

## «CATALANS» I «ESPANYOLS»: DOS POBLES ELEGITS PER A UNA SOLA TERRA PROMESA

ANTONI SIMON

Universitat Autònoma de Barcelona i Institut d'Estudis Catalans

### 1. PLANTEJAMENT

Com és sabut, al llarg de la centúria que transcorre entre mitjan segle XVI i mitjan segle XVII, les relacions de la formació històrica catalana amb el centre de poder castellanocortesà que dirigia els destins de la monarquia hispànica dels Àustria van entrar en una fase de tibatants que finalment portaria a la ruptura de 1640.

L'escalada de confrontacions politicoinstitucionals, i finalment militars, que caracteritza aquest període va anar acompanyada de divergències en el terreny de les idees, dels símbols i dels referents culturals i identitaris. Més concretament, hom ha pogut constatar com en aquest període es basteix des dels cercles castellanocortesans un projecte ibèric prou definit d'Espanya com a comunitat política,<sup>1</sup> alhora que la identitat castellana es metamorfosa en una identitat nacional espanyola.<sup>2</sup> És a dir, especialment des de finals del cinc-cents, la *intelligentsia* castellanocortesana va elaborar un projecte «nacional» espanyol que pretenia construir una base d'estat a l'antiga Ibèria que fos compactada institucionalment i, més a llarg termini, identitàriament. Un projecte «nacional» espanyol, però, que partia d'una realitat peninsular diversa tant en el terreny institucional com en l'identitari. Per al cas de Catalunya en concret, els xocs polítics, institucionals i ideològics amb el centre castellanocortesà derivats de la confrontació de dos models d'estat divergents (constitucionalista l'un, de tendències absolutistes l'altre) van anar acompanyats del reforçament de dues identitats nacionals també diferenciades —la castellana metamorfosada ara en espanyola i la catalana—, que la guerra de 1640-1652 no faria res més que avivar i oposar.

1. Bàsicament: Antoni SIMON, *Construccions polítiques i identitats nacionals. Catalunya i els orígens de l'estat modern espanyol*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2005, p. 53-133; Mateo BALLESTER, *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665): Discursos, símbolos y mitos*, Madrid, Tecnos, 2010.

2. Vegeu Irving A. A. THOMPSON, «Castilla, España y la monarquía: la comunidad política de la *patria natural* a la *patria nacional*», a Richard L. KAGAN i Geoffrey PARKER (ed.), *España, Europa y el mundo atlántico*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 177-216, especialment p. 197 (1a ed.: Cambridge University Press, 1995); sobre els canvis en el vocabulari polític de l'època que comportà l'emergència d'aquest concepte de pàtria espanyola, vegeu Irving A. A. THOMPSON, «La monarquía de España: la invención de un concepto», a F. J. GUILLAMÓN, J. D. MUÑOZ i D. CENTENERO (ed.), *Entre Clío y Casandra. Poder y sociedad en la monarquía hispánica durante la Edad Moderna*, Múrcia, Universidad de Murcia, 2005, p. 31-56.

D'aquest procés de divergència i confrontació, en aquest treball volem parar atenció en un element ideològic que —segons els paràmetres del sistema de valors culturals d'aquella època— va dotar de força moral i racionalitat política ambdues identitats nacionals: la sacralització d'aquestes identitats a partir de la idea que tant el poble català com l'espanyol eren els pobles *elegits* de Déu.

Com és sabut, les idees d'una *ethnic election* o d'un *divine covenant* van ser prou comunes als processos de construcció de les identitats nacionals europees, això tant en el món catòlic com en el món protestant.<sup>3</sup> Però entenc que l'anàlisi conjunta dels casos català i espanyol planteja algunes particularitats d'interès:

1. En primer lloc, i a diferència, per exemple, del cas neerlandès, en què l'alliberament del domini polític espanyol fou també un alliberament religiós, en el cas català i espanyol, el xoc dels dos models d'estat i de les identitats nacionals incorporades es va donar en unes societats que compartien una mateixa confessió religiosa: la catòlica.

2. Segonament, hom pot plantejar si en unes societats que visqueren la contrareforma catòlica, com ho foren les hispàniques, la difusió *controlada* del text bíblic va fer menys intensa que en les societats protestants la idea que la nació pròpia era la successora del poble israelita. Altrament, sobre aquest punt, hom pot plantejar també si l'antijudaisme que impregnava les societats hispàniques va frenar, o no, aquestes identificacions entre les identitats nacionals peninsulars i el poble hebreu.

### 2. «ELS ESPANYOLS»: EL POBLE ESCOLLIT DE DÉU EN L'EDAT DE LA «LLEI DE GRÀCIA». LA SEVA SUPERIORITAT RESPECTE DEL POBLE HEBREU

Dins el frondós arbre del pensament polític hispànic de l'època de la raó d'estat, la identificació dels *espa-*

3. Bàsicament: David NOVAK, *The election of Israel: The idea of chosen people*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; William HUTCHINSON i Hartmut LEHMANN (ed.), *Many are chosen: Divine election and western nationalism*, Minneapolis, Fortress Press, 1994; Steven GROSBY, «The chosen people of ancient Israel and the accident: why does nationality exist and survive?», a *Biblical ideas of nationality: Ancient and modern*, Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns, 2002, p. 91-119; Anthony D. SMITH, *Chosen peoples*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

*nyols* com a poble elegit de Déu va anar especialment lligada a les teoritzacions que propugnaven un ideal o horitzó polític fonamentat en una monarquia universal en la qual convergissin el poder secular i el poder espiritual.<sup>4</sup>

El calabrès Tommaso Campanella va ser un dels primers a afirmar d'una manera clara i directa que els espanyols eren el poble escollit per la divina providència per portar a terme els ideals d'una monarquia universal teocràtica. En despuntar el segle XVII, aquest inquiet frare dominic va afirmar al proemi de *La monarquia hispànica*: «La monarquía universal, venida de Oriente a Occidente de mano de los asirios, persas, medos, griegos y romanos (estos últimos divididos en tres cabezas del águila imperial), llegó por último a los españoles, a quienes tras larga servidumbre y guerra el Hado les concedió todo».<sup>5</sup>

I, de fet, el procés de legitimació i conceptualització de la monarquia d'Espanya que es dona en les dècades finals del segle XVI i en les primeres del XVII va estar caracteritzat per una forta empremta confessional. El 1612, Juan de la Puente, en el *Tomo Primero de la Conveniencia de las dos Monarquías Católicas*, defensava que la monarquia d'Espanya era l'Església universal dels temps presents com Israel ho havia estat en els temps passats, i que els segles medievals de la reconquesta contra els musulmans foren l'època fundacional de la «monarquia eclesiàstica» espanyola: «Vivieron los antiguos Españoles, descendientes de Tubal, retirados en las montañas de España [...]. Estos invencibles Montañeses, hijos del primer poblador, en la ocasión y año señalado [714 dC] inten-

taron restaurar la tierra que el Cielo les tenía prometida».<sup>6</sup>

Anys més tard, el frare benedictí Juan de Salazar s'inspirava indubtablement en Campanella per escriure en el pròleg de la seva *Política española* (1619) que «comenzando la Monarquía universal en el Oriente, de las manos de asirios, medos, persas, griegos y romanos, vino a parar en las de los españoles», afegint, però, Salazar de la seva collita que als espanyols «la voluntad divina se la concedió con mayores ventajas que a los predecesores».<sup>7</sup>

La intenció que guiava Salazar era realitzar una apologia total de l'Estat espanyol com a realitat històrica, tot argumentant que, des de l'inici de la reconquesta als musulmans, aquest s'havia engrandit i enfortit contínuament gràcies a la seva fonamentació religiosa. Com a forma probatòria que els *espanyols* eren el poble escollit de Déu, Juan de Salazar remarcava les múltiples comparacions que es podien establir entre la trajectòria històrica dels espanyols i la del poble d'Israel, així com les analogies existents entre els reis i els cabdills espanyols i els que havia tingut el poble hebreu. En el capítol, o *proposición*, quart, Juan de Salazar relacionava «Los sucesos, casi símiles en todos los tiempos, y el modo singular que Dios ha tenido en la elección y gobierno del pueblo español, declaran ser su pueblo escogido en la ley de gracia, como lo fue el electo, en tiempo de la escrita», assimilant, en el dit capítol, Don Pelayo amb Moisès; Bernardo de Carpio amb Gedeó; Rodrigo de Vivar amb Samsó; Carles V amb David; Felip II amb Salomó; els reis Garcia V de Navarra, Ramir I d'Aragó i Ferran I de Castella, tots fills de Sanç III el Gran de Navarra, amb els germans macabeus, Simó, Judes i Jonatan, etc.<sup>8</sup> Tanmateix, al final de la seva comparació, Salazar proclamava la superioritat dels espanyols respecte dels hebreus, perquè, a diferència d'aquests, des de la invasió musulmana del segle VIII, els pobladors de l'antiga Ibèria no s'havien apartat mai del camí marcat per Déu: «En lo que es

4. Aquesta idea d'una monarquia universal, que no és exclusiva del pensament hispànic, pot ser interpretada com una versió teocràtica de les doctrines de la raó d'estat i com una mostra que aquestes doctrines encara eren impregnades de categories de la cultura política medieval. Vegeu Richard TUCK, *Philosophy and government: 1572-1561*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, capítol 3; i Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Fragments de monarquía*, Madrid, Alianza, 1992, p. 168 i s. Amb tot, a la primera meitat del segle XVII, la idea d'una monarquia universal havia deixat de ser un referent o lloc comú del pensament polític europeu: vegeu John M. HEADLEY, «The demise of universal monarchy as a meaningful political idea», a Franz BOSBACH, *Imperium, Empire, Reich Ein Konzept politischer Herrschaft in deutsch-britischen Vergleich*, Munic, Saur, 1999, p. 41-58.

