

FLÓREZ, Enrique: *España Sagrada*. Tomo I, *Clave geográfica*, edición de Rafael Lazcano, estudio preliminar «El P. Enrique Flórez y la *España Sagrada*» por F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2000, CLXXXI + 315 págs. Tomo II, *Cronología de la historia antigua*, edición de Rafael Lazcano, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2001, 358 págs.

Con la aparición de estos dos primeros volúmenes, en el año finisecular del siglo XX y en el inicial del siglo XXI, da comienzo una nueva edición —la cuarta, para estos dos tomos— de la magna obra de la erudición española del siglo XVIII, la *España Sagrada* de Enrique Flórez y de sus continuadores, que, al día de hoy, cuenta con un total de cincuenta y seis volúmenes. En el plan general de la obra, formulado y puesto en marcha por el fraile agustino, el P. Enrique Flórez (1702-1773), los dos volúmenes iniciales de la colección estaban destinados a fijar las dos grandes coordenadas, que marcan el fluir de la historia: el espacio y el tiempo. Es lo que en otros tiempos se denominaban ciencias auxiliares de la historia: la geografía y la cronología. El ilustre burgalés, nacido en Villadiego, consideraba que, antes de emprender la tarea de historiar las peripecias ocurridas en las distintas iglesias metropolitanas y sufragáneas de la península ibérica, se hacía preciso dilucidar las bases geográficas y cronológicas sobre las que aquellas se asentaban. Eran elementos esenciales del método que quería aplicar a su estudio crítico de las antigüedades eclesiásticas de la historia de España y Portugal.

La importancia, que Flórez otorga al contexto geográfico y cronológico en la narración histórica —dedicada en su proyecto a describir el origen y desarrollo de las sedes episcopales en la península ibérica—, lo manifiesta paladinamente en las líneas iniciales del «Discurso práctico previo sobre la utilidad de la Geografía», con el que abre la parte del primer tomo dedicada a la «*Clave Geográfica*». Afirmaba allí (I, p. 33):

«Así como la cronología es sumamente útil en la historia, por ser la que señala el tiempo que toca a cada hecho; así también es de no menor importancia la geografía, por ser la que señala el sitio del suceso. Llamen los eruditos a las dos los ojos de la historia (*duo lumina historiae*) y (empezando desde luego a mostrar su importancia) claro está, que, sin la cronología y geografía, será la historia ciega».

Tan imbuido, estaba de esta idea que, como frontispicio a toda la obra, los dos primeros tomos de la misma contienen sendos tratados a explyar ambos términos. Los consi-

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

dera soporte imprescindible, para que sus lectores puedan formarse una idea cabal de su relato histórico posterior, salpicado de referencias geográficas y cronológicas.

Embarcado en la tarea de fijar el origen de las distintas sedes episcopales, metropolitanas y sufragáneas, que a lo largo de la antigüedad se formaron en España y Portugal, se consideró en la obligación de ilustrar a sus contemporáneos sobre todo el entramado de divisiones y subdivisiones administrativas implantadas en el Imperio Romano a partir de Constantino el Grande.

En la advertencia general al primer volumen de su *España Sagrada* o *Theatro Geográfico-Histórico de la Iglesia de España* explicaba Flórez a sus lectores las razones que le movían a dedicar un extenso estudio previo al espacio geográfico, que sirve de escenario a su historia. Con buen criterio metodológico, herencia de sus muchos años de docencia en la Universidad de Alcalá de Henares, parte de lo general, para descender, luego, a lo particular. De conformidad con este criterio, en la primera parte del tratado se extiende en consideraciones generales sobre ciertas nociones y términos geográficos, como globo terráqueo, esfera y sus partes, mapas y divisiones de la tierra según climas o habitantes. Se centra, luego, en la geografía eclesiástica de España y su división en obispados, arzobispados y metropolitanos.

Pero, consciente, una vez más, de que la historia de España, incluida su parcela eclesiástica, no debe tratarse como un compartimento estanco, ajeno a cuanto le rodea, entremezcla varios capítulos, donde se dedica a informar del mundo eclesiástico circundante. Después de unas breves referencias a los distintos patriarcados existentes —alejandrino, jerosolimitano, antioqueno y constantinopolitano— y de su ámbito territorial, se ocupa por extenso del patriarcado occidental o romano y de sus dependencias en las Galias, Islas Británicas, Alemania y Norte de África. Entremedias, explica el origen y significado de términos propios de la administración eclesiástica: obispo, arzobispo, metropolitano, exarca, primado, vicario pontificio, patriarca, y los correspondientes a los respectivos ámbitos jurisdiccionales, con inclusión de la palabra diócesis. Consciente, igualmente, de que la geografía eclesiástica en sus orígenes es tributaria de la división administrativa romana de la época, dedica los últimos capítulos a describir las diferentes divisiones y subdivisiones civiles de la península ibérica habidas en tiempo de los romanos, así como a las denominaciones de los jefes encargados de regirlas o administrarlas: pretores, cónsules, procónsules, legados, etcétera. A mayor abundamiento expone un catálogo de los pretores de España y breves referencias a la fundación de ciudades como Mérida y Zaragoza, con un apéndice final sobre la distribución administrativa del imperio en sus áreas de occidente y oriente en tiempo de los emperadores Arcadio y Honorio.

En el segundo tomo, que «*Contiene la cronología de la historia antigua de estos reinos, aplicada a concilios y reyes, declarando el verdadero cómputo de la era española, con tablas de cálculos eclesiásticos y uso de los ciclos*», Enrique Flórez aborda la otra coordenada fundamental de la historia: el tiempo. Como él mismo proclama, en uno de los párrafos del Prólogo, «sin cronología no puede haber ordenación ni distinción de sucesos, sino una masa confusa muy nociva» (II, p. 9). En este caso, centra toda su atención en la era hispana, referente cronológico utilizado en la mayoría de los testimonios escritos pertinentes a las reinos cristianos de la península ibérica hasta las postrimerías

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

del siglo XIV, que en el caso de Portugal llega hasta 1422. De ahí que, al exponer los motivos que le llevan a dedicar todo un extenso tratado al tema, señale que (II, p. 15):

«Entre todas las disertaciones que ocurren y se deben tratar en la historia de España, así eclesiástica como civil, ninguna es tan importante y trascendental como la del examen de la *era española*, por estar pendiente de ella toda la cronología de concilios antiguos, épocas de los reyes y los demás sucesos sagrados y civiles».

Se extiende en múltiples disquisiciones, para demostrar que este cómputo cronológico se anticipa en 38 años a la era cristiana, con independencia de que en ésta se parta de la encarnación —25 de marzo— o del nacimiento de Cristo —25 de diciembre—. De este modo, pretendía contrarrestar la opinión difundida hacía poco por Gaspar Ibáñez de Segovia, marqués de Mondéjar, en sus *Obras Cronológicas* (1744). Cantaban éstas con el respaldo de Gregorio Mayáns, que las había publicado con el sello de la Academia Valenciana. En dicha obra se sostenía la teoría de que, cuando se utiliza la era cristiana referida a la natividad del Señor, son 39 los años que la separan de la era hispana, si el documento está fechado entre el 25 de marzo y el 31 de diciembre.

En apoyo de su propuesta de equivalencias entre ambos cómputos, de uso tradicional hasta entonces, Flórez aducía variedad de pruebas distribuidas en siete capítulos con eruditas disertaciones apoyadas en abundante material documental, y bibliográfico; y añadía un capítulo más a sostener que el uso de la era hispana había sido común en toda España. Esta discrepancia de criterios en computar la era española con la era cristiana, basada en el nacimiento de Cristo, suscitó una encendida polémica entre Mayáns y Flórez, que derivó hacia tintes personales, más que científicos, en la que participaron sus respectivos seguidores. De todos modos, terminó por prevalecer la opinión sostenida por Flórez. La equivalencia por él defendida, que era la tradicionalmente admitida, la encontramos en los posteriores tratados generales sobre Cronología y Cronografía, que proliferaron a finales del siglo XIX, desde el de Hermann Grotefend (1872) al de Franz Rühl (1897), pasando por los de John James Bond (1875), Charles Dreyss (1883), Cesare Paoli (1889), M.J.H.A. Stokvis (1888-1893), o Arthur Giry (1894); y, ya en pleno siglo XX, la *Cronología, Cronografía e Calendario Perpetuo* de Adriano Cappelli (1930, con otras ediciones en 1952 y 1978). Tratados que, durante mucho tiempo, sirvieron de texto para la docencia de estas materias en las universidades europeas.

En la segunda parte de esta volumen, intitulada «De la Cronología de la Historia de España», aplicaba su módulo de ajustar la era española y la cristiana a la cronología de los reyes suevos católicos del siglo VI, a los reyes godos y a los concilios celebrados en España con anterioridad a la invasión musulmana. Su exposición sobre estos extremos va aparejada con la presentación, transcripción y análisis de ciertas crónicas y cronicones de la época visigótica, medieval y moderna, cuyas cronologías venían a respaldar sus teorías. En tres apéndices finales explica, por un lado, otras formas de medir el tiempo, basadas en los ciclos —ciclo lunar o número áureo, que sirve para determinar los novilunios, el ciclo solar, utilizado para fijar los domingos del año con su co-

respondiente letra dominical, el de las olimpiadas y el de la indicción— y da reglas para su uso y su reducción a la era cristiana. Pasa, luego, a ocuparse del cómputo árabe de los años, la hégira, y del modo de reducirlos a las eras española y cristiana, que resulta algo más complicado al ser diferentes sus cálculos anuales —lunar el árabe, solar el cristiano y el de la era hispana—, y contar con diferente fecha para iniciar el año. Todo ello ilustrado con extensas tablas cronológicas, que llegan hasta el año de 1786, y permiten, con un simple golpe de vista, cotejar los distintos cálculos manejados por el autor en su exposición. En el transcurso de ésta, tiene aún tiempo para aclarar otros términos cronológicos, menos frecuentes, como epacta, días concurrentes y regulares, sean éstos solares o lunares. Finaliza los apéndices con uno destinado a explicar el calendario eclesiástico antiguo, dividido en calendas, nonas e idus, y el calendario antiguo de los romanos, con indicación de los fastos, para lo que se sirve de tablas que recogen todos los meses del año.

Con estos dos volúmenes, publicados en 1747, Enrique Flórez daba por concluida su labor pedagógica previa, orientada a que sus lectores se familiarizaran con todos los términos pertenecientes al marco espacial y al contexto temporal de su historia, que habría de salir constantemente a colación, cuando en los tomos siguientes emprendiera la tarea de relatar las antigüedades de las sedes episcopales españolas desde los tiempos de la predicación apostólica. Tarea iniciada con la aparición del tercer tomo, en 1748, y prolongada el veintisiete, en 1772; seguida, luego, por sus colaboradores y continuadores directos, hasta el cuarenta y seis, en 1836. Posteriormente, entre 1850 y 1961, se publicaron diez tomos más por encargo de la Real Academia de la Historia.

Aparte de los contenidos, el primer volumen de esta edición de la *España Sagrada* contiene, además, un valioso estudio preliminar, debido al también religioso agustino, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, profesor en el Colegio Universitario de El Escorial. Con pluma ágil, hace una breve semblanza biográfica del P. Enrique Flórez, de cuya figura es reconocido especialista. Más por extenso, analiza en profundidad su labor historiográfica, así como sus métodos de investigación y exposición, puestos de manifiesto en su obra de más aliento, la *España Sagrada*. Se detiene luego en valorar los resultados logrados, objeto de alabanzas por parte de sus contemporáneos y de la posteridad, especialmente de Menéndez Pelayo. No exenta de limitaciones y deficiencias, propias de la época y del enfoque dado a la misma por su autor, la labor del P. Flórez fue también objeto de críticas; de las que el prologuista se hace eco, señalando lo que hay de acertado, y lo que responde a rivalidades personales e institucionales.

A esta parte analítica, sigue otra de carácter descriptivo, donde presenta una radiografía completa de toda la obra. Pasa revista a las variantes, con las que aparece intitulada la obra en los distintos volúmenes, y a los contenidos de cada uno de ellos. Hace recuento de los impresores y de los años de impresión de las diferentes ediciones. Recoge las dedicatorias y resumen de los apéndices contenidos en cada tomo. Señala los respectivos adornos e ilustraciones. Lo mismo hace con las adiciones, correcciones y agradecimientos. Como cierre de su estudio preliminar, Francisco Javier Campos nos ofrece una amplia bibliografía. Por un lado, hace el elenco de las obras impresas y manuscritas de Enrique Flórez, incluidas las traducciones de otros autores, las ediciones de obras antiguas y su correspondencia epistolar. Por último, recopila las obras y escritos diversos, que versan sobre su vida y obra, o incluyen referencias a las mismas.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Por su parte, el responsable de la edición, Rafael Lazcano, explica, en una apretada introducción, los criterios adoptados para proceder a una nueva edición de toda la colección. Con buen sentido común, no ha querido embarcarse en la ardua tarea de realizar una edición crítica, que habría desbordado la capacidad de trabajo de una sola persona y con resultado incierto. Tampoco se ha decantado por la solución más fácil: una edición facsímil. Ha optado por una vía intermedia: introducir una serie de modificaciones en aspectos formales del texto. Ha actualizado la puntuación, la acentuación y la ortografía. Si bien, a este último respecto, ha respetado «la escritura antigua de algunos nombres propios —y topónimos— tal y como aparecen citados por su autor» (I, p. VIII). Ha retocado, para ampliarlos, los índices alfabéticos de nombres, lugares y términos más notables al final de cada tomo. También ha procurado corregir las erratas y equivocaciones señaladas por el propio Flórez y sus continuadores, o detectadas por el responsable de la presente edición. Pero, como es bien sabido, los duendes de las imprentas siempre encuentran la manera de escabullirse al ojo más avizor, o de introducir otras nuevas. Por ejemplo, aparte de otras de escasa trascendencia, como la existente en la a 23 del primer tomo, donde aparece la palabra «toma» en lugar de «Roma», hay otras que sí tienen cierta importancia. En la página 230 del segundo tomo, con el propósito de proporcionar una mayor aclaración de lo que allí expone, el P. Flórez remite al párrafo 264 del tomo. Cuando uno va en busca de la aclaración, comprueba que tal párrafo no existe. Los sucesivos párrafos del tomo sólo llegan hasta la cifra 258. La pertinente búsqueda localiza que la aclaración prometida se encuentra en el párrafo 254. La errata debe corresponder al original, pues vuelve a aparecer líneas más abajo de la misma página. De todos modos es fácilmente subsanable para cualquier lector atento y curioso. Algo parecido ocurre en la página 294, donde se remite a la pág. 259, para la inclusión de la hégira en las tablas cronológicas, cuando, en realidad, esto se pese en la pág. 254.

El mundo de la cultura española debiera saludar con alborozo el proyecto de publicar una edición modernizada de los 56 tomos que integran la *España Sagrada*. Constituye esta obra uno de los logros históricos más importantes en la España del siglo XVIII, con prolongación en los dos siglos siguientes. Aunque no es una historia de la Iglesia española, propiamente dicha, sus sucesivos volúmenes aportan un ingente material informativo y documental, imprescindible para hacer el relato histórico de gran parte de las sedes episcopales españolas, desde sus orígenes hasta bien avanzado su periplo histórico. Por las miles de páginas de esta colección desfilan, como bien dice el responsable de esta edición, Rafael Lazcano:

«aparecen narrados los acontecimientos, y la datación de sucesos más notables, pero también están presentes escritores, artistas, santos, herejes, reyes, emperadores, papas, concilios, paces, ríos, montañas, regiones, sedes episcopales, con sus divisiones y límites, catedrales, iglesias, monasterios, abades, conventos, colegiatas, parroquias, capillas y ermitas, al tiempo que transcribe numerosos documentos —crónicas, cronicones, actas de mártires, decretos, bulas, privilegios, derechos, franquicias, relaciones, leyendas, necrologías, cartas, epitafios, etc.—» (I, p. VII).

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

La obra que aquí comentamos, planeada y puesta en marcha por el agustino burgalés Enrique Flórez, responde al mismo impulso renovador y crítico que movió la pluma de un Benito Feijóo y Montenegro, ilustre benedictino gallego trasplantado a Oviedo, o la de un no menos ilustre valenciano Gregorio Mayáns y Siscar. Más particularmente, forma parte del grupo de eruditos que se propuso sacar a luz, con espíritu crítico, los fastos antiguos de la historia patria especialmente la eclesiástica, expurgándolos de leyendas y falsos cricones, al estila del coetáneo Francisco Manuel de la Huerta y Vega († 1752), o del más antigua Jerónimo Román de la Higuera († 1611). En esta misma línea de dar a conocer el pasado del propio país, en el apartado de las artes, se encuentra otra obra posterior de gran aliento, *viaje de España*, donde Antonio Ponz describe, en una veintena de tomos; los tesoros artísticos conservados en catedrales, colegiatas, monasterios e iglesias conventuales y parroquiales desparramadas a lo largo y ancho de la geografía española.

Para quienes deseen formarse una idea cabal del contexto histórico y cultural, en el que se fraguó y emprendió la tarea de redactar y editar la *España Sagrada*, acaba de publicarse por la editorial Cátedra una excelente obra, *Historia de España siglo XVIII. La España de los Borbones* (Madrid, 2002), que ofrece una acabada síntesis de aquella centuria. Coordinada por el prestigioso catedrático de Historia Moderna, Ricardo García Cárcel, contiene, entre otras capítulos dedicados a la historia política, económica y social de la época, uno, donde Jaime Tortella hace un lucido repaso a la dimensión cultural y científico-técnica de la historia española en el siglo de las luces. También es de reciente aparición una obra sobre la Real Academia de la historia, donde el profesor y académico Antonio Rumeu de Arenas da a conocer los fondos documentales y artísticos que guarda este centro académico, así como la labor investigadora de una institución, que asumió, durante un tiempo, la tarea de proseguir la obra iniciada por el P. Enrique Flórez.

Una feliz coincidencia hace que el inicio de la presente edición de la *España Sagrada* del P. Flórez y de sus continuadores, una obra clásica de la historiografía eclesiástica en España, se vea acompañado por la puesta en marcha de un empeño historiográfico similar. Se trata de sacar a luz una *Historia de las diócesis españolas* elaborada con criterios metodológicos actuales. Es una obra colectiva, en cuya redacción, concebida para veinticinco volúmenes, colaborarán un gran número de autores, eclesiásticos y seculares. Su edición ha sido emprendida por la Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica. En este año de 2002 han aparecido los tres primeros, correspondientes a los tomos XIV, XV, y X de la colección. Este último, que se ocupa de las diócesis andaluzas de Sevilla, Huelva, Jerez y Cádiz-Ceuta, acaba de ser presentado, a mediados del presente mes de diciembre, en la metrópoli sevillana, Los dos anteriores, dedicados a las diócesis gallegas, salieron de imprenta con anterioridad, y fueron presentados en Santiago de Compostela. Para más coincidencia es de notar que esta nueva colección histórica lleva el título general de *Flórez 2000*, en honor del ilustre agustino del siglo XVIII.

La realización de aquel ambicioso proyecto historiográfico, que sobrepasaba las expectativas vitales, la voluntad y la capacidad de trabajo de una sola persona, se hizo posible porque contó con el respaldo de una institución religiosa, la Provincia de Castilla de la Orden de San Agustín. Y, cuando ésta desapareció —a causa de la desamor-

tización y exclaustación ejecutadas a partir del segundo tercio del siglo XIX—, contó con los auspicios de la Real Academia de la Historia.

El no menos ambicioso proyecto actual también cuenta con respaldos institucionales —la misma institución religiosa, la Provincia Agustiniense de Castilla restaurada a finales del siglo XIX—, que garantizan su viabilidad. El proyecto fue promovido e impulsado bajo el gobierno del P. Isidro de la Viuda que, con su Consejo, asumió la financiación de la nueva edición. Su sucesor, el P. Jesús Paniagua Crespo, respaldado por su equipo de gobierno, se apresuró a renovar el compromiso financiero y su confianza en el encargado de la tarea editorial. Sólo queda desear que no surjan imprevistos, ni contratiempos, que puedan frustrar la culminación, en pocos años, de esta empresa editorial de indudable interés para el estudio de nuestro pasado, no sólo el eclesiástico. Las cosas, de momento, van por buen camino. A lo largo del presente año de 2002 ya han aparecido cuatro volúmenes más, cuyo contenido, expresado en los títulos originales, es el siguiente: III, *Contiene la predicación de los apóstoles en España; propagación de la cristiandad desde el siglo primero; origen, progreso y mutación de la misa antigua en estos reinos. Justificado todo con escritores de buena fe y con algunos documentos inéditos*. IV, *Contiene el origen y progresos de los obispados, tiempo en que se hicieron estables las metrópolis, formación de las provincias eclesiásticas y divisiones antiguas de sus sillas, justificado toda con escritores de buena fe y documentos auténticos, añádese el Cronicón de Idacio, nuevamente ilustrado con otros inéditos*. V, *Trata de la provincia Cartaginense, esto es, de sus límites y regiones, con lo perteneciente al estado antiguo, eclesiástico y civil, de la ciudad que le dio nombre, y de la Santa Iglesia de Toledo, hasta su restauración por don Alfonso VI, comprobando las noticias correspondientes con autoridades fidedignas y documentos inéditos*. VI, *De la Santa Iglesia de Toledo en cuanto metropolitana. De sus concilios y honores sobre las demás Iglesias de estos reinos, juntamente con los santos de la diócesis y provincia antigua de Toledo. Añádense algunos apéndices de documentos hasta hoy no publicados; ilustrando el Cronicón del Biclarense, con los de San Isidoro, y la venida de Santiago*. Y es de esperar que estos y los sucesivos tomos de esta obra encuentren amplia difusión en los centros de docencia e investigación universitaria y ocupen espacio en los anaqueles de sus bibliotecas.

Luis ÁLVAREZ GUTIÉRREZ

DE ROSA, Gabriele e CRACCO, Giorgio a cura di: *Il Papato e l'Europa*, Rubbettino, [Soveria Mannelli 2001], 513 pp. + índices.

Se recogen en este volumen colectivo las aportaciones de dos interesantes coloquios internacionales celebrados en Vicenza en 1999. El primero —que tuvo lugar del 26 al 28 de mayo— se tituló «I percorsi del Papato dal mondo mediterraneo all'Europa medioevale nella diversità degli spazi e delle eredità culturali e religiose». El segundo —realizado entre el 13 y 15 de octubre— fue sobre «Il ruolo del Papato nella forma-

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

zione dell'Europa nell'età moderna e contemporanea». El conjunto es sin embargo, y es lógico ya que ambos coloquios tiene continuidad temática y cronología consecutiva, un conjunto que los organizadores titulan como «I percorsi del Papato dal mondo mediterraneo all'Europa medioevale, moderna e contemporanea, nella diversità degli spazi e delle eredità culturali e religiose». Al contrario de lo que sucede con tantas colecciones de artículos difícilmente articulables entre sí, en este caso el título final correspondía al planteamiento inicial de los organizadores, buscando explorar —y, en la medida de lo posible, definir— las relaciones entre el papado y la realidad europea.

Como se ve, estamos ante un largo recorrido de dos instituciones inseparables durante siglos. Y parte precisamente del siglo VI, con Gregorio Magno, cuando se puede hablar propiamente de Europa y del papado. Antes ciertamente existían pero no eran lo que podemos hoy identificar como tales.

El objetivo final era tanto un balance historiográfico de final de milenio como la necesidad de buscar respuestas a preguntas clave para el futuro de Europa: ¿Se puede decir que los papas le dieron su unidad en los siglos tardoantiguos? ¿Es el cristianismo la lengua materna del solar europeo? ¿Fueron los papas quienes lanzaron a los europeos más allá de sus fronteras para la conquista de los mundos hostiles y de los nuevos mundos? ¿Qué papel representó el papado tras la ruptura de la unidad religiosa europea? ¿Y en la configuración de la modernidad, al actuar como mediador entre la cultura antigua y los pagos que se fueron cristianizando lentamente? Son preguntas que los organizadores se plantearon y que los participantes invitados intentaron resolver.

La parte medieval cuenta con diez intervenciones, de Giorgio Cracco, Paolo Delogu, Michel Parisse, Jerzy Kloczowski, Volodymyr Rychka, Giuseppe Fornasari, Werner Maleczek, Cesare Alzati, Antonio Rigon y Giorgio Chittolini, con una mesa redonda final en la que participaron Gabriele De Rosa, André Vauchez, Jerzy Kloczowski y Antonio Rigon.

Quizá lo más destacado en este coloquio sea el esfuerzo por lograr la presencia de la Europa mal llamada del Este y que los organizadores consideran con exacto criterio de Centro-Este. El recorrido por la historia europea abarca plenamente el periodo del VI al XV, con cuestiones generales como la idea de la paz, el concepto del papado o su visión de la naturaleza del hombre hasta estudios concretos del papel de algunos pontífices clave, como Gregorio Magno, León IX o los papas renacentistas en la gestación de los estados italianos.

Más extensa y numerosa es el coloquio moderno. Participaron Adriano Prosperi, Elisabeth Garms-Cornides, Paolo Marangon, Luciano Trincia, Rita Tolomeo, Rudolf Lill, Jean-Dominique Durand, Roberto Morozzo della Rocca, Carlo Felice Casula, Giuseppe Alberigo, Patrick Michel Jean-Marie Mayeur y Annibale Zambarbieri, también con una mesa redonda final con participación de Patrick Michel, Rudolf Lill y Gabriele De Rosa. Los temas, muy centrados en los siglos XIX y XX, con once intervenciones sobre dos para la edad moderna, consecuencia quizá de las preocupaciones realistas de los organizadores para definir el papel de los papas en un periodo singularmente crítico y controvertido de la institución, separada de la realidad del poder político eficaz a partir de Pío IX y reconstruido —de otra forma— por sus sucesores.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Todas las cuestiones clave están presentes: Pío XI y la necesaria renovación vista por Rosmini, el papado y Alemania, Pío XI y los totalitarismos, la maquinaria pontificia —nunciaturas y secretaría de Estado— en el período de entreguerras, el comunismo y el socialismo, la crisis del Vaticano II o la Europa de Juan Pablo II.

En conjunto es un excelente trabajo, para algunos asuntos pionero, para otros una referencia autorizada, de las relaciones entre Roma y Europa. Una reflexión histórica de notable interés y que, oportunamente, se adelantó a las discusiones actuales sobre las raíces que puede pretender la nonata constitución europea. El libro me parece una contribución de primera mano, precisa, amplia, aguda —por el peso intelectual de los participantes— que contribuye a enriquecer el debate.

Una vez más hay que felicitar al prof. De Rosa por su magnanimidad al plantear los debates científicos y felicitarnos todos los que estamos interesados en la historia religiosa por la excelente labor que realiza el «Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa», promotor de los coloquios. Una institución que resulta envidiable y que conjunta la iniciativa social, la financiación privada y el apoyo público desde hace décadas. Algo muy alabado actualmente pero difícilmente puesto en práctica. Y menos con la duración y eficacia con que lo hace esta magnífica institución europea —sin dejar de ser local— de Vicenza.

Antón PAZOS

FORMENTIN IBAÑEZ, Justo y RODRIGUEZ FRAILE, Esther: La Fundación Nacional para Investigaciones Científicas (1931-1939). *Actas del Consejo de Administración y Estudio Preliminar*, 196 pp. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 2001. Monografías 22.

Este estupendo estudio de los investigadores Justo Formentín y Esther Rodríguez viene a llenar un vacío en el conocimiento de la historia de la Investigación Científica en España.. Podríamos decir que es la continuación de otro trabajo de investigación de Justo Formentín y María José Villegas: «Castillejo, organizador de la Junta para Ampliación de Estudios y de la Fundación Nacional para Investigaciones científicas» en «José Castillejo y la política europeísta para la reforma educativa española». Diputación Provincial de Ciudad Real, 1987, pp. 103-138.

Se trata en estos dos trabajos de estudiar dos Instituciones precursoras del actual «Consejo Superior de Investigaciones científicas»: Se trata de la Junta para ampliación de Estudios», y «La Fundación Nacional para investigaciones científicas» (1931-1939). Sobre esta organización se publican también en esta monografía las Actas del Consejo de Administración precedidas de un exhaustivo estudio preliminar sobre la vida y realizaciones de la misma., en el que se estudia con detalle la vida y vicisitudes de esta institución que termina con la guerra civil española.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Sólo nos cabe felicitar a los autores por este trabajo de investigación tan importante para conocer esta etapa tan vital de nuestra historia patria en el campo de la investigación científica con el fin de ponernos al día en este campo con Europa.

