

GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir.): *Catálogo de los Manuscritos Jurídicos de la Biblioteca Capitular de la Seu d'Urgell*, Bisbat de la Seu d'Urgell, 2009. 640 pp. ISBN: 978-84-86781-07-1

La extraordinaria riqueza que presenta la Biblioteca Capitular de la Seu d'Urgell ha generado una importante fuente de estudio para eminentes historiadores del derecho canónico y común. En el volumen que aquí se presenta se detalla su Catálogo, un trabajo hercúleo que, hasta el momento, había sido realizado sólo parcialmente y de una forma muy fragmentaria.

La dirección del célebre canonista Dr. Antonio García y García, de la Universidad Pontificia de Salamanca, ha dado fruto, pues ha sabido coordinar de forma eficaz a un nutrido número de profesores de gran nombradía, que se han encargado de examinar cuidadosamente los manuscritos jurídicos. Por su extraordinaria labor, hay que mentarlos aquí: Martín Bertram, Gérard Fransen, Domenico Maffei, Paola Maffei, Antonio Pérez Martín y, por último, Benigne Marquès Sala, canónigo archivero de la Seu d'Urgell, que ha realizado una importante y dilatada labor para que el rico legado de la Biblioteca Capitular pueda ser conocido por los especialistas.

El volumen se inicia con la presentación de Mons. Joan-Enric Vives i Sicília, Obispo de la Seu d'Urgell y Copríncipe de Andorra. Tras una nota de los redactores se encuentra una introducción debida al P. Antonio García y García, que permite al lector conocer sucintamente la historia de la Biblioteca Capitular, forjada al calor de los intereses religiosos, jurídicos y humanistas del Cabildo eclesiástico, y conservada –con mayor o menor fortuna– al compás de los sucesos históricos que, como se puede leer, amenazaron en más de una ocasión la integridad y la conservación de los manuscritos. Unas advertencias para el uso de este catálogo cierran una primera parte preliminar de la obra, escrita en primer lugar en catalán, y luego en español.

Una segunda parte preliminar al catálogo es el conjunto que forman las tablas sinópticas (un cuadro general y las concordancias de las distintas signaturas), las siglas y las abreviaturas, la recopilación de las fuentes y la bibliografía. Todas estas herramientas básicas permiten al especialista, a partir de ahora, conocer de forma muy detallada tanto la actual clasificación de los manuscritos, como las anteriores. Asimismo, este volumen cita la copiosísima bibliografía que ha generado el estudio de una Biblioteca Capitular de estas características.

La descripción de cada uno de los manuscritos permite comprobar la extraordinaria riqueza de esta colección. Abundan, obviamente, los textos de derecho canónico, pero no escasean los de derecho común. Puede decirse que en la Biblioteca Capitular de la Seu d'Urgell se encuentra lo más granado de la literatura jurídica de la Baja Edad Media, acrecentada concretamente por la recopilación del derecho en territorio catalán desde los comienzos del segundo milenio de la era cristiana.

La obra de los glosadores y de los comentaristas enriquece el *Decreto de Graciano*, o el *Liber Sextus*, con múltiples comentarios, conservados en la Biblioteca, sin descuidar, por ejemplo, las obras de Juan Hispano, de Azón y de Godofredo. Un importante lugar ocupan los libros de derecho civil, provenientes del legado justinianeo, la mayoría de ellos en una edición glosada. También hay que citar algunos textos históricos del derecho medieval catalán, como las *Conmemoraciones* de Pere Albert. No hay que olvidar tampoco el rico material proveniente de los Sínodos de la propia Seu d'Urgell. Por último, las Sentencias de Pedro Lombardo o las obras de Santo Tomás también pueden encontrarse en la Biblioteca. La mayoría de los manuscritos datan de los siglos XIV y XV, si bien algunos textos se remontan al siglo IX.

Tras el detalladísimo catálogo aparecen los apéndices, dedicados a los fragmentos mayores y menores, y a los manuscritos no jurídicos, desaparecidos, los que están en otras bibliotecas, y los peciados e iluminados. Estos dos últimos apéndices se deben, respectivamente, a Giovanna Murano y a Marta Pavón.

Uno de los aspectos más curiosos y enriquecedores del libro es la selección de ilustraciones, en color. Para el lector que no ha podido trabajar directamente en la Biblioteca Capitular resulta muy gráfico y sumamente atractivo. La obra concluye con los índices, elaborados cuidadosamente por Andrea Bertocci.

Huelga insistir en la importancia de este Catálogo, que ha superado las inmensas dificultades que conlleva trabajar *in situ* y coordinar una labor en equipo. El resultado, como el lector puede juzgar por sí mismo, es una valiosísima herramienta para juristas e historiadores que realza la riqueza y el fabuloso legado que obra en la Biblioteca Capitular de la Seu d'Urgell, ahora –más que nunca– al alcance de los estudiosos.

Rafael RAMIS BARCELÓ
Universitat Pompeu Fabra

Actas latinas de mártires africanos. Edición bilingüe preparada por Jerónimo Leal, Fuentes Patrísticas 22, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009, 463 pp. ISBN: 978-84-9715-170-2.

Esta obra constituye una muestra más del interés que, en la investigación actual, despierta el género hagiográfico, siempre falto de nuevas aportaciones científicas que

ahonden en sus contenidos más oscuros. El autor,¹ especialista en Tertuliano y en el África de los primeros tiempos del cristianismo, destaca por su conocimiento de las fuentes y del contexto histórico al tiempo que nos ofrece un muy útil instrumento para la comprensión de estos difíciles y controvertidos documentos literarios.

El volumen se articula en los siguientes apartados: una introducción general (pp. 11-35) a las actas o pasiones martiriales desde un punto de vista histórico y literario que incorpora un listado bibliográfico; el elenco de los documentos (pp. 37-437) propiamente dicho, que desglosamos a continuación; y unos valiosos índices (pp. 439-460), que proporcionan las coordenadas necesarias para seguir las referencias internas gracias a su división en distintos campos referentes a las citas bíblicas, las actas o pasiones recopiladas, los autores y obras antiguos, los autores modernos, los nombres propios y topónimos y los temas presentes en el volumen.

En cuanto concierne a los textos hagiográficos analizados, su listado aparece en este orden: actas de los mártires escilitanos (pp. 39-55); pasión de Perpetua y Felicidad (pp. 57-137); pasión de Cipriano (pp. 139-161); pasión de Crispina (pp. 163-177); pasión de Mariano y Santiago (pp. 179-209); pasión de Montano y Lucio (pp. 211-251); pasión de Maximiliano (pp. 253-269); pasión de Marcelo de Tánger (pp. 271-285); pasión de Félix de Tibiucia (pp. 287-301); pasión de Saturnino, Dativo y compañeros (pp. 303-359); pasión de Máxima, Segunda y Donatela (pp. 361-383); pasión de Tipasio el veterano (pp. 385-407); y, finalmente, pasión de Fabio el Abanderado (pp. 409-437).

En la introducción general, J. Leal presenta los objetivos primordiales de su estudio sobre los documentos martiriales incluidos según parámetros geográficos –las provincias africanas del Imperio, de Mauretania Tingitana a Numidia– y cronológicos –desde el 180, probable fecha de redacción de los *Acta Scillitanorum*, hasta el 304, año de la emisión del último edicto tetrárquico de persecución contra los cristianos. Excluye de su listado las actas donatistas o utilizadas por los donatistas. En este punto echamos en falta las causas precisas de esta selección y la indicación de los *acta* o las *passiones* excluidas,² como la *Passio Arcadii*.

Acierta, en cambio, el autor al valorar la importancia de África cuna de la literatura cristiana occidental, patria de uno de los escritores latinos de mayor relevancia, Tertuliano, y el lugar donde se hizo una de las primeras versiones latinas de la Biblia, documentada, precisamente, en unas actas martiriales de las que tanto abundan en las provincias norteafricanas, las *Acta Scillitanorum*. Estas representan uno de los pri-

¹ De entre su producción científica, destacamos dos libros recientes: J. LEAL, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.*, Studia Ephemeridis Augustinianum 76, Roma 2001; y TERTULIANO, *A los paganos. El testimonio del alma. Introducción traducción y notas de Jerónimo Leal*, Ciudad Nueva, Biblioteca de Patrística, Madrid 2004.

² Además de la citada *Passio Arcadii*, y según sus mismos criterios, deberían haberse incluido –o justificar su exclusión– la *Passio S. Cassiani ludimagistri*, la *Passio SS. Mammarii presbyteri et sociorum*, la *Passio S. Marcianae*, la *Passio S. Salsae virginis Tipasianae* y la *Passio SS. Sirciaci <Cyriaci> et Paulae*.

meros testimonios de material hagiográfico en el mundo romano juntamente con el *Martyrium Policarpi* y los *Nomina martyrum Lugdunensium*.

A continuación se halla una sucinta síntesis de la literatura hagiográfica y de su evolución a lo largo de los tres primeros siglos del cristianismo. Se acentúa la importancia de los *acta* como documentos jurídicos y muestra de las cambiantes relaciones entre el Imperio y los miembros de la nueva religión. Resulta necesario para ello desarrollar el espinoso asunto de la clasificación de los distintos tipos de documentos martiriales, sean *acta –sincera*, las menos– o bien *passiones* –con todas sus variantes: históricas, artificiales o legendarias y panegíricas–, tarea en la cual J. Leal evidencia un conocimiento sobrado de la materia a pesar de la dificultad de taxonomizar documentos de tan complejo discernimiento y acaso la habitual imposibilidad de establecer una neta distinción entre ambas categorías.

Con todo, queremos matizar que algunos de los textos considerados como *passio* en este volumen más bien deberían calificarse como *acta*, caso de Cipriano, Maximiliano o Crispina, máxime cuando el autor desarrolla una buena y crítica visión del carácter de la documentación hagiográfica –interpolada, reelaborada e incluso «inventada» a través de los siglos hasta la definición del texto canónico–, así como de la diferencia entre autenticidad e historicidad de esta documentación.

Se asume la especificidad de la literatura hagiográfica africana, descendiente de un modelo prístino del cual derivan los *acta* y las *passiones* posteriores y que puede seguirse a partir de ciertos elementos comunes a los distintos documentos, principalmente del esquema narrativo y de la aparición de determinados simbolismos diacríticos, tales como la copa preconizadora del martirio, la leche como alimento de inmortalidad o la abundancia de sueños premonitorios.

En efecto, la reiterada presencia de sueños proféticos, o visiones, si se quiere, en las actas africanas es una característica inherente al mártir a partir de los testimonios de Tertuliano, Cipriano de Cartago o Agustín de Hipona. No olvida J. Leal aducir precedentes cristianos como el sueño de la escalera de Jacob o la visión del protomártir Esteban y de ponerlos también en relación con la tradición hagiográfica africana, cuyo máximo representante es la *Passio Perpetuae*.

Para otro símbolo destacado, la corona o la palma del martirio, propone un paralelismo en el nombre del ya citado Esteban (*Stéphanos*, «corona» en griego), para justificar su origen cristiano sin detenerse demasiado en su probable origen real en los emblemas de victoria concedidos a los aurigas y atletas del mundo pagano, cuyo modelo sirvió de inspiración a la concepción del mártir como *auriga* o *athleta Christi*.