5. Cito per Tommaso CAMPANELLA, *La monarquía hispánica*, traducció, pròleg i notes a càrrec de Primitivo Mariño, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 7. *La monarquía hispánica* de Campanella, escrita entorn de 1598-1600, fou una obra molt influent, fins i tot abans de conèixer la impremta. Va ser publicada per primera vegada en una versió alemanya de C. Besold l'any 1620, fou reeditada el 1623 i el 1630, i després tingué diverses versions llatines. Sobre la datació de les obres de Campanella (Stilo, Calàbria, 1568 - París, 1639), vegeu Luigi FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torí, Bona, 1940; sobre el seu pensament, bàsicament John M. HEADLEY, *Tommaso Campanella and the transformation of the world*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

6. Juan de la PUENTE, *Tomo Primero de la Conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio español, y defensa de la Precedencia de los Reyes católicos de España a todos los Reyes del Mundo*, Madrid, 1612, llibre III, cap. xxxvi, p. 368. Vegeu Eva BOTELLA, *Monarquía de España: Discurso teológico, 1590-1685*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2006 (tesi doctoral, 2003).

7. Juan de SALAZAR, *Política española*, Logronyo, Diego Marres, 1619, p. 19. Cito per l'edició del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales prologada per Miguel Herrero García (Juan de SALAZAR, *Política española*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), que al seu torn és una reimpressió de la feta l'any 1945. La citació és en la p. 19. Sobre l'obra de Salazar, vegeu Alberto MONTORO, *Fray Juan de Salazar, moralista político (1619)*, Madrid, Escelicer, 1972; Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Materia de España: Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 96-102; Mateo BALLESTER, *La identidad española...*, 2010, p. 281-287.

8. Juan de SALAZAR, *Política española*, 1997, p. 73-89.

faltar a sus obligaciones, no se le parece; ni se le asimila en adorar el becerro en el desierto; ni en reverenciar el ídolo Moloch; ni en humillarse, como hicieron las diez tribus de Israel ante Bel; ni ha adorado jamás a otro Dios que al verdadero, vivo y eterno, porque desde que escarmentando en cabeza de Witiza, volvió sobre sí la nación y la semilla española, después de la general pérdida de España y miserable esclavitud y servidumbre de los moros, en cuyas manos la entregó el señor para remedio suyo, no ha admitido España herejía ni ha negado la propiedad de Dios».<sup>9</sup>

Deu anys més tard, el també monjo benedictí fra Benito de Peñalosa y Mondragón dedicava els capítols setè, vuitè i novè del seu *Libro de las cinco Excelencias del Español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación* (1629) a explicar com els espanyols expandien la fe catòlica arreu del món, la qual cosa era «oficio y prerrogativa que tenía el pueblo de Dios escogido».<sup>10</sup> Peñalosa deia que inicialment aquesta sagrada missió la va encomanar Jahvè al poble hebreu, per bé que ara, imitant els apòstols, això era portat a terme pels espanyols, encara que portés al despoblament d'Espanya: «De quan glorioso es el despueblo de España, por causa que sus naturales vayan a ganar almas para poblar al cielo». I, en aquesta missió divina, els espanyols avantatjaven el poble hebreu, perquè a més de predicar la paraula de Déu per Europa, Àsia i Àfrica, tal com ho havien fet els fills d'Israel, també expandien la paraula de Déu pel continent americà. Així mateix, la superioritat dels espanyols respecte dels israelites es feia palesa en el sacrifici dels *infinitos* màrtirs espanyols que cada dia morien, mentre que «muy pocas vezes fueron mártires los Hebreos por defender la ley de Dios». Finalment, en aquesta comparació sempre favorable als espanyols, Peñalosa també argumentava que, mentre que el poble hebreu predicava la llei escrita, els espanyols expandien la llei de la gràcia, la qual era «más general, más clara, más perpetua, más viva y graciosa, que no la suya particular, enigmática y obscura».<sup>11</sup>

Tant Juan de Salazar com Benito de Peñalosa no amagaven en les seves obres un covat antijudaisme que els portava a blasmar determinades característiques ètniques del poble hebreu i a lloar-ne l'expulsió de 1492 ordenada pels Reis Catòlics;<sup>12</sup> i, tal com ha apreciat

9. Juan de SALAZAR, *Política española*, 1997, p. 88.

10. Benito de PEÑALOSA, *Libro de las cinco Excelencias del Español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, Pamplona, Carlos de Labayen, 1629, f. 22 i s. Sobre l'obra de Peñalosa, vegeu Mateo BALLESTER, *La identidad española española*, 2010, p. 287-291.

11. Benito de PEÑALOSA, *Libro de las cinco...*, 1629, f. 33, 23, 23v.

12. Sobre l'antijudaisme que impregnava l'època i les seves connotacions en el terreny polític i ideològic, vegeu Juan Ignacio PULIDO, *Injurias a Cristo: Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2002; també, Juan HERNÁNDEZ, *Sangre limpia, sangre española: El debate de los*

Mateo Ballester, la idea central comuna d'ambdues obres era remarcar que, mentre que l'elecció divina del poble hebreu havia tingut un caràcter contingent i temporal, l'elecció de l'espanyol era definitiva i perenne.<sup>13</sup>

### 3. ELS ÀUSTRIA: LA DINASTIA ESCOLLIDA PER DÉU PER POSAR FI A L'HERETGIA

A banda de les formulacions explícites que identificaven directament els *espanyols* com a poble elegit de Déu, el pensament polític de la contrareforma hispana va usar altres referents bíblics que cercaven el mateix objectiu providencialista però que esquivaven, almenys parcialment, l'enganyadora comparació ètnica amb el poble hebreu.

Com és sabut, una de les característiques fonamentals del pensament polític hispànic de l'època de la raó d'estat va ser l'exaltació fins a la mitificació del binomi Corona-Església o rei-religió.<sup>14</sup> De fet, en la tractadística política hispana trobem abans, i amb molta més freqüència, analogies diverses que relacionaven David, Salomó i altres reis de la dinastia d'Israel amb els monarques de la casa d'Àustria que no pas les equiparacions dels *espanyols* amb el poble hebreu;<sup>15</sup> analogies que ja apareixen en autors de mitjan segle XVI, com seria el cas de l'erasmista Felipe de la Torre, qui, en la seva *Institución de un Rey Christiano*, comparava Carles V amb el rei David i Felip II amb Salomó:

La magestad del Emperador como un segundo David, ha en sus días emprendido grandes guerras, dado grandes batallas y mantenido grandes exércitos a título de servir a Dios y reprimir los Philisteos y enemigos de la Yglesia. Ha puesto allende d'esto muy grande diligencia por cobrar el Arca del Testamento y edificar a Dios su Templo. Y finalmente en sus dias ha resignado en V.M. el imperio y mando de todos sus reynos como también

*estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid, Cátedra, 2011.

13. Mateo BALLESTER, *La identidad española...*, 2010, p. 290.

14. Vegeu Julián VIEJO, «Ausencia de política. Ordenación interna y proyecto europeo en la monarquía católica de mediados del siglo XVII», a Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*, Alacant, Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante, 1997, p. 615-630; Julián VIEJO, «Razón de estado católica y monarquía hispánica», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 104 (1999), p. 233-244, i la visió sintètica de la imbricació entre religió i política en el pensament polític hispànic de Xavier GIL, «Spain and Portugal», a Howell A. LLOYD, Glenn BURGESS i Simon HODSON, *European political thought: 1450-1700*, New Haven, Londres, Yale University Press, 2007, p. 416-457, vegeu especialment p. 439-457.

15. Sobre l'analogia entre Felip II i Salomó, vegeu José Rafael de la CUADRA, «King Philip of Spain as Salomon the Second. The origins of salomonism of the Escorial in Netherlands», a Wim de GROOT, *The seven window*, Hilversum, Verloven, 2005, p. 169-180.

David en Salomón. Resta pues agora que V.M. como otro segundo Salomón edifique a Dios con mucha paz el templo que a Nuestro Señor no plugo que el emperador su padre lo edicase, como tampoco a David se lo permitió.<sup>16</sup>

Comparacions bíbliques que, també, a vegades s'interpolarien en les obres més de tipus històric i genealògic que, des de mitjan segle XVI, voldrien enaltir la casa d'Àustria: obres escrites per autors italians, germànics i espanyols com Jerónimo Bossi, Gerardo de Roo, Wolfgang Kiliano, Diego Tafurí de Lequile, Nicolás Vernulaei o fra Pablo de Granada.<sup>17</sup>

En el procés de legitimació de la monarquia d'Espanya endegat a finals del segle XVI, la idea d'una monarquia universalista en què el poble espanyol seria el poble *escollit* de Déu anirà sovint acompanyada d'un enaltiment providencialista de la dinastia dels Àustria espanyols. Per a molts d'aquests apologetes de la monarquia catòlica, aquesta era la cinquena monarquia profetitzada en el llibre de Daniel, aquella que, després dels quatre imperis simbolitzats per bèsties monstruoses, tindria, segons el text bíblic, una «reialesa eterna, i totes les dominacions li retrans homenatge i l'obeiran» (Dn 7:27).

