

DE SANTA FE, Jerónimo: *Obras Completas. I. Errores y falsedades del Talmud*. Introducción, edición y notas de Carlos del Valle Rodríguez, Aben Ezra Ediciones e Instituto de Estudios Humanísticos, Madrid 2006, 210 pp. ISBN 84-88324-26-X (Obra Completa) 84-88324-27-8 (Errores y falsedades del Talmud).

Carlos del Valle dirige la colección «España Judía», del departamento de Estudios Hebraicos, del Instituto de Filología del CSIC. La última de sus aportaciones a ella es la edición del primer volumen de las obras completas de Jerónimo de Santa Fe. Médico personal de Benedicto XIII, el Papa Luna, judío converso y escritor, intervino como personaje fundamental en la «Disputa de Tortosa» (1413-1414).

Jerónimo de Santa Fe, nombre cristiano, de Yehoshúa, fue acusado por los suyos de ser «blasfemo» y «difamador». La fe en Jesús, en su condición de Hijo de Dios, de aquel por quien todo fue creado, jamás podría aceptarla un judío, fiel a los profetas, ni la admitiría la razón de cualquier otro hombre. A la dificultad de abandonar la fe en que habían crecido y habían sido educados, se sumaba la dificultad de sus artículos de fe. Nadie quería hacer sufrir a los suyos. Yehoshúa esperó a la muerte de su padre para anunciar su conversión. No deseaba que se sintiera «deshonrado» ante su pueblo porque su hijo cambiara de «Ley» (21-24). Isaac Natán llamará *Refutación del Seductor* a la obra en la que impugnaba la de Jerónimo de Santa Fe. En otra, *La consolidación de su fuerza* afirma que el converso personificaba el vicio de la traición (68).

Estuvo también en Tortosa Pablo de Santa María, otro converso, luego obispo de Burgos. Era, según Natán, el más sabio de los cuatro maestros de teología llegados allí por mandato del Papa. Siendo Jesús el Mesías, pues en él se cumplían las veinticuatro condiciones en las que convienen todos, eso suponía aprobar la labor proselitista de Jerónimo de Santa Fe, perseguir y hostigar a las comunidades judías, hacer que sus miembros huyeran y forzar conversiones de judíos «que volvieron (luego) a su religión»¹. Natán menciona la incansable predicación —por la mañana y por la tar-

¹ Describe Natán el efecto de esta predicación calumniosa. Por este motivo, dice, «floreció en ellos (los conversos) la lepra de la herejía en su (nueva) fe. Algunos de ellos huyeron a los lugares más distantes de la tierra. Otros prosperaron y se enriquecieron (Jer 5, 27) y son numerosos... No pudiendo huir, obraron sagazmente formando un grupo compacto «para ser unos (Ez 37, 17)». Se impusieron la obligación de una limosna semanal. Crearon una caja de limosnas y las multiplicaron para el sustento de los pobres y para casar doncellas. Crearon sus propios servidores para el culto y la predicación en su

de— de San Vicente Ferrer. Reconoce su elocuencia, pero le atribuye el aceptar todos los asertos que sostenían la leyenda contra los judíos: malditos de Dios, que secuestraban y sacrificaban a un niño en la Pascua... (179-183).

La disputa de Tortosa producirá conversiones a diario y llegará a superar las tres mil. Algunos de estos conversos pertenecían a ilustres familias (50). Ese encuentro se encuadra en un estilo misional, que remonta al siglo XII y se intensifica en los dos posteriores (28). La convocatoria de Benedicto XIII responde a la idea de que la función del Papa no se limita a regir la cristiandad. Se proyecta fuera de ella para atraer a la fe en Cristo a quienes no lo conocen o lo rechazan. La disputa era una estrategia. Hablando de los judíos, Pedro Alfonso avisaba: «si quis aliquem convertere velit, non per violentiam sed diligenter et dulciter hoc facere debet».

La decisión del Papa responde a los judíos de Alcañiz, que quisieron que en ella estuvieran presentes todos los sabios judíos del Reino de Aragón². Y así fue. Vinieron a Tortosa «maiores rabbini et literati iudeorum spaniorum», los más sabios de Sefarad. Jerónimo de Santa Fe, que llevó el peso de la disputa, querrá que la información sobre el cumplimiento de las promesas mesiánicas en Jesús llegara hasta el pueblo llano de la comunidad judía. Estas gentes sencillas no sufrían la ceguera de sus rabinos.

Fue un debate llevado seriamente, con altura intelectual, seguido con emoción y pasión, según testigos. Nada que ver con quienes han acusado la reunión de ser una farsa. Hubo pausas para permitir reflexionar y responder a las cuestiones planteadas. Las discusiones en sesión se completaban con conversaciones privadas de los participantes entre sesión y sesión, según cree Carlos del Valle. Las actas latinas, las únicas completas, destacan que todos se trataron con respeto y honor. Los judíos «cum maiori et humili reverencia (sic) qua possumus et scimus». Jerónimo de Santa Fe subraya que se hablaba «cum honore».

Cuando el Papa, para abreviar la reunión, formó dos mesas, en ambas estaban presentes los judíos. Carlos del Valle piensa que las dos deliberaron juntas, a pesar de que estaba previsto que lo hicieran por separado. En ellas se habló de los temas a tratar: «las falsedades, herejías y abominaciones del Talmud»³, la usura, las sinagogas cons-

iglesia y para que les anunciaran «las raíces de su fe, bajo la cual vinieron a refugiarse, y no las vanidades, las mentiras y los portentos ficticios, tal como acostumbraban los demás predicadores. Así continúa su comportamiento hasta el día de hoy».

² A comienzos del siglo XV se deteriora la situación de la aljama de Alcañiz. La predicación de micer Salvador de Aguas y del maestro Jerónimo de Santa Fe logró la conversión de casi todos los judíos de «aquesta villa», de las de Caspe. Maella, Alcorisa, Castellot, Molinos «y otro lugares, de modo que en toda aquesta aljama e lugares sobredits no ha quinze casas de jodíos e aquellos hombres de poco recapdo». Daban esta noticia a Fernando I los jurados y conversos, en carta del 25 de octubre de 1414. El 6 de marzo de 1415, Benedicto XIII publicaba una bula, ratificada luego por el Rey, prohibiendo a los judíos morar en Alcañiz ni en alguna de las otras villas sujetas a la jurisdicción de la Orden de Calatrava (63-64).

³ Carlos del Valle considera el examen y refutación del Talmud el principal obstáculo para la conversión de los judíos, debido «a la fuerte vinculación» que creaba entre los fieles y la sinagoga, y por

truidas, engrandecidas u ornamentadas sin licencia de la Santa Sede, el trato de los judíos con los cristianos y el ejercicio de oficios públicos por los judíos. De todos ellos, sólo se debatió el primero. La convención se cerró el 12/13 de diciembre de 1414.

Pocas semanas más tarde, el Papa publicó en Valencia el 11 de mayo de 1515 la *Etsi doctoris gentium* (163-177). La bula fue ratificada por Fernando I el 23 de julio. En principio quien tenía autoridad sobre los judíos era el poder civil (88-90). Benedicto XIII dictó normas sobre los cinco puntos. Rectificando la cita paulina con la que se inicia el documento, «nada de lo que está fuera nos pertenece», el Papa se siente solidario del afán de Pablo, cuyo deseo y oración eran «que ellos se salven» (Rom 10, 1)⁴. Hay una legitimación religiosa, que Jerónimo de Santa Fe formula así. El Papa tiene el deber de trabajar por la salvación de los de fuera, los infieles. Si el error es causa de perdición para los judíos, el Papa, como buen Pastor, debe cuidar de esas sus ovejas «errantes, segregadas del redil del verdadero Mesías».

Hay más. Tiene el Papa el deber de que cada confesión observe su verdadera creencia. Por eso puede castigar a los rabinos que imponían a los miembros de su sinagoga creencias contrarias a la fe judía (36-48). El Talmud, «que para los judíos suena como «doctrina», un texto «diez veces mayor que la Biblia», dice Jerónimo de Santa Fe en la introducción, es una maraña de «mentiras, cosas deshonestas, vanas, abominables, contra la Ley de Dios, contra la Ley de la Naturaleza, contra la Ley escrita»⁵. Su origen está en la polémica con los cristianos. El contexto, el impulso expansivo alcanzado por la Iglesia a comienzos del siglo V⁶. La función del libro era

que eran intolerables las injurias que contenía contra el cristianismo. Eso explica la decisión de destruirlo, concretando la *Etsi doctoris gentium* lo que el Papa anunció el 7 de febrero de 1413, nada más iniciarse la convención de Tortosa (77-78). El problema del Talmud se ha dejado un poco al margen en el diálogo de la Iglesia con el judaísmo. La consecuencias de ese olvido, Ambrogio Spreafico, «Gli sviluppi del dialogo ebraico cristiano come paradigma del dialogo interreligioso», *Euntes Docete* LIX/2 (2006) 76-78.

⁴ «Aunque hayamos sido instruido con una conocidísima enseñanza del doctor de las gentes que nada de los que está fuera nos pertenece, sin embargo, tal como enseñan el mismo apóstol, aunque aquellos ramos del pueblo judío se han quebrado (Rom 11 16-24), sin embargo, dado que surgieron de la raíz santa de los Padres y de los profetas (Rom 9, 3-5), en caso de que dejaran de permanecer en la incredulidad, leemos que todavía pueden ser injertados... en el salvador Jesucristo». La Iglesia, gracias a la conversión de algunos judíos es fecundada con nueva prole y a quienes tenía por enemigos, «ahora alégrese de tenerlos convertidos, hijos de paz» (nn.1-2). El texto de la Bula, reproducido en apéndice, 163-177.

⁵ «E como delant la muy alta e santa notiçia suya haya venido seer los judíos el día de oy non contentos de la Ley Sancta de Scritpura dada a sus antecesores por mano de Moisés, más aún en aquélla afirman seer dada a Moisés otra Ley de palabra, la cual entre ellos Talmud es llamada» (Introducción, n. 3).

⁶ «Estos malvados infieles por quanto vieron que la fee sancta católica e doctrina muy verdadera dada por el Mesías se publicava e se expandía por el mundo por manos de los apóstoles e predicadores de la fee e commo esto fuera causa de disminuir e confundir sus maldades e errores, acordaron poner en scriptura las çeremonias husadas e errores usados por los fariseos sus anteqçesores...» (V, n. 1 y 2).

conservar la cohesión de las comunidades. Más que el texto, que prestaba mayor veneración a las leyendas que a las palabras de Moisés, importaba el que los fieles sencillos remitieran a la autoridad la respuesta a sus dudas y a las críticas de los de fuera. «Nosotros no entendemos estas cosas, pero nuestros rabinos sí saben responderos a las mismas» (87).

Esas cautelas no habían impedido la conversión de muchos a la fe cristiana⁷. Además se les prohibía hacer pactos con idólatras «nin aver paz con ellos sinon fazerles convertir de aquella idolatría o matarlos», ni siquiera curarlos, »aunque den salario», salvo que habitaran en sitio donde hacer eso los pusiera en peligro, ni comerciar con ellos (V n. 5-7)⁸.

La idea de la supremacía de un credo religioso sobre otro se expresó históricamente como victoria militar, como conquista. Miguel Ángel Bunes señala que, tras el final del Reino de Granada, no interesan las disputas religiosas y los libros sobre ellas desaparecen. En el siglo XV el tono de la polémica con el Islam es más moderado. Juan de Segovia cree necesario conocer el pensamiento del otro y contender con él en el terreno intelectual. Hay que dar tiempo al tiempo. Incluso no considera oportuna una intensa actividad proselitista y misionera. Tenía la cristiandad derecho a defenderse recurriendo a la guerra, pero ninguna victoria aseguraba la conversión. Aun a riesgo de parecer sincretismo, la vía mejor es poner de manifiesto las semejanzas y dejar que la razón descubra la superioridad del cristianismo. Eso es posible si hay una tolerante convivencia entre fieles de cada religión. En el siglo XVI, los libros de polémica con los musulmanes acentúan esta orientación⁹, también en relación con los protestantes¹⁰.

⁷ La bula *Etsi doctoris gentium* cita expresamente el Talmud, a quien los convertidos atribuyen «la causa de la ceguera judía, que endurece sus corazones y apesadumbra los ojos del entendimiento, de manera que no estén en grado de ver a Aquel que ilumina a todos los que vienen a este mundo». Esa doctrina perversa, «fraguada por ciertos hijos de Satanás», que tiene errores también contra el Antiguo Testamento, las buenas costumbres, la razón natural... Por eso ordenada que los libros del Talmud fueran quemados (nn. 4-6)

⁸ Los *Errores y Falsedades del Talmud*, compuesto en agosto de 1412, Jerónimo de Santa Fe los resume en un breve memorial que facilitara el debate. La descalificación de una «deuterosis» se remonta a los tiempos de San Jerónimo y de San Agustín y se prolonga hasta el avanzado el siglo XVIII. En la disputa de París, 1240, se condenó el Talmud a la hoguera (80-86).

⁹ Miguel Ángel BUNES, «El imperio otomano y la intensificación de la catolicidad de la monarquía hispana», *Anuario de Historia de la Iglesia XVI* (2007) 158-163.

¹⁰ Vid. las *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos*, de Berlamino. Esta literatura, que busca refutar el error, pero acogiendo la parte de verdad que en la disidencia se halla, no era ya oportuna a finales del siglo XVI. En 1587 se suprimió el curso «De controversiis». El libro de Belarmino estaba fuera de circulación los años inmediatamente posteriores. Vid. Franco MOTTA, *Bellarmino. Una teología política della controriforma*, Brescia, Morcelliana 2005, 229-242. Motta dice que esa actitud negativa informa generaciones de teólogos y culmina en la crisis modernista de hace cien años.

Carlos del Valle recuerda que el clima en que se desarrolla la Disputa de Tortosa da cuenta y razón de esta obra de Jerónimo de Santa Fe. Concluye su introducción indicando que muchos de los motivos de escándalo «son en la actualidad para el hombre moderno tiernos ejemplos conmovedores de la cercanía con la que el hombre puede sentir a Dios» (86). Habría que añadir, y de la facilidad con la que puede errar, cuando esa proximidad se transforma en posesión, perdiendo gratuidad y esperanza. Si sucede esto, entonces queda la vía franca para que la religión sea mera pertenencia y se viva como coacción frente al disidente y como conformidad incuestionable con «quienes saben y mandan».

Estamos ante un episodio de la dramática relación de los judíos con los cristianos¹¹. En su escrito *Sobre los judíos y sus mentiras*, publicado en 1543, Lutero recoge todos los tópicos del anti-judaísmo: la destrucción de las sinagogas, de sus casas y de sus libros, la prohibición de la predicación de los rabinos, la prohibición de moverse libremente, de la usura, del trabajo libre. A eso se suman las acusaciones de homicidios rituales. Traducidos al alemán moderno, los textos de Lutero los difundió el nacional-socialismo. Atilio Agnoletto dijo en 1985 que el nazismo no deriva de Hegel. Hitler era un austriaco. Se formó en un ambiente confesionalmente católico, y en la Alemania prusiana existía una importante tradición ético-religiosa protestante. En Italia, *La Civiltà Cattolica*, de la Compañía de Jesús, y órgano oficioso de la Santa Sede, y *L'Osservatore Cattolico*, editado en Milán por don Davide Albertario, mantuvieron esta actitud secular anti-judía¹².

Austria e Italia fueron dos Estados en los que los católicos se sintieron justamente representados en las instituciones políticas de de la monarquía constitucional. Con una perspectiva de larga duración manteniendo el nexo con anti-judaísmo, De Cesaris ha destacado que las relaciones con los judíos son una clave para entender las relaciones de la Iglesia con la modernidad o, en términos más amplios aún, con los procesos de innovación. Una y otros han sido vistos con miedo. La emancipación de los hebreos –sea meramente tolerada o reconocida jurídicamente– creó la contraimagen del judío como beneficiario de situaciones políticas que la Iglesia juzgaba hostiles al catolicismo. Serían los judíos los grandes beneficiarios de la revolución¹³.

¹¹ Sobre la presencia innegable de las Iglesias cristianas en los ataques a los judíos, aunque deban matizarse las conclusiones de Léon Poliakov, en obras como *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955-1994, 5 vol. especialmente los tomos 1 *Du Christ aux Juifs de cour*, 1955, 2, *De Mahomet aux Marranes; (suivi de) Les Juifs au Saint-Siège, les Morisques d'Espagne et leur expulsion*, 1961. Vid. entre sus estudios, *Les Banquiers juifs et le Saint-Siège du XIIIe au XVIIIe siècle* Paris, Calmann-Lévy, 1967.

¹² «Antigiudaismo católico nell'Italia contemporanea», *Fonti e Documenti* 14 (Urbino 1985) 473-489.

¹³ Donde la Iglesia desalienta la participación política de los católicos, sea desde la abstención, como sucede en Italia, o desde su alianza con el legitimismo, como en Francia, España y Portugal, el anti-judaísmo permanece como un fenómeno teológico, vivido entre los católicos de una forma diferente a lo que sucede donde eso no pasa. Vid. Valerio DE CESARIS, *Pro Judaeis. Il filogiudaismo cattolico in Italia (1789-1938)*, Milán, Guerini e Associati 2006.

Cuando a esa conclusión se sume que son enemigos de la nación, aparece el antisemitismo: contrarrevolucionario y racista.

En su visita a Wadowice, Juan Pablo II recordó a aquellos «compañeros de fe judía que ya no están con nosotros». Entre los amigos de este Papa hubo varios judíos. Y entre sus experiencias, la supresión de la libertad religiosa en Polonia durante muchos años. Pocos meses después de ser elegido, mostraba el Papa su decisión de acabar con el anti-judaísmo secular de la Iglesia. Pedía a los católicos evitar en su testimonio de Jesucristo hasta la apariencia de agresión a los judíos¹⁴. Debían vivir y proclamar su fe respetando «escrupulosamente la libertad religiosa»¹⁵.

El futuro de las relaciones entre judíos y cristianos pasa por recordar¹⁶. No puede olvidarse aquella locura nacional-racista, que quiso destruir la conciencia personal y someterla al Estado¹⁷. Cristianos y judíos no pueden sobrevivir cuando llega ese «triumfo del mal»¹⁸.

En 1986 Juan Nuño denunció que no habían desaparecido «los reflejos casi instintivos del antisemitismo». Nada se había aprendido después del nazismo. Habían retornado los estereotipos antisemitas: la avaricia, la concentración del poder, la prepotencia de los judíos. Existía una operación para hacer cargar la culpa del pueblo alemán «sobre los hombros más que acostumbrados, resignados, de los eternos judíos eternamente perseguidos». Si los persiguen por algo será. Ha sido esta la respuesta que siempre han dado los que se resignan ante el totalitarismo: que persigan a mi vecino, pero a mí que me dejen en paz¹⁹.

¹⁴ Gerstein, un suboficial de las S. S., informó al nuncio en Berlín sobre los campos de exterminio. El 2 de febrero de 1943, el P. Riccardo Fontana, secretario de la nunciatura, hablando con su padre, el conde Fontana, preguntaba si Pío XII era capaz de ver a un hermano en una víctima de Hitler. A. Hochhuth, *El Vicario*, Acto II, escena 1. No podemos entrar en el debate sobre este autor y su obra, que se prolonga hasta nuestros días, teniendo últimamente como argumento la intervención de algunos servicios secretos en esta operación con la Santa Sede y Pío XII. La intervención del Vaticano y de los católicos en defensa de los judíos cuenta con una extensa documentación y ha producido series de televisión y alguna obra de cine.

¹⁵ Discurso a los presidentes y delegados de las organizaciones judías mundiales, 12 de marzo de 1979.

¹⁶ «No hay futuro sin memoria», dijo Juan Pablo II el 11 de junio de 1995. Luis Rosales escribió: «La palabra del alma es la memoria, y la memoria del alma es la esperanza».

¹⁷ «Usted, que sobrevivió, recuerde todo y sea testigo de todo lo que sucedió aquí. Tenemos que recordar... como una advertencia al mundo de hoy». Juan Pablo II a una superviviente del campo de Majdanek, junio de 1987.

¹⁸ El antisemitismo, nacido del rechazo de Dios y del desprecio del hombre, es la «manifestación del odio racial y del genocidio, la creación de una cultura de la muerte, la violación, el rechazo y la negación de los derechos humanos y de la santidad de la vida, la construcción de una insana ideología que mueve al desprecio recíproco y al odio». Respuesta de Juan Pablo II al saludo del rabino Mordecai Waxman, Miami 11 de septiembre de 1987.

¹⁹ Juan NUÑO, *Sionismo, marxismo y antisemitismo. La «cuestión judía» revisitada*, Barcelona, Reverso Ediciones 2006. La segunda edición tiene un prólogo firmado por el autor en Caracas en junio de 1986, 14-15.

Aún hay que manifestarse para pedir la supervivencia de Israel, para que se respete su derecho a existir. Aún está pendiente que se cumpla la resolución de Naciones Unidas el 29 de noviembre de 1947 y puedan vivir en paz dos Estados en Palestina. Desde entonces parece que la violencia sofoca la razón de la paz. Por eso hay que «revisitar» la «cuestión judía».

Las «disputas» son los antecedentes de esas comisiones mixtas, encuentros, asociaciones de amistad, presencia de delegados...y hasta del reconocimiento del Estado de Israel por parte de la Santa Sede y, con ese acto, el final de ese tabú que impidió a Pablo VI pisar tierra del Estado de Israel cuando estuvo en Palestina en enero de 1964.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

FERNÁNDEZ COLLADO, Ángel: *Guía del Archivo y Biblioteca Capitulares de la Catedral de Toledo*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo (Colección «*Primatialis Ecclesiae Toletanae Memoria*»; 1), 2007, 108 pp. il. col.; 24 cm. ISBN 978-84-934253-6-4.

