pusiera también de relieve la preeminencia social de su sector más bien asentado. Este proceso de atribución de significado resulta claro en san Isidro y san Antonio Abad. Pero también se encuentra en san Miguel de los Santos y en san Ignacio de Loyola.

Un caso interesante en este sentido es el de san Ignacio de Loyola, porque a medida que iba pasando el tiempo, los milagros se iban haciendo presentes en su biografía. De esta manera, en la obra de Ribadeneira (1584) sólo se habla de ciertos episodios de mal tiempo vinculados a la pérdida de fe de los habitantes de las islas Malucas. Y es

que este autor creía que la santidad no necesariamente implicaba la presencia de milagros: para ser santo había que ser caritativo, punto en el que reconocía que las clases populares tenían otra perspectiva.

De hecho, los milagros que se presentaron para justificar su canonización eran todos dedicados a devolver la salud a las personas y aún en la obra de Andrés Lucas de 1633 se hablaba de milagros relacionados con el fuego y el mar, pero no con otros elementos rurales. Pero ya el año 1645 una obra publicada en Madrid (Nieremberg, 1645, 83) atribuía a San Ignacio un milagro relacionado con la climatología agraria y la protección en contra de algunos temporales marinos; años más tarde (Roig, 1692, 345-346) se decía que el cingulo que había dejado en Viladordis servía para bendecir los campos en tiempo de tempestad. La voluminosa obra de Francisco X. Fluvà (1753, 361 y 366), de 1753, también insistirá en el tema y pondrá un par de ejemplos de fuera de nuestro país.

La reliquia del vicense san Miguel de los Santos fue utilizada para protegerse de períodos de sequía, de manera que con el tiempo adquirió, en este terreno, la misma categoría que los Santos Mártires (tradicionalmente utilizados en los rituales propiciatorios de la lluvia). Si la reliquia de este santo llegó a Vic en 1780, posteriormente se hablaría de una piedra que el utilizó durante su infancia a modo de almohada que servía para proteger contra el mal tiempo la heredad donde se guardaba (Antonio de San Geronymo, 1780?, 49).

Pero quizá el caso más paradigmático sea el de san Isidro Labrador, la extensión por Cataluña de la advocación hacia el cual muchas veces ha sido interpretada como un cambio político ligado al nuevo contexto político hispánico. En realidad, la popularidad que adquirió en la Cataluña moderna se debe más bien a que su figura incidía de pleno en la solución de algunas necesidades muy importantes en el mundo rural catalán. A modo de ejemplo digamos que una reliquia que llegó a Barcelona el año 1623 se utilizó rápidamente para proteger al campesinado de esta área geográfica.

Las muestras de la extensión del culto a san Isidro son muchas y diversas (Roma, 2009, 147 y sig.), hasta el punto que durante la etapa del obispo Veyán había cofradías situadas bajo su advocación en el 15% de las parroquias del Obispado de Vic (Girbau, 1996, 407-408).

La interpretación que hacemos de estas nuevas advocaciones va en la línea de sugerir que el estamento campesino estaba intentando reivindicar su posición social por medio de estos mecanismos simbólicos y religiosos. De esta forma, personajes como san Antonio Abad o san Isidro servían para reivindicar sus intereses y manifestar su preeminencia social, de la misma forma que se ponía de manifiesto en la construcción de determinados retablos dedicados a ellos. En este sentido, habría que estudiar con mayor detenimiento la extensión de las fiestas conocidas como *Tres Tombs*, dedicadas a san Antonio Abad, puesto que parece que siendo originarias de la capital catalana se extendieron posteriormente por el resto de Cataluña.

### **Campesinado bienestante**

En el siglo XVII, en algunas localidades catalanas como Cervera el campesinado mejor situado había conseguido institucionalizar unas fiestas en que los campesinos

aparecían adornados con sus mejores galas y derramando dulces entre la multitud. Los documentos de la época dejan entender que se trata de unos rituales propiciatorios de la fertilidad (era frecuente repartir los dulces como si se estuviera sembrando algún campo), pero lo que está claro es que dejaban entender el papel social de la nueva capa propietaria del campo catalán. En este sentido, Gifre (1999; 227-228) plantea en el caso de la veguería de Girona una evolución dividida en tres períodos que coincide con la que observó Dantí (1988; 335-336) en el Vallés. El resultado final de este proceso es una profunda fractura dentro del campesinado catalán, que se dividiría en una capa bienestante y un amplio sector jornalero o arrendatario.