En las conclusiones del estudio preliminar que nos ofrecen los autores en las páginas 109 y siguientes nos dicen que más que fijarnos en las realizaciones prácticas que fueron pocas hay que centrarse más en el ámbito de sus proyectos. La corta duración de la vida de la Fundación nacional es determinante a la hora de evaluar sus actividades. Había sido creada entre Julio y Diciembre de 1931 y su final definitivo llegará en 1937. Apenas fueron cinco los años dedicados a intentar implantar en España una infraestructura científica, por lo que es lógica la ausencia de resultados tangibles. La presente monografía acompañada de las Actas del Consejo de administración que hasta ahora estaban inéditos son elementos esenciales para conocer en profundidad esta Institución que recibió el nombre de «La Fundación Nacional para investigaciones científicas».

Juan José GALLEGO SALVADORES, OP

LULLII, Raimundi: *Opera Latina, tomus XXI, 92-96, in civitati Maioricensi anno MCCC composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras, «Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis» CXII, Brepols (Turnhout 2000), XXXVII + 424 pp.

LULLII, Raimundi: *Opera Latina, Arbor Scientiae, tomus XXIV-XXV-XXVI, 65*, ed. Pere Villalba Varneda, «Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis» CLXXX A-B-C, Brepols (Turnhout 2000), VIII+188*+1438 pp.

Siguiendo con la ingente labor iniciada hace años, la Editorial Brepols (Bélgica) pone a disposición de los estudiosos cuatro nuevos tomos de la serie «Continuatio Medievalis» con varias obras latinas de Ramón Lull. Se trata de ediciones críticas preparadas por colaboradores del Raimundus Lullus Institut de la universidad de Friburgo i.Br. en su programa ROL (*Raimundi Lullii Opera Latina*), que cuenta ya con numerosos volúmenes. En los publicados ahora se incluyen las obras catalogadas con los números 65 y 92-96 respectivamente.

El tomo XXI (CXII de la serie) contiene el *Liber de Est Dei* (op. 92), el *Liber de cognitione Dei* (op. 93), el *Liber de homine* (op. 94) y el *Liber de Deo* (op. 95); a ellos se añade una breve reseña de la *Aplicació de l'Art general* (op. 96), obra en verso catalán de la que no existe texto latino. En conjunto constituyen varios epítomes de filosofía teológica y un excursus antropológico. Todas ellas son obras escritas en la segunda mitad del año 1300, antes de que su autor abandonase Mallorca para viajar por el Mediterráneo con intenciones misioneras. Se completa así la edición de los escritos «mallorquines» de Lull, que el mismo F. Domínguez había iniciado en el tomo XIX de ROL (1993, t. CXI de la «Continuatio Medievalis»), cuya parte principal estaba dedicada a los *Principia philosophiae*. En la introducción a ese tomo trazó ya el editor la biografía de Lull durante los años 1299-1301, período en que se sitúa su estancia en Mallorca, con un paréntesis de tres meses en Barcelona. En dicha introducción se dan

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

los elementos necesarios para comprender el contexto de las obras editadas ahora: cambio de horizontes y, en parte, de preocupaciones intelectuales en el autor, cambio incluso de géneros literarios en sus escritos y numerosas cuestiones sobre su relación con la Corte aragonesa o con la población musulmana y judía de Mallorca.

Esto permite al editor hacer una introducción más breve al tomo XXI (pp. IX-XXXVII), dedicada en su parte central a las imprescindibles descripciones codicológicas, pero sin olvidar las indicaciones generales sobre las obras editadas y la exposición de los principios seguidos para su edición. El texto de cada opúsculo va precedido de una introducción particular en la que se trata de su contenido y su estructura, su lenguaje y su método, su desarrollo temático, su autenticidad, su conexión con otras obras del autor, los principales estudios disponibles, los manuscritos que la contienen, su versión catalana cuando existe, etc., dependiendo todo ello de las peculiaridades y circunstancias del escrito. Se incluye en cada caso el *stemma* justificado que representa la filiación de los manuscritos.

La presente edición supone una novedad notable: se ofrece en ella por primera vez el texto latino del *Liber de Est Dei* y del *Liber de cognitione*. Reúne además escritos que se centran fundamentalmente en aclarar el concepto de Dios y el conocimiento de la esencia divina por parte del hombre; el *Liber de homine*, de carácter antropológico, responde a la misma preocupación teológica que los restantes pues considera al hombre, sobre todo, como ser capaz de conocer a Dios, de servirle y de alabarle. A diferencia de las obras escritas por Lull en otros sitios, éstas no se dirigen a cristianos cultos, sino a los no cristianos del mundo mediterráneo; pero al igual que en el resto de las obras, tampoco se da en éstas referencia alguna a las fuentes utilizadas ni a los posibles interlocutores. Su lenguaje peculiar no permite adivinar la problemática filosófica y teológica de fines del siglo XIII: sólo en el *Liber de homine* se dan referencias explícitas o se hacen alusiones al contexto ideológico en que se escribió y, de modo especial, a las acaloradas controversias sobre el alma humana, que tuvieron lugar en la facultad de Artes de la universidad parisina, donde Lull había expuesto los principios de su *Ars* sin excesivo éxito.

Con una edad cercana a los setenta años y tras veinte de ausencia de Mallorca, decepcionado porque sus teorías no habían sido comprendidas por los intelectuales de Europa, Ramón Lull volvió al lugar de su primera iluminación del monte Randa. De este modo quiso también retomar las reflexiones que habían sido el punto de partida de todo su pensamiento: Dios uno y trino, principio y fin del hombre, su razón de ser, de pensar y de vivir. Desde esta reflexión, el conjunto de escritos recogidos en el tomo XXI se presenta como un todo bastante coherente de la apologética cristiana de Lull, dirigida especialmente a los musulmanes, cuya conversión le preocupó hasta el final de sus días. El *Liber de Est Dei* presenta el concepto de Dios en un lenguaje peculiar y difícil, cargado de neologismos, que se aparta del tradicional de la Escolástica con la intención de acercarse al «modo arábigo de hablar»; el propio autor quería traducirlo posteriormente al árabe, aunque no consta que finalmente lo hiciera; pretende probar la Trinidad por la acción intrínseca de Dios, tema constante de su pensamiento. El *Liber de cognitione Dei* es muy semejante al anterior por su intención, su contenido e incluso su terminología; Lull mismo lo consideró como el resumen definitivo de todo lo que había escrito sobre Dios a lo largo de su vida. Pese a ello, poco después escribió el *Liber de Deo*, recogido también aquí; se diferencia de los anteriores no sólo por su

mayor extensión, sino por recoger un vocabulario claramente teológico, sin cuidarse del rechazo de sus posibles inerlocutores, y por seguir una argumentación más rigurosamente lógica y racional. El *Liber de homine* expone su concepción del hombre en el mundo y su relación con Dios: desde la constitución del cuerpo humano y su vida vegetativa, los sentidos corporales y la potencia imaginativa hasta las operaciones del alma como recordar, entender y amar; es la obra más amplia de las contenidas en este tomo y en ella se recoge también, en una síntesis equilibrada, lo dicho en otras obras anteriores, especialmente en el *Arbor humanalis* y en el *Liber de anima rationali*, obras de la época inmediatamente anterior. Finalmente, en una breve reseña, describe el editor el contenido de *L'aplicació de l'Art general*, poema didáctico de 1131 versos, conservados sólo en catalán y donde Lull explica de modo sencillo cómo se aplica su *Arte* a siete ciencias especiales: teología, filosofía, lógica, derecho, medicina, retórica y moral, lo que ya había hecho por extenso en otros escritos.

Los tomos XXIV-XXVI (CLXXX A-B-C de la serie) están íntegramente dedicados al *Arbor scientiae* (op. 65). Es ésta una de las obras lulianas más importantes por su extensión y contenido; fue escrita en Roma durante los años 1295-1296, tras el «período de decepción» del autor, que no le impidió seguir con su intensa actividad ni le frenó su creatividad para escribir numerosas obras, para concebir ésta e incluso para reorientar profundamente su vida. La autenticidad de la obra y su versión latina no han sido nunca cuestionadas por los críticos. Lull emprendió su redacción cuando tenía sesenta y tres años y ya había escrito más de sesenta obras de todo tipo, desde el *Compendium* de la lógica de Algazel (1272-1272). Se trata, por tanto, de una obra de madurez y no es extraño que en ella se recojan muchas ideas y conocimientos desarrollados o esbozados con anterioridad, aunque el conjunto diste mucho de ser una mera repetición.

En una amplia introducción general, escrita en cuidado latín (pp. 6*-181*), P. Villalba, profesor de Filología latina en la Universidad Autónoma de Barcelona, analiza los diversos aspectos de la obra y las principales cuestiones que plantea. Describe el contexto histórico e intelectual en que surgió y fue elaborada; precisa su verdadero objeto e intención, el método seguido en su composición y en sus definiciones, los recursos estilísticos que utiliza, las cuestiones filosóficas que suscita, las relativas a su lengua, su gramática, su léxico... Hace además una exposición sintética de cada una de sus partes o «árboles», de su contenido y de las relaciones con otros escritos del autor.

Como es obligado en estas ediciones críticas, una parte de la introducción está dedicada a describir en detalle los manuscritos que conservan la obra completa o fragmentariamente; están fechados entre los siglos XIV-XVI y se conservan en diecisiete bibliotecas de ocho países; los testigos son de importancia y valor muy desigual por su época y por la amplitud de su contenido. El *stemma*, laboriosamente reconstruido por el editor, da una idea de la abundante y compleja tradición manuscrita de esta obra singular; pero también dan una idea de la acogida que tuvo las numerosas ediciones que se hicieron de ella entre 1482 (Barcelona) y 1637 (Lyon).

En el aparato crítico no se han recogido las variantes meramente ortográficas, que no cambian el sentido del texto; tampoco los frecuentes errores de copista porque, de hacerlo, por cada línea de texto habría que haber puesto varias o muchas de aparato crítico y éste dejaría ya de serlo al sepultar en multitud de variantes superfluas las

verdaderamente dignas de mención. No es la cantidad, sino la calidad y pertinencia de las lecciones variantes recogidas lo que hace que una edición sea verdaderamente crítica y no obligue al lector a hacer sistemáticamente una tarea que corresponde al editor. Por ello, tanto P. Villalba como F. Domínguez han excluido del aparato crítico de sus respectivas ediciones aquellas lecciones variantes carentes de interés y han retenido únicamente las que permiten restituir el texto original. Sólo en el primer tomo dedicado al *Arbor scientiae* se ha hecho una excepción y se han incluido también los errores de copista que pueden corroborar la genealogía de los manuscritos.

Generalmente se ha visto en esta obra una enciclopedia, un compendio de todo el pensamiento lulista o incluso de todo el pensamiento de su tiempo; pero no se la puede considerar así en sentido estricto: lo que Ramón Lull pretendió hacer en ella no fue un enquiridion de filosofía ni un epítome de teología ni una síntesis de los conocimientos medievales sobre la sociedad, la ética, la pedagogía, la naturaleza, etc., sino establecer los fundamentos del conocimiento de todas las cosas materiales, humanas y divinas. Más que una enciclopedia de todos los saberes, el *Arbos scientiae* pretende elaborar un método universalmente válido para acceder a todo tipo de conocimiento verdadero. Su objeto es todo aquello por lo que el intelecto humano adquiere el hábito universal de conocer. Desde esa perspectiva se trata de una obra compleja; pero no sólo por la amplitud de los conocimientos acopiados en ella, sino especialmente por la variedad de los planos epistemológicos en que se mueve: enciclopédico, doctrinal, místico, narrativo, poético. En todos ellos y en sus mutuas relaciones se apunta siempre a lo mismo: a un modo nuevo de reflexionar y de establecer la verdad de todo cuanto el conocimiento humano es capaz de alcanzar.

El *Arbor scientiae* es, a la vez, una aplicación y una explicación del *Ars* elaborado diversas veces y de diversos modos por el autor a lo largo de su vida; constituye una prueba del saber general que puede alcanzarse con el método propuesto en éste: un sistema de relaciones entre conceptos de carácter universal, un conjunto de principios, de definiciones y de condiciones de funcionamiento de ambos. Con ello Lull no elaboró una lógica exclusivamente formal, sino todo un sistema o conjunto de lógicas propuesto como el medio más adecuado para el conocimiento de lo real: la «figura del ente» o totalidad del ser que es capaz de alcanzar la mente humana. El hombre está en el centro de la observación y la intelección; en sucesivos círculos concéntricos se encuentran el ente sensible, el dominio de la imaginación y finalmente el mundo espiritual.

En el *Arbor scientiae* se incluyen todas las «ciencias» de la época para darles su lugar adecuado y una explicación clara; para demostrar sus relaciones y su mutua dependencia por medio del *Ars*. Es un sistema universal de todas ellas, constituido por principios generales y con un método elaborado que incluye toda la realidad, yendo de modo progresivo desde los elementos más simples y materiales hasta el mismo Dios.

Los dieciséis «árboles» que componen toda la obra pretenden dar cuenta de esa variada y compleja realidad: *arbor elementalis* (elementos y sus propiedades), *vegetalis* (biología), *sensualis* (entes sensibles), *imaginalis* (imaginación, psicología), *humanalis* (antropología, psicología), *moralis* (ética), *imperialis* (política), *apostolicus* (iglesia), *caelestialis* (astronomía, astrología), *angelicalis* (angelología), *aeviternalis* (inmortalidad, escatología), *maternalis* (mariología), *Iesu Christi* (cristología), *divinales* (Dios)

uno y trino), *exemplificalis* (homilética) y *quaestionalis* (controversia). En conjunto cubren los campos de la materia, del hombre y la sociedad, de la filosofía cristiana, de la teología y de los instrumentos de la propagación de la fe. La imagen del árbol sirve para vertebrar toda la obra; pero las siete partes en que se distribuye cada árbol tiene también una función metafórica y estructurante, siguiendo una vieja tradición del pensamiento occidental en torno al número siete.

En el siglo XIII, pocos pensadores se sintieron obligados a fijar claramente su método de reflexión y menos aún a pensar que tal método pudiese ser único o el más universal posible. Esta es una idea moderna a la que Lull se anticipó a su modo. El *Arbor scientiae* es así un eslabón fundamental en el proceso intelectual que ocupó toda la vida del autor para encontrar un mecanismo que demostrase y generase conocimientos ciertos, de modo que, puestos de acuerdo en las premisas, la objetividad misma del procedimiento obligase a todos a aceptar las consecuencias.

Las dos ediciones reseñadas aquí constituyen un nuevo hito en el ambicioso proyecto iniciado hace casi medio siglo y que ha dado ya excelentes resultados. Desde 1952, la Maioricensis Schola Lullistica, dirigida entonces por F. Sureda y vinculada al CSIC, había iniciado la publicación de una serie de monografías sobre Ramón Lull; pocos años después, en 1956, se proyectó la edición de sus obras latinas, de la que existía una del siglo XVIII (Maguncia 1721-1741) debida a Ivo Salzinger y sus colaboradores, obra meritoria pero muy incompleta y con las limitaciones críticas propias de la época. El nuevo proyecto, más ambicioso y riguroso, se inició bajo los auspicios de la propia Escuela mallorquina y del recién creado Raimundus Lullus Institut, de la universidad alemana de Friburgo; su dirección se encomendó al profesor F. Stegmüller, ya conocido y prestigiado en España por su voluminoso *Repertorium Biblicum Medii Aevi* (CSIC, Madrid, 1942 ss.).

Era un reto arriesgado, pero justificado por la propia entidad de las obras a editar y porque su publicación constituía un complemento necesario a la edición de los escritos catalanes del autor, que se había iniciado más de medio siglo antes bajo la dirección sucesiva de G. Roselló, M. Obrador y S. Galmés, al calor de un nuevo interés por la literatura catalana antigua. Cuando en 1959 apareció el primer volumen de las obras latinas de Raimundo Lull, que paradójicamente recogía escritos de los últimos años de su vida, la serie de obras catalanas contaba ya con veintiuno. Hoy puede decirse que la edición de las *Opera latina* es también una espléndida realidad: no ha seguido estrictamente el orden cronológico inicialmente previsto ni el ritmo de dos volúmenes por año, por razones que no escapan a quienes están familiarizados con este tipo de trabajos; pero cuenta ya con más de veintiséis volúmenes editados y varios más en preparación. Ambas series contienen una parte considerable de los escritos lulianos y han permitido un conocimiento notablemente mejor del autor y de su obra. Por su amplitud y su rigor, esta edición puede compararse a las mejores ediciones de autores relevantes del pensamiento cristiano occidental, como Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Scoto, San Anselmo, San Alberto Magno o Nicolás de Cusa.

También puede compararse en interés. Los notables avances hechos durante el siglo XX en el conocimiento de la Edad Media y de su pensamiento han permitido cambiar la visión que se tenía de ella; han hecho también posible situar y comprender me-

por la obra de personajes como Arnau de Vilanova y el propio Lull, que formaron parte de la vanguardia europea que, a fines del siglo XIII y comienzos del XIV, representó algunas de las aspiraciones intelectuales más profundas y cargadas de futuro. En la Corona de Aragón son ellos los principales promotores de la progresiva caída de las barreras que separaban los diferentes campos del saber y los que mejor comprendieron la necesidad de ir más allá del aparato cultural que habían heredado, para explorar nuevos campos reservados hasta entonces a especialistas clérigos. Hoy nos es mejor conocido su papel en el movimiento de emancipación intelectual de los laicos cristianos, que va desde el 1300 al 1500. Ambos promovieron un programa de instrucción espiritual y doctrinal para las capas más amplias posible de la sociedad.

En el caso de Ramón Lull, su pensamiento constituye además una vigorosa reacción contra el nominalismo, prepara el camino hacia el realismo neoplatónico que acabaría imponiéndose en el Renacimiento y su programa es el más ambicioso elaborado por un laico durante toda la Edad Media. El conjunto de las obras latinas que ROL ha puesto ya a disposición de los estudiosos no sólo permite conocer mejor el sistema luliano, sino que contribuye a esclarecer algunas de las cuestiones en torno a su obra, como la de las fuentes latinas (y quizá árabes) en que se inspiró para elaborar sus propias doctrinas o el impacto que éstas tuvieron en el pensamiento filosófico-teológico occidental de los siglos XIV y XV.

A. BARCALA

ARANDA DONCEL, Juan: *Órdenes religiosas y devociones populares en Córdoba. Los Mercedarios y el Cristo de las Mercedes (1236?-1835)*, CajaSur, Córdoba 2002, 347 pp.

En el presente estudio se realiza la evolución de la presencia de la orden de la Merced en la ciudad andaluza desde pocos años después de su conquista por las tropas castellanas hasta el decreto de excomunión de 1835. El análisis que se realiza abarca las diferentes vertientes de la presencia de los mercedarios en esta ciudad, fijando su importancia económica, pastoral, devocional y demográfica, así como las referencias a las principales figuras de los frailes rescatadores que profesan o paran en el convento cordobés. La orden de la Merced instalada en un territorio que seguirá siendo frontera con el reino nazarí de Granada hasta 1492 nos permite adentrarnos en todo el sistema de rescate de cautivos que se realizan desde este cenobio, así como la constitución de la nueva religiosidad cristiana que se genera por medio de las predicaciones de estos religiosos y las devociones populares que se impulsan desde el mismo. Aunque puede parecer que reconstruir la vida del antiguo convento es una tarea sencilla, el autor se ha encontrado con un gran número de problemas a la hora de intentar suministrar un relato seriado sobre las diferentes vicisitudes espacio-temporales que atraviesa la orden en esta ciudad. Juan Aranda Doncel es, sin duda alguno, uno de los mejores historiadores locales con los que contamos en la actualidad, como ha demostrado en el gran número de trabajos que ha publicado en las últimas décadas, una de las pocas personas

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

que podría haber afrontado la realización de la presente tarea. Para su análisis ha recurrido a los archivos locales, completando la documentación, que por desgracia hoy en día ha desaparecido por las diferentes vicisitudes que ha deparado el tiempo al edificio y a sus antiguos moradores, con la consulta de un gran número de legajos que guardan relación con este establecimiento que se conservan en el Archivo Histórico Nacional, Archivo General de Simancas, Real Academia de la Historia y Biblioteca Nacional de Madrid. Estamos, por lo tanto, ante un estudio de historia local que sobrepasa con creces los límites impuestos en su propio título al informarnos de las características que tiene la provincia de Andalucía de la Orden Mercedaria y su proyección en los procesos de evangelización americanos en los siglos XVII y XVIII, además de su particular labor de redención de cautivos en el Magreb.

Junto a esta labor, encomiable en sí misma, ha introducido el análisis de las cofradías que nacen al calor de la religiosidad y las devociones que emanan del actual Palacio de la Merced, reseñando especialmente la del Cristo de las Mercedes. El estudio de la evolución de esta hermandad en los siglos XVII y XVIII resulta muy interesante para comprobar los cambios en los modelos religiosos imperantes en la ciudad de Córdoba en estas centurias, incidiendo en las diferentes realidades económicas por la que atraviesa y los cambios en la manera de sacar en procesión a la referida imagen en la Semana Santa cordobesa, tema sobre el que Juan Aranda Doncel ya realizó hace unos años un memorable trabajo. Nos encontramos, por lo tanto, ante un trabajo perfectamente realizado con un gran equilibrio entre las diferentes partes en que se divide, que no sólo historia a los mercedarios cordobeses a lo largo de su historia, sino que nos introduce en los cambios de la religiosidad de la ciudad, y en gran medida de Andalucía, durante el período descrito. Un excelente trabajo de historia local que tanto por sus fuentes como por su metodología puede servir de referente para abordar estas cuestiones en otros ámbitos geográficos.

Miguel Ángel DE BUNES IBARRA

MIRANDA GODÍNEZ, Francisco: *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. El Colegio de Michoacán, Michoacán (México) 2001, 559 págs.

El profesor Miranda, conocido por sus trabajos sobre Vasco de Quiroga y la historia prehispánica de Michoacán, en esta ocasión nos ofrece un estudio acerca de uno de los temas centrales de la vida religiosa de México y por ello uno de los más estudiados: el guadalupanismo.

En este trabajo el autor se aleja de la clásica discusión entre aparicionistas y antiaparicionistas para concentrarse en el origen y desarrollo del guadalupanismo, como uno de los *cultos fundantes* del mestizaje mexicano. Miranda, conciente de la dificultad del tema, ensaya su metodología de análisis en el estudio de otro culto mariano, el de la virgen de los Remedios, de gran importancia durante el período colonial pero que ha sido relegado a un sitio secundario ante la popularidad de la advocación guadalupa-

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

na. El trabajo recoge los primeros 125 años de ambos cultos, deteniéndose en el momento de la publicación, en 1648 y 1649 respectivamente, de los trabajos clásicos de Miguel Sánchez y Luis Lazo de la Vega sobre el milagro guadalupano.

Para historiar el desarrollo de ambos cultos el trabajo se divide en dos partes, cada una subdividida en 10 capítulos: la primera dedicada al culto de los Remedios y la segunda al guadalupano; cada una con sus respectivos apéndices documentales. Además, incluye un anexo fotográfico que recoge manifestaciones actuales de la devoción popular hacia ambas advocaciones marianas.

Para Miranda el culto a la virgen de los Remedios es, al igual que el de Guadalupe, un *culto fundante*, es decir, una de las bases sobre las que se construyó el mestizaje en México. Ambos rivalizan en antigüedad y sus historias coinciden en más de una ocasión. Son esas coincidencias las que lo llevan a estudiarlos de manera conjunta y que serán uno de los mayores aportes de esta investigación. Y es que uno de los objetivos del trabajo es, precisamente, encontrar los paralelismos e interrelaciones entre ambos cultos: apariciones en antiguos adoratorios prehispánicos, milagros semejantes, funciones complementarias –a la primera se le invocará para convocar a las lluvias y a la segunda para deshacer inundaciones– además de videntes indígenas que comparten un mismo nombre, Juan, lo que llevará a algún cronista a considerar que el protagonista de ambas apariciones es el mismo hombre. Si bien el autor no desarrolla el tema de los videntes indígenas, sí nos anuncia que en un futuro lo hará, pues considera que la complejidad de la cuestión amerita una investigación propia.

De una manera acuciosa y detallada, el texto nos pone en conocimiento de las características que tuvieron los dos cultos: su administración temporal y espiritual y las manifestaciones de devoción tanto las del pueblo llano como las de las autoridades coloniales, sin olvidarse de los barrios que los cobijaron –Los Remedios y el Tepeyac–, cuyas historias y vicisitudes las presenta como indisolublemente ligadas al desarrollo de sus respectivos cultos marianos.

El papel protagonista de Los Remedios y Guadalupe se ven reflejados en las tramas y conflictos que a su alrededor se tejen. El afán del Cabildo de la ciudad de México por conservar el patronazgo de la ermita de Los Remedios lo lleva a enfrentarse con arzobispos, virreyes y franciscanos. Por su parte, el secular pleito entre diócesis y órdenes religiosas se pone de manifiesto con la pugna entre fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, y fray Francisco de Bustamante, provincial franciscano. En la controversia sobre la conveniencia del culto guadalupano, apoyado por el primero y denostado por el segundo, pueden encontrarse las profundas diferencias teológicas y doctrinales que marcaron la relación entre ambos cleros durante el proceso de construcción de la iglesia novohispana.

Una de las mayores contribuciones de esta investigación es la abundante información documental que ofrece. Además de aportar documentación nueva acerca de los dos cultos, reproduce documentos ya conocidos de los que sólo se conocían fragmentos o que son de difícil localización. Y este es el principal objetivo del autor: «siendo mi propósito inicial hacer menos interpretación y más aportación documental». De ahí que en reiteradas ocasiones Miranda se permita la inclusión en el texto de largas citas,

en ocasiones documentos enteros. La generosidad del material documental y el poco desarrollo de algunos temas refuerzan nuestra impresión que, ante todo, Miranda ha querido abrir caminos de investigación; poner en la mesa de debates cuestiones que han sido ignoradas o sólo parcialmente discutidas. Y son esos caminos abiertos lo que hacen de *Dos cultos fundantes* una contribución valiosa dentro de la siempre creciente bibliografía acerca del tema guadalupano.

Adriana ROCHER SALAS

RESINES, Luis: *Catecismo del Sacramonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, CSIC, Madrid 2002, 406 pp.

La comparación de los sistemas de evangelización realizada por las autoridades eclesiásticas y las órdenes religiosas españolas en el siglo XVI es un tema que cada vez atrae la atención de un mayor número de investigadores. Desde que Hernán Cortes comparara los templos mesoamericanos y los sacerdotes aztecas con las mezquitas y los imanes de su tierra natal, las referencias a las dos aventuras catequizadoras de los españoles de la Edad Moderna han sido constantes en la bibliografía, en especial la americanista. Luis Resines nos ofrece dos catecismos, uno anónimo encontrado en la biblioteca de la Abadía del Sacromonte de Granada destinado a la conversión de los moriscos, que el editor fecha en 1588, y la reedición del texto de Fr. Pedro de Feria que realiza para facilitar la conversión de los indios zapotecas de la región de Oaxaca impreso en 1567. Simplemente la aparición de ambos textos ya es un motivo de satisfacción, ya que supone que podamos contar con herramientas para entender la forma en que los españoles se acercan a las culturas y los credos religiosos que desean cristianizar, edición realizada por un especialista en esta materia para el caso americano, como mostró en su trabajo sobre *Catecismos americanos del siglo XVI* (Salamanca, 1992).

En el estudio introductorio realiza una pormenorizada descripción de los capítulos y las partes en las que se dividen estas doctrinas cristianas, entresacando de las mismas los temas que refieren y las maneras de entender la religiosidad del adversario teológico al que se enfrentan. El descubrimiento del catecismo sobre los moriscos resulta especialmente interesante por las características de su autor y por la época en la que se redacta. Según refiere Luis Resines, detrás de este texto anónimo se esconde un miembro de la Compañía de Jesús que aborda los medios para la conversión de los «cristianos nuevos de moros» después de la derrota de los musulmanes granadinos en la Guerra de las Alpujarras. Los jesuitas muestran en estos años una fuerte acción misional en los territorios del Magreb y comienzan a referir modelos y sistemas para lograr la conversión de otomanos y otros habitantes del otro lado del Mediterráneo. Durante la segunda mitad del siglo XVI intentan realizar esta labor por consejo directo de su fundador, Ignacio de Loyola, que refiere en sus últimas cartas la necesidad de extender el cristianismo entre los infieles. Este texto, por lo tanto, se enmarca en esta tendencia, seguida también por otros miembros de la Compañía instalados en Malta y Marruecos.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Los métodos de evangelización empleados en América y en el mundo islámico van a ser completamente diferentes por la divergente condición de los catecúmenos. La comparación de dos textos específicos, aunque a lo largo del estudio trae a colación un gran número de referencias de otros catecismos sobre cada uno de los dos grupos que analiza, no puede deparar nada más que la idea de que nos encontramos con realidades diferentes. Como resulta evidente los moriscos son infieles, personas que conociendo la «revelación» la rechazan por defender una religión que consideran más evolucionada y que incluye dentro de ella las principales verdades de los cristianos, mientras que los indios son paganos que nunca han estado en contacto con la «religión verdadera». La controversia contra el catecúmeno es, por lo tanto, completamente diferente ya que cada uno de ellos parte de bases cognoscitivas diferentes y variadas. Lo que, sin embargo, resulta concomitante es el planteamiento de la política misional, tema sobre el que reflexionó hace bastantes años Robert Ricard. En el caso americano como en el morisco, las estrategias van cambiando según se van desarrollando los acontecimientos concretos. El catecismo del Sacromonte se redacta en la última época de la pervivencia de esta comunidad en la Península, momento en que comienza a extenderse la idea de que es imposible reducirles a la «verdadera fe». Esto supone que, aunque es una doctrina, sus contenidos sean completamente polémicos y apologeticos, cuestión en la que se detiene ampliamente Luis Resines.

