

IN MEMORIAM: «Patricia O Connell (1927-2006), historiadora de los colegios ibero-irlandeses»; *The Irish College at Lisbon: 1590-1834* (Dublin: Four Courts Press, 2001).

Los esfuerzos para suprimir las órdenes religiosas a fines del siglo XVI hicieron imposible la instrucción de aspirantes al sacerdocio católico en Irlanda. Esto llevó a la fundación de veintinueve colegios irlandeses en el extranjero, en los cuales florecieron el estudio de la teología, y más tarde, de la medicina y el derecho. El primero de éstos, dedicado a San Patricio, fue establecido en Lisboa en el año 1590. En su libro, la difunta Patricia O Connell estudia los orígenes y el desarrollo del colegio durante más de doscientos años, a través de guerras, el sismo, el incendio y los maremotos de 1755, la confiscación bajo el gobierno de Sebastião José de Carvalho e Mello, marqués de Pombal (1699-1782), y su recuperación a principios del siglo XIX.

Ha habido vínculos sociales, religiosos y culturales entre Irlanda y Portugal desde el medioevo. Portugal comerciaba con los puertos irlandeses y, en enero de 1283, según una inscripción en la parroquia de São João Baptista do Lumiar, al norte de la capital, tres caballeros cruzados irlandeses trajeron una reliquia del cráneo de Santa Brígida a Portugal.¹ La iglesia que se encuentra actualmente en ese sitio fue fundada en 1603, poco más de una década después del establecimiento del Colegio de San Patricio en Lisboa.

Luego de estudiar castellano e italiano en la University College Dublin, Patricia O Connell trabajó bajo la dirección del Profesor Patrick McBride en los archivos de la universidad. Entre sus intereses, Patricia se concentró en el estudio de las obras de Emilia Pardo Bazán, Santa Teresa de Ávila y Francisco de Quevedo. Al jubilarse de la Biblioteca James Hardiman en NUI Galway, obtuvo su doctorado en historia. Su investigación se centró en la población estudiantil irlandesa de Alcalá de Henares, Lisboa y Santiago de Compostela. La empresa editorial Four Courts Press de Dublín publicó sus monografías sobre las tres universidades en 1997, 2001 y 2006 respectivamente. De esta manera, Patricia colaboró en la tarea de hacer estas instituciones más conocidas, ya que hasta entonces se había escrito poco sobre ellas.

¹ James KENNY, *History of Coolock Parish*; citado por Con COSTELLO, 'Ireland and the crusades', en Thomas BARTLETT (ed.), *Irishmen in war from the crusades to 1798: essays from the Irish Sword* (2 vols., Dublín, 2006), pp 1-17.

Apoyado por su pudiente colega portugués Pedro Fonseca, el jesuita John Howling obtuvo un Decreto Real bajo el título de ‘Collegio de Estudiantes Irlandeses sub invocação de San Patricio en Lisboa’ en 1593. El libro de Patricia O Connell considera el papel que tuvo el colegio en la misión a Irlanda de los siglos XVII y XVIII, poniendo énfasis en el generoso patrocinio de la nobleza portuguesa durante ese periodo. También destaca la formación recibida por los estudiantes en el contexto de la vida universitaria en Coimbra y Évora, y complementa esta información con una lista descriptiva con los nombres y detalles de más de 500 estudiantes que asistieron al colegio irlandés en Lisboa. No obstante, sorprende el hecho que la autora se olvide de mencionar la obra de Sharratt sobre el seminario inglés de Lisboa,² la cual hace referencia a sus estudiantes irlandeses. O Connell admitió que su libro no es exhaustivo en su análisis. Como ha notado recientemente Igor Pérez Tostado, aparte de las contribuciones aisladas de Manuel Gonçalves da Costa y de Hugh Fenning O.P., mucho queda por hacer en la materia de relaciones hiberno-portuguesas en la edad moderna.

Subrayando las antiguas conexiones entre los dos países, una pequeña porción de las reliquias del cráneo de Santa Brígida fue presentada a P. Traynor de Killester, en el condado de Dublín, sellado por el cardenal de Lisboa en 1928. Poco antes de su muerte, Patricia fue condecorada como Dama de la Orden de Isabel la Católica por Don Juan Carlos I de España. De la misma generación que su amiga y colega Micheline Kerney Walsh, Patricia O Connell falleció en diciembre de 2006 luego de una prolongada batalla contra su enfermedad. Estuvo siempre dispuesta a ayudar a la próxima generación de expertos. Por eso, aquellos que han tenido la suerte de conocerla la echarán de menos.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Isacio, ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Jesús: «*Fondo de Filipiniana*» en la biblioteca de Agustinos de Valladolid. Valladolid, Editorial Estudio agustino, 2008. 5 tomos. VII: 412 pp; VIII: 533 pp; IX: 435 pp; IX: pp; X: 391 pp; XI: 310 pp. cm 24X17.

Los nuevos volúmenes trabajados por los PP. Isacio Rodríguez y Jesús Álvarez constituyen la segunda entrega del «Fondo de Filipiniana» de la biblioteca de agustinos de Valladolid. A los seis libros editados los años 2002-2003 (números uno a seis) se suman los cinco de ahora (números siete a once), resultando en su conjunto la cifra imponente de once volúmenes. La *filipiniana* ha visto la luz en el 500 aniversario del natalicio del agustino Andrés de Urdaneta (1508-2008), descubridor del tornaviaje, o ruta de vuelta desde Filipinas.

² Michael SHARRATT (ed.), *Lisbon College register, 1628-1813* (Londres: Catholic Record Society, 1991).

Este catálogo viene a completar el anterior, con la inclusión de los libros de temática filipina no introducidos previamente –debido fundamentalmente a las nuevas adquisiciones realizadas–, y con la prolongación de la compilación hasta el año 2005 inclusive. En conjunto, los once volúmenes compendian un total de 16.054 obras relativas a Filipinas en las más diversas temáticas: lingüística (diccionarios, vocabularios y gramáticas), pastoral y catequética, crónicas de órdenes religiosas, manuales de historia, obras literarias, de arte, folklore, etnografía y de las diversas facetas de la actualidad de Filipinas.

En cuanto a su estructura, cabe señalar que los dos primeros volúmenes completan la anterior entrega, cuyo registro llegaba hasta 1996: así el séptimo reproduce el material impreso entre 1966 y 1977 y el octavo entre 1978 y la fecha señalada de 1996. El tomo noveno incluye la *filipiniana* entre 1997 y 2000 y el décimo entre 2001 y 2005, conteniendo, a su vez, una sección de obras «sin fecha» y otra de «revistas». El último de todos ellos, el undécimo, se corresponde con los índices, de autores y personas, siempre de gran valor en una obra de este tipo. Todos los libros citados están numerados de modo consecutivo. Cada entrada bibliográfica ofrece la información suficiente y necesaria para su identificación y consulta, añadiéndose en muchas de ellas otras observaciones pertinentes sobre su valor, ediciones o contenido.

El catálogo bibliográfico de los PP. Isacio Rodríguez y Jesús Álvarez, iniciado hace décadas por el primero, constituye una herramienta fundamental para la consulta de la *Filipiniana* de Valladolid, cuya existencia arrancó en 1891 y que aún hoy día continua siendo la mejor de España, única en Europa por su condición y entre las mejores del mundo.–

Roberto BLANCO ANDRÉS
Doctor en Historia

Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el Barroco español. I Congreso Nacional de Historia de las cofradías sacramentales. Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el Barroco español. Sepúlveda, 2008. ISBN 978-84-612-3457-8.

Las cofradías fueron en la Edad Moderna una importante célula social, que motivaron a los laicos para que participaran activamente dentro del seno del Catolicismo. La importancia de este fenómeno asociativo tuvo su máximo exponente en el Barroco, pero desde el siglo XVI el crecimiento fue vertiginoso. Hace dos décadas veía la luz la obra del profesor José Antonio Linage *Las cofradías de Sepúlveda*, que contribuyó de manera significativa al estudio de este fenómeno religioso.

Entre el 13 y 15 de abril de 2007 se celebró en Sepúlveda (Segovia) el I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales con el título de *Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el Barroco español*, organizado por la Universidad de Valladolid y la Cofradía del Corpus de Sepúlveda. Hubo destacados especialistas en la

materia como ponentes y una importante contribución de comunicaciones con estudios más específicos de diferentes historiadores.

Fruto de esta reunión científica son las *Actas* que aquí se reseñan. La obra es un claro ejemplo de la importancia de las cofradías en la España Moderna, pues en ellas confluyeron varios aspectos desde el propiamente religioso, hasta el cultural y económico. Extensa y minuciosa, las investigaciones que ven la luz en este libro no dejan lugar a dudas de la importancia de este hecho asociativo, a la vez que ilustran las diferencias entre estas cofradías dependiendo de su enclave geográfico. Se hace especial hincapié en las cofradías del Santísimo Sacramento denominadas también de la *Minerva*, creadas para dar el culto a Jesús Sacramentado. Si bien su origen lo encontramos en la Edad Media, en el siglo XVI alcanzaron mayor difusión.

El estudio de las cofradías y hermandades en la presente obra, ha sido extenso en el marco temporal y en el geográfico. Vamos a señalar, por este motivo, cada ponencia y comunicación, por la aportación tan relevante que significa cada una de ellas.

En «Las cofradías de la diócesis de Segovia y el expediente general de 1771» Maximiliano Barrio Gozalo, estudia la situación de las de la provincia de Segovia a tenor del expediente de los años de 1770-1771; «La tenacidad cofrade de Sepúlveda en la Edad Contemporánea», de José Antonio Linage Conde, detalla, por medio de inventarios la situación de las cofradías de esta villa segoviana; «Algunas notas sobre la fiesta del Corpus Christi», de Fermín Labarga García, recorre desde la instauración de la fiesta en el siglo XIII hasta su evolución en la Edad Moderna; «Orígenes de las cofradías del Santísimo Sacramento», de José Sánchez Herrero, estudia las primeras cofradías que dieron culto a la Eucaristía; «La Santa Cena y la Eucaristía en la pintura medieval» de M^a Antonia Antoranz Onrubia, examina las representaciones e interpretaciones que de la Última Cena hicieron los artistas medievales; «Otra cofradía de Sepúlveda absorbida por el Corpus: Ánimas», de José Antonio Linage Conde, ejemplo de «agregación» de una cofradía a otra mucho más solvente; «Las antiguas cofradías de Cantalejo y el teatro sacro», de Francisco Fuentenebro Zamarro, estudio de las cofradías de esta aldea segoviana y las diferentes actividades que desarrollaban sus miembros, entre ellas, las representaciones teatrales, en las que las cofradía parroquiales tuvieron un papel destacado; «Cofradías eucarísticas de Toledo. Corpus Christi y Minerva», de J. Carlos Vizuete Mendoza, nos presenta las diferentes cofradías toledanas y su implicación en la celebración del Corpus Christi en los siglos modernos; «Cristo en las calles de Valencia», de Asunción Alejo Morán, informa de los orígenes de la celebración del Corpus en la capital levantina en torno a 1355 y la tradición artística que supuso esta fiesta religiosa en la Valencia medieval y moderna; «El Corpus Christi y las hermandades sacramentales en la Granada Moderna», de Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, es un minucioso estudio de lo que supuso la devoción eucarística en las hermandades sacramentales granadinas, con el principal referente de las solemnes procesiones del Corpus Christi en la Granada barroca; «Las cofradías del Santísimo Sacramento y la fiesta del Corpus durante los siglos XVI y XVII en Córdoba», de Juan Aranda Doncel, explica la gran difusión que en tierras cordobesas, de las diferentes hermandades sacramentales, surgidas en torno al si-

glo VI e íntimamente unidas a la celebración del Corpus que en Córdoba se remonta a época bajomedieval; «Liturgia y pedagogía: la fiesta del Corpus Christi en la Málaga del seiscientos», de Marion Reder Gadow, relata minuciosamente todos los entresijos de la celebración del Corpus, desde su financiación por las autoridades locales hasta los diversos festejos y divertimentos, entre ellos, las representaciones de autos sacramentales. Estas, si bien en el reinado de Carlos I son la respuesta contrarreformista a las ideas protestantes a fines del siglo XVII las autoridades fueron contrarias a estos festejos, que repercuten en la celebración del Corpus en la Málaga del seiscientos; «Cofradías y Hermandades entre la Religiosidad popular y la asistencia social. Aproximación a su historia en Jaén y Úbeda», de Adela Tarifa Fernández, hace especial hincapié en la vertiente asistencial, tanto espiritual como material, que tuvieron las cofradías, y en su evolución a lo largo de los siglos modernos, especialmente los ataques que sufrieron por parte de la Ilustración, destacando en el estudio las cofradías jienenses; «Cofradía Alcalaína del Santísimo Sacramento», de Domingo Murcia Rosales, es una aproximación a la mentalidad religiosa de la comarca de Alcalá La Real estudiando la cofradía del Santísimo Sacramento; «La Cofradía del Santísimo Sacramento y las fiestas del Corpus en la villa cordobesa de Espejo durante los siglos XVI al XVIII», de Miguel Ventura Gracia, se detiene en la vida festiva de la villa de Espejo durante la celebración del Corpus Christi, recalcando de manera especial la cofradía del Santísimo Sacramento, abierta a toda la feligresía.