Es posible que este cambio social que ponía en una posición preeminente una fracción del campesinado fuera análogo a otros cambios que tuvieron lugar en otras esferas, como las nuevas demandas aparecidas en los gozos o la *invención* de nuevas reliquias, tendencias todas ellas que irían en el sentido de proteger la fuente de ingresos del sector agrario y de dotarle de capital simbólico. Así, el incremento de gozos de temática meteorológica coincide con el último período propuesto por Gifre (1999): sólo tres *goigs* de temática meteorológica son anteriores a aquella fase.

Otros indicadores podrían apuntar en el mismo sentido, entre los cuales merecería la pena que alguien estudiara con mayor profundidad la aparición de bancos reservados para determinadas familias en las iglesias, la composición dual de las administraciones de cofradías y obras pías respetando el equilibrio entre los representantes de la parte urbana y rural de las parroquias, las preeminencias en los actos religiosos, la aparición de gozos dedicados a capillas particulares y la creación de capillas privadas en determinadas masías. Tampoco habría que menospreciar las divisiones que se experimentaron en diferentes municipios entre la parte rural y la urbana, que en algunos casos dieron lugar a segregaciones municipales (Serrallonga, 2000; Borrell, 1997).

Parece pues bastante claro que durante la edad moderna, en la Cataluña rural se produjo un proceso de construcción de nuevos significados religiosos que se manifestaron en nuevas advocaciones y en la atribución de nuevos significados a algunos personajes sagrados. Desde un punto de vista mesológico, también sería posible hablar de un proceso de cristianización del paisaje, de manera que esta construcción de nuevos significados, en algunos casos, llegó a impregnar algunas partes del medio geográfico. Un caso que parece bastante evidente se produce en la fijación del lugar donde se habían retirado los Santos Mártires de Vic en la propiedad de Quintanes (Osona), por oposición a los documentos más antiguos que hablaban de un desierto, pero que no especificaban dónde se hallaba. Todo parece indicar que este oratorio se habría erigido a finales del siglo XVIII, coincidiendo con una época próspera para esta familia (Ordeig, 1987, 27; Pladevall, 1977), momento que coincide con la localización del martirio en la conocida como plaza de los Mártires de la capital vicense (Pladevall, 1977).

### **Toponimia histórica**

Hay otros indicios de este proceso de cristianización, uno de los cuales se encuentra en el estudio de la toponimia histórica. En este sentido, Elvis Mallorquí (2003, 249) plantea la hipótesis que la crisis demográfica bajomedieval, las repercusiones del

concilio de Trento y la política de pobres y expósitos del siglo XVIII permitieron “(...) una visió del món molt més influïda pel discurs ideològic de l'església, que acabaria traduïnt-se en la formació de topònims de contingut més explícitament religiós.”

En este sentido, si las referencias al topónimo *paradís* ya son presentes a finales de la edad media y principios de la moderna, los infiernos y purgatorios no aparecen hasta las puertas de la contemporánea, si exceptuamos una *coma d'Infern*, en Siurana de Prades, documentada entre 1659 y 1800. Por lo que sabemos hasta ahora, los topónimos que hacen referencia al infierno aparecen durante el siglo XIX, como sucede en el caso de Sant Martí Sacalm, donde se constata uno de ellos en 1855 (Pladevall, 2005, 39) o de dos masías que se encuentran a poniente de la ciudad de Vic. Aquí, en el caso del Purgatori, la primera referencia se halla en el padrón de 1875. La primera referència a la vecina masia de l'Infern se halla en el de 1888-1889.

En cambio, la masía Cel-Purgatori-Infern, de Santa Maria de les Lloses, no ha dejado rastro documental en los padrones anteriores a 1930 que se conservan en este archivo municipal. Tampoco no se ha hallado ninguna referencia a la masía del Purgatori de Tagamanent en los censos y padrones que se conserven en este archivo municipal, el más antiguo de los cuales es de 1898.