16. Felipe de la TORRE, *Institución de un Rey Christiano colegida principalmente de la Santa Escritura y de sagrados Doctores*, Anvers, Casa de Martín Nuncio, 1556, f. 94v-95. El nucli del discurs de Felipe de la Torre gira a l'entorn de la figura del príncep que, com a governador cristià, ha de mantenir la justícia i la religió en el seu regne, tot fent servir les Sagrades Escripures com a guia fonamental per a la seva política. Sobre Felipe de la Torre i la seva obra, vegeu José Antonio MARAVALL, «La oposición políticoreligiosa a mediados del siglo XVI. El erasmismo tardío de Felipe de la Torre», a *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. II, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, p. 295-320, reproduït a *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 53-92, en què es remarca que, a la *Institución de un Rey Christiano*, Felipe de la Torre «adelanta, como empresa doctrinal, las que más tarde llevarán a cabo Márquez y Bossuet» (p. 66); també del mateix autor, *Antiguos y modernos: La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, p. 521 i s.; Ronald W. TRUMAN, *Spanish treatises on government, society and religion in the time of Philip II*, Leiden, Brill, 1999, p. 69-89.

17. Jerónimo BOSSI, *La genealogia della gloriosissima Casa d'Austria*, Venècia, G. B. et M. Sessa Fratelli, 1560; Gerardus de ROO, *Annales Rerum Belli Domique ab Austriacis Habsburgicae gentis Principibus, a Rudolpho primo usque ad Carolum V, gestarum*, Innsbruck, Agricola, 1592; Wolfgang KILIANO, *Serenissimorum Austriae Ducum, Archiducum, Regum, Imperatorum Genealogia...*, Augsburg, Kilian, 1623; Diego TAFURÍ DE LEQUILE, *Piissima atque augustissima domus Austriaca...*, Innsbruck, Excudebat Michael Wagnerus, 1640; Nicolás VERNULAEI, *Virtutum Augustissimae gentis Austriacae, Libri Tres*, Lovaina, Typis Iacobi Zegeri, 1640; Pablo de GRANADA, *Causa y origen de las felicidades de España y la Casa de Austria...*, Madrid, Gregorio Rodríguez, 1652. Vegeu Ángel FERRARI, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p. 322 i s. Per a una anàlisi de les expressions iconogràfiques d'aquesta mitificació de la casa d'Àustria, vegeu Marie TANNER, *The last descendant of Aeneas: The Hapsburgs and the mythic image of the emperor*, New Haven, Yale University Press, 1993, especialment p. 67 i s.

La nissaga dels Àustria seria per a autors com Juan de Salazar aquella «nobilíssima y felicíssima familia [...] a quien parece que fue sublimando Dios para defensa de su Iglesia», una monarquia que el frare benedictí identificava amb la cinquena del somni de Daniel, la qual «durará muchos siglos y que será la última».<sup>18</sup>

Però serà molt especialment d'ençà 1635, en desfermar-se la fase decisiva en la pugna per l'hegemonia d'Europa entre els Àustria i els Borbó, quan aquestes identificacions bíbliques es facin més freqüents i donin peu a textos d'un caràcter més propagandístic. Entre els homes de l'anomenada *generació del 1635* plana amb força la idea, i, sobretot, la pública exaltació, que els Àustria eren la dinastia escollida per Déu per a l'ecumenització del món.<sup>19</sup> Així, poc després de produir-se la ruptura francoespanyola, Juan de Herrera veurà Felip IV com el successor de la monarquia de David i campió de la lluita contra l'heretgia:

Este trono empezó en Christo y se ha proseguido en los Pontífices y reyes christianos, y [h]emos llegado al tiempo presente; del qual que los reyes que oy biben en la Iglesia se puede verificar, sino el gran monarca [Felip IV] y defensor de la Fe con tanta pureza, sin consentir que aya algún herege en su reyno, siendo el martillo de todos los hereges del mundo [...]. De todo lo qual y de otras razones, muchas que se pueden allegar, se collige que los Reyes de España y la Casa de Austria son figurados por el rey David.<sup>20</sup>

També, per aquelles mateixes dates, el sacerdot i jurista valencià Francisco Mateu publicava un *Antipro-nostico* que volia rebatre les triomfants profecies militars fetes pels polemistes francesos quan es desfermà la guerra entre els Àustria espanyols i els Borbó francesos; els optimistes auguris de Mateu es fonamentaven en què «la Monarquía Cristiana y universal del mundo está prometida a la Corona de España».<sup>21</sup>

18. Juan de SALAZAR, *Política española*, 1997, p. 199 i 229. Sobre aquesta legitimació bíblica de la dinastia dels Àustria per autors com Juan de Salazar, Juan de la Puente o Juan de Garnica, vegeu Eva BOTELLA, «Exempt from time and from its fatal change»: Spanish imperial ideology, 1450-1700», *Renaissance Studies* (Oxford), núm. 26/4 (2012), p. 580-604, especialment p. 595-599; Eva BOTELLA, *Monarquía de España...*, 2006, p. 34 i s.

19. Vegeu José M. JOVER, *1635, historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, p. 166 i s.

20. Juan de HERRERA, *Querella y pleyto criminal contra los delictos enormes que Xatillón, capitán general del rey de Francia...*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 2366, reproduït per José M. JOVER, *1635, historia de una polémica...*, 1949, p. 530-531.

21. Francisco MATEU, *Antipro-nostico a las vitorias que se pronostica el reyno de Francia contra el de España en el manifesto de las guerras publicado en 6 de junio de 1635*, 1a ed., València, Silvestre Esparsa, 1636. Citat per José M. JOVER, *1635, historia de una polémica...*, 1949, p. 379.

Semblantment, just el 1640, quan la monarquia hispana es veuria convulsionada per les rebel·lions de Portugal i Catalunya, l'aragonès Baltasar Gracián afirmava a *El político Don Fernando el Católico* que la casa d'Àustria havia estat escollida per Déu per posar fi a les divisions internes de la cristiandat i per frenar la potència turca. Gracián repetia la idea que, si en temps de la llei escrita fou la casa d'Abraham l'afavorida per Jahvè, la casa d'Àustria havia estat escollida per la providència en temps de la llei de gràcia per propagar arreu del món la fe catòlica, tria que enllaçava amb la sàvia decisió de Ferran el Catòlic de vincular la dinastia dels Trastàmara espanyols amb els Àustria germànics:

Casa que la estendió Dios por toda la redondez de la tierra para dilatar por toda ella su Santa Fe y Evangelio. Casa que la escogio Dios en la Ley de Gracia, assí como la de Abraham en la Escrita, para llamarse Dios de Austria Dios de Rodolfo, de Felipe y de Fernando. Esta pues escogió el Cathólico y sabio rey [Ferran el Catòlic] para sucesora de augusta de su cathólico zelo, para heredera de su gran potencia, para conservadora de su prudente gobierno, para dilatadora de su felicíssima Monarquía que el Cielo haga universal. Amén.<sup>22</sup>

A mitja centúria del sis-cents, la confessionalització catòlica de la monarquia espanyola propugnada per autors com Francisco Enríquez, Juan de Palafox, Juan Baños de Velasco, Agustín de Castro o Andrés Mendo, afermarà la idea que la dinastia dels Àustria espanyols era la dinastia escollida per Déu per defensar la fe catòlica dels heretges i dels apòstates.<sup>23</sup>

Així, en plena negociació dels Tractats de Westfàlia, fra Francisco Enríquez, en argumentar, en el capítol cinquè de la seva *Conservación de monarquías*, que «Las batallas en que oy está empeñada España, son propiamente de Dios, porque son por causa de Religión», assevera que la monarquia espanyola era la mateixa que la de «Iesucristo» i que la seva conservació depenia «que el Sacro Imperio no salga de la casa fidelísima de Austria», car, durant més de dos-cents anys, els prínceps d'aquesta estirp havien constituït un «duro freno y fuerte muro» a l'extensió de l'apostasia i

l'heretgia a Europa.<sup>24</sup> Seguint Enríquez, la branca dels Àustria espanyols sustentava tots els prínceps catòlics que lluitaven per la causa de Déu, inclòs l'emperador: «La corona de España es auxiliar a todos los príncipes católicos y enemiga declarada de los hereges»,<sup>25</sup> un paper per al qual havien estat escollits per la providència i que era una elecció semblant a la que Jahvè féu del rei Jehú i del sacerdot Jonadab per posar fi a la idolatria d'Acab, Jezabel, Ocozies i tots els adoradors de Baal (2Re 9-10).

#### 4. LA DIVULGACIÓ MASSIVA DE LA IDEA DE L'ELECCIÓ DIVINA DE LA CASA D'ÀUSTRIA. TEATRE, SERMONS I PROFECIES BÍBLIQUES

El llegat cultural bíblic es manifesta amb força en la literatura hispànica del Barroc. Evidentment el trobem en l'àmplia i variada literatura asceticoespiritual de l'època de la contrareforma, però també en la poesia lírica i èpica, en el teatre, en la novella i en tots els registres de la prosa culta i popular.<sup>26</sup> Si bé, en més o menys mesura, tots aquests gèneres literaris van contribuir a la divulgació social de la cultura bíblica i, a través d'aquesta, de determinats valors polítics, indubtablement el millor vehicle literari per a la divulgació massiva d'aquesta cultura bíblica i biblicopolítica van ser les representacions teatrals, especialment en els exitosos formats de la *comedia nueva* i l'acte sacramental.

Per al cas de Lope de Vega, Simon A. Vosters ja va posar en relleu que en el simbolisme bíblic de l'obra lopesca hi hauria una encesa exaltació dels valors de Déu, el rei i la pàtria espanyola, els quals apareixen estretament entrelligats en la idea de Lope que l'Espanya catòlica dels Àustria seria el «nou poble electe de Déu»;<sup>27</sup> assenyala Vosters que, en les allegories i metàfores biblicopolítiques del Fénix, s'hi produeix una gran mixtura entre els referents bíblics, i del món antic, amb els personatges històrics de la casa d'Àustria: «Deliberadamente confunde los triunfos de David, de Cristo y todos los miembros de la Iglesia Militante, con las victorias de Hércules, protorrey de España, y de Atlante, su gran ayuda, siendo los dos héroes antiguos

22. Baltasar GRACIÁN, *El Político Don Fernando el Católico*, Saragossa, 1640 (ed. facsímil prologada per Aurora Egido, Saragossa, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985, p. 221-222).