Las comunicaciones incluidas en las *Actas* son las siguientes: En «La cofradía del Corpus Christi en Astorga», de Martín Martínez Martínez, se ve cómo florecieron las cofradías en esta ciudad episcopal. La del Corpus Christi, que a pesar de tener un carácter devocional, no dejó la vertiente asistencial a través del sustento de un hospital; «Aproximación a la festividad del Corpus Christi, en Murcia en el primer tercio del siglo XVII», de Rafael Sánchez Martínez, trata de los detalles de una fiesta, que llegó a ser la mayor de la ciudad en el Barroco; «Aspectos singulares de la cofradía del Santísimo de la catedral de Orihuela en la Edad Moderna», de Antonio Luis Galiano Pérez, relata la vida de la cofradía del Santísimo y sus peculiaridades respecto a otras de la ciudad; «Noticia de las hermandades y cofradías del Santísimo Sacramento en la diócesis de Guadix-Baza (siglos XVI-XX)», de Francisco José Fernández Segura, repasa las hermandades y cofradías presentes en la vida religiosa de la diócesis, a lo largo de los siglos modernos y contemporáneos; «El Santísimo Sacramento en la religiosidad popular almeriense», de Antonio Gil Albaracín, expone la concepción del Santísimo Sacramento en tierras almerienses a través de las distintas cofradías; «Corpus Christi y cofradías sacramentales en Medina del Campo. Fuentes para su estudio», de Ismael Menan Martín, estudia las cofradías de la villa, en las fuentes documentales que, sobre todo de la Edad Moderna, se conservan en los archivos de Valladolid.; «Sobre algunas pervivencias de «misas de Minerva» en la provincia de Segovia», de Guillermo Herrero Gómez, señala diferentes villas y pueblos en los que los terceros domingos de mes se celebraba misa con exposición del Santísimo; «Una fundación eucarística en Cuéllar», de Balbino Velasco Bayón, expone la religiosidad popular de la villa a través de las distintas fundaciones y fiestas de carácter religioso; «La tradición cofrade en Cantimpalos», de M^a José Garrido Vega, M^a Nie-

ves Pinela Yuste y Cristina Vega Herrero, repasa estas asociaciones desde la Edad Moderna a la actualidad; «La cofradía del Cuerpo de Cristo, de San Trovaso, en la Venecia de Tintoretto», de José Antonio Linage Conde, es la historia de esta hermandad; «Eucaristía y ejército. Usos y costumbres en los siglos XVIII y XIX», de Pedro Luis Pérez-Frías, estudia los diferentes aspectos devocionales relacionados con la Eucaristía, y que formaban parte de las celebraciones de los ejércitos españoles en el Antiguo Régimen; «Apuntes sobre la hermandades sacramentales en Andalucía y su culto a Jesús niño», de Vicente Henares Paque, trata del culto al Niño Jesús, particularidad de muchas cofradías andaluzas a lo largo de los siglos medievales y modernos; «El Monumento de Jueves Santo. El caso de la catedral de Sevilla», de Ramón de la Campa Carmona, hace una interpretación artística de los llamados «monumentos» en los que se exponían la Eucaristía para la adoración de los fieles, deteniéndose en el de la Catedral de Sevilla; «Las cofradías sacramentales sevillanas y los actos de desagravio contra los sacrilegios de Flandes (1635-1636)», de José Jaime García Bernal, detalla la respuesta espiritual de las cofradías en tierras sevillanas a los sacrilegios que los herejes franceses cometieron en el estado de Brabante, durante la Guerra de los Treinta Años.

En la Edad Moderna las cofradías tuvieron gran predicamento en los grupos sociales más desfavorecidos, de los campesinos hasta los artesanos. Era rara la persona adulta que no perteneciera, al menos, a una. Esta obra es muy oportuna y abre el camino para que se continúen estos estudios y para poder adentrarse en la religiosidad y mentalidad de la España Medieval y Moderna.

Karen María VILACOBIA RAMOS
Dra. en Historia Moderna, UCM

CIVALE, Gianclaudio: «Con segreto y disimulación». Inquisizione ed eresia nella Sivilgia del secolo XVI. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2007, 302 pp.

Este libro, resultado de una tesis doctoral defendida en el 2006 en la Universidad de Milán (institución con la que Gianclaudio Civale mantiene vínculos de trabajo), presenta una investigación sobre el Tribunal de la Inquisición de Sevilla, desde su fundación en 1480 hasta el final del gobierno del Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, Fernando Valdés en 1566.

Según declara el autor (pp. 12-15), incorpora líneas de investigación desarrolladas por algunos de los estudios clásicos más consagrados de la historiografía española sobre los tribunales inquisitoriales y el Santo Oficio romano, como García Cárcel, Jean-Pierre Dedieu, Jaime Contreras, Adriano Prosperi. Las completa con nuevas tendencias interpretativas, procedentes de las propuestas de José Martínez Millán, en concreto, las reflexiones sobre los mecanismos de distribución del poder en la monarquía española. Así, retornando a las palabras de Civale, lo que se presenta en esta

obra es «un fresco histórico de la realidad sevillana integrando una historia integral de las instituciones en un análisis de los grupos de poder» (p. 15), asumiendo que la Inquisición fue también una institución donde se enfrentaron muchos poderes y que no fue inmune a la creación e influencia de redes clientelares con variadas ramificaciones en los campos político, cultural, económico y, naturalmente, eclesiástico-religioso. Propuesta, sin duda, atractiva, a pesar de no ser totalmente innovadora en el panorama historiográfico.

Comienza con una *Introducción*, que abre con una innecesaria descripción de un auto de fe. En ella aparecen dos de las ideas claves de las conclusiones a las que llegó el autor. En primer lugar, dada la circulación en Sevilla, en los albores del Quinientos, de las lecturas de Erasmo, de las tradiciones conversas, de las experiencias de los alumbrados y de las doctrinas luteranas, sin la actuación de la Inquisición, la herejía probablemente se habría difundido e instalado en la región. En segundo lugar, en el proceso de represión de los círculos luteranos sevillanos de la mitad del siglo XVI, el Santo Oficio se consideró el principal guardián de los valores religiosos en España, transformándose en una poderosa institución, capaz de asegurar a los agentes que la servían prestigio, honra y poder.

Estas consideraciones parecen más pertinentes en el momento de acabar el estudio, no al abrirlo, porque aún no han sido probadas y porque, de algún modo, desvanecen la curiosidad del lector, anticipando lo que podría desvelar durante la exposición.

Tras la *Introducción* y sin explicitarse en ella, vienen seis capítulos y un «Epílogo», el cual no es una conclusión, sino más bien, verdaderamente, un capítulo séptimo.

El Capítulo I, trata, fundamentalmente, de la época en que se funda la Inquisición sevillana y de la actuación del ex Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, Diego de Deza (1507-1523), subrayando cómo el Santo Oficio inició sus actividades en la ciudad con gran violencia represiva. Fueron quemados cerca de 200 herejes en los primeros ocho años (p. 23). Informa de ejemplos de conversos que procuraron, desde finales del siglo XV, mediante su ingreso en el Cabildo de la catedral, ocultar sus orígenes e integrarse en las estructuras de la sociedad cristiana (pp. 28-32). Otros, en las primeras oleadas persecutorias buscaron refugio y apoyo en Roma (p. 33).

Se procede aquí además a una reconstrucción modélica de las redes clientelares que se entrecruzan y atraviesan el Cabildo en la época de Deza. Uno de los aspectos más loables e innovadores de este estudio es mostrar cómo, desde la época de arzobispo, los preladados sevillanos procuraron controlar el Cabildo colocando gente suya en la corporación, consiguiendo así, al mismo tiempo, establecer una red de infiltración de los intereses inquisitoriales en el Cabildo catedralicio. En esta fase, esto supuso incluso el ingreso en el Cabildo de algunos personajes que habrían actuado con mucha severidad y cometido abusos como inquisidores y que forzaron su alejamiento de la Inquisición en Córdoba, como fue el caso de Diego Rodríguez Lucero. En el fondo, Deza habría sido el primero en crear una vinculación orgánica entre la Inquisición y el Cabildo de la Catedral con gente de su confianza (p. 37). Al mismo tiempo, fue promoviendo un programa de pre-reforma, basado en la mejora del adoc-

trinamiento de los fieles, de la formación religiosa de los conversos, la uniformidad litúrgica, la regulación y vigilancia de la conducta y de los hábitos del clero, y la fundación del Colegio dominicano de Santo Tomás, vivero de un grupo de dominicos ortodoxos, algunos de los cuales, posteriormente, a mediados del siglo XVI, fueron fieles cooperadores de la Inquisición. Fue también en el episcopado de Deza cuando, en 1515, se aprobó una medida que prohibía a los conversos, a los hijos y nietos de conversos, el acceso al Cabildo, haciendo restablecer los estatutos de limpieza de sangre.

En el fondo se trata de un capítulo más centrado en en la actuación y estrategias de Diego de Deza que en el funcionamiento del Tribunal de la Inquisición, concluyendo con la idea de que, a su muerte, también habría terminado un ciclo político, el de los Reyes Católico, caracterizado por los esfuerzos para poner en pie una formación estatal, destinada a combatir todas las ambiciones autonomistas de los grandes señores locales y que traba de liquidar a los conversos, forjando la unidad política de España, por el camino de la culminación de su integridad religiosa.

El II capítulo procura trazar las líneas de actuación del Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique de Lara, muerto en 1538, y de su sucesor como arzobispo, el dominico García Loaisa, fallecido en 1546. El primero, según Civale, tenía un perfil completamente distinto al de su sucesor. Estaba más cerca del francisco Cisneros y de las corrientes humanistas de carácter erasmista. Esto ayuda a percibir cómo la ciudad se tornó un refugio para algunos filólogos y teólogos erasmistas durante los años 30, como fueron los casos de Pedro Alejandro, Constantino Ponce de la Fuente, Vargas, Juan Pérez de Piñeda o Juan Gil, más conocido como el doctor Egideo. Manrique también logró introducir sus clientelas en el Cabildo, como algunos antes citados, y en la Inquisición sevillana. Eso le permitió crear una cohesión entre las tres instancias eclesiásticas locales: el Episcopado, el Cabildo y la Inquisición.

En esta fase intentó introducir en la Inquisición tendencias del humanismo erasmizantes, con sus consecuentes ideas irénicas y más tolerantes, pero el cariz militante inquisitorial no lo permitió cabalmente. Sin embargo, al menos en cuanto se mantuvo como Inquisidor General, su acción dio frutos y consiguió atenuar la represión contra los conversos, permitiendo, simultáneamente, que se desarrollasen en Sevilla modelos espirituales y religiosos alternativos, como defiende Civale (p. 75).

Al mismo tiempo, como Arzobispo, siguió la misma línea erasmizante, de lo que es un buen ejemplo la publicación de un nuevo misal (1534), el cual «ponía en el centro de la liturgia la lectura del Evangelio y su explicación a los fieles» (p. 85), actividad en la que destacaron Fernando de Contreras, Juan de Ávila o Domingo Baltanás, aquí analizados. Estos recibieron además privilegios para absolver casos reservados, que permitían a los nuevos conversos la posibilidad de obtener la absolución y penitencia secreta por yerros cometidos casi sólo con la confesión, dejando entrever una línea de actuación más conciliadora y tolerante que la severidad propia de la acción inquisitorial. Esta vía alternativa fue ya profundamente estudiada por Stefania Pastore, aspecto al que el autor no da el merecido relieve en este contexto.

El dominico Loaisa significó ya el retorno a políticas más severas características de la Inquisición del pasado, del tiempo de Deza, en una etapa en la que el nuevo Arzobispo residió poco en la ciudad, estando largos períodos en la Corte (p. 95).

Realmente, el centro del análisis propuesto en este libro es la actuación del Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, Fernando Valdés (1547-1566). Este es el tema de los capítulos III al V, donde sostiene la idea de que, sobre todo al final de la década de los 50, su política tuvo un rumbo claro: concebir que la unidad religiosa de España solo se conseguiría a través de una Inquisición fuerte, uniendo los organismos de la Monarquía con las estructuras eclesásticas, después de haber sido renovadas y transformadas en más eficaces aplicando las directrices tridentinas (p. 150).

En el primer capítulo de esta tríada, uno de los aspectos que destaca más es el análisis del modo como el Arzobispo usó su doble condición de Inquisidor y Arzobispo, para presionar al cabildo a fin de que aceptara las disposiciones tomadas en el Concilio de Trento, que reforzaban la autoridad episcopal y disminuían la jurisdicción capitular. Otro aspecto, es la alianza hecha por Valdés con la Compañía de Jesús, llegada a Sevilla en 1554 para que, a través de las competencias específicas que la nueva congregación tenía en materia de confesión y predicación, pudiera vigilar mejor la ortodoxia de los fieles.