Por otro lado, las casas del Paradís, en el municipio de Ripoll, sólo aparecen referenciadas en el censo de población de 1897-1898, aunque existen algunos documentos anteriores que hacen referencia a la casa del Pardís (sic).

### **Huellas míticas**

Otra forma en que se manifestó esta cristianización del paisaje consistió en la inscripción sobre el terreno de los pasos de determinados personajes sagrados, algo que los especialistas en el tema llamamos huellas de santos (Satué, 1991; Roma, 2004) o huellas míticas (Erkoreka, 1995) y que consisten en formas, naturales o producidas por manos humanas, que recuerdan la impronta del pie de algún personaje de orden religioso o secular. Estas huellas de personajes santos o del mismo demonio han sido estudiados en el caso del Alto Aragón llegando a la conclusión que se trata de realidades del siglo XVII (Satué, 1991). Aunque en Catalunya tenemos un caso ya datado a finales del siglo XVI (Pons, 1594, 48), los demás casos parecen ser posteriores, e incluso en este caso el oratorio que se levantó en aquel lugar lleva la fecha de 1761. En esos años también se documentó una leyenda que explicaba el origen de unas formas que recordaban las marcas de los dedos y de los pies de un pastor que profanó un monumento dedicado a san Rafael en Veciana (Anoia). La presencia del pie de la Virgen de Dorres, en la Cerdaña, ha sido datada por Lucette Martinaggi-Germa (2007, 136-138) en el tiempo de la Revolución Francesa.

El trabajo de toponimia histórica de Fèlix Bruguera (2007, 709) permite situar la primera referencia a la Petja de Sant Martí (en la confluencia de los términos municipales de Osor, Anglès y la Celler) en 1711. Otras huellas parecen ser más recientes: así en 1890 aparece la primera referencia a la Petja de Sant Salví (entre Arbúcies y Sant Feliu de Buixalleu) (Tarrés & Rams, 2002, 80). También en esa misma obra se hablaba de la Petja del Diable situada a las afueras de Sant Hilari Sacalm (Tarrés & Rams, 2002; 121), aunque ésta ya había sido reseñada en una excursión

publicada el año 1884 en el boletín de la Associació d'Excursions Catalana. Vicenç Plantada, en una excursión al castillo de Brocà (Berguedà) recogió otra referencia a una huella de san Marcos más o menos por esas fechas (Pérez, 1998, 114).

La mínima prevención metodológica nos lleva a plantear la cronología reciente de estas huellas y un intento de explicación a su origen que vincularíamos con la mejora de la posición social del campesinado bienestante. Por otro lado, parece que este tipo de huellas tendría algún tipo de relación con algunos rituales para propiciar la lluvia. Este hecho resulta evidente en casos como la huella de la Virgen de Santa Margarida d'Ardola (Osona) de la cual sabemos que en los años cuarenta del siglo XX, se acudía a ella en procesión ante la falta de agua. En el valle de Aran, concretamente en Gessa, también se puede ver la marca de la mano de san Martín, asociada a una leyenda que ya a finales del siglo XVIII suponía que a partir de entonces el pueblo habría quedado protegido "(...) *contra las furias del aquilon, que hasta entonces havia frecuentemente experimentado con truenos, rayos, granizo, y avenidas formidables de aguas que le havian inundado, y tenían puesto en condonacion (...)*" (Arxiu Nacional de Catalunya, Respostes al qüestionari de Francisco de Zamora, microfilm C-96).

En el caso de Dorres, se dice que la capilla cercana a la huella de la virgen se construyó sobre una estatua dedicada a san Marcos, que era el protector contra las intemperies y rayos. El día en que un picapedrero la troceó, empezaron los granizos, que sólo cesaron cuando el pueblo aceptó la construcción de una capilla en honor del santo.

En el mismo sentido, en el pueblo de Aspa (les Garrigues), según la leyenda, la marca de la mano del diablo recuerda un período de ventadas, sequías, nevadas y pestes creadas por éste para ganar las almas de las personas que se condenaran (Bellmunt, 1987).