Aunque a lo largo de su estudio Luis Resines ha intentado desarrollar los caracteres del texto inédito del Sacromonte, al que dedica un mayor esfuerzo que al texto americano, la falta de referencias bibliográficas han limitado sus percepciones sobre el problema que estaba analizando, consecuencia lógica de un estudio que intentaba explicar exclusivamente los contenidos del texto que edita. En los últimos años se han realizado trabajos encomiables sobre los procesos de evangelización de la sociedad cristiano vieja sobre la cristiana nueva que nos han deparado estudios excelentes sobre el patriarca Ribera (Marques Villanueva) o sobre algunos de los tratados de polémica religiosa entre la cristiandad y el Islam (Bernabé Pons), que enmarcan la lucha entre dos de las dos religiones monoteístas del Mediterráneo.

De cualquier manera, el presente libro nos facilita dos herramientas muy necesarias para abordar el complejo mundo de la extensión del cristianismo por parte de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna. Luis Resines tiene un especial cuidado en facilitarnos textos con unas transcripciones perfectas, en una edición muy cuidada y cuidadosa. En el caso concreto del Catecismo del Sacromonte, ha realizado una labor minuciosa en facilitar un texto comprensible y de fácil acceso a un lector moderno. En definitiva, un texto que se integra perfectamente en la magnífica serie de los *Corpus Hispanorum de Pace*, labor editorial que nos está permitiendo contar con documentos imprescindibles para abordar aspectos concretos de un pasado que ha dormido demasiado tiempo en los estantes de bibliotecas y archivos.

Miguel Ángel DE BUNES IBARRA

CARRERAS Juan José y GARCÍA GARCÍA Bernardo J. (Eds.): *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa moderna*, Fundación Carlos de Amberes, Madrid 2001, 517 págs.

Con el advenimiento de Carlos V, las capillas reales de Castilla y Aragón y la ducal de Borgoña fueron unificadas, formando desde entonces la Capilla Real de España. El capellán real ostentaba la dirección de las capillas reales por nombramiento del monarca, como se daba en los nombramientos de la capilla real de Toledo, Sevilla o Granada. El capellán mayor del rey tenía jurisdicción eclesiástica ordinaria sobre todas las personas de Palacio. Por bula de Pío V en 1569 el capellán mayor será el arzobispo de Santiago de Compostela, el cual, por no residir en Palacio, podía nombrar a otra persona. A este título se añadió el de Patriarca de Indias. Esta situación jurisdiccional fue superando los límites del propio Palacio, pero todo quedará regulado por un breve de Gregorio XV en 1623. Los cargos de capellán, confesor y predicador implicaban un puesto de importancia dentro de la estructura de gobierno. El influjo de esta elite de poder dentro y fuera de la Corte servirá para la conformación de una sociedad nueva según los valores reformísticos que habían impuesto Manrique de Lara con Carlos V, Martínez Silíceo, Fresneda y Espinosa durante el reinado de Felipe II y que se prolongará con Chaves, Aliaga, Haller, Nithard y otros en los sucesivos reinados. Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua*, en 1611, dirá sobre la capilla real que «el capellán mayor es una dignidad grande, y los capellanes del rey personas calificadas».

Por otro lado, era frecuente que los nobles tuvieran nociones de música, toda vez que la Corte pretendía ser un lugar especial donde poder escuchar a los mejores músicos. No es extraño que propio Francisco de Borja, que permaneció muchos años en Tordesillas y junto a la Emperatriz Isabel, no sólo tuviera conocimientos musicales, sino que fuera un buen compositor, y, según Ribadeneira, compuso obras tan buenas «como un buen maestro de Capilla lo pudiera hacer, de las cuales se servían en algunas iglesias de España y llamaban las obras del duque de Gandía». Esta tendencia musical también se hizo notar en Roma, en cuya iglesia de Santiago de los Españoles, había un importante núcleo musical. Así música y corte van de la mano a través de la Capilla Real con implicaciones en la vida política. La bibliografía más antigua pasa por las instrucciones que compuso el capellán de Isabel la Católica Lucio Marineo Sículo, en su *De rebus Hispaniae memorabilibus*; y por F. A. Barbieri (*Constituciones y reglamentos de la Capilla Real*, ms. BNM). Luego varios capellanes reales del siglo XVII que analizaron la Capilla Real, así Bernardo de Alderete (*Relación de la planta de la Capilla Real y de su estado temporal y espiritual*, 1637, ms. BPR), Manuel Rive-ro (*Breve descripción de la Real Capilla de Madrid*, ms. 1640, BPR), Vincenzo Tortoreti (*Capilla Real*, Madrid 1630), Silvestre Fernández (*Ceremonial para la Capilla Real*, ms. c. 1640, BPR) y M. Fraso (*Tratado de la Capilla Real*, Madrid 1685), los tres primeros su estructura jurídica, los dos últimos el ceremonial. Más adelante vinieron autores que trataron el tema de la Capilla Real en el contexto de las ceremonias de la Corte, como Núñez de Castro y Rodríguez Villa. Los estudios sobre la corte han tenido una gran proyección en los últimos años, pero el tema de la Capilla Real había quedado algo olvidado.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Era, por tanto, necesario abordar desde múltiples perspectivas el origen, función y proyección de la Capilla Real como institución imbricada en tantos aspectos de la sociedad, no sólo como elemento artístico musical, sino como lugar político. El Centro de Estudios de la Fundación Carlos de Amberes, siguiendo la trayectoria de establecer periódicamente seminarios, ciclos de conferencias, cursos especializados y proyectos de investigación, asumió el reto al organizar (Madrid, 14-16 diciembre 2000) su segundo Seminario Internacional de Historia, titulado «La Real Capilla de Palacio en la época de los Austrias. Corte, ceremonia y música», con el patrocinio de la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, del Gobierno Flamenco, de la Dirección de Cooperación y Comunicación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y de la Fundación Altadis.

La presente edición recoge las 20 ponencias y pone al día, en cuatro bloques, una serie de cuestiones debatidas en los últimos años de gran interés relacionadas con la Capilla Real durante la época de los Austria. Precede una presentación de Bernardo García García y un análisis de Juan José Carreras sobre el perfil musical y el contexto historiográfico de esa institución.

En la primera parte se estudian las «Tradiciones y Modelos europeos». Aparecen análisis de Inglaterra (Adrew Wathey), Florencia y Venecia durante el Renacimiento (Iain Fenlon), el Imperio de Maximiliano I a Carlos VI (Herbert Seifert), y la Francia de Luis XIV (Catherine Massip). La segunda parte versa sobre «La herencia de Borgoña», con cuatro artículos. Sobre la música y músicos «extranjeros» en la España del siglo XVI (Emilio Ros-Fábregas), un estudio sobre la confluencia de capillas, en concreto el caso de Toledo, 1502 (Tess Knighton), las relaciones musicales entre la corte y las colegiatas en los Países Bajos (1450-1560) (Eugeen Scheurs), y sobre Nicolás Payen, un desconocido maestro de Capilla de Carlos V y Felipe II (Ignace Bossuyt). El tercer bloque se centra en la Capilla Real Española y la música. El primer artículo está dedicado a la estructura y función de la capilla musical en la corte de Felipe II (Luis Robledo Estaire), luego un réquiem anónimo de El Escorial (Michael Noone), un análisis de Capilla Real en las etiquetas de la corte virreinal de Nápoles durante el siglo XVII (Dink Fabril), y por último un apretado estudio sobre los músicos de la Capilla Real y la música de los festejos palaciegos, 1590-1648 (Louise K. Stein). El último bloque se centra, en seis artículos, en la vinculación de la Capilla Real con la política y la cultura de la corte. El primero aborda el papel del púlpito de la Capilla Real como receptáculo y eco sonoro de la cultura del Barroco (Francis Cerdán), le sucede un lúcido estudio que presenta a la Capilla como escenario de la lucha política en tiempos de Felipe IV (Fernando Negro del Cerro); también hay un interesante y muy documentado estudio respecto a la implicación política durante el reinado de Carlos II (Antonio Álvarez-Ossorio); el cuarto artículo es una brillante descripción de la Capilla Real de palacio a finales del siglo XVII (Juan A. Sánchez Belén); y el último una original aportación del siglo XVIII sobre las «redes musicales», si bien se aleja del período propuesto (Nicolás Morales). Finaliza con una bibliografía prácticamente exhaustiva realizada por Bernardo García García que resulta muy útil. Es una edición muy cuidada, sin índice onomástico, con 25 ilustraciones, cuadros explicativos, apéndices documentales y ejemplos musicales. Una gran aportación para la historiografía de la Capi-

lla Real de los Austrias que actualiza las nuevas aportaciones y resume las discusiones metodológicas sobre el estudio de la corte en todos sus aspectos.

Enrique GARCÍA HERNÁN

- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de: *De Indiarum Iure. Liber I: De inquisitione Indiarum*. Por C. Baciero, L. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros, J. M. Soto, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie, 8, CSIC, Madrid 2001, 649 págs.
- *De Indiarum Iure. Lib. II: De acquisitione Indiarum (Cap. 1-15)*. C. Baciero, L. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros, J. M. Soto y J. Uscatescu, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie, 5, CSIC, Madrid 1999, 586 págs.
- *De Indiarum iure. Lib. II: De acquisitione Indiarum (Cap. 16-25)*. Por C. Baciero, L. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros, J. M. Soto, J. Uscatescu, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie, 7, CSIC, Madrid 2000, 566 págs.
- *De Indiarum iure. Lib. III: De retentione Indiarum*. C. Baciero, F. Cantelar, A. García, J. M. García Añoveros, F. Maseda, L. Pereña, J. M. Pérez-Prendes, Corpus Hispanorum de Pace Segunda Serie, 1, CSIC, Madrid 1994, 521 págs.

La *Colección Corpus Hispanorum de Pace* del CSIC, «Segunda Serie», continuación de los 28 primeros volúmenes de la Colección, ha presentado cuatro volúmenes, 1 (1944), 5 (1999), 7 (2000) y 8 (2001), de la obra representativa del jurista madrileño Juan Solórzano Pereira (1575-1654), concretamente una edición bilingüe de la primera parte del *De Indiarum iure*, que lleva por título *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione*, (Madrid 1929, 1653, 1777; Lyon 1672), dedicada a Felipe IV. La segunda parte, titulada *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium gubernatione*, dedicada al conde duque de Olivares, analiza el funcionamiento de la sociedad indiana, encomiendas, sistema tributario, sistema educativo, servicios personales... aparece primero en latín (Madrid 1639), y luego publicada en castellano como *Política indiana* en vida del autor con nuevas aportaciones (Madrid 1648, Amberes 1703, Madrid 1736 y 1776).

La Monarquía hispánica se sirvió de intelectuales para justificar ante el mundo su política imperial. Eran teólogos, juristas, historiadores, artistas, etc., publicistas que con sus obras intentaban responder a los ataques de otras naciones o incluso de autores pertenecientes a la propia Monarquía. En este sentido se hicieron célebres escritores como Arias Montano por su labor exegetica, Juan de Caramuel en el campo filosófico-matemático, el dominico Juan de la Puente con su *Conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español y de defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los reyes del Mundo* (Madrid 1612), el historiador José de Pellicer por su libro *Defensa de España contra las calumnias de Francia*, (Venecia 1635), y el jurista Francisco Suárez por su *Defensio Fidei* de 1613. No resulta extraño, pues, que ante las acusaciones vertidas por el flamenco Theodor de Bry en 1596 sobre el genocidio de indios –lo que implicaba que España debía perder la posesión de América–,

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

la Corona buscara a alguien que pudiera elaborar una respuesta contundente. Se pretendía, como en otros casos, una solución científica a la vez que política, conjugar ambos aspectos. Felipe III decidió enviar en 1610 a Lima al jurista Juan Solórzano Pereira, catedrático de la Universidad de Salamanca, como Oidor de la Audiencia limeña para elaborar un largo informe sobre el gobierno español en las Indias Occidentales.

Durante su misión, Solórzano fue gobernador y visitador de las minas de Huancavelica (1616-1618). Allí fue testigo de la rentabilidad del yacimiento y de los mecanismos de coacción laboral que garantizaban su explotación a gran escala. Pudo observar que se producía una evasiva de las comunidades indígenas. Lo que Potosí representaba para el estado colonial era la permanente contradicción de atender simultáneamente la producción de riqueza y la reproducción de la población indígena. Todo el siglo XVII estará marcado por este problema y por buscar una solución, siendo más intenso el calor de la discusión según disminuía la capacidad de movilizar a gran escala la mano de obra necesaria para la explotación de Potosí. Solórzano se dedicó a reparar desperfectos, bajó a los pozos, recorrió las galerías, dirigió los trabajos de reconstrucción, y, de hecho, logró mejorar los procedimientos de extracción y enriqueció las minas con nuevos pozos. Se percató de que el servicio personal que prestaban los indios era fundamental para la Corona para la «conservación de España y su dilatada Monarquía», toda vez que se encontraba en necesidad de disponer de plata para financiar las guerras, pero también observó que no se cumplían las condiciones favorables para el buen tratamiento de los indios. Para Solórzano este tema es capital, de ahí que le dedique 18 capítulos de los 30 que integran el segundo libro de la *Política Indiana* de 1639. Tras mucho deliberar sobre esta cuestión, al final aceptará los servicios personales aunque abogaba porque pronto se suprimieran definitivamente.

Solórzano no estaba contento en Lima, toda vez que su protector el conde de Lemos, del partido de duque de Lerma, estaba perdiendo la batalla política frente al ascendente conde duque Olivares. En 1618 cambió de estrategia y pidió a su nuevo protector el Conde Duque regresar a España, lo cual hace en 1627, al año siguiente su carrera política se ve consolidada. En 1628 es nombrado fiscal del Consejo de Hacienda, en 1629 consejero del Consejo de Indias, en 1633 fiscal del Consejo de Castilla, en 1640 caballero de Santiago, en 1642 consejero honorífico del consejo de Castilla. Su carrera termina con su jubilación el 5 de abril de 1644, precisamente cuando Olivares se vio obligado a renunciar en la primavera de ese año a su título de Gran Canciller de Indias y a dimitir de su puesto de caballero mayor. Dos años antes había asentado en un largo memorial que llevó a la imprenta las prerrogativas de los consejeros jubilados. Había entablado amistad con otros olivaristas como Juan de Palafox y Mendoza y Diego Saavedra Fajardo. Solórzano siguió trabajando, intentó sistematizar su pensamiento político en la obra *Emblemata centum regio-politica*, publicada en 1653, imitando la moda de los emblemas. Uno de sus objetivos es movilizar a los intelectuales para que defiendan la Monarquía. En ese mismo año publica tratados, memoriales e informes relativos a su época de fiscal.

Sin duda dio un paso adelante en su servicio a Olivares cuando en 1628 inició la acusación contra Juan de Leoz y en redacto en 1631 la larga acusación contra don Juan de Benavides, quienes, al mando de la flota de Indias, el 8 de septiembre de 1628 no

supieron hacer frente en la bahía de Matanzas a una escuadra enemiga. La flota era capturada por Piet Heyn. Al tenerse que enfrentar con una fuerza superior, la cobardía de los capitanes y la tripulación de los veintidós navíos de la escuadra hizo que casi la totalidad de ella, con todo lo que trasportaba cayera en manos de los holandeses. Don Juan de Benavides fue encarcelado y sometido a larguísima información y pagaría con su vida, en 1633, la vergüenza causada por aquella batalla. Solórzano seguía los dictados políticos de Olivares.

Lo que más le preocupaba a Solórzano era terminar sus trabajos *De Indiarum iure*, poner orden a los materiales que había recogido durante dieciocho años como oidor en Lima. En 1622 finalizó el *De Indiarum iure*, justo antes de salir para España con la firme promesa de pasar al Consejo de Indias, pero no se publica hasta 1629. En esos siete años tan sólo consultó doce autores nuevos, por tanto, prácticamente todo fue elaborado en Lima. Se trata de una verdadera enciclopedia del saber de la época, un derroche de erudición comparable a los trabajos del jesuita Antonio Possevino o del cardenal César Baronio.

Fue tal el esfuerzo político de Solórzano por seguir los deseos reales que en su intento fue el primero en codificar las normas que culminarían en tres leyes fundamentales del derecho indiano. Pero reconoce que las autoridades coloniales permitieron e incluso ordenaron a veces el trabajo forzoso a los indios destinados a las minas de oro y plata. Se produce así una contradicción entre las leyes y la práctica. Pese a los errores y abusos, la Corona había logrado organizar una nueva sociedad hispano-indiana sobre bases de justicia y respeto. Por otro lado, Solórzano tiene una mentalidad medieval superada por la Escuela de Salamanca respecto a la plenitud de potestad del papa en la bula *Inter caetera* de Alejandro VI. Por eso no sólo se sirve de los títulos que ya en su día argumentó Francisco de Vitoria, sino que recupera algunos que Vitoria y la Escuela de Salamanca rechazó, acercándose así a las opiniones de Ginés de Sepúlveda del *Requerimiento*. Pese a los puntos débiles, la obra fue acogida favorablemente en España, porque muchos deseaban oír precisamente eso. Fuera de España apenas tuvo acogida. John Selden (*Mare clausum seu dominio maris*, Londres 1635) se hizo eco de la obra. Tuvo algunos problemas con la Inquisición que todavía están por resolver.

Esta edición bilingüe del *De Indiarum iure* ha sido posible gracias al trabajo de un equipo de investigación tenaz y eficaz del CSIC y de otras instituciones, coordinados por el profesor Carlos Baciero, y con la ayuda financiera de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica, que ha valorado positivamente y de gran interés esta investigación, por cuanto se potencia el conocimiento y análisis del acervo cultural español y su proyección en el mundo.

En el *De Indiarum iure*, de tres libros, Solórzano analiza en cada uno de ellos el descubrimiento, la conquista y la retención de las Indias respectivamente. Pretende ante todo la defensa de España frente a la campaña antiespañola en Europa, para lo que contó con apoyo de la Monarquía. Los editores han centrado su esfuerzo en presentar una edición latina depurada, con anotaciones y puntuación ortográfica adecuada, así como su traducción al castellano de modo técnico, fiel y de corte moderno. Además, se han identificado los autores y libros citados por Solórzano, que vienen recogidos en el índice de fuentes, de modo que se puede considerar *grosso modo* una

edición crítica. Para mayor facilidad de búsquedas hay también un índice de conceptos en cada uno de los cuatro volúmenes, lo que resulta muy útil. La edición de la obra no sigue el orden lógico propio, sino que empieza con el libro tercero *De retentione Indiarum* y termina con el libro primero *De inquisitione Indiarum*. Esto ha marcado que las introducciones tengan un carácter desigual. Por mayor claridad haremos una descripción de cada volumen siguiendo el criterio propio de la obra de Solórzano, es decir, empezaremos por el principio.

El libro primero analiza el descubrimiento en 16 capítulos para concluir en una visión providencialista según la cual el descubrimiento y evangelización estaban reservados para los españoles. Precede un lúcido y elaborado estudio preliminar de Jesús Bustamante García titulado «Historia y Ciencia para el derecho de una Monarquía», donde resalta que por encima del consumado jurista aparece un fino político al resaltar para los extranjeros que la obra civilizadora y evangelizadora de España eran suficientes para legitimar su soberanía sobre el Nuevo Mundo, y además, como último argumento, Dios lo quiso así, dando argumentos a los españoles deseosos de seguir oyendo esos argumentos. Destaca, por tanto, el intelectual convencido con vacación para servir al Estado, con la idea clara de defender la Monarquía. El índice de fuentes está realizado por Jesús María García Añoveros y Ana Barrero, si bien en este volumen no se remite a las páginas del libro donde aparecen los autores citados. El índice de conceptos lo ha realizado Carlos Baciero, la traducción de los ocho primeros capítulos la hizo Luis Baciero y los ocho restantes Carlos Baciero.

El libro segundo *De acquisitione Indiarum, cap. 1-15*, analiza los títulos de la conquista, diez razones para la conquista del Nuevo Mundo. Cuenta con un aclarador estudio de Jesús María García Añoveros sobre los títulos de la posesión de las Indias de la Corona española, donde concluye que Solórzano acepta en ciertas condiciones algunos títulos como la barbarie de los indios, la muerte de inocentes, la predicación y propagación de la fe católica, la oposición a la predicación de la fe católica, el comercio y tránsito libre y la hospitalidad. El título más justo y eficaz sería el de la donación y concesión pontificia de las Indias a los Reyes Católicos, tema al que Solórzano dedica cuatro capítulos. Rechaza como justo título precisamente aquello que podría tener más valor propagandístico, como el derecho de descubrimiento y ocupación, la voluntad divina, el pecado de infidelidad, los pecados contra natura, el poder del Emperador sobre los infieles. Jorge Uscatescu realizó la transcripción del texto latino, Ana Barrero el índice de fuentes que aparece en siguiente volumen, esta vez sí remite al contenido de libro. José María Soto Rábanos verificó las fuentes jurídicas, Carlos Baciero hizo la traducción de los capítulos 1-7 y 15, y Luis Baciero se encargó de los restantes.

Los capítulos 16-25 del libro segundo *De acquisitione Indiarum*, Solórzano desarrolla los cuatro últimos títulos que justifican la ocupación española de las Indias. Dedicó mayor atención al título de la donación pontificia. Interpreta la bula *Inter caetera* de Alejandro VI de 1493 en un sentido amplio, de acuerdo con la tesis medieval que defiende la *plenitudo potestatis in spiritualibus et in temporalibus* del papa sobre todo el mundo. El estudio preliminar de este tercer volumen es de Ana María Barrero. En él nos ofrece un análisis sobre las fuentes utilizadas por Solórzano. Insiste en el aspecto erudito, pero lo fundamental es que ayuda a hacerse una idea de las fuentes reales que

utiliza para elaborar su propio discurso, lo cual hubiera quedaría más de manifiesto determinado el número exacto de libros que pudo consultar. Reduce a tres ejes la variedad temática, la tradición bíblica, la justiniana y la greco-latina recuperada por el humanismo, por eso hace un resumen de la literatura teológica y jurídica, literatura relativa al Nuevo Mundo, y literatura de carácter humanístico. Solórzano hace un alarde de conocimiento de obras políticas, teoría política (Pedro Faber, Justo Lipsio, Jean Bodin...), derecho político (Diego de Simancas, Pedro Fernández de Navarrete y fray Juan de la Puente) y administración pública, si bien prefiere citar juristas con experiencia de gobierno dentro de la Monarquía (Castillo de Bobadilla, López Madera, Alfaro, Matienzo...). La transcripción del texto latino es de Jorge Uscatescu. Carlos Baciero ha realizado la traducción de los capítulos 19-25, mientras que Luis Baciero hizo la traducción de los capítulos 16-18. José María Soto verificó las fuentes jurídicas. El índice de conceptos es de Carlos Baciero.

El libro III, *De retentione Indiarum*, de 8 capítulos, trata de los títulos referidos a la retención de las Indias. Apoyado en la bula de donación trata en cinco capítulos de justificar la permanencia de España en la Indias una vez ocupadas. Se sirve de seis títulos: concesión pontificia, madura deliberación de los reyes, la prescripción de buena fe, la ayuda a los aliados, el libre consentimiento y la imposibilidad de la devolución. El estudio preliminar es un denso y largo análisis sobre la vida y obra de Solórzano, de 205 páginas. Luciano Pereña aborda el tema de Solórzano como defensor oficial de la Corona, incluyendo un apéndice con 22 documentos, dos de ellos inéditos. Carlos Baciero trata de la fundamentación filosófica de la defensa de la Corona ante Europa. Jesús María García Añoveros comenta la idea, «status» y función del Indio para Solórzano, un hombre poseedor de una realidad diferente e inferior, por lo que se muestra protector y defensor de los indios. Antonio García García presenta el derecho común medieval en la argumentación de Solórzano. Francisco Cantelar Rodríguez habla del Patronato Regio de Indias en Solórzano. El elenco bibliográfico y los índices están elaborados por Carlos Baciero. En cuanto a la bibliografía, que sólo aparece en este volumen, es escasa.

Con estos cuatro volúmenes se resalta el pensamiento político de Solórzano, su asombrosa erudición, así como la corriente política que él representa en su servicio a la Corona. Se pone a disposición de la comunidad científica el *De Indiarum iure*, un tratado fundamentalmente político, pero que sintetiza todo el saber jurídico y filosófico hispano de la época respecto a América. Una labor científica seria, larga, realizada en equipo por especialistas, que se enfrentaba a grandes dificultades por la complejidad de la obra, pero que ha culminado con éxito, en la línea de los anteriores de esta colección. El trabajo realizado por el equipo de investigación no pretendía abordar la biografía de Solórzano, si bien la realizada por Torre Revello se puede actualizar en algunos aspectos, especialmente su implicación política dentro de la corte, toda vez que formaba parte de varios consejos reales.

Enrique GARCÍA HERNÁN

MARTÍNEZ CUESTA, Ángel: *Documentos sobre los Agustinos Recoletos de Filipinas en los archivos General de Indias e Histórico Nacional de Madrid. 1789-1898*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum (Subsidia, 8), Roma 2002, 239 págs.

MARTÍNEZ CUESTA, Ángel; PANEDAS, Pablo y BENGOA, José Manuel: *Filipiniana en las bibliotecas agustino-recoletas de Roma y Marcilla (Navarra, España)*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum (Subsidia, 9), Roma 2002, 228 págs.

Las Filipinas parecen volver a ser próximas, al menos desde el punto de vista de la producción historiográfica de los últimos años. Baste citar las publicaciones, dentro de nuestro Instituto de Historia del CSIC, del congreso sobre Imperios y naciones del Pacífico, el trabajo sobre Las relaciones entre España y Filipinas, los trabajos bibliográficos y ediciones de obras clásicas sobre Manila o memorias y bibliografías sobre economía e historia en las Filipinas, todas ellas de Dolores Elízalde, junto con otros historiadores como Luis Alonso o Josep Fradera. Variedad de recursos —papel y CD-ROM— e interés de instituciones tan meritorias y consagradas como la Fundación Mapfre Tavera (nuevo nombre de la antigua Fundación Histórica Tavera) o primeros pasos de nuevas experiencias como la Casa de Asia de Barcelona. En cualquier caso no puede decirse que estemos en mal momento historiográfico para esa parte de nuestro mundo hispánico.

Los libros que reseñamos entroncan indudablemente en esta corriente renovada de trabajos pero vienen de la mano de un veterano investigador sobre el mundo religioso filipino como es Ángel Martínez Cuesta, autor de la historia de la Orden y antiguo colaborador de «*Missionalia Hispanica*». Lo que aquí nos ofrece, es en parte, la consecuencia —un subproducto, afirma él demasiado modestamente— de su trabajo durante décadas en archivos con documentos filipinos. El primer libro, *Documentos sobre los Agustinos Recoletos...*, recoge referencias casi históricas en sí mismas, ya que empezó a recopilarlas en 1964, con motivo de sus trabajos en el Archivo Histórico Nacional para redactar su tesis doctoral. Reflejan los documentos de la Serie de Ultramar. Otro apartado es el del Archivo General de Indias, con registros de documentos de la Audiencia de Filipinas, la Sección de Ultramar y el Indiferente general, aunque las referencias son desiguales (de este último apartado, un solo documento). Aunque el A. es un conocido especialista en la historia de los Agustinos Recoletos en Filipinas ha procurado aquí —dejándose llevar por la curiosidad lógica del historiador en el archivo— ofrecer también referencias que van más allá del estudio de su Orden: asuntos de Hacienda, situación de los seminarios, narraciones de conquistas, explotaciones mineras con trabajo de presidiarios, etc. Y se ve que son temas variados que pueden efectivamente, como desea el A. servir «a todos los interesados en la historia general del Archipiélago». El trabajo tiene índice onomástico y el hojeo de la documentación parece imprescindible a quien se acerque a los archivos aquí recogidos.

El otro libro, también dentro de la serie Subsidia para el estudio de la orden agustina recoleta ofrece publicaciones sobre Filipinas de las bibliotecas del convento de Marcilla (Navarra), notable centro de formación y cultura en un lugar ciertamente apartado, y de Roma. ¿Por qué no de Manila? Como en tantas otras ocasiones, siempre lamentables, por que desapareció casi completamente como consecuencia del incendio

de Manila durante la II Guerra Mundial. Sólo algunos libros que había sido enviados a España en 1903 nos dan idea de la riqueza que debería tener aquella biblioteca. Los libros recogidos ofrecen los datos bibliográficos fundamentales y tratan —con alguna excepción sobre otros países de la zona— directamente sobre Filipinas. Las lenguas mayoritarias son lógicamente el castellano y el inglés, aunque hay no pocos en las lenguas locales de contenido casi siempre de tipo devocional o catequético.