En el capítulo IV demuestra que, en tiempo de Valdés, se abatió sobre Sevilla una fuerte actividad represiva, desencadenada al descubrirse una serie de focos de luteranismo, en parte legados de políticas anteriores más tolerantes y abiertas al erasmismo, propagadas en tiempo de Manrique. Se dio la alarma en el otoño de 1557. Los focos de atención de Valdés recayeron sobre figuras como el doctor Egideo, sobre los monasterios femeninos donde difundió su pensamiento. Sobresalió la monja Francisca de Chaves, relajada en 1560 y cuyo caso se trata aquí (p. 157 y sigs.). También se fijó en el Colegio de los Niños de la Doctrina, fundado por el arzobispo Alonso Manrique y además sobre Constantino de la Fuente y los jerónimos de San Isidro. En este proceso, siempre atento a las redes del poder, el autor muestra cómo la estrategia de Valdés estuvo también orientada por el intento de reforzar su posición en el centro de la arena política, en un momento en que iba descendiendo su influencia, mientras ascendía cada vez más la facción mandada por Rui Gómez de Silva (sobre todo, p. 146).

El capítulo V, último de esta tríada, sugestivamente titulado «La conquista ortodoxa» comienza aclarando que la ofensiva de erradicación de la herejía afectó también al Cabildo de la Catedral de Sevilla, que albergaba predicadores que acabaron siendo condenados por la Inquisición, entre los que está Hernán Ruiz de Ojeda (pp. 188-192), que contribuyó a poner en peligro un modelo evangélico defendido por algunos dentro de él, afirmándose, alternativamente, lo que el autor designa como «una pastoral por modelos alternativos» (p. 193) o, alternativamente, tal vez con mayor acierto, como «una pastoral del miedo» (p. 199). Esta pasaba a través de los sermones predicados en los autos de fe, exposición de los condenados en esos trágicos momentos, exhibición de los sambenitos en los templos, etc. En el fondo, esta vía fue transformando la Inquisición en guardiana de la ortodoxia amenazada, logrando un nivel de superioridad en el campo religioso (p. 199). Aquí se explica tam-

bién como, después de los años de violenta erradicación de la herejía, se entró en una nueva fase no centrada ya únicamente en la represión y en el terror, sino abierta a la afirmación de una campaña de difusión del catolicismo tridentino, en el cual una Inquisición hegemónica procuró tener como principal aliado a la Compañía de Jesús. Fue este hermanamiento, basado en las potencialidades que los jesuitas proporcionaban en el plano de la catequesis de los niños, la asistencia a los condenados a la pena capital por herejía, la instrucción espiritual de los penitentes, las misiones en los campos, la predicación y, sobre todo, la confesión, mecanismo esencial para sondear las conciencias y descubrir focos de herejía, posteriormente delatados al Santo Oficio. Así nació la «conquista ortodoxa». En palabras de Civale se trata de una férrea alianza entre los padres de la fe y los jesuitas (pp. 204-205). Ahora bien, esta tesis no es nueva, ha sido ampliamente difundida anteriormente, en estudios publicados por Stefania Pastore, sobre todo en el capítulo VI de su libro *Il Vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, (Roma 2003). Esta obra no es citada ni una vez en este contexto. Eso debe denunciarse. En la breve nota 74, en la página 199, el autor se refiere a «un útil trabajo» de Pastore sobre la «colaboración entre los jesuitas e inquisidores de Sevilla en este período». Esto no hace mínimamente justicia a las contribuciones de la autora, sobre todo, no muestra con evidencia que, a este respecto, este libro de Civale no trae novedad alguna.

En el último punto del capítulo e inserto en esta nueva ola de «conquista ortodoxa», presta por primera vez atención a otros delitos también perseguidos por la Inquisición sevillana, sobre todo los cometidos por cristianos viejos, como la bigamia, la blasfemia y algunas proposiciones escandalosas, dejando al lector en la duda de saber si antes de los años 50 y de la ola luterana el Tribunal de la Fe fue pasivo en estos planos.

El capítulo VI y el «Epílogo» de esta obra, abandonan la lógica, seguida hasta este momento, de analizar la actuación de la Inquisición sevillana según el hilo cronológico y las estrategias de actuación de los Inquisidores Generales y de los Arzobispos de Sevilla. El capítulo VI se centra en el funcionamiento institucional de Tribunal de la Fe: instalaciones, agentes, condiciones de encarcelamiento, abastecimientos, soborno de alcaides, fugas, cárceles, etc. Debe destacarse la interesante y laboriosa reconstrucción de la carrera del inquisidor Andrés Gasco, aspecto ya tratado en anteriores estudios del autor y que, por tanto, no es una novedad absoluta, para además debe preguntarse si el autor no procuró indagar ni esclarecer, si este caso individual puede ser tomado como padrón de las carreras inquisitoriales y de las redes clientelares de un inquisidor sevillano o si, por el contrario, debe ser visto como un recorrido excepcional. O sea, después de la lectura de estas páginas, el lector no alcanza a conocer el perfil de los agentes sevillanos del Santo Oficio sino apenas las carreras, relaciones y prácticas de algunos de ellos.

El Epílogo tiene de nuevo un rumbo oscilante, aportando como novedad que la mayoría de los condenados en la ola luterana de Sevilla eran extranjeros y, a partir de ahí, analiza las estrategias inquisitoriales para evitar los peligros del contagio religioso externo.

En este recorrido cumple destacar que el autor se revela como un profundo conocedor de la producción historiográfica, con la cual construye parte de sus incursiones y, sobre todo, cumple destacar aquellos que me parecen los mayores méritos de este libro: la cuidada y nueva exploración de la documentación del Cabildo de la Catedral de Sevilla y la atención dada a las redes clientelares y de poder, como un aspecto decisivo para entender mejor las instituciones. Pero aparte este y otros méritos, ya señalados, la obra se presta también a críticas.

Incluso en el plano de la bibliografía compulsada extrañan algunas ausencias. Señalo los trabajos de Francisco Bethencourt sobre «el complejo simbólico» de los autos de fe (p. 12 y sobre todo, pp. 194-197). Aquí, desconociendo eventualmente eso, se retoman muchas ideas, presentadas por primera vez y sólidamente sustentadas por aquel autor. O los estudios de Giuseppe Marcocci, sobre la relación de los jesuitas con la Inquisición portuguesa, que ayudarían a Civale a contextualizar mejor el abordaje hecho sobre la colaboración entre los inquisidores sevillanos y la Compañía de Jesús. O también, desde el punto de vista de la teorización sobre las redes clientelares, las propuestas, en mi criterio incontrovertibles, de S. Eisenstadt y de L. Roniger.

El título del libro es impreciso. La expresión inicial «Con secreto y disimulación» no se explica ni se justifica durante la exposición, surgiendo más como un adorno que como una clave de lectura del libro. Los límites cronológicos declarados «siglo XVI» no son rigurosos. Por la investigación se inicia casi dos décadas antes y, principalmente, porque se cierra con la muerte de Valdés, en 1566, o sea, cuando quedan por cubrir más de treinta años de la centuria.

En tercer lugar, la arquitectura interna del texto es poco coherente. Los dos capítulos finales, como se ha señalado ya, subvierten toda la lógica narrativa seguida hasta entonces, sin percibirse por qué es que solo al final se aclara el dato fundamental de que la mayoría de los procesados por luteranismo en tiempos de Valdés eran extranjeros. ¿Por qué no se integró eso en los capítulos III al V? Y ¿Por qué no se aclararon antes los aspectos funcionales e institucionales de la Inquisición sevillana, que la estructuraban, para después orientar entonces al lector en las estrategias de actuación seguidas por los Inquisidores Generales/Arzobispo de Sevilla? Además, en algunos capítulos hay presupuestos no verificados y difícilmente aceptables. Por ejemplo, en el capítulo VI, en el título, el autor se circunscribe a los años entre 1551 y 1566, pero al leerse su contenido se comprueba que argumenta con hechos ocurridos en 1572 (p. 257) o en 1542 (p. 259), lo cual no es aceptable.

Algunas incursiones son innecesarias y superfluas en la economía narrativa y hasta en el contexto del tema a tratar, como, por ejemplo, las casi tres páginas con las que se abre el capítulo II, donde describe los festejos realizados en Sevilla con ocasión del matrimonio de Carlos V con Isabel de Portugal!!! Hay asimismo, denunciando un tanto la poco coherente ordenación de las ideas a lo largo del texto, repeticiones no necesarias. Por ejemplo, lo que describe en la p. 225 sobre la posición de Valdés en el terreno de la política cortesana tras la muerte de Cobos (1547), repitiendo incluso en la nota, lo escrito ya en la p. 146. Por último, se siente la ausencia de una guía para el lector en las principales tesis y novedades del libro. Por ventura, no

será acaso que no la contiene. Es que, fuera del análisis de las redes de poder, este libro trae muy pocas novedades absolutas. Es una de sus limitaciones. Mucho de lo que se dice era conocido a partir de estudios anteriores y son pocas las tesis originales que el autor presenta.

Hay además otras omisiones criticables. Tratándose de un estudio que da relieve a las relaciones clientelares no se percibe porqué no procura teorizar el sentido y alcance de las relaciones de la Inquisición con el poder episcopal. Por ejemplo, constata que durante cerca de medio siglo, hubo siempre el cuidado, por parte de la Corona, de mantener en la misma persona el cargo de Inquisidor de Sevilla y de Vicario General del Arzobispado, como sucedió con Miguel de Arévalo y Gaspar Cervantes de Goete (p. 103). Pero las retribuciones de los inquisidores de Sevilla, en tiempos de Valdés, eran pagadas con las rentas del propio prelado (p. 111). O también, que para erradicar los focos de luteranismo de Valladolid y Sevilla, Valdés llamó para misiones especiales en estas ciudades a los obispos de Palencia, Ciudad Rodrigo y Tarazona (p. 149). Y que procuró vincular la actuación episcopal a sus estrategias de vigilancia del territorio, por lo que, en el Memorial de 1558, pidió explícitamente la ayuda de los obispos, solicitando que inquiriesen si, en sus diócesis, había errores contra la fe (p. 151). Todo este material de informaciones queda sin explorar. ¿Es que esta imbricación potenció la capacidad de ambas instituciones? ¿O las debilitó disminuyendo el espectro clientelar de alcance de las dos?

La lectura del libro puede sugerir también que la Inquisición de Sevilla, en una primera fase, actuó solo sobre los conversos y sobre los luteranos a estas últimas, a mediados del siglo XVI. Apenas en el capítulo V refiere otros delitos, como la blasfemia, bigamia y las proposiciones escandalosas. Pero nada dice, por ejemplo, de la represión contra las prácticas mágicas o contra los moriscos, a pesar de citar un documento de 1558 (p. 147) en el cual el Inquisidor General Valdés afirmaba que los moriscos eran una de sus mayores preocupaciones ¿No combatió la Inquisición de Sevilla estos delitos?

Son también, a lo largo del estudio, las ideas/tesis afirmadas, pero no documentadas, como, por ejemplo, sostener que el Arzobispo Loaisa significó un retorno a las políticas de actuación que habían caracterizado el período de gobierno de Deza (p. 95) O que la extensión del privilegio de fuero a los agentes del Santo Oficio les garantiza una justicia más benévola y que las exenciones tributarias que tenían eran aspecto más estimulantes para aspirar a ciertos cargos en el santo Oficio que el monto de los salarios obtenidos (p. 258). Muchas veces estas afirmaciones se sirven de bellos enunciados retóricos, pero cuyo contenido es muy difícil de demostrar, para no decir más. Obsérvese con atención en este ejemplo: «En largo término, así como se logró prevalecer sobre la herejía de Lutero, se pudo garantizar el logro de la observancia, al menos formal, de la moral católica en los comportamientos sexuales. Fue el resultado obtenido a costa de gran esfuerzo y un éxito parcial, pese a todo, ya que la consideración sobre la licitud de los comportamiento sexuales, no era una enfermedad externa, como lo había sido, sin embargo, la herejía sevillana de la mitad del siglo, sino que era una convicción profundamente enraizada en la población, que sa-

lió frustrada, perdida, confusa, en perenne equilibrio inestable entre la hipócrita sumisión a los dictados de la Iglesia, dramático sentido del pecado, insuprimible sensualidad y sincero impulso místico: una actitud, esta, que fue magníficamente inmortalizada por los grandes maestros de la literatura y del arte en el Barroco» (p. 224).

Deberían evitarse algunas contradicciones/oscilaciones interpretativas. Por ejemplo, defender que solo en los años 50 la Inquisición abrió el rigor de la represión en Sevilla (sobre todo capítulo IV), cuando, a lo largo del capítulo I, se afirma la enorme violencia con la que actuó sobre los conversos en los inicios de su funcionamiento a finales del siglo XV (p. 23). O sostener primero que la Inquisición, en tiempos de Valdés y gracias a sus políticas, alcanzó una situación de hegemonía en el campo religioso como guardiana de la ortodoxia (p. 16 y p. 199) y en el final del libro escribir que, finalmente, los inquisidores, obispos y confesores, contribuyeron en igual medida para establecer la rígida observancia religiosa en todos los momentos de la vida social e íntima del pueblo español» (p. 287) y luego a continuación, (p. 288) regresar al punto de partida para declarar: «El Santo Oficio fue el pilar y el guardián del edificio de la monarquía católica...»!!!