Cincuenta y siete años después de que el entonces canónigo archivero Juan Francisco Rivera Recio editara su breve pero esclarecedora *Guía del Archivo Capitular*, aparece esta actualizada herramienta de descripción del Archivo y Biblioteca Capitulares de la Catedral de Toledo, debida al meritorio trabajo del presente director y canónigo archivero-bibliotecario, Ángel Fernández Collado, reconocido especialista en la historia moderna de la Catedral Primada. Esta obra, escrita con altas pretensiones de globalidad, responde al actual estado de los fondos, erigiéndose en una imagen aprehensible de la realidad documental y bibliográfica del centro. La *Guía* surge, además, como respuesta a los últimos retos y objetivos de esta institución dependiente del Cabildo de la Catedral de Toledo, enmarcados en sus actividades de difusión cultural y pastoral y de atención al investigador, tal y como su autor pone de manifiesto en la misión y objetivos del centro, expuestos en los prolegómenos de la *Guía*. No en vano, este libro inaugura una colección patrocinada por el Cabildo toledano que con el nombre de «*Primatialis Ecclesiae Toletanae Memoria*», se propone dar a conocer los fondos documentales de la Catedral a través de catálogos, inventarios y ediciones de fuentes e investigaciones relacionadas con el complejo mundo que pivota en torno a la sede primada.

Además del concepto de «guía», en tanto que una historia, descripción y análisis holístico de los fondos (un cuadro de clasificación), tal y como define una «guía» José Ramón Cruz, el investigador que se aproxime a esta obra con fines pragmáticos hallará una pormenorizada carta de servicios que le orientará a la hora de desarrollar su trabajo en el centro y una bibliografía de referencias que completa la visión ofrecida por Mariano García Ruipérez en su trabajo del año 1997 «Los archivos toleda-

nos y las publicaciones de sus instrumentos de descripción». La *Guía* engloba también la normativa vigente encaminada a la correcta preservación de los fondos.

Esta nueva guía recoge ya en su título las contingencias sufridas por los fondos documentales del Archivo y Biblioteca del Cabildo catedralicio en el último medio siglo, desde la fusión espacial de biblioteca y archivo en 1958. Así, si en la *Guía* de Rivera el «Archivo Capitular» subsumía siete fondos, incluido el conocido como «Biblioteca Capitular», entonces aún separada físicamente de la documentación propiamente archivística; en esta nueva obra Ángel Fernández Collado ha reflejado acertadamente la división primaria que se establece entre los fondos de archivo y de biblioteca, desarrollando desde este punto un esquema arborescente de clasificación en descenso. En definitiva, partiendo de una breve historia institucional y eclesiástica del Cabildo, desde el fundacional año 1086 y sus precedentes peninsulares, la *Guía* se articula unitariamente en torno a dos grandes bloques correspondientes al Archivo y a la Biblioteca, tal y como sucede con el patrimonio documental y bibliográfico de otras catedrales españolas. Se espera acabar así de partida con las indefiniciones denotativas que afectan a este centro de investigación, que tradicionalmente ha tendido a ser conocido simplemente como «Archivo de la Catedral de Toledo», prescindiendo con ello de su carácter dual. Y, en efecto, el autor se refiere a la permeabilidad y coherencia entre ambas partes de la institución, dado que, por ejemplo, además de libros en el sentido codicológico, la Biblioteca Capitular conserva diversos manuscritos que contienen traslados de documentación que en su origen tuvieron un valor jurídicamente probatorio desde el punto de vista administrativo, aproximándose así más al documento de archivo. Además, la íntima unidad de este esquema binario presente en la *Guía* queda reforzada por la aparición de una agrupación documental llamada «Inventarios», en la cual queda constancia del patrimonio litúrgico y artístico del tesoro catedralicio, puesto que éste se halla a medio camino entre el Archivo y la Biblioteca. Se trataría de un fondo creado *ad hoc* que reúne libros procedentes de ambos depósitos del centro (Biblioteca Capitular, por una parte, y Obra y Fábrica y Archivo de Pergaminos, por otra). Un último ejemplo lo tenemos en el fondo de la Capilla Mozárabe que también bebe de Archivo y Biblioteca.

A pesar del carácter eminentemente histórico de la institución, aquél que maneje esta obra comprobará el comportamiento casi biológico del cuadro de clasificación del Archivo Capitular y de qué manera el crecimiento cuantitativo de los fondos ha ido demandando el correspondiente acople de las descripciones y de las jerarquías de clasificación, de acuerdo con el origen institucional y jurídico de los distintos fondos. El camino recorrido desde que el primitivo cabildo del siglo XI comenzó a atesorar sus *cartae* de privilegios, títulos de propiedad, bulas, constituciones, etc. hasta que en el siglo XVIII el núcleo de esa documentación feneció administrativamente y el cardenal Lorenzana le dio carta de naturaleza histórica, hace que el estatus del volumen documental sea sumamente complejo. En otras palabras, aunque el Archivo Capitular pudiera parecer *a priori* garante únicamente del patrimonio documental del Cabildo primado, el devenir histórico ha hecho que también lo sea de otras agrupaciones del estamento eclesiástico que vivían al calor de la Catedral e, incluso, el que hasta el

siglo XV funcione como archivo diocesano recogiendo legajos y libros que afectaban a toda la provincia eclesiástica. El hecho de que el Archivo Capitular continúe siendo un organismo vivo se pone de manifiesto a través de las paulatinas remisiones de documentación histórica procedente de las diferentes capillas de la iglesia catedral que poseían su archivo particular (un conglomerado de corporaciones autónomas paralelo al cabildo); las transferencias desde el archivo de Obra y Fábrica, aún conservado parcialmente en su oficina catedralicia; de los papeles «históricos» de la Secretaría Capitular, custodiados en la actualidad por el deán y el secretario del cabildo en el vestíbulo de la sala capitular; o, finalmente, de la Hermandad de Racioneros y Capellanes del Coro de la catedral, que se desenvolvía con su propio cabildo, en competencia puntual con el cabildo de canónigos. Sin duda, la integración progresiva de estos fondos ha permitido recomponer con mayor exactitud el esquema organizativo del Archivo Capitular, resultado que se ofrece en esta obra.

Por otro lado, como otra virtud de la *Guía* hay que destacar el que al margen del carácter exclusivamente textual de la documentación, incorpora los resultados de la progresiva actividad de catalogación de los fondos musicales y gráficos, que han permitido poner en valor los lenguajes de estas fuentes para la investigación histórica.

El lector encontrará en esta obra las claves del rendimiento informativo que se puede extraer de nuevos sub-fondos presentes en Obra y Fábrica, como por ejemplo la serie de Frutos y Gastos, que se ha extendido del siglo XVII en adelante, o los libros del Refitor; o bien en Secretaría Capitular, con su nómina de libros de actas capitulares durante sede vacante. En suma, la sección archivística ha aumentado hasta quedar configurada en nueve fondos que reciben los siguientes nombres: «Archivo Capitular o Archivo de Pergaminos» –el antiguo «Archivo General» de Rivera, germen del Archivo, que conserva la documentación más antigua–; «Actas Capitulares»; «Expedientes de limpieza de sangre»; «Obra y Fábrica»; «Archivo Musical Moderno (1600-1850)»; «Capillas: San Pedro, San Blas, Mozárabe y Reyes Nuevos»; «Contaduría»; «Secretaría Capitular»; y «Hermandad de Racioneros». El «Archivo de Pergaminos» –llamado así por la abrumadora mayoría de este soporte documental–, y cuya descripción fue revisada durante la dirección del canónigo archivero Ramón González en los años setenta, es el cogollo del Archivo Capitular, de gran interés para los medievalistas españoles, e incluye una colección sigilográfica facticia. Su ordenación contemporánea a base de una signatura alfanumérica que remite a una materia o topónimo, es todavía deudora de la descripción archivística dieciochesca de los benedictinos Mecolaeta y Sarmiento. Sin embargo, junto con este cariz tradicional pero no por ello menos vigente y operativo, el autor informa de cómo las campañas anuales de digitalización alcanzarán a cubrir todo este fondo en un medio plazo, así como la revisión del catálogo hasta el siglo XIV, completando de este modo las descripciones de *Los Cartularios de Toledo* de Francisco Javier Hernández. Al margen de la bien explotada serie de los libros de actas del cabildo (digitalizadas por completo), que aproximan al usuario a una historia social no sólo de la Catedral sino de la ciudad de Toledo, o del más oscuro fondo de expedientes de limpieza de sangre, que está renovando el interés por la historia prosopográfica de personalidades

ligadas a la Catedral, el fondo que quizá más se ha transformado en estos últimos treinta años es el de Obra y Fábrica. La Obra y Fábrica, documentación predominantemente económica, tiene su prolongación en el fondo denominado «Contaduría» e inserta los fondos de «Mayordomía» y «Apuntación» diferenciados por la guía de Rivera, y los tres grandes bloques establecidos por el catálogo de Carmen Torroja, esto es, «Apuntación» (con sus series de Maitines, Caridades, Cuadrantes, Asistencias, etc.); «Mayordomía» (Refitor, Vestuarios, Subsidio y Excusado, Tercias y Protocolos); y la «Obra y Fábrica» en sentido estricto, cuya cronología se extiende en esta *Guía* hasta el siglo XIX, perfeccionando el catálogo de Carmen Torroja. Por otro lado, hay que destacar la aparición de un sub-fondo artificial de la Obra y Fábrica destinado a custodiar los testimonios gráficos del Archivo Capitular (dibujos, mapas y planos) que, según el autor, verá pronto la luz en forma de catálogo. El «Archivo Musical Moderno», catalogado por el musicólogo Carlos Martínez Gil y su equipo, es una pieza clave para la historia de la música española, con un destacable fondo de música del siglo XVIII. Dividido de acuerdo al formato en *particellas* y libros, el autor concluye en la importancia de la producción de la capilla musical de la Catedral desde el siglo XVI, ensombreciendo en ocasiones a la propia capilla real. Por lo que hace a la documentación de las capillas catedralicias, la *Guía* da cuenta de la finalización del catálogo del Archivo de la de San Pedro, editada como número dos de la colección abierta por esta obra, amén del avanzado estado de la clasificación del Archivo de la capilla de San Blas y Mozárabe. La *Guía* informa igualmente de que los respectivos archivos de las capillas reales de la Catedral de Toledo, aún no transferidos a los depósitos de la institución capitular, están prácticamente descritos por personal externo al Archivo y Biblioteca Capitulares. En último lugar, la documentación de la Hermandad de Racioneros, corporación todavía difusa en sus contornos, según la guía, está siendo precatalogada y presenta una serie de actas y libros de gestión económica muy interesantes, debido a que la Hermandad gestionaba los despoblados de la archidiócesis. La aparición de un catálogo fiable del archivo de la Hermandad de los racioneros y capellanes del coro, al lado del de los canónigos, podría ser equiparable a la situación que, a nivel municipal, sucede entre el cabildo del regimiento y el cabildo de jurados.

La parte dedicada al Archivo termina con unas consideraciones en torno a las posibilidades historiográficas del mismo que ponen a la Catedral en conexión con la historia de la Iglesia, la historia de la liturgia, de la asistencia social, de la economía o de la fiesta y las ceremonias.

La segunda parte de la *Guía* se dedica a trazar una historia de la Biblioteca Capitular, configurada a partir de las sucesivas donaciones de arzobispos, canónigos y otros eclesiásticos de la Catedral para servir de instrumento para el culto, la liturgia y la formación cultural. Es manifiesto el hecho de que la antigüedad de algunos códices litúrgicos hace que encontremos en la Biblioteca Capitular ejemplares visigóticos únicos en el mundo. Según la *Guía*, la biblioteca estaría compuesta por un fondo antiguo de en torno a 6.000 manuscritos e impresos (dividido a su vez en el Antiguo Fondo Toledano y en los fondos donados por los cardenales Lorenzana y Zelada a

inicios del siglo XIX); por un fondo facticio de «manuscritos reservados», de especial significación y riqueza, y otro de cantorales de canto llano y polifónicos (catalogados recientemente por el musicólogo Michael Noone), junto con un fondo contemporáneo correspondiente a la biblioteca auxiliar de consulta. El autor va desgranando las principales obras de referencia para aproximarse a estos fondos bibliográficos, comenzando por los acercamientos del padre Burriel en el siglo XVIII, los catálogos del siglo XIX de Lorenzo Frías y José María Octavio de Toledo, hasta llegar al fundamental *Hombres y Libros de Toledo* de Ramón González Ruiz en lo referido a los manuscritos compuestos hasta 1300. En definitiva, gracias a esta *Guía* el investigador sabrá desenvolverse con facilidad por los antiguos catálogos del fondo antiguo, que siguen una clasificación por materias, y conocer las posibilidades de exploración de la base de datos informática de ejemplares impresos, disponible dentro de la red colectiva del patrimonio bibliográfico español.

En conclusión, esta *Guía* de Ángel Fernández Collado recoge la máxima de transparencia y accesibilidad ya hace tiempo enunciada por el cardenal arzobispo de Toledo don Marcelo González cuando, prologando el catálogo de *Obra y Fábrica*, de Carmen Torroja (1977), afirmaba que el Cabildo está en la «honrosa obligación de que toda la riqueza documental que se encierra en sus Archivos sea puesta a la luz para poder ser conocida y estimada». Esta *Guía* abre del mejor modo —con una mirada cenital a la abundante y heterogénea documentación de la Primada— el innegable cometido de difusión reservado a un archivo eclesiástico de tal relevancia.

Isidoro CASTAÑEDA CORDERA

MARTÍN PRIETO, Pablo: *El monasterio de Santa Clara de Alcocer en la Edad Media*, Diputación de Guadalajara, 2005, ISBN: 84-87791-73-5 268 pp.

El estudio de la presencia de las Órdenes Mendicantes en la Castilla bajo-medieval es una tarea que continúa en gran medida por hacer y que podríamos calificar de necesaria, pues el conocimiento de los frailes y monjas mendicantes constituye un valioso instrumento para conocer mejor a la Iglesia y a las sociedades de las que estos hombres y mujeres formaron parte. Afortunadamente, en los últimos años se han publicado una serie de trabajos que parecen indicar que, aunque sea lentamente, esta carencia se va subsanando. Y es asimismo importante destacar que buena parte de los mismos no tienen su origen ya en las propias órdenes religiosas, sino que pertenecen a esa historiografía que Giovanni Miccoli define como «profesional», que tiene su origen en centros de investigación universitaria y que está haciendo uso de una metodología renovada, que encuadra la Historia de los mendicantes dentro del marco más amplio de la Historia social o global.

A este grupo pertenece el libro que aquí reseñamos, cuyo origen es la tesis doctoral que Pablo Martín Prieto defendió, bajo la dirección de Santiago Aguadé Nieto, en

la Universidad de Alcalá de Henares en 2004, y que fue merecedora del premio Provincia de Guadalajara de Investigación Histórica en ese mismo año. Su autor pretende llevar a cabo una aproximación histórica a la realidad del monasterio de Santa Clara de Alcocer en la Edad Media, una fundación religiosa que constituye un ejemplo notable dentro del proceso de asentamiento de las órdenes mendicantes por tierras de la Alcarria y del antiguo Reino de Toledo y que proporciona, al mismo tiempo, una vía importante para conocer y comprender mejor muchos aspectos de la sociedad medieval europea y castellana. La fundación clarisa de Alcocer reviste además un significado especial al tratarse de una iniciativa apoyada muy de cerca por la monarquía castellana, un aspecto que dotó a esta fundación de un marcado sentido familiar, dinástico y político. Como límites temporales del trabajo se han fijado los de la fundación del convento, a mediados del siglo XIII, y la década de 1520, en que se inició una nueva etapa en la vida de la comunidad que se manifestó, entre otros aspectos, en una reordenación de su patrimonio monástico.

Para llevar a cabo su estudio, Pablo Martín Prieto ha realizado una meticulosa tarea de búsqueda y análisis de fuentes primarias en diferentes archivos de España y Portugal. El autor ha ajustado la estructura y el contenido de su obra a la realidad disponible en esas fuentes, evitando completar el esquema de su trabajo con una serie de ideas apriorísticas imposibles de confirmar documentalmente. Tal enfoque metodológico constituye, en nuestra opinión, uno de los grandes aciertos de este libro, que organiza sus contenidos en cinco grandes apartados. El estudio arranca con una contextualización del fenómeno mendicante en general y del franciscanismo femenino en particular en la realidad medieval castellana, con el fin de lograr una mejor comprensión del caso particular que constituye el objeto de su investigación. A continuación, una serie de capítulos se aproximan al conocimiento de Alcocer y su señorío en la Edad Media, a cuya historia se realizan algunas aportaciones a través de la documentación procedente del monasterio damianita. Una vez descrito el contexto en el que surgió y se consolidó la comunidad de clarisas de Alcocer, se procede al estudio de la historia de dicho convento, comenzando por los problemas que plantea el proceso de su fundación y continuando con un detallado análisis de la evolución del patrimonio monástico de Santa Clara. Finalmente, se analiza en la medida de lo posible la organización y el funcionamiento interno de la comunidad. Tras ofrecer una recapitulación de las principales conclusiones a las que el autor ha llegado en su estudio, se ofrece una bibliografía selecta al final del volumen.

Entre las principales aportaciones de esta obra destacamos el brillante estudio del patrimonio del monasterio, fruto de un exhaustivo trabajo de análisis de la documentación y de unos rigurosos planteamientos metodológicos, aunque se echa en falta la inclusión de cuadros o gráficos que sirviesen de complemento al texto. También son de destacar los apuntes sobre las relaciones entre el convento de Santa Clara y la sociedad de Alcocer, que ponen de manifiesto la gran influencia que el cenobio ejerció sobre el tejido social de la villa y, al mismo tiempo, cómo el estudio de la comunidad religiosa permite atisbar la realidad social de la población que la acogió. Sin embargo, el autor no profundiza excesivamente en este tema, al que por su importancia qui-

zá podría haberle dedicado todo un capítulo de su libro. De igual manera podrían haberse tratado con mayor profundidad las relaciones que las monjas de Alcocer establecieron con otros componentes de la Familia Franciscana y las similitudes y diferencias que el convento objeto de este estudio presenta frente a otros monasterios de clarisas conocidos de la época. Un importante aspecto que apenas se aborda en este trabajo es el de la reforma del monasterio a finales del siglo XV y sus implicaciones en la vida de la comunidad y en sus relaciones con el entorno social.

Quizás el autor hubiera podido abordar más a fondo estas importantes cuestiones a través de la lectura de un número mayor de obras de conjunto sobre la Historia del Franciscanismo medieval y de otras centradas en las reformas franciscanas bajo-medievales, como las producidas por autores como José García Oro o Duncan Nimmo. En la bibliografía que acompaña al libro también echamos de menos un uso más exhaustivo del material publicado en la revista *Archivo Ibero-Americano*, herramienta a nuestro juicio imprescindible para el estudio histórico del franciscanismo en tierras hispanas.

En cualquier caso, la obra de Pablo Martín Prieto constituye un sólido trabajo de base, de obligada consulta para todos aquellos que quieran aproximarse al estudio del franciscanismo femenino en Castilla durante la época medieval, desde una metodología renovada. Tampoco debemos olvidar la importante contribución que supone este libro para el conocimiento de la historia local de Alcocer y el ejemplo que aporta para una mejor comprensión del funcionamiento de los señoríos castellanos.

Francisco JAVIER ROJO ALIQUE

VIFORCOS MARINAS, María Isabel y CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores (Coords.): *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2005, 947 pp. ISBN: 84-9773-202-2.

La presente obra, coordinada por María Isabel Viforcós y María Dolores Campos, corresponde a las aportaciones presentadas al III Congreso Internacional sobre *El monacato femenino en España, Portugal y América*, celebrado en septiembre de 2004 en la Universidad de León.

La tradición historiográfica que avala la realización de este tipo de Congresos está, sin duda, consolidada. En el año 1992 y coincidiendo con los fastos del V Centenario, se celebraba en León el I Congreso Internacional sobre *El monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, que después vería la luz como libro, coordinado por Jesús Paniagua y María Isabel Viforcós, con el título: *Claustros leoneses olvidados (Aportaciones al monacato femenino)*. En 1995, y organizado por el Centro de Estudios de Historia de México, tuvo lugar en la capital azteca el II de es-

tos Congresos, con el título genérico de: *El monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*.

El libro *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, constituye –en palabras de sus coordinadoras– un eslabón en la ya larga cadena de publicaciones surgidas en torno a un tema que cada vez se revela más rico y complejo. Poco han cambiado los motivos esgrimidos para ofrecer estas aportaciones y sigue plenamente vigente el espíritu y la filosofía que promovieron los organizadores del I Congreso. La historia de León y la del monacato van indisolublemente unidas. Y las repercusiones se encuentran presentes a todos los niveles de la sociedad.

El monasterio es un auténtico microcosmos –decían entonces Jesús Paniagua y María Isabel Viforcós– y no puedo, por menos, que estar de acuerdo. Quizá por ello han aparecido durante los últimos años distintos grupos de investigación dedicados a su historia. Uno de los más fructíferos es el dirigido por el profesor Enrique Martínez Ruiz, en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid, que, en 1994, presentó una ponencia sobre «Las Órdenes religiosas en la España Moderna: dimensiones de la investigación histórica»²⁰, en la que se analiza la relación Iglesia-Sociedad y la evolución experimentada por cada una conforme a las necesidades que fueron apareciendo con el transcurrir del tiempo. En otras palabras, la complejidad social de los tiempos modernos desbordaron las sencillas necesidades del monaquismo primitivo poniéndolo frente a una nueva realidad social.

Otro de estos activos grupos lo dirige María Isabel Viforcós, una de las coordinadoras del libro, quien mantiene un Seminario permanente con investigadores iberoamericanos, la mayoría de México, sobre la historia de la Iglesia hispanoamericana. Las publicaciones hechas, algunas de ellas citadas, avalan ya una línea de investigación claramente consolidada en la Universidad de León dedicada a los espacios conventuales. Si analizamos la presencia y el carácter del movimiento monástico no es difícil encontrar su huella y remontarnos hasta el siglo III después de Cristo. Figuras como la de San Antonio irían consolidando el movimiento. Desde sus inicios y hasta el siglo XIII, las grandes familias religiosas existentes se reducían a la de San Basilio, la de San Agustín y la de San Benito. Después de este siglo surgieron numerosas órdenes que adquirieron una gran expansión en la Edad Media y que también pasarían al Nuevo Mundo en el siglo XVI.

Al igual que se extendieron las órdenes lo hicieron los espacios de reclusión conventual –que agruparon la escuela, el taller, el hospital y la huerta– bajo las reglas dictadas por la Iglesia Católica y por el propio Instituto u Orden a la que pertenecían. Por muchas de estas razones, el *claustro*, y en este sentido las nuevas aportaciones al monacato recogidas en este libro así lo confirman, ofrece a los estudiosos un análisis interdisciplinario desde múltiples vertientes.