El orden es meramente alfabético, ya que pretenden los autores que sea un trabajo de divulgación. Pienso que en cualquier caso le hubiera gustado al lector —especialista o no iniciado que efectiva lo lee para acercarse a la historia filipina— que los títulos estuviesen agrupados por temas.

Nos alegramos del interés cada vez mayor por el archipiélago y pienso que los interesados agradecerán a los autores de estas ayudas a la investigación el esfuerzo que han puesto para dar pistas a quienes quieran profundizar en la historia de un territorio que nunca debió alejarse de nuestros intereses académicos y diplomáticos.

Antón M. PAZOS

GASCÓN ARANDA, Antonio: *Compañía de María (Marianistas) en España. Una contribución al desarrollo y a la evangelización (1887-1983)*, Servicio de Publicaciones Marianistas, Madrid 2002, 2 vols, 733 y 591 pp.

Esta obra es un serio estudio histórico, fruto de la tesis de parecido título defendida por el autor en marzo de 2002; y viene a llenar un amplio vacío historiográfico existente hasta ahora en nuestra más reciente historia religiosa. Abarca toda la trayectoria de los marianistas en España, desde la llegada de la Compañía a nuestras fronteras en 1887, hasta 1983, año en que fue aprobada la nueva *Regla de Vida Marianista*. A la historia de esta institución en España se antepone un capítulo dedicado al padre Chaminade, fundador de la Compañía, en el que se explican los fines que perseguía al crearla en 1817, así como la orientación hacia el apostolado de la enseñanza, que los primeros marianistas dieron a su misión evangelizadora.

Sumergiéndonos ya plenamente en la historia de la Compañía en España observamos que hasta 1950 la investigación es exhaustiva. Abundan las fuentes procedentes, entre otros, de distintos archivos marianistas, así como la consulta a numerosas biografías y monografías editadas. Al mismo tiempo la información está tratada con ecuanimidad historiográfica y el análisis es objetivo.

Las tres últimas décadas, sin embargo, son tratadas de forma diferente: en muchos casos los protagonistas están vivos y los documentos se encuentran todavía en archivos que aun se usan para el gobierno de la Compañía. Como consecuencia de esto y de todo lo derivado de la proximidad de los acontecimientos, esta historia de la Compañía, desde 1950 a 1983, como el propio autor indica en la introducción, es una historia más oficial y probablemente menos objetiva, que habrá de hacerse más adelante, por-

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

que sin duda reviste un gran interés debido al Concilio Vaticano II, a las tensiones propias que su implantación produjo, al cambio político en España, etc.

En cualquier caso, y en espera de posteriores estudios sobre este último periodo, hemos de decir, que el gran valor de esta interesante y valiosa obra radica en que el autor no se ha limitado a analizar la Compañía de María en cuanto a sus obras, casas, o estadísticas de personal; en cuanto a sus fundamentos y principios religiosos, vivencias o motivos espirituales de sus miembros; o en cuanto a sus actuaciones pastorales y su contribución, a través de la docencia, a la evangelización y al desarrollo de la sociedad y la cultura españolas. El acertado examen de todo ello supone en sí ya una grandísima aportación. Pero el autor, yendo más allá, ha realizado un magnífico análisis de la perfecta inculturación de la vida religiosa marianista en la burguesía española de finales del siglo XIX y primera mitad del XX y de la respuesta que la Compañía dio a la demanda del servicio cultural que estas sociedades necesitaban en su camino hacia la modernidad.

Significativo de buen hacer es también la excelente definición del marco cultural, social y religioso en el que se configuró el carisma marianista. Como el autor refleja, la forma moralizadora de la religión en la mentalidad de la burguesía moderna, que hizo de la religión y la Iglesia los garantes del orden moral público y privado.

Por último hemos de decir que esta Historia Marianista es también la historia de exiguos religiosos marianistas que aparecen destacados en la obra y de algunos seglares unidos a la Compañía.

M^a José VILLEGAS SANZ

VILAR, Juan Bautista: *Manuel Matamoros*: Editorial Comares, (Biografías Granadinas), Granada 2003, 173 pp.

En octubre de 1862, tras varios meses de prisión, Manuel Matamoros fue condenado a las penas máximas prevista en las leyes. Aquel proceso y la campaña que provocó a su favor lo recordó unos años más tarde el marqués de Miraflores. Gobernaba entonces el duque de Tetuán. Y en España, según el político moderado, existía tolerancia para la propaganda protestante que «aspiraba a absorber todas las demás religiones». Al suceder a O'Donnell, el marqués de Miraflores aconsejó en mayo de 1863 la conmutación de la pena de prisión por la de exilio. Para el político moderado, la libertad religiosa, esa «gran novedad», era un asunto delicado. Era mejor esquivarlo, pese a las reclamaciones de varios gobiernos europeos, incluido el de Napoleón III.

Matamoros falleció en Lausanne el 31 de julio de 1866. Tenía 34 años. ¿Qué sucedió entre 1863 y esta fecha? Estuvo en el Reino Unido. Su estancia fue un fracaso. Quienes lo apoyaron durante su etapa en la cárcel le volvieron la espalda. En 1869 W. Greene escribió una biografía para reivindicar la memoria de aquel que, Menéndez Pelayo colocó entre la «hez de nuestras cárceles, contrabandistas y presidiarios que erraron la vocación» y a quienes la *Gaceta de Madrid* juzgó «desaprensivos y despreciables asalariados del oro inglés» (60)

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

que sin duda reviste un gran interés debido al Concilio Vaticano II, a las tensiones propias que su implantación produjo, al cambio político en España, etc.

En cualquier caso, y en espera de posteriores estudios sobre este último periodo, hemos de decir, que el gran valor de esta interesante y valiosa obra radica en que el autor no se ha limitado a analizar la Compañía de María en cuanto a sus obras, casas, o estadísticas de personal; en cuanto a sus fundamentos y principios religiosos, vivencias o motivos espirituales de sus miembros; o en cuanto a sus actuaciones pastorales y su contribución, a través de la docencia, a la evangelización y al desarrollo de la sociedad y la cultura españolas. El acertado examen de todo ello supone en sí ya una grandísima aportación. Pero el autor, yendo más allá, ha realizado un magnífico análisis de la perfecta inculturación de la vida religiosa marianista en la burguesía española de finales del siglo XIX y primera mitad del XX y de la respuesta que la Compañía dio a la demanda del servicio cultural que estas sociedades necesitaban en su camino hacia la modernidad.

Significativo de buen hacer es también la excelente definición del marco cultural, social y religioso en el que se configuró el carisma marianista. Como el autor refleja, la forma moralizadora de la religión en la mentalidad de la burguesía moderna, que hizo de la religión y la Iglesia los garantes del orden moral público y privado.

Por último hemos de decir que esta Historia Marianista es también la historia de exiguos religiosos marianistas que aparecen destacados en la obra y de algunos seglares unidos a la Compañía.

M^a José VILLEGAS SANZ

VILAR, Juan Bautista: *Manuel Matamoros*: Editorial Comares, (Biografías Granadinas), Granada 2003, 173 pp.

En octubre de 1862, tras varios meses de prisión, Manuel Matamoros fue condenado a las penas máximas prevista en las leyes. Aquel proceso y la campaña que provocó a su favor lo recordó unos años más tarde el marqués de Miraflores. Gobernaba entonces el duque de Tetuán. Y en España, según el político moderado, existía tolerancia para la propaganda protestante que «aspiraba a absorber todas las demás religiones». Al suceder a O'Donnell, el marqués de Miraflores aconsejó en mayo de 1863 la conmutación de la pena de prisión por la de exilio. Para el político moderado, la libertad religiosa, esa «gran novedad», era un asunto delicado. Era mejor esquivarlo, pese a las reclamaciones de varios gobiernos europeos, incluido el de Napoleón III.

Matamoros falleció en Lausanne el 31 de julio de 1866. Tenía 34 años. ¿Qué sucedió entre 1863 y esta fecha? Estuvo en el Reino Unido. Su estancia fue un fracaso. Quienes lo apoyaron durante su etapa en la cárcel le volvieron la espalda. En 1869 W. Greene escribió una biografía para reivindicar la memoria de aquel que, Menéndez Pelayo colocó entre la «hez de nuestras cárceles, contrabandistas y presidiarios que erraron la vocación» y a quienes la *Gaceta de Madrid* juzgó «desaprensivos y despreciables asalariados del oro inglés» (60)

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

El proceso, cuyo escenario tiene que ver con el temor por los sucesos de Loja y el miedo a otros movimientos sediciosos (73 y 77), proyectó sobre los encausados la imagen de maleantes, socialistas. Eran unos aprovechados que abusaban de la buena fe de los protestantes sinceros, que se habían movido para ayudarles. Esta campaña tuvo eco en el Reino Unido, como hemos apuntado.

De Inglaterra se trasladó a Francia. Estuvo en Pau, Montpellier, Burdeos y Orthez. No era miembro de ninguna confesión cristiana. A diferencia de otros protestantes españoles que no dudaban del carácter episcopal de la Reforma española, Matamoros se inclinaba hacia los presbiterianos. En 1866 buscó refugio en Suiza. Allí fue ordenado pastor en la Iglesia Libre de Vaud semanas antes de morir.

Juan Bautista Vilar sitúa a Manuel Matamoros en una tradición cristiana con una organización comunitaria de corte democrático. El final de su vida enlaza con el inicio de su trayectoria religiosa. Matamoros estuvo en Gibraltar con Francisco de Paula Ruet, que estuvo en contacto con la Chiesa Valdese, en Turín.

Este estudio se inserta en la investigación de Juan Bautista Vilar sobre la II Reforma en España (4). En su excelente monografía sobre sus orígenes, subrayó la presencia de obreros, campesinos, las capas pobres de las ciudades en estas comunidades cristianas. El protestantismo español acogió a gentes anónimas y marginadas. Anticipó de alguna manera la Iglesia de base, las comunidades de los pobres que han inspirado desde finales de los sesenta la teología de la liberación.

¿Eran comunidades proselitistas o se consagraban a la evangelización de quienes estaban abandonados por la Iglesia católica o habían dejado de sentirse católicos? Matamoros, desde su prisión, dirá: «Nuestra misión ha sido traer a las almas desde las tinieblas, el ateísmo y la indiferencia, al conocimiento de Cristo» (48)

La comunidad de conversos de Málaga la formaban jornaleros, pescadores, albañiles... algunos artesanos y algún tendero. Su organización se asemejaba a la de los grupos clandestinos del partido demócrata, con el que tenían relaciones Matamoros y Alhama, como se comprueba por los libros encontrados en el registro efectuado en sus casas en agosto y septiembre de 1860.

Era una «iglesia» familiar. Su madre, su padrastro, sus hermanos se adhirieron a Matamoros. El culto se celebraba en su casa. Cuando superaron un primer momento de clandestinidad, dejaron de ser una especie de logia. En sus Estatutos decían inspirarse en el Nuevo Testamento. «Mi religión es la de Jesucristo; mi regla de fe es la Palabra de Dios o la Santa Escritura, que sin una sola palabra añadida, truncada o suprimida, es la base de mi creencia». De esta regla de fe se había apartado la Iglesia de Roma (47). La conversión implicaba fe en el Señor y separación de Roma, «enemiga de Él» (57-58). La comunidad tenía total autonomía. Los más instruidos se encargaban de una congregación, en la que se distribuían los cerca del medio millar de miembros en 1860.

Esta biografía nos permite entrar en el ambiente en el que aparecieron estos focos de cristianismo evangélico en España. La composición de sus comunidades, la personalidad de sus iniciadores y dirigentes, las ayudas que recibieron, las formas de organizarse, su lucha frente a la intolerancia, la incomprensión política y religiosa que condujo a sus iniciadores a la prisión, a la condena, el exilio y la clandestinidad...

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Vilar considera a Matamoros «el principal reactivador de la Reforma en la España contemporánea»(3). Fue ciertamente portavoz y símbolo de la «persecución 2 de los cristianos en España». Su proceso abrió un episodio de «caza de herejes», que se quiso presentar como una respuesta policial a una conspiración política, de tendencia socialista o democrática (41, 46 y 50). Su situación conmovió a los cristianos europeos, cuya compasión agrandó la dimensión de los hechos (87).

Este libro, corto en sus páginas, pero largo en información, resume una extensa lista de publicaciones de Juan Bautista Vilar, a la que se suman otras de dos personas orientadas por él en esta línea de trabajo, María del Mar y María José Vilar. Como en las anteriores, este libro tiene una sólida base documental, de archivos privados y públicos, y bibliográfica, destacando obras de aquella época, especialmente las biografías W. Greene, del judío converso holandés Abraham Capadose y del pastor Aimé Bonifas.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

LAMBERTS, Emiel (editor): *The Black International. L'Internationale noire. 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe*, Leuven, Kadoc-Studies 29, Leuven University Press, 2002, 515 págs.

El gobierno italiano atribuyó a las Internacionales Roja y Negra los conflictos sociales de la primavera de 1898. Años antes, la prensa alemana controlada por Bismarck, agrupó en una «Internacional Negra» a los católicos más combativos. En noviembre de 1871 los miembros del Comité de Ginebra se confesaron «negros e internacionalistas».

Este libro recoge las ponencias presentadas en el coloquio organizado por el KADOC en Roma y Lovaina en mayo y septiembre del 2000 para examinar la aparición de un catolicismo «militante y popular», inspirado por una minoría y sostenido en sus inicios por la Santa Sede. En su memoria, la prisión de Pedro en la cárcel Mamertina. Había que movilizar a la opinión católica para liberar de la opresión al sucesor de Pedro.

La entrada de los italianos en Roma el 20 de septiembre de 1870 supuso el traslado de la «Società Mamertine» a Suiza. En otoño de ese mismo año, unos treinta seglares, de nueve países, fundaron en Ginebra el «Comité de Défense Catholique». Editará, en francés y alemán, la *Correspondence de Genève. Genfer Korrespondenz* para distribuir a la prensa católica información sobre la situación del Papa en Roma.

Presidió el comité, Gaspard Mermillod, «un solitaire», a quien los otros obispos suizos juzgaban un intrigante (425). Dominaban los ultramontanos. Muchos de sus miembros eran aristócratas. Todos eran ricos e influyentes (288-297 y 412).

La *Correspondence de Genève* tenía varias secciones. Una de ellas, «Nouvelles de Rome», insistía en la inseguridad y en la inmoralidad que sufría la ciudad desde que cayó en manos de los anticlericales. Progresaban la Masonería, el protestantismo y el librepensamiento. Su proyecto era la «Terza Roma», la que cerrara la etapa de la ciu-

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

dad bajo el dominio clerical. En la sección «Mouvement Catholique» dominaban las noticias de Alemania, Austria-Hungría, Italia y Francia. De asuntos relativos a estos países trataban casi todos los artículos de fondo.

Además de ser un órgano de opinión, coordinó iniciativas y puso en marcha, según recuerda Viaene, un movimiento con ideas que ya existían antes (131), como el concepto de «restauración de la monarquía cristiana», de Joseph de Maistre (168), la única alternativa a la revolución.

«Don Carlos o el Petroleo», dijo Manterola en España. La *Correspondence de Gêneve* puso como condición para la salvación de Francia «l'inflexibilité de son roi» (324). Esta opción marcó el restablecimiento del tomismo: un no sin concesiones al liberalismo (257-261 y 294). La expectativa del regreso de la monarquía asoció a los parlamentarios franceses al movimiento católico en Francia. Cuando esta desapareció, se alejaron de las asambleas de los Comités Católicos. Canevaro reconocerá que el regionalismo que defendían las asociaciones católicas en Italia apenas podía disimular «un légitisme dynastique fondamental» (343 y 345).

Fiorentino y Ciampini han distinguido en la Cuestión Romana la Cuestión de Roma y la Cuestión Vaticana. Esta tendría un carácter internacional (196). En torno a ella giró la actividad del Comité de Ginebra. Ciampini, un experto en la «cuestión de Roma», presenta la diversidad de posturas entre los cardenales de la Curia. Roma, después del 20 de septiembre, según Fiorentino, inicia su transformación en capital de un Estado moderno. Eso afectará al ejercicio de las funciones del Papado y a las condiciones para que los católicos participaran en la vida pública (193).

Vincent Viaene habla de «the Second Wave of Catholic Mobilisation», que revestirá al Papa de una legitimación nueva, «as a representation of the Catholic peoples» (156 y 176). Por ese camino, los intereses supremos de la Iglesia se identificaron con la atención espiritual a los fieles

Sintiéndose perseguidos, los católicos reivindicarán la libertad frente al liberalismo. Este la niega (418), porque es revolucionario. Lo desenmascara la opresión que sufre el Papa. El *risorgimento* italiano procedía de la revolución francesa (119). La confrontación liberalismo-catolicismo militante durante estos años buscó «to guarantee the international position of the papacy and to safeguard the social influence of the Church» (466).

Los católicos ultramontanos y antiliberales triunfarán en todas partes. Su victoria tendrá consecuencias en la trayectoria del movimiento católico en cada país y la interpretación de su historia, como observa Mary Heimann (450-456). Para ellos la caída de Roma significaba el hundimiento del orden social en el momento en que Prusia, un poder protestante, creaba el Imperio Alemán y alcanzaba la hegemonía en el continente.

Para resolver la cuestión romana e implantar «el reinado social de Jesucristo» había que restaurar las monarquías cristianas. Ese proceso podría iniciarse en Francia. Urgía hacerlo. Eran una debilidad y una falta de lógica las llamadas a la moderación. A partir de 1872 la movilización de los católicos se hizo más lenta. Se cerraba así la fase de las reclamaciones y de la agitación, recomendadas por Pío IX y su secretario de Estado en octubre de 1870. Dijeron entonces: «nos ferons du Mazzianisme à notre manière». Era la hora de la «démocratie catholique» decía el cardenal camarlengo Filippo De Angelis (162).

En el momento en que emergían las naciones-estados, apareció una opinión y un movimiento internacional en el seno de la Iglesia. En Roma, un joven prelado, Wladimir Czacki, secretario del Papa, el «innominato», una persona flexible, y hasta oportunista, amante del secreto e inclinado a la intriga, actuó como enlace del Vaticano con el Comité de Ginebra. (231-255, 53-61 y 98-99). Colaboró luego con León XIII, que lo nombró nuncio en París. Lamberts afirma que Czacki se parece mucho a Umberto Benigni en tiempos de Pío X (56).

Al estabilizarse la situación del Papa en Roma, la cuestión romana evolucionó hacia la devoción al Papa. El Comité cerró en octubre de 1873 su oficina en Ginebra. La dirección pasaba a Roma. Los laicos, concluía Cramer, no gozan de autonomía en la Iglesia. «Ce que là-bas (à Rome) nous impose, c'est l'absolutisme tout pur» (42). ¿Era así? ¿Había atendido la Santa Sede a los obispos que se quejaban de unos fieles que se apartaban de su autoridad? En agosto de 1875, Pergen teconocía la crisis de la *Correspondence*.

La acción internacional de los católicos debería canalizarse en congresos. Los instrumentos, la prensa y las asociaciones, eran «modernos» (75). Esa elección los orientó hacia «lo social». Intransigentes y ultramontanos se centraron en el «catolicismo social».

Cuando León XIII es elegido Papa, en el Vaticano nada pueden esperar de Francia tras las elecciones de 1877. Las relaciones con Viena y Madrid son frías. Estaban interrumpido con Rusia. En Alemania, el *Kulturkampf*. En Italia, creció el anticlericalismo, reforzado por la actitud hostil de la prensa católica hacia Victor Manuel II, que murió días antes que Pío IX.

El Papa se reservó la dirección de la política de la Santa Sede. Creía en la diplomacia. Tratará directamente con los gobiernos. Salviati entendió que esta nueva situación. «Nous devons être des exécuteurs et non pas initiateurs» (94). Había errado su apreciación sobre León XIII en mayo de 1878. El nuevo Papa desconcertó a los católicos intransigentes italianos, que entraron en crisis (357 y 359). Se retornaba a estilo Antonelli. Giovanni Simeoni, su sucesor, representó «un ministère de combat», en palabras del representante belga ante el Papa (87). Pero su gestión duró unos meses.

Para Lamberts, el comité fue una organización secreta al servicio de la Santa Sede. Mediante la información y las ideas para crear opinión, integró en la sociedad de su tiempo la dimensión social de la religión. Restablecer el derecho público cristiano, traducido en «El reinado social de Jesucristo» como consigna movilizadora, suponía enfrentarse a la situación creada por el «derecho nuevo», que acabó con la «cristianidad» en Europa. Hacerlo era un derecho y hasta un deber, recurriendo a los medios legales y a las armas, si era preciso. Sufrieron como una alucinación la «utopía de la victoria». Creían cercano el día del triunfo sobre los enemigos de la Iglesia. Los otros católicos eran «demi-chrétiens, athées de la vie publique» (126-128). En España expresó esta sensibilidad *El Siglo Futuro*. El mañana les pertenecía.

Apelar a la opinión como instrumento y a la intervención de los seculares era entrar en el terreno de los adversarios. La legitimidad política liberal se asentaba en la nación. Y esta se identificaba con quienes podían defender sus intereses por medio de la prensa y de la tribuna parlamentaria. Los obispos desconfiaron de lo que desde entonces se llamó «laicismo». «Catholic Mazzinianism» (237). Se reservaron la dirección

de los católicos en la vida pública. Y sus recelos justificaron a quienes tacharon de «obispos de levita» a los que decían hablar en nombre del catolicismo, y ponían sus afirmaciones bajo la rúbrica «nosotros, los católicos».

El paso siguiente fue reservar a Roma la formulación de la estrategia del movimiento católico. Se quiso convertir en «an regular Army» a quienes actuaban como «Garibaldini della buona Causa» (254).

La apelación a Roma. La insistencia en la independencia del Papa y el derecho de este a dirigirse directamente y con total libertad a los fieles, funcionó como una «réaction contre l'omnipotence croissante de l'État-nation» (Lamberts, 72). La contrapartida fue que se dudó de la lealtad los católicos a la nación en Alemania e Italia. Fueron clasificados como «liberticidas» en España. Y en Francia se aceptó lo que ellos mismos decían: eran incompatibles con la República. En Bélgica se opusieron a la política escolar. El Estado debía quedar fuera de la escuela.

La Iglesia de Roma apareció «comme citadelle du traditionalisme». Adoptó una organización centralizada, «qui mobilisairt le peuple catholique en recourant aux moyens modernes de communication de masses». Esta afirmación de U. Altermatt (409) nos conduce a un resultado no buscado: «modernizar» el catolicismo abriéndolo a la prensa y a las clases populares, «el país real» (348). La dimensión internacional de la Iglesia, devocionalmente vivida por el pueblo cristiano en torno al Papa, supuso un reto frente al delirio nacionalista, del que el catolicismo posterior a 1870 salió victorioso (177). La elección de la legalidad supuso, además la aceptación de las instituciones, la creación de «obras católicas», que situaron a la Iglesia pocos años más tarde en el corazón de la democracia (446).

El catolicismo social hereda del ultramontanismo el rechazo del liberalismo individualista y del socialismo colectivista. En algunos países se reforzó con otras demandas de emancipación, como la de los flamencos en Bélgica, y con la apertura a otras fuerzas y a otras ideas. Fue un proceso conflictivo. Baste citar los casos de Fontayne y de Daens, los problemas de la democracia cristiana con los obispos (381-385), la trayectoria de los social-cristianos austriacos (314-316) y el fracaso de Jan Willem Cramer en Holanda (406). El debate se prolongará hasta la etapa de Pío X.. El catolicismo tradicional e intransigente tuvo en el plano social una acogida mayor que en el político.

El Comité de Ginebra fue eficaz en los medios. Sus ideas se prolongarán en la derecha radical, como *Action Française*. Serán el substrato político y social del catolicismo en el siglo XX (479). Su beligerancia fue una reacción a la hostilidad contra los católicos en Alemania, al conjunto de «hechos consumados», que estaban en el origen de la unidad italiana, y de las instituciones vigentes entonces en España y Suiza, a la dramática crisis en Francia después de la derrota militar frente a Prusia, la revolución de la *Commune*, la represión y la escisión de la nación.

La lectura de esta obra proporciona perspectiva al catolicismo español. Rompe cualquier interpretación que lo aisle. En España hubo los mismos problemas, las mismas opciones e idénticas estrategias. Quizás la única diferencia fue, como señala Feliciano Montero, que entre nosotros la insurrección fue algo más que una hipótesis, un derecho que uno se reserva, y se convirtió entre 1872 y 1876, en un hecho. El parale-

lismo y la diferencia se alargan hasta el siglo XX. Las mismas ideas y los mismos debates en la derecha, en la democracia cristiana. La misma elección de «abandonar los cuarteles de invierno», en palabras de Pérez Embid, cuando la defensa de la religión exigió acudir al combate.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ
Instituto de Historia, CSIC, Madrid

Prólogo a la obra de José Manuel CUENCA TORIBIO, *Catolicismo político y social en la España Contemporánea (1870-2000)*, de próxima aparición*.

En casi su integridad, la primera versión del presente estudio se limitaba al esbozo de un tema requerido de tratamiento pormenorizado. *Habent sua fata libelli*. Circunstancias personales (—y por ello perfectamente omitibles—) más favorables que las que presidieron aquella redacción, han permitido ahora un rastreo más detenido del ancho territorio abocetado entonces. Como lo evidencia la triplicación de su contenido, la andadura ha sido más lenta y, en lo posible meticulosa en un libro como el presente, afanado sobre todo por el desarrollo de la temática sindical, la más privilegiada también por el esfuerzo de los investigadores. Quizá la idea de haberse roturado ya con la suficiente intensidad el campo del catolicismo político español sea demasiado optimista: pero, en cualquier caso, es lo cierto que, en general, los contemporaneístas así lo creen, estimando que, a la fecha, es la evolución de su corriente sindical y cooperativista la que ha de drenar las energías de los estudiosos.

De nuestro lado, lo hemos intentado en la ocasión actual, por considerar que tanto la bibliografía como la misma atención que prestamos a la movilización política de los sectores confesionales durante la Restauración y la segunda República en las páginas de la obra precedente, bastaban para el conocimiento de los principales hitos de la trayectoria de los partidos católicos españoles. Es probable, sin embargo, que en los próximos años el interés y, con él, la tarea investigadora retornen al análisis de una cuestión que nuestra vida pública vuelva a proyectar al primer plano de la actualidad. El ídolo de los antecedentes del que hablaba Sauvy ha una centuria, tal vez recobre vigencia al hilo de la «segunda navegación» del PNV y de Convergencia i Unió así como de una de las corrientes de mayor aliento renovador del conservadurismo hispano. Más hodierno, es la presencia católica en el mundo sindical y obrero de la primera mitad del novecientos del extremo que imanta la atención de una amplia gama de estudiosos, extendida desde la sociología y la politología hasta la economía, la antropología cultural o el Derecho del Trabajo.

Tan amplio despliegue de medios en pos de un único objetivo semeja ser sinónimo de riqueza metodológica y conceptual con la consiguiente dilatada venación, rebusca y

* Por el interés que tiene el trabajo, avanzamos aquí el prólogo de la próxima publicación del prof. Cuenca Toribio.

entrojamiento de una copiosa información. Empero, sin negar los muchos aspectos positivos del fenómeno, los frutos allegados son hasta el momento escasos. La interdisciplinariedad no ha mostrado en él su mejor rostro y es aún infirme o rudimentaria, mientras que, por el contrario, todas las máculas del cultivo de las disciplinas sociales en nuestro país comparecen en su análisis con fuerza y asiduidad, principalmente, las ideológicas. El contemporaneísmo es justamente el terreno en el que el consenso logrado en otras vertientes de nuestra historiografía —nunca muy grande, por lo demás— se descubre menor, a consecuencia, entre otros factores, de la naturaleza anchamente polémica de muchas de sus parcelas, su proximidad al estudioso y a la cancherosa politización que lo invade. La prueba más ostensible de lo acabado de exponer se halla en el hecho de que, si en la Restauración, un acuerdo de mínimos aún es posible entre los investigadores del catolicismo político y —más menguadamente— social, aquél desaparece por entero al reconstruir su tensionada andadura a lo largo del régimen republicano. Con ello, bien se entiende, en dicho escenarios historiográfico no se hace otra cosa que reflejar con patencia el profundo disenso que todavía impera —más allá del discurso de plumas oficialistas, intonsas o de ¡*hèlas!*!, mayor audiencia mediática entre los especialistas del período, apenas rescatado tras el franquismo de la unilateralidad y el reduccionismo.