Estos casos permiten plantear, aunque sólo sea a nivel hipotético, que podría existir una relación entre estas huellas y el control meteorológico, como ya había insinuado Joan Amades (1936; 57) cuando afirmaba que estas pisadas eran *restos de cultos solares*.

## **Discusión y conclusiones**

Joan Prat (1984) hace referencia a una geografía mítica que servía como modelo cultural explicativo e interpretativo de la realidad. Esta geografía se manifiesta en elementos concretos del paisaje local o en tradiciones vinculadas a la historia del lugar (Lasserre-Vergne, 1995), de manera que así se hace más cercanas a la gente y más "reales". Asimismo, estas leyendas no poseen casi nunca un repertorio de personajes que sean todos sobrenaturales (Amades, 1974), de manera que se contribuye así a la institucionalización de la realidad de manera mucho más directa.

El legendario convierte el planeta en ecúmene, de manera que no existe nada más cultural que la naturaleza y, a su vez, nada tan natural como la cultura. Para poder sobrevivir en él, las personas estamos obligadas a interpretar el mundo en que vivimos y es por este motivo que adaptamos la naturaleza a nuestras necesidades y le damos un aspecto humano: hacemos que tenga pies que, no pudiendo ser propios, en determinados contextos culturales y sociales fueron atribuidos a dioses, santos o

diablos. Pero también le prestamos valores que nos son propios y miramos la naturaleza como si fuera algo más allá de nosotros mismos.

De esta forma el mal tiempo se personifica y los ciclos ecológicos acaban respondiendo a comportamientos humanos: ésta fue la naturaleza de la edad moderna en el mundo católico. Aunque existían las explicaciones aristotélicas del funcionamiento del mundo, éstas formaban parte de mundos finitos de significación que normalmente no estaban al alcance para interpretar la vida cotidiana. Las clases populares habían generado una visión de la brujería que respondía a sus intereses más primarios, mientras que la cultura docta se la imaginaba como una conjura de herejes. El mundo agrario de la edad moderna dependía del cielo, un cielo en todas sus dimensiones, incluida la espiritual. Por este motivo, para protegerse o para ganarse su favor se ponían en marcha unos rituales que intentaban poner a la divinidad al lado de las personas.

Estos rituales permitían expresar el sentimiento de comunidad que posibilitaba sobrevivir a unos episodios de mal tiempo que no funcionaban de manera independiente del comportamiento humano, sino que le seguían muy de cerca, normalmente para castigarlo. Trabajar un día festivo podía desencadenar un temporal, porque suponía la violación de un tabú que ponía en entredicho la relación intergrupala.

El proceso de polarización del campo catalán durante el período estudiado generó una amplia capa de proletariado rural que se encontró en un contexto menos solidario (véase Roma, 2009, 82 y sig.) que el que habían tenido sus antecesores. Al mismo tiempo, los nuevos propietarios rehacían su relación con el mundo sagrado para pedirle protección para sus haciendas y para permitir expresar su preeminencia social. La demanda de reliquias y manifestaciones de lo sagrado que se produjo tendría que servir para ayudar a la promoción social del nuevo campesinado. Fue en este proceso que se produjo una de las oleadas más importantes de cristianización del paisaje, porque los nuevos agentes sociales seguían teniendo la necesidad de controlar el mundo natural, de inventar su propia naturaleza.

El proceso de invención del paisaje que hemos repasado en otro lugar (Roma, 2004) tuvo a los primeros excursionistas catalanes como agentes de gran significación. No sólo se trató de un cambio de gustos, sino de un auténtico cambio social que modificó la percepción del espacio mitológico. Aunque para el excursionismo científico la naturaleza se convirtió en el escenario de la historia (Martí, 1994), su actitud reverente ante la ciencia positiva y experimental, ante la comprobación sobre el terreno de aquello que se pretendía explicar (empirismo) puso en cuestión al mitopaisaje tradicional y lo substituyó por una visión paisajística (Roma, 2006).

El mitopaisaje catalán lo hemos podido conocer, en gran medida, gracias a las colecciones de datos recogidas por los primeros folcloristas, muchos de los cuales pertenecían también al mundo excursionista. Llorenç Prats (1988) hace referencia a las deformaciones que se produjeron en este proceso de recogida de datos. Pero tampoco se puede olvidar que los primeros estudios folclóricos concebían las tradiciones que recogían y la noción de espacio a ellas asociada como realidades de un momento histórico que se estaba superando y que había que recopilarlas antes de que se perdieran para siempre. De ahí que el vínculo que establecieron con este espacio mitológico, si es que alguna vez existió, fue un vínculo de estudioso, de curioso, de persona situada fuera de ese mundo dotado de sentido, fuera de ese universo

ecosimbólico. Con ello, lo que los primeros folcloristas estaban haciendo, quizá sin darse cuenta, era convertir estas tradiciones y este espacio mitológico en una pieza de museo. Esta manera de proceder, lejos de salvarlo, contribuía a su descontextualización: el mitopaisaje se convertía así en un hecho curioso, contemplable, resultado de una sociedad que tenía las de perder ante el progreso, de un tiempo pasado –quizá mejor- pero perfeccionable y que, por esa razón, había que modificar.

En cambio, la mirada protoetnográfica nos ha resultado mucho más útil para entender la relación medial durante la edad moderna, en parte porque era más cercana a la realidad que refería, y por tanto daba credibilidad a las creencias que reproducía.

Sant Martí de Centelles, diciembre de 2009

## Bibliografia

- ABAD, Josep Ignasi. *Història dels sants Martyrs Hermenter, y Celdoni, dels quals se veneran las sagradas reliquias en la parroquial iglesia de Sant Miquel de la vila de Cardona*. Barcelona: Estampa de Ramon Martí, [1816?].
- AGUILÓ, Marià. *Obra en prosa*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988.
- AMADES, Joan. *La terra. Tradicions i creences*. Barcelona, 1936.
- BARRIENDOS I VALLVÉ, Mariano. *El clima histórico de Catalunya: aproximación a sus características generales*. Ss. XV-XIX. Tesis doctoral: Universitat de Barcelona, 1994.
- BARRIENDOS, Mariano. La climatología histórica en el marco geográfico de la antigua monarquía hispana. *Scripta Nova*, 53 (1 de diciembre de 1999). Disponible en <http://www.ub.es/geocrit/sn-53.htm> (fecha de consulta, 9 de diciembre de 2008).
- BARRIENDOS, Mariano. Variabilidad climática y riesgos climáticos en perspectiva histórica. El caso de Catalunya en los siglos XVIII-XIX. *Revista de Historia Moderna*, 23. (2005) P. 11-34. Disponible en <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/4729> (fecha de consulta, 9 de diciembre de 2008).
- BARRIENDOS, Mariano; MARTÍN-VIDE, Javier. Los riesgos meteorológicos en Barcelona a través de los registros históricos (Ss. XIV-XIX). Primeros resultados sobre su comportamiento climático plurisecular. In *Avances en climatología histórica de España*. 1997. P. 23-46.
- BATLLE, Joan B. *Los Goigs a Catalunya: breus consideracions sobre son origen y sa influència en la poesia mística popular*. Barcelona: Arxiu, 1924.
- BATLLE, Joan B. *Los Goigs a Catalunya en lo segle XVIII*. Barcelona: Tipografia Católica, 1925.
- BEHRINGER, Wolfgang. Climatic change and witch-hunting: the impact or the Little Ice Age on mentalities. *Climatic Change*, 43 (1999). P. 335-351.
- BELLMUNT I FIGUERAS, Joan. *Fets, costums i llegendes. Segrià*. Lleida: Virgili & Pagès, 1990.
- BERQUE, Augustin. *Médiance de milieux en paysages*. París: Bélin, 2000.

