

PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier: *Mosteiros de Galicia na Idade Media (séculos XII-XV)*. *Guía histórica*, Ourense, Deputación Provincial de Ourense; Fundación Caixa Galicia, 2008, 345 págs. ISBN: 978-84-96503-82-3.

Hace ya más de treinta años, Hipólito de Saa Bravo publicaba en dos volúmenes *El monacato en Galicia* (La Coruña, Editorial Librigal, 1972), obra de gran interés, muy útil para conocer de forma rápida y directa una aproximación histórica a la mayoría de los monasterios gallegos. Veinticinco años después, la Colección Galicia Histórica de la Fundación Barrié, acogía la investigación de José Freire Camaniel, *El monacato gallego en la alta Edad Media* (A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1998), también en dos volúmenes, siendo el segundo de ellos un completo repertorio monástico gallego altomedieval. El volumen que ahora se presenta continúa la línea de aquellas publicaciones, pero de una forma más precisa, rigurosa y novedosa: precisa y rigurosa porque recoge el conjunto de monasterios medievales –y no los conventos mendicantes que existieron en Galicia entre las reformas gregoriana (siglo XII) y observante (siglo XV) con una recensión histórica de cada uno de ellos en aquel periodo; y novedosa porque se encuentran los pequeños cenobios medievales de los que poca más memoria existe –cuando existe– que sus iglesias, convertidas hoy en la mayor parte de los casos en parroquias rurales. Las bellas ilustraciones que acompañan a la mayoría de las síntesis históricas de cada monasterio –en torno a ciento setenta cenobios– dan testimonio de lo que queda en la actualidad de aquel glorioso pasado patrimonial de nuestro viejo Reino de Galicia.

El autor de este magnífico volumen, el doctor Francisco Javier Pérez Rodríguez, profesor titular de la Universidad de Vigo en la Facultad de Historia del Campus orensano, es uno de los medievalistas gallegos de más proyección en el estudio de las instituciones eclesiásticas medievales gallegas. Desde su investigación doctoral *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el Cabildo Catedralicio (1110-1400)* (Santiago, Consellería de Cultura e Comunicación Social, d. l. 1996, Col. Arquivos de Galicia. Serie Estudios, 2) sus trabajos se centran en el ámbito eclesiástico y jurisdiccional gallego –imprescindible investigar aquel para conocer éste–, con especial dedicación al mundo monástico. Ya en el año 1999 mostraba la necesidad de conocer la presencia real de estas instituciones en el territorio gallego («Benedictinos e cistercienses: un reconto dos mosteiros galegos a finais do século XII», en *Actas II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*, Ourense, 1999, vol. 2, 695-724), y el trabajo ahora editado es una primera aproximación «di-

vulgativa» a otro proyecto que –según asegura el autor en el «Limiar»– es más ambicioso, y que deseamos vea la luz próximamente.

Las primeras treinta páginas del libro contienen una visión sintética y clara del fenómeno monástico medieval gallego, lleno de interesantísimas reflexiones, resumidas por el autor en el «Limiar» de la obra: la escasa opulencia de la mayoría de los monasterios medievales gallegos que contrasta con la imagen «barroca» u «observante» de muchos de ellos que ha llegado a nuestros días; las grandes diferencias entre las instituciones femeninas y masculinas; la ocasional creación de nuevas comunidades y la supresión de otras durante todo el periodo medieval... A continuación se encuentra la «Introducción», en la que se detalla y explica la evolución histórica de las distintas reglas, órdenes y congregaciones (benedictinos, cistercienses, agustinos, órdenes militares, abadías seculares, congregaciones observantes); una lúcida síntesis histórica del monacato gallego entre los siglos XII y XV; y finalmente, unos interesantes comentarios sobre las bases de estudio: fuentes escritas y restos físicos, «básicamente las primeras», apartado en el que se echa de menos –sí lo hace en otros– una mención a la indigencia y precariedad en la que se mueve la historiografía gallega en lo relativo al estado actual de publicación de fuentes, lastre provocado, a mi entender, por el menosprecio no bien meditado y desafortunado de algunas autoridades académicas durante demasiados años.

El resto del volumen, cerca de trescientas páginas, trata cada uno de los monasterios localizados, agrupados en «Monasterios benedictinos masculinos», «Monasterios benedictinos femeninos», «Prioratos cluniacenses», «Monasterios cistercienses», «Prioratos agustinos», «Monasterios de órdenes militares», «Abadías seculares rurales», «Abadías seculares urbanas y colegiadas» y «Monasterios que pierden su condición a partir de 1100». El número de páginas y de ilustraciones dedicadas a cada uno de los cenobios tratados varía, como es lógico, según su importancia o «trascendencia histórica», por las noticias históricas reunidas y por la monumentalidad o riqueza de los detalles de los edificios. El nombre de cada uno de los monasterios va seguido de la parroquia y municipio en el que se ubican, aspecto de grandísima utilidad porque no siempre es fácil averiguar en dónde se encuentran debido a la gran fragmentación administrativa del país, a las frecuentes homonimias toponímicas parroquiales o incluso de los propios monasterios. Una lástima que a continuación no se mencione la provincia en la que se encuentran, pues a pesar de ser una división administrativa poco afortunada con la realidad medieval, la proyección nacional e internacional de la obra, por la calidad de sus contenidos –incluso como guía monumental de calidad– bien merecería esa información sin necesidad de acudir a los mapas. Lo mismo, y por idénticos motivos, debe decirse respecto a la única edición en lengua gallega; sería interesante otra versión, al menos en castellano.

El orden de los monasterios en cada uno de los apartados es estrictamente alfabético, excepto en las «Abadías seculares urbanas y colegiadas», lo que evita una innecesaria jerarquización. Como es natural, también rompen el orden alfabético los denominados «prioratos» o «anexos» que se colocan a continuación de su «casa madre». Los monasterios de las órdenes militares se agrupan entre las de «Alcántara», «Hos-

pital o San Juan de Jerusalén», «Santiago», «Santo Sepulcro» y «Temple». Quizás hubiera merecido la pena finalizar cada reseña con una selección de los títulos utilizados para su redacción, sin necesidad de recurrir a la «Bibliografía», junto a una escueta mención al estado actual de conservación de los edificios.

Las últimas páginas del libro se dedican al «Glosario», «Bibliografía», Índice de monasterios denominado en el índice general «Apéndice I» y «Mapas». En el primero de ellos, como es obvio, se definen de forma concisa conceptos que no todos los estudiosos conocen con exactitud: «abad comendatario», «beneficio», «herederos» o «prior claustral» son algunos ejemplos. La «Bibliografía» es completísima y de especial interés porque reúne todo lo que se ha publicado, fuentes incluidas, hasta el momento sobre alguno de los monasterios tratados, lo que la define como un «estado de la cuestión» desde el punto de vista historiográfico. Se divide en los siguientes apartados y subapartados: «Bibliografía general» con «Fuentes editadas», «Crónicas» y «Estudios»; «Monasterios benedictinos» con «Fuentes» y «Monografías» de los masculinos y femeninos, los más estudiados; «Prioratos cluniacenses»; «Monasterios cistercienses» con «Fuentes», «Obras generales», «Monografías» y «Otros estudios»; «Prioratos agustinos» con «Fuentes» y «Estudios»; «Monasterios de órdenes militares» con «Fuentes», «Estudios generales» y «Monografías»; «Abadías seglares y colegiatas» divididas en dos apartados; «Otros monasterios» y, finalmente, «Reforma observante». A continuación de la «Bibliografía» va un listado en orden alfabético de todos los cenobios tratados y el apartado en el que se localizan. Y por último, cuatro interesantes y útiles mapas de Galicia en los que se sitúan los monasterios: uno para los benedictinos masculinos; otro para los benedictinos femeninos y prioratos cluniacenses; un tercero para los monasterios cistercienses y canónigos regulares de San Agustín; y el cuarto para los de las órdenes militares, abadías seglares rurales, urbanas y colegiatas. Lástima que no haya un quinto que aglutine los demás.

Para concluir, es de justicia reconocer la bella edición del volumen del profesor Pérez Rodríguez, gracias al patrocinio de la Diputación Provincial de Orense y a la «colaboración económica» de la Fundación Caixa Galicia. Todos los detalles están cuidados y tan sólo se echa de menos un colofón y una cinta marcadora de página: el color de los nombres de los monasterios, de sus números de página y puntos de ubicación en los mapas se corresponden con el asignado a cada regla, orden o congregación; la fotografía de la camisa o sobrecubierta del volumen —el Claustro de los Obispos del actual Parador de Santo Estevo de Ribas de Sil— obedece, en palabras del autor a que «es un resumen de la historia monástica gallega entre los siglos XII y XV: a la construcción románica se superpone otra tardogótica, una vez que el monasterio recibió la reforma observante de finales de la Edad Media»; el volumen, a pesar de su tamaño, no es pesado y el papel carece de brillos que podrían dificultar la lectura... En definitiva, en esta ocasión no sólo el contenido es de calidad, también lo es el «continente», y uno no merece al otro, como suele ser, por desgracia, bastante frecuente.

Mosteiros de Galicia na Idade Media (séculos XII-XV). Guía histórica es de esa clase de libros de tenencia obligada para investigadores medievalistas y para público en general, útil incluso para el que, aprovechando cualquier desplazamiento por alguno de los

bellos rincones de nuestra Galicia, se detenga en el camino para conocer, valorar y contextualizar el patrimonio histórico que poseemos, especialmente en el actual contexto de degradación educativa humanística y cultural. Ahora sólo queda esperar la «versión académica» completa, anunciada ya por el autor, con todos los pormenores históricos y notas al pie de página; será durante generaciones una obra de referencia en la historia del monacato medieval, que bien podríamos denominar «monasticón» medieval del viejo Reino de Galicia. Ojalá encuentre de nuevo patrocinadores editoriales al menos al nivel de su empeño, porque la calidad y rigor del estudio ya están garantizados por su autor.

Pablo S. OTERO PIÑEYRO MASEDO
 Doctor en Historia, Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento»
 CSIC-Xunta de Galicia, Santiago de Compostela

FERNÁNDEZ COLLADO, Ángel: *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*. «Instituto Teológico San Ildefonso». (Toledo, 2007), 380 pp. ISBN: 978-84-935539-5-1.

¿Cuáles son los límites cronológicos de la Edad Moderna? Y, una vez delimitada, ¿cuál es su denominación? ¿Edad Media, Renacimiento o Edad Moderna? En la segunda mitad del siglo XV, el cardenal Nicolás de Cusa habló de «Edad Media» para referirse a la época anterior a él. Entendía de esta forma, que la «modernidad» (Edad Moderna) era el tiempo que él ya vivía. Sin embargo, entre historiadores no hay acuerdo. Quizá por eso, Ángel Fernández Collado sitúa los límites cronológicos de este manual entre dos momentos de la historia de España en los que puede haber cierto consenso: segunda mitad del siglo XV, reinado de los Reyes Católicos, y finales del siglo XVIII y principios del XIX.

El libro está estructurado en tres capítulos y dos apéndices. Comienza describiendo la situación eclesiástica y política de la España en la época de los Reyes Católicos, de quienes esboza una biografía y apunta su relación con la Iglesia Española y con la Santa Sede; la evangelización de América; y, por último, las cuestiones polémicas de los conversos, la Inquisición y la expulsión de los judíos de España.

Parte de la unidad de España, acabada la reconquista. Los Reyes Católicos quieren fundamentar su reinado en la unidad de fe. Consecuencia de esto y a su servicio, está su proyecto de reforma que afectaba a la difícil situación de la Iglesia tras el cisma de Avignon. La deseada reforma hecha por el Concilio de Trento, fue anticipada en España por los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros. «Firmemente arraigados en su fe católica y conscientes de su alta responsabilidad como soberanos de unos reinos cristianos, comprometieron su política en el logro de un Estado moderno en el que la fe y la Iglesia católica ocupaban un lugar fundante. Por ello, a la hora de buscar el bien de sus Iglesias, tomarán la iniciativa promoviendo y alentando su reforma» [p. 32].

Polémica fue la solución dada a la cuestión de los conversos. Hubo primero una postura favorable a los judíos y a los que se convertían al cristianismo. Vino luego su expul-

sión de España. Hay una estrategia de los Reyes Católicos. Si a finales del siglo XV, el Consejo Real atendía las denuncias presentadas por los judíos no era por simpatía hacia ellos. Al contrario, los duros enfrentamientos y el creciente antisemitismo, provocado por el poder económico de judíos y conversos, trajeron como consecuencia los estatutos de limpieza de sangre; la creación de la Inquisición española y, finalmente, la expulsión para evitar la ruptura de unidad de España. «Los motivos políticos e ideológicos estaban claros para los Reyes Católicos: integrar de forma completa a España en la cristiandad europea, y fundir los pueblos de que se componía la doble monarquía en un conjunto coherente mediante la unidad de fe. Estos motivos explican de algún modo la creación de la Inquisición española y la expulsión de los judíos» [p. 83].

El segundo capítulo trata sobre la Iglesia en la época de los Austrias. Las relaciones Iglesia y Estado con Carlos I y Felipe II; el Concilio de Trento y la participación española en él; la contrarreforma, término correcto para explicar la aplicación del concilio tridentino en España; un amplio apartado sobre «Teología, espiritualidad, arte y religiosidad popular»; y las dos últimas cuestiones sobre los moriscos y los últimos Austrias.

Interesa señalar la importancia cultural de «El Siglo de Oro». Tiempo de creación teológica a principios del siglo XVI y, por tanto, anterior al Concilio de Trento. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto y otros más de la escuela de Salamanca introducirán una nueva forma de hacer teología, «basándose siempre en el estudio de las fuentes, es decir, en la Sagrada Escritura, los Concilio y los Santos Padres» [p. 144].

Una teología más polémica, apologética, contra la teología protestante, va dejando paso, poco a poco, a una reflexión más serena, centrada en la interpretación de la Escritura y en el papel de la autoridad de la Iglesia en ella.

El tercer capítulo se centra en el siglo XVIII, con la llegada de los Borbones al trono español; la Ilustración Española, tan olvidada en los manuales de Historia de la Filosofía; el regalismo y la principal consecuencia de éste: la expulsión de los Jesuitas y la supresión de la Compañía de Jesús.

El autor señala cómo el pensamiento Ilustrado español fue distinto al francés o al inglés. Ilustrados y regalistas se unieron para promover, de nuevo, la reforma de la Iglesia española. Una reforma apoyada en tres principios: episcopalismo; un jansenismo matizado y distinto al francés; y el retorno al Siglo de Oro.

Los capítulos cuarto y quinto se presentan como apéndices. En el primero, dedicado a la Archidiócesis de Toledo, y el segundo presenta dos tablas paralelas con los reyes españoles y los Papas, de mucha utilidad. De un vistazo se ve quién reinaba en España y qué Papa gobernaba la Iglesia. El segundo apéndice es una extensa bibliografía general y específica.