Premisa mayor, claro, de todo este desasosegante panorama es la carencia de una historiografía aclesiástica digna de tal nombre y función acerca de la permanencia y cambio de la religión tradicional en el próximo pasado español. A despecho de reconstrucciones de cierta ambición y alguna entidad, científicamente su horizonte se presente yermo. El conformismo y las posturas bienestantes propias de la cultura y la actividad intelectual de la España intersecular se manifiestan en rubor y roborantes en dicha historiografía: bien que la más ligera brisa de esfuerzo y quehacer responsable las desmorona sin dificultad, pero no sin secuelas, muy perniciosas al acumularse sobre un fondo de frustraciones-desfasadas e incompletas historias generales de la Iglesia hispana, diccionarios indigentes, menesterosos repertorios bibliográficos, carencias y vacíos dolorosos anticlericalismo, inquisición, prosopografías sacerdotales y canónicas y un ancho etcétera. Y así, de esta forma y por algún tiempo, faltará el canevas esencial para desenvolverse con exactitud y fecundidad en el laberinto del catolicismo político y social contemporáneo.

Aunque su autor no es muy ocasionado a la polémica, bien que conozca y aplauda la controversia rigurosa como principio de Euclides del progreso intelectual y ético, el tenor altamente disputado de la mayor parte de los asuntos abordados en estas páginas y el clima densamente sectario de los contornos, obligarán a su pluma, con más frecuencia de lo deseable, a introducirse en el palenque de los enfrentamientos, que, cuando menos, se ha procurado aquí que nunca sean *ad hominem*, sino centrados exclusivamente en las *quaestiones disputatas*. Tan desapoderada circunstancia es, a su vez, la causa del muy robusto y hasta si quiere, desmesurado aparato crítico de la obra. Pese a una cierta inclinación por él pues la historia si no ciencia es, desde luego, una disciplina intelectual acribiosa, que requiere más que ninguna de una abastada documentación, el marco de este libro pensábamos que lo exigía con singular imperiosidad ya que ni los voluntarismos o las generalizaciones pueden hallar en él acogida alguna. Por lo demás —leve consuelo para el lector— ningún entrecomillado figura en el texto

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

sino muy excepcionalmente insertándose *ad calcem* toda referencia bibliográfica. Para que, algún día, los futuros estudiosos del tema escriban síntesis enjundiosas y ágiles, los sillares han de ser los más sólidos posibles.

Bien que la fábrica del libro sea extensa, su pórtico ganará con la brevedad. Tanto el catolicismo político como, muy especialmente, el cooperativo y sindical abarcaron toda la geografía española. Pocos temas para su reconstrucción constatan más irrefragablemente la complementariedad de los dos marcos —el nacional y el regional— para analizar, debida y condignamente, los grandes acontecimientos y corrientes del pasado hispano. El animoso aliento de contextualizar en los dos antedichos horizontes el objeto de estudio no siempre, como fácilmente se comprenderá, ha alcanzado su modesto propósito. Por fortuna, la bibliografía de la contemporaneidad de un cierto número de Autonomías es torrencial y casi oceánica. Pese al empeño de consultar lo esencial de su producción, la distancia entre la realidad y el deseo resulta de sólito, por desgracia, muy grande. Silencios, lagunas y omisiones deben anotarse en la cuenta de la incapacidad del autor, en modo alguno dispuesto, conforme es práctica habitual en nuestro país, a vetos o exclusiones deliberados.

Al cabo de casi un siglo exacto del inicio de su itinerario, el estudio del sindicalismo confesional hispano ofrece, para los espíritus ganosos de ecuanimidad, todas las garantías de imparcialidad. Actores y quehaceres se encuentran instalados ha tiempo en el mausoleo del pasado sin retorno. Sin ganga alguna de oportunismo o manipulación, su visita será invariablemente provechosa para el ahondamiento en la reconstrucción veraz de un tema asediado por el tópico y la deturpación —el movimiento obrero y cooperativo de la España del siglo XX— y un período remecido aún por la pasión y los intereses más espurios. Bien arado su terreno dejará al descubierto facetas trascendentes de la historia contemporánea nacional. El feminismo español —y también el europeo...— escribió en el capítulo más extenso y prolongado, tanto en la vertiente campesina como en la urbana. En ningún otro escenario peninsular e insular de la época —primer tercio del novecientos— el diálogo y la convivencia interclasista fueron más fecundos. Las sombras que sobre él pueden y deben arrojarse —muchas y espesas, desde luego— nunca empañarán sus luces y claridades. Sin tutelas ni adoctrinamientos, esta convicción quisiera el autor someterla a la valoración, al juecío de aquellos que, en el estado de entera postración en que se encuentra gran parte de la cultura hispana del presente y, por ende, de su historiografía contemporaneísta, no renuncian a una cierta idea de España, edificada sobre el trabajo cenobítico y el culto idolátrico a la verdad.

José Manuel CUENCA TORIBIO

CUENCA TORIBIO, J. M.: *Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo*, volumen III, Servicio de publicaciones de la Universidad, Córdoba 2002, 160 pp.

La necesidad de emprender nuevas investigaciones de mayor envergadura sobre la historia de la Iglesia en la España contemporánea, desechando visiones estereotipadas,

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

tergiversaciones ó interpretaciones simplistas —nada infrecuentes en manuales y monografías, incluso entre los de factura reciente—, queda de sobra probada a lo largo de estos cuatro estudios. Especialmente el primero, dedicado a establecer un balance historiográfico provisional en dicho terreno entre 1976 y 2000, un poco, como allí mismo se explica., a modo de continuación de un trabajo suyo publicado hace algo más de un cuarto de siglo. La persistencia de técnicas de investigación, puntos de vista y estrategias aplicadas bastante trasnochadas, más que la falta de financiación o de apoyos —los pocos con que acostumbran contar hoy las Humanidades— por parte de organismos públicos y privados —universidades, diócesis, entidades crediticias o gubernamentales—, explican la debilidad y atraso en la amplia parcela del pasado hispano que nos ocupa. Efectivamente, queda aún mucho por hacer, empezando por las visiones de conjunto sobre la historia de la Iglesia española contemporánea, cuyos resultados, por el momento, no han logrado cubrir todos los objetivos necesarios. Mejores han sido los frutos recolectados por monografías sobre aspectos más concretos —correspondencia vaticana, nuncios, visitas *ad iijmina*,...—, circunstancia que pone de manifiesto una manquedad fundamental en el campo historiográfico: el dominio de la anarquía, cuando no el caos organizativo, hecho que motiva la heterogeneidad en la calidad de los trabajos de investigación realizados en el solar hispano. Se imponen la planificación y el sistematismo, así como frecuentar más a menudo la interdisciplinariedad, para corregir estos defectos. Con todo, como se nos asegura, la solvencia de algunos veteranos y jóvenes investigadores garantizan la continuidad e inqllt la consecución de importantes logros en el presente y el porvenir.

En el panorama de autores y títulos, que tan bien demuestra conocer el profesor Cuenca Toribio, debemos señalar algunos puntos fundamentales que ayudarán al lector a no extraviar la senda, paliando la ausencia de un enfoque temático que, como él mismo nos indica, hubiera sido deseable por su mayor completitud. Sería necesario de cara al futuro invertir un mayor volumen de esfuerzos en historiar las instituciones de la Iglesia, las congregaciones y órdenes religiosas, la predicación, la formación del ordo clericalis, las posturas ante diferentes identidades geográficas y culturales, los estudios monográficoswa escala diocesana ó las empresas de carácter estatal y autonómico. De mayor dedicación, cuantitativa y por parte de investigadores de solvencia, han disfrutado cuestiones como la masonería, la Inquisición —nuestro conocimiento sobre ella decrece al aproximarnos a su ocaso—, la vertiente religiosa del carlismo, las síntesis divulgativas de carácter biográfico ó monográfico, la región catalana. A medio camino entre algunos logros iniciales y gran cantidad de trabajo pendiente, se sitúan los análisis en torno al catolicismo y la «cuestión social», la labor asistencial... Valgan esos puntos suspensivos como invitación a la consulta de las páginas sobre las que hemos basado esta apresurada recapitulación.

Los dos estudios siguientes sitúan su atención en el comienzo de la crisis de la Restauración, período decisivo en la conformación de las raíces de la España del siglo XX. El impacto de 1898 en el catolicismo español y los círculos y sindicatos confesionales en Andalucía son los temas abordados. En cuanto al primero, se trazan las líneas maestras de las corrientes de cambio que sacudieron a la Iglesia española durante el complejo y conflictivo lustro de 1898-1903, sin excluir la mención de algunos de sus antecedentes y consecuencias en los períodos anterior y posterior. Ambiente semejante al resto de

Europa se respiraba entonces en las contradicciones entre tendencias modernizadoras y retardatarias. Si, por un lado, el «Desastre de Cuba» puso freno al delicado proceso de integración de los católicos en el régimen canovista, alentando el reaccionarismo y «ultramontanismo» de ciertos sectores, por otro se afianzaron los esfuerzos desplegados en el campo del «cristianismo social» en suelo español. Es interesante hacer notar el repliegue de la Iglesia, reticente a decantarse por el partidismo en la política del momento. Así, el movimiento de las «Ligas católicas», extendido por la totalidad del suelo patrio, se orientó en mayor medida a los debates entre las distintas tendencias confesionales, al margen de una falsamente atribuida subordinación a los políticos del viejo «turnismo» para combatir a la oposición obrera y republicana. Las corrientes de cambio durante el tránsito a un nuevo pontificado, el componente católico en los nacionalismos peninsulares —dinamizados por la crisis—, la oleada de anticlericalismo y su negativo impacto en la sociedad española —una nueva ocasión perdida por todos para lograr la concordia—, los aspectos culturales y educativos, las relaciones Iglesia-Estado, completan el resumen de los aspectos que allí se abordan.

A modo de adelanto de un más amplio estudio sobre esta faceta en España, de futura aparición, reconstruye en el tercer capítulo el desarrollo de los círculos, y sindicatos católicos en una de las regiones donde aquellos vivieron una situación de mayor arcaísmo y debilidad, en consonancia con su general situación de rezago con respecto al país. La pervivencia de ese modelo inicial de los «círculos» hasta el régimen primorriverista ó, aún más, hasta la contienda de 1936, cuando en el resto de la nación subsistían únicamente de modo apéndice, fue, en efecto, uno de sus rasgos fundamentales. Constituye, además, el trabajo una suerte de estado de la cuestión, al recurrir a todos los estudios realizados hasta el momento de cada una de las provincias, heterogéneas y diferentes entre sí en el desarrollo tanto de los acontecimientos como de la investigación de los historiadores. La división natural entre Alta y Baja Andalucía, al tener en cuenta la fisonomía de las explotaciones agrarias predominante en cada zona, facilita la estructuración del tema. Considerada en su momento más propicia la primera para impulsar los proyectos del catolicismo social, la difusión de círculos y sindicatos fue allí más tentacular y rápida, aunque menos adelantada que en las provincias occidentales. En éstas últimas ha de destacarse a Córdoba, tanto por contar con un mayor número de estudios sobre la cuestión, como por ejemplificar de modo paradigmático las tres fases en que puede periodizarse el fenómeno y su decaimiento, debido al abandono y olvido de su apoyo y financiación a tan prometedora empresa por parte de las oligarquías y clases acaudaladas —sin cuya colaboración era imposible resolver la cuestión social en Andalucía, una vez pasado el peligro revolucionario del «Trienio Bolchevique». Es necesario acometer nuevos trabajos para avanzar en nuestros por ahora incompletos conocimientos sobre el tema, abandonando las sesgadas, cuando no unilaterales interpretaciones al uso que subrayan el formalismo y espíritu paternalista como descalificación del fenómeno asociacionista católico obrero.

Cierra el volumen el tan breve como exquisito artículo sobre la diócesis toledana en la contemporaneidad, en el cual el profesor Cuenca añade a su basamento de solventes monografías materiales provenientes de la pintura y literatura, que tan útiles testimonios pueden aportarnos a los historiadores, cimentando el tan caro don de la evocación de los ambientes y personajes pretéritos.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

El amplio caudal informativo —ecuaníme, sugerente, orientador— contenido en tan modesto número de páginas es, en definitiva, uno de los méritos fundamentales que pueden y deben adjudicarse tanto al libro como a su autor, que una vez más revalida sus credenciales de pionero y uno de los máximos conocedores de la temática reseçada.

José Manuel VENTURA ROJAS

SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.), ALEJOS GRAU, Carmen José (coord.): *Teología en América Latina, III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt 2002, 774 pp.

Acaba de publicarse el volumen tercero de esta *Teología en América Latina*, un proyecto pilotado desde la Universidad de Navarra, en el que colaboran investigadores de distintas universidades europeas e iberoamericanas. El volumen primero, dedicado al primer período colonial, desde los orígenes de la evangelización americana (1493) al fin de la Guerra de Sucesión (1715), apareció en 1999. Tres años más tarde ha sido editado el volumen tercero, que cubre todo el siglo XX. Queda pendiente el segundo volumen, que estudiará el siglo borbónico y el XIX.

Han intervenido en la redacción de los nueve capítulos: Carmen-José Alejos Grau, Víctor Martínez de Artola, Javier Navascués, Ramiro Pellitero y Josep Ignasi Saranyana (los cinco de la Universidad de Navarra); Óscar Álvarez Gila (de la Universidad del País Vasco); Montserrat Galí Boadella (de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla); Celina Lértora Mendoza (del CONICET de Buenos Aires); y Hans-Jürgen Prien (de la Universidad de Colonia).

El libro se abre con una amplia introducción en que se ofrece una visión sintética y panorámica de la teología latinoamericana a lo largo del siglo XX. Seguidamente, la materia se distribuye en dos grandes apartados. Los dos primeros capítulos exponen la historia institucional de la Iglesia católica (asambleas eclesíásticas y concilios provinciales y nacionales, intervenciones pontificias con repercusión en América Latina, congresos eucarísticos, erección de centros teológicos de nivel superior, etc.), y la historia institucional de las confesiones surgidas de la reforma protestante (tanto de las iglesias históricas europeas, como las más recientes patrocinadas por el protestantismo y el evangelismo norteamericano). Los siete restantes capítulos, en que se exponen las principales corrientes teológicas doctrinales del subcontinente latinoamericano, se ordenan de la siguiente manera: la teología católica antes del Vaticano II, las teologías católicas «latinoamericanistas» (teología de la liberación, teología populista, teología indigenista o india, teología de los hispanos estadounidenses, etc.), las teologías protestantes y evangélicas, teología «desde» la mujer (teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo), etc. El volumen se cierra con un extenso capítulo en que se estudian unas sesenta revistas científicas latinoamericanas, tanto católicas como protestantes, dedicadas a las ciencias teológicas (origen de las revistas, principales colaboradores, evolución de los contenidos, etc.).

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Por la abundante documentación apostada y sistematizada, y por la síntesis comprehensiva que se ofrece a lo largo de las densas casi ochocientas páginas, esta obra constituye un hito importante de la historiografía religiosa y americanista dedicada al siglo XX, y una obra de referencia fundamental.

Elisa LUQUE ALCAIDE

PAZOS, Antón M. y PICCARDO, Diego R.: *El Concilio Plenario de América Latina. Roma 1899*, Vervuert/Iberoamericana, Madrid y Frankfurt am Main, 2002, 204 págs.

En prensa ya esta nota, me llega el libro de Antón M. Pazos y Diego R. Piccardo sobre el Concilio Plenario latinoamericano que se celebró en Roma en 1899. Se trata de un acontecimiento que viene llamando la atención en los últimos años, en parte por su interés histórico, en parte por su valor de precedente y muestra —útil para hoy— de la preocupación de la Santa Sede por los asuntos de Iberoamérica. Antón Pazos —a quien se ha de considerar principal estudioso del tema— ya había llamado la atención sobre él en su libro sobre *La Iglesia en la América del IV Centenario* (Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 429 págs.), donde desbrozó por primera vez la historia religiosa de aquel continente en el siglo XIX, y luego se sumó la propia Sede Apostólica —para ser más exacto, la Comisión Pontificia pro América Latina—, en 1999, con la celebración de un congreso para conmemorar el centenario (*Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2000) y la reedición de la versión bilingüe de las actas y decretos del concilio que se hizo en 1906.

La asamblea de obispos latinoamericanos de 1899 tuvo importancia porque fue la primera llamada importante de atención hacia aquel continente. Al perder los reyes de España las tierras de América, en Roma se temió muy seriamente por la secesión religiosa —el cisma— de los hispanoamericanos, creyendo que el catolicismo imbuido en ellos por los misioneros españoles iba cerradamente unido a la dependencia política y administrativa de España, cuyo rey, ciertamente, tenía el derecho de *presentar*, para que fueran nombradas por el papa, a quienes hubieran de regir las sedes episcopales de los Reinos de Indias. Pero no hubo cisma. Y siguió más de medio siglo de aparente pasividad (en el que, paradójicamente, volvieron a ser básicos, en no pocos países, para el sostenimiento del culto y el avance de la evangelización, los eclesiásticos españoles, que recomenzaron la marcha hacia aquellas tierras, ya en los años treinta del XIX; algunos, como forna de huir de la excomunión y de la guerra carlistas).

El siglo presenció, no obstante, no sólo la articulación de casi una veintena de repúblicas independientes, sino además la asimilación, en ellas, de la problemática político-religiosa europea, desamortización y anticlericalismo incluidos, y eso —unido a los problemas autóctonos, el principal las consecuencias que tenía en el adoctrinamiento y en la vida religiosa y moral la pluralidad étnica— generó todo tipo de problemas, que exigieron muy pronto una dirección adecuada por parte de la curia romana. No pudo darla en mucho tiempo; bastante tuvo la curia y tuvieron los papas con resolver sus propios problemas, por lo menos hasta 1878, cuando comenzó el pontificado de León XIII,

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

innovador en tantas cosas, también en ésta. Fue León XIII quien acogió e impulsó la idea de organizar un concilio de la jerarquía eclesiástica iberoamericana donde se pusieran los fundamentos de un nuevo orden, abordando todos los problemas existentes y procurando solución. Se lo sugirió el arzobispo de Santiago de Chile, monseñor Casanova. Y es esa gestación, el desarrollo del concilio y, en alguna medida, la aplicación lo que estudian Pazos y Piccardo: cómo, desde los últimos años ochenta del siglo XIX, fue tomando cuerpo la idea y forma la organización del concilio.

Una de las cosas que tuvieron que hacer los agentes de Roma, por cierto, fue convencer a todos los latinoamericanos de que eran latinoamericanos. No es un juego de palabras: en algunos países —especialmente en el Brasil— no había conciencia de tal identidad y, de facto, la primera reacción de su jerarquía episcopal fue inhibirse de la convocatoria. Fue —esto último— algo más que una anécdota: arroja luz sobre otro asunto de primordial importancia, que es la toma de conciencia de identidad común a los «latinos» del continente americano. La expresión «Latinoamérica» había sido gestada al mediar el siglo, por algunos pioneros —laicos— que tomaron conciencia del problema de definir su propia idiosincrasia común, una vez perdido el vínculo con España; vínculo que había inducido a Humboldt, en torno a 1800, a acuñar la expresión «Hispanoamérica», a semejanza —expresamente— de la «Angloamérica» o América anglosajona. El libro de Pazos y Piccardo incluye un anexo documental donde se recogen trece textos de primera importancia para seguir la gestación del concilio.

José ANDRÉS-GALLEGO

HERRANDO PRAT DE LA RIBA, Ramón: *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925). El Seminario de San Francisco de Paula*, Instituto Histórico Josemaría Escrivá-Ediciones Rialp, Madrid 2002, 451 págs.

Los ya abundantes trabajos biográficos sobre Josemaría Escrivá van en orden inverso al que sería deseable para el historiador, orden que va normalmente de las monografías puntuales a las síntesis globales. En efecto, hay ya desde hace años varias biografías generales sobre el fundador del Opus Dei, pero no todas tienen una apoyatura documental amplia. Fácilmente se ve que esto era lógico hasta hace muy poco, hasta la canonización, ya que, de alguna manera, podríamos decir que su vida estaba aún *sub judice*. Canónico, ciertamente, pero *sub judice*. Ahora ya no es así y se debería entrar —se está entrando a tenor de lo que empieza a publicarse— en un período historiográficamente normalizado. Faltan aún quizá aspectos archivísticos, tanto de Escrivá como de la institución por él fundada, que están aún pendientes de inventario y puesta a disposición de los investigadores, pero esto ahora es también —previsiblemente— cuestión de tiempo y no de oportunidad.

En esta línea cabe destacar el trabajo que realiza el Instituto Histórico que edita el volumen que ahora comentamos. Tanto en su sede romana como en la de Pamplona están llevando a cabo investigaciones que resultan de interés, no desde un punto de vista hagiográfico —ya innecesario, como he comentado antes— sino desde la óptica

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

más adecuada para el estudio biográfico: contextualizar al personaje en su época y su entorno. Hay ya trabajos sobre espiritualidad de los años veinte, como los de Federico Requena —esclarecedores para situar adecuadamente lo que era común y lo novedoso del Opus Dei— o estudios crítico-históricos sobre algunos textos fundamentales de Escrivá como los que ha empezado a publicar Pedro Rodríguez.

El estudio de Ramón Herrando, que une la formación del científico experimental con la del historiador, entronca con la línea de profundización monográfica que pretende el Instituto Histórico Josemaría Escrivá, del que es colaborador. Su estudio, como todo buen trabajo histórico, aporta más datos de los esperados. Cualquiera que se interese por la formación del clero español contemporáneo, la espiritualidad de los años veinte, los seminarios y, desde luego, la vida de San Josemaría Escrivá, encuentra en su estudio datos de interés. El libro se articula en tres partes desiguales en cuanto al desarrollo y las fuentes utilizadas: La vocación de Josemaría (pp. 23-34), El seminario de San Francisco de Paula de Zaragoza (pp. 37-114) y Josemaría Escrivá en el seminario (pp. 117-238).

La segunda y la tercera son el núcleo esencial del trabajo. En la segunda se analiza la historia del seminario, tanto desde el punto de vista arquitectónico como institucional y, lo que es más interesante, se entra en la vida real que tenían los seminaristas en esos edificios: ambiente material, rectores e inspectores, reglamentos, tipo de alumnos —becarios, pensionistas, fámulos—, horario y régimen de vida, formación humana, espiritual y académica. Y se llega a los detalles: costumbres, urbanidad, higiene, bibliotecas, devociones, asociaciones internas, planes de estudio.

La tercera parte puede considerarse como un estudio de caso a partir de lo visto en la segunda: el de Josemaría Escrivá. Ciertamente se trata de un caso egregio, como es un santo, pero presentado con una riqueza de pormenores que nos permite ver una realidad humana: sus dificultades, choques, problemas de disciplina, las penitencias personales, su crecimiento espiritual, su labor de gobierno como inspector del seminario, su preocupación pastoral o la pedagogía ascética que practicaba con los alumnos a su cargo. La estancia de Escrivá en San Carlos durante esos años se analiza con todo detalle: ambiente zaragozano, acontecimientos eclesiales, vida en el seminario, vacaciones, estudios y calificaciones, órdenes sagradas, etc. Y se entrelaza con la vida personal y familiar del biografiado, desde detalles cotidianos a acontecimientos dramáticos como la muerte de su padre y la difícil situación familiar que sigue, en la que el joven Escrivá se convierte en cabeza de familia.

Lógicamente, por lo que acabo de presentar, lo que más llama la atención del lector es la abundante —exhaustiva, cabría decir— documentación que manejó Herrando. Queda de manifiesto en el apartado de fuentes, donde se presenta el trabajo realizado en el Archivo Diocesano de Zaragoza, en la Biblioteca de San Carlos, en los archivos del seminario, en el municipal de Zaragoza, en la Facultad de Letras y Derecho —donde Escrivá estudia durante esos años— en el Archivo de Simancas y —parte más específica y novedosa— en el Archivo General de la Prelatura del Opus Dei. A esto hay que añadir abundantes fuentes impresas y —quizá lo más original y trabajoso— fuentes orales que el autor recopiló de personas coetáneas al biografiado —amigos o condiscípulos— desde hace décadas. Fuentes que hoy estarían definitivamente perdidas y que realzan el interés que Herrando ha puesto en este estudio.

El libro se cierra con un muy amplio apéndice documental —también gráfico— que recoge desde los expedientes de Josemaría Escrivá a los reglamentos del seminario pasando por informaciones de prensa y veintidós testimonios que reflejan el esfuerzo de recopilación oral que mencioné anteriormente.

Este libro es prueba, como indica en la presentación mons. Javier Echevarría, del «riguroso esfuerzo investigador» de Ramón Herrando. Y resulta una buena aportación del reciente Instituto Histórico Josemaría Escrivá que esperamos siga manteniendo en sus publicaciones el cuidado técnico y la riqueza documental que nos ofrece en lo hasta ahora publicado.

Antón M. PAZOS

ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M. (eds.): *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil*, Tomo 1: *Julio-Diciembre 1936*, CSIC, Madrid 2001, 589 págs.

ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M. (eds.): *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil* Tomo 2: *Enero 1937*, CSIC, Madrid 2002, 540 págs,

ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M. (eds.): *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil* Tomo 3: *Febrero 1937*, CSIC, Madrid 2002, 393 págs.

ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M. (eds.): *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil* Tomo 4: *Marzo 1937*, CSIC, Madrid 2002, 348 págs.

La Guerra Civil no ha dejado nunca de estar en el candelero mediático y tampoco puede decirse —aunque esto último aparece ligado a lo primero— que los ritmos de investigación hayan sido cansinos en ningún momento. Pero ahora parece que se ha dado una nueva eclosión tanto en los medios de comunicación como en los trabajos académicos. Debates en radio y televisión, controversias en la prensa, estudios sistemáticos —muchos sobre la represión, que empieza a seguir ya los caminos que en su momento fueron los trabajos, provincia a provincia, sobre la desamortización— descalificaciones, libros que se encaraman a las listas de los más vendidos, reediciones de clásicos, son algunos aspectos que denotan que el interés por la Guerra Civil es más fuerte —sorprendentemente, o quizá no tanto, ya que estamos en un cambio de generaciones— que en décadas anteriores.

En esta corriente hay que incluir también, aunque no tenga en absoluto carácter circunstancial, la obra que reseñamos, de la mano de los investigadores del Instituto de Historia del CSIC José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, ambos bien conocidos por sus trabajos anteriores sobre la historia reciente hispánica, de España y América, en ambos casos.

El intento de publicar los miles de documentos recogidos por el card. Gomá entre 1936-1940 es una empresa realmente de envergadura, hasta el punto de haber sido calificada —por Santos Juliá al comentar el primer volumen— de empresa titánica.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Si a eso añadimos el excelente ritmo de aparición que lleva —cuatro volúmenes en poco más de un año— no cabe duda de que los interesados en nuestra historia reciente estamos de enhorabuena.

Porque lo primero que puede llamar la atención es la abundancia de documentos o, si se quiere, el ritmo de trabajo del card. Gomá, al menos en los primeros meses de la guerra, en los que ciertamente tuvo que empeñarse en una campaña de opinión para convencer a la Santa Sede de las bondades de los militares sublevados, ejerció como representante oficioso del Vaticano, se encargó de la reorganización del vicariato castrense, etc. Pero aún así, que los meses de enero, febrero y marzo del 37 ocupen un entero volumen cada uno, no deja de indicar una notable actividad, que el propio Gomá refleja —como queja divertida a veces— en muchos documentos.

¿Qué tipo de documentos se recogen? Los AA. prometen— o se comprometen— a publicar toda la documentación relevante. Uno podría pensar que tal afirmación deja no pequeño margen a la arbitrariedad, pero el volumen de lo publicado hasta ahora nos permite pensar que ese criterio lo aplican de la forma mas amplia posible (casi podría decirse que en ocasiones demasiado: algún documento podría haberse eliminado sin que sufriera el conjunto). Y hay que decir que en principio, mejor así. Claro que esto tiene su contrapartida y es la reducción de las notas críticas, prácticamente confinadas al mundo de lo imprescindible.

Los temas tratados son lógicamente variadísimos y se mueven al ritmo de la guerra, de las presiones exteriores y de los empeños de Gomá, muy variados, desde la atención a las parroquias liberadas de la diócesis de Toledo a la información sobre el nuevo Estado enviada a la Secretaría de Estado vaticana.

El volumen más variado es lógicamente el 1, que refleja los primeros momentos de la guerra. En este período el card. Gomá envía informes a la Santa Sede manifestando su opinión sobre la guerra, presiona para que los vascos abandonen las armas, interviene en el choque con las autoridades militares que lleva a la expulsión de España del obispo de Vitoria, Mateo Múgica, ejerce una activa labor propagandística a favor del movimiento militar, refleja sus impresiones de la curia romana con respecto a la situación española, y termina siendo representante oficioso de la Santa Sede ante Franco. Pero al tiempo, recibe informes, cartas y consultas de obispos, los primeros apoyos del extranjero —como la colecta realizada en Irlanda a favor de la Iglesia española y finalmente desviada a favor del ejército—, quejas por el desmantelamiento de los instrumentos de influencia social católicos o protestas por la represión de los sacerdotes vascos nacionalistas.