²⁰ III Reunión Científica de la AEHM. Más recientemente, en *El peso de la Iglesia: Cuatro Siglos de Órdenes religiosas en España*, Madrid, Editorial Actas S. L. 2004.

La vertiente espiritual, la correspondiente a la *historia de la Iglesia* se encuentra presente a lo largo de toda la obra. Las fuentes ofrecidas para su conocimiento son muy diversas. Desde las constituciones cenobiales, centradas en la aparición de estos centros, a las reglas monásticas, crónicas o libros de privilegios, nos permiten aproximarnos de distinta forma a las normas de la vida conventual. No olvidemos que las comunidades de religiosas, tales como las jerónimas, carmelitas, recoletas, agustinas, bernardas, clarisas, etc., han jugado un importante papel en nuestra historia, y sus archivos y monasterios –muchos de ellos desaparecidos o en peligro de perderse– atesoran fuentes documentales, bienes artísticos y culturales de gran relieve, como se nos presenta en algunos de los trabajos.

No se puede discutir la interrelación existente entre el monacato y la *historia económico-social*, más aún cuando los centros religiosos femeninos –monasterios, conventos, beaterios, recogimientos o colegios– tienen una incidencia directa sobre el medio en el que nacen y se desarrollan y son, por tanto, abordables desde esta particular óptica. Las cartas de donaciones, confirmaciones y los libros de gastos y recibos constituyen fuentes de primera mano para observar la evolución por la que atravesaron estos centros. Fueron tiempos en que la Corona y la nobleza se volcaron en su protección, mediante donaciones de tierras y limosnas, fundaciones de capellanías o concesiones de privilegios.

El claustro, por otra parte, ha sido visto por una corriente historiográfica, la de la *historia de la mujer*, en tanto que *espacio de retiro*, al posibilitar una cierta liberación para la mujer, sobre todo, si valoramos el destino monacal como la única alternativa seria al matrimonio durante siglos. Padre y esposo perdían cualquier posibilidad de autoridad y control sobre la mujer que elegía este «forzado encierro». Un retiro que, en ocasiones, se convertirá en el espacio más adecuado para cultivar su talento, salvaguardar su seguridad, vivir con honra y preservar la categoría social.

Como espacio de reclusión parece innegable su relación con cuestiones como la muerte, el culto, la devoción, el tiempo y otra serie de temas, también abordados desde la *historia de las mentalidades*. Para quien, que había dedicado su vida entera a servir a Dios, la muerte es todo un acontecimiento, no sólo personal, también comunitario. Tras una vida de plegaria y oración, el convento se convierte en la última morada de la monja. Puede ser oportuno recordar aquí que entre las razones del auge y la expansión de este tipo de congregaciones religiosas, amén del impulso contrarreformista vivido en el siglo XVI, una fue la actitud de muchos de sus fundadores, cuyas donaciones tuvieron por objeto la erección de panteones funerarios para el descanso de sus cuerpos y la oración por sus almas, en misas y aniversarios, además de la dignificación social que este tipo de prácticas comportaba. Se trataba de mantener viva la memoria del fundador y dejar presencia de su recuerdo para la posteridad.

Tampoco parece discutible considerar el monasterio como centro de irradiación cultural y artística, y así se plantea en distintos estudios recogidos en esta obra, lo que permite abordar una *Historia del arte y de la cultura* a través de sus edificios, bienes materiales y tesoros culturales que ha venido albergando durante centurias.

Por no olvidar la *historia del libro*, que tiene para los bibliófilos del claustro un auténtico filón, a través de los libros de coro, cantorales, etc.

Por último, hasta el *género biográfico* puede encontrar adeptos entre los estudiosos del monacato. No sólo Santa Teresa de Ávila o Sor Juana Inés de la Cruz tienen una vida plena, dedicada a la oración, también lo son Marina de Escobar, Gertrudis de San Ildefonso o la propia Sor María de Ágreda, confidente del rey Felipe IV y cuya correspondencia permite adentrarse en los entresijos de la vida política española del siglo XVII.

Son suficientes las razones esgrimidas para considerar el urgente regreso al estudio de la vida conventual, más aún, si tenemos en cuenta la época en que vivimos, donde a la crisis de vocaciones –para unos– o espiritual y de conciencia –para otros– ha seguido la despoblación de los claustros, cuando no los ha dejado en manos de unas comunidades envejecidas y en vías de desaparición, con un legado archivístico y patrimonial que puede perderse.

Volviendo al libro *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, no cabe duda, como señalan las coordinadoras, que «el signo de la diversidad marca la autoría del conjunto de los trabajos: hombres y mujeres, laicos y religiosos, jóvenes investigadores y versados doctores». Me atrevería a ir más lejos, la temática ofrecida por la obra es como la de una rueda caleidoscópica, a través de sus 42 aportaciones, que al mismo tiempo abordan una realidad múltiple y compleja. Los trabajos se hallan agrupados a su vez, entorno a cuatro bloques temáticos.

La sección *Fundadores y fundaciones*, con 16 aportaciones, entre ellas dos sobre la geografía monacal portuguesa, ofrece un mosaico de teselas de órdenes religiosas en la España de la Edad Moderna, con cronologías que arrancan del medioevo y se pierden, en muchos casos, en los siglos XIX y XX. La idiosincrasia del «monasterio de Vega» de Santiago Domínguez, auténtico paradigma de los monasterios dúplices; los monasterios españoles de jerónimas con el importante balance historiográfico de Francisco Javier Campos; y el estudio sobre las órdenes femeninas cordobesas de Soledad Gómez Navarro, son probablemente las aportaciones más novedosas. «Por esos caminos Dios», constituye, además, un estudio serio y riguroso por sistematizar la información dispersa y analizar el establecimiento, la caracterización y la expansión de este monacato femenino durante los tiempos modernos.

La sección *Espiritualidad y formas de vida conventual*, ofrece 7 aportaciones. La de Ana Suárez González sobre los libros de coro en los monasterios cistercienses, es un extenso y documentado estudio, que nos aproxima a la génesis de los *cantorales*. Por su parte, el de María José Vilar García sobre la proyección social de un convento de monjas; el de Manuel Ramón Pérez sobre Reformas y visitas; o el de María José Lanzagorta sobre la cultura de la pobreza en la vida conventual, corresponden a estudios de casos, siempre necesarios, para completar esta visión de conjunto.

El tercer bloque, está dedicado a *Religiosidad y vida monástica en Hispanoamérica*, con una decena de trabajos. Las profesoras Asunción Lavrín, de Arizona State University, y Rosalva Loreto, de la Universidad Autónoma de Puebla, presentan un

balance historiográfico de la escritura femenina en Hispanoamérica a través del estudio de los manuscritos de monjas beatas rescatados de archivos nacionales y extranjeros. El estudio de Justina Sarabia nos alumbra sobre el trabajo femenino en los conventos en la ciudad mejicana de Puebla ante las reformas de mediados del siglo XVIII. El de Alicia Fraschina lo hace acertadamente sobre la cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José. Graciela Bernal, por su parte, ofrece una interesante polémica que enfrentaría a dos conventos de la orden del Carmelo de la ciudad de México. Su pugna por ganarse el ingreso de novicias y, con ello, el prestigio y las dotes, rompen la visión de considerar a este tipo de cenobios, actores pasivos de la sociedad novohispana. Una de las coordinadoras, María Isabel Viforcós, es además autora de un trabajo sobre las monjas en los concilios y sínodos en las iglesias del virreinato peruano durante la época colonial. La normativa reguladora de la vida monástica, pieza clave en el estudio del monacato femenino en Hispanoamérica, es objeto de un estudio pormenorizado que ofrece elementos reveladores de su impacto en los claustros.

El libro dedica su última sección a la *Arquitectura y patrimonio artístico de los monasterios españoles e hispanoamericanos*. Los 9 trabajos presentados, ofrecen una amplia y diversa panorámica, de la realidad leonesa, con algún ejemplo para Barcelona, A Coruña, Extremadura y Plasencia. María Dolores Campos, una de las coordinadoras del libro, aborda el estudio sobre la fundación y construcción del convento de San José de Villafranca del Bierzo. Su trabajo es un buen ejemplo de la realidad constructora, ilustrado y con apéndice documental, para entender la expansión de las agustinas recoletas en la España del siglo XVII. Sólo se incluyen, para terminar, dos aportaciones sobre Puebla de los Ángeles en México, de Luz del Carmen y de Juan Francisco Salamanca, bajo el epígrafe genérico de Hispanoamérica.

En conclusión, el balance sobre *Fundadores y fundaciones* no puede ser más positivo. Las aportaciones que concurren a esta compilación sobre el monacato femenino lo abordan con tal pluralidad de enfoques y riqueza de contenidos que nos hace albergar muchas esperanzas de futuro. El mundo interior del claustro y la vida conventual en todos sus sentidos y con todas sus facetas goza de buena salud historiográfica. En toda obra, como la que aquí se recoge, y aún más como resultado de una compleja realidad manifestada en bloques temáticos, resulta difícil evitar las reiteraciones, la exposición sistemática de estudios de «caso» o la casi reduplicación de trabajos. Las aplicaciones del modelo comparativo, son escasas, pero acertadas. Tampoco parece muy ilustrativo ofrecer varios ejemplos –en el caso portugués– que permitan extrapolarse fácilmente a todo el país, o considerar el amplio espacio hispanoamericano a través de un par de ejemplos de Puebla, en el apartado dedicado a la *Arquitectura y patrimonio artístico*, en el que el lector debería haberse encontrado con una mayor diversidad territorial. En ocasiones, las frondosas ramas no nos permiten ver el árbol, por lo que a veces es difícil responder a preguntas, tales como: ¿Cuál fue el grado del desarrollo de la vida conventual en América y en la Península Ibérica?

Como se desprende del trabajo de conjunto recogido en este volumen, cada convento, estaba obligado a acatar los preceptos de la Regla, de las Constituciones, los oficios divinos y la obediencia. Al igual que la Regla benedictina prefiere siempre los motivos del ascetismo interior a las asperezas de la austeridad corporal –como recoge San Gregorio Magno en sus *Diálogos*: «Si eres siervo de Dios, que te ate la cadena de Cristo y no una cadena de hierro»– este libro reproduce, junto a ejemplos de extrema virtud y renuncia, de estricta disciplina y mortificación, todo un submundo de tensiones y pasiones humanas, desde las más sublimes a las más innobles, sin duda, potenciadas desde la sociedad que emergía al otro lado de las paredes de los claustros.

Porfirio SANZ CAMAÑES

DE MOXÓ Y MONTOLIU, Francisco: *El Papa Luna, un imposible empeño. La legitimidad de Benedicto XIII*. Publicaciones del Centre d'Estudis del Maestrat, San Carlos de la Rapita, 2006, 191 pp , ISBN: 84-930291-1-4.

No cabe duda de que entre los historiadores actuales es Francisco de Moxó el mejor conocedor de la vida y acciones de don Pedro de Luna. Su doble condición de valenciano y de sacerdote le proporciona además resortes que a muchos otros, sin duda, nos faltan. Parte de un hecho: la legitimidad del Pontífice, discutible seguramente de acuerdo con el punto de vista que se adopte, fue aceptada por muchos en su tiempo, incluyendo en esta mención a santos como Vicente Ferrer y a reformadores como todo el grupo de monjes castellanos que estaban promoviendo un cambio del que en gran medida hemos de considerar El don Pedro de Luna como patrocinador. Pues un hecho en el que insiste también este libro, siguiendo la línea de publicaciones anteriores, es el que nos ofrece la impecable conducta del cardenal y luego Papa.

Parte, desde luego, como prácticamente hicieran todos los autores hasta ahora, de la difícil situación creada por el Cisma de Occidente. El juicio formulado a posteriori por la Iglesia reconociendo ilegítimos a Clemente VII y Benedicto XIII, así como a Alejandro V y Juan XXIII, no fue formulado hasta mucho tiempo después. Rodrigo Borja tomaría para sí el numeral de Alejandro VI como si reconociera legitimidad al primero de los electos en Pisa. Tenemos que, partir de un primer dato: para muchos de sus contemporáneos, incluyendo al propio don Pedro de Luna, su legitimidad era incuestionable. De ahí que la solución al Cisma que propuso fuese siempre la misma: que los dos adversarios se reuniesen ya que en ellos convergía toda la posible legitimidad y decidiesen el modo de devolver a la Iglesia su unidad

Por encima de todo trata de destacar en este nuevo libro, que don Pedro de Luna pertenece a uno de los linajes más importantes de Aragón y hará llegar su existencia hasta el fin en la localidad castellanense de Peñíscola, donde aun su memoria permanece. Por consiguiente decide situarle en el contexto de la Corona de Aragón, que lle-

vaba casi un siglo pugnando por asegurar la unidad de su dominio sobre el Mediterráneo occidental. La herencia de Pedro IV es precisamente esa: la Unión de Reinos que se definía a sí misma como Corona del Casal d'Aragó. Para Moxó no hay duda. La presencia de don Pedro de Luna, primero como cardenal español único y después como heredero de ese sector del humanismo reformista que preconizaba el predominio latino sobre el germánico en la Iglesia, reviste una decisiva importancia en el crecimiento de la Corona de Aragón, que va a ser plataforma esencial de la Monarquía de España.

Realiza un muy valioso análisis de la legación de don Pedro de Luna en España, en los años 80 del siglo, ya que de este modo consiguió implicar a la nueva generación de príncipes en la causa de Avignon; no se trataba de servir a Francia como algunos investigadores creyeron sino de hacer de la Península una plataforma sólida, meta que, sin la menor duda, consiguió. Así se explica uno de los puntos que más dudas han suscitado: Francia, que promoviera y apoyara a Clemente VII, a fin de cuentas pariente de su rey, muestra profundo disgusto y oposición cuando comprueba que el edificio por ella creado pasa a manos de un aragonés. Un universitario, por añadidura que había seguido en París una parte de sus estudios. Destaca Moxó, especialmente, el paralelismo entre dos objetivos, el del Papa, esencialmente religioso y el de su pariente Martín de Aragón, que le apoya sin dudarlo un momento, pero que tiene a Cerdeña y a Sicilia delante de sus ojos, ya que los reinos mediterráneos eran un elemento esencial.

Con mucho detalle, probablemente difícil de seguir por quien no tenga un conocimiento tan exhaustivo de la época como el autor, explica las dificultades y los proyectos de don Pedro de Luna hasta 1409, es decir, en esa trayectoria en que se creía en condiciones de acabar con el Cisma mediante el reconocimiento de su propia legitimidad aunque para ello estuviese dispuesto a formular una renuncia simultánea a la de su contrincante. Nos explica las razones de su fracaso. Las Monarquías estaban creciendo y desbordaban los límites de la propia autoridad eclesiástica. Puede leerse entre líneas un juicio negativo acerca de la marcha que tuvieron los sucesos. Caspe, acontecimiento del que Moxó se había ocupado en otros de sus trabajos, fue obra principal de Benedicto XIII: por encima de los derechos dinásticos, siempre discutibles porque no había leyes precisas para regularlos, está otro proyecto, consolidar el bloque hispánico, que va a figurar como nación en Constanza, ejerciendo uno de los cinco votos.

Analiza luego las causas del declive y aporta nuevos datos a algo que ya conocíamos: las vistas de Perpiñán entre Fernando I y Segismundo –yo me atrevería insinuar aquí un mayor relieve del futuro Alfonso V– que colocan ante una disyuntiva al monarca aragonés. La unidad de la Iglesia debe preferirse a la consolidación del poder interno en los reinos hispánicos y, de ahí, viene la decisión, retirar la obediencia a don Pedro de Luna aunque sin aludir en modo alguno a su legitimidad. Por ella podrá seguir viviendo en Peñíscola y muriendo como Papa con todo honor.

Como último capítulo se incorpora una revisión del trabajo que sobre la legitimidad de Benedicto XIII, el propio autor ya había publicado. Encaja en el conjunto. No

cabe duda de que estamos en presencia de un libro esencial para la Historia de la Iglesia en España y sobre todo para el conocimiento de lo que llegó a significar la Corona de Aragón. Nada sorprendente para quienes hemos seguido durante años la producción historiográfica de un investigador tan sobresaliente como Francisco de Moxó.

Luis SUÁREZ FERNANDEZ

CALLADO ESTELA, Emilio (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia*, Universidad Cardenal Herrera-CEU y Fundación Universitaria San Pablo-CEU. Valencia, 2005, 365 pp., ISBN: 84-86117-16-X

La reciente evocación cinematográfica de los Borgia ha permitido poner el acento en la increíble aportación que esta familia valenciana ha supuesto para la historia de la Iglesia, con dos Papas (Calixto III y Alejandro VI) y un general de la Compañía de Jesús, con el aura de la santidad, como Francisco de Borja. Pero el legado valenciano a la historia eclesiástica tiene mucho más calado que la típica y tópica apelación a los Borgia, como se ha encargado de recordar un ciclo de conferencias organizado en abril y mayo de 2004 en el que coincidieron los grandes especialistas de la historia de la Iglesia valenciana. Sin ánimo de hacer país, apelando a viejas glorias eclesiásticas, pero sí con la voluntad de normalizar académicamente una disciplina como la historia eclesiástica, que igual que la historia militar ha sido objeto de notable desdén ideológico y condenada a un gremialismo sectorial mal oxigenado, se acaba de publicar el resultado de tales conferencias. El punto de partida era inevitable: San Vicente Ferrer. Alfonso Esponera hace un excelente estudio de una figura trascendental y compleja como fue la del dominico valenciano. En su papel intra-eclesial, queda bien expresado su contexto histórico de hombre nacido dos años después de la peste negra, su actividad en favor de los Papas de Aviñón, y su extraña ausencia del Concilio de Constanza de 1414. En su papel político, es muy conocida su trascendental labor en Caspe en favor de la candidatura de Fernando de Trastámara lo que, sin embargo, no legitima, según el autor, el mito del presunto castellanismo que algunos le han atribuido. Tampoco es de recibo el mito del Vicente Ferrer martillo de judíos. Por último, en su dimensión internacional se subraya su condición de predicador escatológico, en la línea de lo que había sido Joaquín de Fiore. Pero para mí, lo más interesante de la ponencia de Esponera, es el análisis de la trayectoria de la imagen del dominico desde su muerte en 1419 en Vannes (Bretaña) hasta la actualidad: la canonización en 1455 con la primera biografía de Petrus Ransanus escrita en Roma, las grandes biografías valencianas de Miguel Pérez (1510), Antist (1575) y Diago (1600), el patronazgo invocado por los jurados valencianos ya en 1456 y la pervivencia del culto con las famosas representaciones de los *miracles*. En los últimos años se ha editado, por fin, la biografía del santo, de Teixidor inédita desde finales del siglo XVIII, y así-

mismo, los Sermonarios de Vicente Ferrer con excelentes estudios críticos de Cátedra, Gimeno Blay y otros historiadores que dejan muy atrás la, por otra parte extraordinaria labor de Sanchis Sivera a fines del siglo XIX.

Calixto III (Alfonso de Borja) es estudiado en el libro por el mejor conocedor del personaje, Miguel Navarro Sorní. Se nos presenta al Papa como a un gran diplomático, obsesionado por la cruzada contra el turco y enfrentado al final de su vida con Alfonso V. Se reconoce en él su nepotismo y se le absuelve de la acusación de incultura. Vicente Pons Alós lleva a cabo un buen trabajo sobre los cardenales valencianos de Alejandro VI, partiendo de Ausias Despuig y Jaume Casanova, cuyas biografías le permiten recorrer el agitado pontificado de Alejandro VI y la trastienda de sus tensiones políticas con Fernando el Católico. Emilio Callado, coordinador del libro, estudia la apasionante figura de Mosén Francisco Jerónimo Simón, el santo frustrado, que muerto a los treinta y tres años, en 1600, generó una polémica terrible entre simonistas y antisimonistas, en el que se confrontó el clero secular con el clero regular, el lermismo y el antilermismo, la religiosidad milagreira y la racionalista. El canto de cisne del simonismo lo representa Molinos. Antonio Mestre aborda al deán Martí. Autor de una biografía sobre el personaje (2003), Mestre pone en evidencia el perfil políticamente incorrecto del deán, como Mayans, conciencia crítica de una decadencia oficialmente inadmisibles. Por último, Vicente Cárcel Ortí, el mejor conocedor de la historia eclesiástica contemporánea, nos ofrece las biografías de los cardenales Reig y Benlloch. El primero fue arzobispo de Toledo y primado de España, después de haber sido obispo de Barcelona y arzobispo de Valencia. El segundo fue obispo de Solsona y Urgel y arzobispo de Burgos. Los dos fueron las personalidades eclesiásticas de mayor prestigio en la España del primer tercio del siglo XX y ambos, por cierto, tuvieron no pocos problemas con sectores del nacionalismo catalán.

Un ramillete, pues, de biografías de grandes personajes de la historia eclesiástica a los que les unía, entre otros muchos vínculos, la condición de valencianos.

Ricardo GARCÍA CÁRCCEL

Revista Storica Italiana, 117/1 (2005) 411 pp, «Alle origini della Compagnia di Gesù», pp. 5-178. ISSN: 0035-7073.

Se trata de la edición de los siete artículos presentados en el año 2004 en el Seminario Científico celebrado en la Fundación Luigi Firpo con la colaboración de las universidades de Bari y Turín. Son aportaciones sugerentes, con nuevas ideas y que abren nuevas líneas de investigación, con gran repercusión en la Historia de la Iglesia en España del siglo XVI. En general los autores no conocen a fondo la bibliografía española, pero lo suplen gracias al recurso a las fuentes documentales, principalmente editadas, que sí conocen bien. El título del seminario era *La Com-*

pagnia di Gesù tra eresia e ortodoxia. Dalla fondazione alla conclusione del concilio di Trento. La *Revista Storica Italiana* los ha reunido bajo el epígrafe conciso y preciso *Alle origini della Compagnia di Gesù*. El primero es de Franco Motta, titulado *La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella sotoriografia sulla Compagnia di Gesù* (5-25). El autor aborda el problema del «mito jesuítico» de la fundación de la Compañía para comprender los orígenes y sentido de su fundación, por lo que se adentra en la biografía de Ignacio, especialmente su enfrentamiento con Mainardi. El segundo artículo es de Guido Mongini, *Per un profilo dell'eresia jesuítica. La Compagnia di Gesù sotto processo* (26-36), que corresponde en parte a las investigaciones realizadas para su tesis doctoral, *Le origini della Compagnia di Gesù nella crisi religiosa del Cinquecento*, leída en la Universidad de Pisa el 2004. Se trata un estudio de los diversos procesos inquisitoriales por lo que pasó Ignacio de Loyola y se detiene especialmente en proceso de alumbradismo y sus posibles consecuencias dentro de la orden como una herencia recibida. Por su parte, Ulderico Parente presentó un trabajo más breve bajo el título humilde *Note sull'attività missionaria di Nicolò Bobadilla nel Mezzogiorno d'Italia prima del Concilio di Trento (1540-1541)*, (64-79). Analiza distintos modelos de la presencia misionaria entre 1540 y 1541 en Italia a través de Bobadilla, el cual se inclina por actuar en solitario.