Por último, registrar algunas imprecisiones terminológicas: el uso de «reinos ibéricos», como si fuesen solo los de la monarquía hispánica (p. 286), omitiendo la existencia de uno que no lo era; o la designación de anticlericalismo y la clasificación de anticlerical para la doctrina de un cristiano viejo que afirmaba que Dios amaba más a los ricos que a los pobres y que los primeros se salvarían más fácilmente que los segundos» (p. 279)!!!.

José Pedro PAIVA

Universidade de Coimbra. Centro de História da Sociedade e da Cultura

CALLADO ESTELA, E.: *Por Dios y por el rey. El inquisidor general fray Juan Tomás de Rocabertí*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2007, 462 pp., ISBN: 978-84-7822-504-0.

La vida del dominico fray Juan Tomás de Rocabertí, hijo de una noble familia catalana, transcurrió bastante poco plácidamente entre 1627 y 1699. Rocabertí fue observador, y en algunos casos actor, de los acontecimientos que pautaron el imparable declive de la Monarquía de los Austrias. Su trayectoria personal, en contraste, fue plenamente ascendente. La revuelta catalana, en la que su familia se situó claramente a favor de Felipe IV, supuso para el joven una prisión de tres años en el sur de Francia (1642-45), tiempo en el que completó sus estudios y estableció contactos duraderos con la nobleza francesa del Midi. De vuelta a Cataluña entró al servicio de Felipe IV, aunque sólo unos meses más tarde, a finales de 1646, ingresaba en el convento de los dominicos de Girona donde profesaba un año después. Completó sus estudios de Filosofía en los conventos de Tortosa, Mallorca, Alcalá y Valencia, en

Hispania Sacra, LXII

125, enero-junio 2010, 331-364, ISSN: 0018-215-X

cuya universidad se graduó en Artes y Teología en 1653. Catedrático de filosofía ese mismo año y de teología en 1662, se dedicó simultáneamente a la predicación, con notable aceptación según sus coetáneos. En 1665 fue nombrado prior provincial de Aragón, cargo que ocupó hasta 1669. Unos meses más tarde, el Capítulo general de Roma le nombraba maestro general de la Orden (1770). Consagrado arzobispo de Valencia en 1677 se trasladó a su diócesis. Fue también Virrey de Valencia entre 1678 y 1679 y en 1683. Por último fue nombrado Inquisidor General de España en 1695, cargo que ocupó hasta 1699, cuando murió a la edad de 72 años.

Testigo de la revuelta catalana, del neoforalismo, como realidad o como aspiración, pastor de almas –y ocasionalmente alter ego del rey– en una archidiócesis tan importante como la de Valencia, que en estos años vive las Segundas Germanías, inquisidor general en posición de enrocamiento respecto al poder ganado por el Consejo de la Suprema en los años anteriores a su generalato y, finalmente, crédulo alentador de la tesis de los hechizos del rey Carlos II... Se nos antoja Rocabertí un personaje que merecería un examen exhaustivo de su vida y sus actuaciones en contexto de tal envergadura política y eclesial. No ha sido así. Un contemporáneo, fray Joseph Agramunt, escribió una extensa biografía a principios del siglo XVIII que sólo en 1952 fue dada a conocer por J. M. de Garganta. El personaje sólo ha sido abordado parcialmente en algunos de sus perfiles: su papel como provincial y maestro general de los dominicos en las historias de la orden, su actuación como arzobispo en los episcopologios, su actitud en defensa de la Santa Sede, frente a Bossuet y el galicanismo (Torres y Bages, texto de 1898 publicado en las *Obras completas* en 1948), una primera y breve aproximación global a su figura (Domingo Castro, 1985) y, finalmente, el análisis de su testamento (P. Pérez García y J. Catalá, 1997). Ninguna biografía monográfica. El texto que aquí reseñamos viene a llenar, muy oportunamente, este vacío historiográfico.

El estudio se inscribe plenamente en la nueva historia religiosa que, desvestida de los rancios prejuicios de otros tiempos, ha avanzado en terrenos más amplios y profundos desde la renovación historiográfica y conceptual de los últimos años. Me refiero a los conceptos de *confesionalización* y *disciplinamiento* tal y como fueron elaborados por la historiografía alemana y sobre los que han reflexionado historiadores como F. Palomo (1997), R. García Cárcel (1998), J. I. Ruiz Rodríguez e I. Sosa (2007) y diversos autores desde una perspectiva comparada en el último número de la revista *Manuscripts* (2008). En este marco interpretativo los estudios sobre la Contrarreforma del mundo católico han conocido un nuevo impulso. En España, uno de los campos más fructíferos ha sido, entre otros, el del estudio de la jerarquía eclesiástica, de los episcopologios a los perfiles del clero español del Antiguo Régimen: nombramientos, criterios de selección, aspectos sociológicos, niveles de renta, relaciones intraeclesiales, relaciones con el poder y la sociedad en general, etc. Los trabajos de A. Morgado (1989, 1996), T. Mantecón (1997), Maximiliano Barrio (2000) o Fernández Terricabras (2000)... o las biografías de algunos eclesiásticos realizadas por García Oro (2002), Juan Bautista Vilar (2005) o García Hernán (1999) son un buen testimonio de esta afirmación.

Emilio Callado se mueve con habilidad y finura en este campo. Así lo acredita su trayectoria investigadora. Se formó en la Universidad de Valencia donde obtuvo

su doctorado con una tesis prontamente publicada con el título *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fr. Isidoro de Aliaga* (2002). Desde entonces, ha continuado investigando y publicando con solvencia sobre temas relacionados con la Iglesia, el poder y la sociedad con obras significativas como *Inmunidad eclesiástica y delincuencia en el siglo XVI* (2003), *Memoria escrita, historia viva. Dos dietarios valencianos del Seiscientos* (2004), *Valencianos en la historia de la Iglesia* (2005) y *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización* (2007), estos dos últimos como coordinador.

La monografía que reseñamos es una biografía canónica, «a capas», perfectamente estructurada en los cuatro perfiles vitales y funcionales que cronológicamente se van superponiendo en la vida de fray Juan Tomás de Rocabertí: el noble, sus primeros años de formación vinculados al linaje y a las peripecias de la familia en el servicio a la Monarquía en los años convulsos de la rebelión catalana; el dominico, desde su profesión al lugar más alto como maestro general; el arzobispo y virrey de Valencia; y, finalmente, el Inquisidor General. Una biografía en la que en cada etapa se desmenuzan y analizan las aportaciones del personaje en función de cada nueva responsabilidad asumida, del ascenso de un nuevo peldaño en la escala del estatus y el poder que le lleva de la nada despreciable cuna de los Rocaberti, al lecho de muerte en el Palacio del Consejo de la Suprema Inquisición en 1699.

Merece subrayarse un primer mérito de este texto: el uso de un amplio abanico de fuentes archivísticas, manuscritas e impresas, de diversa procedencia, desde las clásicas hagiografías dominicas hasta la documentación política e inquisitorial pasando por la correspondencia privada del biografiado, documentación recogida en archivos y bibliotecas de Valencia, Madrid, Barcelona, Roma... De todo ello se hace un uso riguroso e intensivo para cubrir las diferentes etapas de la vida del protagonista que se recorren en el libro. Las fuentes hagiográficas, así utilizadas, concitan con frecuencia un peligro: la impregnación del discurso del historiador del tono hagiográfico, peligro que no siempre logra evitar Emilio Callado.

Un segundo mérito es la sencillez de la estructura del texto, en las cuatro partes mencionadas. Tal planteamiento aporta indudables ventajas divulgativas y pedagógicas para el lector que, lejos de perderse entre las numerosas citas de textos aportados, es conducido y guiado en una lectura lineal que sigue de cerca el hilo principal de la actividad del personaje. Conjuguar una rigurosa investigación archivística con una exposición clara y accesible para el gran público me parece un mérito no menor.

Con todo, la aparente sencillez de la estructura no oculta, a mi modo de ver, las múltiples caras del personaje. Y aquí estaríamos ante el tercer mérito de esta biografía. Donde se aprecia mejor la personalidad compleja de fray Juan Tomás de Rocabertí es en su papel de arzobispo y virrey de Valencia. El énfasis que se hace en el título del libro de su cargo como Inquisidor General resulta engañoso en tanto en cuanto en ese cargo sólo estuvo tres años. Emilio Callado apuesta claramente por enfatizar el perfil del hombre de iglesia, al que dedica la mayor parte del libro. Rocabertí aparece plenamente identificado con el programa de la Iglesia contrarreformista, en la línea que ya habían seguido sus sucesores en la mitra valenciana, Ribera, Aliaga,

estudiado también por Callado como ya hemos visto, y Urbina. En cuanto a la reforma y formación de los cuadros de la Iglesia, intervino de manera sistemática en la reforma del clero, primero de los propios dominicos, después del clero de su diócesis; se implicó en la formación de ese clero, con un empeño bastante curioso ante la oposición de casi todos, fundando el Colegio de San Pío en Valencia, pero también con la edición de los sermones de San Vicente Ferrer, hermano de orden, por considerarlo modelo de predicado. Exigió la práctica y control de los sacramentos: bautismo, penitencia, confesión... Defendió la autoridad papal, primero ante la contraofensiva galicana de 1682 con su *De romani pontificis autoritate* y la *Bibliotheca maxima pontificia*, y después, en cuanto Inquisidor General con autoridad delegada por el Papa, en la defensa de sus atribuciones frente a un Consejo de la Suprema que había ganado cuotas notables en el ejercicio de su poder durante las décadas anteriores.

En cuanto a las devociones, impulsó la beatificación, canonización y extensión del culto de los nuevos santos contrarreformistas, como San Pío V, San Luis Bertrán o Santa Rosa de Lima.

En su devoción personal, sus coetáneos subrayaron en él una tendencia mística que le condujo, ya al final de su vida, a dar crédito a los hechizos de Carlos II, a las afirmaciones del exorcista asturiano fray Antonio Alvarez de Argüelles y a rodearse de personajes como el confesor fray Froilán Díaz. Estas creencias, estos contactos con el diablo afectaron al anciano Inquisidor General, que en los meses que le quedaban de vida, según sus deudos, no volvió a ser el mismo.

Es un hombre de la Iglesia, pero es también un hombre del Rey. La figura que emerge de este libro es una personalidad compleja, imbuida de la convicción de su propio poder legitimado por el origen de su cuna y sus servicios a la cruz y la corona. Resulta un episodio especialmente ilustrativo el de la absolución de censuras de varios funcionarios reales que habían actuado contra la inmunidad eclesiástica: es un auténtico auto de fe donde los cuatro servidores de la Corona deben someterse públicamente al acto de reconciliación (pp. 322-23). Como lo es también su actuación como Inquisidor General, criticada de despotismo por los consejeros y la creación de un círculo de hombres de su confianza, mayoritariamente proveniente de la Corona de Aragón.

Es quizá la última sección, dedicada al Rocabertí inquisidor la que, a mi juicio, hubiera necesitado un análisis más profundo para desentrañar su papel en esos años finales del reinado de Carlos II, en la correlación de poder entre las facciones cortesanas ante la inminente sucesión. Y unas conclusiones que hubieran ofrecido una valoración global del personaje después del excelente trabajo previo también hubieran sido deseables.

Estas últimas observaciones no desmerecen en absoluto esta biografía de fray Juan Tomás de Rocaberti escrita por Emilio Callado que, como queda dicho, es una valiosa aportación historiográfica.

Doris MORENO MARTÍNEZ
Universidad Autónoma de Barcelona

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique: *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los jesuitas*, Murcia, Universidad, Servicio de Publicaciones. 2008, 302 pp. ISBN: 978-84-8371-802-5.

El libro narra, pues narrativa, en el mejor de los sentidos, puede decirse que es esta historia, el complejo proceso de la «extinción» de los jesuitas en la Iglesia por decisión del papa Clemente XIV en 1773. En él estuvieron presentes la Compañía de Jesús como sujeto paciente, los gobiernos católicos de Europa como inductores, el Papa como responsable último de la decisión de borrar del mapa del territorio de la Iglesia a una orden religiosa tan poderosa y tan fervientemente papista. Entre tantos actores, el protagonista en este «negocio» resultó ser, sin duda, y tal como se vio por entonces, el embajador de Su Majestad Católica en Roma, José Moñino (1728-1808).

El autor, catedrático de Historia Moderna en la Universidad de Alicante, es un especialista reconocido y cualificado en la historia de la expulsión de los jesuitas de España y de sus consecuencias. La principal de ellas fue la «extinción», de la que se hablaba y en la que se pensaba ya bastante antes de 1773. En torno a él se ha formado un equipo de investigadores que ha acometido la clarificación de lo que fue mucho más que un episodio en el siglo XVIII.

El libro se ha elaborado con una completa información de lo escrito acerca de este capítulo, y con documentación procedente de los Archivos de Simancas, del Histórico Nacional, de la Embajada Española, en Roma, y de Loyola. En este se encuentran los «diarios» del jesuita Manuel Luengo, cuya edición está a punto de editar Inmaculada Fernández Arrillaga.