En el volumen 2 se inicia la actividad de Gomá como representante oficioso de la Santa Sede ante Franco, tras su regreso de Roma. La documentación aumenta notablemente, en parte por su nuevo cargo, pero también por su actividad propagandística a favor de la causa nacional. En efecto, gran parte de la correspondencia de este mes se dedica a difundir sus dos escritos políticos sobre *El Caso de España* y *Respuesta obligada. Carta abierta* al lehendakari Aguirre, lo que hace que resulte un tanto monótona. Otro bloque de correspondencia trata sobre los comienzos de la organización del vicariato castrense o sobre cuestiones mixtas relacionadas con el Nuevo Estado: matrimonio,

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

bienes eclesiásticos, iglesias devastadas, control de bienes culturales, represión en los cuerpos de enseñanza, etc. Y, al mismo tiempo, sigue manteniendo su correspondencia con el Vaticano, aunque los contenidos resultan algo más técnicos —dispensas, jurisdicciones— que en los meses anteriores.

En el tomo 3, *Febrero de 1937* se sigue reflejando la trabajosa reorganización del clero castrense; continúa la cuestión de las sanciones a los sacerdotes vascos nacionalistas; se refuerza la propaganda a favor del bando nacional o empieza a notarse el regreso a España del clero denominado «prófugo», los que habían huido de la zona aún republicana, sobre todo de Cataluña. Quizá lo más interesante es cómo se perfila la posibilidad de un documento colectivo del episcopado que se desarrolla en los tomos siguientes y también los comentarios sobre los primeros conflictos con las nuevas autoridades, especialmente por el temor a la influencia alemana y el afán por darle un enfoque netamente católico al nuevo Estado, que se manifiesta en el esfuerzo propagandístico de Gomá, en este mes por medio de *La cuaresma de España*. El interés por recrear una España netamente católica es sin duda uno de los criterios de actuación que más marcan —parece— la actuación de Gomá. Y su apoyo a Franco indudablemente es porque ve en él al garante de tal proyecto. Hay también otros asuntos de interés en relación con los vascos, como el intento de Alberto de Onaindía para salvar al obispo de Barcelona, el apoyo de la Santa Sede para evacuar no combatientes de Cataluña o los intentos de llegar a un acuerdo con el PNV. En el primero de estos tres temas es muy llamativo el reflejo del desconocimiento de la realidad con que se tenía que actuar: toda la correspondencia para conseguir el canje de mons. Irurita se hace sin saber que había sido fusilado hacía meses.

El tomo 4: *Marzo 1937* continúa algunas cuestiones anteriores, como las referidas a la cuestión vasca, la situación y renovación de las zonas recién conquistadas, la organización castrense, junto con otras nuevas. Una de las más significativas es —como ya comentamos— la puesta en marcha de la carta colectiva del episcopado español, respondiendo a la consulta que hace Gomá sobre la oportunidad de tal documento. Empiezan en este mes a llegar las primeras respuestas de los obispos y, en algún caso, esquemas de lo que tendría que ser la carta colectiva. En general las opiniones son favorables y dejan un amplio margen de maniobra al cardenal para la redacción del texto. Llama la atención, en cambio, la poca correspondencia que hay sobre problemas de retaguardia o represión y lo poco que aparece es siempre a instancias exteriores, normalmente desde el Vaticano: protestas por la represión a los vascos (bombardeos, limpieza étnica), petición de ayuda para Carrasco Formiguera, reticencias vaticanas por las masivas ejecuciones en Málaga, etc. Gomá normalmente procuraba informarse en las fuentes para responder. De todos modos, el mismo desconocimiento que podía haber para saber lo que había pasado en Barcelona con el obispo, lo hay para conocer cómo se juzgó a los sacerdotes vascos o cómo fueron los bombardeos sobre poblaciones civiles. Las informaciones que reciben son, aunque muchas veces de primer orden —incluso de Franco— poco críticas. También en marzo empieza un tímido movimiento para difundir la encíclica de Pío XI contra el nazismo, que choca con la resistencia oficial, aunque las valoraciones de Gomá son, como habitualmente, de plena confianza en la conducta futura de Franco con relación a la Iglesia.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Desde el punto de vista material y técnico, la impresión —desde la portada a la letra— es excepcional si nos acercamos a los tomos con la idea preconcebida de lo que es una edición de fuentes: agradable presentación, letra clara, buen diseño editorial que contribuyen a hacer aún más agradable una lectura de por sí interesante. Y habría que decir que también más interesante de lo que se podría esperar de una edición de textos que normalmente son un instrumento de consulta. Aunque pueda parecer exagerado, el Archivo Gomá casi podría considerarse un texto de lectura, en algunos casos —en otros no, evidentemente— incluso amena. Lo que no es poco decir. Como es natural, los AA. hacen un pequeño registro de cada documento, hay índice onomástico e índice de documentos. En conjunto una magnífica iniciativa del CSIC que aporta luces a un campo de nuestra historia que sigue siendo, como decíamos al principio, tierra de polémica. Las ediciones como ésta contribuyen de la mejor manera a serenarlo: con datos.

M^a José VILLEGAS SANZ

PAPETTI, Renato: (a cura di), *Pablo VI y América Latina, Jornadas de estudio, Buenos Aires, 10-11 de octubre de 2000*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia, [Edizioni Studium, Roma] 2002, 242 págs.

El *Istituto Paolo VI* de Brescia desarrolla una bien conocida labor de investigación y difusión de la vida y el magisterio de Giovanni Battista Montini. Saggi, Quaderni y Pubblicazioni recogen prácticamente todos los aspectos desde los que el historiador, el filósofo, el filólogo o el eclesiólogo pueden acercarse a la actividad de un papa. Sin embargo, de entre sus numerosas publicaciones, sólo en dos ocasiones se han hecho coloquios centrados en ámbitos geográficos: el primero sobre Pablo VI y España (Madrid 1994) y el que ahora presentamos. Como es patente, los dos en lengua castellana y los dos en ámbito hispano, en sentido amplio pero inequívoco. Ignoro las causas, que quizá haya que reducir al interés de determinados estudiosos locales que ofrecieron apoyo al *Istituto* para realizar las jornadas de trabajo. O por las peculiaridades de esos ámbitos geográficos: el franquismo en España y la teología de la liberación en América. Los dos lo suficientemente interesantes y polémicos —el de España lo fue, lo constato como participante— como para dedicarles unas jornadas de estudio monográficas. En cualquier caso, los países más trabajados en relación con Pablo VI son los hispánicos.

El coloquio americano que ahora reseñamos recoge once intervenciones, casi todas centradas en los problemas continentales, aunque con un carácter más eclesiológico y teórico que histórico, y tratadas por conocidos especialistas americanos. Las ponencias se articulan en dos grandes bloques. El primero sobre la influencia de Pablo VI en la cultura como pauta para las orientaciones generales de la Iglesia en América (Alfredo Horacio Zecca: «El valor y la misión de las Universidades Católicas en el pensamiento de Pablo VI»; Alberto Methol Ferré: «Grandes orientaciones pastorales de Pablo VI para América Latina»; Antonio do Carmo Cheuiche: «El pensamiento de Pablo VI sobre la cultura y la civilización en América Latina» y

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Julio Terán Dutari: «Implicaciones de la cultura en Pablo VI y en el cardenal ecuatoriano Pablo Muñoz Vega»). El segundo bloque tiene un carácter más bien sociológico, con el esquema clásico de análisis de la realidad (Alberto Cova: «La geografia del sottosviluppo negli anni del pontificato di Paolo VI»; Daniela Parisi: «Dalla povertà come situazione di vita del singolo alla povertà come condizione di vita dei popoli: la *Populorum progressio* e il pensiero degli economisti»; Carlos A. Floria: «La dimensión política de la vida en la Carta Apostólica *Octogesima adveniens*»; Carmelo Juan Giaquinta: «La pobreza y los pobres de América Latina en la enseñanza de Pablo VI») y planteamientos para modificarla desde la actuación apostólica (Carlos María Galli: «Pablo VI y la evangelización en América Latina»; Joaquín Alliende Luco: «Lo crucial de la *Evangelii Nuntiandi* para América Latina»). El texto incluye la transcripción de las cuatro discusiones al final de cada media jornada, así como un índice de nombres.

En conjunto una buena fuente de información para los interesados en los problemas americanos durante el pontificado de Pablo VI. La edición, como de costumbre está excelentemente presentada, aunque con las erratas o italianismos que podríamos considerar inevitables en el índice general hecho en Italia con textos castellanos (equatoriano, evangelización, intervención) pero que se habrían eliminado con un corrector español.

Antón M. PAZOS

LITERATURA SOBRE LOS FUNDAMENTOS:
NOTA CRÍTICA (II)

POR

JOSÉ ANDRÉS GALLEGO

Hispania Sacra

I

Andrés TORRES QUEIRUGA: *Repensar la resurrección*, Madrid, Ediciones Trotta, 2003, 372 págs.

Henry CORBIN: *La paradoja del monoteísmo*, Madrid, Editorial Losada, 2003, 289 págs.

Matthew FOX: *La bendición original*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2002, 410 págs.

Julián CARRÓN y José Miguel GARCÍA PÉREZ: *Cuándo fueron escritos los Evangelios: El testimonio de san Pablo*, Madrid, Ediciones Encuentro y Fundación San Justino, 2001, 180 págs.

Los libros de Torres Queiruga, Henry Corbin y Matthew Fox son una buena ilustración de lo que ha ocurrido con el cristianismo en el siglo XX. Se podría decir que la unión de las iglesias que no se logró con el movimiento ecuménico, la hicieron realidad no pocos teólogos, al mezclar argumentos tomados de diversas confesiones. Estos tres libros unen tácitamente, como una sola cosa, catolicismo y protestantismo (Torres Queiruga), catolicismo, judaísmo e islamismo (Corbin) y todo eso y la *New Age* y el gnosticismo (Fox). Y lo hacen en esa progresión que acabo de establecer: su discurso teológico se va abriendo a otras confesiones gradualmente, desde Torres Queiruga hasta Fox.

La cronología de las primeras ediciones (porque se trata de tres traducciones) no es sin embargo ésa: los ensayos que reúne el editor de Corbin son de los años setenta, el libro de Fox es de 1983 y la versión gallega de Torres no aparece datada pero es la más reciente. Este desfase entre la progresión de la apertura y la cronología de las primeras ediciones es significativo: Corbin —el primero en este orden— escribía en Francia, en el corazón de la ebullición teológica, y ya desbordaba su libro un islamismo, sobre todo iraní, que tardaría en llegar al mundo anglosajón y español de los otros dos autores. La obra de Corbin es, en efecto, un conjunto de ensayos sobre las tres «religiones del Libro», pero, de facto, subyace en ella una interpretación esotérica y a veces cabalística del cristianismo (así en la visión de Cristo como ángel o en la del arcángel Gabriel como Espíritu Santo). No es fácil de leer ni de entender. Corbin maneja sus extensos conocimientos sin concesión alguna al lector. Y llegó hasta el final: hasta el nihilismo a que había abocado mucho antes —en torno al 900— la revisión del cristianismo propuesta por Nietzsche.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

El libro de Fox es la reducción de esto al absurdo; se trata de un verdadero *melting pot*: une lo más dispar e incluso lo irreconciliable, a san Ireneo y Tomás de Aquino con Teilhard de Chardin, el feminismo y la teología de la liberación. No es raro, por lo tanto, que vea «la nada como experiencia metafísica», en vez de psicológica, y diga que «la fe está en la imaginación», y no en el intelecto. Su tesis principal es que hay que sustituir la teología de caída/redención por una teología que ensalce sin límites la creación, incluida la erótica.

Siendo el último escrito, Torres Queiruga está en el principio del proceso. Asume, como se hizo en los años sesenta, la exégesis protestante de Bultmann, insiste por lo tanto en que los evangelios no son un texto histórico, sino simbólico y, con ello, concluye que la resurrección de Jesús es la revelación definitiva de lo que hace Dios con todas las personas de todos los tiempos (pág. 322); esto es: Jesús, igual que todos los seres humanos, murió y, en el momento de morir, su alma se separó de su cuerpo; sólo que, en su caso, a esto lo llamamos Resurrección. El sepulcro vacío no forma parte de la fe y son simbólicos y no cronológicos los tres días en que Jesús permaneció muerto (pág. 215) Lo posterior —las apariciones— fueron «interpretaciones» de un ambiente cargado de fortísima emotividad (pág. 312). No tiene sentido creer que un cuerpo resucitado pueda comer, ser tocado, ser visto siquiera y, además, acabar subiendo a los cielos (pág. 40, 154). El lector termina por sentirse llevado a dudar de que Cristo sea Dios, por más que el autor no lo plantee. Y el caso es que recuerda (pág. 214) la famosa advertencia de san Pablo, que tiene carácter de enorme premonición, dicha hace dos mil años: «si Cristo no ha resucitado, vuestra fe carece de sentido» (1 Cor 15, 13).

Resulta gratificante que, mientras tanto, el grupo de biblistas de Madrid aglutinado en la Fundación San Justino prosiga su trabajo en sentido diametralmente opuesto: el de probar que muchas de las dudas que plantean las Escrituras se resuelven si se acepta la hipótesis de que el Nuevo Testamento fue escrito sobre materiales hebreos o arameos, si es que no fue redactado en estos idiomas. La aportación de Julián Carrón y José Miguel García Pérez de que ahora nos hacemos eco, en el libro que he citado en el encabezamiento de esta nota, es especialmente importante porque viene a mostrar que san Pablo ya hizo referencia explícita al evangelio de san Lucas en la segunda carta a los corintios, lo cual quiere decir que ese evangelio o los materiales que sirvieron de base para su redacción debían correr ya escritos en los años cuarenta de la era cristiana (*vid.* especialmente pág. 80-86). Y lo mismo para el de san Mateo.

II

María TOSCANO y Germán ANCOCHEA: *Mujeres en busca del amado: Catorce siglos de místicas cristianas*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2002, 142 págs.

Jacques LE GOFF: *San Francisco de Asís*, Madrid, Ediciones Akal, 2003, 152 págs.

José M. CASTILLO: *El futuro de la vida religiosa: De los orígenes a la crisis actual*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 221 págs.

Antonio BLANCH: *El espíritu de la letra*, Madrid, PPC, 2002, 402 págs.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Detengámonos ahora en un largo período intermedio y señalemos el interés del libro de María Toscano y Germán Ancochea. Este pequeño volumen tiene una utilidad clara, que es la de recordar la existencia de una notable contribución femenina a la definición de la mística. Como es sabido, es este último un fenómeno bajomedieval, anidado primero en tierras del Rin, en el siglo XIV y XV, antes de que —ya en el XVI— tomara forma definitiva en España, con santa Teresa y san Juan de la Cruz. Pues bien, los autores muestran que, en los siglos XIII y XIV, hubo algunas religiosas (Hadewich de Amberes, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn, Margarita Porète, la hermana Katrei) que experimentaron ese tipo de fenómenos y lo pusieron por escrito o —lo que es más frecuente— lo hicieron sus biógrafos. No se puede decir que lo descubran, pero ayudan a aproximarse a ese fenómeno, ordinariamente olvidado.

Es menos convincente lo que dicen los autores acerca de la existencia de una mística femenina en los primeros siglos del cristianismo; cosa que intentan probar recurriendo a los libros del Nuevo Testamento y —ante lo escueto de éstos al respecto— a algunos escritos apócrifos. El resultado es parco y quizás un tanto forzado. Por otra parte, ponen empeño en relacionar temáticamente esa mística femenina de los primeros siglos con la espiritualidad sufi, sobre todo persa, no porque crean que ha habido relación de influencia entre una y otra, sino para poner de manifiesto la semejanza entre ambas experiencias. La verdad es que esas comparaciones rompen de tanto en tanto el hilo argumental del libro, sin que la semejanza resulte del todo convincente. Pero ahí está todo lo dicho y quizá sea suficiente para justificar la lectura de este pequeño volumen.

También, el de Le Goff sobre san Francisco. Es, en realidad, la reunión de cuatro ensayos distintos, unidos solamente por el protagonista. Los dos primeros interesarán a todos, porque uno es un retablo de la Europa occidental de los siglos XII-XIII, cuando vivió Francisco, y el segundo es una reconstrucción de su biografía. El tercero —un estudio lingüístico de las obras de san Francisco y sus primeros biógrafos— no sólo es más especializado, sino que es menos concluyente. Y algo parejo ocurre con el cuarto, que es un estudio de los «modelos culturales» del siglo XIII.

Lo comento junto a la obra de José M. Castillo por razones que el lector adivinará enseguida. La obra de José M. Castillo tiene también su parte de historia: toda la primera constituye un estudio de los orígenes del monaquismo, entre los siglos III y VI. Pero la finalidad de la obra es muy actual: desde los últimos años sesenta del siglo XX, las órdenes y congregaciones se despueblan (de europeos; porque han comenzado a repoblarse de hispanoamericanos, asiáticos y africanos) y Castillo se pregunta por qué. El estudio de los orígenes le brinda una de las principales tesis del libro: el monaquismo nació porque un grupo de hombres y de mujeres buscaron una manera de ser «diferente» —el autor insiste en este adjetivo— que les permitiera romper con todos los condicionamientos políticos, sociales, económicos y culturales de su entorno. Tenía, sin embargo, dos errores de partida: uno, que fue una respuesta al miedo ante un Dios concebido como juez; el otro, que partió de una consideración del placer sexual como realidad maligna. Y esto es lo primero y lo segundo que rechaza el hombre de hoy. A eso se ha añadido —sigue el razonamiento del autor— la frustración de lo principal:

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

en las órdenes y congregaciones religiosas, nacidas para emanciparse del poder y la economía, hace mucho tiempo que se presta excesiva atención al poder y a la economía; se lucha por el honor de mandar, preocupa el dinero y, a veces, incluso se sostienen instituciones educativas en las que se inculca una mentalidad capitalista. El estado religioso sigue teniendo sentido. Pero su porvenir depende, según Castillo, de que se libre de estos males y recupere el propósito del comienzo: ser «diferentes», pero como algo distinto y emancipado de las preocupaciones por el dinero y el poder, del puritanismo sexual y del miedo a Dios.

El lector habrá adivinado por qué vinculo ambos libros, siendo de naturaleza tan distinta: san Francisco tiene mucho que decir sobre esa emancipación, que él propugnó y vivió tan intensamente. Y el libro de Le Goff lo deja ver. De lo que no estoy seguro es de que sea suficiente el dictamen de Castillo sobre la crisis vocacional y la oleada de secularizaciones del siglo XX. Lo que dice es —a mi juicio— cierto. Pero no es lo único cierto. En esta misma nota encontrará el dictamen de Le Guillou, que vio la crisis de los últimos años sesenta del siglo pasado como estallido de una crisis de gnosticismo. Y no faltó en ella el concurso de algunos religiosos, cuya vocación se les presentó como algo vacío de sentido. Es, pues, más complejo.

Otro libro que llega a nuestros días es el de Antonio Blanch, que es, obviamente, de una envergadura distinta. Y de una ambición casi sin límites. Hace años, durante mucho tiempo, para aproximarse a la visión de lo trascendente en la creación literaria, era obligado leer *Literatura y cristianismo*, el espléndido, largo y profundo ensayo de Charles Moeller. Han pasado cincuenta años y pueden contarse con los dedos de la mano los intentos de poner al día esa reflexión. ¿Por qué este silencio? La respuesta se halla tácitamente en la obra de Antonio Blanch: porque la literatura ha llegado a prescindir de la trascendencia. En último término, porque a nadie le preocupa.

Pero ¿es así? Precisamente muestra Blanch que, como hizo Moeller, cabe una lectura trascendente de toda ficción, por aparentemente agnóstica que sea. Para llegar a eso, Blanch da un rodeo impresionante. Parte de Esquilo, aunque enseguida nos sitúa en Pégyu. Y hace bien, a mi juicio, porque una de las mayores torpezas que se ha introducido en la cultura de consumo común es el desconocimiento de los clásicos.

La primera parte del libro es eso: una galería de escritores a quienes se pregunta algo que, en algunos casos, jamás se imaginaron o, a lo menos, no fue nunca el motivo por el que escribieron sus obras: qué piensan de Dios y de las preguntas fundamentales sobre la razón de ser de la vida humana. Salta de Esquilo a Shakespeare y a Calderón —que merece algunas de las mejores páginas de la obra—, se aventura en la difícil idiosincrasia de Goethe, también en la Hölderlin, llega a encontrar lo trascendente incluso en Baudelaire, cómo no en Dostoievski, incluso en *La Regenta*, y entra después en el siglo XX con una selección que no responde acaso sino al albur de la curiosidad del autor (podrían haberse hecho infinidad de selecciones distintas) pero que resulta satisfactoria.

Sin ser desdeñable todo esto, Antonio Blanch consigue las páginas mejores —a mi entender— en la segunda parte. En ella traza una visión de conjunto de aquello que da razón del libro. Cuando se pregunta sobre los orígenes del agnosticismo que palpita en

la literatura actual, no puede por menos que situarse en el siglo XVIII, en las Luces. Pero es en el siglo XX cuando el fenómeno se convierte en norma: en norma de conducta y, por lo que se ve, también en norma de escritura. La literatura del XIX y la de los comienzos de la centuria siguiente aún se ciñen al juego dialéctico entre culpa y perdón —nos explica Blanch—, aunque lo hagan en una multiplicidad de formas. En el XX, no obstante, llega también al quehacer literario la pérdida del sentido de pecado que es característica de nuestro tiempo. Y, con ello, retrocede la importancia del perdón; no tanto la de la culpa, porque la filosofía —la existencialista en primer lugar— introducen al ser humano en un mundo de angustia que, psíquicamente, tiene que ver de alguna forma con un sentimiento de culpabilidad (aunque sea la culpabilidad de existir). Acierta especialmente en el capítulo que dedica a la percepción de ese cambio en la literatura española; explica cómo, a pesar de todos los pesares, en la literatura del siglo XIX (en Galdós, por ejemplo; en el propio Clarín) hay una crítica de las formas de expresión social del catolicismo que presupone, sin embargo, en el que critica, el propio cristianismo. Y esto se pierde mediado el siglo XX, en un proceso de que lleva de la novela «católica» a la requisitoria —católica aún— de los años sesenta, por fin al relato de la propia increencia incluso como mérito vital. Valdría la pena que el autor nos dejara ver este mismo proceso en la literatura occidental.

III

Alain HUGON: *Rivalités européennes et hégémonie mondiales, XVIe-XVIIIe siècle*, París, Armand Colin, 2002, 201 págs.

Dale K. VAN KLEY: *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa: De Calvino a la Constitución civil (1560-1791)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.

John Patrick DONNELLY y Michael W. MAHER (ed.): *Confraternities and Catholic reform in Italy, France and Spain*, Kirksville (Mo.), Thomas Jefferson University Press, 1999. - x + 254 págs.

Gregorio Mayans y Siscar digital, Madrid, Fundación Hernando de Larramendi, 2002, CD.

Los libros de Alain Hugon y Dale K. Van Kley entran de lleno en el período álgido del desarrollo del protestantismo. El de Hugon es una buena síntesis interpretativa de las relaciones internacionales europeas entre 1492-1789. El autor abre el volumen con los capítulos quizá más novedosos por su planteamiento, que son los que se refieren a la geopolítica, a la dinámica interior de la política de las diversas monarquías y la naturaleza de la guerra, de los ejércitos y de la diplomacia. La segunda parte, organizada cronológicamente, sintetiza sucesivamente la época de hegemonía española (1559-1643), la de hegemonía francesa (1643-1715) y la de hegemonía británica (1715-1789). Sin notas, se trata de una buena síntesis, en la que, por la época y el tema, se repiten —sin demasiada frecuencia— las alusiones a lo religioso.

Que es, en cambio, el hilo conductor del libro de Van Kley. Recordaré aquí lo que yo mismo he expuesto en la Presentación: Van Kley es bien conocido entre los historiadores por sus estudios sobre el siglo XVIII francés, especialmente en relación con las concep-

ciones del poder que fueron previas a la revolución de 1789. En este libro de ahora, añade a su obra la explicación de un importante aspecto de esas concepciones, que es el que vincula las luchas politicorreligiosas francesas del siglo XVI con la propia Revolución.

Sólo acotaré, como presentación, un aspecto de su tesis que nos atañe especialmente a los hispanos. Conciérne a la inversión de actitudes que apunta Van Kley en el primer capítulo, al referirse a que los católicos pasaron de una concepción política que yo llamaría pactista a otra absolutista, al mismo tiempo en que los calvinistas franceses recorrían el camino contrario. El hecho era sabido. Y es importante; porque, en ese dislate, está una de las claves del fracaso del catolicismo como génesis de la democracia moderna; acontecimiento tanto más grave cuanto que, en realidad, habían sido teólogos católicos del mismo siglo XVI los que se habían adelantado a definir la naturaleza pactista de la sociedad política. Es cierto que la teología populista donde se puso ese fundamento fue ante todo española y que no tuvo en Francia una dimensión semejante. Pero es que a Van Kley le falta apurar la hipótesis, cada vez más fundada, de que el *partido español* no fue sino una parte de la influencia de todo orden —de la mística y la filosofía política a la moda— que ejerció España sobre la Francia católica del Quinientos. Habría que estudiar, en suma, la recepción francesa del pensamiento populista español.

Van Kley prefiere concluir que la Reforma protestante primero y el jansenismo después —ya en el siglo XVIII— sencillamente fracasaron y que, al no triunfar en Francia, dejaron en pie una Iglesia rica y enfeudada en la Monarquía y que este fracaso constituyó el principio del fin del drama que sobrevendría en 1789. La conclusión es válida, siquiera en el sentido de que la Iglesia, en Francia, no estaba preparada para hacer frente a lo que sobrevino con la Revolución. Es más discutible que, al propugnar la libre interpretación de la Biblia, el protestantismo fuera la única vía para alcanzar la libertad de conciencia que podía llevar a la libertad política y que, por eso, su fracaso fue grave. Decía líneas atrás que la filosofía populista fue católica en sus inicios y añadiré ahora que el abandono de ese populismo, en el mundo católico, obedeció a una decisión interna de la Iglesia; decisión que tuvo que ver —fue réplica a ella— con la Reforma protestante pero que pudo no haber tenido lugar y, en tal caso, sin necesidad de que la Reforma triunfara, las cosas hubieran sido diferentes.

El asunto es, en suma, más complejo y, sobre todo, distinto. Pero requeriría otro libro —*Sobre las raíces católicas de la descristianización*—, que me permito prometer. Lo tengo ya escrito.

En él se ha de aludir, inevitablemente, a la reforma tridentina, uno de cuyos aspectos —el papel de las cofradías en la Reforma católica entre 1500 y 1650, en Italia, Francia y España— es el objeto del libro coordinado por Donnelly Maher. Fueron los tres países donde —según los autores— hubo un mayor florecimiento de ese tipo de sociedades. El volumen se abre con un ensayo de Christopher Black sobre la iglesia italiana hacia 1500 y el papel de revitalización que desempeñaron las cofradías. De los otros once ensayos, cinco se refieren también a Italia, cuatro a Francia y dos a España. Concretamente, Allyson Poska estudia las cofradías de Orense en el siglo XVII en sus tensiones con el cabildo de la ciudad y Maureen Flynn trata del conjunto de la actividad de estas asociaciones en la España de los siglos XVI y XVII, como defensa frente

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

al protestantismo y reforzamiento de la piedad, en un proceso que las llevó a depender estrechamente, ya en el XVII, de la jerarquía eclesiástica.

Serían, en el XVIII, uno de los aspectos de la *bête noire* del polígrafo Gregorio Mayans y Siscar, acerado crítico de la incultura de los españoles, incluido su modo de entender la religión. Mayans escribió millares de cartas, además de tratar de temas relacionados con la religión en diversos libros. La correspondencia, de enorme importancia para el conocimiento de la cultura española del Setecientos, va siendo pacientemente transcrita, anotada y editada por Antonio Mestre, con la colaboración de otros modernistas de nota. Pues bien, todo lo editado hasta ahora (diecisiete volúmenes de cartas) más toda la obra impresa en castellano ha sido digitalizada y, de esta forma, editada también en CD en la Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo de Polígrafos Españoles que dirige Xavier Agenjo y que constituye una de las últimas voluntades del mecenas que fue Ignacio Hernando de Larramendi. La importancia de esta edición no requiere pruebas: se pone a disposición del investigador todo lo conocido, pero con una técnica de localización que no existía en la edición en papel. No dudo en saludar este volumen —este disco— como una de las principales aportaciones hechas a la literatura histórica española en 2002.

IV

José L. REDRADO; Jesús ETAYO; José JORDÁN; José Luis VALLEJO; David JORDÁN: *Virgen de la Peña, compatrona y protectora de la villa de Fustiñana*, Fustiñana (Navarra), Editrice Velar Spa, 2002, 159 págs.