Merece la pena señalar en este sentido que el autor haya incluido estudios sobre la Historia de la Iglesia en general y la Iglesia Española en particular, unido a obras sobre la Historia Moderna de España. Esto, además de ser un gran acierto del autor, pone de manifiesto un hecho que no siempre han sabido reflejar los «historiadores eclesiásticos»; ni ha llamado la atención de los llamados «historiadores civiles». Y es que la Historia de la Iglesia no puede estudiar ni conocer al margen de las realidades

sociales, políticas y culturales. La Iglesia no ha sido ajena a ellas ni a sus cambios. Como tampoco se puede entender la configuración de la España Moderna al margen de la influencia cultural y social que tuvo la Iglesia.

En definitiva, un manual que por su síntesis y referencias bibliográficas, no sólo ayuda al estudiante universitario a aproximarse y conocer una época de la Historia de España, sino que además invita a profundizar en los temas aquí tratados.

Andrés MARTÍNEZ ESTEBAN
Facultad de Teología «San Dámaso». Madrid

ALONSO ROMO, Eduardo Javier: *Luis de Montoya, un reformador castellano en Portugal*, Editorial Agustiniiana, Madrid 2008, 164 pp. ISBN 978 84 95745729.

Eduardo Javier Alonso Romo es profesor titular de Filología en la Universidad de Salamanca, especializado en historia de la espiritualidad del Siglo de Oro, con incursiones en la historia de diversas órdenes religiosas, como los jesuitas, dominicos y agustinos. Este libro es una breve biografía de fray Luis de Montoya (1497-1569), uno de los agustinos más influyentes en el Portugal del siglo XVI, tanto por la reforma católica que incoó dentro de su Orden, como por su labor dentro de la corte lusa. Esta figura debe encuadrarse entre otros agustinos eminentes, como Tomás de Villanueva, Alonso de Orozco y Luis de Alarcón. Esta breve biografía se publica dentro de la Colección Perfiles, de la Editorial Agustiniiana. Esta Colección ha tenido el acierto de publicar desde 1991 títulos importantes, como las biografías de Luis de León, Alonso de Orozco, Tomás de Villanueva, Pedro de Aragón, Alonso de Veracruz y otros. En este caso se trata de una biografía útil, dado el poco conocimiento que teníamos de Luis de Montoya, posiblemente por los pocos ejemplares conservados de sus obras impresas, casi todos en bibliotecas portuguesas.

El autor ha utilizado básicamente fuentes editadas, la *Vida do padre frey Luis de Montoya* de Tomé de Jesús (en portugués conservada en Braga) y la *Historia de la vida del muy religioso varón fray Luis de Montoya* (Lisboa 1589), con siete ejemplares que se conservan. A lo largo del texto se observa, dada la carencia documental, que el autor acude a los escritos de Montoya para reconstruir su biografía. Ha acudido a manuscritos conservados en Braga, Coímbra y Lisboa y se apoya en una buena bibliografía. Aporta dos cartas inéditas dirigidas al rey de 1549 y 1550. El autor sigue su curso vital desde su formación en Belmonte, donde nació, pasando por Salamanca como maestro de novicios (con discípulos como Agustín de Coruña, Alonso de Borja, Juan Bautista de Moya, Hernando de Castroverde o Juan Suárez). En el breve apartado dedicado a su etapa como prior en Medina del Campo destaca su papel como predicador. Subraya con acierto su vocación como reformador de su Orden, especialmente en Portugal, adonde había sido enviado en 1535. Refiere su labor en el

convento de Lisboa (de 1535 a 1542) y en el colegio de Coímbra (donde vivió algo más de trece años), para lo que contó con el apoyo del rey Juan III de Portugal.

Montoya tuvo buena acogida entre los agustinos lusos, toda vez que había cierta oposición a los castellanos que se acentuó en 1580, como la oposición a Felipe II del agustino Miguel dos Santos. En este sentido, tiene especial importancia el apartado dedicado a su papel dentro de la corte lusa, cercano a la familia real, Catalina de Austria le propuso como preceptor del joven rey don Sebastián, aunque no llegó a ocupar el puesto, aunque sí fue su confesor de 1566 a 1567, precisamente cuando fue propuesto obispo de Viseu por el cardenal-infante Enrique.

Merece también la pena destacar su buena relación con el cardenal Seripando, Prior General de la Orden, así como con la Compañía de Jesús, y su amistad con Ignacio de Loyola y Francisco de Borja, toda vez que en sus biografías modernas apenas ha referencia al agustino. Tiene contactos importantes en la corte, y crea una buena pléyade de discípulos que siguen sus orientaciones espirituales. Sus mejores obras, la *Meditación de la Pasión* y la *Vida de Jesús* son verdaderas joyas de la espiritualidad del Siglo de Oro. Interesante e importante el apartado dedicado a sus escritos espirituales. Ciertamente, a pesar de la poca fortuna de sus obras tras su muerte, lo cual explica que sea poco conocido, su *Meditación de la Pasión* (Medina del Campo 1535) resulta especialmente importante porque establece un método, seguir las siete horas canónicas, adentrándose en el arte de orar, que es acompañar a Jesús en su Pasión. La fuente en la que bebe él, y otros como Ignacio de Loyola, es la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. Por último, el autor hace una breve referencia al episodio inquisitorial, pues su *Meditación* y la *Doctrina que un religioso envió a un caballero amigo suyo*, fueron incluidas dentro de las *Obras del Cristiano* atribuidas a Borja y que se incluyeron en el índice inquisitorial del inquisidor Valdés de 1559. Quizá hubiera venido bien algún apoyo iconográfico y un índice analítico al final. Se trata, pues, de una obra útil, bien trabada, que abre la puerta a nuevas líneas de investigación sobre este agustino en el campo de la Historia de la Espiritualidad, especialmente por su relación con Portugal.

Enrique GARCÍA HERNÁN
Centro de Ciencias Humanas y Sociales

Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605). Introducción, transcripción y notas de José Antonio Benito. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, lvi+446 pp, ilustr., mapas. (Colección Clásicos Peruanos), ISBNN: 9972-42-760-9.

Desde hace muchos años, en el pueblo de Macate, en la sierra norte del departamento de Ancash, en Perú, se celebra cada 22 de agosto la fiesta de su santo patrón, Toribio Alfonso de Mogrovejo, arzobispo de Lima entre 1581 y 1605. Aunque de ori-

gen incierto, la fiesta conmemora un milagro que habría sido obrado por el prelado durante una de sus estancias en Macate, en el marco de las visitas pastorales que realizó a la región, hacia fines del siglo XVI. De acuerdo con la tradición, la gente le pidió que dotase de agua al pueblo. Receptivo al reclamo de sus feligreses, Mogrovejo tanteó con su báculo las rocas, golpeó una de ellas y brotó agua. Como parte de la fiesta, viva hasta el día de hoy, el portentoso hecho se escenifica en una pequeña quebrada llamada precisamente «El milagro», donde los devotos recogen agua del manantial a manera de reliquia.

La fama en vida y póstuma de Mogrovejo no es atribuible a que fuera un santo particularmente milagrero, como sus contemporáneos Rosa de Lima y Martín de Porres, sino al hecho de haber dedicado la mayor parte de su gobierno a visitar la extensa arquidiócesis de Lima. Resultado de sus dilatados recorridos, Mogrovejo produjo un enorme corpus de documentos. Uno de ellos es el «Libro de vissitas antiguo», que contiene información sobre las inspecciones llevadas a cabo por él entre 1593 y 1605, y que se conserva en el Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima. Conocido por haber sido utilizado por Carlos García Irigoyen y Rubén Vargas Ugarte, ambos estudiosos de la vida y obra de Mogrovejo, y publicado parcialmente por Domingo Angulo entre 1920 y 1921 en la *Revista del Archivo Nacional del Perú*, se reclamaba una edición del texto que estuviera al alcance de los investigadores. La presente edición preparada por José Antonio Benito ofrece la versión paleográfica completa del «Libro», anotada en algunos pasajes. A Benito también se debe el estudio preliminar que explica las características del documento y su valor como fuente histórica, y reconstruye la historia de las visitas pastorales del célebre prelado.

Contrariamente a lo que podría esperarse de un documento emanado de una inspección eclesiástica, el «Libro» contiene escasa información acerca de las disposiciones que, con seguridad, dictaron el arzobispo y sus visitadores con el propósito de ordenar la vida en las parroquias más allá de los confines de la ciudad de Lima. El «Libro» informa acerca de las doctrinas, los clérigos y frailes a cargo de ellas, pero fundamentalmente registra la composición de la población, las rentas y propiedades de las iglesias, y la existencia de las principales unidades productivas (obrajes, haciendas y estancias ganaderas) propiedad de españoles y criollos. Se trata de una fuente de carácter esencialmente económico.

Esta preocupación por la economía se explica debido a la inmensa labor de gobierno emprendida por Mogrovejo. Fiel ejecutor de los dictados del Concilio de Trento, el arzobispo, desde su llegada a Lima en 1581, se impuso la tarea de organizar la Iglesia mediante la convocatoria de concilios y sínodos que debían servir para comunicar las disposiciones episcopales y evaluar los problemas derivados de la labor pastoral; la fundación del seminario conciliar para la formación del clero; y la realización de numerosas visitas necesarias para reunir información e imponer disciplina al clero y a la población.

Mogrovejo también se preocupó por el sostenimiento del culto y la dotación de los sínodos del clero. Durante sus visitas tomó conocimiento de la realidad social y económica colonial y, en consecuencia, de los ingresos con que contaba o podía con-

tar la Iglesia. En su búsqueda de mantener o incrementar las rentas eclesiásticas, Mogrovejo entró en conflicto con las autoridades locales.

Uno de los puntos de desacuerdo entre la jerarquía eclesiástica y los corregidores fue el pago del sínodo o salario del cura doctrinero. De acuerdo con las disposiciones reales, este ingreso procedía de los tributos pagados por los indios, cuyo cobro y administración eran responsabilidad del corregidor. El monto asignado a los curas no era fijo, ya que fluctuaba de acuerdo al número de tributarios. Algunas autoridades eclesiásticas, estimaban que, en caso de reducirse el número de tributarios, no debía menoscabarse la cantidad asignada al cura. Mogrovejo llegó a excomulgar a algunos corregidores que, de acuerdo a las retasas que se habían realizado en los padrones de tributarios, redujeron la congrua del cura cuya parroquia había venido a menos en cuanto al número de feligreses indios. Conocer el número de los tributarios que habitaban las doctrinas era fundamental para calcular lo que correspondía asignar como salario a los curas. Esto explica que, en el «Libro de visitas», haya abundante información acerca de los indios *tributarios*, es decir, de los sujetos al pago de impuestos, y de los *reservados*, aquellos exentos, bien porque estaban dedicados al servicio de la iglesia o bien por edad o salud estaban incapacitados para cumplir con los impuestos.

Junto con la información demográfica, el «Libro de visitas», al menos en su primera parte, registra numerosas unidades productivas agrícolas y ganaderas existentes en las inmediaciones de las doctrinas. El acopio de estos datos puede estar relacionado con la necesidad de la curia eclesiástica de determinar el monto de los diezmos que los propietarios debían pagar.

Leer el «Libro de visitas» no es una tarea fácil dado su contenido y estado de conservación. Fue compuesto, al parecer, en 1605, a partir de la consulta de diversos documentos existentes en el archivo de la curia, como el «libro particular de las leguas», el «libro viejo de la visita general», entre otros. Los copistas extrajeron de ellos, como se dijo, información económica y estadística. Esta, a su vez, aparece acompañada de numerosas anotaciones marginales, lo cual evidencia de que el «Libro» fue consultado, actualizado y confrontado con otros documentos generados en las visitas episcopales. Adicionalmente, el pobre estado de conservación de los últimos cien folios, debido al deterioro ocasionado por la humedad, impide en buena medida su lectura.

Un documento con tales características habría demandado un cuidadoso trabajo de edición. Sin embargo, se advierte que la transcripción paleográfica es poco rigurosa, ya que algunos pasajes han sido reproducidos fielmente, otros modernizados y no faltan los que han sido mal leídos. Para ilustrar esto último citamos dos ejemplos: «Tiene por anexo esta doctrina los pueblos siguientes que Su Señoría visitó haber la gente que de suyo irá declarada en cada uno de ellos», transcribe Benito, pero el manuscrito dice: «Tiene por anexo esta doctrina los pueblos siguientes que Su Señoría visitó y halló aver la gente que de iuso irá declarada en cada uno de ellos (f. 126)». En otro pasaje, Benito lee: «El pueblo de PoSu Señoría Ilustrísima tiene 26 tributarios», aun cuando el manuscrito dice: «El pueblo de Posi tiene veynte y seis tributarios» (f. 146v). Incomprensiblemente la grafía de los topónimos ha sido moder-

nizada, lo cual nos priva de valiosa información histórica y lingüística. Más aún, algunos de los topónimos no han sido correctamente leídos: «Pyxán» por «Payxán»(f.59v.); «Los reynos de Chinchacocha» por «Los Reyes de Chinchacocha»(f.206v.); «Chimbacocha» por «Chinchacoca» (f.214); «Taquilpén» y «Taquilpán» por «Taquilpón» (f.283v.).

Otro problema de la presente edición es la transcripción de las numerosas anotaciones marginales que figuran en el manuscrito. De un lado, no todas han sido transcritas; de otro, no se ha respetado su ubicación original, sino que se ha preferido copiarlas a continuación del texto principal. Esto hace difícil su comprensión, ya que se trata de anotaciones que complementan y remiten a la información proveniente de las visitas. Finalmente, habría sido de gran ayuda la inclusión de índices onomástico y/o toponímico a fin de facilitar la consulta. En suma, dadas las características antes señaladas, la presente edición del «Libro de vissitas» termina siendo de relativa utilidad para el estudioso de la historia temprana de la Iglesia en el virreinato peruano.

Pedro GUIBOVICH PÉREZ
Pontificia Universidad Católica del Perú

GIL FERNÁNDEZ, Luis: *El Imperio Luso-Español y la Persa Safávida, tomo I (1582-1605)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006, ISBN 84-7392-638-2 (obra completa), 318 pp.

El profesor Luis Gil es un catedrático emérito de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus estudios más importantes se encuentra el *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, (Madrid 1981). Ha dedicado muchos años de su vida profesional al conocimiento de las relaciones hispano-luso-persas a lo largo del Siglo de Oro. Son muchos sus artículos y participaciones en congresos internacionales sobre tema tan interesante, con gran prestigio entre los especialistas del mundo entero. Este trabajo espléndido que reseñamos es precisamente el mejor fruto de esta labor investigadora. El libro *El Imperio Luso-Español y la Persa Safávida* es el tomo primero de una serie que publicará la Fundación Universitaria Española, en su colección de Monografías, que ha sido galardonado en año 2007 con Premio Nacional de Historia.

El profesor Gil analiza un período concreto, de 1582 a 1605. Utiliza principalmente fuentes inéditas del Archivo General de Simancas, concretamente las secciones de Estado, Cámara de Castilla y Guerra Antigua. También acude a otras fuentes, al Archivo de la Casa de Alba, Archivo del Palacio Real, Archivo Secreto Vaticano, Archivo De Propaganda Fide, Torre do Tombo, Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca Nacional de Madrid, etc. Hubiera sido interesante también acudir al Archivo de Protocolos de Madrid y a la Biblioteca de Ajuda, aunque seguramente se servirá de estos fondos en los siguientes tomos. La bibliografía queda bastante ceñida al

tema que trata, y utiliza acertadamente las fuentes editadas. El libro consta de cinco capítulos. Paradójicamente no comienza desde un punto de vista cronológico, sino con un capítulo titulado «Los dominios portugueses en el Sino Pérsico al filo del siglo XVII», pp. 25-55. Aborda primero, pues, la presencia portuguesa en el Golfo Pérsico en el siglo XVII, concretamente el proceso de la pérdida de Ormuz en 1622, con apoyo inglés, en gran parte por la desconfianza hispano-lusa. Son importantes las continuas referencias a la presencia de los agustinos portugueses en Ormuz e Ispahán y las tensiones habidas con los predicadores carmelitas, en su mayoría españoles, lo cual motivó que los primeros protestaran ante el papa y Felipe III. Los dos conventos agustinos en Ormuz tenían una importancia capital, de hecho, dice que sólo en 1602 los agustinos bautizaron a cerca de 1.700 personas. También dice que estos agustinos tenían cierto influjo sobre las decisiones políticas del sah. El capítulo II, titulado «El acercamiento diplomático a Persia de Felipe II», pp. 57-78, entra en el terreno de las relaciones diplomáticas, en parte ya tratado abundantemente por el padre Carlos Alonso y por el propio profesor Gil, si bien nos encontramos con una brillante síntesis, con referencia directa a los documentos originales. El capítulo III aborda por extenso el problema de «La embajada de Huseis Ali Beg y Antonio Sherley», pp. 79-142. Nos introduce en un laberinto de relaciones internacionales de una embajada del sah Abbas por Europa y se centra principalmente en la corte española, en ese momento en Valladolid. Además de los agustinos y carmelitas, en este capítulo hay referencias importante a la presencia de jesuitas en Persia a través del a India, concretamente del padre jesuita Francisco de Acosta –que llegó a ser legado del papa–. También utiliza las famosas *Relaciones* del diplomático persa convertido al cristianismo don Juan de Persia. También nos adentra en el intrigante mundo de los hermanos Sherley, de sus conexiones con los jesuitas ingleses, como Robert Persons y Joseph Creswell. El capítulo IV se adentra con todo detalle en la figura de uno de los hermanos Sherley, «Antonio Sherley al servicio del rey de España», pp. 143-253. Estas páginas mejoran sustancialmente el conocimiento que teníamos de la figura de este inglés al servicio de España, concretamente en el ejército. En cierto modo este capítulo es un completo estudio biográfico. Me ha llamado la atención que Sherley se opusiera a la jornada de Irlanda de 1601 y pronosticara su fracaso con todo acierto. Proponía crear una escuadra de cuarenta galeones repartidos en cuatro escuadrones. De hecho, fue nombrado general de los navíos de alto borde en Nápoles. En 1611 el conde Sherley se retiró a Granada donde se le había asignado una modesta pensión. El capítulo V se centra en la labor religiosa de los agustinos, lo titula «Los agustinos en Ispahán y la embajada de Luis Pereira de la Ceda», pp. 256-295. Hace referencia a la labor a comienzos del siglo XVII de fray Jerónimo de la Cruz, fray Antonio de Gouvea y fray Cristóbal del Espíritu Santo, enviados a Persia por fray Alejo de Menese, arzobispo de Goa. Su misión no era sólo pastoral, debían también convencer al sha de que entrara en guerra contra los turcos, como ya lo habían hecho tiempo atrás fray Simón de Morae y fray Nicolás de Melo. Sigue principalmente la *Breve relaçam d'algunas cousas mais notaveis que os religiosos de santo Agostinho fizeram na Persia... de 1607* (Lisboa 1609), y los estudios de Carlos Alonso. También hace referencias a las últimas actividades Francisco de Acosta de 1602 a

1605 en Persia, traicionando en gran medida la legación pontificia que le había sido encomendado. Fue un agustino, fray Pablo Simón de Jesús, el encargo de denunciarlo a la Santa Sede, en 1609, en una *Relatione*. En cuanto a la embajada de Luis Pereira, embajador del Felipe III en 1602 en Persia, es importante notar que le acompañaron desde Goa los agustinos fray Melchor de los Ángeles, fray Guillermo de San Agustín y fray Guillermo de Santa Ana, que iba como prior del convento de Ispahán. El primero de estos agustinos informó negativamente a la corte de la actuación del embajador español, por lo que el rey ordenó que se retirara, dejando en Ispahán una comunidad de agustinos para atender a los cristianos armenios e instigar al sah a proseguir la guerra contra los turcos. El libro contiene 11 ilustraciones e índice onomástico.

Aunque hay referencias a las conversiones de algunos persas en la corte y del papel del Capellán Mayor en su formación, bautismo e integración social, hubiera venido bien tratarlo y hacer referencia al trabajo de B. Vincent, «Musulmans et conversión en Espagne au XVIIe siècle», en M. García Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, (Paris 2001); y del libro de Beatriz Alonso Acero, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, (Barcelona 2006), aunque éste seguramente todavía no se había editado cuando el autor publicaba su libro.

Enrique GARCÍA HERNÁN
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

COLOMBO, Emanuele: *Convertire i musulmani. L'esperienza di un seguista spagnolo del Seicento*, Bruno Mondadori, Milano 2007, 175 pp. ISBN 978-88-6159-072-4.

Emanuele Colombo, profesor en la Universidad Católica de Milán, es un especialista en historia de la teología, con una magnífica tesis doctoral publicada en Milán en el año 2006 titulada *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo*. La obra que reseñamos ahora hace referencia a las relaciones entre Iglesia y el Islam en la Edad Moderna a través de otro jesuita, un teólogo español que llegó a ser General de la Compañía de Jesús, aunque el título del libro no es suficientemente explícito. Nos referimos al padre Tirso González (1624-1705), general desde 1687, en una elección difícil. Había sido alumno y profesor de teología en la Universidad de Salamanca, durante muchos años, de 1665 a 1676 actuó como misionero popular por diversas provincias y ciudades, incluso en Ceuta. Los conocimientos que tenemos del padre González se centran sobre todo en su empeño como general de implantar el probabiliorismo, frente a la manera contraria de sentir de casi toda la Compañía. El doctor Colombo nos introduce en un aspecto conocido, pero poco tratado, el de su vertiente pastoral hacia los musulmanes, concretamente de los moros esclavos, sobre todo en 1672 durante una misión popular en Sevilla, por la que se convirtieron más de 40 musulmanes. En 1687, González publicó en Madrid su *Manuductio*

ad conversionem Mahumetanorum, que conoció varias ediciones en vida del autor, una de ellas en árabe. Consta de dos partes, la primera plantea la verdad y Cristianismo y la segunda la falsedad del Islam.

Emanuele Colombo nos propone precisamente un conocimiento más profundo de González menudeando en su *Manuductio* o *Manual para convertir a los musulmanes*. Aborda el tema en cinco breves capítulos. El primero «L'Atlante delle missioni», pp. 1-33 es un brillante resumen del curso biográfico de González y su preparación como misionero, con documentación inédita procedente del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. El capítulo segundo, «Un manuale per convertiré i maomettani», pp. 34-83, trata de las razones por las cuales compuso la obra. El capítulo tercero lo titula «Siviglia 1672», pp. 84-100, y es una puesta en escena de su labor misional a través del *Manual*. Se sirve también del impreso *Relación de los maravillosos efectos que en la ciudad de Sevilla ha obrado una misión de los padres de la Compañía de Jesús*, (Sevilla 1762). En el capítulo cuarto, «Il principi di Fez» pp. 101-119, comenta la conversión del príncipe de Fez, Muley Mohamed el-Attaz (1631-1667), al cristianismo, y su ingreso en la Compañía de Jesús como Baltasar Diego de Loyola, tema que González trata en el *Manual*, por cuanto era una garantía de la verdad de la Iglesia, y porque la falsedad de los musulmanes es la conversión de éstos al cristianismo, especialmente de los nobles. El capítulo quinto lo titula «Un dialogo», pp. 120-140, que es un análisis de un diálogo que González recoge en su obra, que es precisamente el que él mismo mantuvo en 1670 con un musulmán después de una misión popular en Málaga. Expone las principales notas del credo y las razones para creer. El libro termina con una Conclusión donde el autor expone las principales fuentes que utiliza González, como Pedro el Venerable, Ricoldo di Montecroce, Pío II, Raimundo Llul, e incluso más modernos como Guillermo Postel y Antonio Possevino. Insiste en el interés grande, una vez, general, de la misión de los jesuitas entre los musulmanes, para cuya labor el *Manual* podía ser muy útil por cuanto estaba lleno de experiencias personales. El libro tiene una bibliografía, un cuadernillo en color de ocho hojas con ilustraciones, índice onomástico, y presenta al final en italiano el comienzo de los seis libros de la segunda parte del *Manual*.

Se trata de una buena aportación sobre los intentos evangelizadores en el campo del Islam en territorio cristiano, así como una importante contribución al conocimiento de la actividad misionera del padre Tirso González. Creemos que, dadas las continuas y largas referencias al texto original, vertido al italiano, quizá hubiera sido mejor realizar una edición completa traducida y crítica del *Manual*. Echo en falta alguna referencia más al padre Giovanni Battista Eliano (1530-1589), por cuanto también fue el autor de una Biblia en árabe, y los esfuerzos de los primeros jesuitas en el campo de los esclavos turcos, como, por ejemplo, Araoz en España, convirtiendo a algunos, como reconoció Laínez en 1547. También, hay abundante bibliografía sobre las misiones populares de la Compañía en España que no recoge, como los trabajos de Francisco Luis Rico Callado.

Enrique GARCÍA HERNÁN
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

Fray Tomás Gómez. En reino extraño. Relación de la visita del Real Monasterio de Valldigna. Autobiografía, vida cotidiana y lucha política en la España de Carlos II. Edición crítica y estudios por F. Andrés Robres, R. Benítez Sánchez-Blanco, y E. Ciscar Pallarés, Universitat de València 2008, 943 pp. ISBN 978-84-370-6741-4.

Este espléndido libro, con una edición muy cuidada en el doble aspecto formal y material, encierra no sólo la edición del manuscrito del cisterciense Tomás Gómez (1611ca-1668), titulado *Relación de lo sucedido en la Apostólica y Real Visita del Real Monasterio de Valldigna en el Reino de Valencia, Orden de N.P.S. Bernardo, Congregación de Aragón*, que se conservaba en el Archivo Histórico Nacional, en la sección de Consejos. Los tres autores, bien conocidos por sus trabajos científicos relacionados con Valencia, han ido más allá de la edición crítica del texto, escrito en 1667. Nos presentan un estudio completo de gran valor sobre la España de Carlos II, especialmente en la Corona de Aragón, donde esta visita cobra cierto protagonismo.

Fray Tomás Gómez es autor de la visita (de 1665 a 1667) y del relato (aunque inacabado), y hace una descripción verdadera acerca del estado en que se encontraba el monasterio, el más prestigioso y rico de Valencia, a pocos kilómetros al sur de la capital. A los datos objetivos añade sus impresiones, con un carácter algo autobiográfico. En principio, esta visita le correspondía hacerla al Vicario General de la Congregación Cisterciense de Aragón y Navarra, pero finalmente le fue encomendada a un monje castellano, miembro de una congregación distinta, de ahí que en su relato haga continuas referencias a que se halla en un reino extraño. El motivo de este cambio fue porque el Consejo de Aragón y el nuncio habían pedido una visita extraordinaria a causa de las irregularidades que se estaban denunciando. Los monjes se opusieron a la visita, en especial fray Rafael Trobado, uno de los más prestigiosos e influyente del Císter en Aragón. El relato termina en el verano de 1667, cuando el autor se sentía amenazado de muerte, dejando inacabada la visita y sin cumplir con los objetivos previsto por el Consejo de Aragón. Los autores han completado algunos capítulos que le faltaban a la relación de Tomás Gómez guardada en el AHN gracias a los fondos del Archivo Segreto Vaticano y de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Andrés Robres, Rafael Benítez y Eugenio Ciscar, autores de esta magnífica edición científica, han formado un eficaz grupo de investigación, en cierto sentido modélico. Han ido más allá del mero relato de la visita y han rastreado las huellas que dejó en diversos archivos, como el Archivo Histórico Nacional, el Archivo de la Corona de Aragón o el de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Valencia, lo cual indica que tuvo importante proyección tanto para el Císter como para la política del reino de Valencia o incluso de la Monarquía entera, porque analiza la utilización de la visita como instrumento en las luchas de poder entre el padre jesuita Nit-hard, valido de Mariana de Austria, y don Cristóbal de Crespí de Valldaura, partidario de don Juan José de Austria, y en algo contribuyó a la caída del jesuita. La documentación manejada por los autores es tan grande que han tenido que dividir el trabajo en dos partes, la primera es la que se está reseñando, la otra, ya en imprenta saldrá próximamente.

La transcripción del documento ocupa unas 200 páginas, con importantes y heroicas notas a pie de página que aclaran y contextualizan el texto de modo brillante, toda vez que remiten a fuentes archivísticas complementarias que corroboran los hechos descritos. También podemos contar un parte dedicada a los *Materiales para la lectura y consulta de la Relación de Valldigna*, de unas 100 páginas, con los criterios de edición, un nomenclátor de protagonistas, así como diversos mapas, lo que hace más fácil su lectura y consulta. La obra consta también de otros escritos de Tomás Gómez en forma de apéndice (de la página 815 hasta 875). Resulta curiosa la inclusión del tratado de música gregoriana *Arte de canto llano*. El resto del trabajo, es decir, más de 300 páginas, bajo el título genérico de *Estudios Introductorios*, aborda de modo magistral el procedimiento de una visita eclesiástica, el estado del Monasterio de Santa María de Valldigna en el siglo XVII, un esbozo biográfico de Tomás Gómez, y dos epílogos con el desenlace de la visita y sus secuelas (1667-1669) y una interesantísima réplica de la visita extraordinaria de 1760. La obra cuenta también con la bibliografía extensa muy útil y un completo índice analítico.

Los investigadores de Historia de la Iglesia encontrarán en este libro una herramienta de trabajo magnífica para analizar otro tipo de visitas y saberlas encuadrar en el contexto político-religioso del momento.

Enrique GARCÍA HERNÁN
Centro de Ciencias Humanas y Sociales

MORAL RONCAL, Antonio M.: *Pío VII. Un Papa frente a Napoleón*, Sílex Ediciones, Madrid, 2007, 360 págs., ISBN: 8477372039. ISBN-13: 9788477372035.

Por fortuna, son cada vez más los historiadores españoles que se animan a publicar monografías sobre temas europeos, incluso universales. A causa del tradicional, en buena medida superado, ensimismamiento de nuestra ciencia, el estudioso español no solía ver más allá de los Pirineos salvo para ofrecer alguna pincelada, casi siempre imprecisa y acelerada, que completara el panorama de su trabajo «nacional». Lo cual, dicho sea de paso, no era suficiente para comprender a fondo los problemas españoles en contextos en los que las circunstancias internacionales pesaban más de lo que se suponía.

Por eso siempre es una feliz noticia tener entre manos un trabajo como éste, *Pío VII. Un Papa frente a Napoleón*, en el que se diseñan las claves de un pontificado esencial para la historia de la Iglesia y del mundo contemporáneo. Su autor, Antonio Manuel Moral Roncal, es un reconocido y prolífico especialista del período, lo que garantiza la seriedad y el buen hacer del texto.

El libro, dividido en diez capítulos, pertenecería al género de biografías que don Jesús Pabón llamó «externas», en tanto que su línea maestra traza «las realidades públicas que el personaje estudió o vivió», pero no descuida aspectos de la salud, la vida privada o los viajes del biografiado. No estaríamos, pues, ante una biografía que detalle

las venturas y desventuras de Pío VII, sino más bien, ante un completo y atinado resumen de las peripecias que vivió la Iglesia católica entre 1789 y 1823; no debe extrañar, por eso mismo, que la figura del Papa aparezca y desaparezca del primer plano del relato «por necesidades del guión». En los primeros momentos el *leit motiv* del libro es la Revolución Francesa, el cisma religioso y la consolidación de Napoleón como guía más tranquilo del proceso, que terminaría por recuperar el catolicismo, siempre que éste le fuera «leal» y estuviera subordinado a las necesidades del Estado.

Páginas después emerge el benedictino Bernabé Chiaramonti, un joven obispo de Imola que en 1797 conmovió las conciencias al presentar la democracia como un régimen compatible con el Evangelio, pues la libertad, la igualdad y la dignidad de la persona formaban parte esencial del mensaje de Cristo. Eran expresiones muy avanzadas, mil veces matizadas y discutidas por los historiadores hasta hoy mismo, de las que Chiaramonti probablemente luego se arrepintiera, pero que pondrían la primera piedra en la larga y trabajosa adaptación de la Iglesia al mundo contemporáneo. A corto plazo, sin embargo, no hubo una sustancial identidad entre esa pastoral y el inmediato sumo pontificado de Chiaramonti.

Elegido Papa en el cónclave de Venecia (1800), uno de los más «políticos» que se recuerda, Chiaramonti ya como Pío VII se movió por la máxima de ceder ante lo accesorio para no perder lo esencial, o sea, el dogma católico. Así se comprenden las dolorosas cesiones a Napoleón en los concordatos francés e italiano, que el Emperador interpretó a su favor de forma abusiva. Pero Pío VII no fue el pontífice débil que Napoleón creía tener manejado. Muy al contrario, tuvo claro que existía una raya que no podía traspasar pese a las amenazas y las presiones. Las tensiones entre uno y otro personaje, ya visibles durante la famosa ceremonia de coronación imperial en Notre-Dame, derivarían en la ruptura de 1808, la excomunión de Bonaparte y los años de secreta prisión del Pontífice, primero en Savona (1809-1812), luego en Fontainebleau (1812-1814). Durante esas páginas, Napoleón, haciendo y deshaciendo fronteras y políticas a su gusto, se eleva como *prima donna* del relato, al mismo nivel, y si cabe más que el Papa biografiado. Pero es justo que así sea: uno tenía el poder, el otro es un cautivo enfermo y sometido.

Aunque el título pueda ser engañoso, se dedican muchas y enjundiosas páginas a la Europa inmediatamente posterior a Napoleón. Época conservadora, de desengaños y de cuentas con el pasado, quizá sean los años en que el genio del papa alcanzó mayor altura al ser capaz de reconstruir el poder de la Iglesia católica casi desde la nada, pero sin rechazar del todo la herencia revolucionaria. En ese sentido, mostró mayor altura de miras que Metternich y los reyes. Pío VII, además, tiene la fortuna de contar a su lado con el cardenal Hércules Consalvi, su secretario de Estado y *alter ego*, cuya figura y relevancia quedan bien ponderadas en el libro, en soterrada tensión con los sectores cardenalicios que se disputaban la hegemonía de la Santa Sede, *politici* y *zelanti*. La Iglesia recupera poder temporal y espiritual tras 1815, es obvio, pero sobre todo fija las bases para la centralización del orbe católico en torno al Papa. Se minaba así la secular solidaridad entre las Monarquías y las iglesias locales, con la consabida incompreensión de no pocos reyes supuestamente «paladines de la fe». La restauración no fue por tanto un camino de rosas para Roma, como a veces se cree.

El capítulo octavo se dedica específicamente a España. Pío VII es hilo conductor de las políticas eclesiásticas de los sucesivos gobiernos, desde Godoy hasta la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis, y no de San Pedro, como agudamente señala el autor. Lo novedoso es que, una vez más, las circunstancias españolas se analizan desde la perspectiva europea. Esa dimensión permite ver la auténtica realidad de políticas tildadas como «cismáticas» por pasadas generaciones de historiadores, y que hoy pueden analizarse con mayor tranquilidad y pausa. Pocas veces se ha subrayado, por ejemplo, que la Santa Sede no se opuso frontalmente a la Constitución de 1812, aunque sí discutiera, y con suma dureza, alguna de las políticas concretas de los gobiernos en liza. «*Nihil novo sub sole*» podría decir un observador de la actualidad española.

El libro se remata con una cronología, muy útil para el lector. Quizá el único «pero» que pueda ponerse es la escasa presencia que tiene la política interna de los Estados Pontificios, con el trasfondo de la que empezaba a llamarse «cuestión italiana», que siempre figuró entre las principales preocupaciones de la Corte romana. Alguna circunstancia oscura de Pío VII, como sus famosas «retractaciones» ante Napoleón, debe aún ser resuelta satisfactoriamente por la historiografía. Resulta evidente que nuestro autor no tenía por qué entrar en tales detalles; su principal mérito es aportar al debate esa visión de conjunto del período de la que tan necesitados estábamos los historiadores españoles.

Se agradece, desde luego, que la pluma de Antonio M. Moral Roncal sea ágil y amena, así como su capacidad para captar detalles que sorprenden al lector. Son ejemplares las páginas en las que se describe la génesis del famoso cuadro de Jacques-Louis David, *La coronación de Napoleón*. Lo mismo cabe decir de la buena síntesis y el excelente conocimiento de los problemas. El autor, conocedor de la jerga vaticana, no descuida otros aspectos muy interesantes de la personalidad de Chiaramonti, como su mecenazgo sobre las Artes. Es evidente la simpatía que el escritor siente por el biografiado, algo lógico y si se me apura, necesario, en un género tan complejo y lleno de matices como éste. No hay biografía buena sin un cierto grado de complicidad. Estamos, por tanto, ante una obra indispensable y ejemplar.

Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA
Universidad Carlos III, Madrid

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel: *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo III. Palabras y Fermentos (1868-1912)*, Universidad Pontificia Comillas, Editorial Sal Terrae, Ediciones Mensajero, Madrid, XXXVII – 989 págs. ISBN:978-84-8468-237-0; Obra completa, ISBN: 84-85281-52-7.

Con esta obra Manuel Revuelta nos ofrece el tercer gran tomo de su «*Historia de la Compañía de Jesús en la España contemporánea*». En él presenta el modo de ac-

ción y las actividades que desarrolló, en el cuerpo social de la España de ese tiempo (1868-1912), el organismo social formado por los jesuitas.

La obra es un estudio minucioso –análisis sistemático lo califica el autor– de las actividades de la Compañía de Jesús, tal como las desempeñaron los jesuitas de esa época. Había presentado en dos volúmenes anteriores la vida y circunstancias de esos jesuitas dentro del paisaje social, político y religioso de esos años y días de la historia de España. En *Los Colegios de Jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)*, había ofrecido el resultado de sus investigaciones sobre la labor pedagógica en segunda enseñanza. En otras publicaciones se ocupó de su labor educadora universitaria y la obra misionera de los jesuitas españoles en América y Filipinas en el siglo XIX.

Palabras y Fermentos es el sobrenombre que Manuel Revuelta pone a esta variada e intensa actividad de los jesuitas estos años. El «Ministerio de la Palabra» pertenece al núcleo de la razón de ser del jesuita. Y busca la eficacia de la Palabra –los Fermentos– en formas propias de la predicación jesuítica: las misiones populares y los Ejercicios Espirituales. Un fermento que actúa sobre los mismos «ministros de la Palabra», impulsándolos a tomar iniciativas que promuevan y mantengan el tenor cristiano de los individuos, quienes, a su vez, sean el fermento que actúe sobre la sociedad. De las palabras tratan los capítulos dos y tres de la obra. Del cuatro al ocho hablan de los fermentos.

Debo, ante todo, poner de relieve la maestría de Manuel Revuelta en la lectura e interpretación de datos que le proporciona la ingente cantidad documental y archivística consultada. Sabe hacer de ellos memoria viva, y así el lector sigue las peripecias de los protagonistas de la época estudiada como si estuviese presente. Esto es efecto no sólo de su rigor y dominio de la materia, sino de un estilo narrativo que, con los años, ha ganado en sobriedad y tersura, acercándose al estilo coloquial, sin perder la precisión del discurso. El narrador desaparece detrás de las escenas narradas. Hay en el autor tal familiaridad con los documentos, que es capaz de leerlos desde dentro. Revuelta dialoga con ellos. Esto le capacita para asumirlos en todas sus dimensiones, escapando a la tentación de hacerlo instrumentos de una opción previa.

El primer capítulo, introductorio, de la obra es un estudio demográfico de los jesuitas. El cotejo de cifras da la imagen de un grupo humano en el que impresiona la reserva vital que supone el alto número de aspirantes que año tras año aseguran el crecimiento del cuerpo social de la Orden, y permite el progreso de las obras en marcha y la expansión en iniciativas nuevas. Mucho indican sobre la vida interna de la Compañía las páginas dedicadas a quienes la abandonaron. La mayoría de esas salidas son simplemente la constatación, por parte de quien había dado el paso de entrar en la Orden, de que no era este su camino. De los 2.015 sujetos salidos en los 39 años estudiados, 1.417 lo hacen antes de cumplir los dos años de prueba del Noviciado. De las 598 salidas después del Noviciado, 524 son de jesuitas en el período de formación, en el que el sujeto no está definitivamente comprometido. Las salidas de los definitivamente vinculados fueron 73. Estas siempre son dolorosas para el sujeto, que abandona un proyecto de vida en el que ha empeñado lo mejor de sus años. Lo

son también para la Compañía, sobre todo cuando las causas de la ruptura se deben a debilidades serias de carácter o a fallos morales graves. El «sondeo sobre 154 casos» (III. 4), transpira comprensión, humanismo sabio y compromiso con el relato veraz.

El capítulo segundo, dedicado a la historia de las Misiones Populares, es una pieza redonda. Las misiones populares eran un conjunto de acciones encaminadas a reavivar la fe y sanar la vida cristiana de las masas, mediante la predicación, la instrucción moral y los actos de piedad, que culminaban en la recepción de los sacramentos. Los primeros jesuitas adoptaron un programa bien reglado para la evangelización de los fieles, que el General Claudio Acquaviva recomendó a toda la Compañía, siguiendo la indicación de la Congregación General de 1593, que había declarado las misiones populares uno de los ministerios propios de la Orden. Pronto siguieron esta pauta las principales Órdenes religiosas. Vicente de Paúl funda en 1640 la Congregación de la Misión, y en 1732, Alfonso María de Ligorio la Congregación del Santísimo Redentor con el destino primordial de misionar a las gentes del campo. Si la Iglesia católica pudo sobrevivir a la Revolución Francesa se debe mucho a lo sembrado en las masas cristianas por esta «evangelización de los pobres» realizada por hombres extraordinarios y abnegados movidos sólo por su fe inquebrantable. Louis Chatêlier ha llamado la atención sobre la labor evangelizadora de los misioneros populares, que prepararon una masa de fieles que dio paso al catolicismo moderno.

Los jesuitas del siglo XIX se unían, en su tercera restauración en 1852, a la labor misionera renovada por otros religiosos y misioneros del clero secular. Esa labor «se prolongará a lo largo de un siglo, con las interrupciones de la revolución de 1868 y de la guerra de 1936» (123). En este amplio capítulo (119-302) ofrece los trabajos de los misioneros jesuitas entre de 1868 y 1910. Con su estilo narrativo ha mostrado el ancho escenario de la geografía española, por el que los misioneros, entre los que destacan las figuras señeras, se mueven «por todas las regiones», «por campos y ciudades». Está el coro, formado por las masas de gentes en su inmensa mayoría humildes y pobres, —gentes del campo, obreros de toda condición, pescadores, mineros, presidiarios... Pueblos enteros acudían el reclamo de aquellos hombres que les parecían sobrehumanos. Menor fue la respuesta de los acomodados y gente con un nivel cultural superior. En frente estaban gente del estamento liberal, sectores anticlericales y parte de la burguesía acomodaticia. Es un retablo de la España de aquel tiempo lo que el autor presenta, y en él aparecen al vivo las luces y las lacras de aquella sociedad. Ha sabido rescatar la figura y labor abnegada de esos 228 jesuitas con sus nombres (296-300) y plasmado su actividad en el paisaje de la sociedad española de su tiempo.

Breve y bien construido y escrito, el capítulo tercero expone la renovación y, hasta cierto punto, el descubrimiento de los Ejercicios Espirituales. El General P. Juan Roothaan impulsó el estudio de los Ejercicios por los jesuitas en todas las naciones. Se logró su una difusión por medio de la predicación en las Iglesias de la Compañía y en las parroquias durante la cuaresma, los llamados Ejercicios abiertos. Cada vez más fueron tomando progresivo auge los Ejercicios en retiro a hombres, mujeres, jó-

venes, profesionales y obreros. De ellos surgieron minorías de cristianos solventes, activos en la Iglesia y en la sociedad.

Con el restablecimiento de antiguas asociaciones, como las Congregaciones del Sagrado Corazón o las Congregaciones Marianas, los jesuitas del siglo XIX continuaron la tarea de asociar los seglares a la evangelización y a la acción social. De las muchas asociaciones religiosas y piadosas, entre ellas las que tenían como fin propagar la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, se alzó en ese siglo el Apostolado de la Oración, fundado en 1844 por el jesuita francés François Gautrelet y destinada a los fieles de toda clase, condición y edad. En España extendió su actividad mucho más allá de los centros de acción de los jesuitas, aunque desde 1883 fueron quienes la dirigieron y editaron su revista, «El Mensajero». Revuelta se manifiesta como, buen historiador y teólogo, en este capítulo cuarto, al presentar y enjuiciar la devoción al Corazón de Jesús y la forma que tomó en el siglo XIX. Predominaron en muchos de sus practicantes actitudes y modelos piadosos de vida considerados la forma acabada de devoción al Sagrado Corazón y única vía de auténtica vida cristiana. Esa presentación evidenciaba un rechazo emocional y en bloque de los rumbos que tomaba la sociedad nacida tras la desaparición del Antiguo Régimen. La consiguiente debilidad intelectual y falta de sentido crítico cuajaron en formas agresivas de integrismo e inmovilismo teológico y social. No fue, sin embargo, la actitud predominante. Revuelta muestra la trascendencia, seriedad y riqueza de esta devoción, que mantuvo el tenor de vida cristiana exigente en muchos hombres y mujeres de toda condición en aquella época.

El capítulo quinto (447-599) expone la historia de las Congregaciones Marianas, restauradas por los jesuitas del siglo XIX. Es una pieza que puede ser leída como una monografía, ensamblada armónicamente en el conjunto de la obra. Las congregaciones marianas, son una asociación juvenil creada por el padre Jean Leunis en 1563 entre los estudiantes de los colegios de la Compañía. A partir de los ochenta del siglo XIX son hogares de formación y acción cristiana en las formas más creativas del momento. Se fundaron congregaciones marianas para niños, adolescentes, jóvenes, universitarios, obreros, seminaristas. Incluso se prolongaban en las Congregaciones Marianas para hombres casados.

Su fuerza y capacidad para generar entusiasmo creativo se debió a su organización compacta, que reflejaba la estructura jerárquica de la Compañía, un estilo pedagógico asumido libremente por cada congregante por motivos religiosos. Interesa constatar que, en el mundo espiritual de un cuerpo social como el de la Compañía en España estos años, internamente trabajado por las querellas del integrismo y decididamente antiliberal, las Congregaciones Marianas fueron el crisol del que salieron católicos responsables, ciudadanos de una sociedad que todavía luchaba por crear condiciones de libertad y por asegurar derechos fundamentales. En ella se empeñaron para cooperar a su desarrollo y mejora.

La Restauración concibió el poder del Estado como posesión por el partido de turno que le permitía definir y otorgar las libertades a una sociedad dividida, donde una izquierda ideológicamente menesterosa y un anticlericalismo pertinaz, alimenta-

do por el desprecio y el encono, tendía a negar el suelo vital a quien se movía en otra concepción de la realidad, si bien con tendencia y, en muchos casos, con decisión a imponerla al otro con la misma intransigencia. El tipo humano católico, que las Congregaciones Marianas buscaban formar, alumbró personalidades que trabajaron por una sociedad más abierta y humana. De ellas salieron hombres preocupados por el más débil, al que miraban como «prójimo». Se ha tachado a los Congregantes de elitistas, de clase burguesa y adinerada. Se les ha acusado de paternalismo en su relación con los trabajadores y la gente humilde. Replica el autor que «la acción benéfica y social podrá, si se quiere, llamarse paternalismo, porque procede de quien puede dar instrucción, protección y ayuda; podrá, por lo mismo, calificarse de dirigismo y control, porque se busca expresa y primordialmente una finalidad de promoción humana y cristiana»(509), pero, creo que sería una torpeza histórica pensar que hubiera sido sin más viable, en aquellas circunstancias, una asociación interclasista. El hecho es que aquellos jóvenes contribuyeron a elevar cultural y moralmente a los más necesitados, y su obra llegó más allá de su tiempo, como lo muestran los logros de las tres Congregaciones Marianas que el autor ha escogido como ejemplos: las de Barcelona, de Madrid y de Valencia (528-580).

El capítulo sexto, dedicado a las Asociaciones Femeninas, permite al lector hacerse preguntas incisivas acerca del modo como los jesuitas atendieron y entendieron a la mujer en esta época. Es cierto, como dice Revuelta, que «la Iglesia del siglo XIX y de los primeros años del XX... valoraba la misión decisiva de la mujer en su tarea tradicional de educadora de la fe y la moral cristiana.» (603). Pero, como la sociedad de la época, sólo veía grande a la mujer, a la sombra de un gran hombre. Fueron muchos los jesuitas que atendieron espiritualmente a las mujeres. Muchos los que se ocuparon de las Congregaciones Marianas de jóvenes solteras, que en España tomaron el nombre de Hijas de María, nombre que sugiere muchas consideraciones, y de asociaciones femeninas para mujeres casadas, o de asociaciones mixtas, como la Congregación de la Buena Muerte, asociación fundada en 1642 por el General de la Compañía Vicente Caraffa, y otras muchas, la mayoría de carácter devocional. Podemos decir seguramente que la dedicación a estos ministerios fue obra de los muchos jesuitas miembros de la «mínima» Compañía silenciosa.» (934) En el silencio de estos hombres está la dificultad de historiar sus actividades, pues ni ellos, ni tal vez quienes con ellos convivieron juzgaban que mereciera interés dejar memoria. Se comprende que el autor parezca excusarse cuando resume: «El capítulo que dedicamos a las congregaciones femeninas parece hecho a título de inventario...»(940).

En los últimos capítulos (663-931), se da cuenta de la acción social en la Compañía. Son conjunto «a se stante». En una introducción, el autor sitúa la acción social de los jesuitas en la actividad social de la Iglesia española, vista dentro del mundo socio-político de la España de entonces. Es muy esclarecedor este método de trabajo, pues permite ver y calibrar los orígenes y derroteros que siguió la acción social de los jesuitas. Como los eclesiásticos de la época, los jesuitas ejercían con abnegación los «ministerios de caridad» con las clases desfavorecidas, pero sin dudar de que el sistema de clases establecido no fuese el natural. Incluso en algunos jesuitas se daba una

preferencia por la alta burguesía. La irrupción de la Internacional dio la primera voz de alarma.

El primer círculo católico de obreros, creado en Alcoy por el P. Pablo Pastells, se inaugura en enero de 1873 para oponerse al avance de la Internacional, «una secta impía que utiliza métodos perversos» (688). La acción social de los jesuitas en la Restauración se centra en iniciativas que antes de la disolución del 68 habían desarrollado las escuelas dominicales como obras propias. En colaboración con asociaciones católicas de seglares o de otros religiosos, los catecismos, las escuelas populares. La creación de obras sociales para obreros, entre 1875 y 1889, son iniciativas de aisladas de jesuitas. La del P. Antonio Vicent, creación e implantación de círculos en el Levante español con apoyo y aprobación de las autoridades diocesanas, no fue muy bien aceptada por sus superiores.

La década de 1890-1899, tras la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, produjo una efervescencia creativa en el mundo católico europeo. Como correlato salen a la luz las diversas afinidades afectivas de los grupos sociales católicos y sus diferentes escuelas de pensamiento social cristiano en relación con los sistemas político-económico-sociales. En España, la Encíclica impulsó el despliegue del catolicismo social. Dominará en él la corriente reformista, con el rechazo de los métodos revolucionarios. Aparecerá la prensa obrera. En la Compañía coincide este momento con la elección del P. Luis Martín como General de la Compañía, en la Congregación General celebrada en Loyola en 1892. Recibió en ella el encargo de promover las obras de acción social, pero no lo cumplió hasta 1894 con una circular a los Provinciales de España, recomendando, a petición del Marqués de Comillas, los círculos de obreros y señalando que era una obra del agrado del Santo Padre. Los jesuitas podían entregarse así a una actividad que era «propia de la Compañía». Es el momento de la eclosión de los círculos obreros y de liderazgo del P. Vicent, su propagador e inspirador y organizador del la peregrinación obrera a Roma, apoyada por un número considerable de obispos, recibida con recelo por el General P. Martín por temor de que ahondara las divisiones políticas entre católicos. La acogida del Papa la convirtió en un acto de fe católica de los obreros y una muestra de agradecimiento por la encíclica social.

El último capítulo expone la actividad social de los jesuitas españoles en los doce primeros años del siglo XX. Es el período de consolidación y ampliación de las obras iniciadas en la década anterior, de actuar más de consuno y seleccionar los objetivos. La enseñanza de la juventud obrera alcanza cotas extraordinarias de asistencia y diversificación educativa. Hay dos centros modelo de esa calidad educativa: El Patronato de la Juventud obrera de Valencia, del cuya dirección se encarga la Compañía en 1901, y la Escuela de aprendizaje para obreros del ICAI. La revista *Razón y Fe*, fundada en 1901, ofrecía en sus páginas magisterio social de calidad y la asociación del *Apostolado de la Prensa* atendía al gran público con sus libros y folletos. Es la época de la creación de sindicatos, cooperativas, cajas de ahorros. Necesidades nuevas, como las nacidas del flujo de emigración hacia América inspiran la creación de la Asociación de San Rafael, o las condiciones infrahumanas de las barriadas en las

grandes ciudades llevaron a la promoción de casas baratas. Fundación singular y emblemática de obra social asistencial es el Sanatorio de Fontilles para leprosos, obra del P. Carlos Ferris, eficaz ministro de la Palabra, y de D. Joaquín Ballester, el primero que respondió a su llamada en socorro del prójimo en necesidad extrema.

Imponen las casi mil páginas de este tomo III. Es una mirada al interior de una Institución que se mueve y actúa en una sociedad determinada, la española entre 1868 y 1912. Sorprende que no se presente como la pequeña historia doméstica, al margen de la gran historia. Este libro ayuda a avanzar en el conocimiento de este tiempo de la historia de España y saber cómo arrostrar problemas de hoy. Su lectura será como un pedagogo y una guía.

Eusebio GIL CORIA

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

MARTÍNEZ ESTEBAN, Andrés (Ed.): *El Seminario de Madrid. A propósito de un centenario*, Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», 2008, 272 pp., ISBN: 978-84-96318-53-3.

Los estudios y contribuciones sobre un elemento tan central en la formación sacerdotal como es el seminario son al día de hoy todavía muy escasos. Por ello, el libro que se nos presenta constituye una aportación que no debe ser desdeñada en la medida que aporta luz a un tema donde todavía hay demasiada oscuridad. Lo más curioso es que quizá el único elemento que debería haber sido concebido de otra manera es precisamente el título de la obra. Porque denominar a esta obra «El Seminario de Madrid» puede hacernos pensar que estamos ante un conjunto de estudios sobre una institución que hace poco ha cumplido un siglo de existencia. Sin embargo, pronto se comprueba que esto no es así. En realidad, ha sido dicho centenario el que ha inspirado una obra sobre la Historia del Seminario en España, dando lugar a cinco contribuciones que tratan cinco temas diferentes: o, mejor dicho, cinco etapas distintas. En todo caso, hay que agradecer la labor de dirección del joven historiador de la Iglesia Andrés Martínez Esteban, quien con este estudio confirma su especialización en la etapa que transcurre entre finales del siglo XIX y la II República y contribuye de manera cierta y evidente a la renovación de unos estudios muy necesitados de auténticos especialistas.

Señala el propio Martínez Esteban en la introducción del libro que la fundación del Seminario de Madrid respondió en su momento a la necesidad de luchar contra los vientos secularizadores que soplaban en aquel momento, y que, cuando ya había cumplido un cuarto de siglo de vida, la impresión que causó en los visitantes enviados por la Santa Sede había sido «excelente». Ciertamente, esta institución ha conocido en sus cien años de existencia momentos muy difíciles. Vio primero cómo el elemento religioso iba perdiendo presencia en la sociedad española. Luego sufrió la

legislación anticlerical de la II República y la persecución religiosa de la Guerra Civil. Se recuperó de manera lenta a lo largo de la etapa posterior, pero no pudo ser ajeno a la crisis desatada por el Concilio Vaticano II. Y, sin embargo, ha llegado en un buen estado al inicio del siglo XXI, aunque para ello hubo de acometer la modernización de los estudios que supuso la creación de la Facultad de Teología «San Dámaso». Por ello, Martínez Esteban ha podido afirmar que el Seminario de Madrid es hoy una institución «viva».

Pero, ¿dónde se ubica el inicio del modelo de seminario que sigue el creado en 1906 en Madrid? Francisco Juan Martínez Rojas inicia el conjunto de estudios que componen el conjunto del libro recordando que fue en Trento (concretamente el 15 de julio de 1563, a través del decreto *Cum adolescentium aetas*) donde se decretó que en cada diócesis se erigiese un colegio en el que los candidatos a las órdenes sagradas recibieran una educación religiosa y fueran formados en las ciencias eclesásticas que luego habrían de poner en práctica como sacerdotes. Sin embargo, el caso de la monarquía hispánica pone de manifiesto que dicho decreto contenía importantes lagunas, en el sentido de que no se precisaba si esos centros de formación debían estar donde se encontraba el ordinario de la diócesis o si, por el contrario, habían de erigirse en el mismo lugar en el que estaban las universidades (cuestión que, como pone de manifiesto el autor, se iría planteando en los diferentes concilios provinciales). No resulta de extrañar que el primer balance que se hiciera por parte de Roma acerca de la ejecución del decreto *Cum adolescentium* fuera, según el autor, «negativa». Y todo ello a pesar de que, como recuerda Martínez Rojas, la predisposición del entonces Rey de España, Felipe II, era muy favorable al establecimiento de los seminarios que seguían el modelo tridentino. En ese sentido, el autor reconoce la constante labor del monarca a favor de la creación de seminarios, algo que no, sin embargo, no tendría continuidad con sus sucesores, cuya «abulia gubernativa» (como lo califica el propio Martínez Rojas) se extendería a la reforma eclesástica. La conclusión a la que llega el autor es que la fundación de los seminarios conciliares se debió a lo largo de los siglos XVI y XVII más a la iniciativa particular que a la ejecución de un programa sistemática, programa que, por otra parte, hubiera requerido de numerosas ayudas por la trascendencia del proyecto. En todo caso, y tal y como nos adjunta el autor al final de su contribución, en sólo un siglo fueron erigidos una treinta de seminarios, iniciando el proceso el Seminario de Granada (1564-65) y concluyéndolo el de Sigüenza (1670).

Si son los ss. XVI y XVII los que analiza Martínez Rojas en su estudio, José Ramón Hernández Figueiredo se centra en el siglo XVIII. Aunque, más que estudiar la erección de los seminarios, lo que hace es profundizar en la formación del clero secular en dichos seminarios. Desde esa perspectiva, el autor afirma que la reforma vivida por dicha formación entroncaba de lleno con la reforma general que constituía para España la llegada de los Borbones en 1700, produciéndose una labor coordinada entre la monarquía y la Iglesia y que tendría su punto de inicio en la bula pontificia *Apostolici Ministerii*. Así, los primeros seminarios a los que llegaría la reforma serían los de Murcia, Huesca, Ávila, Córdoba, Cádiz, Cuenca, Osma y Vich. Una refor-

ma que sería difícil de aplicar en el sentido de que se utilizaba en exceso a los seminaristas para la labor de simples acólitos. Como acertadamente recuerda el autor, Trento había sido mucho más ambicioso y por ello exigía que los futuros clérigos fueran formados en las buenas costumbres y en la honestidad, así en entender bien la lengua latina, estar instruidos en el catecismo, saber administrar los sacramentos y conocer algo de oratoria. Así, Hernández Figueiredo se muestra rotundo a la hora de afirmar que el siglo XVIII es el de más sobresaliente renovación de la Iglesia y que la institución del seminario se situaba en el centro de dicha renovación. Ello no obsta para que el autor se muestre crítico con la aportación realizada por los Borbones, a los que acusa de impregnar a la Iglesia española de un excesivo «galicanismo» y «jansenismo»: aunque no niega a aquellos monarcas su condición de católicos, era errónea su idea de considerar que la Iglesia nacional les pertenecía y que, por tanto, se encontraban en la obligación de dirigirla.

Claro que, como recuerda el autor, para entender la labor llevada a cabo por los Borbones resulta de vital importancia conocer la forma que tenían aquellos obispos de concebir la Iglesia en España. A su juicio, eran prelados caritativos que promovían la cultura y la elevación moral y social del pueblo; sostenían los derechos del rey de España en contra de las «intromisiones del Papado»; poseían una elevada idea de su sacerdocio y de sus sacerdotes; y les preocupaba de manera muy evidente el tema de los seminarios pues deseaban sacerdotes lo mejor formado posibles. En ese sentido, Hernández Figueiredo se muestra crítica con ellos porque, siempre con su mejor intención, tuvieron la equivocación recurrente de acudir siempre a los diferentes monarcas para que éstos solucionaran el problema del seminario y, por tanto, «(...) la corte obraba en los seminarios como en su propia casa». Desde esa perspectiva, se desprende una evidente crítica hacia estos obispos por haber querido aprovecharse de la expulsión de los jesuitas para hacerse con los bienes de éstos que se encontraban dentro de sus diócesis. Por otra parte, resulta muy interesante el apartado que dedica a la reforma en el tema específico de la formación de los seminaristas.

La persona encargada de coordinar el libro, el ya citado Andrés Martínez Esteban, es precisamente quien aporta el tercer estudio. Un estudio que se remonta a la fundación misma de la diócesis de Madrid, en 1885, y que se produjo en unas circunstancias de importante decadencia del clero: así, Martínez Esteban afirma de manera contundente que en aquel momento el clero de Madrid «dejaba mucho que desear». No obstante, señala el autor, ese clero se encontraba en una situación muy parecida a la del resto del país, lo que Martínez Esteban considera que no era sino reflejo de la falta de cultura y formación que había en España en aquel momento.

Por otra parte, la diócesis de Madrid-Alcalá sufría las consecuencias de que tradicionalmente la capital de la Iglesia española hubiera estado en Toledo, y de que Madrid no hubiera sido capital del reino hasta 1561. Como pone de manifiesto la investigación de Martínez Esteban, Madrid era realmente deficitario en muchos aspectos: desde no haber un seminario para la formación de sacerdotes, hasta no existir una universidad católica donde poder continuar esa formación. Resulta muy interesante, en relación con ello, el informe que el Nuncio Mariano Rampolla (que estuvo en Es-

paña entre 1882 y 1887) hizo llegar a Roma, con tanto sentido crítico como proyectos que podían y debían llevarse a cabo. A la luz de lo que nos transmite este historiador de la Iglesia, parece evidente que el Nuncio italiano consideraba imprescindible no sólo poner en marcha instituciones de gran solera (como el monasterio de El Escorial, que fue encomendado a los agustinos tras ser desalojados de él los jerónimos como consecuencia de la desamortización), sino llevar a cabo una reforma en toda regla de los distintos seminarios diocesanos.

En el caso de Madrid, no era necesario reformarlo, sino, como decimos, crearlo, y, según Andrés Martínez Esteban, el primer obispo de la diócesis, Narciso Martínez Izquierdo, había mostrado desde su llegada a la capital (marzo de 1885) un gran interés por levantar ese seminario. Pero no sería él, sino José María Salvador y Barrera, Obispo de Madrid-Alcalá entre 1905 y 1916, quien viera ese seminario convertido en una realidad. Aunque, como recuerda el autor, la primera piedra había sido puesta el 24 de febrero de 1891, y diez años después (concretamente a mediados de 1901), ya habían finalizado las obras de explanación y emplazamiento del edificio en la ubicación que tiene en la actualidad, lo cierto es que la recién creada diócesis hubo de esperar más de dos décadas para tener su seminario. En efecto, el 21 de octubre de 1906 era solemnemente inaugurado el Seminario de la diócesis de Madrid-Alcalá, inauguración que, por tanto, coincidió con el primer curso académico completo. A partir de aquí, Andrés Martínez Esteban realiza un análisis completo de la manera en que se organizaba dicho seminario, lo que hace a partir del Reglamento aprobado en 1916. Un reglamento que él considera muy importante por tres razones fundamentales: en primer lugar, porque fue el primero que tuvo la diócesis (al menos de manera impresa); en segundo lugar, porque de él se desprende que el autor de dicho Reglamento (Juan de Zaragüeta) quería imprimir un fuerte carácter intelectual a los candidatos al sacerdocio; y en tercer lugar, por las muy interesantes notas que contenían en el apartado dedicado a la formación académica. Basado en el pensamiento del Padre Murillo, el Reglamento promovía el estudio de la filosofía escolástica, la formación bíblica y la acción social inspirada en las encíclicas de León XIII, todo ello, según Martínez Esteban, dentro de una gran solidez doctrinal y de una notable precisión científica. Así el Seminario de Madrid podría formar sacerdotes caracterizados por el amor a la verdad y por la tolerancia cristiana ante los ataques recibidos contra la doctrina.

El siguiente estudio, que corre a cargo del también Profesor de la Facultad de Teología «San Dámaso» Nicolás Álvarez de las Asturias, tiene un subtítulo francamente apropiado: «apuntes para una historia por hacer». En efecto, Álvarez de las Asturias no pretende ofrecer una contribución sistemática sobre lo que fue el Seminario de Madrid durante la II República, sino establecer unas bases teóricas y una serie de consideraciones que deben ser tenidas en cuenta por quien finalmente aborde el tema. Desde esa perspectiva, Álvarez de las Asturias afirma que la existencia de un nuevo régimen político que pronto demostró ser bastante poco afecto a la Iglesia tuvo tres consecuencias fundamentales en lo que se refiere a la vida en los seminarios (no sólo al caso de Madrid): una legislación que les llevó a la penuria económica; una renovación de la vida espiritual de algunos seminarios como consecuencia de la disolu-

ción de la Compañía de Jesús; y una fuerte caída en el alumnado en virtud de la creación de un clima de franca hostilidad hacia lo religioso. Desde esa perspectiva, la breve contribución de Álvarez de las Asturias nos permite, si no conocer en profundidad qué sucedió en relación al Seminario de Madrid durante los tiempos de la II República e incluso la Guerra Civil, sí percibir el clima tan complejo en el que hubo de desarrollarse las vocaciones de estos religiosos. A pesar de ello, el *Informe de la Visita apostólica* que llevaron a cabo los sacerdotes Jesús Mérida, Marcelino Olaechea y Segundo Espeso (recordemos que los dos primeros llegarían a obispos) fue francamente elogioso con el centro formativo de la diócesis de Madrid-Alcalá del que, como recoge el autor, dijeron: «No es probable que haya en España otro Seminario mejor organizado». Lo que ha llevado a Álvarez de las Asturias a considerar el Seminario de Madrid como una especie de «oasis» en medio de la grave crisis de los seminarios españoles. Un seminario que, por cierto, perdería a dieciocho de sus miembros durante la Guerra Civil, en una historia que, como muy acertadamente ha señalado el autor, está todavía por hacer.

Cierra el libro la contribución de Joaquín Martín Abad, Vicario Episcopal para la Vida Consagrada de la ahora archidiócesis de Madrid. Considera este especialista que ha habido mayor evolución en los seminarios diocesanos de la Iglesia en España en los últimos cuarenta años que en los cuatro siglos anteriores (es decir, el tiempo transcurrido entre el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano II). Así, Martín Abad afirma que la recepción en España de las disposiciones del Vaticano II fue, en el caso de los seminarios, «(...) buena y rápida en su teoría pero más lenta y costosa en su aplicación práctica, pues coincidió con un tiempo convulso en muchos aspectos de la vida eclesial y, por tanto, todavía más en sacerdote y seminarios». De hecho, en sólo cuatro décadas la Conferencia Episcopal aprobaría hasta cuatro planes de formación para los seminarios mayores (1968, 1978, 1986 y 1996) y dos para los seminarios menores (1978 y 1991). Así, el primer plan de seminarios mayores, supervisado directamente por el entonces Arzobispo de Valencia Marcelino Olaechea, tenía como objetivos que los seminaristas no perdieran la relación con su obispo diocesano; que se preparara a los futuros sacerdotes para vivir en pueblos tras haber vivido, en muchos casos, en la ciudad; que no hubiera un exceso de formación científica que pudiera conllevar una falta de atención hacia otros campos; y que se pudieran paliar los efectos de que los seminaristas pudieran residir tanto tiempo fuera de sus respectivas diócesis.

Mientras, el plan de 1978 insistía en la formación del pastor como lo fundamental dentro de la acción educativa del seminario; consideraba fundamental el que la persona, antes de acceder al sacerdocio, hubiera experimentado un auténtico proceso de maduración; y abogaba por una relación muy directa de la vida del seminario con la vida de la propia diócesis. En lo que se refiere al plan de 1986, Martín Abad recuerda acertadamente que éste había sido gestado en un momento de gran recuperación en la vida del seminario: si en 1979 había 1.505 seminaristas mayores en España, en 1986 la cifra había aumentado hasta los 2.092. De ahí que no propusiera grandes cambios con respecto al plan de 1978, siendo, según Martín Abad, la gran novedad el

hecho de trabajarse la dimensión comunitaria del sacerdote, además de aportar un plan de estudios que, a juicio del autor, ha contribuido a una homologación de los estudios en los diferentes centros y a su reconocimiento por parte del Estado (parece bastante evidente que Martín Abad se muestra muy elogioso con este plan, del que considera que ha tenido una gran proyección posterior). Finalmente, el autor lleva a cabo un estudio muy detallado del plan de 1996, del que analiza sus aspectos más destacados: la formación para el ministerio presbiteral, la finalidad y dimensiones de dicha formación, el proceso educativo, los educadores, los estudios eclesiásticos, etc.

El autor de esta última contribución sobre el tema del seminario también analiza los dos planes de formación cuyo objeto era la institución del seminario menor. Institución que, por cierto, considera todavía «importante, y en muchas diócesis imprescindible» para que de ellas hayan salido y sigan saliendo candidatos para el seminario mayor. Y eso que éste ha vivido épocas más destacadas, como la del inmediato Posconcilio, donde el número de seminaristas menores doblaba o triplicaba al de seminaristas mayores, ya que el camino normal era pasar al seminario mayor después de haber estudiado en el seminario menor. Sin embargo, el paso de los años había llevado a la conversión de muchos seminarios en colegios que, en muchos casos, habían incluso cerrado su internado, lo que, sin embargo, no supuso el fin del seminario menor, que siguió siendo de gran importancia en las diócesis rurales. En todo caso, este proceso de evidente cambio había llevado a que la Conferencia Episcopal decidiera poner en marcha, en el año 1978, un plan de formación específico para el seminario menor, lo que, según el autor, constituía todo un «hito» en los planes de formación de los seminarios menores dentro del continente europeo (ni siquiera Italia lo tenía).

Dicho plan describía a los seminarios menores como instituciones educativas para la básica formación cristiana de sus alumnos, al tiempo que debían promover un progresivo discernimiento, selección y desarrollo de la vocación sacerdotal. Trece años después, en 1991, se aprobaba el segundo y último plan de formación para los seminarios menores, plan que, según Joaquín Martín Abad, es «totalmente nuevo en su concepción y en su redacción». Producto de una larga gestación (se habían iniciado las consultas en 1983), sus fines eran parecidos a los del plan de 1978: proporcionar la formación a quienes mostraran indicios de vocación; acompañarles con los medios adecuados para el crecimiento humano, cristiano y vocacional; ayudarles a que llevaran a cabo un discernimiento progresivo de lo que su vocación suponía; y, en definitiva, formar jóvenes que fueran realmente los aspirantes al sacerdocio y, por tanto, miembros en el futuro del seminario mayor.

Joaquín Martín Abad concluye su estudio con una breve reflexión sobre lo que pueden y deben ser los seminarios del siglo XXI en el que ya nos encontramos inmersos. En ese sentido, parece claro que aboga por la tradición, es decir, que la formación en ellos se haga con los mismos principios de «siempre»: cada seminario debe funcionar como «(...) familias cristianas y escuelas sacerdotales que configuren a los futuros pastores quienes, siguiendo al Señor, han de preceder en santidad a los hermanos de la comunidad eclesial, a quienes cuidan, para que nuestra propia gene-

ración evangelice a la suya y a la siguiente. Dios es Señor de la historia y por tanto también del porvenir de los seminarios y de los que en ellos forman y se forman».

Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES
Doctor en Historia, UAM

SEMERIA, Giovanni: *Anni terribili. Memorie inedite di un «modernista» ortodosso (1903-1913)*, a cura di Antonio Gentili e Annibale Zambarbieri, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 2008, 353 pp. ISBN: 978-88-215-6181-8.

El 22 de marzo del 2006 apareció en *L'Osservatore Romano* una reseña biográfica del P. Semeria. Había elegido estar junto a los soldados en las trincheras. Le llamaban el «P. Semprevia». Les buscaban y se quedaba con ellos. Al acabar la guerra, cumplió la promesa hecha a quienes asistió en su agonía: cuidaría de sus huérfanos. Fue a buscarlos y se quedó a su lado. Murió en el orfanato de Sparanise, cerca de Caserta, el 15 de marzo de 1931. Servirlos le hizo humilde y sabio. Nada le costó entonces reconocer sus «disagiati sentieri». Vivía ya convencido de que todo había tenido sentido. Había colmado sus jornadas sirviendo a Dios, confiando en Él y sufriendo, porque amaba la libertad y la verdad. Esa fue su pasión. Con los amigos que le fueron fieles, alcanzó la certeza de que quien hace el bien no se equivoca (52-56).

Estas memorias recogen lo que fueron para Semeria los años de la crisis modernista. Es otra forma de entrar en un aspecto crucial de ella: la conducta de quienes la provocaron, la sufrieron y la que cada uno siguió en los años posteriores a la muerte de Pío X. Esta historia «microscópica», escrita con la sencilla elocuencia de las cosas, con una radical simpatía hacia la vida, la razón de la vida, recupera una dimensión historiográfica, la que atiende al relato, en este caso, al relato hecho por quien ha participado en la historia. El de Semeria fue una apuesta por la felicidad de sus semejantes. En esa dirección creía que marchaba siempre el mundo, incluso en los «anni terribili», según la expresión de von Hügel (20, 79-80). Por eso escribe. Quiere que sea su última predicación cuaresmal. Desea refugiarse en sus lectores «con tanto ardore di speranza» (263). Los recuerdos que editó en vida eran para que los buenos italianos pudiera ofrecer su ayuda «per gli orfani» (49)

En 1989, el P. Pagano, barnabita también como Semeria, hizo un extenso estudio y un elenco exhaustivo de las huellas del «caso Semeria» en el Archivo Secreto Vaticano

Semeria fija en 1906 el momento en que Pío X emprende «la gran vía comune». Lo hicieron antes sus predecesores. Pío IX en 1849. León XIII, en 1887. Era un camino «de reacción furiosa y ciega», que atropelló a este religioso. De él dijo Georges Goyau en 1893: representa en Italia el espíritu de su orden: era liberal y estaba por la conciliación de la Santa Sede con la Italia unida. Sabía Semeria en esta época que en Italia los que, como él, amaban el estudio y la ciencia estaban desprotegidos. Eran

sospechosos. Lo era él, por estar, incansablemente, presente en todos los ámbitos de la cultura afectados por la crisis esos años.

De los casos de conciencia que hubo de enfrentar, se encuentran en estas páginas dos: el juramento anti-modernista y la aceptación de su exilio a Bruselas. En el primero, logró que Pío X atendiera sus razones. En el segundo, acertó a ver en él una situación normal para quien ha prometido libremente obediencia a quien podía «destinarlo» desde Génova a ese sitio (10 y 25). Superó estas dos pruebas. La clave fue su convicción de que era posible vivir sin ser ni esclavos ni rebeldes, sino libres. El futuro brota no sólo de quienes hablan y anuncian, sino de quienes dan testimonio, sin «guardarse» su vida para el presente. Los mártires la arriesgan. Una vida escondida, como semilla en tierra, a su debido tiempo alumbrará a quienes están por nacer, las generaciones futuras (20-23). Por eso ni juró antes de dejar a salvo su conciencia ni se resistió a salir de Génova, porque hacerlo era un deber de conciencia (25).

Fue vetado su nombramiento como rector del Colegio Carlo Alberto, en Moncalieri, cerca de Turín. Conoció así la mezquindad de las pasiones. Sufrirlas como un obstáculo en lo que parece un camino hacia el prestigio, fue para Semeria su rito de pasaje. Había dejado de ser ingenuo. En este contexto habla de esa historia interior, la microscópica, allí donde cada uno sabe sus razones, sus fines y los recursos que tiene para seguir creyendo en ellos (77-78).

Gentili y Zambarbieri apuntan las ausencias en estas memorias (22). Las presencias, son extensas. Está Rosmini (132-142). Están los jesuitas, al menos aquellos afectados de «exclusivismo y de espíritu reaccionario» (81). Murri le hizo presentir en 1909 la posibilidad de una democracia más cristiana o de un cristianismo democráticamente renovado (266). Louis Duchesne aparece, en una paráfrasis de la genealogía de Jesús, según San Mateo, como el primer eslabón, junto a Paul Martin, de una cadena que va desde la crítica histórica, a la crítica bíblica, y de esta, a la crítica textual, aplicada como crítica histórico-literario, primero al Antiguo Testamento y luego al Nuevo. Los dos profesores del Instituto Católico están en el origen de Lagrange, von Hügel y Loisy. Había sabido éste aprovechar lo logrado por la crítica alemana de la Biblia y la superó. Había «servido a la verdad en nuestro tiempo con la mayor lealtad». Había sido víctima de las pasiones. Un día se le hará justicia, anuncia en el otoño de 1909, cuando Loisy ya era «excommunicatus vitandus» (168-169 y 268-269).

Frederich von Hügel, un nombre casi sagrado, venerable, fue para Giovanni Semeria, un ser casi perfecto. Tenía todas las cualidades, todas ellas equilibrándose. Las tensiones inherentes a la experiencia humana y religiosa hallaban en él su lugar justo. Lo tenía como un santo. Era una señal para la Iglesia. Lo colocaba en parangón con San Agustín, Santo Tomás de Aquino. Bossuet, Fenelon y Rosmini. Era un místico, una persona de oración. Sabía gozar de la vida y vivirla en adoración al Dios dador de la vida y gozo pleno. Tuvo la pasión por ayudar a los otros. El perfil de von Hügel es uno de los trozos del diario en el que se palpa esa escritura de Giovanni Semeria, tan marcada por sus dotes oratorias, como señalan los editores (275-283).

Geremia Bonomelli, obispo de Cremona, fue su otro gran amigo. Deseaba Giovanni Semeria, casi en el límite de lo razonable, que el tiempo, «los tiempos nuevos» de los que hablaba el obispo en su pastoral de 1906, le hicieran justicia, por el bien de la Iglesia. Llegará la hora de que su unidad encontrará su pilar en la libertad. Esa Iglesia, viva y espiritualmente fuerte, podrá acoger lo bueno que hay fuera de ella. En la condena del obispo de Cremona, por encima «del cristianismo jurídico», sentía el vigor del cristianismo ético, evangélico.

Estuvo al lado de Fogazzaro, de Gallarati Scotti, de la gente de *Il Rinnovamento* (186-188). Eran sus amigos. Arriesgó por ellos. Ante Pío X, en una audiencia llena de cordialidad, citó a Tácito: «amo melius periculosam libertatem quam quietum servitium» (106-108)

Esto nos conduce a las relaciones de Giovanni Semeria con los Papas. Agradecía a León XIII el haber enseñado una «concepción generosa» de las relaciones entre Iglesia y sociedad, entre fe y realidad humana. Más tarde, cuando también León XIII inició la «gran vía comune», en 1887, se negó a aceptar su negativa a la conciliación con Italia. Excusó sus posibles errores, porque «neanche i papi possono far vivi e ottenere morti tutto quello che vogliono». Se pronunció a favor de él, al hablar de la *Providentissimus Deus*. En esta encíclica defendió principios, pero no organizó una «polizia personale», en clara alusión a lo que sucedió con Pío X (89, 238, 234 y 247)

El Papa Sarto le impresionó cuando lo recibió en audiencia el 27 de febrero de 1906. Lo sedujo con su bondad. Guardó ese recuerdo muchos años. (106-108 y 114-117) Se produjo entonces el cambio. Abandonó Pío X sus «ideas personales y amplias» e ingresó como sus predecesores en la «gran vía comune» (143). El acta pública de este giro, fue la *Pascendi Dominici Gregis*. La encíclica del 8 de septiembre de 1907 «colpiva senza utilità gli errori e lasciava i problema insoluti». Las verdades que reafirmaba podrían ser aceptadas y condenados los errores, y continuar siendo modernista, es decir, teniendo conciencia de los problemas nuevos que se planteaban a la fe y a la Iglesia.

En esa ocasión, se apartó Semeria de los que creían que la obediencia era servidumbre y la libertad rebelión. Le gustaron el silencio de sus amigos von Hügel y Loisy y las razones de Salvatore Minocchi. (175-209). En sus memorias posteriores hay un tono distinto. Se mantiene, sin embargo, su posición intelectual: el Papa había distorsionado la aventura intelectual de los modernistas, atribuyéndoles como punto de partida una filosofía y creyendo que la reafirmación del «objetivismo» dejaba resuelta la cuestión (216-218).

Lo sucedido en «los años terribles» no fue obra exclusiva del papa. Como Gallarati Scotti, en su biografía de Antonio Fogazzaro, también Giovanni Semeria responsabiliza a quienes desvirtuaron el modernismo y a los que lo abandonaron en busca de posiciones más cómodas. (319-332). Las razones y el contexto del proceso del P. Semeria aparecieron en las memorias que editó en vida (45-50).

La documentación de Umberto Benigni, depositada en el Archivo Secreto Vaticano, parece confirmar la decepción de Giovanni Semeria ante el Papa, de la que deja

constancia en las páginas escritas en Viena en la cuaresma de 1908. Alguna historia sobre la poca sinceridad con que Pío X actuaba, cubriéndose en las decisiones de los obispos, eran «una brutta istoria, ma istoria documentata» (200-206).

Incluso en medio de la crisis tuvo la serenidad de distinguir entre la lógica de los actos del Papa, incluida la *Pascendi Dominici Gregis*, y una tradición con anchura suficiente para acoger dentro de ella a los disidentes. Se lo comentó a Paul Sabatier a los pocos días de aparecer la encíclica (42). En ese horizonte trata de la escolástica y del tomismo (172 y 186) de la tesis y la hipótesis (116), del método crítico 83, 168-175), de fe y libertad (155) del clericalismo (122) y del fariseísmo (80)

El lector va encontrar la actitud y la opinión de Semeria ante modernistas y anti-modernistas, ante la política en Italia, la relación de la Santa Sede con ella y ante el socialismo (21, 230, 101-104, 265 y 230-231).

Para entender su «evolución» hay que situarse en la paz que disfrutó incluso en los malos tiempos. Sabía que a todos acompaña «la parcialidad». El error está en olvidarse de que va con nosotros. No poseía la verdad. La buscaba con espíritu libre. Esta es «la chiave di volta del pensiero e in definitiva della vita del padre Semeria» (28).

¿Cómo entender sus opciones en las encrucijadas en que se halló? Se sintió siempre dentro de la gran tradición de la Iglesia. ¿Por qué iba abandonarla, plegándose ante quienes designa como «gli attuali dominatori della Chiesa»? No les hizo el juego. Supo salvar su conciencia cuando, en «uno degli atti più despotici di Pio X», el juramento antimodernista, supo hallar una salida que lo salvó de tener que elegir contra la libertad (290-201). Cuando narra su estancia en Montecassino en octubre de 1906 revela otra clave: vivir poniendo a los demás arriba, como Dom Desiderio, el monje benedictino que conoció esos días (145).

No se marchó fuera, no abandonó, porque «in silenzio» podía trabajar en la renovación de la Iglesia. Sufrir en ella y por ella no le expulsaba, sino que lo colocaba en su centro: la causa de Jesús. Creía estar «pronto a tutto e Dio mi aiuterà», decía (249-251). ¿Qué le importaba no estar allí donde le era imposible ver «spiritus Dei»? No se hallaba éste en la falta de sinceridad, en el engreimiento de quienes deciden sobre lo que no saben. Entre los que no buscan la verdad, porque creen poseerla y poderla usar contra quienes consideran sus subordinados (262)

Gentili y Zambarbieri testifican que este silencio fue elocuente para quienes lo conocieron. En sus *Lettere da casa Montale (1908-1938)*, Mariana Montale que conoció a Giovanni Semeria, escribe: en la crisis fue «mansueto, umile e grande... Io non ho mai visto un prete così santo; è tutto penetrato dello spirito evangelico di carità e di bontà» (39-40). Así lo vieron en las trincheras. La vía del «P. Semprevia», cada vez menos grande», fue una vía de luz. Ella le permitió ver ya, en marzo de 1906, en el cardenal Francica Nava di Bontifé, el arzobispo de Nápoles, una figura grande, porque, por encima de todo, estaba cerca de los acogidos en el Hospicio del Sagrado Corazón. Lo demás no era sino «un adattamento forse necessario alla piccolezza nostra comune» (118).

Los editores, en su introducción y en sus notas hacen un excelente trabajo. No es una sorpresa para quienes iniciaron su estudio de Semeria hace más de treinta años. Quienes lo conocen encontrarán aquí recogidos muchos de sus resultados.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

Instituto de Historia, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

LAZCANO, Rafael: *Historia de la Conferencia Española de Religiosos (CONFER), nacional, regional, diocesana (1953-2003). La vida religiosa en España*, Madrid: Intercongregaciones.com, 2007, XV + 836 páginas, ISBN: 978-84-612-0212-6.

Otra valiosa publicación del profesor Rafael Lazcano, con el mérito añadido de ser pionera en la materia. Hace un tiempo, el autor había asumido el compromiso de elaborar una historia de este organismo religioso, para conmemorar sus primeros cincuenta años de existencia. Había completado su labor en el plazo prefijado, pero, por causas totalmente ajenas a él, la obra no fue publicada en el momento oportuno. Su tenacidad, sin embargo, ha hecho que haya salido a luz, felizmente, a finales de 2007 –el colofón lleva la fecha del 15 de noviembre, festividad de San Alberto Magno–. La impresión ha corrido a cargo de la prestigiosa imprenta Taravilla de la villa de Madrid, a expensas de la editorial Intercongregaciones.com.

La elaboración de esta voluminosa obra está basada en un ingente material informativo de primera mano recabado básicamente del Archivo General de la Conferencia Española de Religiosos, situado en su sede central de la capital de España. Lo ha completado con el recogido en otros archivos y bibliotecas de corporaciones, miembros de esta institución, cuya historia se relata en más de setecientas páginas de apretada letra.

De esas fuentes da cumplida cuenta en una extensa relación de cuarenta y nueve páginas, desde la 741 a la 789, distribuida en tres secciones –fuentes inéditas, impresas y bibliografía–. La primera sección, subdividida en 20 apartados, se lleva la parte del león con cuarenta páginas y media. Las restantes se las reparten, casi a partes iguales, las otras dos secciones.

Un ingente material archivístico, hasta ahora inexplorado, que el autor, después de una paciente labor de recopilación, de ordenamiento y de síntesis, ha sabido reducir a una historia coherente de hechos concatenados en un período de tiempo, que alcanza el medio siglo.

Si laboriosa ha sido la tarea de poner orden en los enmarañados acontecimientos, que conforman la trayectoria histórica de una institución como la CONFER, encargada de orientar la marcha del complejo mundo de Órdenes e institutos religiosos existentes en España, de coordinar su multiforme quehacer, y de representarlos ante la sociedad y los organismos de gobierno tanto públicos como eclesiásticos, no menos laboriosa ha resultado la gestación para contar con una historia de la misma.

La idea de dar a conocer al gran público los orígenes y el desarrollo de la susodicha institución empezó a barajarse en el seno de su junta directiva a raíz de cumplir 25 años de vida. Algún tiempo después, hacia 1987, se encomendó la tarea al que había sido muchos años director del Departamento de Formación, el escolapio Clemente Domeño Lerga. Misión que no pudo llevar a cabo por causas de fuerza mayor. Al aproximarse la fecha de cumplir 50 años de incasable brega, la necesidad de contar con un instrumento informativo, que diera a conocer al conjunto de la sociedad las actividades y los objetivos de la CONFER, se hizo perentoria. Finalmente, la elección recayó sobre la persona más adecuada para emprender tamaña empresa.

Historiador tenaz y metódico asumió el compromiso y puso manos a la obra de manejar miles y miles de documentos de archivo. Dotes de las que Rafael Lazcano había dado cumplidas pruebas en varias obras anteriores de igual o superior envergadura. Por ejemplo, actualmente está embarcado en una de las empresas editoriales de mayor empeño en el mundo de la cultura española. Desde el año 2000 lleva entre manos una edición modernizada de la *España Sagrada* del P. Enrique Flórez y sus continuadores. Una obra en 54 volúmenes, que muy bien puede considerarse la obra erudita de más aliento en la España de la Ilustración. Ya lleva editados, a fecha de mayo de 2008, los veintiocho primeros tomos, a un ritmo de tres por año. Es también autor de una serie de libros de referencia, repertorios bibliográficos, muy apreciados por los investigadores, a los que ahorran muchas horas de trabajo: *Bibliographia Missionalia Augustiniana. América Latina (1533-1993)* (Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 1993); *Fray Luis de León. Bibliografía* (Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 1994, en su 2ª edición); *Benito Arias Montano. Ensayo bibliográfico* (Madrid: Revista Agustiniana, 2001); *Repertorio bibliográfico de Xavier Zubiri* (Washington, DC, 2006); *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)* (Guadarrama /Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2007). En su haber se cuenta, igualmente, con ensayos biográficos sobre figuras españolas del Siglo de Oro, como fray Alonso de Veracruz y fray Luis de León; y con la edición de obras colectivas, como *Conventos Agustinos* (Roma: Institutum Historicum Augustinianum, 1998, 2 vols.), o la *Iconografía Agustiniiana* (Roma: Institutum Historicum Augustinianum, 2001), Actas, respectivamente, del X y XI Congreso Internacional de Historia de la Orden de San Agustín. Añádanse varias obras más de similares características y numerosos artículos en revistas científicas, españolas y extranjeras, y se podrá tener una idea del perfil de estudioso y trabajador incansable del autor de la obra, que ahora ocupa nuestra atención.

En ella, el profesor Lazcano se ha propuesto ofrecer a los lectores una respuesta al qué, al porqué y al para qué de la CONFER. Como buen historiador que es, R. Lazcano sabe que toda institución humana, al igual que cualquier suceso histórico, tiene sus antecedentes, que conviene conocer, si se quiere tener una idea cabal de la misma. En este caso, los busca y encuentra en los convulsos años treinta del siglo XX español. Más concretamente, en la fase inicial de la Segunda República. Fue a raíz de los difíciles tiempos que le tocó vivir a la Iglesia española a partir de los luctuosos sucesos del 11 de mayo de 1931, con el asalto, saqueo y quema de templos, conventos, seminarios y sedes de asociaciones católicas. Tuvieron su continuación en

una serie de leyes de carácter anticlerical: disolución de la Compañía de Jesús, enero de 1932; ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, mayo del año siguiente. Ante esta situación de incertidumbre e inseguridad se hizo evidente la conveniencia de contar con organismos comunes, que permitieran afrontar, unidos, los múltiples problemas legales, que planteaba a las comunidades religiosas la legislación antieclesiástica del régimen republicano.

El resultado fue la creación, en 1933, del Secretariado de Institutos Religiosos Españoles, el SIRE. No se limitó a atender a las cuestiones legales derivadas de la entrada en vigor, el 2 de junio de 1933, de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas. Sirvió también para orientar sobre la vía a seguir en aquellas circunstancias históricas de ataques indiscriminados y de persecución, y sobre la gestión de los institutos religiosos. Contó con un órgano de expresión oficial, el *Boletín Oficial del SIRE*, que se publicó periódicamente entre 1934 y 1936. En sus páginas queda constancia de la notable sensibilidad social, de la que hicieron gala los dirigentes religiosos del momento. En uno de sus primeros boletines, el N.º 3 de 1934, la Junta Directiva del SIRE hace una llamada de atención sobre el gravísimo problema del paro, que aquejaba al sistema productivo español, y sus consecuencias sociales: «No podemos los religiosos permanecer extraños a la enorme crisis de trabajo y de miseria que aqueja a tantas gentes, lo mismo en las grandes que en las pequeñas poblaciones».

¿Tuvo esta organización religiosa continuidad una vez concluida la guerra civil? Es lo que parece desprenderse de una noticia contenida en la pág. 22, donde el autor relata que, constituido en 1940 el Consejo Superior de Misiones, como órgano asesor del Ministerio de Asuntos Exteriores, el Estado español lo entregó al SIRE. Lo mismo podría decirse de la FAE, Federación de Amigos de la Enseñanza. Este CSM es otro de los antecedentes estudiados en el presente capítulo. Nació en el año inmediatamente posterior a la conclusión de la guerra civil, en pleno período del llamado nacional catolicismo.

A este primer capítulo siguen otros veinticuatro. Por todos ellos desfila una rica y variada información sobre múltiples aspectos de la CONFER. Naturalmente, comienza con la creación de este organismo destinado a promover la renovación y modernización de la vida religiosa en España. El autor destaca que tiene lugar justo en el momento de la apertura del régimen franquista y de la sociedad española al mundo exterior. Fue a raíz de producirse el concordato con la Santa Sede, con fecha del 27 de agosto de 1953, y la firma de los acuerdos con los Estados Unidos, al mes siguiente. El proceso culmina un 8 de diciembre del mismo año, cuando la Sagrada Congregación para los Religiosos le otorgaba personalidad jurídica canónica con el correspondiente decreto de fundación. No tardará en tener también carácter público al ser reconocida por el Gobierno español con fecha del 20 de abril de 1955. Nació con carácter bicéfalo, con una sección masculina y otra femenina.

Nos expone, luego, la regulación jurídica de la CONFER, en su triple modalidad –masculina, femenina y unificada– tanto interna, estatutos, como externa, en relación con instancias superiores de orden eclesiástico y civil. Especifica sus objetivos, detalla los miembros institucionales, que la integran, e indica su registro en el Ministerio de

Justicia. Su curiosidad se extiende incluso a ocuparse de las distintas sedes sociales ocupadas y de los logotipos utilizados, siempre en la triple conformación señalada. A continuación, nos da a conocer, con minuciosidad, el organigrama de dirección y de gestión, con una extensa relación de las asambleas generales celebradas, sea de la CONFER masculina, de la femenina, o de la conjunta. Ésta última a partir de 1994. En otro capítulo posterior, ofrece una breve semblanza biográfica de las personas, que sucesivamente las han presidido, y de los secretarios y secretarías generales de las mismas.

Un buen número de capítulos está dedicado a relatar, con detenimiento, las actividades desarrolladas por esta institución eclesial en múltiples campos: el apostolado y la pastoral de la palabra, con especial referencia a la cooperación con los obispos y el clero secular; la acción misionera o «evangelización ad gentes», como encabeza uno de los capítulos; la preocupación por la formación integral de los religiosos y religiosas, y el fomento de los estudios; atención a las comunidades de vida contemplativa; el cuidado en la conservación y promoción del patrimonio histórico y cultural; los esfuerzos para estar presentes en los medios de información y comunicación. Presta atención particular a las actividades sociales, sobre todo las de carácter asistencial y sanitario en beneficio de los pobres, los ancianos, los enfermos, los drogodependientes, los inmigrantes y las personas con minusvalías físicas y psíquicas. En este terreno, no tiene reparos en afirmar sin ambages que la mayor parte de las iniciativas sociales las han desplegado los religiosos y religiosas, especialmente éstas últimas. También resalta la organización de los servicios asistenciales, seguridad social, prestaciones médicas y jubilación, para religiosos y religiosas. Pone especial énfasis en el servicio médico-psicológico y en el asesoramiento jurídico y técnico administrativo. Se ocupa, igualmente, de la administración y gestión de bienes y servicios, y de su labor estadística, para radiografiar, con el lenguaje elocuente de los números, la realidad de la vida religiosa en España.

Dedica dos amplios capítulos a la descentralización de la CONFER, con la creación de delegaciones regionales y diocesanas. Y, por supuesto, un capítulo a las relaciones y colaboración con Confederaciones similares de diferentes países, y con otros organismos supranacionales dedicados a la vida religiosa. En este campo, a mi entender, un tanto apasionado por situar los acontecimientos históricos de nuestro país en un contexto internacional más amplio, quizás no hubiera sobrado insistir sobre el papel dinamizador, que ejerció sobre el movimiento renovador de los religiosos/as en España la celebración del congreso internacional del estado de perfección, que tuvo lugar en Roma, en el año 1950, con ocasión del Año Santo. Lo reconocía el que fuera primer presidente de la CONFER, el dominico Aniceto Fernández en la sesión inaugural del Congreso Nacional de Perfección y Apostolado, celebrado en Madrid entre el 23 de septiembre y el 3 de octubre de 1956: «Debemos destacar que este Congreso obedece a ese movimiento consolador hacia la renovación adaptada o actualizada de la vida de perfección que ha prendido vigorosamente en las almas consagradas, principalmente a partir del Congreso celebrado en Roma el año 1950» (*Congreso*, I, p. 3). Si bien es cierto que, dispersas aquí y allá, se encuentran referencias a este importante acontecimiento para el «aggiornamento» de las instituciones de vida consagrada.

Al final, tres apéndices vienen a enriquecer aún más la información proporcionada por el autor a lo largo de tantas páginas de texto. El primero contiene la relación de las Asambleas Generales de la CONFER, con indicación del número ordinal, de las fechas, del año y del lugar de celebración. El segundo da la lista de presidentes/as, secretarios/as generales y administradores de dicho organismo, con indicación del tiempo que ejercieron los respectivos cargos. Por último, ofrece un listado, realmente útil de las Órdenes, Congregaciones e Institutos religiosos, donde hace constar el título oficial, las siglas, el carácter masculino o femenino, el nombre del fundador/a, el año de fundación, el lugar y el país. Dos índices, uno temático y el otro onomástico, facilitan la búsqueda del tema o del personaje elegidos. El aparato crítico se completa con una relación inicial de siglas y abreviaturas, con 31 tablas estadísticas, 2657 notas y las ya comentadas referencias documentales y bibliográficas. El libro cuenta con un prólogo, donde el abad del monasterio benedictino de Silos, Dom Clemente Serna González, presenta una breve pero enjundiosa visión teológica de la vida religiosa.

Como puede verse por esta apretada síntesis del contenido del libro, éste ofrece a los lectores y estudiosos una mina inagotable de datos, noticias y valoraciones sobre cómo se ha desarrollado el mundo de los religiosos y religiosas en España durante un largo período de su historia. Es, pues, una obra de obligada consulta para cuantos se interesen por conocer la trayectoria histórica de esta parcela de la Iglesia española en los últimos cincuenta años. Constituye una excelente base de partida, para que investigadores o doctorandos puedan emprender estudios monográficos o sectoriales.

Con esta obra, su autor ha querido poner de relieve el papel desempeñado por la CONFER en la renovación espiritual de las instituciones religiosas asentadas en España, situándolo en el contexto general de una sociedad, de una Iglesia y de una vida religiosa en constante evolución y cambio. Lo ha hecho con rigor metodológico y sentido crítico, sin rehuir cuestiones polémicas, aspectos comprometidos como tensiones y conflictos internos, o simples fallos humanos. En este sentido, destacaría los capítulos III y XIII, donde aborda la problemática de la vida religiosa en un mundo globalizado y los interrogantes suscitados por la crisis de las vocaciones a la vida consagrada.

Luis ÁLVAREZ GUTIÉRREZ

Emérito del Instituto de Historia, CSIC, Madrid

DE MEER LECHA-MARZO, Fernando: *Antonio Garrigues Embajador ante Pablo VI. Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*, Thomson Aranzadi, Cizur Menor 2007, 389 pp., ISBN 978-84-8355-370-1

La prestigiosa editorial Thomson, especializada en ciencias jurídicas, nos ofrece una impecable edición de un libro de historia española contemporánea, que entra en uno de los períodos más significativos de España y de la Iglesia: el pontificado de Pablo VI visto a través de del embajador Garrigues, cuya vinculación con el mundo del

derecho justifica la presencia de un texto histórico en The Global Law Collection. El libro del prof. Fernando de Meer, conocido desde hace mucho por su estudio sobre los aspectos religiosos de las constituyentes de la II República, forma parte de un conjunto de trabajos que desarrolla la Universidad de Navarra sobre archivos privados, con todas la salvedades que habría que hacer al aplicar el término a personajes públicos de historia reciente de España.

El libro recorre cronológicamente, a capítulo por año, la etapa de Garrigues como embajador ante la Santa Sede y se articula alrededor de las cartas o documentos más significativos de cada año. Se tiene así una visión muy lineal de los acontecimientos que se acerca a lo que podría ser una edición de fuentes, ya que las citas –o glosas en el peor de los casos– son muy extensas. Y no utiliza sólo el archivo privado del embajador, sino también otros, como el de Asuntos Exteriores, con documentos de notable interés. En conjunto se logra así una especie de biografía íntima de Garrigues en la que aparece desde su relación con Jacqueline Kennedy (pp. 70-71) al impacto que le causa lo que él llama «la experiencia romana» (p. 121), pasando por sus reflexiones sobre la situación de la Iglesia, con algunos informes excelentes sobre la crisis de la Iglesia (p. 218). En éste sentido es muy interesante su visión de la soledad de Pablo VI, la crisis del catolicismo holandés (p. 187), su análisis del esquema XIII del concilio Vaticano II (pp. 55-56), la fortaleza de Polonia en la que tanto los intelectuales como los obreros eran católicos, según Wyszynsky (p. 58) o el cambio producido en la curia romana frente al régimen de Franco, con un Antoniutti que se asombraba de que «los gobernantes españoles que hab[í]an hecho la guerra» no se diesen cuenta del cambio de los tiempos (p. 188).

Pero, como digo, el libro es más que un estudio diplomático, es también una biografía, precisamente por la rica personalidad del protagonista. Garrigues se manifiesta como un católico alejado del integrismo hispano, muy unido a Pablo VI, al que escribe una carta personal manifestándosele, como un diplomático extraordinariamente laborioso que transmite lo que el gobierno probablemente no quiere oír, como cuando insiste una y otra vez en la necesidad de renunciar a la presentación de obispos (pp. 106-107) o como un colaborador leal con sus superiores. Es muy destacable su correspondencia tanto con Castiella, amigo antiguo, como con López Bravo, al que no conocía, y con el que Garrigues conectó perfectamente en el intento de abrir la diplomacia española a Europa, apertura que consideraba «difícil, como tú bien sabes, tanto por razones internas como por razones externas» (p. 228). En pocos estudios diplomáticos se ve tan bien como en éste la interrelación ministerio-embajada, hasta el punto que podríamos decir que el libro entra en el campo de los trabajos sobre funcionamiento de organizaciones y relaciones de liderazgo. Baste como muestra la síntesis que le propone López Bravo a Garrigues sobre lo que es una buena labor diplomática, mezcla de «imaginación, tenacidad y fortuna» (p. 229). El libro ofrece también una visión desde dentro del funcionamiento del Régimen, con las luchas entre ministerios –en este caso Justicia contra Exteriores (p. 349)–, las debilidades y oportunidades del sistema y, sobre todo, el peso de Franco (p. 191), incluso cuando lo veían ya claudicante, en las grandes líneas de actuación política y diplomática.

Como se ve, un libro de historia de la Iglesia reciente que va más allá de lo que se podría esperar por el título. De hecho el libro mejora conforme se va entrando en él, hasta el punto de desearse en ocasiones la trascripción total del documento que se cita o se comenta.

Como ya he indicado, desde el punto de vista formal está extraordinariamente editado: sólo he encontrado una errata (p. 192, n. 39), algo sorprendente hoy en día. Desde otro punto de vista, más de contenidos, desconcierta un poco que en el capítulo sobre la Asamblea conjunta (pp. 303 y ss.) no se utilice un sólo documento del Archivo General de la Universidad de Navarra, algo que rompe con el resto del trabajo, así como que se haya suprimido toda mención a los jesuitas y a las conversaciones de Garrigues con el P. Arrupe, que el A. considera «interesantes [aunque] no haré referencia a ellas, ya que situarlas adecuadamente y con honradez intelectual me llevaría [a] escribir una monografía sobre la historia de la Compañía de Jesús « (p. 49) o al Opus Dei, del que el A. sólo indica que la correspondencia recoge en ocasiones «rumores, ‘chismes’ o incluso calumnias. Entrar a desagregar esos ‘chismes’, a veces tan propios del ambiente clerical, me supone aproximarme a la naturaleza y vida del Opus Dei en un entorno inadecuado» (p. 53). Probablemente sean cuestiones a abordar en trabajos más de conjunto sobre la historia de España en esos años, para la que este libro es una excelente aportación. Sería muy deseable que otros archivos conservados en el Archivo General de la Universidad de Navarra fueran viendo la luz poco a poco, aunque, indudablemente, no todos tendrán el interés histórico y humano del libro que comentamos.

Antón M. PAZOS
Instituto de Estudios Galegos Padre Sarmiento, CSIC