El libro estudia un tiempo corto pero intenso: desde que José Moñino fue enviado como Embajador en Roma (marzo 1772) hasta su encumbramiento en el gobierno central de la monarquía española (1776). En esos meses se decide acabar con la Compañía de Jesús. Se extiende hasta el control de la elección de Pío VI, sucesor de Clemente XIV.

Con un fondo documental, de extracción preferentemente española, Enrique Giménez recrea estos cuatro años, romanos y agitados, de la vida de Floridablanca. Se expone la ascensión de Fiscal de Castilla a Embajador en Roma debido a la sagacidad regalista del candidato, demostrada ya por su habilidad para tratar otros asuntos «ilustrados» como limitar o suprimir la inmunidad local de las iglesias y pedir beatificación –antijesuita– del obispo Palafox.

Fue capaz de doblegar la voluntad, nada férrea, de Clemente XIV en la ardua negociación de la extinción de los jesuitas. Necesitó para ello coordinar desde Roma la acción de los gobiernos que tenían el mismo interés y dominar los vericuetos romanos, ganando para su negocio a los personajes relacionados con el papa, y no solo a los cargos decisivos de la Curia, sino también a los cercanos, los familiares, el confesor, el cocinero.

Para orientarse en este laberinto tuvo un buen asesor en el avezado y hábil José Nicolás de Azara. En cualquier caso, da la sensación de que, incluso con remunera-

ciones en especie, gratificaciones en beneficios, en mercedes, en dinero, a favor del mundillo de influencias que se movió, y de que por medio andaba el encargado del «giro», ésta fue menos costosa como la otra gran operación diplomática de veinte años antes, la del Concordato en tiempos de Ensenada.

Cubierto el objetivo, en noviembre de 1773, don José Moñino fue honrado con el título de Conde de Floridablanca.

Enrique Giménez logra mantener el interés del lector hacia tantas negociaciones que Moñino supo conducir a varias y, a veces, encontradas bandas. Siguen estas páginas los avatares de todas y cada una de las audiencias con el Papa, las impresiones recibidas, hasta que, por fin, arrancó la promesa, firme esta vez, de extinguir a la Compañía de Jesús.

No es menos apasionante el forcejeo hasta llegar a la redacción definitiva del Breve pontificio «Dominus ac Redemptor», publicado en agosto de 1773 y ejecutado con rigor por los prelados y los comisionados.

La extinción no fue tal, porque los jesuitas fueron en Prusia y Rusia. Se relata con todas las implicaciones. Las económicas fueron las transferencias de las casas y bienes de los jesuitas. Estos tuvieron que dejar de vivir en comunidades o en grupos. Personalmente fueron convertidos en abates y despojados de su condición de religiosos, perdiendo sus signos de identidad. Había de vestir como curas, vivir de su pensión y andar libremente, esto último juzgado de forma diversa por los afectados.

El autor narra también el otro forcejeo, cifrado en la guerra imaginaria. A ella recurrieron los hasta entonces expulsos y desde entonces extintos jesuitas. Las armas usadas fueron sátiras, invectivas, estampas, con profecías de desventuras para los agentes de su desgracia, acusando de simoníaca la elección de Clemente XIV, y con prenuncios de su muerte.

En relación con esto último, uno de los capítulos más logrados es el dedicado a la muerte de Clemente XIV (1774), precedida por la decadencia física y anímica, por sus aprensiones y miedos. El autor abunda en datos de crudo realismo procedentes sobre todo de los partes médicos. Como era de esperar, la muerte del Papa polémico estuvo acompañada y seguida por la agitación propagandística e interesada de unos y otros. Las víctimas y sus afines divulgaron el estereotipo de la muerte del réprobo como castigo divino. Los enemigos de la Compañía, el otro tópico, el del envenenamiento del Papa, poco menos que canonizable, por los «polvos mortíferos» habituales.

A Floridablanca lo que más le preocupó y ocupó fue el problema del sucesor. Ante el cónclave desplegó todas sus dotes diplomáticas y esgrimió halagos y amenazas, sin que faltaran las insinuaciones consabidas de vetos y de una «Iglesia nacional, visigótica». Le importaba garantizar lo conseguido con Clemente XIV. La elección de Pío VI en 1775 pareció ofrecerle las seguridades deseadas. Al año siguiente, Floridablanca fue premiado con la Secretaría de Estado, el cargo de más poder en la Monarquía española.

Enrique Giménez ha escrito una monografía rigurosa, sobre una documentación amplia, preferentemente española. Recrea y aclara los acontecimientos y los ambientes agitados que movieron y cortejaron el «negocio», cada vez menos oscuro, de la extinción de los jesuitas. La referencia de toda la investigación es Floridablanca. Conviene recordar que el libro aparece dentro de las celebraciones del segundo centenario de la muerte del Conde. Deseo acentuar una cualidad que no es tan habitual en monografías de este estilo y que hay que agradecer: el libro está muy bien escrito.

Teófanés EGIDO
Universidad de Valladolid

ASTORGANO ABAJO, Antonio: *La literatura de los jesuitas vascos expulsos (1767-1815)*, Delegación en Corte de la Real Sociedad Bascongada de los amigos del País, Madrid, 2009, 496 páginas, ISBN: 978-84-89318-12-0.

Este libro fue la lección de ingreso en la Sociedad Bascongada de los Amigos del País en la sesión celebrada el día 26 de febrero de 2009. Lo prologa Emilio Palacios Fernández, quien presenta una escueta, afectuosa y clarificadora biografía de Antonio Astorgano cuya lectura recomendamos de veras, pero no al final, como figura en esta edición, sino antes de iniciar el libro que presentamos, ya que ayuda a valorar el esfuerzo del autor para la realización de esta obra y nos acerca al conocimiento de su dilatada producción científica, presentando, al mismo tiempo, un pormenorizado resumen del trabajo que reseñamos.

Inició Astorgano esta investigación sobre los jesuitas desterrados de los territorios de Carlos III en 1767, con una serie de publicaciones en las que indagaba en la obra de varios de estos expulsos: Esteban Terreros, Francisco Javier Clavigero, Vicente Requeno y Lorenzo Hervás. Con respecto a este último jesuita hay un estudio que es de referencia obligatoria, cuando se está hablando de Antonio Astorgano: *La biblioteca jesuítica-española*, del P. Hervás editada por Libris en Madrid en 2007. Concluye, de forma extraordinaria, esta las muchas investigaciones previas desarrolladas sobre este desterrado. Continúa además la Biblioteca de Autor que dirige Astorgano Abajo en la página web dedicada a «Lorenzo de Hervás y Panduro», perteneciente a la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes de la Universidad de Alicante.

La obra que reseñamos está muy bien estructurada. Tiene once capítulos y un duodécimo de conclusiones con un importantísimo apéndice en el nos muestra las *semblanzas de los escritores jesuitas expulsos vascos* y que nos parece un muy clarificador apartado para conocer la vida y la producción de estos desterrados.

En toda la obra, se observa una ardua labor de recopilación de datos, una tarea minuciosa, y que el autor ha sabido ordenar de forma magistral para una mejor comprensión de los dos aspectos en los que se centra, la supervivencia en el que fuera «*el primer exilio político (no religioso o racial) masivo de la España Moderna*», en palabras del autor,

y en lo que escribieron estos jesuitas nacidos en el País Vasco. Es decir, no sólo aquellos que pertenecían a la Provincia de Castilla, en la que quedaban integrados los vascos, sino también de aquellos naturales de Euskadi pero destinados a tierras lejanas.

El autor asegura basarse en dos fuentes básicas: el conocido *Diario* del P. Manuel Luengo y en la recopilación bibliográfica de Lorenzo Hervás, ambas sabiamente manejadas, a las que nosotros añadiríamos el tremendo dominio que muestra Astorgano de la bibliografía publicada, que incluye, sobre la expulsión y el destierro de estos religiosos, mostrando conocimiento de los autores que han trabajado el tema. Un aliciente más que añadir a esta publicación que no sólo recoge, ordena y presenta estas figuras y su labor literaria, sino que también atrae por su análisis y sus conclusiones.

Nos ha llamado muy particularmente la atención la diferencia que encuentra entre los expulsos pertenecientes a la Provincia de Castilla y los de Aragón, estos «*más sumisos a los gobernantes regalista de Madrid y menos protegidos por sus redes familiares de España*», es decir con menos posibilidades económicas que los vascos. Por eso «*se vieron obligados a hacer méritos ante el gobierno español con trabajos intelectuales más o menos laudatorios, incluso francamente aduladores, en busca de mecenazgo (en busca de pensión doble o algún socorro extraordinario)*».

La mayoría de los vascos vivían bien en el destierro, sin grandes preocupaciones económicas gracias a la pensión que los ministros de Carlos III concedieron a los jesuitas, y que estos cobraron con puntualidad, y a las ayudas que recibían de sus familias. Por tanto «*no sintieron la necesidad de complicarse la vida con actividades remuneradas en la poco sacralizada sociedad boloñesa [...] empleaban el tiempo libre en lo que realmente les apetecía*».

Esta obra hace un planteamiento novedoso. Muestra un aspecto que no había sido analizado de la misma manera ni siquiera por Miquel Batllori, a la hora de profundizar en la extensa obra literaria de los aragoneses exiliados, ni por otros autores, especialistas en aquel exilio, como Rafael Olaechea, Enrique Giménez, Niccoló Guasti, o Isidoro Pinedo. Todos estos ven en los castellanos, entre los que naturalmente quedan incluidos los vascos, un más bajo nivel cultural. Por eso no se puede incluir entre los intelectuales de aquel momento, por sus ideas tradicionales y sus planteamientos incluso rancios.

Los jesuitas procedentes de la Provincia de Aragón, en cambio, mostraban, al menos eso hemos creído hasta ahora, un talante más en consonancia con la apertura mental existente en el Setecientos italiano. Así, concluye Astorgano, se comprende la pobreza de la actividad literaria de los jesuitas vascos, resaltando, como auténticas excepciones, a autores de la talla de Terreros, Cardiel, Uriarte o Meagher.

Este es un trabajo de calidad, generoso en datos, perfectamente clasificado e imprescindible dentro de la bibliografía general del exilio y destierro de estos religiosos, al tiempo que resulta una fuente de gran riqueza e indispensable para el resto de los especialistas.

Inmaculada FERNÁNDEZ ARRILLAGA
Universidad de Alicante

AYROLO, Valentina: *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Biblos, Buenos Aires, 2007, 254 pp. ISBN: 978-950-786-596-1.

Funcionarios de Dios y de la República es el resultado de muchos años de investigación de su autora y la adaptación de su tesis doctoral defendida en el 2003 en la Universidad de París I, Panteón-Sorbonne. En él esta presente un problema que acompaña muchos de los trabajos de Valentina Ayrolo: su preocupación por el modo de comprender el proceso de construcción del Estado nacional, a partir del análisis y reflexión de las experiencias políticas que lo precedieron.

El libro consta de una introducción y tres partes. Cada una cuenta con tres capítulos respectivamente. Y finalmente un epílogo donde se expresan las conclusiones y un anexo con datos biográficos sobre los actores mencionados a lo largo de la obra.

En la introducción del libro, la autora explica que desde una aproximación que toma en cuenta «lo» político y no «la» política, ya que lo político invita a pensar las cuestiones que confluyen para convertir una población en una comunidad, estudiará la experiencia política de Córdoba del siglo XIX, a través del clero secular como la puerta de acceso. Si la triada Iglesia-Estado-Sociedad era inseparable en la época (Peire, 2000), por lo tanto no es extraño que el clero permita analizar cuestiones políticas de la sociedad estudiada. Así, el espacio regional cordobés es considerado por la autora –retomando a un testigo de la época– como una amalgama político-religiosa. Para Ayrolo, el clero fue el portavoz de la única legitimidad que sobrevivió a la Revolución, y la religión, el cemento de la sociedad cordobesa decimonónica que conformó la «visión del mundo y la política» (p. 15), más cercano a los antiguos regímenes que a la modernidad. Para dar cuenta de la amalgama político-religiosa observada en el espacio cordobés, Valentina Ayrolo introduce el concepto de provincia-diócesis, que expresa el estrecho vínculo que existía entre el poder civil y el clero secular en la dirección de la experiencia de autonomía provincial en la segunda década revolucionaria, y además da cuenta de una lógica propia. El clero proporcionó en este caso los fundamentos teóricos para el nuevo sistema y actuó como cuerpo profesional encargado de legislar y resolver problemas de gobierno al mismo nivel que sus pares civiles. Cuando en la década de 1820, los pueblos –sus cabildos– recuperan su soberanía ante la desintegración del poder central (Chiaramonte, 1997), recuperan, entre otras prerrogativas, la del patronato real, lo que permitió salvaguardar la unidad cultural y la identidad católica romana de estos pueblos e hizo posible la gobernabilidad de los nuevos espacios por la capacidad que tuvieron los gobiernos de manejar la iglesia local como único patrono de la misma.