La parroquia de San Nicolás de Pamplona, Pamplona, Caja Navarra, 2002, 65 págs.

José Luis SALES TIRAPU; Isidoro URSÚA IRIGOYEN: *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona.- Sección Procesos*, tomos 14-17: *Siglo XVII*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1997-1999, 496 + 548 + 536 + 501 págs.; tomos 18-20: *Siglos XVII-XVIII*, idem, idem, 2000-2002, 499 + 486 + 551 págs.

Blanca URMENETA PURROY: *Navarra ante el vascuence: Actitudes y actuaciones (1876-1919)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1997, 428 págs.

José Javier LÓPEZ ANTÓN: *Arturo Campión, entre la historia y la cultura*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, 688 págs.

José Goñi Gaztambide: *Historia de los obispos de Pamplona*, tomo XI: *Siglo XX*, Pamplona, Eunsa, 1999, 891 págs.

Del mismo, *Mariano Arigita y Lasa (1864-1916), vida y obra: Crónica de Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2001, 326 págs.

Reyes BERRUEZO ALBÉNIZ: *Política educativa en Navarra, 1931-1939*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1991, 317 págs.

Primer Encuentro sobre historia de la educación en Navarra, Pamplona, 2 y 3 de noviembre de 2000, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2001, 356 págs.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

- Emilio MAJUELO GIL: *Luchas de clases en Navarra (1931-1936)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1989, 385 págs.
- Ángel GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI (coord.): *El exilio republicano navarro de 1939*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2002, 613 págs.
- José Vicente IRIARTE ARESO: *Movimiento obrero en Navarra (1967-1977): Organización y conflictividad*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1996, 409 págs.
- J. Javier NAGORE YÁRNOZ: *Historia del Fuero Nuevo de Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994, 678 págs.
- Joaquín GORTARI UNANUA: *La Transición política en Navarra (1976-1979)*, Prólogo de Juan Cruz Alli Aranguren, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995, 741 y 891 págs. en dos volúmenes.
- Juan J. SAYÉS BERMEJO: *Sentimientos y personas en una comarca de Navarra*, Peralta, Gráficas Azkoyen, 1985, 150 págs.
- Jesús Javier SÁNCHEZ BARRICARTE: *El descenso de la natalidad en Navarra (1786-1991)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, 266 págs.

El lector tendrá que admitir que mis lecturas de estos meses hayan prestado especial atención a Navarra. En ellos he ultimado un empeño para el que he acopiado documentos desde hace veinte años, exactamente desde 1982, en que publiqué la *Historia contemporánea de Navarra* (Pamplona, Ediciones y Libros). El libro que ahora ve la luz (*Navarra, cien años de historia*, Pamplona, Diario de Navarra, 2003) se refiere tan sólo al siglo XX, en el que, sin embargo, lo religioso ha estado en Navarra en un primer plano, hasta el punto de hacer de esta región la más prolífica del mundo en vocaciones eclesásticas, hasta el entorno de 1968.

Pues bien, una de las líneas historiográficas con que me he topado es la que representa el volumen de Redrado y otros autores sobre la devoción a la Virgen de la Paña en la villa de Fustiñana. Se trata de una monografía sobre esta advocación mariana, que podría datar del siglo XII y cuyo rastro se sigue en el libro a lo largo de los siglos, hasta llegar hasta la actualidad. Se expone lo que se sabe acerca de la advocación y sobre las cofradías que la han servido, al menos desde el siglo XIV. Es una obra de apologética pero aporta datos de utilidad para el historiador.

Algo semejante a lo que ocurre con el opúsculo de presentación de la parroquia de San Nicolás de Pamplona. Después de las presentaciones protocolarias, se dedican sendos capítulos a la historia arquitectónica del templo (desde el siglo XIII), a la del barrio (desde el siglo XI) y a las cofradías y asociaciones que ha albergado esta iglesia.

Es obra, como la anterior, de divulgación. Pero la traigo a cuento porque está proliferando este tipo de literatura histórica, que suele escapar al conocimiento del historiador y no es, sin embargo, desdeñable.

Claro que tiene otro calado la continuación del catálogo del fondo de Procesos del Archivo Diocesano de Pamplona, donde, pacientemente, José Luis Sales e Isidoro Ursúa prosiguen la tarea de registrar los más de cien mil expedientes que allí se conservan. Es una labor titánica que vale la pena (y que debería ser imitada). Con los vo-

lúmenes que anotamos aquí, el trabajo se ha adentrado plenamente en el siglo XVII y ha comenzado el registro del XVIII. La diócesis de Pamplona comprendía en esa época la mayor parte de Navarra y el tercio oriental de Guipúzcoa, de manera que las fuentes se refieren también a este último territorio y su interés desborda, incluso geográficamente, el marco regional (eso por no decir que, además, la presencia de procesos de la costa cantábrica abre la documentación incluso a perspectivas americanistas, según se dejó ver en el libro *Navarra y América*, editado en Mapfre en 1992).

Como en volúmenes anteriores, los autores incluyen, de cada proceso, el lugar que actuó en él, el año de la sentencia, un completo registro, la ubicación archivística y el número de folios del expediente. A continuación va un índice de materias, un índice toponímico y el onomástico. Los temas para los que puede interesar esta documentación son sobre todo los eclesiásticos; pero, dada la amplitud con que se entendía esta palabra en la época y, además, la propia latitud de la jurisdicción eclesiástica, los asuntos concernidos son muchos más: todo lo relativo al matrimonio (incluidos los inventarios de bienes), mucho de lo económico, la medicina o las diversiones, universidades e indios. Se trata en suma de una fuente primordial y de una edición modélica.

Con la publicación del volumen 20, se ha llegado probablemente al registro de unos cincuenta mil procesos de este fondo, que son, sin embargo, mucho menos de la mitad de los que contiene.

Vamos ahora a lo que podemos denominar investigaciones «puntuales» que tienen que ver con lo religioso.

Tiene que ver, y mucho, la subsistencia del vascuence, al que ha dedicado su tesis doctoral Blanca Urmeneta. La autora estudia primero la obra de la Asociación Euskara de Navarra (1877-1897) en el fomento del euskera; detalla después —en la parte más enojosa, pero no poco útil— los actos públicos y los escritos en que se hizo uso del euskera durante el período 1876-1919; examina la legislación que amparaba el conocimiento del vascuence para desempeñar determinados cargos (maestro, notario, secretarios de Ayuntamiento...); expone las iniciativas propiamente educativas que se tomaron y acaba con la creación de la Academia de la Lengua Vasca (1919), no sin asomarse a la geografía del euskera en aquellos años. En conjunto, se trata de una obra de suma originalidad temática, sobre algo prácticamente desconocido hasta ahora. Expositivamente, peca de la rigidez que es frecuente en las tesis doctorales; pero ello no disminuye su valor. Emplea —entre muchas otras— fuentes eclesiásticas y destaca —de facto— el papel de los eclesiásticos en el mantenimiento del vascuence, si bien no hay que pensar en situaciones como las que se perciben en otros territorios —el más cercano, Cataluña—, donde, en los mismos años, algunos clérigos hicieron una verdadera cruzada en pro de la lengua vernácula. En Navarra no se hizo tal, sino que se aplicó, a lo que parece, un criterio eminentemente realista, que hizo que la predicación y la catequesis fueran adaptándose, sin resistencias, al avance del castellano.

Y eso, por más que le pesara al importante historiador, novelista y político navarro que fue Arturo Campión (1854-1936), a quien José Javier López Antón dedica un libro no poco enjundioso. El autor lo divide en dos partes bien diferenciadas. La primera se refiere a la biografía y, en ella, a la singladura política del personaje; singladura verda-

deramente enrevesada; porque Campión partió de un cierto liberalismo para dejarse ganar enseguida por las corrientes románticas tardías que lo llevaron al nacionalismo vasco, al tiempo en que le ganaba también el endurecimiento de un cierto catolicismo ante la secularización y el anticlericalismo militante. Fue, así, liberal, nacionalista, carlista, integrista...

Lo principal de esta figura es, no obstante, su aportación a la formación de la mítica vasca, por medio de sus novelas y de sus obras históricas, en las que precisamente lo mítico se mezcla con lo real sin que pueda saberse siempre dónde empieza lo uno y acaba lo otro. Lo religioso tiene en ello una función omnipresente. En la segunda parte del libro, por eso, López Antón pasa revista a las aportaciones historiográficas principales de Campión y, una a una, no sólo las estudia sino que las somete a la necesaria valoración. Queda, para los estudiosos de los símbolos —que también los ha habido, en estos años, en el territorio foral—, el papel que ha jugado esa visión romántica de la historia *vasca* en la formación de la identidad de esta tierra.

Uno de los obispos cuya censura libresca hubo de aceptar expresamente Arturo Campión fue el agustino José López Mendoza, obispo de Pamplona entre 1900 y 1923. Hasta él ha llegado ese episcopologio único que es la *Historia de los obispos de Pamplona* de Goñi Gaztambide, fallecido pocos meses ha. Es una obra de enorme erudición, como todas las del autor. Va hilvanando los más diversos sucesos de la historia diocesana de esos años, de manera que el libro constituye un verdadero venero de datos para una obra más interpretativa. Temáticamente, esos datos se organizan en tres grandes bloques —que no aparecen como tales, no obstante, en el índice de la obra—: primero se narran los hechos principales del pontificado (p. 1-250), con criterio rigurosamente cronológico; seguidamente, se suceden los capítulos organizados temáticamente (sobre sermones y pastorales del obispo, visita pastoral, concilio provincial y sínodo diocesano, cabildo catedral, obras hechas en la catedral, seminario, música sacra, acción social, clero secular, atención al pueblo, institutos religiosos, modernismo, anticlericalismo, venta de objetos de arte...); por último, se examina la etapa final. Y el autor aún añade otras tantas semblanzas de los diez navarros que fueron promovidos al episcopado en otras diócesis entre 1900 y 1923. Basta esta enumeración para comprender el valor y el carácter monumental de la obra que reseñamos. Se basa en los archivos eclesiásticos navarros y en los Vaticanos principalmente. Es el mejor ejemplo de lo que la llamada historia narrativa —en realidad, la pura y dura erudición— puede llegar a hacer: poner en manos de los historiadores «analíticos» un material precioso, elaborado justamente como si se quisiera que sirviera a los demás.

Por cierto que uno de los episodios dolorosos del pontificado pamplonés de López Mendoza tuvo que ver con el canónigo Mariano Arigita, a quien el propio Goñi Gaztambide dedicó hace años un estudio en las páginas de *Hispania Sacra* y a quien ha dedicado ahora todo un libro. Arigita fue archivero e historiador, clérigo y, como tal, canónigo y chantre de la catedral pamplonesa. Aparte de su importancia como hombre de cultura, la obra permite conocer un típico proceso de vocación eclesiástica de la segunda mitad del siglo XIX. Se reconstruye la bibliografía de Arigita, incluidos los inéditos. Desde la página 147, el libro reproduce la hasta ahora inédita *Crónica de la Provincia de Navarra* entre 1897 y 1903 que redactó en funciones de cronista de la Provincia.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

Una de las conclusiones a las que hemos llegado al rehacer la historia de Navarra en el siglo XX es que el carácter de paradigma que tiene el catolicismo en la vida de esta región se configura como tal, precisamente, en el siglo XX. Hasta entonces, Navarra fue una de las regiones más católicas de España pero lo fue como una más del amplio arco de densidad religiosa que unía todo el tercio septentrional de la península. Se me permitirá no entrar aquí en qué entiendo por «densidad religiosa» e incluso por «más católico». Lo he intentado expresar con Antón M. Pazos en *La Iglesia en la España contemporánea* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, 2 volúmenes) y no es cosa de repetir aquí lo que se expuso allí extensamente.

Lo cierto es que el siglo XX es el que presencié la conversión de Navarra en la región no sólo católica, sino además beligerante en su catolicismo. Y eso se vio de manera especial en la larga crisis que padeció España entre 1931 y 1939.

A un aspecto fundamental de ese padecimiento ha dedicado Reyes Berruezo su tesis doctoral, que trata de la política educativa en la Navarra de la segunda República. La autora examina principalmente la recepción, en Navarra, de la legislación anticlerical; la respuesta que se le dio, sobre todo desde la prensa y desde la muy poderosa Asociación Católica de Padres de Familia, que de facto —como ocurrió en buena parte de España— consiguió que los colegios de religiosos subsistieran por la vía de convertirlos en sociedades culturales y mutuas, donde los propios religiosos seguían dando clases como seculares; la creación de la Junta Superior de Educación por parte de la Diputación Foral de Navarra en 1936 y el intento de desarrollar una política educativa propia y autónoma, que yuguló el ministro de Educación Nacional del primer Gobierno de Franco (1938), sobre todo con la legislación de 1939 en virtud de la cual se articulaba la administración provincial educativa. La Junta Superior de Educación de Navarra hizo, no obstante, el trabajo sucio: se encargó de depurar el magisterio y las bibliotecas, aspectos que se examinan también y que fueron impuestos en toda España por los nuevos gobernantes.

La propia Reyes Berruezo ha insistido en la misma línea en su contribución al *Primer Encuentro sobre historia de la educación en Navarra*, celebrado en el año 2000 y claro es que dedicado a mucho más que lo contemporáneo. Las ponencias y comunicaciones versan en realidad sobre muy diversos aspectos de la vida educativa (desde la enseñanza de oficios y primaria hasta la universitaria, además de los libros de texto y las orientaciones pedagógicas) desde la Edad Media a la actualidad. En general, se trata de aportaciones puntuales, con excepción de las ponencias de Agustín Escolano Benito («Las culturas escolares en España en la perspectiva histórica») y Javier Vergara Ciordia («La historia de la educación en Navarra y su dimensión historiográfica [Edades Media y Moderna]») y la comunicación de Reyes Berruezo Albéniz («Para una historia de la educación en el siglo XX»), donde marca las pautas para desarrollar la investigación de su tesis doctoral proyectándola sobre otras épocas.

La tesis doctoral a que me refiero —sobre la política educativa de 1931-1936— insiste, en cierto modo, en el conocimiento de lo que suponíamos: la fortísima movilización religiosa que hubo en la tierra de que hablamos durante la segunda República. Es menos sabido que, como en el resto de España, hubo también una estimable lucha social, a la que lleva tiempo prestando atención Emilio Majuelo. Su libro *Lucha de clases en Navarra*

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

(1931-1936) es un estudio de corte clásico desde el punto de vista del método; se entrecruzan en él, siguiendo un orden rigurosamente cronológico, la evolución de los sindicatos —con el notable desarrollo que tuvo la UGT—, los conflictos concretos —que fueron agrarios sobre todo— y la política del período, con referencia siempre a la coyuntura económica y, más concretamente, al abrumador problema del paro y de la demanda de tierra por parte de los campesinos. Al hilo del relato, se expone la versión navarra de asuntos cruciales del período como la Reforma Agraria, la revolución de Octubre o la conflictividad que siguió al triunfo del Frente Popular (pese a que, en Navarra, ganó estas elecciones la derecha). Basado en numerosos archivos públicos y privados y en hemerografía, rompe desde luego la imagen de una región movilizada en sentido derechista.

Y lo rompe también el estudio de Ángel García-Sanz Marcotegui de otro aspecto olvidado de la historia reciente de Navarra, que es la existencia de personas de izquierda o partidarios del nacionalismo vasco que, por serlo, tuvieron que huir de su tierra (ciertamente, más en 1936 que en 1939). El libro de García-Sanz se abre con una buena introducción de Javier Ugarte Tellería sobre la región en la segunda República, siguen varios estudios sectoriales sobre el exilio y, en la tercera parte del volumen, se suceden 95 biografías de exiliados concretos, todo ello obra de varios autores.

Las luchas sociales volverían a ser sumamente duras en la región en los últimos años sesenta y los setenta del siglo XX. Pero, en este caso, el protagonismo correspondió tanto a las organizaciones católicas como a las antiguas y nuevas sindicales de izquierda (que, en parte, se reconstruyeron con ayuda de militantes de la JOC y la HOAC). José Vicente Iriarte le ha dedicado un libro a ese período y asunto. El suyo es un estudio muy pormenorizado del movimiento huelguístico navarro de 1967-1977, en el que, a partir de 1970, Navarra ocupó uno de los primeros lugares de España en punto a conflictividad. Año a año, el autor va desgranando el sinfín de cifras oficiales de los conflictos: número de empresas afectadas, trabajadores de su plantilla, trabajadores en paro, horas perdidas, coste etcétera etcétera. Al hilo de ello, va explicando las posiciones de los sindicatos. Pero el libro se refiere mucho más a las huelgas (a su contabilidad principalmente) que a éstos. Siendo la suya una buena aportación, sigue echándose de menos el estudio sobre el papel de los movimientos cristianos en la conflictividad de esos años.

Es útil el apéndice de panfletos de la época.

Época presidida, también, por la Transición. Y aquí hace al caso la detallada memoria del notario Javier Nagore sobre la gestación de la compilación de derecho civil de Navarra, el llamado *Fuero Nuevo*, que fue promulgado en 1973. Nos hallamos, en este caso, ante una detallada historia —verdadera acta notarial— de la gestación de la compilación entre 1946 y 1973. El autor subraya y pormenoriza las razones por las que se trata de un código fundamental para el mantenimiento del derecho privado foral, y es ello —el análisis de la gestación y contenido del Fuero Nuevo— lo que avalúa el libro. Sin embargo, se examina también el proceso político que condujo a su promulgación, y que es importante porque planteaba el problema del carácter pactado del régimen jurídico navarro y no podía ser objeto, por tanto, de modificación en Cortes; circunstancia que Franco resolvió haciendo uso de la prerrogativa de promulgar ley sin previa discusión y aprobación parlamentaria. En los capítulos finales, el autor expone (y critica) la modificación del ordenamiento navarro que hubo de introducirse en 1982

para adecuarlo al régimen español común de familia (mayoría de edad, divorcio, equiparación de la mujer...). Y todavía, en un último capítulo —que se sale obviamente del contenido prometido en el título—, se ocupa no ya del Fuero Nuevo —derecho privado— sino además del derecho público y de su transformación —a su juicio mal hecha— en 1982 para democratizar las instituciones navarras (el llamado *Amejoramiento del Fuero*). En un extenso apéndice, publica 54 documentos relativos a todo ello.

Que enlaza con la memoria de Joaquín Gortari de las negociaciones que condujeron a ese *Amejoramiento*. En este caso, estamos ante un acopio documental de primer orden sobre uno de los procesos regionales más importantes de los habidos en la Transición. Se trata de explicar cómo, por una parte, se impuso el designio de democratizar las instituciones forales navarras, además de ampliar la autonomía política que conllevaban, a partir del respeto a la ley paccionada de 1841 (frente a los que, inicialmente, pedían la «plena reintegración foral», que suponía la derogación de las normas de cercenamiento de los fueros de 1839-1841). Por otra parte, entreverado en lo anterior, se expone cómo eso se hizo al tiempo en que se resistían las presiones de los nacionalistas vascos para integrar Navarra en Euskadi, hasta lograr —como mal menor— que esa integración hubiera de ser aprobada por los navarros en referéndum. En el primer volumen, el autor narra —literalmente— todo este proceso con la técnica del secretario general que fue, durante años, de la Diputación Foral navarra: sujetándose mucho a la cronología y a la transcripción de los documentos y citas textuales. Aunque en ese primer volumen ya hay, por tanto, un acopio documental importante, a él se añaden los 138 documentos que llenan el segundo volumen y que proceden del Archivo Administrativo de la Diputación Foral de Navarra. Un historiador «analítico» no dudaría en denostar esta obra como historia «narrativa». Este historiador, por precisamente «analítico», no duda en agradecer este acopio positivista que permite una labor interpretativa a quien la intente llevar a cabo.

Terminaré por lo propiamente eclesiástico, en la misma época: Juan J. Sayés Bermejo ha escrito un libro de carácter literario más que historiográfico, que sirve sin embargo para conocer el alcance de los sentimientos y preocupaciones de un cura rural de los años 1969-1972, que es cuando están fechadas las semblanzas y reflexiones —muy pegadas a la realidad parroquial campesina— que componen el libro.

Fue la época en que sobrevino en Navarra la crisis vocacional y religiosa. Que estuvo ligada a las nuevas actitudes ante lo sexual que se desprenden del libro de Jesús Javier Sánchez Barricarte (que es, en realidad, un estudio estrictamente demográfico y, como tal, muy técnico). El autor se basa en registros parroquiales y censos, cuya información somete a un depurado método estadístico. Es menos original en la búsqueda de explicaciones; en algunos casos, las encuentra en fuentes diversas; pero, en gran medida, se conforma con acudir a explicaciones que otros demógrafos han dado para otros territorios donde se han registrado resultados parejos. Esto no basta, según se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando se trata de explicar no sólo el descenso de la natalidad, sino el hecho de que, en Navarra, ese descenso haya llegado a ser uno de los mayores del mundo. Con esta limitación, se trata de un análisis técnicamente modélico.

V

- William J. CALLAHAN: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, 684 págs.
- Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*.- Actas reunidas y presentadas por Paul Aubert, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, 292 págs.
- Menéndez Pelayo digital*, Madrid, Fundación Hernando de Larramendi, 1999, CD.
- Santiago MARTÍNEZ SÁNCHEZ: *El cardenal Pedro Segura y Sáenz (1880-1957)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, tesis doctoral inédita.
- Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, 405 págs.
- Pío MOA: *Los orígenes de la Guerra civil española*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, 447 págs.
- Del mismo: *Los personajes de la República vistos por ellos mismos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, 445 págs.
- Del mismo: *El derrumbe de la segunda República y la Guerra civil*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, 599 págs.
- Donato BARBA PRIETO: *La oposición durante el franquismo: 1: La Democracia cristiana (1936-1977)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, 302 págs.

Amplíemos nuevamente el ámbito religioso y comencemos dando la bienvenida a un libro anunciado y esperado. William J. Callahan publicó en 1984 lo que, en cierto modo, se podría considerar el primer volumen de un proyecto ambicioso, que es el de trazar la historia de la Iglesia en la España contemporánea. En aquel primer volumen —que cubría los años 1750-1874—, acudía ya a la política para dar unidad temática al libro. En este segundo volumen, lo político se convierte en el hilo conductor y, de hecho, con las excepciones que ahora diré, los capítulos se circunscriben rigurosamente a los grandes sucesos de la historia política civil: 1874 (la Restauración), 1912 (el asesinato de Canalejas), 1923 (el golpe de estado de Primo de Rivera), 1931 (la proclamación de la segunda República), 1936 (la guerra civil), 1953 (la firma del concordato del Régimen)... Estamos, pues, ante una obra que merecería más bien el título que tuvo el primer volumen: «Iglesia, poder y sociedad en España». El autor no pretende en ningún momento lo que hace tanta falta con éstas y otras instituciones de la historia, que es estudiarlas en sí mismas y de acuerdo con su propia lógica, sin subordinarlas al ritmo que impusieron los políticos, salvándolas de una vez de la dictadura de considerarlas buenas o malas en función de su papel en relación con la cosa pública.

Esta limitación tiene que ver con el tamiz interpretativo que emplea William Callahan, que es un tamiz eminentemente político: interpreta la historia de la Iglesia en España en clave de dialéctica entre conservadores y progresistas, y eso desde el principio (1875) hasta el día de hoy. En cada momento, ha habido unas fuerzas reactivas y unas fuerzas renovadoras. El autor no se plantea lo que a mi juicio es una de las características de la iglesia española, que es su estrecha dependencia de Roma: en lo mental,

en lo doctrinal, en lo organizativo, en todo. Muchas de las cosas que se presentan como singularidad española —incluido el catolicismo del régimen de Franco— no fueron sino realización de lo que en Roma se quería en cada momento. De ahí, el asombro del dictador al ver que los propios curas e incluso el papa —Pablo VI— ponían en duda la legitimidad del Régimen en los años sesenta; no se dio cuenta de que, con la coherencia de siempre, los obispos que hasta 1965 siguieron las pautas de la concepción política preconiliar, profesaron desde 1965 las consecuencias de la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, sencillamente porque en Roma se había impuesto.

Pero sería injusto insinuar siquiera que la crítica que merece el libro de Callahan se resuelve con estos dos «peros». Primero, por más que el hilo conductor sea político, el autor dedica varios capítulos a examinar, al menos, los «cuerpos» principales de la iglesia española (la jerarquía, el clero diocesano, los religiosos...). Y, en segundo lugar, demuestra una erudición encomiable. Se basa en un número importante de periódicos y en casi toda la bibliografía antigua y reciente. Digo casi toda, y no toda, porque detuvo la consulta bibliográfica, creo, en 1997, y eso hace que no emplee algunas obras principales que se han publicado después, entre ellas los dos primeros tomos del *Archivo Gomá: Documentos de la Guerra civil*, que ha editado el CSIC. No me atrevo a insistir en que debería haber visto también los dos volúmenes de *La Iglesia en la España contemporánea* (Ediciones Encuentro, 1999) que publiqué en colaboración con Antón M. Pazos.

Pero, por discutible que sea el prisma interpretativo, es necesario subrayar que estamos ante un libro fundamental, muy denso, para leer despacio.

Son otra cosa las ponencias sobre *Religión y sociedad* en la España de los dos últimos siglos que se han publicado en la Casa de Velázquez y que fueron presentadas en un coloquio que se celebró en 1995 con el título que da nombre a este volumen. Se consigue una buena visión de conjunto de las relaciones entre Iglesia y Estado desde 1753 a la actualidad y se examinan aspectos concretos de la vertiente religiosa de la cultura y la sociedad. Los contribuyentes son Joseph Pérez: *Religión y sociedad*; Gérard Dufour: *Las relaciones Iglesia-Estado del concordato de 1753 a la revolución de 1868*; Santiago Petschen Verdaguer: *España y el Vaticano del concordato de 1851 al de 1953*; Hilari de Ragner i Suñer: *La Iglesia durante la segunda República y la Guerra civil*; José Manuel Cuenca Toribio: *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España democrática*; Étienne Fouilloux: *Iglesia Católica y «mundo moderno» (siglos XIX y XX)*; Benoît Pellistrandi: *Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX: Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo*; Pedro Cerezo Galán: *Religión y laicismo en la España contemporánea: Un análisis ideológico*; Manuel Revuelta González: *El anticlericalismo español en el siglo XIX*; Manuel Suárez Cortina: *Democracia y anticlericalismo en la crisis de 1898*; Paul Aubert: *Luchar contra los poderes fácticos: El anticlericalismo*; Juan Avilés Farré: *Catolicismo y derecha autoritaria: Del maurismo a Falange Española*, y el que esto escribe: *La distinta evolución de la doctrina sobre la propiedad y el trabajo*. Mi propia presencia me impide entrar en valoraciones.

Sí diré que la figura de Menéndez Pelayo, objeto de una de las ponencias, ha sido objeto de otro CD —el primero editado— de la ya mencionada *Biblioteca Virtual*

Menéndez Pelayo que dirige Xavier Agenjo. Estamos simplemente ante una joya: se han digitalizado en él los 67 volúmenes de la «edición nacional» de sus obras completas y los 23 de su *Epistolario*, que se publicó hace años en la Fundación Universitaria Española. Digitalizado quiere decir que se ha hecho primero una labor de reconocimiento de texto y que, por tanto, no se reproduce la imagen sino las letras; cosa que, como es sabido, permite la búsqueda de palabras y, por ello, supone un valor añadido de primer orden para el investigador. Huelga cualquier otro comentario.

Sí lo haré, en cambio, sobre la biografía de otra personalidad principal de la iglesia española —el cardenal Segura— que ha sido objeto de la tesis doctoral de Santiago Martínez Sánchez. No descubro nada si digo que el cardenal Segura ha sido una de las figuras eclesásticas más destacadas en el siglo XX. Sin duda, se trata de una figura llena de contrastes, de la que se recuerdan vivamente, además, los problemas habidos en los últimos años de su vida, cuando su actitud ante lo que le rodeaba —incluido el Régimen— dio lugar a actitudes altisonantes, a veces histriónicas. Pero la vida de Segura aporta mucho más. Fue primado de España cuando la primacía toledana conllevaba la presidencia de la Junta de Metropolitanos. Y fue protagonista de una de las crisis principales, de carácter religioso, de la segunda República, cuyo Gobierno lo expulsó por sus manifestaciones monárquicas.

Pues bien, el tribunal que juzgo esta tesis —del que formé parte— se felicitó unánimemente por la calidad de la misma. Los cinco miembros coincidieron en que se trataba de una biografía necesaria, en que el doctorando había hecho una búsqueda paciente de documentación, con resultados más que suficientes; en que la analizaba adecuadamente y en que las conclusiones no dejaban lugar a dudas.