23. Sobre aquest context ideologicopolític, vegeu Julián VIEJO, «Contra políticos ateístas.» Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII», a Gianfranco BORRELLI, *Prudencia civile, bene comune, guerra iusta: Precosi della ragion di statu tra seicento e settecento*, Nàpols, Archivio della Ragion di Stato-Adarte, 1999, p. 85-95; Julián VIEJO, «El contexto de recepción de Grocio a mediados del siglo XVII en la monarquía hispana», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna* (Madrid), núm. 11 (1998), p. 265-280.

24. Francisco ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías, religiosa y política*, Madrid, Domingo Morras, 1648, part I, f. 2v.

25. Francisco ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías...*, 1648, part I, f. 13.

26. Dues obres de conjunt sobre la presència de la Bíblia en la literatura hispana del Segle d'Or han estat publicades recentment: Gregorio del OLMO (dir.), *La Biblia en la literatura española*, vol. 2, *Siglo de Oro*, Madrid, Trotta, 2008; Ignacio ARELLANO i Ruth FINE (ed.), *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2010.

27. Simon A. VOSTERS, *Lope de Vega y la tradición occidental. Parte I. El simbolismo bíblico de Lope de Vega*, Madrid, Castalia, 1977, p. 508.

figuras de la casa de Austria, lo mismo que David y Salomón». <sup>28</sup>

Però, ben probablement, és Calderón de la Barca qui va mostrar en el conjunt de la seva obra una visió global teologicopolítica més elaborada i madurada de la monarquia hispànica dels Àustria. <sup>29</sup> A actes sacramentals com *El gran teatro del mundo*, *Los misterios de la misa* o *Psiquis y Cupido*, Calderón hi exposa una concepció historicoreligiosa segons la qual el món hauria travessat tres grans etapes o «edats»: la del gentilisme, la de la llei escrita de l'hebraisme i, finalment, la de la llei de la gràcia, la qual seria iniciada amb la vinguda de Crist i de la seva doctrina que havia de ser propagada a tota la humanitat. <sup>30</sup> I, segons Calderón, des de Rodolf d'Àustria (1273-1291), primer emperador del Sacre Imperi, aquesta missió divinal hauria recaigut en la dinastia de les àligues daurades.

Aquesta idea que els Àustria eren l'estirp escollida per Déu per propagar la fe catòlica a tot el món apareix a actes sacramentals com *El primer blasón del Austria*, *Segundo blasón del Austria*, *El nuevo Palacio de Retiro*, *El nuevo hospicio de pobres*, *El indulto general* i *El primer refugio del hombre*, així com en les lloances *El arca de Dios cautiva* i *El verdadero Dios Pan*. En totes aquestes obres, Calderón hi usa el passatge bíblic del llibre d'Habacuc que en la versió de la Vulgata diu «Deus ab astro veniet» (Ha 3:3), per interpretar en un sentit simbòlic i profètic el mot *astro*, el qual transforma en *austro* i identifica amb la casa d'Àustria, predestinada a expandir la fe cristiana a la tercera edat del món.

A la lloa *El verdadero Dios Pan*, és potser on Calderón expressa més nítidament aquesta transposició bíblicopolítica. A través del personatge allegòric de la Historia, que s'adreça a la Poesia i a la Música, el dramaturg castellà diu el següent:

El celo  
la devoción y la Fe,  
de tanto historial ejemplo  
como tiene el mundo al Alto,

28. Simon A. VOSTERS, *Lope de Vega y la tradición occidental...*, 1977, p. 501.

29. Seguim en aquest punt els treballs d'Enrique RULL, «Hacia la delimitación de una teoría político-teológica en el teatro de Calderón», a Luciano GARCÍA (dir.), *Calderón: Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el Teatro Español del Siglo de Oro*, vol. II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, p. 759-767; Ignacio ARELLANO, «Notas sobre la Biblia en los autos de Calderón», a Vicente BALAGUER i Vicente COLLADO (ed.), *V Simposio Bíblico Español: La Biblia en el arte y en la literatura*, vol. I, Literatura, València, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999, p. 17-52, especialment p. 46-49.

30. Sobre aquestes concepcions històriques en el pensament historicofilosòfic medieval i modern, vegeu José Antonio MARAVALL, *Antiguos y modernos: La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, epígraf «Las edades del mundo y la diferente estimación de las épocas», p. 46-49.

al Divino Sacramento  
que hoy se celebra, bien como  
Misterio de los Misterios,  
principalmente en España  
adónde, heredado afecto,  
patrimonio es de sus reyes;  
no sin autoridad, puesto  
que como Historia lo afirmo  
yo en católicos acuerdos  
de la Imperial Casa de Austria.  
Y las dos debéis hacerlo:  
tú como Poesía, pues  
compusiste el Himno tierno  
de cántica de Habacuc;  
y tu entonaste los versos  
como Música, en que ambas  
profetizasteis diciendo  
que el Austro vendría el Rey  
que ha de dominar los imperios. <sup>31</sup>

A més de les possibilitats alegòriques del mot *austro*, la tria que fa Calderón d'aquest curt llibre bíblic no és casual. Els versos del llibre d'Habacuc s'inicien amb una queixa del profeta a Jahvè per la violència i injustícia que sofreix Israel com a conseqüència de la invasió dels caldeus. Jahvè, que condueix la història dels pobles, tal com deixa clar el text bíblic, respon al clam del profeta dient que salvarà els homes justos del seu poble i que, finalment, amb la seva intervenció derrotarà i castigarà els enemics d'Israel.

No costa gaire parangonar la difícil i convulsa situació de la monarquia hispànica en els anys centrals del sis-cents amb el poble d'Israel oprimat pels enemics caldeus. <sup>32</sup> Altrament, tampoc no hi ha gaire distància entre la cosmovisió teologicopolítica de Calderón i els ideals d'una monarquia teocràtica universal expressats en les obres ja comentades de Tommaso Campanella, Juan de Salazar o Benito de Peñalosa.

Al costat del teatre, els sermons van ser una altra via, perfectament integrada en la maquinària propagandística de la monarquia espanyola, <sup>33</sup> per divulgar massivament la idea que els Àustria eren la dinastia escollida per la divina providència per assegurar i expandir la fe catòlica. Tal com proclamava una *Oración fúnebre* predicada l'any 1654 pel jesuïta Juan de Avellaneda a El Escorial,

31. Citat per Enrique RULL, «Hacia la delimitación de una teoría político-teológica en el teatro de Calderón», a *Calderón...*, 1983, p. 764.

32. La idea d'una redempció messiànica del poble espanyol utilitzant el text profètic d'Habacuc, hom la pot trobar en altres autosacramentals de Calderón com *Mística y real Babilonia*; vegeu Françoise GILBERT, «Las primeras réplicas de los profetas Abacuc y Daniel en el auto *Mística y real Babilonia*: prefiguración de dos trayectorias complementarias», *Criticón* (Tolosa de Llenguadoc), núm. 83 (2001), p. 125-132.

33. Vegeu Gwendolyn BARNES, *Sermons and the discourse of power: The rhetoric of religious oratory in Spain (1550-1900)*, Ann Arbor, University of Michigan, 1988.

els sobirans de la casa d'Àustria eren «principes por Dios, principes con Dios».<sup>34</sup> El caràcter carismàtic de la monarquia era subratllat en els sermons predicats, i sovint estampats, que commemoraven els naixements i, sobretot, les exèquies i defuncions de reis i prínceps;<sup>35</sup> també, a través de la comparació amb personatges o símbols de les Sagrades Escripures, moltes d'aquestes prèdiques maldaven per aproximar els membres de la reialesa a la divinitat, tot separant-los de la resta dels mortals.<sup>36</sup>

## 5. ELS «CATALANS»: SARMENTS DE LA VINYA DEL SENYOR I CEDRES DEL TEMPLE DE DÉU

En el cas de Catalunya, la idea que els *catalans* eren el poble escollit de Déu, així com les derivacions polítiques d'aquesta sacralitat, les trobem fonamentalment en els sermons i en les prèdiques religiosopolítiques que les institucions catalanes (la Generalitat i el Consell de Cent) patrocinaren en les dècades anteriors a la Revolució de 1640.

Com és sabut, el sermó barroc era un poderós mitjà per a la transmissió cultural i també per a l'adoctrinament social i polític.<sup>37</sup> En una societat amb una cultura encara fonamentalment oral, el sermó, tant per l'ús de l'art de l'eloqüència com per l'ascendent i la credibilitat que podia tenir la figura del predicador, es va convertir en un instrument eficaç per a la divulgació d'idees i de missatges, i no solament els de naturalesa religiosa. Altrament, la possibilitat que el discurs oral quedés reforçat amb la seva publicació posterior augmentava el poder comunicador del sermó. I foren precisament els sermons institucionals amb un fort contingut polític i ideològic els que més fàcilment arribaren a la impremta.

34. Citat per Fernando NEGREDO, «La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la casa de Austria en los sermones del siglo XVII», *Criticón* (Tolosa de Llenguadoc), núm. 84-85 (2002), p. 295-311 (citat en la p. 297).