La primera parte del libro se denomina «*El patronato, puente entre la colonia y las nuevas repúblicas*». El primer capítulo de esta parte se encarga de trazar un dibujo de la Diócesis de Córdoba a través de su historia y sus autoridades eclesiásticas. Luego, la autora hace un repaso de la relación de las colonias americanas, luego repúblicas independientes, con Roma, y analiza cómo Roma se mantuvo al margen de la situación del territorio americano luego de la Revolución, teniendo únicamente no-

ticias de éste a través de la comunicación personal de algunos obispos con la Santa Sede. Esta situación va a modificarse gradualmente con el envío desde Roma de una misión pontificia a cargo de Giovanni Muzi en 1822, que transformó las relaciones entre Estados Pontificios y las nuevas repúblicas, y que contribuyó a mejorar la imagen difusa que ésta tenía de la Iglesia americana. Gracias a la Misión Muzi, el Papa reconoció la legitimidad de los nuevos estados americanos, envió un nuncio para América del Sur a Río de Janeiro en 1829 y promulgó la bula *Solicitud Ecclesiarum* en 1831 que «exhortaba a los pueblos americanos a obedecer a los gobiernos de turno a fin de mantener y conservar la paz pública» (p. 43). El capítulo culmina con una breve descripción de los tres gobiernos federales del período y el interregno unitario de José María Paz (entre finales de 1829 y principios de 1831). Este apartado tiene por objetivo la explicación de las diferencias políticas entre los gobiernos de Juan Bautista Bustos, José María Paz, José Vicente Reynafé y Manuel «Quebracho» López. Explicar las particularidades de cada gestión importa a los fines de entender cómo manejó cada gobierno el patronato y cómo se relacionó con la Iglesia local.

El capítulo dos se encarga, mediante el estudio del caso cordobés, de analizar cómo las colonias españolas defendieron y mantuvieron el ejercicio del patronato por las notables ventajas que dicha prerrogativa otorgaba para el gobierno eclesiástico de las Indias y como forma de control político-social de primer orden. El patronato otorgaba a la corona, y luego a las ex colonias, el derecho a presentar ministros para una Iglesia bajo su tutela, aunque éste había sido su alcance inicial, para el siglo XVIII «a la luz del regalismo, la corona española utilizó el privilegio como un instrumento para garantizar, a través de los nombramientos eclesiásticos, la fidelidad del clero, nexo indiscutido entre la gente (los fieles) y el gobierno» (p. 54). Es en esta etapa regalista «en la que van a formarse los eclesiásticos y laicos que más tarde contribuirán a la formación de las nuevas unidades político-administrativas de América» (p. 56). El patronato será pensado «como prerrogativa de la soberanía» (p. 56) real con los Borbones, y nacional o de las provincias luego de la ruptura del orden colonial. En el siguiente apartado la autora destaca la autonomía con la que Córdoba manejaba sus asuntos eclesiásticos locales y la fuerte cohesión de la elite local frente a las injerencias del gobierno central en la década de 1810. Continúa el capítulo con una descripción de la situación de la Iglesia de Córdoba entre 1820-1852. Es en este periodo donde la autora se encarga de explicar los entretrejos de la gobernación de Córdoba en tiempos de retroversión de la soberanía a las provincias, y su uso del Patronato. Considerando que la «posesión de la soberanía implicaba también la del patronato de la Iglesia» (p. 72), Ayrolo nos explica cómo las provincias de Cuyo y La Rioja, sujetas antiguamente a la jurisdicción de la Gobernación Intendencia de Córdoba, le reclamarán, no sólo su soberanía política, sino el Patronato de la Iglesia local.

El tercer capítulo, «*Patronato y gobierno en la Provincia de Córdoba*», analiza en la lógica civil-eclesiástica el ejercicio real del patronato que hicieron los gobiernos autónomos durante el período estudiado. Aquí, la autora hace hincapié en diversas circunstancias en las que los diferentes gobernadores, en su carácter de patronos de la mitra cordobesa, impusieron su autoridad en torno a problemas tales como la elec-

ción del Provisor de la diócesis, la pérdida de la región de Cuyo en 1834 –que se erigirá como diócesis independiente–, el nombramiento de curas para parroquias vacantes, la división de jurisdicciones eclesiásticas y, por supuesto, la elección del Obispo.

La segunda parte del libro tiene por título «*Clero y Feligresía, un juego de espejos*», y se encarga, en el primer capítulo, de la decadencia del clero regular. En principio, el capítulo analiza los conflictos entre regulares y seculares que venían desarrollándose desde finales del siglo XVIII en torno al gobierno de la universidad, a la administración de los derechos parroquiales, el nombramiento de capellanes-vicarios y la creciente injerencia de los seculares en los asuntos de regulares. Durante la centralidad política (1810-1820), la elite dirigente buscó restablecer el orden eclesiástico estableciendo la Comisaría de Regulares, ente que se encargaría de los asuntos de los órdenes pero que tuvo una actuación corta e irregular. El fracaso de este intento centralizador y las objeciones que producía el mismo en el clero regular, hizo que se decidiera sujetar los asuntos del clero regular a la autoridad civil en 1819 mediante la creación de una Comisaría General de Regulares. Durante la autonomía provincial, la injerencia de los gobiernos civiles en la administración de las temporalidades de regulares fue aun mayor, «así los regulares no sólo soportaron la decadencia ‘espontánea’ de sus propios institutos, sino que vieron amenazada su integridad por la injerencia de seculares y laicos en sus asuntos» (p. 110).

En el segundo capítulo de esta parte, la autora se centra en el clero secular de Córdoba. Frente a la crisis de los regulares, sostiene Ayrolo, el clero secular que formaba parte de la elite local tendrá más legitimidad para conducir los destinos de la Iglesia local. Los seculares pasarán a ocupar lugares de poder, en la universidad y en el cabildo catedralicio, desde donde elegirá a sus vicarios, conduciendo los destinos de la provincia-diócesis. Pues bien, la autora se pregunta quiénes eran estos hombres que formaban el clero secular. En particular, el capítulo centra su análisis al alto clero, aquel que conformaba con el poder político una amalgama político-religiosa, ya que autoridades civiles y religiosas compartían su pertenencia a un mismo grupo socio-económico, se habían formado en las mismas aulas, eran parte de los mismos clanes familiares y compartían negocios, y tenían una identidad común y objetivos afines. La mayor parte del clero analizado en este apartado se había educado en la Universidad que había creado la Compañía de Jesús, y que por esos años era dirigida por la Orden Franciscana bajo una impronta escolástica «moderada».

Durante la autonomía provincial, y con el patronato como atribución del nuevo estado autónomo, el clero local sufrió cambios importantes. Los miembros del capítulo catedral pasaron a ser considerados funcionarios del estado provincial y a ser retribuidos por éste por sus funciones. Pero no sólo ellos, los párrocos también eran considerados como parte de ese Estado y como los mediadores y disciplinadores más directos. Es por ello que analizará la situación del alto clero y la del clero parroquial. El alto clero era el principal beneficiario de la renta eclesiástica (diezmos, primicias y aranceles). En 1821, se realizó una reforma de estos aranceles, suprimiéndose el arancel por matrimonio y recortándose el que se percibía por entierros. Esta reforma recortó considerablemente el monto que percibían los párrocos antes de esa fecha.

De todas formas, las estimaciones de la autora nos permiten observar que el ingreso percibido por un rector de la catedral, por ejemplo, no era un ingreso indecoroso y se encontraba al mismo nivel que el de varios funcionarios del Estado. Esta reforma, según Ayrolo, puede ser entendida como la reubicación de la Iglesia en un nuevo orden político custodiado por el Estado.

El capítulo tres analiza la situación del clero, y retoma la idea de escasez del clero presente en los documentos, idea que había discutido al final del capítulo anterior. La falta de ayudantes, el abandono de la parroquia por parte de los párrocos, la relajación de las costumbres y los conflictos entre fieles y sacerdotes, son algunos de los factores que la autora analiza y que, en su opinión, contribuían a crear la sensación de escasez de curas de almas y de desamparo de la grey católica.

La autora dedica la última parte de este tercer capítulo a describir con gran minuciosidad la vida del clero en el campo y en la ciudad, y las circunstancias en las que vivían para ver su función social. Vivir en el campo podía ser muy duro para estos curas rurales, en principio porque las rentas percibidas de su feligresía eran magras en comparación con las de la ciudad, por lo cual estos sacerdotes vivían en una extrema pobreza en algunos casos. Además, estaban aislados en muchas oportunidades por la poca fluidez de las comunicaciones en la época, y expuestos a peligros como el paso de las montoneras. Estas circunstancias igualaban a los párrocos con su feligresía y hacían muy difícil la tarea de hacer vivir a sus fieles bajo los preceptos de la Iglesia. Por otra parte, la vida citadina, más holgada en cuanto a las rentas que se percibían y donde además la circulación de información era más fluida y los espacios públicos –asociaciones religiosas y tertulias– constituían una esfera de sociabilidad que parecía mucho más atrayente que la apacible pero rústica vida en la campaña. Sin embargo, Valentina Ayrolo nos advierte sobre el carácter tradicional –colonial y barroco– de la vida urbana de la provincia-diócesis en contraposición a la «moderna» Buenos Aires, «los espacios de sociabilidad en los que podían encontrarse los hombres ‘de razón’ seguían siendo los mismos del periodo colonial, lo que muestra una sociedad que continuaba funcionando de forma ‘tradicional’. Sin embargo (...) este orden parece presentar fisuras iniciales» (p. 163). A esto hay que sumarle, agrega la autora, el extremo cuidado en las formas externas que «revestían una especial importancia (...) porque representaban el orden social mismo» (p. 163).

La tercera y última parte de esta obra se denomina «*El orden político de las provincias-diócesis*». Es en el primer capítulo de esta sección donde recae el peso más fuerte de la argumentación de la autora. Aquí se explica cómo al romperse el pacto colonial por la Revolución y la Guerra, Córdoba –su elite económico-social–, al igual que el resto de las provincias deberán reacomodarse tratando de conservar el equilibrio social prerevolucionario. Si bien en este proceso se da la irrupción de una nueva elite política, y nuevos actores sociales surgidos como consecuencia de la militarización, la elite cordobesa tratará de construir una nueva legitimidad, con una representación corporativo-jurisdiccional pero que por todos los medios trató de salvaguardar el orden social. En esta coyuntura «la Iglesia jugó un rol fundamental no sólo porque fue la ordenadora del espacio social, sino además porque actuó como

mediadora y fuente de legitimidad» (p. 170). Es interesante mencionar aquí la tesis de Demélas y Saint-Geours en la que abreva la autora y que sostiene que «los proyectos políticos de las ex colonias españolas, hacia 1825, al apoyarse en las creencias religiosas católicas romanas, construyeron una «visión del mundo y de la política más cercana a los antiguos regímenes que a la modernidad» (p. 171). Esta idea es reforzada por el gran trabajo de Valentina Ayrolo, quien explica que la sociedad cordobesa se verá a sí misma por aquella época como un cuerpo social y que podía ser descripta como «jerárquica y estaba ordenada según la naturaleza de las cosas. Sus principios eran los de la religión católica y los de la república; sus dirigentes, una elite de laicos y clérigos unidos por múltiples lazos e intereses en pos del funcionamiento seguro de la sociedad civil» (p. 172). Este orden también se basaba en el precepto de la autoridad. Y, continúa la autora, «el clero participó activa y directamente en esta construcción, proporcionando los fundamentos teóricos al nuevo sistema, colaborando en la confección de su legislación y resolviendo problemas de gobierno, así como también legitimando desde los lugares reservados a la Iglesia (púlpitos, confesionarios, escritos periódicos, etc.) lo actuado por sus pares civiles. El clero, en tanto profesional de la religión, también fue el encargado de mantener la unión entre las partes del ‘cuerpo social’» (p. 172).

La mutua legitimación de las esferas civil y eclesiástica las confundía. El gobierno civil cordobés, al recuperar «su» soberanía, concepto basado en las sugerentes investigaciones de José Carlos Chiaramonte, también recupera el patronato sobre la iglesia local. Así se da la conjunción de intereses entre los sectores político y eclesiástico, «la reciprocidad fue más estable y más clara durante la gobernación de Juan Bautista Bustos (1820-1829) y de los Reynafé (1831-1835). Recién con la llegada de Manuel «Quebracho» López (1836-1852) esta construcción autónoma comenzará a fisurarse» (p. 173). Para finalizar su argumento, la autora sostiene que en esta mezcla de esferas y por la preeminencia social que adquirirá el clero secular, éstos se convertirán en funcionarios del nuevo estado.

La presentación de los personajes de esta historia y su vinculación en redes o «casas» también abreva a esta idea de una sociedad tradicional y corporativa que rige las indagaciones de la Doctora Ayrolo. En esta parte del capítulo se presenta no a individuos aislados, sino a clanes como parte de un sistema de «facciones de configuración mixta» que tenían sus raíces en el período colonial pero que sobrevivieron a la Revolución hasta mediados del siglo XIX, y que se agrupaban según distintas ideas, esto es, su simpatía o no por los jesuitas a fines del siglo XVIII, su adhesión o no a la Revolución, y por último, su apoyo al federalismo o unitarismo.