Giorgio Caravale presenta un breve estudio sobre *Ambrosio Catarino Politi e i primi gesuiti* (80-109). El autor retoma el caso del antiluterano Catarino y su relación con Ignacio de Loyola. El primer contacto con el luteranismo lo tuvo Ignacio seguramente durante sus estudios de París, donde ya había algunos protestantes que rechazaban el valor de los sacramentos, pero pensó que más bien sería algo pasajero. Quien mejor le informó fue el teólogo dominico Ambrosio Catarino. En 1520 había publicado en Florencia un duro ataque contra Lutero por negar la autoridad del papa, obra que dedicó a Carlos V; al año siguiente le contestó Lutero con una durísima *Responsio*. Fue profesor en la Soborna, precisamente en el colegio donde estudiaban Ignacio y sus compañeros entre 1534 y 1535.

Sabina Pavona, experta en antijesuitismo, presenta una investigación bien fundada sobre los *Prete riformati e riforma della Chiesa: i gesuiti al concilio di Trento* (110-134). Es una aproximación a una investigación más amplia. Defiende que, dado que la Compañía todavía tenía pocos años, en la búsqueda de su legitimidad en la Iglesia, la única opción que le quedaba a Laínez era sostener la superioridad del papado frente al concilio y la imposibilidad para éste de proceder a la reforma. Dentro de la orden no había unanimidad en cuanto a la posición filoromana. Su filopapismo les costó la oposición especialmente de los obispos franceses.

Perroberto Scaramella presenta el trabajo *I primi gesuiti e l'Inquisizione Romana (1547-1562)*, (135-157). Afirma, acaso con pocas pruebas, que la Compañía no fue un mero instrumento de la Inquisición Romana, sino que tuvo un papel activo y dirigente en una clara estrategia –gracias a los privilegios recibidos– para ganar la confianza de los inquisidores y así eliminar las voces disidentes que podían dificultar su trabajo, situación que tuvo lugar entre 1550 y 1570.

El último artículo es el de Stefania Pastore, *I primi gesuiti e la Spagna: Strategie, compromessi, ambiguetà* (158-178). Pastore es autora de dos espléndidos libros sobre la inquisición en España, *Il Vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma 2003, y *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze 2004. Este artículo viene a ser una adaptación del capítulo VI de su último libro. Sostiene la acusación de alumbadismo sobre Ignacio y muchos de sus amigos y compañeros, de ahí su huída hacia París. Es verdad que en los primeros años de la Reforma luterana no se tenía una idea clara de qué era el luteranismo, el erasmismo, o el alumbadismo, pero veinte años más tarde, hacia 1540, cuando Ignacio fundó la nueva Orden, la doctrina ya estaba más clara. Ninguno de los tres movimientos tenían relación, no había conexiones directas. Ignacio se aproximó al erasmismo y al alumbadismo, e indudablemente esto molestaba a muchos teólogos, porque Ignacio y su Orden tenían algo de irreducible a la corriente reformista católica pretridentina.

Enrique GARCÍA HERNÁN

BROGGIO, P. - CANTÚ, F. - FABRE, P. A. - ROMANO (a cura di). *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 320 pp. ISBN: 978-88-372-2120.

Este volumen reúne diez artículos de investigadores españoles, italianos y franceses sobre los jesuitas durante el generalato de Claudio Acquaviva, tema del encuentro mantenido en l'École française de Rome en el año 2002. Algunos de estos artículos ya habían sido publicados previamente. El generalato de Mercuriano ha sido objeto de un espléndido trabajo coordinado por Thomas McCoogh, *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Rome-St Louis 2004. Ciertamente la Compañía en el período de 1581 a 1615 da un paso adelante en cuanto a su consolidación interna y externa, con momentos decisivos, como la *Ratio Studiorum*, el aumento considerable de las *indipetarum* para ir a misiones, la fundación de las reducciones de Paraguay en 1610, aparece la primera biografía ilustrada de Ignacio (1609) con ocasión de su beatificación, la publicación en 1599 del *Directorio de los Ejercicios Espirituales* y de la versión definitiva de las *Constituciones*. El tema central de este volumen es la identidad misionera, tanto en provincias como en la toda la Orden. El primer trabajo es del profesor José Martínez Millán, *La trasformazione della Monarchia Hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano* (19-53). Establece que hay un cambio político en la Monarquía con la llegada de Felipe III debido al nuevo espíritu que estaba adoptando la Compañía, de modo que los jesuitas sustituyeron a los dominicos como principales educadores. El objetivo de la orden era la «romanización», la unión con Roma, se pasó de una Monarquía hispano-castellana con Felipe II a una Monarquía católico-romana con Felipe III. Giovanni Pizzorusso titula su artículo *La Compagnia di Gesù*,

gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle misión tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca (55-85). Se trata de un estudio sobre el proceso por el cual se llega a la fundación de la Congregación de Propaganda Fide en 1622.

Paolo Brogio estudia *Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù (1581-1700)*, (87-118). Analiza especialmente las provincias españolas, tanto en crecimiento numérico como de la organización pastoral. Se centra sobretudo en la provincia de Castilla y se sirve de los catálogos de misiones.

Francesca Cantù en su artículo «*Como ese Nuevo Mundo está tan lexos destas partes*». *Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607)*, (119-155) aborda un tema que ha trabajado mucho, el de los jesuitas en Perú. Analiza la Magna Carta de Acquaviva al provincial de Perú en 1584, la Instrucción para los visitadores de los estudios de 1602 –obligatoriedad de seguir a Santo Tomás–. Hubo dificultades en la aplicación de la *Ratio Studiorum*, pero el general insistió en que el camino era el estudio, de ahí que pidiera que fundara una cátedra de Sagrada Escritura. Achaca rigorismo al general a la hora de admitir criollos y mestizos, por lo que era preciso acudir a los jesuitas de España y de Italia. Interesante es la actividad misionera de los jesuitas italianos en Perú y el criterio para la expulsión de la orden. Carmen Salazar-Soler, titula su breve artículo *Costruendo l'indio: società e religione nel Perú dei secoli XVI e XVII*, (157-183). Pierre-Antoine Fabre trata acertadamente de las peripecias de jesuita español Alonso Sánchez (1545-1593), especialmente de la propuesta de crear una armada contra China (185-203). Ines G. Zupanov aborda el tema de la geopolítica jesuítica en Asia, y trata de nuevo algunos aspectos de la vida de Alonso Sánchez (205-218). Bernadette Majorana parte de un artículo publicado en 2003 sobre la oratoria de los misioneros jesuitas (219-260). Antonella Romano incoa brevemente el tema de actividad cultural de los jesuitas en tiempos de Acquaviva, especialmente las relaciones entre Roma, España y el Nuevo Mundo (261-285). Por último, la profesora María Antonietta Visceglia presenta unas reflexiones –en el puesto de relatora– sobre el congreso, concretamente la importancia del generalato de Acquaviva para la Compañía y la relación entre historia europea e historia extraeuropea (287-305). Se agradece el Índice de Nombres, pero indudablemente hubiera venido bien una selección bibliográfica actualizada. En este sentido se podía haber hecho mención a algunos libros relacionados directamente con el tema, como el Martín María Morales S.I. (ed), *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Madrid-Roma 2005; y la tesis doctoral de Jurandir Coronado Aguilar, defendida en la Universidad Gregoriana, *Conquista Espiritual. A História da Evangelização na Provincia Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652)*, Roma 2002.

Enrique GARCÍA HERNÁN

MARTÍNEZ GIL, J. L. (editor): *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior 75), 2004. LIII + 923 pp. ISBN: 84-7914-705-9. *Proceso de beatificación de San Juan de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Maior 84), Madrid 2006. XXVII + 1442 pp. ISBN: 10: 84-7914-860-8 e ISBN-13: 978-84-7914-860-7.

El 22 de marzo de 1622, el papa Gregorio XV llevó a cabo una quíntuple canonización, con la que inscribió en el martirologio romano a Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Felipe Neri, Teresa de Jesús e Isidro Labrador. Con esta celebración, la Iglesia posttridentina se autoafirmaba mediante la declaración de santidad de cinco de sus miembros, cuatro de los cuales podían ser considerados representantes de la reforma católica, que intentó renovar la Iglesia desde dentro de la catolicidad, sin llegar a la ruptura de los reformadores protestantes. A la vez, esta canonización abría el gran ciclo de las celebraciones barrocas romanas, que influyeron notablemente en la espiritualidad y el arte del s. XVII y gran parte del XVIII.

El mismo año 1622, en el ambiente generado por esta canonización, se instruyó en España el proceso para obtener la beatificación de Juan de Dios (1495-1550), fundador de la Fraternidad Hospitalaria, y al año siguiente siguió estos mismos pasos el proceso de Juan de Ávila (1499-1569), sacerdote secular y figura clave en la reforma religiosa española del XVI. La coincidencia de fechas en el proceso de beatificación hace pensar en un destino común hacia la santidad, a partir aquel 20 de enero de 1534, cuando en la ermita de San Sebastián de Granada, Juan de Dios oyendo la predicación de Juan de Ávila, sintió cómo las ardientes palabras del Apóstol de Andalucía tocaban su corazón, y se convirtió.

Pero para alcanzar la beatificación o canonización de alguien, no siempre se había seguido el mismo proceso. En los primeros siglos de la Iglesia, la inscripción de un nuevo nombre, normalmente el de un mártir, en los fastos entraba dentro de los actos normales de una Iglesia particular, sin que hubiese necesidad alguna de búsqueda o investigación por parte de las autoridades eclesiásticas. Se trataba de *canonizaciones populares*.

A partir del s. VI se inició un proceso, que duró hasta el s. XII. En este período, la canonización pasó a depender de la comunidad al obispo, siguiendo un procedimiento cuyas fases fueron estipuladas durante el Imperio carolingio. El punto de partida obligado era la voz popular de santidad, que provenía más del conocimiento de milagros obrados por el candidato que por los hechos de su misma vida. A partir de los concilios de Frankfurt (794) y Maguncia (813) fue obligatorio estudiar la vida y los milagros por parte del obispo en el sínodo, seguido por un decreto que permitía la *elevatio* o *translatio corporis*, acto por el que se exhumaba el cuerpo y se colocaba en un sepulcro más digno ubicado en una capilla o una iglesia construida ex profeso sobre la tumba.

Progresivamente el papado fue interviniendo en el proceso de canonización, reservándose competencias que hasta el s. XIII eran exclusivas de los obispos. Así, en 1234, el papa Gregorio IX, en las *Decretales*, prohibió a los obispos que autoriza-

sen nuevos cultos, y las canonizaciones episcopales disminuyeron considerablemente. Sin embargo, los obispos toleraron los nuevos cultos populares hasta el pontificado de Urbano VIII (1634). Paralelamente, los papas exigieron la instrucción de un proceso informativo sobre la vida y virtudes del candidato a la canonización, que debía ser remitido a Roma para su examen y aprobación. Ése es el origen de documentos como los que nos ocupan, los procesos de beatificación de Juan de Dios y Juan de Ávila.

Finalmente, al instituir Sixto V, en 1588, la congregación de Ritos, mediante la bula *Immensa aeterni Dei*, se centralizaron en ella todos los procedimientos de beatificación y canonización, que fueron especificados de manera pormenorizada por Urbano VIII, en 1625, mediante 2 decretos, y finalmente en 1634, con el breve *Caelestis Hierusalem cives*.

En los casos concretos que nos ocupan, el proceso de beatificación de Juan de Dios se abrió en 1622. El cuestionario al que se debía responder estaba formado por 63 preguntas, a partir de las cuales se recogieron informaciones de los testigos que depusieron en 25 localidades en las que había vivido Juan de Dios o la Hospitalidad fundada por él había arraigado. El esquema de trabajo era sencillo: nombrados por el ordinario del lugar el juez y el notario del tribunal, y hechos los correspondientes juramentos, el juez ordenaba leer en la misa mayor las 63 preguntas del interrogatorio y fijarlo en las puertas de las iglesias. El día y hora convenidos los testigos deponían y se autentificaban las copias para remitirlas a Roma. El ingente material recogido fue remitido a Roma, y finalmente el papa Urbano VIII beatificó a Juan de Dios el 21 de septiembre de 1630, y sesenta años después, en 1690, fue finalmente canonizado por Alejandro VIII.

El caso de Juan de Ávila, sin embargo, tomó otros derroteros. El proceso informativo se desarrolló entre 1623 y 1628, y fue iniciado por la Venerable Congregación del apóstol San Pedro de Madrid, de sacerdotes seculares. El interrogatorio constaba de 38 preguntas genéricas, sobre la vida y virtudes del candidato. Depusieron 147 testigos, de los que 27 habían conocido a Juan de Ávila, y 77 podían aportar datos que conocían a través de discípulos del Maestro. Se recogieron testimonios en 8 localidades, 6 de las cuales eran andaluzas, 3 de ellas en concreto del reino de Jaén. Después de un trabajo ímprobo de recopilación de datos, inexplicablemente el proceso se abandonó, por dejadez. Tuvo que pasar algo más de un siglo para que en 1731, de nuevo la Venerable Congregación del Apóstol San Pedro se decidiera a reanudar el proceso. Para eso hubo que sacar una copia autenticada de los documentos recopilados en la centuria anterior. No obstante, no fue hasta 1879 cuando León XIII beatificó a Juan de Ávila. Finalmente, Pablo VI lo canonizó el 31 de mayo de 1970.

El editor de los procesos, el Dr. José Luis Martínez Gil, es un buen conocedor del siglo XVI español, como atestiguó con su tesis doctoral *San Juan de Dios, fundador de la Fraternidad Hospitalaria. Consolidación de la Fraternidad según documentos inéditos 1534-1619*. Este trabajo, defendido en la Pontificia Universidad de Salamanca, fue publicado por la Biblioteca de Autores Cristianos, en la colección BAC Maior (nº 71), en 2002.

En esta ocasión, el Dr. Martínez Gil no ha intentado ofrecer una edición crítica sino una transcripción de los procesos de beatificación, conservados en el Archivo de la Diputación de Granada (San Juan de Dios) y el Archivo Secreto Vaticano (San Juan de Ávila). El editor ha llevado a cabo esta ingente labor con paciencia benedictina, ofreciendo así a los investigadores unas preciosas fuentes de datos históricos, que no se restringen sólo a los protagonistas, Juan de Dios y Juan de Ávila, pues también ofrecen información sobre la sociedad de la época, las estructuras sociales, las mentalidades, la práctica religiosa, etc.

Sin duda, los procesos de beatificación pueden ser situados entre las que M. Vovelle denominada fuentes *no inocentes* de la religiosidad. La preguntas del interrogatorio ya forman, de por sí, el canal predeterminado por el que los testigos encauzan sus declaraciones, lo que supone en cierto sentido una restricción en el aporte de datos que pudieran hacer quienes conocieron personalmente o por otros testimonios a Juan de Dios y Juan de Ávila. Además, en ambos documentos se mezclan los testimonios históricos sobre los protagonistas con una visión decididamente edificante, dentro de la dinámica de exaltación hagiográfica, tejida con repetidas referencias a cuerpos santos que exhalan suaves fragancias, apariciones de Cristo, reliquias, milagros y otras manifestaciones sobrenaturales, que tanta fortuna tuvieron en el período postridentino.

Eso no significa que, desde el punto de vista científico, los procesos de beatificación sean fuentes carentes de valor histórico. Al contrario, muchos de los testimonios tienen el valor del conocimiento personal que los protagonistas tuvieron de los futuros beatos. Así, Luis de Valdivia, residente en Martos, se crió en Granada, entre 1547 y 1552, en casa de Pedro de Rojas Osorio, que era primo hermano de Dña. Ana Osorio, mujer del veinticuatro García de Pisa, en cuyo domicilio murió Juan de Dios. Por ello, puede afirmar que conoció personalmente al padre Juan de Dios, e incluso se atreve a corregir una de las preguntas, la 32, en la que se afirmaba cómo el marqués de Tarifa había puesto a prueba al fundador de la Hospitalidad, dándole 25 ducados de limosna para luego pedírselos fingiendo ser un pobre mendigo. Luis de Valdivia, que vivía por entonces en Granada, y tuvo conocimiento del hecho, afirma taxativamente que *aunque la pregunta dice que fueron 25 ducados la común opinión fue que fueron 50* (p. 822).

Esa misma frescura en la narración, por encima del corsé que suponen las preguntas del cuestionario oficial, se evidencia en otros testigos que por su edad avanzada fueron conocedores directos de los protagonistas. En el caso de Juan de Dios, sin excedernos en dar nombres, pueden ser mencionados, además del ya citado Luis de Valdivia, quien afirma que asistió al entierro del futuro San Juan de Dios (p. 823), los jiennenses Alonso López de Pocasangre, de 90 años, que con 14 años estaba en Granada aprendiendo el oficio de carpintero, y allí conoció al santo (pp. 1320-1324); Miguel de las Higueras, de 90 años (pp. 1324-1326); y Lorenzo de Navarrete, de 94 años, que también conoció a Juan de Dios personalmente por vivir en Granada, siendo joven (p. 1337).

Si bien a lo largo del proceso de Juan de Dios, las referencias a su lugar de origen y familia son escasas, tema discutido sobre el que ha arrojado luz definitiva el Dr. Martínez Gil con su tesis doctoral, es en Granada donde la memoria de las virtudes de Juan de Dios permanecía más viva, sin duda alguna. Si en vida de Juan de Dios, *Granada sería su cruz*, como le profetizó una voz sobrenatural, tras su muerte la ciudad del Darro fue donde empezó a tomar cuerpo su gloria, es decir, la fama de su santidad. Algunos de los testigos, casi centenarios, evocan los recuerdos personales que tenían de Juan de Dios. Así, Dña. Lucía de la O, de 93 años, asegura que *vio más de seiscientas veces pedir limosna al bendito padre Juan de Dios por las calles* (p. 273). Lucía de Ribera, de 93 años, asegura que *vio muchas veces al bendito padre Juan de Dios pedir limosna descalzo pies y piernas con los fríos inviernos y aguas sin calzarse jamás zapato ni otra cosa*; recuerda asimismo cómo su abuelo, Antón Zabán, daba limosna diaria a Juan de Dios, llegando el futuro santo a comer en el domicilio familiar, cercano a la catedral, en más de una ocasión (p. 277).

Uno tras otros, los habitantes de Granada que testifican en el proceso recuerdan los grandes hitos de la vida de Juan de Dios: su origen portugués, su servicio en el ejército de Carlos V, su conversión tras oír la predicación de Juan de Ávila en la ermita de San Sebastián, cómo fue tenido por loco, su humildad y mansedumbre ante las humillaciones, su arrojo en el incendio del hospital real salvando enfermos del fuego, etc. En estas declaraciones, resalta la viveza que tiene para los testigos el recuerdo de la vida y virtudes del fundador de la Fraternidad Hospitalaria. Algo que ciertamente no ocurre en otros lugares donde se recogieron igualmente declaraciones; allí, la fama de santidad que se reconoce en Juan de Dios deriva más de la presencia de los hermanos hospitalarios, y por ello, el testimonio del futuro beato que los testigos ofrecen entra más dentro de lo que podríamos denominar retrato ideal de santidad, teniendo como contrapartida la ausencia de frescura en el retrato del biografiado, que siempre nace del conocimiento personal de la persona de la que se testifica.

En el caso concreto de Juan de Ávila, dependiendo de los distintos lugares donde se recogieron atestaciones, los testigos iluminan mejor determinadas etapas de la vida del Maestro. Los que testifican en Almodóvar del Campo, su lugar natal, se extienden más en la descripción del pueblo, sus costumbres y entidades, y otros pormenores familiares, que constituyeron el ámbito vital de los primeros años del futuro Apóstol de Andalucía. Así, Alonso del Olmo, vecino y familiar del Santo Oficio describe el pueblo, el cabildo de clérigos, sus celebraciones, las dos hermandades o cofradías –del Corpus y la Virgen de la Cabeza, esta última peregrinando al santuario de Sierra Morena–. Igualmente pasa revista y enumera a los hijos naturales de la población que han sido importantes; además del p. Ávila, el testigo cita al p. Martín Gutiérrez SJ, mártir en Francia; Juan Fernández, mártir en las Alpujarras; Antonio de Oritana SJ, que fue a Japón; el futuro San Juan Bautista de la Concepción, reformador de los trinitarios; el p. Lovo OFM, varón apostólico; y Juan Fernández Rosillo, obispo de Veracruz, entre otros (pp. 68-69).

Los testigos que deponen en Baeza en el proceso de Juan de Ávila se centran inevitablemente en la labor pedagógica que el Santo Maestro desarrolló en la universi-

dad baezana, así como en la llamada *escuela sacerdotal avilista*, que él alentó desde aquellas aulas universitarias. Por ejemplo, Rodrigo Pérez de Velasco, vecino de Baeza, de 73 años, siendo pequeño conoció al Maestro Ávila, y luego trató en aquella ciudad a muchos de sus discípulos (p. 777). El maestro Luis de Molina, de 73 años, presbítero, vecino también de Baeza, afirma que era uno de los priores o párrocos más antiguos del obispado de Jaén, y de los profesores más antiguos en el claustro de la universidad de Baeza *e por serlo tiene entera noticia del Venerable Maestro Juan de Ávila por haber sido el que dio el principio y origen a las dichas escuelas* (p. 712). En cierto modo, el estudio general baezano se convirtió en depositario de la memoria de la escuela avilista sobre su inspirador, como reflejan varios testigos, entre ellos, el Dr. D. Diego de Jódar Pacheco, prior de San Lorenzo de Jaén, *que siempre ha oído practicar desde que este testigo comenzó a estudiar en las Escuelas y Universidad de la ciudad de Baeza, donde ordinariamente oía tratar y conferir la perfección heroica del dicho maestro Joan de Ávila, y cómo siempre la mostró desde los primeros años de su razón...* (p. 688).