Destaca especialmente el grupo de los mártires militares, Maximiliano, Marcelo, Tipasio y Fabio. Es un auténtico subgénero literario dentro de la tradición hagiográfica africana que entroncaría con los postulados presentes en el *De corona* de Tertuliano. La razón de su singularidad radica en el hecho que, hasta finales del siglo III, los soldados cristianos vivieron en una situación de relativo alejamiento de la idolatría que comportaba el servicio a los emperadores y el culto imperial a ellos debido. Con el advenimiento de las reformas militares de Diocleciano, fuertemente influenciadas

por la política religiosa tetrárquica, fundamentada en la filiación de los augustos y los césares a Júpiter y Hércules, los acontecimientos se precipitaron y se produjo la identificación directa entre lealtad e idolatría, hecho que conllevó el rechazo de las armas por parte de los militares seguidores del Galileo.

En cuanto a las partes dedicadas a cada una de los *acta* y las *passiones* seleccionadas por el autor, dada la variedad temática y la dificultad de recensionarlas individualmente en una reseña, nos ha parecido mejor realizar una visión global de todos los textos presentados, destacando sus aportaciones conjuntas más relevantes. Parece más adecuado pues todas las secciones se estructuran de igual modo: una introducción individualizada para el mártir en particular acompañada de abundante aparato crítico y bibliografía especializada, sus actas en latín y en castellano *a fronte* para poder confrontar ambos textos. Evidentemente, el número de páginas de cada una de estas secciones depende de la extensión del texto, del volumen de trabajos dedicados al estudio de su contexto y del interés suscitado por el documento.

La introducción tiene el mérito de hacernos conocer la historia y la fortuna del personaje, así como la tradición textual que recogen sus *gesta* y los restos arqueológicos que se conservan de su culto. Ni que decir tiene que el análisis de la *Passio Perpetuae et Felicitatis* es mucho más extenso que el de la *Passio Felicis Thibiucensis*, por ejemplo, pues obviamente la relevancia histórica de aquélla supera ampliamente a la de ésta. La edición emprende además la labor encomiable de seleccionar el texto original más fiable a partir de las diferentes ediciones críticas existentes, decisión difícil y siempre discutible, y efectúa una traducción castellana muy precisa, provista también de esclarecedoras notas a pie que ofrecen un buen estudio crítico del contexto histórico e ideológico del documento. Las ventajas de esta edición bilingüe son evidentes. Pero, para el lector hispano, si cabe, el mayor mérito, del libro consiste en disponer por primera vez de una versión castellana de alguna de estas actas, como las pasiones de Montano y Lucio, de Máxima, Segunda y Donatela, de Tispasio el veterano y de Fabio el Abanderado, las cuales no fueron escogidas por Daniel Ruiz Bueno³ en su clásica edición de las actas martiriales.

En definitiva, se trata de una obra que redunda en beneficio de hagiógrafos e historiadores por igual, proporcionando un útil instrumento de trabajo que introduce de lleno en el contexto histórico del África romana anterior a la tolerancia del cristianismo. Lo hace además sin olvidar nunca la dimensión religiosa del fenómeno del culto a los mártires. Por nuestra parte, alabamos el esfuerzo de J. Leal e invitamos al lector a profundizar en sus páginas para encontrar un excelente estado de la cuestión de las actas martiriales africanas.

Pere MAYMÓ i CAPDEVILA
Universitat de Barcelona

³ *Actas de los mártires*. Texto bilingüe. Introducción, notas y versión española por Daniel RUIZ BUENO, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1951: se trata de la primera edición; desde entonces se han realizado hasta cuatro reediciones más. En su conjunto, la traducción de J. LEAL no desmerece la realizada por D. Ruiz Bueno, e incluso la mejora en buen número de ocasiones.

MARAVAL, Pierre: *Théodose le Grand. Le pouvoir et la foi*, Editorial Fayard, 2009, ISBN: 221364263X.

Le style c'est l'homme même. Este viejo adagio francés sirve para sintetizar lo que supone esta nueva contribución de Pierre Maraval a los estudios sobre antigüedad tardía, ya que tanto su estilo literario como las fuentes y el método historiográfico que sigue son una declaración de intenciones frente a la *scholarship* anglosajona y su metodología basada principalmente en los preceptos de los sociólogos Foucault, Bourdieu o Hadot.

Si se revisa el sucinto aparato bibliográfico al final del libro podremos observar que Maraval emplea más fuentes originales que estudios modernos, y cuando hace uso de estos en su trabajo se limita a breves y muy esporádicas alusiones. Poca herencia browniana encontrará el lector en estas páginas ya que el recurso al papel de la sexualidad y el cuerpo, o la muy trillada teoría del *habitus*, dejan lugar a un empleo muy racional y crítico de las fuentes originales que Maraval repasa en la introducción dejando claro que una lectura atenta de todas ellas jamás nos conducirá a una visión unívoca del emperador Teodosio. Como el propio historiador admite al comienzo del libro (p. 7), «les sources que nous possédons sur le règne de Théodose I sont nombreuses et de genre littéraire divers, mais toutes ne rendent pas le même son, quand elles ne se contredisent pas».

En cuanto a la estructura general del libro, Maraval sigue un esquema no siempre diacrónico, pues son recurrentes los saltos atrás en el tiempo. Al mismo tiempo, admite una división en campos temáticos, ocupándose especialmente de tres aspectos fundamentales: bárbaros, legislación y religión.

El libro comienza disertando sobre los antecedentes y las consecuencias de la batalla de Adrianópolis (378). Maraval presta especial atención a la presión demográfica y geográfica que sobrevino a partir de la segunda mitad del siglo IV. En este sentido, los distintos *foedera* entre el Imperio Romano y los pueblos bárbaros marcaron el signo de un tiempo en el que la concepción del bárbaro se asentaba especialmente en tópicos culturales. Maraval sigue de cerca la narración de la batalla de Amiano Marcelino y subraya algo que, aun siendo lógico, no debería pasar desapercibido: una de las consecuencias de la derrota del ejército romano fue el posterior nombramiento de Teodosio.

El segundo capítulo, *L'accession au pouvoir*, comienza debatiendo las causas que desembocaron en la ejecución de Flavio Teodosio, eficiente general y padre del emperador Teodosio. Tras liderar victorias en Britania y en las provincias africanas fue detenido y ajusticiado por la administración romana. Maraval considera que la opción más plausible es considerar que el general se vio involucrado en un episodio de adivinación: fuentes cercanas a la corte imperial solicitaron un oráculo con el nombre del sucesor del emperador Valente, y la respuesta fue que el nombre del sucesor comenzaría por Th, E, O, D. El ascendiente que tenía Flavio Teodosio en el ejército y

el celo supersticioso de Valente fueron, en opinión de Maraval, la razón final que impulsó la ejecución del general.

Cuestiona Maravall la versión de Teodoreto (*HE* V, 5-6) sobre el ascenso al poder de Teodosio y plantea una cuestión trascendental (p. 37), *pourquoi Gratien voulait d'un autre empereur, puisque son frère l'était déjà*. Aunque tradicionalmente se ha sugerido que Graciano lo llamó aconsejado por altos cargos imperiales cercanos al círculo de amistad de Flavio Teodosio, Maraval piensa que Teodosio fue encumbrado emperador por su ejército tras las victoriosas campañas a finales del 378 y, en parte, por el carácter supersticioso de Graciano, que aún tendría en mente el oráculo con las iniciales del futuro emperador y no querría decidir con tan poderosos aliados en contra.

En *Theódose et les Goths* Maraval habla sobre las revueltas que surgieron en las guarniciones orientales como consecuencia de la derrota en Adrianópolis. Destaca las críticas contra Teodosio por recuperar una práctica habitual desde el siglo III, reclutar bárbaros para el ejército romano. Parece que siguiendo de cerca algunos discursos de Temistio, Maravall subraya la habilidad política de Teodosio al celebrar un funeral con honores de estado a la muerte del rey Atanarico. Esa maniobra política propició una rápida integración de los soldados godos.

Aunque la relación entre Teodosio y los pueblos godos queda bien expuesta (p. 60, «les relations des Goths avec Théodose, après quelques années de combats, furent donc généralement paisibles, mais des tensions apparaissent dans les derniers mois du règne»), este capítulo pone claramente de manifiesto la inestable situación y las muy ambiguas relaciones entre los bárbaros asentados en territorio romano y el poder imperial. La integración fue, como reza un epígrafe de este libro, *une paix imparfaite*.

Los capítulos cuatro (*Theódose, de Thessalonique à Constantinople, 379-383*) y cinco (*Theódose à Constantinople: un législateur au pouvoir*) están dedicados a la actividad legislativa de Teodosio en los primeros años de su reinado y del aparato propagandístico del que se valió para legitimar y fortalecer su posición. Fueron más de 600 leyes las emitidas bajo su mandato cuyo objetivo fue restablecer la normalidad ante la situación excepcional de tener a los bárbaros en territorio romano y reorganizar la administración imperial y el ejército.

Estudia asimismo la presión fiscal a la que fueron sometidos todos los estamentos de la sociedad tardo-antigua, que condujo a situaciones como las del patronazgo, como puede verse en el discurso XLVII de Libanio.

Sobre el proceso de asentamiento y el aparato propagandístico para fortalecer la imagen de Teodosio, se destaca principalmente la labor del filósofo y sofista Temistio como eje vertebrador de la línea oficial del discurso imperial, y los esfuerzos del emperador para rodearse de los miembros más destacados del paganismo. Libanio y Símaco fueron los ejemplos más sobresalientes. Esto explica igualmente sus inversiones en infraestructuras para Constantinopla.

Los dos siguientes capítulos (*La politique religieuse de Théodose et Gratien avant 381*, *La politique religieuse de Théodose et Gratien après 381*) representan

fielmente la injerencia del poder imperial en asuntos religiosos y cómo éstos afectaron, a su vez, a las altas instancias laicas, en la medida en que los conflictos internos y distintas herejías condicionaron bastante la legislación imperial.

Del denso mural que presenta Maraval, cabe destacar dos aspectos: el primero, las matizaciones respecto al edicto del 28 febrero del año 380, generalmente admitido como de validez en todo el imperio. Recuerda que «il était destiné à la seule ville de Constantinople (...) il s'adresse uniquement aux chrétiens». El segundo, el cristianismo de la segunda mitad del siglo IV sufrió las consecuencias del cisma meleciano, disputa centrada en la sede de Antioquía y que merece un mayor estudio por parte de la crítica moderna. Maraval, a pesar de que no profundiza directamente en este cisma, lo cita constantemente como telón de fondo y motivo de desacuerdo entre las distintas sedes episcopales del Imperio.

Los siguientes tres capítulos (*Un empire partagé 383-388: Maxime, Valentinien II, Théodose*) repasan la política de cada uno de estos emperadores durante esos cinco años de *status quo*. En referencia a Máximo, poco o nada nuevo se añade a lo ya sabido, pero Maraval pone acertadamente el acento en cómo el usurpador trató de granjearse aliados con una política de intervencionismo religioso, como prueba, por ejemplo, su actuación en el asunto del Priscilianismo.

La debilidad política de Valentiniano II queda ejemplificada con el conflicto de las basílicas donde dio claras muestras de su incapacidad al enfrentarse a Ambrosio de Milán y ante la presión de sectores nicenos. El capítulo dedicado a Teodosio abunda en episodios sin ilación: la paz con los persas, su actitud frente al usurpador Máximo, la revuelta de las estatuas en Antioquía, las destrucciones de templos paganos, que nada aportan al ritmo narrativo del libro, pero revelan que Teodosio era el emperador más capaz de los tres para hacerse cargo de un Imperio con tantos asuntos internos por resolver contra enemigos externos por librar.