Las páginas siguientes las dedica la autora a mencionar la importancia de las mujeres y el servicio domestico en la resolución de estos conflictos de facciones. Sobre todo, explica, el caso de las monjas de clausura, que pertenecían a las mismas familias de la elite política enfrentadas en el mundo exterior y que tenían una gran utilidad como transmisoras de información que circulaba por el claustro.

En el último apartado del capítulo, los cambios producidos por la Revolución en las facciones civiles-eclesiásticas son mencionados. La irrupción de funcionarios

«foráneos» para ocupar cargos importantes, designados por el gobierno central en la primera década revolucionaria va a levantar enconadas objeciones, y el sistema de facciones emparentado en clanes familiares siguió siendo moneda corriente en la Córdoba de la posrevolución. Y la situación se daba tanto en el ámbito político como en el eclesiástico. La participación del clero en lo político, además, no sólo no fue desalentada desde los ámbitos civiles sino que durante el gobierno de Bustos, el clero fue convocado para colaborar en la construcción de este estado federal autónomo, al que bien le cabe el nombre de provincia-diócesis.

En el capítulo dos, desde un enfoque sociológico, la autora se apoya en los conceptos de *capital*, *habitus* y *campos* de Pierre Bourdieu para dar cuenta de las exitosas carreras de algunos eclesiásticos locales que llegaron a encumbrarse en los puestos más anhelados de la mitra cordobesa: el capítulo catedralicio y el puesto de Provisor. El concepto de *capital* (social, económico y político) le será útil a la autora a los fines de mostrar que estas notables carreras eclesiásticas fueron construidas a base, no sólo de un capital económico inicial considerable en casi todos los casos, sino también por un capital social basado en los vínculos de la clerecía local que les permitió avanzar en la jerarquía del Obispado mediterráneo y también en puestos de colaboración del gobierno civil como la sala de Representantes.

El último capítulo de esta tercera parte se denomina «*Una amalgama difícil de disociar: religión y política*». En él, la autora concluye de forma acabada su descripción de los años de la autonomía cordobesa, la forma que tomó ese estado en construcción y el rol fundamental que jugó el clero secular como funcionario al servicio de los gobiernos federales de turno.

La analogía con el josefinismo, la experiencia de gobierno seguido en Austria de 1740 a 1790 durante el reinado de María Teresa y su hijo José II, sirve a los fines de explicar el caso cordobés. Durante este periodo se dio en Austria una decidida intervención del Estado en los asuntos de la Iglesia con la ayuda del clero secular que se convirtió en aliado y funcionario de la monarquía, que se inspiraba, entre otras fuentes de conocimiento, en la obra de Febronio con una fuerte impronta de concepciones jansenistas e iluministas.

De todas formas, advierte Ayrolo, el caso de Córdoba tiene mucho de improvisación, y en la organización del estado provincial parecen haberse aplicado algunas «recetas conocidas por los letrados locales» (p. 210) —muchos de ellos eclesiásticos— que tenían «como sustrato un tipo específico de moral pública» (p. 210). Valentina Ayrolo toma este concepto de Fernando Escalante Gonzalbo, quien lo acuña para el caso mexicano, y que se explica por un «sistema de usos y costumbres que se ve materializado en formas de acción y relación, cuyo sentido está dado por un conjunto de valores que orienta la vida social» (p. 210), y que en este caso, agrega la historiadora, tiene una base católica. Así en la construcción de este estado autónomo y en la búsqueda de una legitimidad e identidad común, Bustos apeló al pasado jesuítico del pueblo cordobés y a las virtudes cívicas propias de un sistema republicano. Mientras que Reynafé profundizó este modelo «en torno a los principios de ‘su’ federalismo» (p. 211). Y, a partir de 1835, con el segundo gobierno de Rosas, la apelación a ese

nuevo federalismo por parte de los funcionarios de la provincia-diócesis se tornó necesaria para cristalizar la alianza con el gobernador de Buenos Aires y poder sobrevivir como un estado soberano.

El rol de los sacerdotes como mediadores sociales, funcionarios civiles y eclesiásticos, y sostenedores del culto católico –cemento de la sociedad– fue fundamental. La participación del clero en la política, además de analizarse en tanto mediadores sociales y por su condición de letrados y expertos en leyes, también puede pensarse en tanto estamento de una sociedad «que aun se concibe corporativamente, que se rige por pautas deferenciales y que, desde allí, ‘construía’ un nuevo estado, el provincial» (p. 223), y en este sentido los sermones pronunciados en el púlpito por estos funcionarios de Dios y de la República eran «ocasiones aprovechadas para transmitir al interlocutor la idea de unidad del cuerpo social y de intereses entre religión, sociedad y política» (p. 224).

Para finalizar, el epílogo del libro contiene las conclusiones de esta exhaustiva investigación plasmada a lo largo de la obra. Las autonomías provinciales, sintetiza la autora, ensayaron nuevas respuestas a la coyuntura de cambio pero basándose en justificaciones antiguas, en la religión católica romana como pilar de la sociedad cordobesa. El uso de la prerrogativa del patronato fue clave en este sentido, «el patronato se constituyó en una herramienta que permitió el mantenimiento de la unidad cultural de la provincia a través del resguardo de su identidad católica romana» (p. 230). De la misma manera, el clero, vinculado con la elite local y siendo parte de ésta, estuvo comprometido con la dirección de la iglesia local y, por ende, con la conducción de la provincia-diócesis.

La obra posee además un anexo biográfico de los hombres pertenecientes al alto clero que son objeto de las indagaciones de este libro que es un interesante estudio de caso para la época de las autonomías provinciales en el espacio rioplatense y que despliega un riguroso y cuidado uso de las fuentes.

María Laura MAZZONI

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, F. J.: *Os Obispos de Tui no século XIX*. Vigo, 2006, ISBN: 84-87904-41-6, 140 pp.

Un elevado número de envidiables cualidades convierten a Francisco-José Fernández de la Cigoña en uno de los especialistas más justamente reputado de las vicisitudes de la historia española contemporánea. Erudición bien amasada y asimilada; buido análisis y escritura ágil y un punto –a las veces, más de un punto...– desenfadada prestan a sus estudios una descollante valía. Su retraimiento de los cenáculos críticos y de las esferas académicas determinan, sin embargo, que el conocimiento de su vasta producción sea más restringido de lo que, en una vida cultural menos sectaria y más honesta de lo que es la española, exigiría una opinión intelectual oxigenada

y un desarrollo científico sólido y fuera de toda deturpación política. El resultado de tan penoso estado de cosas es el que éste «outsider» de la historiografía contemporánea nacional no haya hasta el momento podido dar a sus publicaciones la audiencia merecida por su acribia y originalidad.

Embarcado desde ha tiempo en la hercúlea empresa de dar a luz un episcopologio de las diócesis peninsulares y de los archipiélagos en su trayectoria decimonónica, el último de los libros salidos de su fecundo taller intelectual reconstruye sobre firmes bases bibliográficas el itinerario de la sede tudense en una centuria tan rica en peripecias eclesiales y religiosas como la ochocentista. Debido en particular a sus simpatías proliberales –en todo caso, bien tímidas y mesuradas–, el prelado que inaugurara el siglo XIX al frente de la silla de la silla de Epitacio, Juan García Benito, no goza de las del autor, de bien probado talante antiprogresista en los variados registros y géneros de su pluma, terror, de otro lado, de sacerdotes y obispos vanguardistas de nuestros días. Por el contrario, el sucesor de García Benito, Francisco Casarrubios y Melgar (1825-1855), despierta en el autor del polémico libro «El liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución (Madrid, 2 volúmenes, respectivamente, 1989 y 1996) un irrefrenable sentimiento de cordialidad; como también sucede con D. Telmo Maceira, que pilotara la diócesis entre 1855 y 1865, muy vinculado a la tierra gallega. Nacido en Vigo en 1940 y con hondas raíces en el finisterre peninsular es comprensible que Fernández de la Cigoña otorgue un plus de atención e interés por el quehacer episcopal más comprometido con la suerte de sus hombres y mujeres, bien que nunca con demasía u olvido del rigor investigador.

Sobrepasado el ecuador del siglo y del estudio comentado, el episcopado de Ramón García y Antón (1865-1876) encuentra bien dibujados sus perfiles esenciales en la obra que nos ocupa; así como el del cacereño José María Valero Nacarino (1876-1882), más tarde obispo de Cuenca hasta su muerte en 1890, pues también la modesta y excéntrica sede tudense padeció del mal del nomadismo que tantas secuelas negativas dejase –y todavía deja...– en la vida diocesana de la época. El gaditano Fernando Hue Gutiérrez (1834-1894) pastor de la sede Tuy-Vigo en el decenio largo de 1882-94 atrae con singularidad la atención del autor. Los rifirrafes y tensiones que, al igual de tantos de sus compañeros de mitra así del periodo consignado como del precedente y ulterior, se viera envuelto no obstante su excelente carácter suscita en la tarea reconstructora de Fernández de la Cigoña apuntes y escolios del más subido valor como propios de un estudioso para el que la pequeña historia –también, por supuesto, la grande...– de la Iglesia jerárquica española del tiempo mencionado es difícil que contenga un secreto o enigma sin desvelar.

Como elocuente muestra de las turbulencias y grandes mudanzas experimentadas por el catolicismo hispano en el arranque de la contemporaneidad, el Diecinueve se cerró en la silla de con el pontificado de uno de los prelados más controvertidos y valiosos de la etapa intersecular: el astur Valeriano Menéndez Conde (1848-1916), preconizado en 1894 para la sede tudense luego de su trascendental experiencia como obispo auxiliar de la Archidiócesis toledana cuando la rectorase el primado Payá. En posesión, pues, de un currículum muy cuajado y de dotes pastorales e intelectuales su-

mamente notorias, su gobierno en la apartada y calmosa sede –cada vez menos, a medida que Vigo se aquistaba una posesión destacada en la evolución económico-social del conjunto nacional– se reveló como un auténtico revulsivo. Muy crítico con el *establishment* canovista –sobre todo, en su dimensión o tonalidad sagastina y liberal–, sus enfrentamientos doctrinales con las autoridades regionales y estatales hallaron a menudo eco en la prensa y publicística de todo el país. Que, sin embargo, no serían finalmente obstáculo para que en las postrimerías de 1914 fuera preconizado para regir la silla valenciana, en la que su designación despertase unas esperanzas que su pronta muerte impidió materializar.

No muy inclinado al juicio benévolo de los pastores de la Iglesia hispana de los últimos doscientos años, el autor de la preciosa monografía intitulada *Jovellanos, ideología y actitudes religiosas, políticas y económicas* (Oviedo, 1983) guarda, globalmente, en el libro comentado sus reservas y censuras para otras de las muchas semblanzas y etopeyas episcopales delineadas por su abundosa pluma. La calificación general del episcopado tudense ochocentista ha de ser forzosamente para su estudioso positiva e incluso muy positiva en anchos tramos de su biografía institucional.

Fueron en conjunto los prelados tudense del periodo acotado en el libro aquí reseñado ejemplo y testimonio de entrega a sus deberes y celo por la salud espiritual de los fieles encomendados a su cuidado evangélico.» *Las tormentas del siglo* no allanaron, ciertamente, su labor. Cambios espectaculares en la organización administrativa del tejido diocesano y transformaciones no menos revolucionarias en los modos culturales y en la práctica de la fe presentaron un desafío sin precedentes al catolicismo español y de manera especial a la respuesta de la jerarquía. Trabajo arduo y constante; ahondamiento de la esteva evangélica en las dimensiones quizá más simples pero a la vez más primordiales de la «cura de almas»; mantenimiento a todo trance de la tradición dibujaron y acotaron la porción más importante del quehacer de los diversos prelados de la diócesis de Tuy-Vigo durante su andadura a través del siglo XIX.

Su historiador más reciente se afana, sin pérdida del espíritu crítico y la solvencia hermenéutica, por tributar justicia a su memoria y el ocasional y volandero comentarista de su obra quisiera hacer lo mismo con su esfuerzo, escrupulosidad e inteligencia.

José Manuel CUENCA TORIBIO
Universidad de Córdoba

CANO, Luis: *«Reinaré en España», la mentalidad católica a la llegada de la II República*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, 365 pp. ISBN: 978-84-7490-952-4.

Este libro, dice José Andrés-Gallego en la presentación, ayuda a conocer acontecimientos y devociones dentro del catolicismo, que son importantes «no solo para comprender el pasado, sino para mirar hacia el futuro». A luz de una reciente conmemoración, habrá que decir lleva a preguntarse si la permanencia de la devoción y de

sus iconos y de sus lugares de memoria son o no un futuro que no es mero pasado. Si eso no fuera así, entonces el embate laicista de estos últimos años tendría una réplica esperada, prevista. En ese caso, se rebaja el arraigo de una experiencia en la tradición cristiana y se pone a la altura de un laicismo, efímero, poco razonable y muy reactivo, violento, cuyos iconos son iglesias que arden y gentes bajo amenaza, personas eliminadas, pero...