35. A més de l'article citat en la nota anterior, vegeu Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO, «Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la casa de Austria», a Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, José MARTÍNEZ i Virgilio PINTO, *Política, religión e inquisición en la España moderna*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, p. 29-57; Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO, «La sacralización de la dinastía en el púlpito de la Capilla Real en tiempos de Carlos II», *Criticón* (Tolosa de Llenguadoc), núm. 84-85 (2002), p. 313-332.

36. José Antonio Maravall posa tres exemples de sermons amb aquestes comparacions bíbliques: un per la mort de la infanta Margarida d'Àustria (1633), un altre per la mort de la reina Isabel de Borbó (1645) i un tercer sermó predicat per celebrar el naixement del príncep Felip (1658); José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1975, p. 296-298; tanmateix, els exemples es podrien multiplicar.

37. Específicament sobre l'oratoría sagrada a Catalunya, vegeu Henry KAMEN, *Canvi cultural a la societat del Segle d'Or*, Lleida, Pagès, 1998, p. 468 i s. (1a ed. orig. anglesa: 1993); Martí GELABERTÓ, *La palabra del predicador: Contrarreforma y superstitión en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Lleida, Milenio, 2005.

El paper rellevant que prèdiques i sermons van exercir en la propagació de les idees i les consignes polítiques en l'Europa de l'Antic Règim té multitud d'exemples tant en l'àmbit catòlic com en el protestant. Per al cas concret de Catalunya, des de començaments del segle XVII, la Diputació del General instaurà, dins les celebracions de la diada de Sant Jordi, la pràctica d'uns sermons de naturalesa politicoreligiosa dedicats al patró de Catalunya, i també d'uns altres, normalment pronunciats el dia 24 d'abril o, en tot cas, posteriorment al sermó de la diada, que eren dedicats a les ànimes dels diputats i oïdors difunts.<sup>38</sup> Per la seva part, el Consell de Cent celebrava també, almenys des de finals del cinc-cents, els sermons en honor al rei Jaume II.<sup>39</sup> Així mateix, per la commemoració de determinats esdeveniments extraordinaris o per ocasió de les honres funeràries d'alguns personatges principals, els sermons de les institucions catalanes podien agafar igualment una gran càrrega política, arribar a la impremta i tenir una penetració social rellevant.

En aquests sermons i en altres peces de la producció cultural de l'època, hi trobem una exaltació de la *nació* catalana a partir de variades recreacions historicomítiques; de l'inventari inacabable de les riqueses del territori del Principat; de les llistes, també inesgotables, de sants i màrtirs catalans, o, tal com féu Onofre Manescal a finals del cinc-cents, de la lloança de la llengua, tot paragonant la catalana amb la *llengua santa* del poble hebreu.<sup>40</sup> Però, com en el cas de l'exaltació de la *nació espanyola*, seran les tensions polítiques i militars de mitjan segle XVII les que contribuiran més decisivament a l'acreciment dels simbolismes

38. En els *Dietaris de la Generalitat* hom troba referències als oficis de la diada de Sant Jordi i als aniversaris del dia 24 d'ençà de l'any 1600, però els sermons no apareixen fins l'any 1606. Aquestes prèdiques semblen desaparèixer definitivament en la dècada dels anys seixanta del segle XVII. Després de la Guerra dels Segadors ja es predicaren molt pocs sermons, tot expressant freqüentment el dietari que el General estava «exhaust»; *Dietaris de la Generalitat de Catalunya* (DG), III, IV, V, VI i VII, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1996-2002.

39. No sabem exactament quan s'inicià la pràctica d'aquests sermons, dels quals arribaren menys a la impremta que no pas els de la diada de Sant Jordi de la Generalitat. En tot cas, però, en tenir prova d'ençà dels anys finals del segle XVII.

40. Onofre MANESCAL, *Sermó vulgarment anomenat del serenísimo senyor don Jaume Segon, i història de la pèrdua d'Espanya, grandeses de Catalunya, comtes de Barcelona i reis d'Aragó*, Barcelona, Sebastià Cormellas, 1602, f. 77v. La precocitat d'aquesta «sacralització» del discurs cultural i polític ha estat apuntada per Pep VALSALOBRE, «Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l'hagiografia de l'edat moderna catalana», a Marina GARCIA i M. Àngels LLORCA (ed.), *Vides medievals de sants: Difusió, tradició i llegenda*, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2012, p. 99-122 (vegeu p. 101). En general, sobre el sermó de Manescal, vegeu Lurdes ESTRUCH, «El Sermó Patriòtic d'Onofre Manescal (1597/1602)», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* (Barcelona), vol. 51 (2007-2008), p. 145-197.

bíblics i de les legitimacions providencialistes en clau nacional.<sup>41</sup>

D'ençà dels anys precedents a la Revolució de 1640, els sermons de Sant Jordi van seguir un discurs bíblico-polític clarament adreçat a afermar una idea de nació catalana a partir de la seva vinculació amb la divina providència, idea que bàsicament servia per defensar les constitucions i els privilegis del sistema pactista català enfront de les escames del govern central de la monarquia hispana.

A través de l'allegoria bíblica de la vinya i els sarments, «Jo sóc el cep, vosaltres els sarments» (Jn 15:5), repetida en diversos sermons, es transmetrà la idea d'una nació catalana enllaçada a la divinitat a través de sant Jordi, el seu patró; i prova d'aquesta vinculació, en serien els triomfs de les armes catalanes en totes les edats de la història, els quals no sempre havien estat prou coneguts. Tal com explicitava el canonge de la catedral de Barcelona, Miquel Joan Osona, en el sermó predicat la diada de Sant Jordi de l'any 1638, la catalana era una «ínclita y esforçada nació unida com pàmpol bisarro, no ab Fe sola, sinó ab fruyt de heroycas obras a la divina Cepa».<sup>42</sup> Aquest era, però, un discurs amb una finalitat política que ultrapassava l'objectiu enaltidor tan característic de les batalles preeminencials del Renaixement i del Barroc, ja que, a partir d'aquest argumentari historicoreligiós, Miquel Joan Osona feia una defensa de les llibertats i els privilegis del Principat, llavors posats en qüestió per les directrius polítiques del ministeri d'Olivares: «Y axí nos maravella las altras naciones que tinga y gose aquest Principat insigne tants y tan singulares privilegis, que lo mateix podria tenir, si-ls aguessen guanyats ab la punta de la llança, y ab lo valor de la espasa, donant la sanch y tantas vidas en servey de són rey per argumentar-li la Corona».<sup>43</sup>

El sermó de 1639, predicat pel caputxí Pau de Sarrià, tornava a ser encapçalat per la citació bíblica de la vinya i els sarments procedent de l'Evangeli de sant Joan, i insistia que els catalans havien demostrat, per les seves proeses en benefici de la fe i dels seus reis, ser

41. Antoni SIMON, «Un alboroto católico: el factor religión en la revolución catalana de 1640», *Pedralbes* (Barcelona), núm. 23 (2) (2003), p. 123-146; Andrew Joseph MITCHELL, «Una nueva perspectiva sobre la Guerra dels Segadors: en búsqueda de la "limpieza de fe"», *Pedralbes* (Barcelona), núm. 23 (2) (2003), p. 367-374; Andrew Joseph MITCHELL, *Religion, revolt and the formation of regional identity in Catalonia 1640-1643*, Columbus, Ohio State University, 2005, tesi doctoral inèdita de la qual només he pogut consultar un resum disponible en línia; Xavier TORRES, «La nació i el temple. Patriotisme i Contrareforma a la Catalunya moderna», *Pedralbes* (Barcelona), núm. 28 (1) (2008), p. 85-102.

42. Miquel Joan OSONA, *Sermó del invicto y gloriós màrtir Sant Jordi, patró insigne del Principat nobilíssim de Cathalunya...*, Barcelona, Gabriel Nogués, 1638, f. 21.

43. Miquel Joan OSONA, *Sermó del invicto y gloriós màrtir Sant Jordi...*, 1638, f. 21.

«también ellos sarmientos luzidos y pomposos de la cepa Christo». En el seu sermó, Pau de Sarrià feia una defensa vehement del règim de constitucions i privilegis del Principat. A partir d'una exegesi del passatge del rotlle que vola de la cinquena visió del llibre de Zacaries (Za 5:1-4), i recolzant-se en les autoritats de Nicolau de Lira i sant Jeroni per fer-ne la interpretació, el frare caputxí afirmava que el somni apocalíptic de Zacaries representava el perill de la pèrdua dels estatuts del temple de Jerusalem, els quals eren parangonats als privilegis i constitucions de Catalunya: «Entiendan los que aquí gobiernan una Ciudad o Principado que la falta y descuydo en sustentar sus privilegios, en guardar sus constituciones y estatutos, es la mayor maldición y desdicha que pueden incurrir». I per això, demanava una actitud ferma i resistent als dirigents del Principat davant els atacs de la cort de Madrid. Usant, en aquest cas, l'exemple de quan Moisès en el Sinaí va contradir el disseny de Jahvè d'exterminar el poble d'Israel per haver adorat el vedell d'or (Ex 32: 7-14), Pau de Sarrià, tot recolzant-se en l'exegesi de sant Gregori sobre aquest episodi bíblic, asseverava que «y es fineza de la fidelidad de un vasallo resistir suplicando y suplicar resistiendo a su mismo rey, y siendo en favor de los privilegios de su patria dignamente concedidos, pues todo viene a resultar en abono del mismo príncipe y conservación de su reyno».<sup>44</sup>

L'allegoria de la vinya i els sarments no va ser l'única emprada en aquestes prèdiques politicoreligioses per vincular els catalans amb la divinitat. També, poc abans de 1640, l'agustinià fra Gaspar Sala, al *Panegyrico Aniversario de los heroes catalanes difuntos, immortales en sus hazañas*, comparava els catalans amb els majestuosos cedres del Líban i Palestina, que en temps bíblics havien servit per a la construcció dels temples dedicats a Jahvè: «llamé a los defuntos Catalanes, hermosos cedros, porqué dellos en la real Sala de la fe formó Dios los artesones. Y assí, aunque este Principado en este edificio Cathólico no es lo más extenso y dilatado, pero hallareys que es lo más primoroso o, por dezir mejor, lo primero».<sup>45</sup> Segons el text bíblic, l'espai sagrat del Sant dels Sants del temple de Salomó on es guardava l'arca de l'aliança era revestit totalment de fusta de cedre (1Re 6:15), amb la qual cosa Gaspar Sala volia remarcar tant l'antiguitat de la fe dels catalans com la seva proximitat a la divinitat: «que siempre Cataluña en materias de Fe fue la primera y, como cedro de Líbano, sobre las eminencias de otras naciones

44. Pau de SARRIÀ, *Panegyrico de las grandezas del incltyo y gloriosísimo martir San Jorge, gran patrón del nobilísimo Principado de Cataluña*, Barcelona, Gabriel Nogués, 1639, f. 10, 22v-23 i 24.