Algunos de los testigos estaban directamente relacionados con Juan de Ávila por vía doble: por conocimiento directo y por los testimonios que habían ido recogiendo a partir de otras personas que conocieron al Maestro. Tal es el caso del licenciado Alonso Díaz Reyes Carleval, sobrino del Dr. Bernardino de Carleval, uno de los más estrechos discípulos de Juan de Ávila en Baeza, que conoció al siervo de Dios *por espacio de un año*, y luego supo más cosas de él gracias a su tío, como repite en sus respuestas: *oyó decir al dicho Doctor Carleval, su tío, en muchas ocasiones...* (pp. 729-733).

Interesante es también el testimonio de Bartolomé Hortigosa, presbítero de Jaén, quien declara ante el cardenal obispo de aquella diócesis, D. Baltasar Moscoso y Sandoval. Tiene conocimiento de las cosas del p. Ávila por el Dr. Pedro de Almagro, sobrino del Maestro, catedrático que fue de prima de teología en Baeza, que le contó cosas de su tío. Esa información le permite ofrecer una síntesis de la vida del futuro beato, señalando que había estudiado en Salamanca derecho y cánones, posteriormente teología en Alcalá, que fue procesado por la Inquisición en Sevilla, que había rechazado el arzobispado de Granada para el que le nombró Felipe II, y, además, que sabía, por varios canónigos de Jaén, que aquel cabildo le había ofrecido la canonjía magistral de su catedral, prebenda que Juan de Ávila no quiso aceptar. Enumera igualmente algunos de los más directos discípulos de Ávila en Baeza: Bernardino de Carleval, Diego Pérez de Valdivia, y el maestro Luis Noguera, con quien Hortigosa estuvo nueve años en la parroquia de Santa Cruz, de Jaén (656 ss.).

En Montilla, los testigos aportan más información sobre los últimos años del Santo Maestro, y presentan su casa como meta de penitentes que acudían a confesarse con Ávila (pp. 303-304). No faltan menciones a su relación con los marqueses de Priego, y con damas de la nobleza, a las que dirigió espiritualmente, como Dña. Ana Ponce de León, Dña Sancha Carrillo, y Dña. Catalina Fernández de Córdoba. Incluso se describe su tumba, con la inscripción que la adornaba.

Como se ha afirmado anteriormente, los procesos de beatificación de Juan de Dios y Juan de Ávila, además de las referencias a él contienen datos que ayudan a entender la religiosidad, la sociedad y sus creencias, especialmente en Andalucía. Citemos algunos.

El problema converso arrancaba de finales del s. XV, y se había convertido en objeto de vivos debates durante el s. XVI, pero todavía seguía siendo una cuestión viva en la centuria siguiente, como se evidencia en los procesos que comentamos. La obsesión por la limpieza de sangre, que rozaba límites patológicos, queda en evidencia cuando se analizan los orígenes de Juan de Ávila y Juan de Dios, ambos de claras esbirras conversas, como es bien conocido por otras fuentes históricas. Sin embargo, la uniformidad confesional que se impuso en la España del Quinientos, determinada por el limpio linaje de los ascendientes, no podía admitir que quien iba a ser propuesto como modelo de santidad tuviese mácula de antepasados judíos, moros o penitenciados por el Santo Oficio. Por eso, tanto a Juan de Ávila como a Juan de Dios se les reconoce la proveniencia de linaje de cristianos viejos. En el proceso de Almodóvar del Campo, el pueblo natal de Ávila, Alonso del Olmo afirma en la segunda pregunta que los padres de Ávila fueron *cristianos viejos... sin raza ni mácula ni descendencia de moros, judíos ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición, y por tales son y fueron honrados y tenidos, y comúnmente reputados, y así los tienen por tales* (p. 69). Lo mismo afirma, con más claridad si cabe, el hermano Sebastián de Escabias SJ, residente en el colegio de la Compañía de Jaén: *respeto de haber sido y ser persona tan santa y de tanta virtud y letras da a entender ser hijo de padres nobles, cristianos viejos, limpios de toda raza de judíos...* (p. 665).

Los mismos orígenes limpios de toda mancha atribuyen a Juan de Dios los testigos que deponen en su proceso. Luis de Valdivia, natural de Martos, se crió en Granada de 1547 a 1552 y lo conoció personalmente; en su declaración afirmó que Juan de Dios *era sabido y tenido por cristiano viejo, nacido de buena generación, que en tal posición fue habido y tenido y comúnmente respetado* (p. 820-821).

Hay datos históricos que hablan por sí, y otros que también ofrecen información precisamente porque no aparecen. Es el caso de los moriscos en el proceso de Juan de Dios. La vida del fundador de la Hospitalidad en la Granada de la primera mitad del s. XVI se enmarca en un período de clara conflictividad de esta minoría étnico-religiosa. Y, sin embargo, no hay referencias a ellos. Únicamente encontramos referencias a la ayuda que algunos seguidores de Juan de Dios, como el hermano Sebastián Arias, prestaron en los ejércitos de D. Juan de Austria durante la rebelión de las Alpujarras, muerto ya el protagonista del proceso. Pero durante su vida no encontramos referencias a moriscos, lo que puede interpretarse también dentro del clima de uniformidad confesional al que he hecho referencia.

El ambiente espiritual del s. XVI, tan magistralmente recogido por Marcel Bataillon en su obra sobre *Erasmus y España*, se entreve en diversos testimonios que se refieren a la producción literaria de Juan de Ávila, tan llena de sabiduría y magisterio, que un testigo afirmaba que por sus escritos se podía llamar a Ávila con toda razón *doctor de la Iglesia* (p. 872).

En esas referencias ocupa un lugar primordial su *Audi filia*, libro que muchos testigos aseguran haber leído. Abundan también las citas a su epistolario, cuya creación varias personas atribuyen al deseo del Maestro de emular a San Pablo escribiendo cartas. Sin embargo, aunque se remarca con fuerza el paulinismo de Ávila, ese aspecto de su personalidad se presenta desvinculado de todo influjo erasmiano, cuando el mismo Ávila aconsejaba acudir a las *Paráfrasis* del Roterodamo para entender mejor el Nuevo Testamento. Sin embargo, gracias a esta *invisibilización* de Erasmo se puede comprender también el clima espiritual e intelectual español postridentino, sobre todo después de 1559, el año del Índice de Libros Prohibidos del Inquisidor D. Fernando de Valdés, cuando Erasmo pasó definitivamente a ser personaje vitando.

La religiosidad de la época también se trasluce en las referencias a instituciones eclesíásticas, como cabildos y cofradías, y a personajes concretos de la época, como Felipe II o el arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero. No faltan indicaciones a prácticas devocionales tan propias de la época, como el rosario, fomentado por los seguidores de Juan de Dios, práctica de piedad mariana sobre cuyo rezo Ávila dejó escrito un libro que no llegó a publicarse, o la piedad eucarística, nota de Ávila que todos los declarantes reconocen. La enseñanza de la doctrina cristiana y las misiones populares, que tanto impulsó Ávila desde Baeza, también son recordadas. El maestro Juan de Cisneros, prior de San Pedro de Baeza, afirmaba que *el dicho siervo de Dios fue instituidor de las misiones que se usan en muchas partes y en esta ciudad se ejercitaron mucho tiempo por los siervos de Dios que declarado tiene, haciendo mucho fruto...* (p. 729).

Un aspecto más de la religiosidad de aquel tiempo, subrayado en el caso de Ávila, es su devoción a la Inmaculada Concepción, que en el XVII alcanzó cotas inusitadas. En Baeza, y sobre todo en su universidad, quedaron abundantes frutos de esa siembra immaculista que hizo el Maestro, como reconocía un sermón predicado en 1617 con motivo de las fiestas a la Limpia Concepción que celebró entonces el estudio universitario baezano: *En cuanto al sentimiento de la pureza de la Concepción, nunca a estado menos que muy determinada, ni en ella a avido quien sienta lo contrario. Con esta leche crió a esta Universidad el padre Maestro Juan de Ávila, Apóstol de Andalucía, piedra fundamental de esta Escuela; el qual muchas vezes predicó, y enseñó esta verdad; y en su Audi filia da por eficaz remedio contra tentaciones deshonestas la devoción a la Concepción Inmaculada...*

No podemos sino congratularnos de que estas dos valiosas fuentes documentales hayan sido transcritas paciente y escrupulosamente por el Dr. D. José Luis Martínez Gil, y publicadas por la BAC, poniendo así a disposición de lectores e investigadores dos importantes testimonios de la vida española del XVI, que serán de obligada consulta para quienes quieran conocer en profundidad una época tan rica y llena de contrastes como fue la que les tocó vivir a Juan de Dios y Juan de Ávila.

Francisco Juan MARTÍNEZ ROJAS

La «Glosa Magna» de Gregorio López. (Sobre la doctrina de la guerra justa en el siglo XVI). Presentación y edición crítica Ana María Barrero García. Versión castellana Ana María Barrero García, José María Soto Rábanos. Escuela Libre de Derecho, México, 2005, 247 pp. ISBN: 968-6236-16-3.

Para el historiador común y corriente que se ocupa de la historia española del siglo XVI Gregorio López y sus glosas al código de las Siete Partidas se presenta de alguna manera como el «arma secreta» de los historiadores del derecho: a menudo citado por ellos en contextos diversos por aquí y por allá, sin que los no entendidos sepan muy bien quién era y qué importancia tenía y tiene aún. Disfrutando por esto de renombre más bien por el importante código que ha glosado que no por mérito personal, el lector de entrada agradece enormemente la presentación precisa y concisa de Ana María Barrero García que introduce a este consejero de Indias. Por el período que vivió –1496 hasta 1560– presenció una época tan crucial en la historia europea, española, atlántica y americana que el lector entiende, incluso de forma implícita, que glosar un cuerpo legal de tanta importancia en ese tiempo, como se percibe incluso por las ediciones del mismo, que la presentación refiere cuidadosamente, debe de haber sido un reto intelectual muy grande. Este reto no carecía de riesgo si nos acordamos que el mencionado código sostiene ya «rex est imperator in regno suo» cuando al mismo tiempo gobernaba Carlos V a Castilla como Rey, siendo al mismo tiempo Emperador por derecho ajeno del Sacro Imperio Romano; un Rey además, contra quien se habían levantado las Comunidades de Castilla y posteriormente, con alegatos similares, los conquistadores del Perú.

Que un consejero de Indias, quien además presenció el famoso debate de Valladolid entre el Padre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, diera cabida tan extensa en sus glosas al tema de la guerra justa, que con sólo éstas se justifica –y muy bien– una edición denominada «Glosa Magna» aparte, ya no puede sorprender. Más bien uno se empieza a sorprender del ‘bajo perfil’ que la editora y co-traductora mantiene a lo largo de su presentación al ocuparse de un tema que en la actualidad ha cobrado nuevamente una enorme repercusión como consecuencia de la intervención en el Iraq²¹.

Tras el índice y dos páginas de curriculum de los dos eruditos que intervenían en la edición sigue la presentación de Ana María Barrero García que no solamente se limita a Gregorio López y los pocos estudios biográficos sobre él, bastante antiguos ya, y las ediciones tanto de las Partidas como de las glosas, sino que resume brevemente la argumentación de las glosas de López siguiendo las autoridades que el glo-

²¹ Cfr. por ejemplo muy recientemente Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben, eds., *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik.- Theologie und Frieden*, vol. 27 Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, 547 pp.; obra, editada por el instituto científico dirigido por el Obispo Castrense del ejército alemán, que entre la enorme cantidad de autoridades referidas, por cierto, prescinde de Gregorio López y casi de Sepúlveda de cuyas Obras completas solamente utiliza el vol. 3.

sista menciona y destacando la importancia atribuida a Inocencio IV²² y sus decretales y luego la argumentación de Francisco de Vitoria que aparentemente le lleva a inclinarse hacia Las Casas en Valladolid (pp. 9-36).

A continuación, se imprime Partida II, título XXIII, ley II («Por qué razones se mueven los omes a fazer guerra»), cuyo inciso primero («La primera por acrescentar el pueblo su fe e para destruir los que los quisiessen contrallar») motiva 50 glosas –en latín a la manera erudita de la época– que se publican a continuación, (pp. 39-181), confrontando en cada página el texto latino con su traducción castellana moderna. Se encuentra la profusa anotación del texto latino precedente, centrada en reproducir en latín, ya sin traducción, los textos de las autoridades que cita Gregorio López en sus glosas (pp. 183-237). Termina la obra, con las ediciones existentes de las fuentes utilizadas (pp. 239-247).

Entre las autoridades utilizadas por López se encuentran la Sagrada Escritura y toda la gama de autoridades familiares a los estudiosos que se han ocupado de la trayectoria del debate sobre los títulos justos. Pero hay que destacar que gran parte de los autores que intervinieron en él eran principalmente teóricos, es decir, teólogos, juristas, filósofos etc., o personas con experiencias prácticas en los problemas de los infieles, como se consideraban los moros, o de los naturales de distintas regiones que se habían encontrado o/y conquistado en las décadas anteriores, pero que antes no habían tenido contacto con la religión cristiana. Pocos de los que intervinieron en estos debates paralelamente a sus reflexiones teóricas y eruditas ejercían funciones gubernativas que los enfrentaban con estos problemas en la práctica gubernativa y judicial, como es el caso de Gregorio López. Eso explica el gran interés que sus glosas tienen para este tema tan central de la época. Cabe la esperanza que en el futuro sea posible agregar a las glosas, referencias a dictámenes, pareceres, posturas etc. que Gregorio López defendió en los asuntos concretos de gobierno y justicia que el Consejo de Indias tuvo que resolver estos años en los cuales se pusieron en práctica las Leyes Nuevas y otros actos legislativos del Consejo en asuntos relacionados con la temática de este volumen. Algunas referencias y sugerencias ya se encuentran en las notas, pero tal vez una investigación más a fondo permitirá profundizar en el análisis de la relación entre teoría y práctica en un problema que sigue intensamente discutido.

En suma, se puede concluir, que estamos ante una obra de modesta presentación, que es un gran aporte a un tema que, aun dejando de lado sus implicaciones actuales, merecería ya el esfuerzo de la formación de una colección de la documentación amplia y tan críticamente editada como estas glosas.

Horst PIETSCHMANN

²² Es interesante destacar en este contexto que Inocencio IV parece haber tenido mucho impacto también en las justificaciones inglesas de tales empresas mucho después de que Enrique VIII se separó de Roma, cfr. James Muldoon, Canon Law, *The Expansion of Europe, and World Order*. - *Variorum Collected Studies Series*. Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney, Ashgate, 1998.

BRAMBILLA, Elena, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci editore, 2006, 272 pp. ISBN: 88-430-3875-3.

¡La lluvia que no cesa! Con esta expresión presentamos a los lectores de *Hispania Sacra* un enésimo ensayo sobre la Inquisición y cuestiones afines.

Un último impulso para el relanzamiento de estos estudios proviene de la apertura de los archivos de la actual Congregación para la Doctrina de la Fe, que, por mandato del papa Pablo VI, el año 1965, vino a sustituir a la Sagrada Congregación del Santo Oficio, heredero y sucesor, a su vez, por orden del papa Pío X, en 1908, de la antigua Sacra Congregazione della Romana e Universale Inquisizione –creada por el papa Pablo III en 1542–. La documentación archivística puesta a disposición de los investigadores corresponde a tres archivos: los fondos propios del Santo Oficio, actual Congregación para la Doctrina de la Fe y de la antigua Congregazione per la Riforma dell'Indice dei Libri Proibiti, fundada en 1571 e incorporada por el papa Benedicto XV, en 1917, al Santo Oficio; a los que se agregaron los fondos procedentes del Tribunal de la Inquisición de Siena.

Realizada la apertura el año 1998, dio lugar, por de pronto, a varios actos académicos, en forma de congresos, promovidos por instituciones íntimamente ligadas al origen y desarrollo de aquel alto tribunal, custodio de la ortodoxia católica.

Abrió el camino el simposio, celebrado en Roma en enero de 1998 por iniciativa del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el entonces cardenal Ratzinger, cuyas actas, bajo el título de *La apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, fueron publicadas ese mismo año por la Academia Nazionale dei Lincei de Roma. En octubre de 1998, siguiendo directrices personales del papa Juan Pablo II, la Ciudad del Vaticano acogía un magno congreso internacional a cargo de la Comisión Teológico-Histórica del Comité organizador del año jubilar 2000. Coordinado por el profesor italiano Agostino Borromeo, el Congreso reunió un gran número de especialistas de todo el mundo con el objeto de poner al día los avances logrados en el estudio sobre la Inquisición. Las conclusiones de aquel simposio internacional salieron a luz, el año 2004, con el escueto título de *L'Inquisizione* a expensas de la Biblioteca Apostólica Vaticana.

La idea de una purificación de la memoria histórica sobre una de sus instituciones más criticadas, propuesta por las altas instancias de la Iglesia Católica, fue asumida de inmediato por la Orden dominicana, la más implicada con los avatares de aquel alto tribunal inquisitorial. Su capítulo general, reunido en la ciudad de Bolonia, entre julio y agosto de 1998, ordenaba al Instituto de Historia de la Orden que dispusiera la celebración de varios seminarios, a escala internacional, donde se sometiera al examen de cualificados historiadores, propios y ajenos, la fuerte vinculación de la institución dominicana con la actuación de la Inquisición. Hasta el presente ya se han celebrado tres de estos congresos, los años 2002, 2004 y 2006, que han tenido lugar en Roma, Sevilla y Roma –está previsto un cuarto para el próximo año 2008–. Se han

publicado las actas de los dos primeros, a cargo del Istituto Storico Domenicano de Roma, en dos gruesos volúmenes, con más de 800 páginas cada uno, aparecidos en 2004 y 2006. Bajo el título general de *Praedicatores, Inquisitores*, el primero, editado por el dominico Wolfram Hoyer, se ocupa de los dominicos y la Inquisición medieval. El segundo, dirigido por el dominico Arturo Bernal Palacios, trata de la Orden dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. El tercero de los seminarios, cuyas actas estarán a punto de aparecer, ha versado sobre la Inquisición romana. El cuarto estará dedicado a las instituciones inquisitoriales menores, especialmente las relacionadas con la persecución de la brujería.

A rebufo de la apertura de los archivos inquisitoriales y censores romanos, y en paralelo con los actos y publicaciones reseñadas en el párrafo anterior, se observa toda una proliferación –casi podría hablarse de frenesí– de estudios relacionados con los tribunales confesionales existentes en la Europa medieval y moderna. A este respecto se ha mostrado particularmente activa la historiografía italiana, que estos años ha lanzado al mercado editorial numerosas monografías, tanto generales, como regionales, o de síntesis.

Una somera cuantificación hecha sobre la bibliografía contenida en el estudio, objeto de la presente reseña lleva a contabilizar un centenar largo de obras –libros, artículos de revista, actas de congresos– publicadas en Italia entre 1998 y 2006. Entre ellas, cabe citar, a modo de muestra, la de Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, publicada por la editorial Mondadori, en Milán, 2006, donde, en 850 páginas, se ofrece una amplia panorámica sobre la Inquisición y los debates surgidos en torno a ella. El mismo autor ha dirigido otra monografía sobre metodología de las fuentes e historia institucional de la Inquisición romana, editada el año 2000, en Trieste, cuya Universidad cuenta con un centro de investigación sobre la Inquisición. Giovanni Romeo presenta una síntesis en su *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, sacada a luz el año 2002, por la benemérita editorial Laterza de Bari. Vittorio Frajese ha publicado *La Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, a cargo de la editorial Morcelliana de Brescia, 2006. En cuanto a la publicación de fuentes, señalo la obra de Massimo Firpo y Dario Marcatto con *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, dos volúmenes, los años 1998-2000, para la editorial del Archivio Segreto Vaticano. Sobre inventarios de fondos documentales de la Inquisición en archivos locales, los publicados, el año 2003, por el citado Romeo para el Archivo Histórico Diocesano de Nápoles, y por Giuseppe Trenti para el Tribunal de la Inquisición de Módena. Para finalizar los ejemplos, menciono las monografías de carácter local, como la de Guido Dall'Ollio, sobre herejes e inquisidores en la Bolonia del siglo XVI, publicado en dicha ciudad, el año 1999, o de carácter biográfico, como hacen Saverio Ricci, el año 2002, en torno a la figura del inquisidor Giulio Antonio Santori (1532-1602), a cargo de la editorial romana Salerno, y los citados Marcatto y Firpo acerca de las peripecias de dos grandes figuras eclesiásticas de la Italia del quinientos, el arzobispo de Otranto, Pietrantonio di Capua, y el cardenal Giovanni Morone, estudiadas, respecti-

vamente, por el primero, para la editorial napolitana Bibliopolis, el año 2003, y por el segundo, para la Morcelliana de Brescia, el año 2005.

En este contexto, cabe situar a obra de Elena Brambilla. Profesora de Historia Moderna en la Università degli Studi de Milán es autora, entre otros, de una media docena de trabajos sobre la temática planteada en el título del libro.

En 230 páginas de texto traza una apretada síntesis de la génesis de los tribunales confesionales en el mundo occidental cristiano y de su evolución institucional a través de los siglos. En su propósito de ofrecer una amplia panorámica del proceso histórico, que condujo a la formación de instituciones, tanto católicas como protestantes, encargadas de controlar y reprimir las desviaciones confesionales, abarca un largo período de tiempo, que va desde el siglo IV, donde busca las raíces más remotas del fenómeno, hasta el siglo XVIII, cuando se inicia la paulatina disolución de los organismos destinados a salvaguardar las respectivas ortodoxias. A su entender el proceso se inicia cuando el emperador Constantino, con el edicto del 313, declara a la Iglesia católica iglesia oficial del imperio, y, aún más, cuando el emperador Teodosio (+ 395) la proclamó iglesia única. Dieron paso a una legislación imperial, que imponía el bautismo como rito obligatorio de pertenencia al único imperio y a su única iglesia. De este modo, a juicio de la autora, se pusieron las bases para obligar a esa pertenencia y a perseguir a quien la rechazara.