- BORRELL I SABATER, Miquel. *Santa Coloma de Farners al segle XVII*. Santa Coloma de Farners: Ajuntament de Santa Coloma de Farners, 1997.
- BRUGUERA I LIGERO, Fèlix. *Onomàstica osorenca. Toponímia pretèrita i present dels termes municipal i parroquial d'Osor (La Selva)*. Disponible en <http://www.tesisexarxa.net>
- CAMÓS, Narciso. *Jardín de María plantado en el Principado de Cataluña*. Barcelona: Orbis, 1949.
- CAPDEVILA, Josep, *La Mare de Deu del Bon Succes i la seva confraria*. Vic: Editorial Seráfica, 1931.
- CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizarias*. Logroño: Gobierno de la Rioja, 1994.
- COURCELLES, Dominique de. *Les histoires des saints, la prière et la mort en Catalogne*. París: Publications de la Sorbonne, 1990.
- CROSPIS, Bernardo. *Templos de gloria, y divina propiciacion*. Barcelona: Thomas Piferrer, 1763.
- DANTI I RIU, Jaume. *Terra i població al Vallès Oriental. Època moderna. El creixement demogràfic i econòmic als segles XVI i XVII*. Santa Eulàlia de Ronçana: Ajuntament de Santa Eulàlia de Ronçana, 1988.
- ERKOREKA, Anton. Catálogo de las "huellas" de personajes míticos en Euskal Herria. *Munibe*, 47 (1995). P. 227-252.
- FIOL, Ignacio. *Razones para convencer al pecador, para que salga de pecado, y se ponga en gracia de Dios*. Barcelona: J. P. Martí, 1710.
- FLUVIÀ, Francisco X. *Vida de S. Ignacio de Loyola fundador de la Compañia de Jesus*. Barcelona: Pablo MNadal, 1753.
- FONTANA TARRATS, José María. *Historia del clima en Cataluña. Noticias antiguas, medievales y en especial de los siglos XV, XVI y XVII*. Madrid, ciclostilat, 1976. BdC (F 55-8º 128).
- GELABERTÓ VILAGRAU, Martí. Cultura popular y ceremonias religiosas en la Cataluña del siglo XVIII. *Pedralbes. Revista d'Història moderna*, 8 (2). 1988. P. 615-623).
- GELABERTÓ, Martí. *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*. Lleida: Milenio, 2005.
- GIFRE I RIBAS, Pere. Mercat de la terra i formació de patrimonis agraris (1486-1720). Una primera aproximació. In *Homes, masos, història : la Catalunya del Nord-Est, segles XI-XX*, a cura de Rosa Congost i Lluís To. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999.
- GINEBRA, Rafael. *Condemnades per bruixes. Processos judicials al Vallès i al Moianès a principis del segle XVII*. Granollers: Museu de Granollers, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *Historia nocturna*. Barcelona: Mucknick Editores, 1991.
- GOMIS, Cels. *La bruixa catalana. Aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915*. Barcelona: Alta Fulla, 1987.