45. Gaspar SALA, *Panegyrico Aniversario de los heroes catalanes difuntos, immortales en sus hazañas*, Barcelona, Gabriel Nogués, 1639, f. 7v. Sobre Gaspar Sala, vegeu bàsicament Antoni SIMON i Karsten NEUMANN, «Estudi introductori», a Gaspar SALA, *Proclamación católica*, Barcelona, Base, 2003, p. 3-49.



se descuella».<sup>46</sup> Aquesta proximitat divina tenia, a més, una derivació política: l'eminència i perfecció de les lleis i el sistema de govern de les institucions del Principat, els quals no només regien per a la nació catalana, sinó que també havien servit d'espill i model per a altres nacions: «al olor y frangancia del buen gobierno y polityca deste Principado, acudían a pedirle sus leyes para gobernar sus tierras. Evidente señal de que, en esta materia, era Cataluña cedro eminente entre las demás naciones».<sup>47</sup>

## 6. POBLES DEFENSORS DE LA FE, POBLES ENEMICS I POBLES REBELS. MACABEUS, ZELOTES, FILISTEUS

La forta imbricació entre religió i política a l'Europa de l'Antic Règim s'observa, entre moltes altres coses, en la rellevància que el factor religiós va tenir en les revoltes i revolucions que van sacsejar l'estabilitat de les monarquies de l'època, així com en l'abundós ús de referents bíblics que apareixen tant en els textos de justificació ideològica com en els més pròpiament propagandístics, que van generar aquests moviments revolucionaris.

Per al cas concret de la Revolució Catalana, la força i potencialitat del sentiment religiós de la revolta pagesa que esclatà a la primavera de 1640 ja foren captades perfectament pels sectors dirigents que encapçalaren el moviment revolucionari i la separació de Catalunya de la monarquia espanyola. Després de la crema i de l'enderrocament de les poblacions de Santa Coloma de Farners i Riudarenes, on els *tercios* espanyols havien incendiat les sagrades formes i l'església, la Diputació del General encapçalada per Pau Claris va fer difondre un *paper* o *sumari* en què la crítica a la nefasta política d'allotjaments seguida pel ministeri d'Olivares era acompanyada d'una forta argumentació religiosa. Segons aquest memorial que fou enviat a la cort de Madrid, els *tercios* responsables de la crema de les sagrades formes a Riudarenes semblava que «nos quisieren dar a beber la doctrina de Lutero i Calvino», amb la qual cosa als catalans no els quedaria altre remei que fer com el poble macabeu que es va revoltar i va morir contra l'intent dels reis selèucides d'hellenitzar la religió jueva.<sup>48</sup>

Posteriorment, el referent macabeu, que també havia estat utilitzat profusament pels rebels holandesos en la seva lluita contra els espanyols, va ser emprat pels revolucionaris catalans tant en els grans textos de

justificació de la Revolució de la segona meitat de l'any 1640 (*Proclamación católica*, de Gaspar Sala; *Noticia de Cataluña*, de Martí i Viladamor, i *Justificació en conciença*, de la junta de teòlegs), com en diversos sermons politicoreligiosos dels revolucionaris catalans predicats i publicats l'any 1641, tal com ha posat en relleu Xavier Torres.<sup>49</sup>

En general, la justificació ideològica de l'alçament català i la propaganda de guerra posterior van estar impregnades d'un fort to religiós. La multiplicació i politització de referents bíblics són característiques d'aquests textos. Així, per exemple, en el sermó que Josep Pont predicà per l'aniversari de les ànimes dels diputats i oïdors difunts l'any 1641,<sup>50</sup> i que políticament era adreçat a justificar el trencament de Catalunya amb la monarquia espanyola i la seva aliança amb França, es comparava Pau Claris, el llavors recentment traspasat líder de la Revolució Catalana, amb Elies, el profeta bíblic que va pujar al cel. En el dit sermó, la figura del diputat que havia salvat Barcelona de la repressió espanyola era també assimilada amb Samsó, el popular heroi israelita que va enfrontar-se als filisteus. Així mateix, Catalunya era parangonada amb Jerusalem, la ciutat de Déu que mai no podrà ser aniquilada. Mentre que els *tercios* hispànics que, a més d'assolar les poblacions catalanes, havien cremat sacrílegament els temples de Déu, eren identificats amb els sis-cents homes de la tribu de Dan que van robar el santuari de l'efraïmita Micà i van provocar la indignació d'aquest.<sup>51</sup>

Aquesta sacralització del moviment revolucionari català i, alhora, l'acusació que les tropes reials seguien un comportament heretge i sacríleg perquè la cort de Madrid havia deixat de banda la raó d'estat catòlica i seguia la «rasón de estado iniqua y monstruosa de Nicolás Machiavello»,<sup>52</sup> suposaven un atac directe a un dels pilars fonamentals que legitimaven la monarquia espanyola. Per això, no ha d'estranyar que, per part espanyola, hi hagués una contestació radical als al·legats

49. Xavier TORRES, «Nosaltres, els macabeus: el patriotisme català a la Guerra dels Segadors», a Joaquim ALBAREDA (ed.), *Una relació difícil: Catalunya i l'Espanya moderna*, Barcelona, Base, 2007, p. 85-107.

50. JOSEP PONT, *Sermó predicat en lo aniversari que ab exemplar devoció y ab majestosa ostentació, celebra cada any la Casa il·lustre de la Diputació...*, Barcelona, Gabriel Nogués, 1643 (Biblioteca de Catalunya, F. Bon., 2839). Una edició moderna a Eva SERRA (ed.), *Escrits polítics del segle XVII. Tom II*, Vic, Eumo, 1995, p. 137-186, d'on surten les nostres citacions. Aquest sermó ha estat estudiat per Rosa Maria GONZÁLEZ, «Los predicadores y la Revuelta Catalana de 1640. Estudio de dos sermones», a *Actes del Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, vol. II, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1984, p. 435-443.

51. Eva SERRA (ed.), *Escrits polítics...*, 1995, p. 156, 157, 185, 183 i s.

52. Així ho denunciava l'anònim autor dels *Desenganyos del Principado de Cathalunya y su Rey, y avisos para los dos*, Biblioteca Universitària de Barcelona, ms. 211, 1640, f. 205-205v. En diversos passatges de la *Proclamación católica*, Gaspar Sala hi havia fet, poc o molt explícita, la mateixa acusació.

46. Gaspar SALA, *Panegyrico Aniversario...*, 1639, f. 9.

47. Gaspar SALA, *Panegyrico Aniversario...*, 1639, f. 11v.

48. El text del sumari acaba dient: «Ha sido asote de Dios para corrección nuestra, del qual podemos decir aquello de los macabeos: 2ª Macha 6 "Obsecro eos qui hunc librum lecturi sunt ne abhorrescont propter adversas casus, sed reputent ea que occiderunt non ad intentum, sed ad correpcionem esse generis nostri"» (DG, vol. v, 1999, p. 1885).

religiosos dels revolucionaris catalans, ni que els tractadistes polítics castellanocortesans renovessin fins al paroxisme l'exegesi de l'aliança entre la monarquia espanyola i la divina providència, ni tampoc que el pensament polític i la publicística espanyols dels anys quaranta presentessin la guerra de Catalunya com una guerra de religió, fent un gir total als arguments, i també als referents bíblics, que en matèria de fe havien esgrimit els revolucionaris catalans.

Així, fra Francisco Enríquez, en la citada *Conservación de monarquías*, comparava la Guerra de Separació de Catalunya amb la que Felip IV mantenia contra holandesos, alemanys o suecs, car el Rei Catòlic tractava de salvar els catalans de l'heretgia introduïda pels francesos, ja que, segons Enríquez, el Principat «de región de católicos se ha vuelto centina de infieles». Seguint aquest apologeta de la monarquia catòlica, en aquestes lluites, els oficials dels exèrcits espanyols eren «más a propósito sacerdotes que capitanes», i els comparava als valerosos guerrers del poble macabeu que, dirigits per Judes Macabeu i gràcies a l'ajut de Jahvè,<sup>53</sup> van derrotar Nicanor, l'impíu i blasfem general de Demetri. (2Ma 15). En l'episodi bíblic que Enríquez usava per parangonar la lluita dels espanyols contra els heretges, la sort final d'aquests era ben dramàtica, car, segons el text sagrat, Judes Macabeu ordenà tallar primer el cap i el braç a Nicanor, i després també la llengua perquè fos menjada a trossets pels ocells (2Ma 15: 30-33).