Siguiendo en línea ascendente, Elena Brambilla examina en la alta Edad Media la justicia penitencial de los monasterios de aquella época, y los poderes de los obispos, que alcanzan una gran extensión en la época carolingia y postcarolingia. En la baja Edad Media, pone de relieve que la persecución de los herejes pasa de los obispos a los frailes, a quienes los papas designan inquisidores delegados para combatir las grandes herejías de los siglos XII y XIII, mientras los obispos continuaban en el ejercicio de la jurisdicción penal en los ámbitos de la disciplina eclesiástica y de la moralidad pública, con atención particularizada al tema de las excomuniones. Nota destacada de esta fase fue la acción de los papas para reivindicar el control de los tribunales destinados a reprimir las desviaciones doctrinales. Destaca la acción de los romanos pontífices encaminada a reservarse la facultad de delegar el «poder de las llaves» para esa tarea, y como, a partir de la primera mitad del siglo XIII, lo harán a favor de las nuevas Órdenes mendicantes, especialmente dominicos y franciscanos.

Analizados estos antecedentes, la autora entra de lleno en núcleo central de su exposición: las inquisiciones mediterráneas de la edad moderna. Después de ocuparse en tres capítulos, el sexto, el octavo y el décimo, de la fundación del Santo Oficio, de la estructura y procedimientos de la inquisición de la fe en Italia, así como de la acción de los tribunales episcopales para el mantenimiento de las buenas costumbres en la época tridentina, dedica un amplio capítulo, el séptimo, a la Inquisición española, a su extensión a los dominios en Italia, y a la Inquisición en Portugal, señalando las similitudes y diferencias entre una y otra.

En el capítulo noveno trata brevemente de los procesos por brujería en diferentes países europeos, para llegar a la conclusión de que el epicentro de este tipo de perse-

cución se encuentra en los territorios del Sacro Imperio Romano-Germánico. En el capítulo once hace un análisis comparativo de los tribunales confesionales luteranos, calvinistas y anglicanos, con indicación de sus características procesales y sus diferencias con los tribunales eclesiásticos de los países católicos mediterráneos.

Una breve digresión sobre los fundamentos político-eclesiásticos de la libertad religiosa –capítulo doce–, lleva al capítulo final dedicado a la paulatina supresión de los tribunales inquisitoriales en Italia, iniciada en tiempos de la Ilustración y acelerada con la Revolución Francesa.

Su exposición está basada en una vastísima bibliografía, de la que deja constancia en las numerosísimas notas a pie de página y en una «Bibliografía ragionata» final –páginas 243-272– distribuida por capítulos y por las diversas cuestiones planteadas en los mismos. En este sentido puede decirse que Elena Brambilla nos presenta un excelente estado de la cuestión desde un punto de vista bibliográfico. Una preciosa ayuda para cuantos estudiosos quieran profundizar en el conocimiento de los problemas, que plantea un tema tan complejo y tan debatido como el de la Inquisición y de los tribunales confesionales, que marcaron la historia europea en los tiempos medievales y modernos. Echo de menos un buen índice de nombres, de personas y de lugares, que facilitaría grandemente su consulta.

En sus apreciaciones se muestra abiertamente crítica con el sistema inquisitorial implantado en los países católicos, como símbolo de la intolerancia religiosa, y como instrumento represor, no tanto de los delitos penales, sino del «disenso d'opinione», de «le differenze di rito e di culto», y del «pluralismo delle fedi» (p. 12); y, de modo especial, por imponer la abjuración de las propias ideas y por fomentar un ambiente de delación indiscriminada. En línea con Adriano Prospero, llama la atención sobre un inquietante fenómeno, observado en el sistema indagatorio de la inquisición de fe, en la Italia del siglo XVI: ciertas prácticas que hacen de la confesión sacramental un instrumento de delación a los inquisidores. En el campo historiográfico hace una valoración muy positiva de la historiografía española que, en los años setenta y ochenta del siglo pasado, supo realizar un estudio sistemático de la Suprema Inquisición. Tarea que señala como pionera en la materia.

Luis ÁLVAREZ GUTIÉRREZ

GILBERT, Paul SI (a cura di): *Universitas Nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana ieri ed oggi*, Roma, Edizioni AdP, 2006, 377 pp. ISBN: 88-7357-411-4.

En 1551 san Ignacio de Loyola ponía en marcha el Colegio Romano, que en 1873 se convirtió en Pontificia Universidad Gregoriana. En 1951 se celebró el 400 aniversario con una serie de publicaciones, entre las que destacaba de modo prioritario el magnífico libro *Storia del Collegio Romano. Dal suo inizio (1551) alla soppressione*

della Compagnia de Gesù (1773), magistralmente escrito por el padre Ricardo García Villoslada, y publicado en la prestigiosa colección Analecta Gregoriana de la propia Universidad en 1954. Con ocasión del 450 aniversario de la fundación, en el año 2001 la Universidad lo ha celebrado con la publicación de diversos trabajos, como *Atti del Solemne atto académico in occasione del 450 anniversario della fondazione del Collegio romano, 1551-2001*, Roma 2001. Por su parte, el padre Paul Gilbert ha editado 20 artículos prácticamente todos publicados en revistas relacionadas con la Universidad y la Compañía, como *Archivum Historiae Pontificiae, Gregorianum y La Civiltà Cattolica*. Los artículos más relacionados con la Historia de la Compañía en España son el de Cándido Pozo, *La Facoltà di teología del Collegio Romano nel XVI secolo*, y de Mario Fois, *L'organizzazione dell'insegnamento alla Gregoriana prima del 1773*. Respecto a los orígenes de la Compañía, podemos mencionar los artículos de Ignacio Iglesias, *Influjo de los Ejercicios Espirituales en la pedagogía ignaciana*, y el de Gabriel Codina Mir, *El «modus parisiensis»*. Dado que se trata de una selección para una efeméride relacionada con la fundación del Colegio Romano, se podrían haber incluido artículos de los padres Leturia, Batllori y García Villoslada, y algunas nuevas aportaciones relacionadas con Francisco de Borja y Gregorio XIII, grandes impulsores del colegio.

Enrique GARCÍA HERNÁN

LABARGA GARCÍA, Fermín: *Cofradías de Valvanera: Cauce de identidad riojana*, Logroño, 2006, 377 pp. ISBN: 84-96637-06-9.

Hacer historia por encargo suele generar graves patologías. No siempre es así pero sembrada la duda es probable que se recojan sinsabores. El *mercenario* está obligado, por las circunstancias y por sus propias exigencias, a responder a los criterios e ideario del contratante. Si, además, es historia eclesial y de sesgo nacionalista se pueden generar propuestas preñadas de muy *buenas* intenciones, pero de perfil histórico escaso cuando no engañoso y tal vez equívoco. Reconstruir las historias del pasado permite conocer qué sucedió, por qué y cómo fue posible, merced a unas fuentes documentales, una metodología y unas hipótesis. La historia siempre es finalista, dado que propone unas tesis de descubrimiento. Empero, el argumento se muta en un perverso tránsito cuando el autor discurre por la senda de demostrar lo saludable de sus planteamientos por el hecho mismo de ser el quien los propone o por la ocurrencia de ser saludado de forma efervescente y laudatoria por un responsable político.

No es cometido de la persona que reseña una obra, en este caso el trabajo de Labarga García, *Cofradías de Valvanera*, decirle al autor el libro que debió escribir ni mucho menos redactarlo por él. Aunque no soy especialista en el tema, sería posible ofrecer una abundante bibliografía sobre cofradías y su significación histórica en múltiples lugares que rellenarían el clamoroso desierto en que se mueve la publica-

ción a que nos referimos. Su contenido, a la postre, está preñado de un matizado conjunto de grises y negros, de aciertos y desenfoces, que el lector irá percibiendo a lo largo y ancho de su aprehensión. La aprensión o las afinidades que despierte el libro formarán parte de la idiosincrasia y la mentalidad de quien desee impregnarse de su contenido.

Lo de esta publicación se realiza en su capítulo 4, «La Real Congregación de Nuestra Señora de Valvanera en Madrid». En ella se adivina una reflexión más madura y desarrollada, aunque tampoco en exceso. La inclusión entre los miembros de la cofradía del Marqués de la Ensenada, proclamado Hermano Mayor en 1745, da la impresión de ser una herramienta, a modo de *golosina* histórica, que posibilita rellenar varias páginas con sesudas anotaciones sobre su biografía y la de otros títulos matriculados en la cofradía, personajes ligados a las redes de influencia de don Zenón, como, por ejemplo, don Bernardino Fernández de Velasco y Tovar, VI Duque de Frías, Conde de Haro y de Aguilar, don Francisco Ponce de León, X Duque de Arcos, don Nicolás de Francia Pascual, I Marqués de San Nicolás, don Manuel Pablo de Salcedo y Ortés de Velasco, Señor de Anguciana, don Manuel Quintano Bonifaz, Inquisidor general y confesor de Fernando VI, don José Antonio Manso de Velasco, I Conde de Superunda o don Antonio Joaquín Valdés y Fernández Bazán de Quirós, Gentilhombre de cámara, Consejero de Estado, Capitán general de la Armada y Secretario de Estado y del Despacho Universal de Marina y de Indias, entre otros cargos relevantes. El catálogo de personajes, currículos y sucesos memorables es esgrimido, hasta la náusea, en un intento, vano a mi entender, de amagar la puntualización de que existía una congregación tenida por muchos como «el brazo riojano ensenadista» que, en la práctica no era más que una bondadosa «relación de mutuo beneficio que aportaba prestigio a la congregación y a Ensenada la posibilidad de mostrarse como el máximo representante y protector de sus paisanos en la Corte», quehaceres que le servían de entretenimiento, cuando no de molestia, dado su escaso tiempo y sus muchas ocupaciones y preocupaciones.

La obra de Labarga García, *Cofradías de Valvanera: cauce de identidad riojana* es, desde una perspectiva general, un listado de instituciones, espacios geográficos, personajes, fechas y acontecimientos positivistas, preñado de múltiples carencias bibliográficas y rotundos silencios cuantitativos, estadísticos y gráficos. Un notable dispendio económico permite alegrar la vista con múltiples, y muy sugerentes, imágenes, en blanco y negro y en color. Empero, se echa en falta un similar complemento gráfico que desarrolle los cuadros numéricos y materialice el sesgo evolutivo, parámetro esencial para que una reconstrucción histórica tenga calidad.

La narración histórica no puede ser reducida a una simple adicción de datos. Es imprescindible un análisis crítico, profundo, matizado y equilibrado de las fuentes documentales y un contraste con las realidades que enmarcan el acontecimiento objeto de estudio. En este sentido, es clamorosa la escasa, cuando no nula, consideración de qué significaba la existencia de cofradías de Valvanera en cada una de las ciudades en que fueron fundadas, cuál era su peso socio-económico real y qué influencia tuvieron en el desarrollo del entramado urbano correspondiente. Es difícil,

dada la dispersión de las cofradías inventariadas, acceder a la documentación original de cada una de ellas. Zambullirse en la realización de una obra de estas características debe suponer ir más allá del positivismo ciego y estéril y pergeñar una historia de cierta entidad en el que el cómo, el dónde, el cuándo, el por qué y el para qué hagan disfrutar al lector y resuelvan las incógnitas del pretérito.

Se señala la existencia de un «profundo manejo de la bibliografía existente, por ejemplo de la Historia de las Cofradías en general o de los distintos períodos cronológicos objeto de estudio», pero yo no los he encontrado por ninguna parte.

Si el capítulo 3 es un mero listado de «lugares de devoción a la Virgen de Valvanera» en España —«allí donde emigró un riojano llevó consigo la devoción de la Virgen de su tierra— y el capítulo 4 perpetra un idéntico proceso de fichado de personajes, acontecimientos y sucesos para los territorios del Imperio en América, los capítulos 5 a 12 recalcan, de una forma serial y protocolaria, en Sevilla, Cádiz, Málaga, Valladolid, Badajoz, Zafra, y Talavera de la Reina, México, Perú y Puerto Rico. Se repite, en cada capítulo, un clónico sucederse de datos sobre precedentes y fundación, miembros relevantes y procedencias, reglas de funcionamiento y devenir histórico, siempre en la misma línea del autor, preñadas, con perdón, las páginas de iconos gráficos, geográficos, hagiográficos y prosopográficos, que pretenden, a mi juicio, más impactar y epatar que analizar de una manera crítica.

El «cauce de identidad riojana» es, por decirlo de alguna forma, el Gotha de los riojanos en España y en el mundo: quien no aparece en el «Índice de nombres» ni es ni ha sido un personaje o familia históricamente relevante e influyente. Existen nóminas onomásticas, al igual que Índices alfabéticos de autores o Índices geográficos, poderosos instrumentos de ayuda para la localización en los textos de personajes importantes o lugares. En las «Cofradías de Valvanera», este apartado es un «vademécum» de apellidos y nombres que quienes adquieran el tomo de Labarga García podrán alegremente esgrimir ante amigos y conocidos como un aldabonazo a su *pedigrí* histórico. La existencia de cofradías de Valvanera, aquí o allí, no es más que un mero subterfugio, un tupido velo, que enmascara una historia positivista, personalista y nacionalista de regusto conservador, oscurantista a pesar del colorido de imágenes y descripciones —en la que lo esencialmente importante no es el contenido sino el continente. La historia está de rebajas y se venden filiaciones a la carta— un DNI con trayectoria histórica.

A la postre, tras una lectura pausada y repetida, es posible concluir que el autor nos ofrece un trabajo de investigación —nadie le puede negar un trabajo de archivo y de orden bibliográfico considerable— pero escasamente serio, de un mínimo rigor científico y de un interés histórico sesgado y periférico. Será celebrado y alabado por quienes se entusiasman por lo anecdótico y el folclorismo religioso, y sólo por ellos. A los demás, es decir, aquellos a los que se arrojan al *infierno* nacionalista y eclesiástico por no haber sido nunca nadie o ser un ciudadano de segunda o tercera clase sin espíritu regional, a esos, no.

Cuando se afirma que la Virgen de Valvanera es el «símbolo de identidad de todos los riojanos» es muy probable que a muchos de ellos se les esté amputando lo más esencial del ser humano: la laboriosidad efervescente o la placidez tranquila de vivir a ras de tierra. Sé que es muy difícil, casi imposible, para muchas personas asimilar que tenemos fecha de caducidad y que la historia está repleta de masas anónimas y calladas que perseveraron más o menos lánguidamente desde la cuna hasta la tumba. La celebridad y la construcción de iconos puede ser muy peligrosa, porque detrás de algunos libros y de las banderas se encuentran las huestes de la muerte y la aniquilación.

Francisco José SANZ DE LA HIGUERA

ROBLES MUÑOZ, Cristóbal: *El P. Valentín Salinero, S. J. y las Religiosas del Apostolado. La Iglesia en Cuba desde la guerra de la independencia*. Religiosas del Apostolado, (Madrid 2006), 278 pp, sin ISBN.

Las comunidades religiosas femeninas de vida activa han cumplido, desde principios del siglo XIX, una misión eclesial importantísima, que no siempre ha ido acompañada de la atención historiográfica que se merecen. Por eso hay que saludar este libro de Cristóbal Robles.

El título del libro nos revela los mimbres sobre los que está construido. No se trata sólo de la biografía individual de un personaje, sino de la aventura colectiva de la institución religiosa que fundó. El fundador y la obra se mueven bajo el influjo de dos realidades históricas que los envuelven: la Compañía de Jesús al filo de los siglos XIX y XX, y la isla de Cuba durante los años de su insurrección e independencia. Este entramado ofrece un aliciente especial a la historia que aquí se cuenta. La espiritualidad de la Compañía empapa, a través del fundador, el espíritu del nuevo instituto femenino, que, indirectamente, se verá además afectado por los trabajos, destinos y traslados de aquel. La evolución de Cuba en los últimos años del dominio español y en los agitados tiempos de la guerra y de la recién estrenada independencia ofrece un conjunto de situaciones de carácter social, político y religioso que condicionan la finalidad del nuevo instituto y explican las variaciones de sus aprobaciones eclesiásticas.

El P. Valentín Salinero fue un jesuita benemérito, cuya vida habría quedado casi olvidada de no haber fundado una congregación femenina. Nacido en Alba de Tormes en 1840, entró en la Compañía en 1859, siendo dependiente de comercio. Apenas concluido dos años de noviciado y tres de Humanidades en Loyola (1859-64), y tres años de Filosofía en León (1864-67), prosiguió su vida de «peregrino trashumante»: tres años de magisterio en el colegio de Sancti Spiritus (primera estancia en Cuba, 1867-70), estudios de Teología y tercera probación, repartidos entre Woodstock (USA), Salamanca y Poyanne (Francia), y segunda estancia en Cuba durante 22 años (1875-96), los diez primeros alternando la enseñanza con ministerios sacerdotales en los colegios de La Habana y Cienfuegos, y los doce siguientes dedicado exclu-

sivamente a las tareas pastorales, con dedicación especial a las misiones populares. Siguieron diez años en España, en las residencias de Bilbao y San Sebastián (1897-1907). Y retorno a Cuba, en la que será su tercera y última estancia, en La Habana (1907-1913).

La biografía de Salinero se topa con la dificultad de la escasez de noticias. Para salvar esta dificultad el autor ha recreado los lugares y ambientes jesuíticos en los que se movió, con ayuda de las crónicas domésticas (cartas anuas) y de la correspondencia de los superiores cubanos con el P. General (Archivum Romanum Societatis Iesu). Los esquemas o textos de algunas pláticas de Salinero y sus relaciones con las Hermanas del Apostolado (sacadas de Extracto de Ejercicios, Cartas y documentos y Memorias de la Congregación en la época fundacional) han permitido al autor descubrir las directrices espirituales y ascéticas del fundador. Estas fuentes se completan con las cartas dirigidas a sus familiares (especialmente a su sobrina Angelita) que ofrecen preciosos datos sobre las actividades del P. Valentín en los fecundos años que pasó en Bilbao y San Sebastián, y desvelan su carácter de hombre simpático y amable, cariñoso y sensible, humorista y campechano, siempre optimista y animoso. Era, sin duda, un hombre que se dejaba querer, lo que explica sus éxitos pastorales y el apego que despertaba en alguna de sus devotas. Acaso fue aquella simpatía desbordante la que dio pie para que los superiores le trasladaran, de manera poco convincente, a España a finales de 1896, cuando más falta hacía para orientar la congregación recién fundada. El autor publica dos interesantes cartas sobre este asunto, en pp. 142-146.

Salinero pasó en Cuba la mayor parte de su vida activa, donde trabajó principalmente como «operario», nombre que recibían los ocupados en la acción pastoral directa mediante la predicación, los Ejercicios, las misiones populares y la dirección de congregaciones de seglares. El contacto directo con el pueblo cubano en las misiones le hizo comprender sus grandes necesidades materiales y espirituales. El trato con las «celadoras» del Apostolado de la Oración, que dirigía, le llevó a orientar los fervores apostólicos de cinco jóvenes piadosas hacia la enseñanza de las niñas. En las vivencias y experiencias del fundador se encierran los rasgos de la congregación que había de fundar: espiritualidad ignaciana, devoción al Sagrado Corazón, proyección apostólica y dedicación concreta a la enseñanza de las jóvenes como remedio para la elevación cultural y moral de la sociedad cubana. El obispo de La Habana, don Manuel Santander Frutos, es considerado también como fundador del instituto, pues concedió la aprobación diocesana de la asociación, a la que alentó con sus pláticas y visitas. La vinculación con el obispo acentuó el carácter local, cubano y diocesano de la congregación, que recibió el nombre de Hermanas del Apostolado del Sagrado Corazón.

En el libro se ofrecen los jalones del progreso de la congregación, que nació cuando las cinco celadoras iniciaron la vida común en mayo de 1891 en la casa-colegio de La Habana. Poco después recibieron unas constituciones o reglas redactadas por el P. Salinero e inspiradas en las de la Compañía, que fueron aprobadas por el obispo. Siguió la admisión de nuevas hermanas, que hacían los votos tras un largo período de postulante y noviciado. La Madre Carolina fue su primera superiora, inteligente y eficaz. Querían extender la devoción al Corazón de Jesús por medio de

una «sólida enseñanza». Con ese fin fundaron los primeros colegios para alumnas de pago y para niñas gratuitas.

La situación calamitosa de Cuba bajo el punto de vista religioso y social se agravó durante la guerra, debido sobre todo a la falta de instrucción y la ausencia de familias cristianas. Con la independencia empeoró la situación debido al establecimiento de las escuelas laicas y al avance de la masonería. A las dificultades creadas por la situación de Cuba se añadieron otras de carácter jurídico eclesiástico. La primera consistió en los cambios en la jerarquía eclesiástica de la isla, en la que el sistema confesional del patronato fue sustituido, desde la independencia, por el sistema de libertad religiosa con la separación de la Iglesia y el Estado. El obispo Santander tuvo que renunciar a su sede. El autor defiende la lucidez del obispo al fin de la guerra, y disiente de la opinión de Maza Mikel, que lo considera oportunista (p. 157). La sede de La Habana estuvo regida por el delegado apostólico Chappelle, el obispo Sbarretti y el administrador Barnabá, hasta que en 1903 fue nombrado arzobispo don Pedro González Estrada. Todos ofrecieron su protección y simpatía a las Hermanas, y procuraron que la Santa Sede las concediera el *decretum laudis*.

En diciembre de 1900 León XIII publicó la constitución apostólica *Conditae a Christo*, que se completó en 1901 con las normas para las congregaciones religiosas femeninas de vida activa. Las congregaciones que se ajustaban a esas normas recibían el *decretum laudis*. El análisis de la citada constitución apostólica y de las dificultades de su aplicación a las Hermanas del Apostolado es una de las principales aportaciones de este libro de Cristóbal Robles, que ha obtenido datos esclarecedores en el Archivo Secreto Vaticano (Congregaciones de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, del Concilio, Consistorial, Nunciatura, Secretaría de Estado, Institutos de Vida Consagrada). Apoyado en esta documentación se nos ofrecen noticias sobre el estado de las diócesis cubanas y la presencia en ellas de las congregaciones religiosas; y se nos explican las dificultades que encontraron las Hermanas para conseguir el *decretum laudis*, pues eran una congregación demasiado joven, y las constituciones que presentaron, modeladas con las de la Compañía, no se ajustaban a las normas pontificias de 1901 a las que debían ajustarse las congregaciones modernas. En 1907 elevó una nueva solicitud, que mereció el *decretum laudis* fechado el 19 de enero de 1908, con la recomendación de que hicieran algunas modificaciones en las Constituciones, que fueron aprobadas definitivamente el 16 de junio de 1913. Tenían entonces las religiosas del Apostolado seis casas en Cuba y el noviciado de Irún, donde convivían novicias españolas y cubanas. Este noviciado se había instalado en tierras guipuzcoanas a instancias de Salinero, con el fin de obtener las vocaciones que escaseaban en La Habana.