La tesis es una biografía sobre todo política, y ello, tanto por el punto de vista que interesa al doctorando como por la naturaleza de las fuentes que ha hallado. Depende mucho del archivo de Manuel Fal Conde, el principal dirigente tradicionalista de aquellos años. Describe sin embargo, con claridad, la fase inicial de la vocación de Segura, hasta la formación jesuítica que recibió en Comillas. Y luego se zambulle en su proyección episcopal. El doctorando insiste, como una principal novedad de la tesis, en considerar al primado no simplemente como monárquico —que es como se le ha caracterizado habitualmente— sino como tradicionalista. Aquí, varios miembros del tribunal objetaron que decir eso es decir poco, habida cuenta de que, en los primeros lustros del siglo XX, tradicionalistas eran tanto los carlistas fueristas como los integristas, pasando por los miembros del partido llamado precisamente Tradicionalista que lideró Vázquez de Mella desde 1919. Se impone una caracterización más precisa. Y ella es, justamente, la de integrista. La tesis abunda en pruebas de que Segura lo fue: integristas fueron sus principales enlaces con la política hasta 1936 (Fal Conde y Manuel Senante, el director de *El Siglo Futuro*) e integrista fue enteramente su pensamiento y su actitud.

Esto no es baladí porque plantea varias incógnitas de interés: la primera, el peso desproporcionado que tuvo el integrismo en la política del siglo XX —concretamente, en las dos dictaduras— si se tiene en cuenta que era un movimiento político decadente y marginal desde el punto de vista social, salvo entre los clérigos. ¿Qué vientos soplaban en la nunciatura de Tedeschini y en la Santa Sede para aceptar la presentación de

un sacerdote de esta naturaleza como primado de España? Que fuera presentado por el rey, se entiende bien porque Segura se había ganado su amistad desde los días en que recorrieron juntos las Hurdes. Pero ¿cuál era entonces la actitud del nuncio, el papa y Primo de Rivera ante el integrista?

La tesis delinea bien, por supuesto, el enfrentamiento al régimen de Franco, que es el que, finalmente, echó a Segura en brazos del carlismo, desconfiado el prelado de la figura de don Juan de Borbón y del propio Franco.

En parte se refiere a la misma época el libro de Manuel Álvarez Tardío *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, que en el interior lleva el subtítulo *Política y religión en la segunda república española (1931-1936)*, que es lo que propiamente se estudia. Se trata de una investigación basada en un amplio elenco de prensa y bibliografía de la época. La tesis fundamental estriba en que, según el autor, la política religiosa de la segunda República nació ya sesgada desde la misma elaboración de la constitución de 1931. Ésta y su aplicación fueron dirigidas por un propósito revolucionario que culminó en 1934, con la Revolución de Octubre, y en la persecución religiosa iniciada en 1936. Para entender que fuera así, el autor examina el pensamiento político de la época, en el que se consideraba la democracia y el liberalismo (y, por tanto, la libertad religiosa) como un sistema caduco, que había que superar por medio de un acto revolucionario. Eso no significa, según el autor, que la Iglesia se prestara mejor a un orden liberal, puesto que defendía una postura radicalmente excluyente de la defensa de las libertades (aunque, a lo largo de las páginas, el autor habla de que aquella política de la izquierda hizo imposible la atracción de la derecha católica a la democracia, la que, por tanto —se deduce—, no mantenía enteramente la postura oficial de la Iglesia —más propiamente, el magisterio—, que era antiliberal-).

El estudio de Álvarez Tardío no se limita, ya se ve, a repetir lo que tantos han repetido —que la Iglesia fue perseguida—, sino que da una importancia de primer orden al texto constitucional de 1931 y a las intenciones con que fue elaborado. En cierto modo, adelanta por tanto en tres años la tesis —ya famosa— desarrollada por Pío Moa en su trilogía sobre la guerra civil. En el primer libro —*Los orígenes de la Guerra civil española*—, Moa había revisado todo lo que se había dicho sobre la política de los años 1931-1934, con especial atención a los partidos y sindicatos de izquierda, para concluir que el intento de golpe de estado de derechas de 1932 fue incomparablemente menos importante que la Revolución de Octubre, centrada, como es sabido, en Asturias y Cataluña y sucedida en 1934. A su juicio —compartido por no pocos historiadores y memorialistas que le han precedido—, hubo una gravísima responsabilidad de algunos dirigentes de izquierda (Largo Caballero y Companys, pero también el propio Azaña), que no aceptaron lealmente los resultados de las elecciones generales de 1933, optaron por la vía revolucionaria y propiciaron con ello el fracaso de la República. Lo más original de esta tesis —que en sí misma no es nueva— es la implicación de Azaña, por los menos con dos intentos de golpe de estado. El autor, con un estilo fresco, periodístico, pero con rigor, traza en el libro una buena historia política, de corte clásico de los años que indicamos arriba. No duda en enfrentarse a la visión predominante en los últimos años sobre el carácter democrático del régimen nacido en 1931, que queda claramente en entredicho.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

En el segundo libro —*Los personajes de la República vistos por ellos mismos*—, se centra Pío Moa en la singladura personal de tres personalidades: Azaña, Alcalá-Zamora y Lerroux, cierto que sin obviar la referencia a otros personajes de la época. Se basa sobre todo en las memorias de los tres políticos, en las de otros testigos de la época y en historiografía y hemerografía. En conjunto, se trata de un ensayo muy ágil, de fácil lectura —como la obra anterior del mismo autor— y llena de enjundia. Arranca de los años de formación juvenil de los tres personajes, por tanto de finales del siglo XIX, y acaba virtualmente en 1936. La tesis es clara: la historia de la segunda República fue, en gran medida, la de un continuo —y no siempre noble y abierto— enfrentamiento entre los tres, de suerte que, según el autor, se puede asegurar sin lugar a dudas que su incapacidad para convivir los hizo responsables, en gran medida, del fracaso de la República.

Y a esto ha seguido el tercer libro —*El derrumbe de la segunda República y la Guerra civil*—, en el que parte de la base del conocimiento del proceso político que llevó a la izquierda española a la Revolución de Octubre, en 1934, y muestra cómo, desde ese momento, no hubo ya paz en España; de suerte que se podría afirmar que la guerra comenzó en aquella fecha (1934) y no en 1936, y la responsabilidad del estallido de esta última data no sería de los militares que se sublevaron tanto como de los políticos y líderes sindicales que no aceptaron la victoria del centro y la derecha en las elecciones generales de 1933 y rompieron la baraja de la democracia con la rebelión de 1934. Algo menos de la última mitad del libro es un examen de la Guerra misma, sobre todo desde el punto de vista político e izquierdista.

En fin, la serie de *Historia de Encuentro*, donde se han publicado estos volúmenes, ha penetrado también por el terreno del franquismo, esta vez de la mano de Donato Barba y su tesis doctoral sobre la democracia cristiana. Se trata de una notable aportación a la historia política del Régimen y la Transición. Se basa en documentación de archivos privados, en prensa de la época y en un conocimiento casi exhaustivo de la historiografía. El autor desmenuza literalmente el sinfín de grupos y grupúsculos que jalaron la historia de la democracia cristiana española durante los años que indica el título. Advierte en la introducción que deja fuera, voluntariamente, la democracia cristiana catalana y la vascongada (el PNV), que merecerán atención en otros volúmenes de la serie *La oposición durante el franquismo*. Por la obra desfila el «contubernio» de Munich, que implicó un antes y un después particularmente importantes, y los partidos principales de la historia posterior (Izquierda Demócrata Cristiana e Izquierda Democrática, la Democracia Social Cristiana, el Equipo Demócrata Cristiano del Estado Español...), por supuesto sus principales líderes (Gil-Robles, Giménez Fernández, Ruiz Giménez...) y, finalmente, el grupo *Tácito*, cuyo examen constituye una de las aportaciones mejores del libro. En conjunto, es —hasta cierto punto— la historia de la ineficacia por excelencia: de cómo se las arreglaron los democristianos para no conseguir que se trabara una oposición eficaz al Régimen. También es, sin embargo, la historia que conduce al Partido Popular actual.

VI

Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Camino*, Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Madrid, Editorial Rialp, 2002, 1.195 págs.

Federico M. REQUENA y Javier SESÉ: *Fuentes para la historia del Opus Dei*, Barcelona, Ed. Ariel, 2002, 219 págs.

John F. COVERDALE: *La fundación del Opus Dei*, Barcelona, Editorial Ariel, 2002, 339 págs.

Josemaría Escrivá de Balaguer y los inicios de la Universidad de Navarra (1952-1960), Editado por Onésimo Díaz y Federico Requena, Pamplona, Eunsa, 2002, 249 págs.

Hablemos ahora del Opus Dei. La verdad es que salgo escaldado cada vez que escribo una línea sobre la Obra. (Y esto, que salga escaldado como ahora diré, debía ser motivo de reflexión, y no sólo mía.) En 1999, Antón M. Pazos y yo publicamos, en Ediciones Encuentro también, *La Iglesia en la España contemporánea*, libro en dos volúmenes que, modestamente, pretendía no sólo sintetizar lo que se sabe acerca de ese tema, sino hacer balance propio —de este autor a lo menos— de algo más de treinta años de estudio del hecho religioso en España. Pero hete aquí que una de las cosas que hicimos en el libro fue incardinar, por así decir, el Opus Dei en la historia de la Iglesia en España. Parecerá mentira, pero, en efecto, no se había hecho hasta entonces. Se había escrito mucho sobre el Opus Dei en sí y sobre la biografía de su fundador; pero faltaba el engarce de todo ello en la historia de la Iglesia en general y de la de España en particular. Era, por otra parte, un aspecto más en nuestro libro, entre muchos otros, a no pocos de los cuales le dedicamos más espacio. El caso es que lo hicimos y ardió Troya.

Pero la reacción fue singular; no fue unánime, ni tampoco coherente: entre algunos eclesiásticos hubo una réplica verbalmente violenta, de rechazo; llegó a presentarse nuestra obra como un «ajuste de cuentas» (sic) del Opus Dei con quienes no le habían tratado bien; inmensa tontería que se decía al mismo tiempo en que las personas del Opus Dei que nos leyeran se dividían al respecto, de manera que algunas de ellas consideraban nuestro libro como una crítica indebida («los amigos no deben criticar a los amigos», dijo para esa ocasión un eminente político), a otros les parecía divinamente lo que decíamos, y a algunos, poco. Fue toda una ceremonia de la contradicción.

Por qué digo esto: porque siguen apareciendo libros sobre la Obra y no vamos a silenciarlos por lo que acabo de decir. Empieza a dar frutos, en efecto, lo que puede considerarse un esfuerzo heurístico de primer orden. No otra cosa supone el volumen de Pedro Rodríguez sobre *Camino*, el libro principal de Josemaría Escrivá de Balaguer, ni —en otro estilo— la obra de Federico Requena y Javier Sesé de recopilación de fuentes documentales sobre el Opus Dei. Digo en otro estilo porque sin duda son aportaciones distintas. El libro de Pedro Rodríguez es una verdadera edición crítica, en la que, punto por punto, el autor —mejor, el editor— va buscando las fuentes de cada uno de los 999 textos que compusieron la meditación propuesta en aquellas páginas por el santo aragonés, en tanto que el libro de Requena y Sesé es una mera edición de

escritos, cuyo valor radica en la selección. Para cumplir con su cometido, parte Pedro Rodríguez de todo el corpus documental que dejó Josemaría Escrivá de Balaguer y que es, a lo que parece, sumamente abundante. Sobre todo, escribió una suerte de diario de su vivencia espiritual —las llamadas *Catalinas*— que, en efecto, le sirvieron de semillero de ideas para dar forma a las *Consideraciones espirituales* —ése fue el primer título, el de la preedición de 1934— de lo que se convertiría en *Camino* en 1939.

La búsqueda de Pedro Rodríguez sólo tiene a mi juicio una limitación —en algún lugar tenía que detenerse, es cierto— y es que no apura las posibilidades de búsqueda «externa» de precedentes. Se ciñe a la búsqueda del origen de cada texto, no el origen de cada idea. Y eso le lleva a conformarse con Chautard, la *petite Thérèse* y poco más, como fuentes ajenas a la Obra. Y pudo haber más. Federico María Requena publicó hace unos meses, en la Editorial de la Universidad de Navarra (Eunsa), un libro sobre *Espiritualidad española de los años veinte: Juan G. Arinterro y la revista La vida sobrenatural (1921-1928)*, en cuyas notas a pie de página, muy abundantes y largas, se transcriben párrafos extremadamente significativos sobre los orígenes de unos cuantos conceptos capitales de la espiritualidad del Opus Dei: sobre todo, la llamada universal a la santidad y, consecuentemente, el protagonismo del laico. Yo mismo, por otra parte, he hallado y publicado textos donde aparece la idea de la santificación del trabajo en pleno siglo XIX. Ahora podría añadir alguno sobre la vocación matrimonial.

¿Conoció Josemaría Escrivá de Balaguer esos textos? ¿Leyó la revista *La vida sobrenatural*? Parece que sí. El asunto es notable porque, según su testimonio —veraz sin duda—, el santo no *ideó* el Opus Dei, sino que lo *vió* un 2 de octubre de 1928. Pero ¿qué es lo que vio? Más aún: ¿qué decían y de qué procedían las anotaciones que tenía físicamente en sus manos en el momento de *verlo*, según se recuerda en uno de los documentos que publican Requena y Sesé? Con esto guarda relación este otro libro cuya referencia bibliográfica va en el encabezamiento de esta nota. Requena y Sesé recopilan un buen conjunto de textos, la mayoría publicados ya, pero dispersos en muy distintos libros, acerca de la historia de la fundación y desarrollo de la Obra. Y ahí aparece, inevitablemente, el asunto de esa *visión* inicial y de su contenido. No resuelven la duda que planteo, que, seguramente, no tiene solución, desde el momento en que el propio beato ordenó quemar las *Catalinas* correspondientes a esa época, abrumado, según su propio testimonio, por la cantidad de gracias que se describía en ellas.

La razón de que mi duda sobre lo que vio Josemaría Escrivá —duda que tan sólo apuntaba en *La Iglesia en la España contemporánea*— moleste a tirios y a una parte de los troyanos —a juzgar por las críticas a que antes aludía— radica, creo, en que, para aquéllos, equivale a afirmar el origen sobrenatural de una realidad que no les gusta y, para éstos, equivale a poner en duda ese origen. En realidad, la historia de la Iglesia está tapizada de *visiones*; se ha construido en gran parte con intervenciones de ese tenor, que, apoyadas sin duda en el quehacer puramente humano, han sido golpes de timón que han cambiado notablemente el rumbo de la historia. El nacimiento de la Compañía de Jesús fue, por ejemplo, uno de ellos. Y no es el Opus Dei el más débil de esos cambios de rumbo. Hace años, me comentaba un filósofo italiano, cercano a CL, que, a su juicio, el Opus Dei era el último y quizás el principal fruto del Concilio de Trento y que Comunión y Liberación era el primero y quizás el mejor de los frutos del Concilio Vaticano II. Entonces me pareció pretencioso; hoy pienso que no le faltaba

razón. El Opus Dei enlaza —de una de las maneras posibles— la espiritualidad tridentina con la surgida del Concilio Vaticano II, como lo hace —de otro modo y desde el otro extremo— Comunión y Liberación.

Lo que intentamos en *La Iglesia en la España contemporánea* y espero intentar todavía más y con más argumentos en un libro que podría llamarse *Sobre las raíces católicas de la descristianización* y que está ya escrito, es aislar —en el sentido en que el científico «aisla» en el laboratorio aquello que pretende descubrir o analizar— el núcleo verdaderamente original de la Obra, que es, por lo menos, el de haber sistematizado, completado, convertido en forma de vida y en espiritualidad y dotado de la organización institucional imprescindible a esos meros *barruntos* que no sólo tenía Josemaría Escrivá de Balaguer, sino también los autores de *La vida sobrenatural* de que ha hablado Federico María Requena.

El libro de John F. Coverdale es otra cosa. Se trata de una biografía de Josemaría Escrivá de Balaguer, hasta 1943, y la historia del Opus Dei entre 1902 y la misma fecha. El autor, historiador profesional especializado en la España de 1931-1939, emplea principalmente bibliografía como base de su trabajo, pero consigue un enfoque novedoso, en el que se ponen de manifiesto aspectos de especial interés, como el ambiente hostil en que tuvo que salir adelante la Obra, primero por el anticlericalismo de la República y la guerra y luego por la enemiga de Falange. El libro se centra, no obstante, en el carácter religioso de la institución. La estructura del libro es clásica: se trata de un relato cronológico escrito con soltura, ameno y más que suficiente para dar una idea cabal del personaje y de la institución a que se refiere.

Otra cosa es el libro editado por Onésimo Díaz y Federico Requena sobre *Josemaría Escrivá de Balaguer y los inicios de la Universidad de Navarra (1952-1960)*. Es una colección de ocho ensayos, trazados a base de recuerdos, escritos por los pioneros de los diversos estudios con que se inició esta universidad, erigida como tal por la Santa Sede en 1960. Hasta entonces, desde su creación en 1952, era el Estudio General de Navarra. Los ensayos tienen un claro tono constructivo y un punto hagiográfico, pero no dejan de ser un buen semillero de datos y anécdotas acerca de los comienzos de esta institución. En este sentido, superan ampliamente las historias de carácter institucional, en las que falta con frecuencia el hálito humano de las entidades que glosan. Los años que se examinan fueron los de creación de las facultades de derecho (1952), medicina (1954), filosofía y letras (1955), ciencias y derecho canónico (1960) y de las escuelas de enfermeras (1954) y de periodismo (1958), además del Instituto de Estudios Superiores de la Empresa (IESE) ubicado en Barcelona (1958).

VII

Slavoj ZIZEK: *El frágil absoluto: ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002, 215 págs.

Huston SMITH: *La importancia de la religión en la era de la increencia*, Barcelona, Kairós, 2002, 318 págs.

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

David LYON: *Jesús en Disneylandia: La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2002, 232 págs.

Juan José TAMAYO ACOSTA: *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 214 págs.

Marie-Joseph LE GUILLOU: *El misterio del Padre: Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, 275 págs.

Reivindicación de una ética mundial, Edición de Hans Küng, Madrid, Editorial Trotta y Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso, 2002, 237 págs.

Terminemos, en fin, por la paradoja: en pocas etapas de la historia, las editoriales comerciales han dado tanto pábulo a los asuntos religiosos. Como muestra, basten los primeros tres botones que justifican estas líneas. Son distintos. El libro de Zizek es el más profundo y complejo; se trata de un ensayo de psicología colectiva, deudor en gran medida del psicoanálisis cristiano de Lacan, además de Schelling (y de otros muchos más). El de Huston Smith es, quizás, el que puede considerarse más «religioso», en lo que se refiere al método; Huston es un estudioso de las religiones, precisamente, y reflexiona sobre ellas. El libro de David Lyon, por último, produce un enorme equívoco: el título no puede ser más desafortunado, en la medida en que prepara al lector para encontrarse con algo trivial («Jesús en Disneylandia») y luego se topa con una reflexión sociológica de no escaso interés.

El punto de partida de los tres es el mismo: la novedad de nuestra postura —la de la cultura occidental de hoy en día— ante lo religioso. Lyon se refiere principalmente al cristianismo; Zizek, al cristianismo y al judaísmo; Smith, a cualquier religión. Los tres parten de la base de que las viejas formas de acercamiento a Dios van siendo barridas por la cultura consumista y tecnológica y los tres coinciden en advertir que vale la pena evitarlo. Los tres, en efecto, llegan —de muy distinta forma— a esta última conclusión. Huston lo hace abierta y francamente; Zizek, en cambio, arranca del conflicto de la antigua Yugoslavia para ir adentrándonos lenta, casi sinuosamente, en la complejidad psicológica de nuestra cultura, completamente al margen —parece— del hecho religioso, para, de pronto, sumergirnos en él como en una respuesta adecuada a lo que nos preocupa en la cultura actual. (La verdad es que ya nos lo había advertido con el subtítulo del libro: «¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?») En cuanto a Lyon, niega —sencillamente— la mayor: no acepta que estemos en una cultura secularizada. Él —como Huston y Zizek— ve las claves de la cultura actual en los dos pilares que ya he señalado, la tecnología y el consumo. Pero asegura —y prueba— que la insaciabilidad de los hombres antes las preguntas trascendentales ha terminado por generar respuestas nuevas pero no menos «religiosas» que las antiguas. Si Disneylandia es el paradigma de la cultura de hoy, resulta que Jesús se ha introducido en Disneylandia. Hay «consumo» también de religiones —aduce— e incluso un consumismo religioso.

En este sentido, el libro de Huston es el más tradicional: es una puesta en guardia —una más— ante la fe en la ciencia como sustituto de la religión (un viejo y decimonónico problema, aunque es cierto que sigue en pie); Lyon le da a esto una pasada por

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

la izquierda: lo que ocurre, viene a decir, es que la sociedad científica ha generado también religiones; no hay conflicto, por tanto. En el fondo, los tres parten tácita o explícitamente de la base de que los seres humanos siguen preguntándose por el sentido de su existencia, de dónde y a dónde nos encaminamos; cosa, por cierto, que se empeñan en negar otros, una y otra vez, y, probablemente, todos tienen razón; quiero decir que las preguntas trascendentales siguen ahí y, al mismo tiempo, se ha generado una especie de anestesia ante ellas, como si fueran acertadas pero fuera mejor evitarlas.

Ninguno de los tres las evita. Pero las afrontan no sólo con método y enfoque, sino con talante muy diferente: Huston es el más sencillo de leer (y el más convencional); Zizek es el más difícil, con mucho; Lyon es el menos satisfactorio. Viene a decirnos cómo ven los hombres nuevos a Dios, siendo así que Zizek advierte que lo verdaderamente preocupante es cómo ve Dios a los nuevos hombres (y cómo va a actuar para atraérselos, se supone).

Ciertamente, poco tiene que ver todo esto con la posición actual de la Iglesia, que, en España, ha roto el silencio con la llamada de atención de la Conferencia Episcopal española sobre la heterodoxia de Juan José Tamayo Acosta, a quien ahora me quiero referir. El toque de atención ha tenido el previsible doble efecto: por una parte, ha aclarado conceptos desde el punto de vista católico y, por otra, ha dado a la obra del teólogo una actualidad de la que carecía, por su propia especialización. Las páginas que comento y el resto de la obra de Tamayo se inscriben en la crisis gnóstica en que se ve sumida la Iglesia católica desde 1966; fecha de la disidencia de Häring y punto de partida de una reacción en cadena que dio lugar a una teología esforzada en desvincularse de la metafísica y del dogma. No es extraño, por tanto, que la Conferencia disienta de su orientación. Tamayo Acosta no se enfrenta de forma abierta al dogma católico. Pero apuesta por una teología interreligiosa —por lo tanto, adogmática—, insiste en propugnar la vieja teología de la liberación —también para el Primer Mundo— y repudia del Dios de lo que llama «teísmo teológico» y «teología patriarcal».

En el fondo, estamos ante un diálogo de sordos. Y el problema es que lo estamos desde hace casi cuarenta años, si todo empezó en 1966; muchos más, si atendemos a los que ponen el principio del proceso a finales del siglo XVI, cuando los teólogos católicos principales asumieron la dialéctica racionalista para oponerse a los protestantes y, con ello, inconscientemente, hicieron pasar a segundo plano la concepción trinitaria del propio Dios y provocaron el repliegue del magisterio de la Iglesia a posiciones defensivas, hasta hoy mismo.

Que esto último requiere un replanteamiento de la teología, está fuera de duda. Que sea el que propone Tamayo Acosta, es otra cuestión. Simplemente, no da solución a los problemas principales, que son —según el clarividente dictamen de Le Guillou (*El misterio del Padre*)— los derivados de la necesidad de poner en evidencia, tras cuatrocientos años de relegación, lo que llama el dominico francés «la estructura teándrica del misterio cristiano» y todas sus consecuencias. Intentaré decirlo de la manera más elemental, aunque sea simplificando demasiado su pensamiento. Hay que volver —dice Le Guillou— sobre «los tres planos conexos del Ser, del Sentido y de la Paternidad». Eso quiere decir que hace falta recuperar la metafísica, relacionarla con la teología —que es la que puede dar sentido último a lo ontológico— y ahondar en el alcance de lo que

Reseñas
Hispania Sacra 55 (2003)

significa que el hombre pueda llamar Padre a Dios. Las tres cosas. Recuperar lo «teándrico» —esto es: lo que es divino y humano a una vez— equivale a devolver al primer plano el misterio trinitario, como algo central en la pura vida del hombre. Es una «estructura teándrica» porque implica el designio del Padre de crear, adoptar y salvar a la humanidad en su Hijo, que es Dios y Hombre. Hasta la razón de ser de la Iglesia está implicada en esto.

No se trata de un mero reto teológico, puramente especulativo. Lo que se ventila es conseguir que, así, el misterio cristiano —porque seguirá siendo un misterio por siempre jamás— pueda volver a ser la matriz histórica y cultural de la civilización, como comenzó a serlo hace veinte siglos. Ahondar en esa línea sí sería una tarea creativa para un hombre como Tamayo Acosta, cuyo trabajo merece el deseo de que sea no sólo certero en sus ideas, sino además eficaz.

Porque tampoco es la solución —la definitiva— la búsqueda de una suerte de zona neutra, aceptable por todos, que es en lo que se esfuerza Hans Küng en *Reivindicación de una ética mundial*. Lleva años Küng —sobre todo desde 1990— librando la batalla de convencer a todos de que hace falta una ética mundial. Y efectivamente hace falta. Hasta la última posguerra, el orden internacional, en lo que dependió de Occidente, se basó en el derecho de gentes, y éste en el derecho natural. Pero, en los últimos cincuenta años, se ha abierto un vacío normativo de proporciones gigantescas. La mayoría de los dirigentes de la política mundial han tenido que reconocer que el derecho natural se basa en la convicción de que existe una verdad objetiva, compartida por todos, y es eso justamente lo que se pone en duda en nuestros días. Ahora bien, falto de soporte ontológico, el iusnaturalismo no puede sostenerse en otra cosa ni, por tanto, imponerse.

Eso, además, ha abocado al relativismo cultural —todas las culturas son igualmente respetables, no hay motivo para afirmar que una sea superior a otra, ni en todo ni en parte— y el relativismo cultural, al multiculturalismo. En esta tesitura, no hay más derecho que el derecho positivo, ni, por tanto, hay nada que limite la libertad del legislador para legislar en el sentido que quiera. Si acaso, se le podrá exigir que sea democráticamente elegido. Pero el voto de la mayoría no equivale a imposición de lo mejor. A Hitler lo llevó al poder una mayoría.

Al cabo, relativismo, multiculturalismo y positivismo jurídico abocan a la coyuntura internacional de hoy mismo, cuando se contraponen irreconciliablemente el derecho positivo de Irak con el derecho positivo de los Estados Unidos. No hay más solución que la destrucción de uno de los dos, por la vía de la guerra o por la vía de la renuncia al poder. Y lo que sucede entre Estados Unidos e Irak no es más que un episodio más de las consecuencias de que no haya una ética mundial aceptada por todos.

Hans Küng subrayó el problema en 1990 y lo concretó en una propuesta de la que, si mal no recuerdo, ya nos hicimos eco en estas páginas. El resultado —un libro, *Proyecto de una ética mundial*— va por la quinta edición y es sólo el primer paso en una cadena de actuaciones que se han encauzado, principalmente, por medio del Parlamento de las Religiones del Mundo y de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso.

Lo cual quiere decir que Hans Küng lo ha vinculado estrechamente al hecho religioso. No podría ser de otro modo. En último término, el derecho natural remitía a la

verdad, y ésta puede escribirse con mayúscula o con minúscula. De la misma manera, el multiculturalismo de ahora remite inevitablemente a lo que se entiende por verdad en las diversas religiones.

El libro que comento es precisamente una muestra de ello. Se edita la «Declaración de una ética mundial» del Parlamento de las Religiones del Mundo (falta la fecha de esa Declaración, y haría falta para saber en qué fase de todo este proceso nos sitúa este libro) y el resto es una colección de pequeños ensayos de una multitud bien escogida de autores judíos, cristianos, musulmanes, budistas, confucianos... Los aspectos que tocan son múltiples; incluyen, como parte de la ética mundial que se requiere, todos los grandes problemas de nuestros días, desde la consideración de las mujeres hasta la paz. Constituyen, en conjunto, una sonora llamada a la concordia. Pero la verdad es que cada uno expone unos problemas y no da siempre las mismas soluciones.

Ése es, a mi juicio, el problema: para que haya una ética mundial tiene que haber acuerdo sobre los criterios concretos con que se han de afrontar los grandes problemas de la humanidad. Pues bien, cuando comentábamos, hace unos años, la primera apelación de Hans Küng, ya advertíamos que existen corrientes de pensamiento que han avanzado más por ese camino y que demuestran que los diversos sistemas éticos son ciertamente conciliables en términos prácticos, si se acepta que todos ellos actúen como subsistemas y no como metasistemas. Si no, la cosa no pasará de una manifestación de buena voluntad.

Aunque, sin buena voluntad, no hay nada que hacer.