- GUINDA Y APESTEGUI, Simeon de. *Breu compendi de la doctrina cristiana*. Barcelona: Antoni Arroque, 1740.
- KAMEN, Henry. *Canvi cultural a la societat del Segle d'Or. Catalunya i Castella, segles XVI-XVII*. Lleida : Pagès editors, 1998.
- LASSERRE-VERGNE, A. *Le légendaire pyrénéen*. Luçon : Editions Sud Ouest, 1995.
- LECOUTEUX, Claude. *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age. Histoire du double*. Paris: Edc. Imago, 1992.
- LUCAS, Andrés. *Vida de S. Ignacio de Loyola patriarca, y fundador de la Compañia de Jesus*. Granada: A. René y B. de Lorençana, 1633
- MALLORQUÍ, Elvis. *Paisatge i història de Sant Mateu del Montnegre*. Girona: CCG Edicions, 2003.
- MARTÍ, Hermenter. *Catecisme de las festas y solemnitats principals de la iglesia*. Barcelona, 1818.
- MARTÍ HENNEBERG, J. *L'excursionisme científic i la seva contribució a les ciències naturals i a la geografia*. Barcelona: Alta Fulla, 1994.
- MARTÍN-VIDE, Javier (edt.) *Avances en climatología histórica en España. Advances in historical climatology in Spain*. Vilassar de Mar: Oikos-Tau, 1997.
- MARTINAGGI-GERMA, L. *Dorres. Granit et eau*. Sant Esteve: Les Presses Littéraires, 2007.
- NIEREMBERG, Ivan Eusebio. *Honor del gran patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesus en que se propone su vida, y la de su Dicipulo (sic) el apostol de las Indias S. Francisco Xavier*. Madrid: M. de Quiñones, 1645.
- ORDEIG I MATA, Ramon. *Llegendes vigatanes*. Sant Hipòlit de Voltrega: EH, 1987.
- PEÑA DÍAZ, Manuel. Aproximación a la climatología en la Catalunya del siglo XVII (según fuentes de la época). In *Primer Congrès d'Història Moderna de Catalunya*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 1984. P. 255-265.
- PÉREZ I GÓMEZ, Ferran. *Obres completes de Vicenç Plantada. II Monografies i altres escrits*. Barcelona: Institut d'Edicions de la Diputació de Barcelona, 1998.
- PLADEVALL, Antoni. El mas Quintanes i la llegenda dels Sants Màrtirs. *Revista Vic*, 5 de julio de 1977.
- PLADEVALL I FONT, Antoni. *Història del monestir de San Pere de Casserras vuy unit a la Companyia de Jesús de Barcelona... Any 1736. Obra inèdita del jesuïta Bernat Bolós (1691-1759) transcrita i comentada per Antoni Pladevall i Font*. SL: Fundació Caixa Manlleu, 2007.
- PONS, Salvador. *Llibre de la vida y miracles dels gloriosos martyrs S. Madrona, cos sant de Barcelona; y de S. Celdoni y Armenter, cossos sants de Cardona...* Tarragona, 1594.
- PRAT I CARÓS, J. *La mitologia i la seva interpretació*. Barcelona: La Llar del Llibre/Els llibres de la frontera, 1984.

- PRATS, Ll. *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona: Edicions 62, 1988.
- PUIGVERT I SOLA, Joaquim M. *Una Parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consuetud*: Riudellots de la Selva. Barcelona : Rafael Dalmau, 1986.
- ROIG Y JALPÍ, Juan Gaspar. *Epitome historico de la muy ilustre ciudad de Manresa*. Barcelona: J. Suriá, 1692.
- ROMA I CASANOVAS, Francesc. *Del Paradís a la Nació. La muntanya a Catalunya. Segles XV-XX*. Valls: Edicions Cossetània, 2004.
- ROMA I CASANOVAS, Francesc. Lagos malditos y huellas de santos: una aproximación al mitopaisaje pirenaico en *Anthropologia Pyrenaica. II Congreso Internacional de Historia de los Pirineos*. Girona: UNED, 2004. P. 167-182.
- ROMA I CASANOVAS, Francesc. *La construction médiévale des "paysages" montagneux de la Catalogne (XV-XXe siècles)*. París: ANRT-Université de Lille III, 2006.
- ROMA I CASANOVAS, Francesc. Una mirada geográfica al fenómeno de la brujería: devolviendo a "los otros" el sentido de lo que era suyo. *Studium. Revista de Humanidades*, 14 (2008). P. 201-218.
- ROMA I CASANOVAS, Francesc. *Entre el folklore i la història. Temps atmosfèric, cultura i societat als segles XVII i XVIII*. Madrid: Bubok Publishing, 2009.
- SAN GERONYMO, Antonio de. *Vida del beato Miguel de los santos*. Barcelona: I. De B. Pla, 1780?.
- SARRET I ARBÒS, Joaquim. *Història de l'estat polític-social de Manresa*. Manresa: Imp. Sant Josep, 1925.
- SATUÉ OLIVÁN, Enrique. *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Huesca: Instituto de estudios altoaragoneses, 1991.
- SERRALLONGA, Joan; VILA, Assumpta; ESPADALER, Ramon. *Sant Hipòlit de Voltregà dins la història*. Vic: Eumo, 1986.
- SOLÀ COLOMER, Xavier. *La reforma catòlica a la muntanya catalana a través de les visites pastorals: els bisbats de Girona i Vic (1587-1800)*. Tesis doctoral , Universitat de Girona, 2006. Disponible en <http://www.tdcat.cbuc.es>