El P. Salinero recibió la aprobación definitiva del instituto con la alegría que puede suponerse. La noticia le dejó «como chiflado» y pronunció el *nunc dimittis* con toda propiedad, pues falleció el 28 de septiembre de 1913. Las «Apostolinas», como él llamaba a «sus hijas de Cuba», lo consideraron siempre, con toda justicia, como su fundador.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ

POULAT, Émile: *Église contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel, avec un appendice : les religions de la Bourgeoisie*, Paris, Berg International, 2006, 300 págs, ISBN : 2-911289-83-8.

¿Ha sustituido la alianza con la burguesía conservadora el poder temporal perdido por la Iglesia? Treinta años después de su primera edición, Berg International Éditeurs ha vuelto a publicar este libro, sin más novedad que tres anexos. Apareció en 1976, poco antes que *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*. Ambos eran prolongación de *Intégrisme et catholicisme intégral*, un extenso texto publicado en 1969.

Con un lenguaje conciso, pero ajeno al dogmatismo y siempre en el terreno de la propuesta, Poulat afirma que el movimiento católico ha mantenido su rechazo a la alternativa liberalismo-socialismo, capitalismo-comunismo, sosteniendo que hay una tercera vía. Ha vencido las tensiones, descartando a quienes se ladeaban hacia la revolución o hacia la involución.

En el mundo católico plural, el sector intransigente del catolicismo es el hegemónico. Es antiburgués, antimoderno, antirrevolucionario, antiliberal y antisocialista. Se enfrenta al individualismo y al colectivismo. Diferenciarse, no ser «ni... ni...», no significa inhibición, renuncia a la reforma, a la iniciativa, a la solidaridad en cada momento con alguna de las dos alternativas. Cita Poulat el *Zentrum* alemán, que fue inter-confesional, La intransigencia se reduce a no apartarse de su condición de *centro*. No se sitúa en el centro, *es* el centro. Las críticas de esos católicos a la modernidad no se entienden sin esta perspectiva (195).

Hasta el Vaticano II no se abrirá paso un nuevo espíritu capaz sacudir esa hegemonía, que en los años cincuenta tenía un nombre: el humanismo cristiano. Era la respuesta al materialismo burgués y al materialismo totalitario. Daniel-Rops decía en 1956 que la batalla no se libraba entre el pasado y el porvenir, sino en la conciencia moral, en la vida espiritual, en el alma.

En la idea de la justicia de Dios, de su reino, y la de la Iglesia, como signo visible que lo anticipa, enraíza la dimensión social del catolicismo, que desemboca en el catolicismo social. Es una respuesta a la laicización de la sociedad. Se vertebra en torno a un conjunto de aspiraciones y a una idea del hombre dando lugar a un hecho político, sindical, social y cultural, que llama Poulat «l'esprit intransigeant» (250-251).

La secularización es una de las tres dinámicas que, según él, han caracterizado la historia del cristianismo. Junto a ella, la de la protesta y la de del desarrollo. Supone un paso adelante respecto a la laicización. No se trata de escapar al control del clero, sino de aceptar o elegir una racionalidad totalmente ajena a cualquier consideración religiosa. Eso puede llamarse «modernidad». El resultado es que secularización o modernidad han ido imponiendo su dominio en el espacio social.

El catolicismo intransigente se opone a ella en medio de una situación cada día más difícil, de una ruptura cultural. El ideal de la sociedad cristiana no supone restaurar el Antiguo Régimen. Albert de Mun denunciaba el 16 de diciembre de 1878 en la Cámara de Diputados: la revolución ya existía durante el antiguo régimen. No hay

que volver a los privilegios ni a los abusos de entonces. La sociedad cristiana pretende hacer lo contrario de la revolución, no una contrarrevolución.

En noviembre de 1898, dijo que ser católico no es ser intolerante, sino tener una doctrina «precise et complète» y no reducida a lo religioso. Para que tenga toda su eficacia, es y debe ser ante todo *una doctrina social*. Esta posición se mantiene hasta el hoy. La lucha por la justicia, a la que ha evolucionado esa secular posición, forma parte del anuncio integral del evangelio, dijo el sínodo de los obispos, recogiendo una corriente significativa y extensa entre los cristianos. Los tres sistemas, liberalismo, socialismo e integralismo, tendían a «dicothimiser» la sociedad. Cada una de estas posiciones tenía dificultades para soportar la existencia de las otras dos (179).

En enero de 1891, para defenderse de las acusaciones contra él, recordó de Mun que había dos clases enfrentadas, la burguesía y el proletariado. «Cette lutte est toute l'histoire de notre temps: le peuple y est engagé tout entier». Era su momento, la hora del cuarto estado.

En la memoria de la Iglesia se conserva lo que despectivamente Charles Maurras llamaba «el espíritu profético y milenarista», el Jesús hebreo, el «veneno» del *Magnificat*... Desde hace un siglo, lo que él llamaba el cristianismo fuera de la Iglesia era cada vez más el catolicismo dentro de la Iglesia (275, 277 y 284).

En los años finales del siglo XIX, Eugène Spuller habló del «nuevo espíritu». León XIII, de *rerum novarum*, revolución según la interpretación de Charles Maigren. Las palabras, que dan nombre a su encíclica de mayo de 1891, marcan para el catolicismo el inicio de una etapa nueva (327).

Este libro se publica en la segunda mitad de los setenta y en la Francia de la unión de las izquierdas, de la escisión y lucha ideológica dentro de la Iglesia para que evolucionara institucionalmente. Poulat cree necesario incluir, junto al peso institucional de la Iglesia, su condición de espacio social. La «*déstabilisation*» que genera el Vaticano II, de una magnitud desconocida hasta entonces, requiere, por su complejidad y profundidad, un tratamiento histórico. La religión está sometida al cambio (21 y 29). Este se produce en el catolicismo no como evolución espontánea sino como estrategia para realizar lo que hay que hacer, pero falta consenso respecto a ese punto. «Quelles que soient les sollicitations extérieures, c'est toujours sur les exigences internes que se noue le débat décisif» (107).

La historia debe superar la prueba de cerrarse en el «progresismo» o en el «tradicionalismo». Debe salir el historiador del *lugar* donde se siente a sus anchas si quiere construir su *objeto*. Poulat cita la existencia de dos historias y de dos sociología del modernismo. Una, la memoria de los que luchan contra la Iglesia institucional, metidos en un proceso de maduración religiosa, de rejuvenecimiento espiritual. Otra que somete a la Iglesia a una revisión total por exigencias de la cultura y de la clase social dominantes. Unos y otros se arriesgan a ser excluidos, excomulgados. Pretenden una innovación que ataca el pasado, las raíces de toda la tradición y la misma razón de ser de la Iglesia (53-54).

Si el futuro anuncia la democracia y el socialismo, ¿dónde se estará la Iglesia? ¿La conducirá un Papa a donde ya la habían situado los cardenales Manning y Gibbons? ¿Había que temer que sucediera eso? ¿Habría que dudar de la capacidad de la Iglesia de dirigir ese movimiento histórico? Al encuentro de la Iglesia con el pueblo, «en redevenant la chose du peuple», podría salir un pueblo reconciliado con ella, «le jour où il la sentira bien à lui». Era la previsión del vizconde de Vogüé en junio de 1887. La democracia era un hecho, dijo Albert de Mun en el Congreso de la Association Catholique de la Jeunesse Française en noviembre de 1898.

¿Es ajena la Iglesia a la lucha por las libertades? *Libertas*, el nombre de una encíclica de León XIII y divisa de la Democracia Cristiana en Italia, recordaba la conquista de las libertades municipales en la baja Edad Media. ¿Se ha defendido también la conciencia, la «conciencia cristiana»? La historia, dice Poulat, debe recuperar «ce tiers acteur», ese sujeto histórico, que ha defendido lo individual y lo privado, pero capaz de sentir que hoy eso se vive en un mundo, en un universo cultural, «où il y a place pour toutes les pensées et toutes les initiatives». La relación de la Iglesia con la modernidad no es unívoca. Condenada varias veces, ha seguido su obra, afirmando la autonomía y reclamando la emancipación (296-298).

Modernidad, un neologismo aún en 1889, se ha convertido en el nombre de la gran empresa histórica emprendida por la humanidad. Los pequeños pasos dados hasta entonces se aceleran. Se produce un cambio de escala. Se siente ese proceso como algo radical, benéfico, ejemplar, irresistible, irrevocable. Nace un mundo de certezas, de síntesis, que crea seguridad y aparece como una gran fuerza hostil a la Iglesia. La crisis modernista revela que quienes, dentro del catolicismo, se sienten gentes de su tiempo, intelectuales que aceptan las reglas de la disciplina que cultivan, caen bajo sospecha y, a veces, hasta son condenados.

Frente a quienes desearon encerrar al clero en el templo y no dejarlo salir, se alzó la pretensión «integral»: todo el evangelio en toda la vida, vivir integralmente el evangelio, hacerlo con una práctica íntegra e integral (139). Era un no a una emancipación beligerante contra la religión, contra la Iglesia. Si eso es la modernidad, León XIII, con su crítica a ella, hecha socialmente operante, sería un papa menos moderno que Pío IX y Pío X. Estos condenaron, aquel construyó una doctrina en la clave «ni... ni...». Movilizó al mundo católico, especialmente a los jóvenes. Lo envió al pueblo. Lo quiso aposentar «dans le coeur de la démocratie».

La sociedad burguesa y liberal provocó en el mundo católico una respuesta, que produjo o manifestó una polarización interna en el plano de la acción, el catolicismo liberal y su oponente el movimiento católico, y el modernismo y la escolástica en el terreno cultural. Poulat cree que, en relación con el movimiento obrero y el marxismo, los cristianos de izquierda son los herederos de los católicos liberales y que, en el plano cultural, estaría generándose un nuevo modernismo (220-221). Estamos en los años setenta. No se olvide.

La burguesía ha sido para la Iglesia un cisma más importante que la reforma del siglo XVI. La escisión marca un paso de la fe, norma de vida, a la doctrina enseñada-

aprendida y purificada. Es el tiempo del *purismo*, de los puritanos. Hay que limpiar la fe, la razón, las costumbres y la lengua.

Más tarde y gobernando ya el Estado, la burguesía quiso contar con el concurso de la Iglesia, que le proporcionaba una influencia mediata. Una y otra sabían que sus objetivos eran distintos. El conflicto se manifestó en torno a la laicidad y la escuela. La voluntad de liberar de lo religioso el espacio social expresa la idea de que Dios está lejos. No es necesario para la marcha del mundo. Se le rinde culto desde la conciencia, la de cada uno. El choque con el catolicismo intransigente estaba servido. Para él, Dios está presente y cercano. No hay novedad en el catolicismo intransigente respecto a su tradición y a su memoria. Disuelta la cristiandad, el catolicismo integral pretende detener y cambiar el curso de ese proceso de «des cristianización». *La historia social de la Iglesia*, de Umberto Benigni, publicada el mismo año que la *Pascendi Dominici Gregis*, es la obra de un profesor que pertenece a los católicos sociales, los que no rehuían la existencia de la lucha, de la persecución.

El catolicismo social procede de la tradición intransigente, no de la tradición liberal. Se aparta Poulat de lo que considera un mito: la idea de que la democracia cristiana procede del catolicismo liberal. La democracia cristiana «a été... une pièce maîtresse et un de plus beau fleuron de catholicisme intransigent». El catolicismo social es su desarrollo histórico (146). Busca amortiguar las contradicciones ricos y pobres en la sociedad capitalista (134).

La *Rerum Novarum* habría dado un soplo nuevo al catolicismo del *Syllabus*. Pío IX alertó a los católicos, que se sentían débiles y estaban acobardados, al «condamner vigoureusement le libéralisme corrupteur» (148). Nacida esa generación en «la oposición católica», eligió una presencia combativa. Ni le pasó por la mente «emigrar». Serán ellos los que aceptan en su integridad el dogma católico, aplicando todas sus consecuencias en el terreno social. En modo alguno creerán que la nueva democracia, la democracia cristiana, nacía del «viejo liberalismo» (117-121).

Cuando aparece la cuestión social, el bloque intransigente se quiebra. Una tendencia radical, a la defensiva doctrinal, y una corriente que evoluciona, que va hacia delante. Todos ellos creían que la también llamada «cuestión obrera» era «la question de l'avenir». Eso pensaba el jefe del partido conservador católico belga, Charles Weste (153)

Los católicos liberales no podían sintonizar con la protesta de los integrales. Buscaban aquellos la paz religiosa pues creían que los intereses de la sociedad burguesa y de la Iglesia eran complementarios. Los católicos sociales, en cambio, la denuncian como opresora. Para ellos, pueblo e Iglesia coinciden en ser sus víctimas. Podrían y debían aliarse. Hay una re-lectura de la edad media: en aquellos siglos la Iglesia defendió al pueblo y el pueblo dio la victoria a la Iglesia. Aquellos tiempos fueron la cuna de la democracia cristiana.

Los católicos liberales aceptan con ingenuidad que el Estado garantiza todas las libertades, pero sólo garantiza las sancionadas por la revolución. Necesita armonizarlas, pero desconoce las de la Iglesia. Los liberales supieron definir con rigor las com-

petencias del Estado. Mantuvieron las que abusivamente ejercía sobre la Iglesia. Reproducen un nuevo galicanismo, un nuevo regalismo, que los católicos liberales aceptaron. Los que discutieron ese absolutismo envuelto en «libertades legales», es decir, reguladas, fueron acusados de ser hostiles al poder civil (161-162).

Los jóvenes católicos no necesitaban «se rallier» a es Estado, sino marchar adelante. Se bastaba así misma la Iglesia. La encíclica «*Au milieu*», de León XIII, decía Étienne Lamy, sólo prometía la paz con los poderes constituidos. Los católicos ni estaban atados por una fidelidad póstuma a los que los franceses habían abandonado. Ni eran el porvenir para a unos poderes, a los que la Iglesia sobreviviría. Era la *Au milieu* simplemente una invitación a aprovechar las oportunidades que ofrecía la República (165)

Las libertades y la democracia son posibles únicamente en una sociedad cristiana. Nada se puede construir sin la Iglesia, piedra angular de la sociedad. Ni liberalismo, no socialismo colectivista, la solución era el catolicismo. En él se halla también la verdad sobre la sociedad. La democracia cristiana tiene más en común con la democracia moderna que con el sistema constitucional. A diferencia del liberalismo, democracia era un término «pas encore confisque», conforme al Evangelio, hermoso y cristiano, se escuchó en 1891 en el IV Congreso de los Católicos Belgas. Vaciada de su contenido político, gracias a León XIII, los cristianos demócratas consiguieron la autonomía que se les había negado como demócrata-cristianos (151 y 154-158).

Hace Poulat observaciones pertinentes sobre otros puntos. «Modernística» una denominación propuesta en 1974, la usaron los editores de *Fonti e Documenti* (volumen 13 y 15, 1984 y 1986) para agrupar parte de los trabajo publicado en homenaje a Lorenzo Bedeschi y algunos de su extensa obra dispersa. La había utilizado Poulat en 1982. La aceptó en 1976 porque era un concepto más amplio y menos ambiguo.

Sostiene que el integrismo funciona como «structure d'accueil». Sirve para cobijar a los que se sienten desplazados de una Iglesia, invadida por el modernismo (205-206).

Una cita de 1903 en torno a la obra de Lucien Arréat: importa mucho liberar al dogma de todo sentido científico (233).

Recordando a Loisy, aparece el modernismo como una apuesta. ¿Se trataba de una adaptación bajo control, o su lógica conducía a una absorción del catolicismo por parte de la modernidad? Loisy creía que lo esencial del modernismo había sido «un effort général d'adaptation du catholicisme aux conditions normales de la vie contemporaine». Tiene dos variantes: la adaptación a las necesidades intelectuales, morales y sociales de hoy (1908) o a los hechos de la historia y las realidades de la vida de hoy (1913). Cuatro años después, resumía su vivencia del modernismo como una angustia que se apodera del creyente, cuando sospecha y, luego, constata la inconsistencia de sus creencias (94-95).

El mayor riesgo de la historia que se escribe es el enclaustramiento. Sólo hay historia de lo que vive. La historia, con sus límites, tiene algo específico: es, al mismo tiempo y de forma inseparable, la historia del hombre en sociedad, en una sociedad que va haciéndose. En ella es producto y productor, protagonista y antagonista. Juega

un juego de paciencia y un juego de impacencias (93-94). Como proceso intelectual es un acontecimiento y una historia del espíritu (13).

Al acabar la lectura, varias dudas. ¿Supone la secularización una descristianización? Ante el conflicto, el cristianismo social no se ha resignado. Sigue trabajando para que la sociedad vuelva a ser cristiana en un horizonte nuevo: que la religión ilumine y guíe con una luz que supera la capacidad del hombre (132). ¿Es viable, es creíble, el anuncio con el que se cierran estas páginas? Desde la rebelión ante la Iglesia y desde la decisión de no obedecer, ¿hemos pasado a una revolución de las inteligencias, una edad nueva, una nueva aventura del espíritu, donde caben todas las ideas y todas las iniciativas? (298).

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

SALE, Giovanni: *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV, 1919-1922*, Prefazione di Pietro Scoppola, volume I di *Popolari, Chierici e Camerati*, Milano Jaca Book, Roma, La Civiltà Cattolica, 2006, 277 pp., ISBN: 88-16-40725-5. *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, Prefazione di Pietro Scoppola, volume II di *Popolari, Chierici e Camerati*, Milano Jaca Book, Roma, La Civiltà Cattolica, 2007, 505 pp. ISBN: 978-88-16-40726-8.

En Francia la Gran Guerra permitió a los católicos demostrar su patriotismo. En Italia abrió la puerta para su ingreso en el Estado unitario. Los que apostaron por la creación de partido político de los católicos salieron reforzados. Hecho el Estado nacional, la división entre católicos y liberales hizo necesario «fare gli italiani». El primer paso fue las conversaciones Bonaventura Cerretti-Vittorio Emanuele Orlando en París. La Italia católica y la Italia oficial comenzaban a hablarse. Hasta entonces, no hubo más que la autorización para que hubiese católicos diputados, pero no diputados católicos, pues sólo se representaban a sí mismos. De la *Unione Elettorale* había que pasar a un partido democrático, interclasista y constitucional, es decir que aceptaba el Estatuto albertino y la unidad italiana.

Había que pasar de la subordinación a la autonomía. Luigi Sturzo lo dijo claramente en junio de 1919 a los congregados en el I Congreso del *Partito Popolare Italiano*, celebrado en Bolonia: participar en la vida nacional libremente, con nuestras fuerzas, con nuestra responsabilidad en la vida pública, e inspirados en el Evangelio (I, 48). Nadie podía prever la fuerza de los católicos. La Santa Sede esperaba. Necesitaba probar la conexión del nuevo partido con las organizaciones católicas y su relación con la autoridad eclesiástica (I, 70 y 148-153).

El tiempo de la alianza con los conservadores estaba cumplido. Sturzo, joven sacerdote, conoció el debate Murri-Meda. Este estaba ya a favor de un partido de los católicos, para que pudieran llegar hasta el Parlamento con su propio programa. El «Patto Gentiloni», hecho en 1913, debía dar paso a una organización para que los ca-

tólicos tuvieran su propio sitio en política. Para Scoppola las ventajas del acuerdo con los conservadores se pagaron sacrificando la inspiración social y democrática de los católicos.

Esta experiencia explica la intransigencia del *Partito Popolare Italiano* en relación con las alianzas. No querían repetir la experiencia Gentiloni. Quienes dentro de él estaban por seguir a la defensiva, al lado de los que ponían la paz social por encima de todo, serían primero su ala *destra* y abogarían luego por sostener a Mussolini. Sturzo y los suyos se separarán de Murri y de la *Lega Democratica Nazionale*. No entrarán en conflicto con la Santa Sede.

La Gran Guerra hizo posible que los católicos «se hicieran italianos» también porque «i concetti democratici» se habían extendido y lo harían aún más, decía el 30 de noviembre de 1918 el cardenal La Fontaine, patriarca de Venecia. Si desconocía ese movimiento imparable, quedaría la Iglesia lejos de la sociedad y hasta los católicos se alejarían de ella. Urgía tomar posición. ¿Podían los católicos, en conciencia, adherirse al *Partito Popolare Italiano*? De momento bastaba una respuesta provisional. Gasparri dijo, reservadamente, al patriarca de Venecia: «è nelle mire della Santa Sede che i cattolici italiani aderiscono a detto partito» (I, 143-147).

Antes de terminar 1919, había una respuesta: los católicos podían ser diputados y senadores en Italia. La única condición, «animo parati sint servare leges Dei et Ecclesiae». La Penitenciaría Apostólica ponía fin al *non expedit* (I, 159-160).

Fue compleja la relación del *Partito Popolare Italiano* con el mundo católico y con la Santa Sede y los obispos. Cuando se funda, cuenta a su favor con la desconfianza de la Iglesia hacia quienes le habían pedido hasta entonces el voto católico. No habían cumplido sus promesas. Habían maltratado a los católicos y al clero. La mayor fuerza de los «popolari» tenía dos claves: su carácter anti-burgués y una concepción nacional que integraba en la tradición guelfa las libertades locales. Una y otra enlazaban con la tradición católica, antiliberal y anticentralista. Sucedió esto siendo papa Benedicto XV. Della Chiesa, en 1904, disintió de *La Civiltà Cattolica*. No creía conveniente para la Iglesia la alianza de los católicos con los conservadores. Lo dijo así, «con poco senno diplomatico», comentaba el P. Angelo De Santi.

Gasparri, después de recibir la carta ya citada del cardenal La Fontaine, decidió no dejar el campo libre a los socialistas. Obreros y campesinos, sobre todo estos, que llevaron el peso de la guerra, no votarían a los liberales, lo harían todos, incluso los católicos, a favor de los socialistas. Giolitti no era fiable. Era mejor, pensaba Gasparri, unirse a los socialistas moderados y no a los masones anticlericales (I 21 y 27-29). Tres elecciones de la mano de los conservadores y con el permiso de la autoridad, las de 1904, 1909 y 1913, eran suficientes.