Se ocupa brevemente en *La chute de Maxime, 388*, de la fácil victoria de Teodosio sobre Máximo. Posteriormente el libro se centra definitivamente en la figura de Teodosio. Su estancia en Italia (*Théodose en Italie 388-391*) demuestra que era más fácil contentar y sobrellevar relaciones diplomáticas con paganos que controlar los asuntos internos del cristianismo. Es notable su actitud condescendiente con Símaco.

Si bien respondió con leyes a las distintas herejías y asentó casi definitivamente el nicenismo, su relación más problemática fue la que tuvo con Ambrosio en los *affaires* de Calínico y Tesalónica. En este punto Maraval tiende a ser más conservador y a no dejarse influir excesivamente por unas fuentes historiográficas de calado cristiano que tienden a magnificar los datos y la influencia del obispo sobre el emperador.

Retour à Constantinople, 391-395 es un capítulo de transición. Trata de la política continuista de Teodosio estos años. *L'usurpation d'Eugène et la fin du règne 392-395*, el capítulo siguiente, es quizá el más débil de todo el libro. Es un documentado relato de cómo el rétor Eugenio se convirtió en un emperador-marioneta, poniéndose de manifiesto el simbolismo trágico que para el paganismo tuvo su derrota.

Dos breves capítulos a modo de conclusión y resumen (*Constantinople sous Théodose*, y *L'homme, le bilan*) vienen a contradecir la opinión negativa que sobre Teodosio tenía el historiador A. Piganiol. Maraval valora positivamente el reinado de Teodosio según un índice de tres aspectos: elaboración de la propia legitimidad, refuerzo de la seguridad de las fronteras y mantenimiento del orden público.

En este libro no encontraremos información novedosa ni teorías revolucionarias. La obra de Maraval se asienta sobre los pilares básicos de la historiografía, es decir, el manejo fluido y frecuente de las fuentes originales acompañado de una actitud crítica cuando se considera necesario. Se trata, en mi opinión, de un alivio entre tanta bibliografía moderna empecinada en olvidarse de las fuentes y sustituirlas por autores modernos.

Alberto QUIROGA PUERTAS
Facultad de Filosofía y Letras A. Dpto. Filología Griega
Campus de Cartuja. Universidad de Granada

LAZCANO, Rafael: *Biografía de Martín Lutero (1483-1546)*, Guadarrama (Madrid): Editorial Agustiniiana, 2009, 477 páginas (Colección **Historia Viva**, 31), ISBN: 978-84-95745-82-8.

Bienvenido sea al mundo de la letra impresa esta nueva obra del profesor Rafael Lazcano. Está dedicada a biografar la controvertida personalidad de Martín Lutero, fraile agustino, un tiempo, en la rama «observante» de la Orden y, luego, iniciador de una reforma religiosa con proyección universal.

Constituye una importante aportación al acervo, no muy abundante, de la historiografía española sobre la figura, que revolucionó la Iglesia y la sociedad entera del Occidente cristiano en los albores de la Edad Moderna. Ciertamente es que la celebración del quinto centenario del nacimiento de Lutero, en 1983, dio lugar a un variado programa de actos culturales, de estudio y divulgación, sobre diversos aspectos de su vida y de sus escritos. Incluye jornadas de estudios, mesas redondas, seminarios, simposios y congresos, que tuvieron lugar en distintas universidades, centros de investigación y sociedades para el fomento de la cultura. También se emprendió la edición de buena parte de sus obras, traducidas al español. Quizás fue éste el fruto más sazonado de aquella conmemoración. Abundaron, igualmente, los reportajes radiofónicos y televisivos, así como artículos de prensa, destinados a divulgar la personalidad del reformador alemán, el sentido y el alcance de su mensaje religioso. El que suscribe esta reseña bibliográfica tiene la satisfacción de haber podido contribuir a la efemérides centenaria con varios trabajos publicados y con alguna que otra tertulia radiofónica en Radion Nacional de España

Pero hay que remontarse a los años setenta del siglo pasado, para encontrar, en la historiografía española, una biografía de amplios vuelos sobre nuestro personaje.

Está escrita en un excelente español por el historiador español, muchos años profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma, el jesuita Ricardo García-Villoslada. Una obra editada en dos amplios tomos, con más de mil páginas, concretamente 1.156, de apretada letra, por la Editorial Católica de Madrid, la celebrada Biblioteca de Autores Cristianos. Cuenta con dos ediciones seguidas, en 1973 y 1976, y una reciente reimpresión de ésta última en 2008. García-Villoslada es autor de varios estudios más sobre Lutero y el luteranismo

Más atrás en el tiempo, se encuentran otras dos importantes biografías de Lutero en español, pero se trata de traducciones. En 1934, con el título, *Martín Lutero. Su vida y su obra*, la Librería General de Victoriano Suárez de Madrid publicaba, traducida por Víctor Espinós, la obra del jesuita alemán Hartmann Grisar; traducción basada en la edición francesa. Es la versión abreviada de un estudio más amplio en tres volúmenes, aparecidos entre 1911 y 1912; la publicaba la Editorial Herder de Friburgo de Brisgovia, el año 1926. Antes, en los años de 1920 y 1922, aparecían, traducidos al español con el título de *Lutero y el luteranismo estudiado en sus fuentes*, los dos gruesos tomos, que el dominico Heinrich S. Denifle y su continuador, el también dominico Albert M. Weiss, habían publicado, a principios del siglo –1903/1904 y 1906–, en Maguncia. Esta traducción, realizada por Manuel Fernández Álvaro, tiene la particularidad de haber sido editada, no en España, sino en los talleres tipográficos del Colegio de Santo Tomás de Manila.

Ambas obras son consideradas clásicas en la historiografía católica sobre Lutero y las bases doctrinales del luteranismo. Mientras Denifle enfoca su estudio desde el punto de vista de las ideas, considerando las doctrinas luteranas un producto tardío del nominalismo medieval, Grisar introduce elementos psicoanalíticos para interpretar la personalidad y el pensamiento del padre del movimiento protestante.

Se señalan estos antecedentes historiográficos para situar en su justo contexto la biografía de Martín Lutero, que ahora comentamos. Su aparición puede considerarse un fruto sazonado del interés, que la conmemoración centenaria de 1983 suscitó en España por conocer más de cerca la vida y la obra de dicho personaje. El propio Rafael Lazcano, en otro de sus trabajos, nos proporciona una visión de conjunto sobre el impacto producido por aquella efemérides centenaria en la producción bibliográfica española: «La contribución de autores españoles al conocimiento de Martín Lutero (1483-1546) en los últimos veinticinco años (1982-2007)», en *Analecta Augustiniana*, Roma, 71 (2008) 39-68.

Centrándonos en el análisis de esta nueva biografía de Lutero en español, y elaborada por un historiador español de nuestros días, cabe decir que nos hallamos en presencia de un relato biográfico, denso en su contenido y de estilo ágil, que se lee con agrado.

En las cuatrocientas páginas, que conforman el texto principal, el lector curioso o interesado encontrará una amplia y bien documentada información sobre la peripecia vital del biografado, desde su nacimiento, un 10 de noviembre de 1483, en la pequeña localidad de Eisleben en el territorio del principado electoral de Sajonia, o Sajonia

ernestina, hasta su muerte, el 18 de febrero de 1546, en el mismo lugar, que le vio nacer. Hallará, igualmente, abundantes datos sobre el entorno familiar y social, que arropó sus primeros años de existencia; sobre el contexto histórico y político, que enmarcó su paso por la vida; así como sobre el clima espiritual y el ambiente académico, que forjaron su mente y su espíritu, y explican su personalidad religiosa e intelectual. Lazcano pone buen cuidado en situar a su biografiado en el marco de la época, que le tocó vivir. Una época convulsa en lo político y social; agitada en cuestiones religiosas y académicas; rica y variada en lo cultural y artístico.

Muestra predilección por escudriñar las etapas de su formación académica en diversos centros de su tierra natal y, especialmente, por sus actividades docentes como profesor, sucesivamente, de Filosofía, Teología y Sagrada Escritura en las Universidades de Erfurt, una de las más prestigiosas del momento en Alemania, con un importante núcleo de humanistas; y de Wittenberg, de reciente creación por obra y gracia del príncipe elector de Sajonia, Federico III el Sabio o Prudente, el gran protector de Lutero en sus enfrentamientos con las autoridades imperiales y con la curia romana. No le impide ocuparse, con esmero, de los años, durante los cuales fray Martín Lutero fue un fraile fervoroso en el seno de la Congregación de la Observancia de los agustinos alemanes, en cuyos problemas y gobierno tomó parte activa. Entre otros aspectos de aquella etapa, nuestro biógrafo destaca su actividad como predicador de éxito, que simultanea con sus deberes de docente. Docencia y predicación, que, a juicio de Lazcano, fueron plenamente complementarios en el hacer y en el pensar de Martín Lutero a todo lo largo de su vida: «sus sermones eran una prolongación de la docencia universitaria» (p. 83).

Entre las aportaciones más relevantes a destacar en esta biografía son de señalar las que proporcionan datos novedosos sobre algunos episodios no bien dilucidados en la vida de Lutero. Tienen que ver con diversos momentos en su evolución espiritual e intelectual. Está, en primer lugar, por orden cronológico, el viaje a Roma (pp. 65-73), tradicionalmente considerado un primer paso en el camino interior, que condujo a Lutero desde la reforma «observante», rama de la Orden Agustiniense, en la que militó muchos años, hasta la reforma protestante.

No comparte esta opinión de asignar a su experiencia romana un papel significativo en el desapego de Lutero hacia la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Basado en sólidos argumentos, se inclina por situarlo un año más tarde de lo que suele hacerse. Según el nuevo computo cronológico, fray Martín Lutero, en compañía de su hermano de hábito, fray Juan de Mecheln, emprendió el viaje a mediados de noviembre de 1511, con llegada a Roma en la segunda quincena de diciembre, para iniciar el regreso hacia finales de enero de 1512.

En cuanto a la llamada «experiencia de la torre», cuando se le desvela la idea de la salvación por la fe sola, procura Lazcano despojarla del halo de misterio o de experiencia mística, que algunos han querido darle. Pone empeño en clarificar la naturaleza del episodio y en determinar la fecha y el lugar del mismo. Lo considera una especie de iluminación conceptual, lo denomina reflexión intelectual, que le hace

entrever una salida a sus angustias espirituales acerca de la salvación eterna en la justificación por la fe en Cristo y en su misión redentora (pp. 84-90).

Hace otro tanto con el hecho de la supuesta fijación de las 95 tesis contra las indulgencias en la puerta de la iglesia señorial de Wittenberg, el 31 de octubre de 1517. Pone en claro (pp. 111-120) que las célebres tesis «nunca fueron expuestas ni clavadas en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg» (p. 114).

Precisamente, una de las líneas maestras de esta biografía es seguir, paso a paso, las etapas del proceso mental y espiritual, que llevan a la elaboración y formulación de los dos puntos básicos de la doctrina luterana: la justificación por la fe sola, sin necesidad de las buenas obras, y la negación del libre albedrío; cuestión ésta última, que le lleva a polemizar con Erasmo.

A este propósito responde, igualmente, el detallado análisis, que hace de las enseñanzas impartidas, en las aulas universitarias, en forma de comentarios a los textos sagrados, con predilección por las Epístolas de San Pablo. Se lleva la palma la exégesis al texto de la Epístola a los Romanos. En este terreno, sigue, paso a paso, la evolución mental y psicológica, que lleva a Lutero a perfilar los términos de la teoría, para él consoladora, de la justificación por la sola fe, sin necesidad de las buenas obras. Lazcano tiene buen cuidado en explicar en qué sentido debe interpretarse la segunda parte de la proposición antedicha.

En esta misma línea expositiva, señala, con precisión de entomólogo, las fases, que llevan a la ruptura con la Iglesia institucional. Van desde la rebeldía inicial, con motivo de la polémica sobre las indulgencias, su continuación con los debates doctrinales con otros teólogos y las comparecencias ante las dietas imperiales y los legados pontificios, hasta llegar a los distintos momentos del proceso incoado contra él por la curia romana, que desemboca en la condena de sus doctrinas en la bula *Exurge Domine* y en su excomunión, y la de sus seguidores y defensores, en la bula *Decet Romanum Pontificem*, ambas promulgadas por el Papa León X en julio de 1520 y en enero de 1521, respectivamente.

Con el propósito de superar viejos excesos antiluteranos, dominantes en la historiografía católica más ortodoxa, Rafael Lazcano se acerca a la compleja personalidad de Lutero con espíritu comprensivo y ánimo benevolente.

Como historiador avezado a lidiar con las dificultades, que conlleva la consulta de libros carentes de instrumentos para acceder fácilmente a sus contenidos, nuestro autor se esfuerza en dotar a sus obras de estudio e investigación con un aparato crítico bien trabajado. Es lo que hace en el presente estudio. Varias de las notas a pie de página tienen el atractivo de ofrecer breves pero enjundiosas semblanzas biográficas de las personas más allegadas a la vida y a la obra del biografado. Otro tanto hace con los que fueron sus acérrimos adversarios. Una ponderada relación bibliográfica recoge lo más granado de la historiografía clásica, afecta y desafecta, sobre el personaje y las últimas novedades acerca del particular. Para romper la monotonía de tanta letra impresa, echa mano de una treintena larga de láminas, entre las que incluye un mapa de los «Lugares de residencia y viajes más notables de Lutero». El acceso a los

contenidos del libro queda facilitada con los varios índices, que cierran la obra: uno de láminas; otro bíblico, con las citas de los libros sagrados utilizados por Lutero en sus comentarios; un tercero con indicación de las obras de Martín Lutero, que se manejan en esta biografía; sigue un detallado índice temático; y concluye con el habitual índice de nombres, de personas y de lugares.

En resumidas cuentas, quienes quieran acercarse al conocimiento de tan relevante figura histórica o ponerse al día sobre las interpretaciones, que se hacen de ella, tienen en la presente biografía un buen instrumento de lectura y de consulta, redactada en español por un historiador de nuestros días, sin necesidad de recurrir a obras escritas en otros idiomas, menos accesibles al gran público.

Luis ÁLVAREZ GUTIÉRREZ

Investigador emérito del Instituto de Historia del CSIC

PASTORE, Stefania: *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, 488 pp., terza edizione 2008, ISBN: 88-8498-103-4

Il volume di Stefania Pastore rappresenta un contributo importante per l'approfondimento della storia dell'Inquisizione spagnola, dove la ricchezza della ricostruzione scientifica si accompagna a una scrittura rigorosa ma anche particolarmente brillante. Si tratta di un campo di ricerca certamente assai battuto dalla storiografia, soprattutto da quella spagnola, ma che l'a. affronta da un punto di vista diverso e poco frequentato, quello cioè delle «alternative e delle resistenze incontrate dal tribunale della fede in Castiglia» (p. VII). In quest'ottica, dunque, ciò che interessa all'a. non è ripercorrere la storia del tribunale in quanto tale, ma ricostruire i caratteri dello scontro tra i diversi poteri ecclesiastici che misero in atto un complesso sistema di controllo della società spagnola. Un panorama frastagliato che vede protagonisti non solo gli inquisitori, ma anche i vescovi, gli ordini religiosi, i movimenti sorti attorno a una figura carismatica come Juan de Ávila e, sullo sfondo –ma sempre presente– Roma e la nuova congregazione del Sant'Uffizio (1542). Ne esce dunque un vero e proprio affresco della società spagnola in un passaggio fondamentale per il formarsi dell'identità spagnola come quello quattro-cinquecentesco. Non a caso l'a. dedica ampio spazio tanto al problema dei conversos quanto a quello dei moriscos, le due importanti minoranze che lo Stato tentò in tutti i modi di soffocare e nella cui repressione motivi religiosi e motivi politici si unirono in maniera inestricabile.

L'a. con una convincente scelta cronologica fa partire la storia dell'Inquisizione spagnola dagli anni Sessanta del Quattrocento, circa un ventennio prima della nascita del nuovo tribunale, scegliendo di riportare al centro dell'attenzione i dibattiti che intorno a quegli anni –e intorno alla figura in parte dimenticata di fray Alonso de Oropesa– videro il primo tentativo di creare un'Inquisizione episcopale in Spagna.

Prendendo spunto dalle scarse ma significative parole che fray José de Sigüenza dedica alla nascita dell'Inquisizione spagnola nella sua *Historia de la orden de San Jerónimo*⁴ l'a. constata come l'immagine della nascita pacifica del tribunale fosse in realtà profondamente falsata e frutto di una costruzione agiografica volta a cancellare ogni possibile strada alternativa. Soluzioni diverse erano appunto state proposte da fray Alonso de Oropesa e da fray Hernando de Talavera, nel corso degli scontri fra cristiani vecchi e nuovi che proprio intorno agli anni Sessanta avevano insanguinato la Castiglia. Filo rosso che sin da questi primi tentativi episcopali segna la storia spagnola tardo quattrocentesca è proprio il problema dei *conversos* che, in un modo o nell'altro, influenzerà a lungo le strategie dell'Inquisizione spagnola e rappresenterà per quella stessa istituzione la giustificazione della violenza e dell'efferatezza dei suoi metodi. La «vera Inquisizione» nascerà infatti solo nel 1480 e se –come scrive la Pastore– «non nacque dal nulla, [...] sicuramente cadde improvvisa su un terreno ancora brulicante di alternative ed opposizioni a troncare con violenza ogni altra possibilità di soluzione del problema converso» (p. 63).

Riprendendo le riflessioni di Paolo Prodi⁵ sulla seconda metà del Quattrocento come momento in cui la Chiesa di Roma tenta d'imporre «una centrale di amministrazione della coscienza» (Prodi, p. 167) l'a. sceglie di leggere in questa prospettiva i privilegi concessi ai sovrani spagnoli da Sisto IV con la «confusa» Bolla *Exigit sincera devotionis* arrivando a sostenere che essa abbia rappresentato «un pesante e non meditato errore di valutazione» (p. 67) da parte del pontefice, poiché mal collimava con la riforma della Penitenzieria (1484) voluta per ampliarne i poteri 'in utroque foro' e con le concessioni fatte agli ordini attraverso la *Mare magnum*. Non a caso sin dal 1482 Sisto IV tentò di limitare i privilegi da poco concessi ma «l'accortezza e l'abilità del Re Cattolici [fu] nell'aver scelto di costruire la loro inquisizione su un problema peculiarmente ed eminentemente spagnolo come quello dei conversos» (p. 81). Sin dal processo per giudaismo contro il potente vescovo di Segovia Juan Arias Dávila (1486) tutta la storia dell'inquisizione spagnola, può essere letta, secondo la Pastore, come il tentativo di costruire «un'identità difensiva in chiave antiromana» partendo dalla definizione di «'peculiarità ispaniche' sempre nuove» (p. 82). Dopo l'attenuazione dell'emergenza conversa fu gestito, infatti, con dinamiche assai simili il processo contro i luterani di Siviglia e, anche in quell'occasione, l'inquisitore Fernando de Valdès enfatizzò la capacità della Spagna di sconfiggere sul nascere l'infezione ereticale, a differenza degli altri paesi europei, dove lo scarso potere locale dell'Inquisizione romana non aveva permesso di ottenere gli stessi risultati. Sin dalla fine del Quattrocento, il tribunale spagnolo aveva dunque costruito la sua iden-

⁴ «Y por medio de este excelente varon [Tomas de Torquemada], y destos santos Reyes, quiso Dios que huviesse la fé tan sin sospecha ni manzilla en España, pluguiera al cielo que ansi resuscitaran otros que hizieran *otra nueva Inquisición* contra los que no tienen caridad, para que asi estuviera la fe tan viva como limpia», J. DE SIGÜENZA, *Historia de la orden de San Jerónimo*, Madrid 1907.1909, t. II, p. 33; cit. a p. 1. Il corsivo è mio.

⁵ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, in part. le pp. 165-166.

tità quasi come un contropotere rispetto alle congregazioni romane che rivendicavano i loro ampi poteri giurisdizionali. Dello scontro fra queste istanze diverse i due processi –spagnolo e romano– al celebre primate di Spagna e arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza rappresentarono senza dubbio il momento simbolicamente più alto.

Lo spostamento alla seconda metà del Quattrocento delle origini inquisitoriali consente alla Pastore di soffermarsi dunque sulle voci critiche che a partire da quel periodo e fino alla fine del Cinquecento cercarono di opporsi al modello di controllo sostenuto dall’Inquisizione di Castiglia e di rivendicare oltretutto ai teologi un ruolo che era invece stato assunto con sempre maggior vigore dai giuristi. Non c’è qui la possibilità di seguire nel dettaglio la ricostruzione proposta dall’a., particolarmente sensibile alle controversie polemico-teologiche che segnarono gli scontri, continui e sotterranei, fra Sant’Uffizio, vescovi e ordini religiosi nella Spagna dei Re cattolici. Ci limiteremo a segnalare alcuni punti che ci sembra costituiscano il filo rosso di tutto il volume. In primo luogo, il problema dei poteri dell’episcopato, vero controcanto dell’Inquisizione per tutto ciò che riguardava i crimini di fede. Come si è già detto, la narrazione parte dai primi tentativi di creare un’*‘otra Inquisición’*, per soffermarsi poi sulla gestione di alcune diocesi come quelle di Granada e Siviglia, fino ad arrivare ad un capitolo, particolarmente originale nella sua impostazione, sulla battaglia combattuta dai vescovi spagnoli al concilio di Trento per ottenere il privilegio di assolvere nei casi di eresia occulta. Pastore non si limita infatti a seguire i protagonisti nel corso delle discussioni conciliari ma fornisce una verifica sul campo delle posizioni difese a Trento, prima e dopo il loro ritorno nelle diocesi d’origine. L’a., inoltre, riconduce le biografie dei vescovi favorevoli all’estensione dei poteri episcopali al caso Carranza: Pedro Guerrero, Andrés Cuesta, Francisco Blanco erano infatti fra coloro che avevano espresso parere favorevole al *Catechismo* dell’arcivescovo di Toledo e avevano attaccato Valdès anche attraverso la calunnia (p. 355). Tra questi a spiccare è proprio la personalità di Guerrero, il quale si caratterizza per gli sforzi volti ad «acquistare un’autonomia sempre maggiore nella propria diocesi, soprattutto rispetto all’autorità inquisitoriale» (p. 371), anche mediante un avvicinamento alla Roma di Pio V per tramite soprattutto della Compagnia di Gesù. Non è un caso che Guerrero eserciti il suo ministero proprio nella città di Granada, inserendosi in una tradizione di tolleranza che, a partire dal già citato Oropesa, verrà ripresa da Hernando de Talavera, anche lui di origine conversa e confessore di Isabella di Castiglia. Talavera è una figura centrale del volume perché alla sua esperienza granadina e ai contatti da lui avviati con Juan de Ávila si richiameranno i vescovi che reggeranno la diocesi dopo di lui fra cui proprio Pedro Guerrero. Si può dire che con Talavera, a Granada, s’inauguri un ciclo destinato a portare i suoi frutti nella gestione non solo della minoranza conversa ma anche della comunità morisca (si pensi al tentativo d’assimilazione attraverso la fondazione di collegi compiuto dal suo successore Gaspar de Ávalos). Nella città andalusa l’Inquisizione avrà sempre molta difficoltà ad attuare una vera e costante vigilanza e sarà più facile instaurare un diverso modello di controllo sociale, attuato attraverso l’imprescindibile collaborazione di missionari e predicatori. Ed è qui che entrano in scena gli altri protagonisti del volume: Juan de

Ávila e la Compagnia di Gesù. L. a. riconsidera la figura del santo al di fuori di una lettura agiografica che molto spesso ne ha caratterizzato le biografie, con l'intento di rimarcarne «il [...] ruolo di predicatore 'converso' e la [...] ferma volontà di denuncia di discriminazioni contro i propri 'hermanos de raça'» (p. 151). Pastore ripercorre le tappe dell'impegno di catechizzazione promosso dalla 'scuola avilina', la fondazione dell'università di Baeza e la promozione di cenacoli di 'beatas' e, nell'ultima parte del volume, si sofferma sulla contiguità fra l'esperienza avilina e quella dei gesuiti. Molti sono i punti di contatto fra le due scuole: l'attenzione rivolta alla catechizzazione delle minoranze, con particolare riguardo ai bambini, l'atteggiamento di tolleranza nei confronti dei conversos, la predilezione per una spiritualità più interiorizzata. Molti esponenti della prima generazione di gesuiti spagnoli provenivano inoltre dall'entourage di Ávila: Diego de Guzmán, Gaspar de Loarte, lo stesso Francisco de Borja. Nel ricostruire la trama degli avvenimenti che portarono all'istruzione dei processi di Ubeda (1549-1552) l'a. mette ad esempio in risalto il ruolo di Guzmán nel denunciare l'arbitrarietà delle decisioni assunte dal tribunale di Córdoba. L'atteggiamento assunto in quel frangente lo aveva reso personaggio pericoloso agli occhi dell'Inquisizione e anche una volta divenuto gesuita, dovette rimanere figura sospetta se la Compagnia si decise per un suo trasferimento in Italia. L'a. sottolinea la difficoltà di «dare conto del reale coinvolgimento dei gesuiti nel fenomeno alumbrado» che considera come uno «dei punti più oscuri della storia della Compagnia in Spagna» (p. 426). La politica della Compagnia –soprattutto sotto il generalato di Mercuriano–⁶ fu quella di soffocare le accuse d'alumbradismo e in questo senso l'impresa si rivelò più facile grazie alle complicità che i gesuiti seppero ottenere all'interno non solo dell'episcopato ma anche della compagine inquisitoriale. Se infatti Bernardo de Fresneda, in un'appassionata lettera inviata a Filippo II nel 1575, denunciava «il solido accordo tra alumbrados e *teatinos*, che li aveva portati con l'aiuto di alte complicità, quasi a sostituirsi al governo ecclesiastico istituzionalmente riconosciuto, guadagnando all'interno della diocesi [di Cordoba] un lagnissimo potere» (p. 417), la Pastore mette opportunamente in risalto come la Compagnia non si lasciò mai schiacciare sulle posizioni alumbrade. L'ordine ignaziano «nel suo camaleontico e contrastato acquisto di anime» (p. 465) riuscì a mantenersi abilmente in equilibrio fra il partito episcopale e quello inquisitoriale, mostrando due anime differenti che, simbolicamente, possono essere identificate con quella di Antonio Araoz e con quella di Francisco de Borja. Se infatti il primo mantenne rapporti amichevoli anche con l'inquisitore Fernando de Valdès, il futuro generale dell'ordine fu il costante punto di riferimento del gruppo avilino e se a Siviglia la Compagnia riuscì accertamente a conquistare la fiducia degli inquisitori ottenendo anche una serie di deleghe dal Consiglio della Suprema, a Granada la loro posizione fu decisamente più autonoma, come dimostrano anche tutti i dibattiti sulla validità della *correctio frater-*

⁶ Sul generalato di Mercuriano si veda della stessa S. PASTORE, *La 'svolta antimistica' di Mercuriano: i retroscena spagnoli*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», numero monografico su *Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, a cura di M. CAFFIERO, F. MOTTA, S. PAVONE, n. I/2005, pp. 81-93.

na e sul problema della dichiarazione del complice in confessione. La minuziosa ricostruzione sul ruolo dei gesuiti nella Spagna del Cinquecento consente così all'a. di sfumare la tesi di Martínez Millán⁷ secondo cui la fortuna dei religiosi avrebbe coinciso con quella del 'partito ebolista', uscendo da una mera logica di fazioni di corte che, per quanto affascinante, non spiega però la complessità e la sfaccettatura delle diverse posizioni assunte dalla Compagnia di Gesù. E' indubbio comunque che l'importanza che tanto i seguaci di Ávila quanto i gesuiti diedero al sacramento della confessione come strumento di controllo del territorio, contribuì a suscitare nei confronti dell'ordine notevoli sospetti che portarono alla fine degli anni Ottanta ai processi di Valladolid (1586-1588). Come già nel caso Carranza, si metteva in discussione l'uso estensivo del privilegio per assolvere da eresia *in foro conscientiae*, di cui la Compagnia sembrava aver fatto un uso massiccio. Nel caso specifico si accusava il provinciale di Castiglia Antonio Marcén di aver omesso di denunciare al tribunale inquisitoriale alcuni casi di eresia e *sollicitatio* all'interno della Compagnia, ma si trattava indubbiamente di un processo politico che «marcava la temporanea perdita di potere dell'ordine all'interno della corte spagnola» (p. 440). Se i gesuiti arrestati furono infine rimessi in libertà su pressione di Roma, gli ignaziani dovettero rinunciare ai propri privilegi sul territorio spagnolo. Indizi di un nuovo clima –anche se la Pastore stranamente non vi fa cenno– si possono d'altronde riscontrare anche nella scelta sofferta della V Congregazione Generale (1593-1594) di impedire l'accesso ai cristiani nuovi nella Compagnia. Un atto simbolicamente molto forte se si pensa alle biografie della prima generazione di gesuiti spagnoli, che sembra voler segnare una sorta di netta cesura con il passato.

Per concludere, il volume qui recensito delinea un quadro assai problematico dell'Inquisizione di Castiglia, i cui trionfi, che indubbiamente vi furono, rappresentano solo una faccia della medaglia e non danno conto del tormentato farsi di quell'istituzione all'interno della società iberica. Esso contribuisce così a restituire tutta la sua complessità a un Cinquecento spagnolo troppo spesso visto in maniera unidimensionale.

Sabina PAVONE
Università degli Studi di Bari

Cancionero Mariano de Charcas, ed. Andrés EICHMANN OEHRLI, Madrid/ Frankfurt, Universidad de Navarra/ Iberoamericana/ Vervuert, 2009, 778 pp. ISBN: 978-84-8489-454-4.

Esta publicación corresponde al número diecisiete de la Biblioteca Indiana, creada por el Centro de Estudios Indianos (CEI) de la Universidad de Navarra. El CEI

⁷ Cfr. in particolare J. MARTÍNEZ MILLÁN, *Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria (1535-1573)*, in J. MARTÍNEZ MILLÁN (a cura di), *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994, pp. 73-105.

lleva a cabo una de las líneas de investigación del Grupo de Estudios de Siglo de Oro (GRISO) y sus objetivos primordiales son el estudio, la publicación y difusión de textos coloniales hispanoamericanos.

Cancionero mariano de Charcas nos recuerda que la ciudad de La Plata, hoy Sucre, Bolivia, vivió en los siglos XVII y XVIII una época de esplendor político y cultural: era asiento de la Real Audiencia de Charcas, a la vez que la tercera sede arzobispal en importancia de toda América, y sede también de la Universidad de San Francisco Xavier, de especial relevancia a partir de la década de 1680. Prueba de este esplendor es la extraordinaria colección de música barroca que conserva en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB).

Hace ya algunos años un buen número de textos poéticos procedentes de dicha colección fue publicado por el profesor Andrés Eichmann: *Letras humanas y divinas de la muy noble ciudad de La Plata*.⁸ En el estudio introductorio, el autor señalaba un aspecto hasta ahora poco conocido de la historia cultural de aquella sociedad: la interacción entre texto, música y escenificación eran un uso compartido por todos los reinos administrados por la corona de Castilla. Incluyó una sección (pp. 49-52) en la que pasaba revista a la veintena de publicaciones, bibliográficas y discográficas que se ocupaban de la mencionada colección.

Refiriéndose a aquella publicación, decía Enrique Rodrigues-Moura, que Eichmann «ha editado y anotado un valioso conjunto de letras de piezas musicales que se cantaron en la ciudad de La Plata a lo largo del seiscientos y del setecientos, y se agradece sobremedida el esfuerzo. El encanto de estas letras y su viveza, no pocas son diálogos, permiten que el lector se haga una idea cabal de la vida cultural de la Real Audiencia de Charcas y perciba la existencia de una activa comunicación no sólo con la península ibérica sino también con los demás centros culturales americanos. El resto de las letras conservadas en el Archivo [...], explica Eichmann Oehrli, se publicarán en breve, y así lo espera el lector».⁹

Los textos editados recientemente satisfacen en parte esta expectativa, pues continúan en la senda de editar el *Cancionero de Charcas*, procedente de dos archivos musicales: la Sala Capitular de la Catedral de la Plata y la Biblioteca del Oratorio de San Felipe de Neri, ambos de Sucre. Este material, compuesto entre 1680 y 1820, se conserva en el ABNB. Eichmann declara que el propósito original del trabajo es la edición crítica y anotada de la totalidad de la colección, pero que tamaña obra solo será posible cumplirla por etapas.

⁸ Andrés EICHMANN OEHLI, *Letras humanas y divinas de la muy noble ciudad de La Plata*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2005.

⁹ E. RODRIGUES-MOURA, Andrés EICHMANN OEHLI, (ed.). «Letras humanas y divinas de la muy noble Ciudad de la Plata (Bolivia). Frankfurt a.M.: Iberoamericana / Vervuert», *Bulletin des Archives für Textmusikforschung (BAT)*; *Textmusik in der Romania* 18 (Universität Innsbruck., Oktober 2006), 54-57. Cito de la p. 57.

Así, el *Cancionero Mariano de Charcas* se ocupa de las piezas dedicadas a la Virgen, un conjunto de 230 textos poéticos y un apéndice de 23 fragmentos, algo más de la cuarta parte del corpus total del archivo.

El libro consta de un completo y muy documentado *Estudio preliminar*, que se divide en una introducción y tres capítulos. Cuenta además de una extensa bibliografía y discografía. La *Introducción* tiene como objetivo presentar los textos y situarlos en el contexto de Charcas de los siglos XVII y XVIII. Todos los manuscritos incluidos corresponden a piezas religiosas que cumplieron en su momento una función litúrgica: fueron compuestas para ser interpretadas por cantores profesionales durante celebraciones religiosas. Tomando en cuenta que una de las fuentes de la colección es la Sala Capitular de la Catedral de la Plata, Eichmann supone «que los músicos que integraban la Capilla Musical de la Catedral tuvieran como base de operaciones dicho recinto, y que allí guardaran también las piezas cuya ejecución tuviera lugar en otros sitios» (p. 14). De hecho, muchas de estas obras fueron compuestas por encargo y para ser cantadas en festividades. Los encargos al maestro de capilla o a los músicos podían venir de la Universidad, los conventos y de personajes de la Real Audiencia.

Un tema relevante es el lugar de producción de las piezas editadas. Hay textos que presentan evidencias de haber sido compuestos en la misma ciudad de La Plata, pero otros muchos proceden de sitios como España, Lima y México. Esto es signo de la apertura cultural del momento: hubo intercambios en Ibero América en todo género de obras artísticas. No es posible fijar quiénes fueron sus autores, dato que no les preocupaba ni a los cantantes ni al público.

En la *Introducción*, Eichmann asume el hecho de que en la actualidad hay un desconocimiento generalizado sobre la Ciudad de La Plata, a pesar de la importancia política, religiosa y cultural que gozó antaño. Un probable motivo es que su grandeza corriera igual suerte que las minas de Potosí. Se sabe que La Plata no contó con una imprenta hasta casi el comienzo de la República. Eso impidió difundir los resultados de su labor intensa labor artística e intelectual.

Esta publicación contribuye, pues, a «reconstruir una imagen coherente de su pasado» (p. 18): se trata de un esfuerzo compartido por varios investigadores, que en los últimos años han estudiado el periodo desde la poesía, la música, la iconografía y el teatro. Eichmann recalca que los poemas «muestran una estrecha relación con el entorno cultural e intelectual, que (es preciso recordarlo) se encuentra en su momento de mayor capacidad de acogida (consciente) de elementos culturales de toda procedencia» (p. 19). En efecto, el aparato de notas permite ver que los referentes abarcan desde elementos propios de las culturas indígenas locales a la extensa tradición occidental, cuyas bases remontan a la Antigüedad Clásica.

El primer capítulo del *Estudio preliminar* hace hincapié en la preponderancia del tema mariano dentro del *Cancionero de Charcas*. Se relata la historia del culto a la Virgen de Guadalupe, desde la Extremadura del siglo XIV hasta La Plata del XVI. La Virgen extremeña motivó, a partir del año 1601, muchas expresiones plásticas, además de espectáculos festivos en Potosí y La Plata. Lo mismo sucedió en toda Iberoamérica.

El *Capítulo II* se ocupa de la tradición clásica presente en el cancionero, un patrimonio común a los autores, músicos y asistentes a las celebraciones religiosas donde se cantaban los poemas editados. Dentro de esta tradición, será muy importante la idea de espacio físico del universo que manejaba el mundo grecorromano y medieval: un conjunto de esferas concéntricas, «cielos», que giran en rededor de la esfera de la Tierra, el centro. Existe además un mundo inferior, conocido como Averno. Eichmann rastrea en los poemas esta idea clásica de «mundo», que se mantuvo vigente hasta la Edad Moderna. Muchos autores del siglo XVIII todavía seguirán instalados en el modelo clásico, cuando no ha terminado de fijarse el modelo heliocéntrico: «En América, y concretamente en Charcas, el diseño del universo celestial dividido en once esferas es parte del *koiné* cultural» (p. 78).

También la mitología clásica está presente en el *Cancionero* en los personajes que se identifican con los distintos «cielos», siendo Venus y Apolo los más socorridos. Este tratamiento literario de los «astros-dioses» pone en vigencia las categorías interpretativas que hicieron los eruditos medievales de las fábulas mitológicas. En el texto coexisten distintos sentidos: el «literal» o «histórico», el «moral», el «teológico». La identificación entre los astros y los personajes bíblicos dotan a estos de una notable carga simbólica. Por ejemplo, en el poema núm. 25 vincula el «arco del sol» o arco iris con María. Esta afinidad, dice Eichmann «viene marcada por el hecho de que los dos traen paz al mundo; la Virgen trae al mundo al hijo de Dios, lo que equivale unir el cielo con la tierra» (p. 84). Este tipo de relaciones está bien documentado por Eichmann en textos cristianos medievales.

El *Capítulo III* se ocupa de las formas poéticas del *Cancionero*, dejando claro que la denominación «villancico» que exhiben los manuscritos no responde a su estructura sino que es meramente funcional. El autor intenta resolver las dificultades genéricas del corpus mostrando las diferencias entre «cantada», «tono» y «villancico».

Eichmann trata en este capítulo una de las cuestiones más inquietantes de la edición del *Cancionero mariano de Charcas*, que es el método utilizado para fijación textual: la «retroescritura». Toda fijación textual es una propuesta, que implica descartar otras posibles lecturas asumiendo el riesgo que implica. La labor de Eichmann va más allá del cotejo de distintos testimonios de un mismo texto. Busca reconstruirlo a partir de los diferentes fragmentos, léase pliegos, conservados en el archivo. La pregunta que le sirve de guía en este fue: «¿cuál sería el aspecto y la presentación del texto antes de que fuera musicalizado?». Hay que tomar en cuenta el hecho de que cada poema se haya fragmentado en las distintas voces que luego entonarían el canto: «Porque lo que se suele leer en los manuscritos, insisto, son sílabas, a veces palabras o frases, bajo pentagramas de distintas partes cantadas de una misma pieza» (p. 100).

La «retroescritura» implica llegar a la forma poética original, antes de que el maestro de capilla la hubiera transformado en un canto polifónico. Eichmann habla del *soprote múltiple* en que se conserva un mismo poema: hay palabras, ritmos y melodías vocales e instrumentales. Y a la vez existen varios pliegos distintos que integran un conjunto, es decir, la obra musical está dividida en voces individuales, y cada cantante cuenta con su propio papel, de modo que para reconstruir el texto hay que cotejar las partes sueltas.

Muchas veces no se conserva la totalidad de los papeles de un mismo texto. Por eso se presenta un apéndice de *Fragmentos y bocetos* al final de la edición.

El investigador quiere alcanzar la *base textual* que subyace a la música: «Cuanta mayor sea la riqueza contrapuntística de la obra musical, más morosa será esta tarea» (p. 162). Este método busca desandar el camino que distancia al poema del lector actual, un ejercicio que significa quitar al maestro de capilla, borrar al amanuense, enmudecer al cantante, olvidar al auditorio, exhumar al poema que aguarda bajo un montón de hojas sueltas y partituras. Una labor, podemos decir, intimidante.

El resto del capítulo está dedicado a la caracterización tipológica de los poemas, establecida a partir de las diferentes partes en las que se estructura un texto y los varios locutores que en él podemos encontrar.

Una actitud constante del investigador a lo largo de este estudio, ya casi una marca de estilo, es la honestidad de separar lo que sabemos de lo que podemos llegar a saber y de lo que nunca llegaremos a saber. El editor es consciente de que muchas veces pisa el terreno de lo indeterminado. No tiene reparos en señalar los vacíos de información y ofrecer al lector algunas conjeturas: «Es imposible saber cuál sería el estado en que los amanuenses recibieron los textos castellanos para ponerlos bajo los pentagramas, salvo aquellos pocos que les llegaron en pliegos de cordel. Pero sí sabemos cómo le llegaron los textos latinos: las ediciones de textos bíblicos y litúrgicos de los siglos XVII y XVIII eran bastante respetuosas con las normas ortográficas, a pesar de lo cual, tal vez fiados de su memoria, o tal vez al dictado, transformaron el latín según sus propios hábitos de pronunciación» (p. 55).

Bien puede decirse que el *Cancionero Mariano de Charcas* es una obra que interesará al filólogo, al musicólogo y al historiador. Y a muchos lectores ajenos a tales disciplinas, pero interesados por la expresión poética. En efecto, la poeta boliviana Mónica Velázquez señala en un artículo reciente algo que acaso sea el mejor colofón de estos párrafos: «esta labor de filigrana rescatista tiene [...] varios méritos. Por un lado es la historia de una fe como lazo afectivo con la Virgen en una época determinada; por otro es una ficha más en nuestro reciente armado del rompecabezas literario de nuestro pasado; y es, además, un ejemplo de trabajo apasionado [...] que retrata la capacidad del intelectual por preguntar: ¿de veras no tuvimos poetas y dramaturgos a la altura de los de su tiempo en el mundo, o no los hemos buscado?, por seguir esa intuición con el esfuerzo necesario y por devolvernos a los lectores una visión de nuestro pasado simbólico y literario. Y ya en más detalle, debo mencionar la enorme utilidad de las notas que nos informan del proceso, del estado del verso hallado, del contexto de la expresión y sus sentidos en la época».¹⁰

Joaquín ZULETA
Universidad de Navarra

¹⁰ M. VELÁZQUEZ, «Una visita al Cancionero de Charcas de Andrés Eichmann», *Nueva Crónica y buen gobierno* 52 (9 al 18 de diciembre de 2009), p. 18.

FERNÁNDEZ COLLADO, Ángel, *La Guerra de la Independencia y la Catedral de Toledo (1808-1814)*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2009, 192 páginas. Colección *Primalialis Ecclesiae Toletanae Memoria*, número 7.

El año 2008 marcó el segundo centenario del inicio de la Guerra de la Independencia en España, y por ello desde esa fecha se asiste a una fértil labor editorial de obras relacionadas con ella. En la ciudad de Toledo la efemérides se conmemoró con la exposición «España 1808-1814: De súbditos a ciudadanos», instalada en el Museo de Santa Cruz, y en torno a la cual se desarrolló también un ciclo de conferencias.

Para el estudio de este periodo en Toledo se contaba con los trabajos de Fernando Jiménez de Gregorio, renovados con la obra del profesor Ángel Fernández Collado. El libro analiza las consecuencias de la guerra en la capital examinando su incidencia en la Catedral Primada, superando las limitaciones impuestas por la desaparición de fuentes, como los libros de actas capitulares.

El trabajo se inicia con una visión sintética de la situación de la archidiócesis en 1808. Su prelado, el Cardenal Luis María de Borbón y Vallabriga se convirtió en una figura de indudable relieve durante la guerra, ya que fue el único miembro de la familia real española que no abandonó España. Por ello el arzobispo fue nombrado presidente de la Regencia del Reino a finales de 1808. Es muy destacable que, dentro de la contextualización, el autor incluya la nómina de todos los canónigos y dignidades, un total de 54 altos eclesiásticos en la Catedral primada.

Aunque algunos de los miembros del Cabildo colaboraron con las autoridades bonapartistas, siendo el más destacado de ellos el célebre Juan Antonio Llorente, la mayoría se mantuvo leal a Fernando VII, pese a que la ciudad estuvo controlada por las tropas francesas desde abril de 1808 hasta mayo de 1813, con algunos intervalos en los que Toledo se vio libre de la presencia militar extranjera.

Contrarios al dominio de José I, los capitulares toledanos tomaron iniciativas encaminadas a limitar los males de la guerra para los habitantes de la ciudad y para el patrimonio catedralicio. Con ellas apoyaron también la resistencia contra el nuevo rey. El autor detalla algunos proyectos, como la financiación del vestuario para el Regimiento de Cazadores Imperiales de Nuestra Señora del Sagrario, un contingente militar armado a costa de las debilitadas finanzas del Cabildo.

En este sentido destacan igualmente las páginas dedicadas al poco conocido traslado de algunas alhajas y reliquias, entre las que sin duda destaca la impresionante custodia de Enrique de Arfe, llevadas a Sevilla y Cádiz para evitar la rapiña de los invasores.

Ángel Fernández también repasa las dificultades financieras de la Catedral. Se produjo una considerable disminución de las rentas y además los canónigos fueron presionados en varias ocasiones por la administración de José I para que financiasen la estancia de tropas francesas en Toledo y contribuyesen con donativos a su causa. El Cabildo consiguió contemporizar las pretensiones del gobierno, a la vez que se

convirtió en una de las escasas instituciones toledanas que pudo paliar la mala situación de los habitantes de la ciudad gracias a la red asistencial.

Un apartado de notable interés es las referencias precisas a las ceremonias litúrgicas que se desarrollaron al hilo de los acontecimientos políticos y militares acaecidos entre 1808 y 1814, y a la celebración de fiestas religiosas, Semana Santa, Corpus Christi, alteradas durante la contienda.

Este trabajo ofrece información acerca de la Guerra de la Independencia en Toledo y permite formar una idea bastante aproximada de la conducta del clero español durante la misma. Completa la visión de los clérigos a finales del Antiguo Régimen, que el autor ya ha ofrecido en otros trabajos anteriores.

Juan Pedro SÁNCHEZ GAMERO
Archivo Diocesano de Toledo

REQUENA, Federico M.: *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La obra del amor Misericordioso en España (1922-1936)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 359 pp. ISBN: 978-84-9742-877-4.

Desde el punto de vista académico este libro es ejemplar por el trabajo hecho en archivos, las consultas de fuentes editadas y de la bibliografía, la ordenación de todo el material y la redacción.

La Obra del Amor Misericordioso va a acabar inesperadamente, a la vista de la expansión que había alcanzado en España, hasta 1939, y de los apoyos que había recibido de los obispos y del nuncio Federico Tedeschini (237-237, 245-258 y 279) (279). En los años treinta inquietó a la Santa Sede la extensión de las devociones nuevas, de las apariciones... En 1937, el Santo Oficio urgió a los obispos a que las vigilaran y tomaran decisiones, si había abusos.

La fragilidad institucional de la Obra del Amor Misericordioso contrasta con la eficacia de su propaganda escrita. Fueron distribuidos en unos pocos años miles de folletos y de imágenes y lo más importante, promovió la renovación espiritual entre sacerdotes, religiosos y laicos.

Requena pone como razones para su desaparición, a partir de 1942, dos episodios: el pleito de las dominicas con el arzobispo Ismael Perdomo, que se opuso a que, en 1933, se instalara un cuadro del Amor Misericordioso en el templo de las religiosas en Bogotá, y la respuesta negativa, de la Congregación de Ritos al vicario capitular de La Habana, en esta ocasión en 1941: estaba vigente el decreto del Santo Oficio, 5 mayo 1937: no convenía introducir nuevas devociones. Era, pues, impropio la difusión de la Obra del Amor Misericordioso.

Fue el final de una Obra, pero no de una corriente espiritual y una teología revitalizadas por Juan Pablo II, que estableció la Fiesta del Amor Misericordioso y publicó

el 30 de noviembre de 1980 la *Dives in Misericordia* (308). Esta orientación, fundamental en su labor como sucesor de Pedro, la subrayaron los cardenales Schönborn y Ruini en abril del 2008.

¿Podría ser la Obra del Amor Misericordioso ajena a las formas de existencia del catolicismo vigentes en esos años? Lo fue en su inspiración. No pudo serlo del todo en sus manifestaciones y apuestas, pero sí quiso ser otra manera de vivir la fe, menos beligerante, menos activista y más acogedora de las posiciones de los otros. Fue una devoción «culta, eficaz», muy sencilla y nada barroca, doctrinalmente fundada. El culto a la imagen, pintada por Desandais, en templos y en visitas domiciliarias y sus escritos, redactados como inspiraciones... produjo «un deslizamiento» hacia lo popular, que encajó entonces bien con el catolicismo en España.

No estaba el ambiente preparado para aceptar que los seguidores de Jesús tienen una vocación a la santidad y que esta es una llamada al ministerio de la misericordia compasiva. Recuerda Requena que la propuesta de Desandais transfiere la espiritualidad de la vida religiosa a la experiencia de los laicos. No es poco en aquellos años. No fue inútil, en tiempos en que los laicos se asociaban en torno a lo público, con una finalidad política o como mera estrategia para defender los derechos sacrosantos de la Iglesia. La Acción Católica, iniciada en esta época según el modelo Pío XI-Pizzardo, tuvo muchos problemas para que se entendiera su naturaleza «apostólica», pues sus miembros eran colaboradores con el «ministerio jerárquico». La des-confesionalización de las organizaciones políticas y sindicales costó esfuerzo y tiempo.

La llamada de los bautizados a la santidad –denominados seglares o laicos, con una connotación semántica muy reveladora– tenía que usar un lenguaje y unos ritos tomados de quienes, desde hacía siglos, representaban el modelo de santidad (49 y 268). La Obra del Amor Misericordioso, nacida en la Francia, recuperada del impacto de la «separación», fue la posibilidad de que los bautizados fueran testigos de la fe. Esta, tras la experiencia de la Gran Guerra, tenía que manifestarse como paz y misericordia. Lo escribió Santa Faustina Kowalska en su diario: «Ayúdame, Señor, para que mi corazón sea misericordioso de manera que participe en todos los sufrimientos del prójimo. A nadie negaré mi corazón. Me comportaré sinceramente incluso con aquellos que sé que abusarán de mi bondad, mientras yo me refugiaré en el Corazón misericordiosísimo de Jesús».

En su última página de conclusiones, Requena recuerda que en aquellos años treinta «el tema de la Misericordia aún causaba cierto recelo en el imaginario colectivo de algunos católicos que lo asociaban a un cierto laxismo en la vida espiritual» (300-317).

Este tono matizado honra al autor. Es una ironía esa tendencia a caer siempre del lado contrario a la Misericordia que saca a la Iglesia de su sitio y la expone a que tengan razón quienes la juzgan siempre en claves políticas, porque así la ven. La Obra del Amor Misericordioso revela que no es así del todo y que nunca debería serlo. De Louis Veuillot, un católico muy importante, se dijo: razona, pero a nadie convierte, porque parece que no ama.

Luis Cano (*Reinaré en España*, Encuentro, 2009) y Requena han subrayado un giro en la devoción al Corazón de Jesús. Desde lo público a lo íntimo, desde lo externo a lo interior, siguiendo una secular historia que los iniciadores de la Obra del Amor Misericordioso en España remontan, en noviembre de 1923, hasta San Francisco de Sales. El Corazón de Jesús invitó a la oración y a la penitencia. Ahora llama al amor, la intimidad y la misericordia (106). No podía figurar en banderas nacionales, porque reina como Rey de paz y a favor de todos.

Es otra interpretación de la Fiesta de Cristo Rey, instituida el 11 de diciembre de 1925. La realeza de Cristo es inseparable de la misericordia del Corazón de Jesús. Para aceptar lo nuevo, dijo el 10 de abril de 1926 Pío XI al P. Reginald Duriaux, hacer siempre el bien y que se «comprenda lo esencial» (131-133). Desde el inicio importó poco la novedad. Era vivir el evangelio y el mandato de Jesús. Trabajarían «sin ruido ni juntas». Formando, porque la palabra es como una semilla, que va creciendo. Querían repetir el gesto de Jesús llamando a los doce (73).

La Obra del Amor Misericordioso se sitúa en la tradición de la devoción al Corazón de Jesús, pero superando «la expresiones puramente culturales, rituales, sentimentales y políticas», adheridas. El mensaje cristiano es para la vida ordinaria y se realiza sin ostentación (76). Es una vocación a la santidad (31-42 y 158). Esta es más amplia que las «obras católicas», que parecían copar la identidad de los católicos y de sus obispos. Jesús reina, entronizado en los corazones (49).

En esta evolución de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, no es casual que, en Francia y estos años, haya un protagonismo femenino (51-52). Claude Langlois, en 1989, habló de «catholicisme au féminin» para subrayar el papel renovador decisivo del movimiento congregacional en el siglo XIX.

En trece años, desde 1922 hasta 1935, había llegado a muchos lugares de España la Obra del Amor Misericordioso. Quiso ser una inspiración, no otra devoción más. En sus aspectos institucionales, la clasifica Requena como asociación espiritual y de formación. Siendo una devoción, cuya flexibilidad le permite cambiar y entrar en contacto con otras, recuerda que el autor ha elegido para su estudio la perspectiva de la «circulación», siguiendo la aportación de Bernard Dompnier en *La circulation des devotions* (15-17).

Llegó a España en un momento de crisis social, política y cultural. Hubo un incremento de clero y de religiosos. El miedo a la secularización potenció el asociacionismo católico. Se renovaron las devociones.

Coincidieron la experiencia mística del P. Juan González Arintero y los escritos de María Teresa Desandais, con su estilo accesible, llamando a todos a la santidad. El dominico insistió en la pureza doctrinal y en la solidez de los escritos de la religiosa. A lo que eran inspiraciones privadas, proporcionó Arintero la base de su propia eclesiología: la Iglesia es una realidad viva. Alertó frente a la exteriorización y el activismo. Tuvo la confianza de Emilie Blank y de Elvira Ortúzar (64-82).

El nuevo Papa, Pío XI, llamó al apostolado. Lo primero, la oración y el testimonio, dijo el 23 de diciembre de 1922 en la *Ubi Arcano*, su primera encíclica. Luego,

la propaganda, las obras y «los socorros de la caridad». Había una santidad compatible con los deberes del propio estado. «Todos están llamados a ella». Puso el Papa en escena esta orientación con las canonizaciones de Teresa de Lisieux, patrona de las misiones, y de Juan María Vianney, el cura de Ars, patrono del clero secular. Requena destaca que la Obra del Amor Misericordioso fue un cauce privilegiado del magisterio espiritual del Papa en España (133).

Requena hizo su tesis en teología –el libro que comentamos en estas páginas es fruto de su tesis en historia– sobre Arintero y *La Vida Sobrenatural*. En ella estudió ya los rasgos de la espiritualidad en la España de los años veinte. Insistía en que hubo «exceso de método» y se puso en primer plano la ascética en la ascética, atendiendo poco la dimensión sobrenatural, el papel de la gracia en la existencia del cristiano. Los medios son solo medios (95).

Interesa y mucho para entender esta obra ver su estudio anterior, editado en 1999, *Espiritualidad en la España de los años veinte: Juan G. Arintero y la revista «La Vida Sobrenatural» (1921-1928)*. Gracia frente a «obras», experiencia frente a disciplina y adiestramiento, oración frente a activismo, servicio frente a ocupación de lo público, gracia, oración y servicio, como claves de la identidad de la Iglesia, vivida en la llamada de Jesús, presente resucitado y glorioso, en la Eucaristía. En ella Jesús, para quienes creen en Él, es la palabra decisiva, luz y alimento, verdad y vida. Es una tradición que remite a Teresa de Jesús, a Juan de la Cruz, al ser de la Iglesia, a su apostolicidad, a la memoria de los «Doce», mencionada por quienes, en el otoño de 1923, iniciaron la Obra del Amor Misericordioso.

Generacionalmente, quien firma esta noticia, pertenece a la etapa del ascenso y crisis de la Acción Católica, a la celebración de la Asamblea Conjunta... a todo ese conjunto de hechos y posiciones que se llamó «renovación conciliar». Ha estudiado a los modernistas del inicio del siglo XX y a los católicos sociales y partidarios de la conciliación en el siglo XIX. ¿Qué puede explicar los olvidos y recuerdos, las renunciaciones y recuperaciones de los cristianos en esas encrucijadas? ¿Es una de estas últimas la existencia oscura de cristianos como Desandais, Faustina Kowalska... en horas en que parece que importa sobre todo defender el espacio público y reconquistar lo perdido?

En una época crítica, Teresa de Jesús iniciaba sus cartas, deseando a sus corresponsales «Sea con Vuestra Merced, el Espíritu Santo». En alguna carta variaba: «Jesús sea con Vuestra Merced». Quizás este deseo, esta necesidad, explique este camino de la fe, a veces ni llano en sus circunstancias ni recto en las intenciones de quienes se saben navegantes y viajeros. De todo eso hablaba Requena ya en su otro libro de 1999. Su última aportación, en este campo, ha sido un artículo sobre la relación con la Obra del Amor Misericordioso que tuvo en esos años San Josemaría Escrivá.

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

MONTERO, Feliciano: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, 356 pp. ISBN: 978-84-7490-006-8

Dentro del proyecto editorial, «La oposición durante el franquismo», este libro es el número 4. Antes han sido editados el de Donato Barba sobre la democracia, cristiana, el de Pío Moa sobre la izquierda violenta y el de Milagrosa Romero, sobre el exilio republicano.

Ni siquiera a quienes conocen la trayectoria del autor sobra el aviso de José Andrés-Gallego: el papel de la Acción Católica especializada en ese proceso, recogido en el título y en las fechas que lo limitan. Esas asociaciones, en el ámbito de la Iglesia, tenían una identidad especial: su directa dependencia de la jerarquía. Eso marcaba una frontera: estar más allá y por encima de la política, según la fórmula creada en tiempos de Pío XI. ¿Era posible eso en España? ¿Lo fue en Italia tras el concordato y los pactos lateranenses en 1929?

Se trata de examinar «en qué medida y cómo se dio o no se dio una oposición al Régimen por parte de personas vinculadas a asociaciones dependientes de episcopado español». Esta es la clave. Esta es la cruz del problema. Es también la clave: dirigentes y militantes de la Acción Católica especializada fueron pasando de la crítica al franquismo a la oposición política. Se debatía al principio sobre aspectos éticos. ¿Eran conformes con la doctrina de la Iglesia la legislación, las instituciones y la política del franquismo? A finales de los sesenta la respuesta creó una fractura interna, que culminó en la crisis de la Acción Católica especializada.

El documento episcopal del 4 de marzo de 1967 escenificó lo que entonces algunos llamaron la «decisión» de la crisis. Fue esta provocada. Se quería frenar una aproximación al marxismo, a las organizaciones de izquierdas, entonces marxistas. Lo que era oficial, desde el discurso de Pablo VI a las ACLI en 1966, fue transmitido a los obispos españoles como una orden del Papa para la Acción Católica. (223-262 y 263-336).

Todo este proceso se encuadra en la afirmación del cardenal Pla y Deniel a Solís en 1960: a título personal, un militante de la Acción Católica puede actuar libremente en política. ¿Podían hacerlo sus dirigentes? Estatutariamente no. Mantener esa norma era difícil. Lo prueba la biografía de Ángel Herrera entre 1933-1936.

¿Dónde y con quiénes actuar en política? Para el Monseñor Zacarías de Vizcarra, estrecho colaborador de los cardenales Gomá y de Pla y Deniel en la Acción Católica, la respuesta era: dentro de las organizaciones leales a «espíritu de la Cruzada». Para los que vinieron luego y para él mismo en un momento posterior, el campo de intervención se amplió hasta salir fuera del régimen.

Y en él entraron hasta los comunistas. «...en los últimos años se ha producido una importante evolución. Fuerzas considerables, que en otro tiempo integraron el campo franquista, han ido mostrando su discrepancia con una política que mantiene vivo el espíritu de guerra civil».

Al hablar de las posibilidades de un cambio pacífico, el PCE en su declaración de junio de 1956, reconocía el «tono conciliante, civil, al hablar del Partido Comunista, que contrasta con los llamamientos a nuestro exterminio físico hechos por otros católicos en otros períodos», que tenían los artículos que por entonces publicó Monseñor Zacarías de Vizcarra en *Ecclesia*. Era nueva esta actitud «de jerarquías o católicos destacados». Los comunistas «pensamos igualmente, que la discusión, la polémica, la lucha de ideas, y no la violencia física, son las formas que deben utilizarse para disminuir las diferencias políticas e ideológicas».

1956 es la fecha inicial de este estudio. Lo es para empezar a entender los roles político de las organizaciones católicas, su función «tribunicia» (G. Hermet) Lo es para analizar lo que fue y produjo la aparición de una cultura política de izquierdas entre los católicos en España (Díaz Salazar), la colaboración con los marxistas, su pertenencia a organizaciones marxistas... en los años centrales de este estudio.

El pluralismo político se amplió en el mundo católico. Nada se movió en el «Movimiento Nacional». Esa asimetría se instaló, en los años sesenta, dentro de la Iglesia.

Todo esto, dice el autor, debe vincularse a la realidad internacional de las organizaciones católicas y a ese acontecimiento ecuménico que fue el Concilio Vaticano II. Debe medirse el impacto que estos dos factores en la Acción Católica española.

Feliciano Montero dedica el capítulo 3 este tránsito «de la democracia cristiana al cristiano-marxismo» (171-219). Hacía él marchaba el movimiento católico desde que a principio del siglo XX. Los católicos fueron pasando de la doctrina al compromiso social y de este, a la intervención en política (100-170).

Los errores de esos años aceleraron el proceso. Una de las partes, la jerarquía, parecía llegar tarde a la cita. La otra, los movimientos y los curas que en ellos trabajaban, fueron distanciándose más y más. Muchos acabaron separándose, de forma poco amistosa y casi hostil.

Feliciano Montero ha tenido en cuenta esto al fijar las dos grandes etapas, entre ambas, con un intermedio, «un tiempo de crisis y división», donde la lucha ideológica fue la praxis prioritaria.

La cuenta y razón de este recorrido lleva a preguntarse si la formación de élites, si la existencia de militantes y la conciencia de ser vanguardia llevan casi siempre esta deriva o solo sucede cuando se olvida esa dialéctica, minoría-masa, sobre la se reflexionó en las II y II Jornadas Nacionales de la Acción Católica en 1962 y 1963, y no actúa ya de gobernalle (142-146).

Feliciano Montero tiene años de investigación en archivos, de dirección de trabajos, de orientación de otras investigaciones y de equipos. A eso se suma «experiencia propia y pura vivencia personal». Dijo Ortega: hay que salvar la circunstancia para salvarse a sí mismo. En la última década del siglo IV, Agustín de Hipona escribió: «nadie es conocido sino por la amistad». Nada lo es sin la cercanía. Ratzinger ha recordado, siguiendo a este obispo, que la memoria es un aspecto esencial de la

conciencia. En ella se archiva la resistencia frente al poder. El éxito no es la guía de la existencia, sino la justicia.

«Este estudio se ha hecho, en buena medida desde la autopercepción complaciente y reivindicativa de los protagonistas del «despegue», pero también, y esa es una de las aportaciones (también documentales), desde la percepción crítica, gubernamental y eclesial, de los enemigos del «despegue», partidarios de afirmarse en las esencias originales, nacional y católica, del Régimen» (33). Esta es la vía de la justicia, elegida por el autor.

Para terminar esta nota, recordar lo que fue un gran proyecto: la asamblea de la juventud en 1965 y la evolución de los movimientos JACE esos años (146-170). Había una voluntad de intervenir. El objetivo era extender la presencia y la influencia de la Iglesia. Se buscaba acrecentar su visibilidad. Dadas las condiciones políticas, la pretensión de que la presencia e intervención eran misión de los jóvenes iba a provocar un litigio con quienes controlaban lo público y con la «pax» alcanzada entre los obispos y el régimen.

Sin ser un proyecto político, afectaba al monopolio del régimen sobre lo político-público. En esa totalidad no había lugar ni para fijar plazos ni para aceptar reivindicaciones o demandas razonadas. Por eso fue imposible negociar con el régimen y dialogar con aquella parte de la Iglesia –católicos y obispos– que estaban con él.

En el camino, quienes se «despegaron», más desde la cólera que desde la esperanza, usando un poema de Paul Elluard, fueron hacia una presencia aconfesional. Debí ser «samaritana», pero, en muchos casos, culminó en un compromiso con contrapartida: participar en el poder y sus beneficios, cuando llegó el cambio. Los «conquistadores» no cambiaron de oficio, sino de territorio.

Las cosas comenzaban a estar claras en 1965 cuando la Comisión Central, responsable del Congreso de la Juventud, decidió el 16 de marzo no seguir adelante. En la reunión de los obispos, celebrada en Santiago de Compostela, 23-24 de julio, tomaron nota de la situación y decidieron crear una Comisión de Apostolado Episcopal de Apostolado Seglar para «atajar el peligro de desviaciones» en la Acción Católica (155-157).

El impulso autocrítico, que condujo a la demanda de perdón, si hubo responsabilidad en la violencia fratricida de la guerra civil, proporcionó lucidez para preguntarse por lo que era necesario mantener y lo que había que descartar en una Iglesia, que busca sin temor (275).

Para unos la Iglesia estaba en pie y era libre. Desorientada y en tierra, para otros. Unos y otros, situaban el *Articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, más en la hegemonía o en la relevancia social que en la diaconía.

Parece que esos años, los católicos más vinculados con lo que los obispos llaman la Iglesia encontraron en estos eco y acogida. ¿Fue oportuna o a destiempo? En los años inmediatos a la crisis, en los setenta, no se restauró la confianza mutua. La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar, al poco de crearse, estaba integrada y presi-

dida por obispos de esa mayoría crítica, cuya existencia era reconocida en 1973 en un informe hecho para el Gobierno.

Su presidente Antonio Dorado dijo entonces que había que pasar de la crisis a la decisión. Como en 1933, se creó un colegio de consiliarios y se pusieron en marcha cursos por las diócesis. Se reanudaron muchas cosas. Se contó de nuevo con alguno de los supervivientes de la renovación de la Acción Católica. Quienes estaban en ese proyecto supieron que era difícil y necesitaba tiempo, jornada a jornada, y meses y años... En los ochenta se eligió otra vía. Había que buscar otras personas. Eso fue, no hay que recordarlo, después de 1975. Sobrepasa este estudio.

El lector se halla ante un libro que ha encontrado su autor. Lo es Feliciano Montero por su trayectoria como historiador, por sus publicaciones, por su aventura personal. Descartes pedía a quien leyera esa auto-confesión que es su «Discurso del Método», que lo hiciera conversando con él. Leer y escribir son dos ejercicios de diálogo. En este caso, es además un acto de generosidad. Feliciano Montero recoge un trabajo de años y lo ofrece a quien lee estas páginas.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ
CCHS, CSIC, Madrid