En la tractadística espanyola dels anys de la guerra, els catalans no eren comparats amb els macabeus, sinó amb els filisteus,<sup>54</sup> és a dir, amb els enemics per antonomàsia dels israelites que serien derrotats pel rei David; o també amb els zelotes,<sup>55</sup> aquella secta d'agitadors extremistes i fanàtics que amb la seva insurrecció havia provocat la repressió romana i la caiguda de Jerusalem.

## 7. LES DUES CARES DE MOISÈS I DEL FARAÓ. LES SILUETES CANVIANTS DE JERUSALEM

Tal com hem dit, el marcat to religiós de la lluita ideològica i propagandística que acompanyà la guerra de

53. FRANCISCO ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías...*, 1648, part I, f. 3v, 3 i 13.

54. Segons deia el mercedari fra Marcos SALMERÓN, els catalans eren «Vanos Gigantes como el Filisteo, que perderán la cabeza con las mismas armas que pretenden usurpar la Corona», a *Recuerdos históricos y políticos de los servicios que los generales y varones ilustres de la religión de Nuestra Señora de la Merced*, València, En Casa de los Herederos de Chrysostomo Garriz, por Bernardo Nogues, 1646, p. 505.

55. Segons deia l'exiliat filipista Alexandre de Ros, «los que drestruieron a Jerusalem se llamaron zelotes y los que pusieron a Cataluña en este estado tiranizaron el glorioso nombre de patricios» (*Cataluña desengañada*, Nàpols, Egidio Longo, 1646, p. 273-274).

Catalunya portà a una creixent utilització en el discurs polític dels simbolismes i les alegories bíblics, els quals, tal com passà a l'Anglaterra del sis-cents, van servir per legitimar posicions polítiques ben contradictòries.<sup>56</sup> De fet, determinats personatges, ciutats o episodis del text sagrat tingueren el doble ús de servir tant als revolucionaris catalans com als espanyols filipistes. Encara que els exemples d'aquesta ambivalència siguin prou abundants, ens centrarem en dos d'aquests: el de Moisès i l'alliberament del poble d'Israel de l'esclavitud de la terra dels faraons, i el de la ciutat de Jerusalem, santa i alhora rebel; uns referents que, a més de tenir una forta càrrega simbolicopolítica, ocupaven un lloc destacat en el relat bíblic i que, per tant, eren prou popularitzats.

Tal com hem dit, la figura de Moisès com a alliberador del poble hebreu de la tirania de l'Egipte dels faraons va ser a bastament emprada en la simbologia política del Renaixement i del Barroc. A més, en el cas hispànic, Moisès havia estat escollit com a exemple de virtut per bastir algunes de les més reeixides i influents guies bibliopolítiques de la tractadística de la contrareforma hispana, com ho va ser *El Governador Christiano deducido de las vidas de Moysen y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, que l'agustinia Juan Márquez publicà el 1612.<sup>57</sup>

Tal com hem vist anteriorment, als inicis de la Revolució Catalana, la figura de Pau Claris va ser ràpidament equiparada amb diversos personatges bíblics en els sermons que es predicaren amb motiu del seu traspass, ocorregut el 27 de febrer de 1641, és a dir, només un mes després de l'alliberadora batalla de Montjuïc (26 de gener), la qual havia salvat Barcelona de l'expedició punitiva espanyola ordenada per Felip IV i el comte duc d'Olivares.

56. CHRISTOPHER HILL, *The English Bible and the seventeenth-century revolution*, Londres, Penguin, 1993. El llibre de Hill demostra com la Bíblia va tenir un paper central en tots els aspectes de la vida social i política de l'Anglaterra revolucionària, però que després de 1660 va perdre «its universal power once it had been demonstrated that you could prove anything from it» (p. 426).

57. L'obra, estampada per Francisco de Cea, era dirigida a Gómez Suárez de Figueroa, fill del difunt Lorenzo, que havia fet a Márquez l'encàrrec de compondre-la. Definidor i prior de l'orde de Sant Agustí, Juan Márquez (Madrid, 1565-1621) va ser nomenat també predicador reial de Felip III de Castella i consultor de la Inquisició. Sobre la seva biografia i obra, vegeu Javier LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, *Juan Márquez, un intelectual de su tiempo*, Madrid, Revista Agustiniana, 1996. Específicament sobre *El Governador Christiano*, el mateix autor ha publicat «Juan Márquez (1565-1621): influjo y proyección historiográfica de *El Governador Cristiano*», *Revista Agustiniana* (Madrid), vol. 37, núm. 112 (1996), p. 93-132, i «Génesis, estructura y fuentes de *El Governador Christiano* (1612) de Juan Márquez», *Revista Agustiniana* (Madrid), vol. 39, núm. 119 (1998), p. 499-556. També Harald E. BRAUN, «The Bible, reason of state and the royal conscience: Juan Márquez's *El Governador Christiano*», *Renaissance Studies* (Oxford), núm. 23/4 (2009), p. 552-567. També el jurista aragonès ANTONI FUERTES I BIOTA va usar la figura de Moisès per bastir el seu tractat *Vida de Moysen: Parte primera. Glosada con sentencias y aforismos politicos*, Brusselles, Gvilielmo Lehey-Cels, 1657.

En aquests sermons, Pau Claris serà comparat al profeta Elies que va pujar al cel, al sacerdot Azaries que es va oposar al rei Uzies o a l'heroi Samsó que va derrotar els filisteus; però l'analogia amb Moisès és, sens dubte, la més freqüent. Aquest referent bíblic feia fàcilment comprensible la idea que, gràcies a Pau Claris, Catalunya i els catalans s'havien estalviat la violència repressiva dels espanyols (el faraó i els seus exèrcits) i també que la seva conducció política els havia encaminat a l'aliança amb França (la terra promesa). Una analogia que anteriorment ja havien usat abundantment els rebels holandesos<sup>58</sup> i que, tal com va demostrar Michael Walzer, ha constituït una metàfora comuna per a molts processos revolucionaris.<sup>59</sup> El 1641 l'agustinà fra Gaspar Sala establí el dit paral·lisme d'una manera ben nítida:

¡O ilustre Claris, Moysés del pueblo catalán! Encomendole Dios por medio de la suerte (que está en sus manos, in manibus tuis fortes mea) el officio de diputado eclesiástico, presidente de la Deputación, para que librasse a Cataluña de las opresiones de los castellanos; opúosse a las órdenes de los prefectos opresores, libró al pueblo de la opresión, púsole en campaña precediendo la justificación de la conciencia, capitaneole, acudió con provisiones con tal arte que, en materia de dineros, para los gastos se puede decir que sacaba agua de las peñas, expúosse a riesgos y peligros, guió al Principado a la tierra de promisión (que es el vasallaje del rey, nuestro señor Luys XIII) para que bajo su real sombra descansemos y respiremos de los trabajos passados.<sup>60</sup>

Tanmateix, en la tractadística espanyola els papers s'invertien. En el capítol xxvii de la seva *Conservación de monarquías*, fra Francisco Enríquez, en destacar que «Los monarcas a quien han acudido los rebeldes a la Corona Católica, estos mismos le sirven de açote», remarcava, tal com feien molts altres autors, que l'acció francesa a Catalunya era tan lesiva per als naturals que o bé provocaria la total destrucció del Principat, o bé propiciaria el retorn dels catalans al benèfic domini del

monarca catòlic. L'Egipte dels faraons seria en aquest cas la França borbònica, mentre que Felip IV seria el Pastor Suprem que esperava la rectificació d'aquells súbdits rebels que, com el poble hebreu, s'havien desviat del camí marcat per Jahvè i per això sofrien aquelles penalitats:

Era antiguamente el reyno de Egipto para el pueblo de Israel el assylo de sus rebeldías contra su natural señor, que era Dios. Pecavan digo, y provocavan su enojo en confianza de que los avia de recibir el Egipcio debaxo de su protección, y los avia de librar de los amorosos assaltos con que Dios intentava no tanto castigarlos, quanto reducirlos al deber [...] porque a esos mismos Franceses a quien se ha entregado esta infelice Provincia o la destruiran totalmente, o la obligaran a malos tratamientos a que se rinda a su Rey y señor natural.<sup>61</sup>

Aquesta analogia es completaria quan, l'octubre de 1652, Barcelona fos conquerida per Joan Josep d'Àustria, el fill bastard de Felip IV, a qui els sermons i la tractadística hispans proclamarien com el *Moyse de esse Principado*, el qual hauria rescatat els catalans del captiveri patit en el domini del faraó.<sup>62</sup>

Si en el cas de Moisès i el faraó, la inversió de papers era la forma per la qual un mateix relat bíblic tenia un doble ús oposat, el referent de la ciutat de Jerusalem oferia diferents possibilitats d'interpretació segons l'episodi triat, ja que, en el text sagrat, Jerusalem hi apareix tant com la ciutat del pecat i de l'apostasia castigada per la voluntat divina, com la ciutat rebel o també com la ciutat celestial eterna salvada pel favor de Jahvè.

En el *Panegíric* de Francesc Fontanella dedicat a Pau Claris, la Barcelona amenaçada per l'exèrcit del marquès de Los Vélez és equiparada a la Jerusalem del llibre d'Isaïes que va ser salvada per Jahvè de l'Exèrcit assiri del rei Senaquerib; un paral·lisme que Fontanella feia tot citant el text bíblic en què Jahvè va advertir al rei d'Assur: «No entrarà lo enemich en esta ciutat —digué la pietat soberana— no llançarà dintre d'ella ses fletxas, no l'occuparà ab sos escuts ni la cenyirà ab són exèrcit; ans bé per lo camí que es vingut se'n tornarà sens invadir la ciutat».<sup>63</sup>

També, en els sermons dels inicis de la Revolució i la Guerra, Catalunya és equiparada a la Jerusalem subjugada i profanada dels llibres de Jeremies i de les Lamentacions, i reacciona a les profanacions dels temples de Déu perpetrades pels exèrcits espanyols. En el sermó de l'aniversari dels diputats i oïdors difunts de

58. Vegeu Lea CAMPOS, «La *Respublica Hebraeorum* nell tradizione olandese», *Il Pensiero Politico* (Perusa), núm. XXXV-3 (2002), p. 431-463, especialment p. 437-441; Simon SCHAMA, *The embarrassment of riches: An interpretation of dutch culture in the Golden Age*, Londres, Fontana, 1991, p. 104 i s.

59. Michael WALZER, *Exodus and revolution*, Nova York, Basic Books, 1985. Walzer remarca que aquesta metàfora va ser emprada profusament en els moviments revolucionaris anteriors a 1789 i pels teòrics d'aquests, com seria el cas de Savonarola, Calví, Knox, els hugonots francesos, els presbiterians escocesos, els puritans anglesos o els revolucionaris nord-americans (p. 5 i s.).

60. Gaspar SALA, *Lágrimas catalanas al entierro y obsequias del ilustre diputado eclesiástico de Cataluña, Pablo Claris*, Barcelona, Gabriel Nogués, 1641. Editat per Montserrat CLARASÓ i Maria-Mercè MIRÓ, *Panegíric a la mort de Pau Claris de Francesc Fontanella*, Barcelona, Fundació Pere Coromines, 2008, apèndix III, p. 135-170 (la citació és en la p. 169).

61. Francisco ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías...*, 1648, part II, f. 47v.

62. Francisco de SAN AGUSTÍN, *Sermón en acción de gracias por la salud que alcanzó Su Majestad...*, València, Silvestre Esparsa, 1653, s/n.

63. Montserrat CLARASÓ i Maria Mercè MIRÓ (ed.), *Panegíric...*, 2008, p. 106.

l'any 1643, el carmelità fra Josep de Jesús Maria asseverava que «està Catalunya en aquell lamentable estat en què veié lo profeta Jeremies a Jerusalem, quan plorà lo mateix que nosaltres i deia que estava lo temple de Déu aprofanat: *Portae eius destructae, Sacerdotes eius gementes, virgines eius squalidae et ipsa oppressa amaritudine*. I tenint nosaltres presents les mateixes calamitats, i sentint Déu les mateixes ofenses, no ha de ser cada u dels catalans un Jeremies en lo sentiment, un Mataties en lo zel i un Gedeó en les armes?».<sup>64</sup>

Però, tal com hem dit, Jerusalem tenia altres perfils en el text bíblic. En la seva *Cataluña desengañada* (1646), l'exiliat català filipista Alexandre de Ros va comparar la ciutat de Barcelona, així com la classe dirigent que havia liderat el trencament amb la monarquia espanyola i l'aliança amb la francesa, amb la Jerusalem rebel de la secta fanàtica dels zelotes, els quals amb els seus motins havien propiciat la repressió romana i la destrucció de la ciutat per Tit l'any 70 dC. El degà de Tortosa feia un relat comparat dels esdeveniments de la Catalunya de 1640-1641 amb els de la Jerusalem dels anys 66-70, tot dient que «los que destruyeron a Jerusalem se llamavan zelotes y los que pusieron a Cataluña en este estado, tiranizaron el glorioso nombre de patricios y libertadores de la patria»; uns patricis que, en haver lliurat Catalunya al tirànic domini del rei de França, eren, tal com ho havien estat els zelotes de Jerusalem, responsables de la destrucció del Principat a conseqüència de la guerra: «estos son tus enemigos (Catalunya), estos los zelotes del Principado y los patricios de Barcelona; estos son los homicidas de tus privilegios, los asesinos de tu República, los verdugos de tu libertad y la causa de tu desdichada esclavitud».<sup>65</sup>

En la tractadística espanyola dels anys quaranta, Barcelona és sovint posada com a paradigma de ciutat rebel, tot recordant especialment la guerra que en el segle xv mantingué contra el rei Joan II. Una condició inquieta i rebeca que es podia parangonar amb la fama que Jerusalem tenia entre els reis perses i que la Bíblia testimoniava en el llibre d'Esdres (Esd 4:11-16); fra Francisco Enríquez feia la dita comparació dient: «que aquella ciudad de Ierusalem cabeça de aquel reyno de Iudea se aviapreciado siempre de ser rebelde a aquella corona [...] devia ser como Barcelona y el Principado de Cataluña, infausto origen de tantas miserias».<sup>66</sup>

## 8. EPÍLEG I CONCLUSIÓ

Quan, en les dècades finals del segle xvi i primeres del xvii, la identitat nacional castellana es metamorfo-

sa en espanyola i, paral·lelament, es reforça la identitat nacional catalana, hom pot trobar les primeres equiparacions d'ambdós col·lectius nacionals com a pobles *escollits* per la providència. Però, a diferència, per exemple, dels casos holandès o anglès, aquesta sacralització identitària no implicarà una comparació directa o total de *catalans* i *espanyols* amb el poble hebreu, sinó que se'n subratllaran diferències o se cercaran vincles simbolicobíblics particulars. Així, per part del pensament castellanoespanyol es remarcarà la superioritat del poble espanyol respecte de l'hebreu en el terreny de l'ortodòxia religiosa; mentre que per part catalana s'acudirà a símbols bíblics (els cedres i els sarments) que també evitaven una comparació directa entre ambdós pobles.

Les fortes tensions polítiques i bèl·liques, tant internacionals com internes, de la monarquia espanyola de mitjan segle xvii faran incrementar la sacralització dels discursos polítics, molt especialment a través de variats simbolismes bíblics. I, concretament, en la Guerra de Separació de Catalunya de 1640-1652, hom pot apreciar-hi com ambdós bàndols van usar els mateixos referents bíblics per a discursos completament oposats. En aquesta fase les comparacions bíbliques són més directes i la necessitat de justificació ideològica i propagandística sembla que venç les reticències que es podien derivar de l'antijudaisme de les societats hispanes.

Així, la multiplicitat d'usos del text sagrat que Christopher Hill ja va apreuar per a l'Anglaterra revolucionària del segle xvii, i que l'historiador britànic va interpretar com la causa fonamental que els referents bíblics perdessin la centralitat en el discurs polític posterior a 1660, també l'hem pogut constatar per al cas catalanoespanyol a mitjan segle xvii. Tanmateix, a diferència del cas anglès, hom pot veure que durant la Guerra de Successió espanyola l'enfrontament ideològic i propagandístic va tornar a agafar en l'àmbit hispànic un fort to religiós, i que, de nou, els referents bíblics van ser emprats a fons tant per borbònics com per austriacistes.<sup>67</sup>

Altrament, en la dimensió de confrontació *nacional* que el conflicte agafa a Catalunya, especialment en l'etapa final de la guerra, hom pot apreciar, tal com havia passat durant la Guerra de Separació de 1640-1652, un abundós ús dels simbolismes bíblics per justificar i encoratjar la resistència dels catalans als exèrcits de Felip V. Ací, de nou, les comparacions dels catalans amb els israelites són prou directes. En textos com el *Despertador de Catalunya*, la *Respuesta de un aragonés a un amigo suyo en Barcelona sobre la defensa de Cataluña*

64. Eva SERRA (ed.), *Escritos políticos...*, 1995, p. 185.

65. Alexandre de Ros, *Cataluña...*, 1646, p. 273-274 i 280.

66. Francisco ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías...*, 1648, part II, p. 47.

67. Vegeu fonamentalment David GONZÁLEZ, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2002; també els textos de la clàssica obra de María Teresa PÉREZ, *La publicística española en la Guerra de Sucesión*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, 2 v.

o el *Discurs* de Manuel Ferrer i Sitges, tots de 1713, l'aferrissada lluita dels catalans per les seves llibertats és parangonada a la de David contra els filisteus, a la dels macabeus contra els reis selèucides, a la de Josuè contra els amalecites i els gabonites, a la de Moisès contra els madianites o a la d'Ezequies contra els assiris, lluites totes aquelles en què el poble hebreu, malgrat la seva situació adversa o inferioritat militar, sempre va sortir triomfant gràcies al favor diví.<sup>68</sup>

68. El text del *Despertador de Cataluña* i del *Discurs* de Ferrer i Sitges han estat editats per Joaquim ALBAREDA, *Escrips polítics del segle XVIII. Tom 1*, Vic, Eumo, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives, 1996 (per a les referències bíbliques citades, p. 142, 146 i 147). El text de la *Respuesta de un aragonés a un amigo suyo en Barcelona sobre la defensa de Cataluña* ha estat editat per Joaquim ALBAREDA, *Escrips polítics del segle XVIII. Tom v*, Vic, Eumo, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives, 2011 (per a les referències bíbliques citades, p. 119-123).

En definitiva, en el cas catalanoespanyol, la confrontació politicoideològica, militar i identitària va mantenir viu l'ús dels simbolismes bíblics en el discurs ideològic i propagandístic. Això ens porta a interpretar que, d'una banda, va existir una forta relació entre la sacralització identitària i els episodis de conflictivitat interna de les monarquies compostes que tingueren un caràcter *nacional*, i que, d'altra banda, el distanciament d'uns ideals confessionals del poder en favor d'altres basats en una *virtut racional* de l'estat, apuntat per autors com Paul Kléber Monod per caracteritzar ideològicament el període posterior al gran cicle revolucionari de 1640-1660,<sup>69</sup> té unes cronologies prou diferenciades.

69. Paul KLÉBER, *El poder de los reyes: Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Madrid, Alianza, 2001, especialment p. 378.