El *Partito Popolare Italiano* sería aconfesional. Ni siquiera en los momentos de mayor tensión, la Santa Sede lo desautorizó. La opción de Sturzo y los suyos lo liberaba de alinearse con ellos. Lo sabía y lo dijo así Sturzo el 29 de enero de 1919 en *Il Messaggero*. No le gustaba la confusión. Autonomía respecto a la Santa Sede y lealtad constitucional: no querían engañar a nadie. Los populares no serían la cara política

de la Acción Católica. La lícita confrontación política y las lícitas alianzas entre los partidos no debían dejar a la Iglesia al albur de los cambios en el poder.

La libertad de los católicos en política y la compatibilidad de la Iglesia con los sistemas de gobierno que el pueblo se daba o que aceptaba eran una herencia de León XIII, no consentida todavía por todos los obispos de Italia. Antes de su primer congreso, se dijo que el *Partito Popolare Italiano*, siendo constitucional, pecaba por defecto: dejaba fuera los derechos de la Santa Sede conculcados por «l'Italia unita».

Para medir el valor del carácter constitucional y aconfesional, hay que recordar todas las sospechas sobre el *Zentrum* alemán y los sindicatos de la corriente München-Glabach, acusados de modernismo social. En el fondo Benigni del Archivo Segreto Vaticano, este es uno de los puntos con más abundante documentación. No era ya posible una «unanime compresione di tutti», ni siquiera en un momento dramático para Italia, lamentaba el cardenal Gasparri. Había, al menos, que evitar discusiones que agudizasen las discrepancias. Era una advertencia a Sturzo, vía Santucci, días antes del Congreso de Bolonia (I, 43-45). Siguiendo indicaciones de «lo alto», es decir del Papa, *La Civiltà Cattolica* pedía la colaboración de «todas las tendencias» (I, 60).

La relación de Sturzo al Congreso, tan aplaudida, compensaba lo que la delegación de Milán tenía como un as: nadie había hablado de aconfesionalidad (I, 197-199). La nueva corriente, que fue formándose en Milán, iba adquiriendo matices, que la aproximaban a la mayoría del partido en el programa social. Sus miembros esperaban que, pese a la «furia di indigestioni di aconfessionalismi», los católicos no olvidaran sus deberes. Había que ir paso a paso, buscando soluciones a los problemas concretos y no dejarse hipotecar por los conservadores (I, 209). Lo habían dicho los obispos vénetos al pronunciarse sobre el programa social de los católicos. «Filosofia cristiana e Rivelazione si oppongono alla formazione ed alla esistenza delle classi degli *Epuloni* e di *Lazzari*». Derechos y deberes de cada uno deben situarse «nelle relazioni tra capitale e lavoro» (I, 165).

La libertad de la Iglesia, la difusión de su magisterio, el respeto a la conciencia cristiana, «fondamento e presidio della vita della Nazione» (art. VII de los Estatutos del Partido), parecían poco. Esas libertades debían garantizarse legalmente y todas las instituciones habrían de dejar de ser laicas. Había que realizar «la dottrina integrale» del cristiano (I, 248). El *Partito Popolare Italiano* debería ser el gestor político de ese proyecto, realizado en la cristiandad medieval, no en claves de *libertas*, palabra inserta en el escudo del partido, sino de subordinación del poder civil, ahora mediante la mediación de un partido hegemónico.

Piedra de toque para conocer si esa la orientación era verdadera era la voluntad de resolver la cuestión romana. La defensa de los intereses de la Iglesia y la libertad del Papa eran los dos asuntos que más deberían preocupar a los católicos (I, 220). Esta fue la bandera de Umberto Benigni. La introdujo en la sección milanese del *Partito Popolare Italiano* a través de Paolo De Tóth, pero no tuvo éxito (I, 84-88). No fraguaron sus expectativas «integralistas» Cuando usaron esa palabra, declaraba Rober-

to Faino al P. Rosa el 31 de julio de 1921, no pensaron en experiencias anteriores ni en secundar las maniobras del combativo De Töth. Era simplemente el nombre que tenía en Milán el ala *destra* (I, 216-219 y 232).

Ni siquiera lo apoyaron los católicos conservadores. Sí lo hicieron en «lo alto». Pío XI temía que el *Partito Popolare Italiano* fuera «anticlerical». Lo dijo a los que trabajaban para que el partido fuera «católico» en octubre de 1921, siendo arzobispo de Milán (I, 234)

Paganuzzi no quería quitar fuerza al *Partito Popolare Italiano*, aun creyendo equivocadas algunas de sus posiciones, especialmente la aceptación del 20 de septiembre, la fiesta de la Roma italiana. Trabajarían para rectificarlas. En octubre de 1921, en el Congreso de Venecia, desapareció la esperanza de hacer confesional el *Partito Popolare Italiano*. Siendo un partido constitucional, los católicos darían a las Instituciones del Estado unitario una impronta más social y democrática (I, 110-116).

No entraría en los bloques para defender el orden. Lo acusaron de haber entregado a los socialistas muchas juntas municipales y fomentar un «bloque anticlerical». Anunciaron graves daños a la Iglesia. No dudaban que el inspirador y sostenedor de esa opción era Sturzo. La Santa Sede temía el avance de los extremistas. Deseaba un bloque contra los subversivos. Había más: el no pactar era la táctica de los socialistas. Era otra coincidencia sospechosa

Los resultados de los populares en las elecciones administrativas no fueron malos. Es verdad que la burguesía lamentó que los socialistas hubiesen ganado en Milán por su culpa. Gemelli, Olgiati... los dirigentes de la *destra* dijeron que no apoyarían a un partido que había permitido la victoria socialista. Los otros replicaron: quienes combatían al partido socialista no lo hacían como católicos, sino como aliados de los liberales. Eran más fieles a *Il Corriere della Sera* que a la doctrina de la Iglesia. Podían los burgueses despedirse de la subordinación del mundo católico a sus intereses. No habría más engaños.

El Partido creció en cohesión, reforzó su identidad y acertó al valorar que el electorado mayoritariamente era contrario a los conservadores (I, 106-107 y 92-96).

¿Qué relación tuvo el *Partito Popolare Italiano* con el fascismo? Nacido como reacción a la derrota de Caporetto, en octubre de 1917, se llamó «Fascio parlamentare per la difesa nazionale». Cuando el 30 de octubre de 1922 Mussolini presentó su gobierno de coalición, recogía esa apuesta por la unidad en momentos de crisis nacional. Entró en aquel gobierno el *Partito Popolare Italiano*. Cuando vinieron los conflictos con los fascistas, según estos, su origen era la inclusión de los populares en el movimiento de oposición guiado por los socialistas desde hacía tiempo.

Establecido en el poder, el fascismo tenía que demostrar que tenía hombres capaces y controlaba su corriente «sindicalista», revolucionaria y partidaria de la acción directa, de la violencia política. La frenaría, según ellos, sin ser instrumento de la plutocracia. Muchos de los dirigentes fascistas eran jóvenes llenos de fe, combatientes en la Gran Guerra, deseosos de engrandecer a Italia. Tenían además los gobernantes el consenso de la mayoría del país. Buscaban una solución a los problemas eco-

nómicos y financieros, pero su norte era levantar la conciencia de la nación, abatida y casi anulada por la demagogia de los partidos. La audacia y hasta la violencia ilegal quedaban justificadas a los ojos de los italianos por los fines que se proponían los que marcharon sobre Roma. Este es el análisis de un documento entregado en la Secretaría de Estado y con copia en el archivo de *La Civiltà Cattolica* (I, 175-193).

Pio Perrone, un banquero muy ligado a las obras católicas, especialmente por medio del sostenimiento de la Banca di Roma (I, 254-255), en diciembre de 1923 entregó otro documento a Enrico Rosa, director de *La Civiltà Cattolica*. Recordaba la tesis de los fascistas disidentes. Su modelo era el de un partido-guía, totalitario, con su propia milicia. Creía que Mussolini no necesitaba más que el apoyo del partido. Le sobraban el consenso del país y el de otras fuerzas políticas, marginales y a extinguir. El partido estaba por encima del Estado y de las leyes, porque debía dirigir la revolución. Esta era lo permanente. Todo lo demás secundario y provisional.

A ese desafío debía responder Mussolini. Su partido se dejaba arrastrar hacia excesos, «inutili, immorali e faziosi». Tendría que denunciarlos la Santa Sede recurriendo a la prensa alemana en noviembre de 1926. No era capaz de controlarlos el gobierno. En esa encrucijada, la Iglesia debía apoyar al «regime «costituzionale» fascista» (I, 383 y II, 383 y 431-437).

La dictadura era la única forma válida de Estado. Las cooperaciones serían impuestas y mantenidas luego a punta de revólver. La disciplina militar y la escasa formación de sus afiliados haría inviable la libertad de debate dentro del partido. Sería un reflejo de la dictadura implantada en el Estado. Recurriendo al mito del sionismo internacional, Perrone destacaba la semejanza de este modelo con el de la URSS. Italia elegiría en el campo internacional a los enemigos de Occidente. Sus aliados serían Alemania, Rusia y Turquía. Podrían los fascistas pedir la abdicación del rey y poner al Duque de Aosta. La Iglesia y los católicos serían perseguidos (II, 322-326). Antes de 1929, lo fueron los dirigentes del *Partito Popolare Italiano*. Las organizaciones católicas fueron disueltas, hostigadas o sustituidas. El mundo católico, que sobrevivió a las medidas laicistas del Risorgimento, pudo ser engullido en el fascismo. No lo consentiría Pío XI, ni siquiera después de la *Conciliazione*.

Tras encontrarse con Gasparri discretamente en la segunda mitad de enero de 1923, Mussolini concluyó que la Santa Sede nada negociaría hasta que no estuviera segura «della stabilità del nostro Governo». De eso habló el cardenal varias veces con el marqués de Magaz embajador de España. La decisión de Mussolini de mejorar las relaciones con el Vaticano quitaría al *Partito Popolare Italiano* su significado político e histórico que quisieron darles la *destra* y la Santa Sede. El partido fascista hacía suyos los intereses católicos en Italia.

Pasados unos meses y poco antes del asesinato de Giacomo Matteotti, las escuadras fascistas tenían en su haber una extensa lista de agresiones a las obras católicas y el asesinato de Giovanni Manzini, arcipreste de Argente, diócesis de Ravenna. La extensa lista enviada al nuncio Pacelli en abril de 1924 omitía los ataques a los locales donde había secciones del *Partito Popolare Italiano*. Gasparri aceptaba que algu-

nas de estas agresiones eran realizadas por delincuentes «sotto l'etichetta di fascista». Su exculpación era más amplia que la que los mismos fascistas se daban. La Junta Central de la Acción Católica analizaba el 26 de julio de 1923 la situación. No había que «isterilirsi in facili quanto inutili gesti di protesta». Había que utilizar todos los medios para defender las obras católicas. El primero, ganarse la colaboración de las autoridades.

Cuando los fascistas concluyeron que los populares eran mayores enemigos que los socialistas, la Santa Sede, haciéndoles el juego, dice Sale, pidió a Sturzo que dimitiera como secretario político del Partido. La razón, transmitida por el P. Tacchi Venturi: Sturzo estaba al frente de un partido, «anzi dell'opposizione di tuti i partiti avversi al Governo, auspice la massoneria come ormai è risaputo». La respuesta a quienes vieran en la dimisión una injerencia de la Santa Sede, era la *summa ratio*: «il bene del PPI e della Chiesa», anotaba Pío XI. No ocultó Sturzo lo que pensaba: no servía el Partido a la masonería. Inspirado en los principios cristianos, «nella mancanza di qualsiasi carattere e virilità, oggi serve a limitare nella coscienza pubblica l'arbitrio della dittatura» (II, 70-82).

El secuestro, tortura y asesinato de Giacomo Matteotti provocaron en la primavera de 1924 una grave crisis institucional. Fue el inicio de la «protesta aventina». Era una manera de pedir la intervención de la Corona y de las instituciones. En el Vaticano creyeron que Mussolini no había participado en el crimen. Gasparri pensaba que su caída supondría la guerra civil. El 25 de junio, *L'Osservatore Romano* reconocía que el país vivía en esa situación desde hacía tres años. La única solución era vencer el terror con la libertad. El diario vaticano tomó posición pública.

Mussolini estaba seguro de que los católicos serían llamados por la Santa Sede a respetar el poder constituido. Salvar el poder público estaba por encima de la legitimidad de su origen. En este caso, el P. Rosa, debió señalar que estaba pidiendo a los católicos una «docile obbedienza» a un gobierno contra el que había casi evidencias acerca de su ilegitimidad de ejercicio.

Cuando Genocchi envió la carta de Luigi Salvatorelli a la Secretaría de Estado (II, 338) sus responsables eligieron la supervivencia de Mussolini, no la del fascismo. Creían que era la persona capaz de normalizar las relaciones Iglesia-Estado en Italia. Pío XI revalidará esa decisión al presentar los Pactos de Letrán.

Para el *Partito Popolare Italiano* las cosas iban en otra dirección. El 1 de julio de 1924, Filippo Turati proponía en *Il Popolo* que populares y socialistas se ayudaran, se aproximaran y buscaran juntos una salida a la crisis que atenazaba a Italia. De Gasperi se separó de la prensa clerico-fascista: ninguna incompatibilidad absoluta impedía la cooperación parlamentaria con los socialistas. *La Civiltà Cattolica* fue la encargada de poner orden. Gasparri dijo que el punto más grave era el objetivo de ese acuerdo: sustituir un gobierno y abrir la guerra civil y hacerlo al lado de los enemigos del cristianismo. Ninguna distinción ahorraría, en ningún caso a los católicos la confusión de que un partido dirigido, sostenido y votado por ellos, se embarcara en esa aventura. Lo sucedido en Rusia con la religión y con los otros partidos era una irre-

batible prueba de que ese camino era malo. No había pasado tanto tiempo desde la suspensión del *non expedit*. Aquella medida se tomó para defender la sociedad frente a la subversión socialista. Entre ellos y los fascistas, la Santa Sede elegía a éstos, porque no eran anticlericales ni ateos.

El 6 de septiembre, Sturzo subrayó que, salvo los comunistas, los demás socialistas estaban en el terreno constitucional y en el de la libertad. Esos eran los hechos. Cuando afirmaban que se trataba de una posición táctica, no había que creerles. Los socialistas, además de abandonar el recurso a la revolución, iban «purgándose» de sus prejuicios anticlericales. Su artículo se publicó bajo la rúbrica «L'unità morale degli italiani». El P. Rosa estaba en total desacuerdo con Sturzo. Sale juzga esa posición «dettata più di preoccupazioni di ordine dottrinale che da una lettura oggettiva e pacata della realtà storica».

Había más que doctrina. El 21 de agosto de 1924. Federzoni, ministro del Interior, declaraba en *L'Unità Cattolica*: el gobierno restablecerá en Italia «la libertà e il prestigio della religione cattolica». El 16 de septiembre, Costantino, persona de confianza de Sturzo, entregó a Giuseppe Pizzardo una pro-memoria. El combate que, dentro de la legalidad y por motivos morales y políticos, hacía el *Partito Popolare Italiano* al gobierno no buscaba recibir el poder, sino el retorno del respeto a la ley, la justicia, el orden y la libertad. Si dimitía Mussolini, sería la mayoría parlamentaria la encargada de apoyar al sucesor designado por el Rey. A ellos cabía la responsabilidad de llamar a las oposiciones. Debería ser un gobierno de pacificación, donde no hubiera lugar para pedir represalias ni para el sectarismo político y religioso. Los socialistas no podrían hacer otra cosa. Lo aceptarían.

El balance debe tener en cuenta lo sucedido a partir de 1926. Con la dictadura fascista colaboraron los llamados clérigo-fascistas. Con Mussolini, que suprimió las libertades y las garantías recogidas en el Estatuto, no tuvo problemas la Santa Sede para firmar unos acuerdos que incluían un concordato. Los católicos que estaban al lado de la libertad y se alinearon sin temor con ella, como recogía el llamamiento de Sturzo en enero de 1919, expulsados de la vida pública, desamparados, se marcharon en silencio (II, 159-189 y 207-208).

Escribió Scoppola al inicio del primer volumen: la actitud la Iglesia –habría que decir de la Santa Sede– hacia el *Partito Popolare Italiano* es uno de los temas más delicados y debatidos, pues empuja a buscar responsabilidades en relación con el fascismo, que alcanzan a Pío XI.

Los dos volúmenes de Sale confirman la autonomía de Sturzo, su preparación y su clarividencia, por encima del mundo católico y del Vaticano. Desconfiaban ambos de la tendencia democrática de la sociedad y de la brecha abierta por la aconfesionalidad en las relaciones de los católicos con la autoridad eclesiástica. Hay dos aspectos ligados a esto señalados por Scoppola: la aparición de Benigni, favorecida por quienes no dudaron en llamar «integralista» a la tendencia conservadora, y la intransigencia del *Partito Popolare Italiano* para cerrar aquella etapa de la *Unione Eletto-*

rale, que permitió una alianza de católicos y conservadores, autorizada por los obispos (I, XV-XIX).

Benedicto XV vio con simpatía al *Partito Popolare Italiano* pues podía hacer confluír las distintas corrientes del catolicismo social. Le preocupaba la inclinación del Partido hacia la izquierda, pero quiso que se mantuviera unido. El P. Rosa entendió al Papa. Hubo entre ellos sintonía y estima. La hubo en el deseo de que un ala *destra* potenciara la orientación «estrictamente católica». Había campo para hacerlo. Esa opción impidió que los «integralistas» rompieran el Partido.

La propuesta de un entendimiento directo Santa Sede-Mussolini, que trajera al fascismo el apoyo de los católicos incluía necesariamente marginar a Sturzo y a su partido. La violencia fascista no era esporádica. *La Civiltà Cattolica* y *L'Osservatore Romano* denunciaron también los ataques contra personas y obras no católicas. La violencia llegó hasta los mismos fascistas disidentes. La impunidad y el aumento de la violencia pusieron en peligro las relaciones entre Mussolini y la Santa Sede. A finales de 1926 del obispo de Trento hablaba de «clima de terror». Era una violencia calculada y con fines políticas, no espontánea, hecha sin que mediara provocación alguna. Existía una espiral de agresiones. Todas las demandas eran desatendidas (II, 233, 240, 383 y 431-437). Se temió que un cambio de gobierno permitiera a los socialistas llegar al poder o desencadenara un conflicto civil.

Aunque nadie desautorizó a quienes colaboraban con el régimen, la Santa Sede miró con cuidado los efectos que tendría una descalificación explícita del *Partito Popolare Italiano*. A su lado, decía el diputado Ludovico Montini, estaban hasta los católicos no organizados. La posibilidad de una colaboración con los socialistas tenía un antecedente: en la crisis de 1898, juntos pidieron la libertad, y luego el descanso festivo y una ley sobre el trabajo de las mujeres y de los niños. Frente a eso, el no de quienes creían que esa opción se apartaba de la orientación de Pío IX y Pío X (II 475-476

¿Podía guardar silencio Pío XI ante la abierta persecución a los populares? ¿Iba a desconocer su probada fidelidad a la Iglesia? Su única falta era negarse a sacrificar su dignidad sirviendo a un régimen que repugnaba a su conciencia de cristianos. Su oposición fue siempre una legal (II, 384). ¿Era esa hostilidad al fascismo un mal, que había que lamentar porque dividía a los católicos? Eso pensaba el cardenal Schuster en 1926 (II 449). ¿No era el fascismo totalitario la mayor amenaza contra las obras de la Iglesia? ¿No era un peligro que los fieles quedaran seducidos por las instituciones creadas por el fascismo?, preguntaba un párroco de Milán (II 478). Lo que sucedió daba la razón estaba del lado de éste. Firmados los Pactos de Letrán, la Iglesia vería los límites un régimen totalitario le pone para cumplir sus tareas. Más importante aun era el riesgo de que la defensa de la libertad de todos y de la dignidad de cada uno fueran cosas de escaso valor.

En el *Partito Popolare Italiano* podrían hallarse a gusto los que amaran la libertad. Quien escribía así al P. Gemelli, conocido por poner como ideal la cristiandad medieval, decía que el medievalismo posible era hoy «hacer el bien al pueblo y demostrar que los principios cristianos tienen más fuerza humanizadora que el marxis-

mo y son más liberales que el liberalismo». En la caridad, en la justicia y en la libertad están las vías de acercamiento al pueblo. Con ellas la Iglesia manifiesta que cree en el Evangelio y lo anuncia (II 259-261).

Giovanni Sale recoge la historiografía. No se detiene en ella. Desde los fondos documentales, casi todos ellos hasta este momento inaccesibles, suma. La historia que se escribe crece en dimensión cuando a ella se incorporan s datos y elementos de la historia que se vive y se hace. Cambiarán las tecnologías, pero si la historia que se escribe no se resigna a conformarse con la memoria controlada, habrá que recuperar del silencio lo que ha quedado archivado.

Es este un valor añadido de esta obra, que va en la dirección de una historia que explica narrando. La historia narrativa de antes no debe tener como única alternativa una historia que tampoco explica, sino que legítima, una historia que oculta o revela lo que convenga al grupo para el cual militan los que la escriben.

Explicar significa poner en evidencia la continuidad de las «cuentas pendientes». El mundo católico en Italia las tiene con la modernidad y los valores de la democracia, dice Pietro Scoppola (I, XIX). Explicar narrando es también entrar en ámbitos de responsabilidad individual, de humanidad y de ética. Este explícito recuerdo de Alessandro Manzoni sitúa al hombre y su dignidad en el centro de la historia.

Pietro Scoppola subraya dos conclusiones de Sale. La Santa Sede hizo el juego a Mussolini que quería reducir la Iglesia en Italia a un aparato de poder. Se concentró en lo religioso, bajo esa fórmula afortunada del «al di là e al di sopra». Cortó su relación con Italia y su conciencia nacional, haciendo imposible su labor civilizadora, «segno concreto della sua perenne adesione al Vangelo» (II, 72). Propiciaron esa maniobra la formación del clero y la persistencia de la lucha contra el modernismo en quienes gobernaban la Iglesia. Los intereses y los medios de control parecían eximir del respeto debido a los fieles de la Iglesia. Ese fue el caso de Sturzo. Era el «vecchio intransigentismo» aún vivo. La obra de Sale, dice Pietro Scoppola, es una aportación a una historia crítica, no polémica, sujeta a las exigencias de la verdad, de la que la Iglesia tiene «costante bisogno».

Cristóbal ROBLES MUÑOZ