«La historia de la devoción a Cristo Rey no es la construcción de una «ideología» católica para contrarrestar las ideologías hostiles al cristianismo». Se trata de mantener activo ese movimiento de encuentro de los católicos con «la autodonación al amor de Cristo», mediante la comunión con Él y la reparación por quienes se niegan a devolver amor por amor (30). No se trata de una soberanía «social, civil y religiosa» (34).

Históricamente unas y otras experiencias han sido explosiones, sofocadas de inmediato, como sucedió hace cien años en las jornadas de julio en Barcelona, o han sido derrotadas. Lo fue el laicismo exagerado al acabar el sexenio democrático, lo fue aquella República que consintió en que se acabara entre 1931 y 1939 con un patrimonio, que, desde la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, era ya del Estado. Para ser justos, también el pasado de los que combatieron con las armas –con las mismas– el laicismo no ofrece un mejor balance.

El título recoge lo que Andrés-Gallego apunta en el prólogo. «Reinaré en España» no es lo que se esculpió en el monumento del Cerro de los Ángeles. «Reino en España». Lo primero es un anuncio, una promesa. Lo segundo, una pretensión, con capacidad movilizadora frente a quienes la niegan, pero que no debe ocultar la tarea pendiente (128-129).

La distinción entre realeza de Cristo y realeza del Corazón de Jesús fue un hecho nuevo. El poder, manifestado en Jesús, el Mesías y el Señor, es el poder de la caridad y de la misericordia. Recoge esa tradición del rey como pastor de su pueblo, al que guía, protege, salva, incluso a costa de la propia vida, como prueba de un amor «mayor» (35, 39-40). El giro hacia la realeza de Cristo, con los ritos que lo acompañaron se prestaba una «instrumentalización política o nacionalista o a una apropiación por parte de los defensores de los ideales teocráticos-integristas». El ministerio de la misericordia incluye la compasión y la reclamación de justicia a favor de quienes sufren y con quienes con ellos sufren. Esto dio rostro a la acción social de los católicos, al catolicismo social (49 y 52). Es significativo que en 1916 Santa Genoveva Torres lo identificara así. Un sacerdote que trabajó en la acción social, Remigio Gandásegui, hacía suya, en una pastoral del 8 de junio de 1923, la afirmación del cardenal Louis Pie: «El culto al Sacratísimo Corazón de Jesús es la quinta esencia de nuestra Religión» (122).

El símbolo del «corazón» y las prácticas del culto al Corazón de Jesús acercaron a la gente sencilla una experiencia mística: conmoverse ante el amor que se recibe, ante el amor que permanece y es fiel, y que, al pedir retorno, palabra usada por Francisco de Asís, lo hace para acrecentar la capacidad de ser amado. La reparación es

una puja de amor: amar más por quienes no aman o aman poco y amar para «restaurar» lo que fue la experiencia del hombre original, de Abraham, de Moisés y de todos aquellos que se designa como nube de testigos en la Carta a los Hebreos, una exhortación a ser fuertes y perseverar con Jesús (50). Teresa de Lisieux, carmelita y patrona de las misiones, habló de «Rey de amor». Es de notar los muchos institutos misioneros, de caridad, de asistencia, de enseñanza, que incluyen en su nombre «del Corazón de Jesús» (50 y 58-60).

En junio de 1911, fecha de la celebración del Congreso Eucarístico Internacional, se aprobó la idea de un Templo Nacional dedicado al Corazón de Jesús. Podría ser el que estaba levantándose en el Tibidabo. Sería como el Montmartre español. Iba asociado al proyecto de una consagración de España, que se remontaba a 1902.

El 30 de junio de 1916 el obispo de Madrid, Prudencia Melo, bendijo la primera piedra del Monumento en el Cerro de los Ángeles. El acto celebrado el 30 de mayo de 1919 tuvo aspectos no previstos por el Gobierno de Antonio Maura. Uno de ellos, la intervención del Rey, que leyó un texto corregido por él. El tono y el contenido son acordes con lo que Luis Cano llama el *cato-patriotismo* (156).

Hay una novedad. Alfonso XIII pidió una primera bendición para los pobres, los obreros, los proletarios todos, «para que, en la pacífica armonía de todas las clases sociales encuentren justicia y caridad que haga más su suave su vida, más llevadero su trabajo» (88-89). Sus condiciones de vida se habían deteriorado notablemente esos años, mientras crecían el bienestar y los beneficios de los ricos.

La fórmula de consagración fue cuidadosa, para respetar todos los matices que León XIII introdujo en la de 1899 (54-56). El acto tuvo una resonancia «histórica», como dijo el jesuita Remigio Vilariño. Recogió la tradición espiritual que integraba la acción de gracias, la reparación y la profesión de fe «pública, valiente y alentadora», según el jesuita Zacarías García Villada. Ciertamente, «el evangelio no es un texto de política», pero el P. Antonio de Madariaga subrayó que el acto proponía «un programa de regeneración social, justicia y amor» (86-94).

En aquella sociedad, egoísta y hedonista, que olvidaba la justicia, no era posible la paz, denunciaba Prudencio Melo, nuevo arzobispo de Valencia, al despedirse de los fieles de Madrid el 16 de mayo de 1923. Esa sociedad insultaba al pobre. No bastaba un acto oficial, como el celebrado el 30 de mayo de 1919. Cristo debe reinar en las costumbres, en las leyes, en los lugares de trabajo, el taller y los campos, para que pueda imperar en España «la paz de Cristo» en el reino de Cristo, lema de Pío XI y clave de su programa expuesto en la *Ubi Arcano*, su encíclica inaugural.

En diciembre de 1923, la Conferencia de Metropolitanos acordó celebrar anualmente el 30 de mayo una conmemoración del acto celebrado en el Cerro de los Ángeles. Fue aprobada por la Santa Sede y tuvieron «especial empeño» los Metropolitanos en la de abril de 1924, primera celebración de un acto que inauguró «una nueva época de gloria para nuestra patria». Se aprobó también que se levantara al Rey un monumento en el Cerro de los Ángeles, donde iba a estar el «santuario nacional» dedicado al Corazón de Jesús.

No fueron las fiestas del 30 de mayo una «celebración del régimen primorriverista». Luis Cano, escuetamente, concluye así esta parte: «En un clima saturado de homenajes monárquicos y retóricas patrioteras, la idea del reinado de Cristo no podía ser comprendida... Y difícilmente podía favorecer la renovación espiritual y el compromiso evangelizador que deseaba Pío XI» (156-171). No se rectificó esa situación, como se vio en la II Asamblea Nacional de Apostolado de la Oración, celebrada en Madrid del 24 al 30 de mayo de 1930 (273-276).

¿Por qué Pío XI escogió la proclama «Cristo Rey»? ¿Era un anacronismo, un signo de que se añoraba el pasado? ¿Era un retorno a los tiempos los Papas perseguidos por quienes acabaron su poder temporal? No cabe respuesta afirmativa a esas preguntas teniendo en cuenta los colaboradores de Pío XI, su apuesta por un modelo de Acción Católica, no política, su deseo de arreglar las relaciones con los Estados que habían roto con la Santa Sede, o de extender el sistema concordatario a los nuevos Estados, la reserva de los nombramientos episcopales para la Santa Sede y sin concesiones, los hechos dramáticos de México y España esos años, la actitud del Papa en los años treinta, condenando el totalitarismo revolucionario en la URSS, el racismo totalitario en Alemania y los abusos legales cometidos contra la Iglesia en España, y la demanda a los católicos mexicanos para que cooperasen en las mejoras sociales que la revolución había iniciado y, en modo alguno, se alzaran en armas....

Luis Cano rectifica con una cortesía ejemplar a quienes cree equivocados. Basta leer las páginas a propósito de la Iglesia y la Dictadura (138-139 y 142) y sus demandas a la Iglesia y de esta a aquella (145-147) y lo que dice sobre «el catolicismo patriótico español» (153-156). Lo hace también y del mismo modo en relación con lo que significa «in regno Christi» del lema de Pío XI (104-106). La «Pax Christi» busca disponer a cada uno para que elija vivir «en una mutua benevolencia fraternal» (113).

Analiza la recepción de la encíclica *Urbi Arcano*, del 23 de diciembre de 1922 (117-120 y 339). Hace lo mismo con la *Quas Primas*, 11 diciembre 1925. Su preparación, su vinculación con los acontecimientos eclesiales de esos años y su recepción e interpretación en España (180-298 y 341) y la celebración de la fiesta de Cristo Rey (342-343). El autor presentó una comunicación, sobre el valor de algunas de las fuentes que utiliza, en XII Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia «La storia della chiesa nella storia: bilancio e prospettive», celebrado en la Pontificia Università della Santa Croce, 13-14 marzo 2008, Roma.

Pío XI fue el papa de las misiones. Es otro aspecto del programa necesario para valorar lo que significa «Cristo Rey». Hasta 1931 lo impulsaron y dirigieron en España los cardenales Enrique Reig y Pedro Segura y el nuncio Federico Tedeschini. *Los Principios y Bases de la reorganización de la Acción Católica en España*, obra del primero, fue, según Luis Cano, un proyecto truncado, debido a que ni él ni su sucesor tuvieron tiempo de aplicarlas (243-245). En la necesaria revisión de lo que fue y significó el cardenal Segura, iniciada ya en la obra de Santiago Martínez, va a ser muy útil este estudio (258-280 y 304).

Pedro Segura fue estos años una persona bien relacionada con el nuncio Tedeschini. Esta evidencia la recordó el cardenal Pietro Gasparri cuando se discutió el futuro del cardenal Segura en septiembre de 1931. Estos lazos se rompieron no por motivos de fondo, sino de conveniencia y oportunidad, juzgados como deber de conciencia y, por tanto poco discutibles —«de internis neque Ecclesia». Nadie debe creer que esa disidencia afectó a las ideas de quienes serán, entre 1931 y 1939 «drammatis personae».

¿Dónde se residenciaba el consenso entre ellos? En la resistencia frente al laicismo. Con la distancia es fácil comprender las razones de quienes fueron actores de esta agresión y poner sordina a la legitimidad de la resistencia. Basta mirar el reciente estudio de Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, Ciudad de México 2007, que revisó lo que fueron las Leyes de Reforma. En México, en España, en Portugal, en Italia, en Francia, el Reinado de Cristo era una apuesta versus laicismo, estrategia del poder del Estado frente a la Iglesia, cuyas inercias han llegado en Francia, «la République Laïque» hasta anteaer, como lo prueba la permanencia del delito de congregación, tal como ha estudiado Jean-Paul Durand en los tres volúmenes de su *La liberté des Congrégations en France*.

Los choques en España con los Gobierno del partido liberal, contemporáneos de las leyes contra las congregaciones en Francia, de la ley de separación en Francia (diciembre 1905) y de Portugal (1911), cuando regresaron los liberales con Canalejas el 9 de febrero de 1910... Como ejemplo de este anticlericalismo, puede leerse los comentarios del republicano Luis Morote sobre el Congreso Eucarístico de 1911. La batalla por la hegemonía social librada con ventaja desde los aparatos del Estado, usando el derecho en beneficio de un proyecto político... hizo que la resistencia más que un debate, fuera una lucha, en donde las partes no tenían iguales medios.

El enfrentamiento con el laicismo hizo que la Iglesia luchara por asegurarse su presencia en el espacio público y en las dos grandes canales de socialización: la familia y la escuela, y, mientras pudo, en las instituciones políticas. Sin esta preparación, fraguada en los años anteriores, no se explica la reorganización de los católicos desde 1932, su rápida recuperación política, siendo mayoritarios en las elecciones de noviembre de 1933 y pudiendo ofrecer apoyo a la República en las semanas posteriores a febrero de 1936. Oferta no aceptada, se hizo cuando el todavía presidente del Gobierno, Manuel Azaña dijo: nosotros no somos la revolución, somos el último muro que la contiene.

Hay más. Se habla del proyecto pastoral de la Iglesia, tan bien representado en el grupo de obispos, de los que hace Luis Cano una breve biografía (323-335). Se recoge la autocritica sobre las insuficiencias de esa religiosidad exterior (296-300). Se tiene en cuenta los sucesos de México y la conducta de los católicos (215-217 y 286-291). El libro termina con unas breves pero acertadas noticias sobre la actitud de la Iglesia ante la República, en 1931, entre la aceptación colaboradora y la denuncia de la persecución política y legal (304 y 312). Nadie puede extrañarse de que su inicial respuesta fuera, lógicamente, defensiva (317-318).

Estamos ante una investigación seria, valiosa, hecha en buen estilo, intelectual, ético y estético y muy bien escrita y editada. Es una aportación que se suma a la de Federico María Requena, para entrar en esa corriente interna que da razón de la pasión por la justicia y la paz que sintieron unos y que frustraron los que, en cada bando, no se lea en «los dos bandos», porque hubo más, creyeron los otros eran sus enemigos. Por eso faltaron a partir de 1931 «las condiciones» para realizar la paz y esa una mutua benevolencia fraternal que se resumían en el «Reino de Cristo», fórmula menos popular, pero más afortunada que la de «Cristo Rey».

Cristóbal ROBLES MUÑOZ,
Instituto de Historia, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid