

Giuliano di Toledo, *Prognosticum Futuri Saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*. Traduzione dal Latino, edizione e introduzione di Tommaso Stancati, O.P. Traduzione dall'Inglese: Sergio Stancati. Editrice Domenicana Italiana, - Napoli - 2012. 720 páginas.

No cabe duda de la importancia que tiene Julián de Toledo en la historia eclesiástica y política, como también en la cultura de la Hispania mozárabe y visigótica de la segunda mitad del siglo VII. Así mismo, su trascendencia en el ámbito del dogma católico es innegable. El mayor exponente de ello es su obra *Prognosticum futuri saeculi*, calificada sin excepción como el primer tratado sistemático de escatología cristiana. Lo dicho justifica la total pertinencia de esta monografía de Stancati, que es una versión italiana, mejorada en algunos aspectos, de la edición que en 2010 se publicó en inglés (*Prognosticum futuri saeculi [Foreknowledge of the world to come]*, New York: Newman Press [Ancient Christian writers 63]).

La obra, tras dos prólogos y un prefacio del autor, distintos de los de la edición norteamericana, presenta un apartado general acerca del contexto histórico, político y religioso que caracteriza la Hispania del obispo toledano (p. 19-47). Sigue uno más amplio dedicado a la vida y a las obras de Julián, dos temas a los que adjunta sendas conclusiones (p. 49-219). En la tercera parte, Stancati ofrece un amplio estudio literario del *Prognosticum*, abordando, sin orden estricto, interesantes cuestiones relativas a crítica textual, contenido, contexto literario y fuentes, estructura, método compositivo y fortuna de la obra en las épocas medieval y moderna (p. 221-347). El capítulo cuarto es una de las secciones más originales. Consiste en un comentario teológico a cada uno de los tres libros que conforman el *Prognosticum*, en el que se ofrece una introducción general a cada libro, seguida de comentarios por capítulos en los que generalmente éstos son estudiados de modo individual y en orden correlativo (p. 349-438).

La novedad respecto de la publicación en inglés se observa en la segunda parte del capítulo cuarto, dedicada a la traducción, que es presentada, enfrentando el italiano con el texto latino, tomado de la edición que Hillgarth preparó para el *Corpus Christianorum* (cf. J. N. Hillgarth, CCL 115, Turnholtii 1976, 9-126). Esta sección aparece destacada en el libro mediante marcas grises en el filo externo de las hojas, procedimiento muy de agradecer, con las que se distinguen cuatro bloques formados, respectivamente, por las cartas preliminares; el prefacio, la oración impetratoria y el libro primero, dedicado al origen de la muerte del ser humano; el libro segundo, acerca del estado de las almas de los difuntos antes de que se produzca la resurrección de sus cuerpos; y el libro tercero, sobre la resurrección final de los cuerpos.

Cierran la obra una bibliografía de consulta clasificada en correspondencia con los capítulos de la introducción, el índice de citas bíblicas que aparecen en el *Prognosticum*, un índice con las referencias a los Padres de la Iglesia y un índice general de los autores citados en la parte introductoria y el comentario.

El trabajo, que es fruto de un profundo interés por la obra de Julián de Toledo y de la necesidad de llenar una no pequeña laguna en algunos estudios contemporáneos sobre teología dogmática, se va gestando con el decurso de sus lecciones anuales sobre escatología en el *Angelicum* de Roma, en las cuales el autor explica a sus oyentes pasajes traducidos de la obra de Julián. Como Stancati reconoce en el prefacio, el meollo de la obra lo constituyen la traducción y el comentario. Por ello, la introducción no pretende ser exhaustiva en la consideración de los temas tratados, sino tan sólo ilustrativa.

En consecuencia con estos planteamientos, dejando aparte perspectivas históricas, eclesiológicas y dogmáticas, cabe presentar algunas observaciones desde el punto de vista filológico que puedan ser de utilidad.

La identificación de fuentes padece a veces las escasas deficiencias de la edición de Hillgarth: en *Progn.* 1, 22 (Stancati p. 507 n. 52) Julián agrupa dos textos de Agustín. A la luz de la frase *pro non ualde malis propitiaciones sunt*, una fórmula muy querida para Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo y el propio Julián, se descubre que el segundo de ellos no depende del *Enchiridion de fide, spe et caritate* 29, 110 (E. Evans 1969. CC SL, 46), sino del *De octo Dulcitii quaestionibus* 2, 4 (A. Mutzenbecher, 1975. CC SL, 44A), quizá, como apunta Stancati (p. 507 n. 52), por medio de Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi* 94 (V. Yarza Urquiola, 2007. CC SL, 114A).

En cuanto a las referencias bíblicas, Stancati aborda la consideración de la Escritura citada por Julián desde una perspectiva distinta a la que suelen mantener los estudiosos de textos antiguos con respecto a las fuentes mencionadas por un autor. Para estos estudiosos de la Antigüedad, el criterio de autoridad, fijado por el texto, está por encima de cualesquiera otros. De modo especial, en el caso concreto de citas de la Escritura, resulta imprescindible mantener una actitud de máximo respeto por la elocuencia de su forma y su extensión. Sin embargo, en Stancati parece residir un interés aún mayor por contrastar la fórmula escriturística que emplea Julián con los pasajes correspondientes de la Vulgata, antigua o nueva, y con la traducción publicada bajo los auspicios de la Conferencia Episcopal Italiana, sobre todo cuando el texto de Julián se antoja, de alguna manera, divergente respecto de esta última (cf. Stancati p. 445, 585, 597, 599, 603, 605, 621, 623, 627, 633, 637, 639, 641, 643, 651).

Este criterio, absolutamente respetable, puede también ser el trasfondo de un procedimiento más discutible, como es insertar gratuitamente pasajes íntegros tomados del texto de la CEI (2008), como si fueran realmente la traducción del texto latino. Ejemplos de ello son las traducciones de una paráfrasis a Ap 20, 4 (cf. Stancati 564-565), o de fragmentos de Jn 21, 18 (cf. Stancati 498-499) y de Ps 9, 38 (cf. Stancati 567).

Es de agradecer que Stancati haya realizado una revisión íntegra de las referencias escriturísticas que presenta la edición de Hillgarth. Pero a veces enmienda los aciertos de Hillgarth, como cuando la edición latina da la referencia de Rom 14, 9 y Stancati corrige con Ap 14, 9 (p. 566-567). Otras veces, sin embargo, la enmienda es acertada; es el caso de la modificación de Ps 10, 17 por Ps 9, 38 en p. 567 n. 52.

La traducción, en líneas generales, es fiel al latín y, pese a que Stancati manifiesta su firme intención de ceñirse al texto casi palabra por palabra (p. 346), el resultado no suena artificioso. Mas conviene apuntar, sin detrimento de lo dicho, algunas observaciones al respecto.

1. Stancati afirma que Julián, en su *praefatio*, «esclude anzitutto che la sua opera contenga temi esoterici: *mi è sembrato giusto che quest'opera fosse redatta non tanto per rivelare ai lettori le cose quasi sconosciute* (*Progn. praefatio* 104-105 [Hillgarth]); ciò significa che per Giuliano non tutto, riguardo all'escatologia, si può comprendere, ma soltanto ciò que è stato rivelato in proposito o che la tradizione dottrinale ha scoperto e materializzato nelle sue tesi teologiche» (Stancati p. 295; cf. también la misma opinión p. 268 n. 126).

El comentario, cuya oportunidad no se pone en tela de juicio, se apoya en una traducción inexacta de la expresión *quasi incognita* («le cose quasi sconosciute»). Sin embargo, parece que lo que, realmente, el obispo toledano está diciendo es que no pretende presentar a los lectores algo nuevo, como si fuera desconocido hasta ahora para ellos (*ut quasi incognita legentibus demonstrarem, cum multos esse non dubitem harum rerum scientiam multiplicium librorum uoluminibus didicisse*), pues está convencido de que «son muchos» (*multos* no significa «molte di queste cose») los que ya han aprendido la ciencia de las cosas futuras en los múltiples libros de los Padres donde aparecen. La intención que manifiesta Julián en este pasaje es, sencillamente, reunir sus testimonios para que, teniéndolos más a mano, su poder transformador sea más eficaz para los lectores.

Este programático pasaje podría dar pie a comentar la habilidad literaria de Julián al reelaborar una fórmula virgiliana para transmitir doctrinas espirituales de inspiración isidoriana (cf. Verg Aen 1, 462 apud Donat Interpr 1, 1 [H. Georgii, 1905 - 1906, 94.8], Isid Sent 3, 14, 8).

2. Si en el texto de Agustín (civ 13, 6) citado en *Progn.* 1, 7 (Stancati 476s, comentario en p. 358s.) se hubiera traducido con la equivalencia y el paralelismo que marcan latín las concesivas *Ita cum... sit ... tamen... fit ... Et cum ... sit ... [tamen] ... impetrat*, habría quedado más nítida la perspectiva providencial de la muerte como paradójico componente de la esperanza escatológica: cuando la agonía es soportada en razón de la piedad y de la justicia, aunque la muerte es una pena para el que nace (*cum ... sit mors poena nascentis*), sin embargo acaba siendo gloria para el que renace (*tamen ... fit gloria renascentis*), y aunque ésta es el pago por el pecado, al que está obligado el que nace, en ocasiones la propia muerte consigue que no se le deba nada al pecado, por parte del que renace, *Et cum sit mors peccati retributio, aliquando impetrat, ut nihil retribuatur peccato*. Es decir, que la consideración sobre la muerte cambia cuando el

justo pasa del plano del «nascentis» al del «renascentis»: ya no es una pena sino una gloria, y deja de ser retribución por el pecado heredado del primer hombre para convertirse en retribución por pecados personales.

3. Uno de los pasajes importantes de la obra es *Progn.* 2, 1 (Stancati p. 524-527), donde Julián se limita a reproducir AU Gn lit 12, 35, 68 para justificar la necesidad de la resurrección del cuerpo a fin de que el alma acabe alcanzando la máxima perfección en la visión de Dios, es decir, para que el alma reciba su *secunda stola* (cf. *Prog* 2, 35). La traducción de este capítulo parece presentar cierta dependencia de la publicada por L. Carrozzi, *Opera omnia di sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana. Città nuova editrice, Roma 1989). Ciertamente es que el texto de Agustín, no por más conocido, resulta menos complicado de trasladar. Ciertamente también que la de Stancati mejora la traducción de Carrozzi, ya que se ciñe a la literalidad del texto latino pero, al igual que su probable modelo, inserta elementos aclaratorios ajenos al texto, como son el uso gratuito de «anima» en frases donde Agustín está hablando elípticamente de *mens*; este recurso, junto con la traducción en sentido fuerte de *autem*, como hace Carrozzi, no satisfacen la comprensión del texto original.

4. En un breve capítulo de factura exclusivamente juliana acerca de los que se sentarán con Cristo presidiendo el juicio final (*Progn.* 3, 12), aparece citado Pr 31, 23 *Nobilis in portis uir eius, quando sederit cum senatoribus terrae*. Stancati (p. 589 n. 16) afirma con sorpresa que Julián se refiere con *uir eius* al «uomo di Dio» cuando, sin embargo, la Escritura está aludiendo a la mujer perfecta («suo marito»). Una traducción correcta, utilizando también para Julián «suo marito» en *uir eius*, hubiera permitido comprender que Julián está recogiendo una tradición exegética que identifica a la mujer (*eius*) con la Iglesia, esposa de Cristo quien, sentado con los santos, presidirá el juicio final (cf. GR-M Jb 6, 7).

5. En *Progn.* 3, 24, en alusión al pasaje de los saduceos sobre la resurrección (Mt 22, 28-30), Stancati traduce la frase *de muliere tentatus* por «messo alla prova dalla donna» considerando como agente a la mujer y no a los saduceos, quienes son los que realmente intentan poner a prueba a Cristo «con el asunto de la mujer» casada siete veces. La incongruencia del resultado con la historia evangélica le lleva a redactar una amplia nota a pie de página (Stancati p. 602-603 n. 41) donde aventura que el texto latino es víctima de un *lapsus Iuliani*. Lógicamente, la cuestión no le parece baladí, y por ello repite la denuncia en su comentario (p. 422).

Desde el punto de vista formal, la edición de la obra denota cierta incuria. Se cita el mismo estudio publicado en dos lugares diferentes: C. Pozo, «La doctrina escatológica del *Prognosticon*...» en *La Patrología toledano-visigoda* (p. 374) y en *Estudios Eclesiásticos* (p. 375). Algunos autores españoles, como los Díaz y Díaz (Manuel Cecilio y Pedro Rafael) o Ursicino Domínguez del Val, son citados con desigual acierto formal a lo largo de la obra, y a veces confundidos (cf., entre otras, p. 62, 49, 89, 136, 137, 147 [148], 153, 211, 227, 675, 678, 706). No aparece en el índice de citas de Padres de la Iglesia (p. 704) Tajón de Zaragoza cuando es mencionado, sin embargo, en p. 537; además hace caso omiso de otras referencias a este mismo

autor reflejadas en la edición de Hillgarth (cf. CCSL p. 107 y la ausencia en Stancati p. 621 n. 65). La secuencia de capítulos en el comentario presenta leves incongruencias (p. 396, 431, 434-435). Así mismo, se echa de menos un índice analítico y también que el índice de citas patrísticas haga referencia específica a las obras de los autores mencionados. Por último, el texto latino tiene algún error como, por ejemplo, en *Progn.* 3, 35, donde Stancati (p. 634) transcribe *uiuendus* en lugar de *uidendus* que da Hillgart (CC SL 115, p. 115 lin. 4).

En el año 2005 ya había visto la luz una traducción en italiano de Orazio Francesco Piazza, pero ésta de Stancati será preferible para aquellos que pretendan disfrutar del *Prognosticum futuri saeculi* también en lengua latina.

Manuel José Crespo Losada  
Facultad de Literatura cristiana y clásica San Justino  
UESD

Sánchez Herrero, José: *La diócesis de Sevilla en la Baja Edad Media*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2010, 268 pp. ISBN: 8447212289 ISBN-13: 9788447212286

El Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Sevilla edita este libro en homenaje al Prof. Sánchez Herrero; contiene ocho trabajos que recogen aspectos destacados de las principales líneas de investigación por él desarrolladas.

Dedicado el primero de ellos a definir la identidad y personalidad del arzobispo don Pedro (1378-1390), estudia el segundo las visitas *ad limina* de dos arzobispos sevillanos en los años de tránsito entre los siglos XVI y XVII; cinco de dichos trabajos analizan diversos aspectos de la organización eclesiástica, situación del clero, religiosidad y prácticas devocionales y asistenciales en las iglesias de Carmona, Écija, Lebrija y Osuna entre los siglos XIII y XVIII. Cierra la serie un artículo sobre la específica organización de la diócesis medieval de Sevilla.

Encabeza el libro una introducción a cargo de Carlos de Ayala Martínez, que glosa la personalidad científica del prof. Sánchez Herrero, de quien destaca especialmente su extraordinaria erudición y un más que notable sentido del humor. Con acertado criterio, señala el prof. de Ayala, que la erudición, lejos de representar “la quintaesencia del inmovilismo interpretativo”, como erróneamente han sostenido, y sostienen, algunos investigadores, es “el conocimiento exhaustivo de los documentos, la capacidad para extraer de ellos el único material con el que el historiador puede seriamente dedicarse a su oficio”. Sin duda, la exquisita erudición, base de una acertada interpretación histórica, constituyen notas destacadas de la obra del prof. Sánchez Herrero.

1. “En torno al arzobispo de Sevilla don Pedro. (1378-1390)”<sup>1</sup>.

El objetivo de este artículo es realizar algunas precisiones biográficas sobre los arzobispos sevillanos de los siglos XIII y XIV y definir la personalidad de don Pedro, que ocupa la sede sevillana entre 1378 y 1390, identificado como Pedro Alfonso de Toledo, claramente diferenciado de don Pedro Gómez Barroso, que rigió la diócesis entre 1369 y 1371.

Pedro Alfonso de Toledo fue doctor en Decretos por la Universidad de Bolonia, en 1361, capellán de Gil de Albornoz, de quien fue cercano colaborador, abad de Santa María de Husillos y de Santa María la Mayor de Valladolid, y canónigo de Palencia y Toledo. Rector de la Marca de Ancona, desde 1371, ocupó los obispados de Osmá, 1368, Cuenca, 1373, y, probablemente también Évora, 1378. Promovido ese mismo año a la sede de Sevilla, reunió en torno a sí un grupo de médicos, redactó diversas obras, entre ellas un notable catecismo, y fue el iniciador de la biblioteca capitular, con fondos de su propiedad donados al cabildo.

2. “La diócesis de Sevilla entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Las visitas *ad limina* de los arzobispos de Sevilla D. Rodrigo de Castro, 1597, y D. Fernando Niño de Guervara, 1602 y 1605”<sup>2</sup>.

Ninguna de las visitas fue realizada personalmente por los prelados; sin embargo, su documentación, que se incluye en el apéndice documental, permite realizar algunas consideraciones sobre la situación de la archidiócesis en esos años.

El breve documento presentado en Roma durante la visita de 1597 en nombre de don Rodrigo de Castro ilustra acerca de las dudas del prelado y de los capitulares referentes al cobro de las distribuciones ordinarias durante las ausencias de éstos de la diócesis en razón de descanso, peregrinación, estudios u otras causas.

La documentación de las visitas de 1602 y 1605, realizadas en nombre de don Fernando Niño de Guevara, ofrecen un panorama bastante completo de la situación de la Iglesia y cabildo catedral, las iglesias parroquiales y la difícil situación económica de los curas, uno de los principales problemas de la diócesis, los monasterios, conventos y hospitales existentes, y los problemas suscitados por las numerosas cofradías de penitencia, en particular con ocasión de sus desfiles procesionales en los días centrales de la Semana Santa. Un panorama similar se ofrece en relación con la diócesis: iglesias parroquiales y colegiales, monasterios y conventos, y de las correspondientes visitas, distribuido su territorio entre cuatro visitadores.

---

<sup>1</sup> Publicado en M. González Jiménez e I. Montes Romero-Camacho (eds.), *La península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV*. Cádiz, Diputación Provincial-Sociedad Española de Estudios Medievales, 2006, págs. 635-650.

<sup>2</sup> Publicado en *Isidorianum*, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, 1, 1991, págs. 233-261.

### 3. “La Iglesia y la religiosidad en Carmona durante la Baja Edad Media”<sup>3</sup>.

Partiendo de los datos proporcionados por algunas monografías sobre Carmona, especialmente las debidas al Prof. Manuel González Jiménez<sup>4</sup>, cumple este artículo dos objetivos. En primer lugar, completando esa información con la proporcionada por dos visitas pastorales realizadas en 1692 y 1698, ofrecer una visión de la organización eclesiástica de Carmona: iglesias, conventos, cofradías y hospitales y algunos rasgos de su evolución desde finales del siglo XV a finales del siglo XVII.

El segundo objetivo consiste en un análisis del vivir cotidiano de Carmona en todos sus aspectos: religiosidad, juegos, oficios, fiestas y celebraciones religiosas y profanas, y trasgresiones de la normativa social. Se ofrece una visión de dichos aspectos utilizando los datos proporcionados por la documentación municipal publicada en la Colección mencionada.

### 4. “El clero, la organización eclesiástica y la religiosidad cristiana en Carmona durante los siglos XVI al XVIII”<sup>5</sup>.

En cierto modo, este artículo constituye una prolongación cronológica del anterior; entre las fuentes utilizadas se hallan las visitas pastorales de 1692 y 1698, ya manejadas en aquél, además de documentación procedente del Archivo de la Iglesia Mayor de Santa María de Carmona, varias visitas a la fábrica de algunas de las parroquias de Carmona, entre los siglos XVI y XVIII, y dos libros, uno de Cabildos y otro de cuentas de la Universidad de Beneficiados, del siglo XVII.

Con esta documentación ofrece el autor una panorámica del clero, secular y regular, de la ciudad, la situación de la fábrica de sus iglesias, la vida de piedad y las celebraciones del año litúrgico, desde finales del siglo XVI a finales del siglo XVIII, y el funcionamiento y patrimonio de esa cofradía de clérigos denominada Universidad de Beneficiados, durante el siglo XVII.

### 5. “La vida eclesiástica y la religiosidad cristiana en Écija en el paso del siglo XVI al XVII”<sup>6</sup>.

En este caso se trata de obtener una panorámica similar, referida a Écija en el periodo cronológico referido, utilizando como fuentes tres libros de visitas pastorales:

---

<sup>3</sup> Publicado *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Medieval*. Sevilla, Diputación, 1998, págs. 415-454.

<sup>4</sup> Especialmente su obra *El Concejo de Carmona a fines de la Edad Media (1464-1523)*. Sevilla 1973, y su *Catálogo de documentación medieval del Archivo Municipal de Carmona. II. (1475-1504)*. Sevilla 1981.

<sup>5</sup> Publicado en *Carmona en la Edad Moderna. Actas del III Congreso de Historia de Carmona. Edad Moderna*. Carmona 2003, págs. 427-462.

<sup>6</sup> Publicado en *Luis Vélez de Guevara y su época. Cuarto Congreso de Historia de Écija*. Sevilla 1996, págs.. 179-205.

uno que contiene varias visitas a diversas parroquias durante el siglo XVI; otro relativo a la vista del año 1672, y un tercero sobre la visita del año 1687.

Como los casos anteriores recoge la situación de las iglesias y el clero parroquiales, el clero regular, ermitas, hospitales, cofradías, vida de piedad y devociones y trasgresiones de las normas. La conclusión esencial es que la organización eclesíastica de Écija es propia del siglo XIII, con importantes problemas de atención a la cura pastoral, y una religiosidad propia del siglo XVII.

6. “Instituciones eclesíasticas y religiosidad en Lebrija durante los siglos XIII-XVI”.<sup>7</sup>

La documentación de trece libros de visitas de la iglesia parroquial de Santa María de la Oliva, desde 1478 a 1506 permite al autor un detenido análisis de esta parroquia, la fábrica de su iglesia, el clero que la atiende, y las capellanías con que cuenta. Además, realiza algunas observaciones sobre cofradías, hospitales, clero regular, ermitas y fiestas litúrgicas. Incluye como apéndice documental la visita de 1484, que realiza un interesante inventario de los objetos litúrgicos y tesoro de dicha parroquia.

7. “Osuna. La villa y su gobierno ducal. La iglesia y la religiosidad. 1695-1739”.<sup>8</sup>

Como en los anteriores artículos, dos libros de visitas, de 1695 y 1739, constituyen la documentación utilizada para aproximarse a la situación de la iglesia y la práctica religiosa en Carmona a finales del siglo XVII y primer tercio de la siguiente centuria.

Teniendo en cuenta las peculiaridades que supone la presencia del poder ducal, se realiza una análisis de la situación de la iglesia colegial y su fábrica, el clero secular y regular, fiestas y devociones y, especialmente, los numerosos patronatos fundados en la Iglesia Colegial de la villa, con las rentas y las obligaciones correspondientes a cada uno de ellos, las actividades de alguno de ellos, referentes a dotación de doncellas y redención de cautivos, y sus respectivos administradores.

8. “La organización de la diócesis de Sevilla”.<sup>9</sup>

La específica organización de la archidiócesis de Sevilla es objeto de análisis en este último artículo. La diócesis se divide en cinco arcedianatos, cuatro de ellos antiguas diócesis, y un quinto, el de Reina, organizado antes que la propia diócesis sevillana, dependiente de Compostela; todos ellos son únicamente títulos honoríficos, a diferencia del resto de las diócesis, efectivamente estructuradas en arcedianatos con

<sup>7</sup> Publicado en *I Jornadas de Historia de Lebrija. Edad Media*. Sevilla 2005, págs. 41-60.

<sup>8</sup> Publicado en *Osuna entre los tiempos medievales y modernos (siglos XIII-XVIII)*. Sevilla 1995, págs.. 363-389.

<sup>9</sup> Publicado en *Sevilla 1248. Congreso Internacional conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla*. Madrid 2000, págs.. 337-356.



verdadero poder territorial. Peculiar es también el hecho de que los arcedianatos no se dividan en arciprestazgos, sino que la diócesis en su conjunto se divida en vicarías.

Se plantea las causas de esta organización, tan diversa del resto de diócesis desde sus mismos orígenes, ya que se debe al arzobispo don Remondo, que lo fue de 1259 a 1286. El arzobispo es cura universal de su archidiócesis, asocia a su función a tantos clérigos como sean necesarios y otorga a todos ellos el mero título de vicarios. Rechaza la idea de que esta organización proceda de la diócesis segoviana que, en todo caso, importó parte de ella, y la considera una especificidad sevillana, causante de no pocos problemas, como el prof. Sánchez Herrero ha puesto de manifiesto en otras de sus publicaciones.

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela.  
Universidad Autónoma de Madrid.

*Francisco de Borja y su tiempo. Cultura, política y religión en la Edad Moderna*, Enrique García Hernán – María del Pilar Ryan (eds.), Albatros-Institutum Historicum Societatis Iesu. Bibliotheca Institutum Historicum Societatis Iesu, 74, Valencia-Roma 2011, 800 pp. ISBN: 978-88-7041-374-8

A breve distanza dall'edizione dei "Monumenta Borgia" nella serie maggiore delle edizioni della Compagnia, Enrique García Hernán ha dedicato a Francesco Borgia gli atti di un grande convegno, curati con la collaborazione di María del Pilar Ryan<sup>10</sup>. I due volumi si completano a vicenda e compongono un dittico che si offre come lo strumento fondamentale e durevole per chiunque voglia conoscere la figura e l'opera del terzo generale della Compagnia di Gesù. Qui parleremo degli atti del convegno. E sarà inevitabile farlo in modo sommario e lacunoso dato che il robusto volume, ricco di ben 44 saggi e presentato da P. Paul Oberholzer, direttore delle pubblicazioni dell'Institutum Historicum Societatis Iesu, propone ricerche e analisi sui più vari aspetti di una vita e di un'opera che lasciarono un segno importante nella storia dell'epoca e nella tradizione della giovane Compagnia ma che furono anche importanti per molti altri aspetti. Come lettori, siamo particolarmente interessati a ciò che riguarda la funzione svolta in età matura da Francesco Borgia come generale della Compagnia: una funzione specialmente rilevante per l'uomo, per l'istituzione che governò, per la storia dei diversi paesi che ne furono investiti – principalmente ma non solo Spagna e Italia, col mondo vasto delle missioni. Ma, come ci ricordano nell'introduzione Enrique

<sup>10</sup> *Francisco de Borja y su tiempo. Política religion y cultura en la edad moderna*, a cura di Enrique García Hernán, María del Pilar Ryan, Valencia-Roma, 2011, pp. 800; a cui si deve aggiungere *Monumenta Borgia*, VII, (1550-1566). *Sanctus Franciscus Borgia quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius 1510-1572*, editado por Enrique García Hernán, Valencia-Roma 2009.

García Hernán e María del Pilar Ryan, la sua vita fu lunga e gli permise di attraversare stagioni diverse: erede di una famiglia importante con molteplici legami di sangue e di potere, ebbe in sorte la gestione di poteri politici e religiosi di grande responsabilità e dette prova in molti campi di una personalità e di una cultura di notevole spessore. Per questo il piano del convegno ha abbracciato l'intero percorso biografico e lo sfondo storico su cui si situa l'opera del terzo generale della Compagnia. Da ciò la varietà dei temi e delle questioni affrontati in questi saggi, opera di autori appartenenti a diverse culture e tendenze storiografiche, da cui esce rinnovata e arricchita una tradizione critica riassumibile, come ricorda qui P. Paul Oberholzer, nelle due monografie di Otto Karrer e di William Bangert, oltre che nello studio di P. Candido Dalmasés del 1983 che però ha conosciuto una limitata diffusione.

Francesco Borgia arrivò alla posizione di generale dopo un percorso biografico di alto ed eccezionale profilo: nipote di papa, viceré di Catalogna, fu uomo di potere per nascita e destino. Ma nella sua vita ci fu tempo anche per dare corpo a una vocazione mistica che emerse nella sua esperienza religiosa e nello stile del suo generalato quando si trovò a mediare tra le due componenti della Compagnia, quella spagnola e quella italiana. La sua opera ebbe una funzione decisiva nel rispondere alle sfide che il tempo suo poneva alla Compagnia, realtà recente anche se saldamente impiantata. Si potrebbe cominciare la lettura del volume dal saggio conclusivo collocato alla fine del volume dai due autori Enrique García Hernán e María del Pilar Ryan: un saggio di importanza strategica perché riguarda il rapporto e il confronto tra Ignazio di Loyola e Francesco Borgia, visti "frente a frente". Il lettore ha qui l'occasione di riflettere sulle molte informazioni ricevute fermandosi però sul punto che doveva rivelarsi centrale nella vita e nell'opera di Francesco Borgia: quell'incontro con Ignazio di Loyola in cui il fondatore della Compagnia incontra, conosce e imprime il suo sigillo su colui che ne sarà il continuatore. Che quello nato fra i due a partire dal 1546 sia stato un vincolo speciale, molti lo hanno detto. Qui si ricostruiscono i precedenti della vicenda. E si scopre che vi contribuirono mediazioni diverse: intanto non è privo di interesse il fatto che la moglie di Francesco Borgia, donna Leonor de Castro, fu legata a María de Velasco, vedova di Velázquez de Cuellar, presso il quale Ignazio aveva avuto la sua formazione di cortigiano. Ma dobbiamo immergerci nell'orizzonte romano dei tempi di Ignazio, dominato dalle torbide manovre della politica farnesiana che portarono alla morte per veleno nel 1540 del cardinal Enrique, fratello di Francesco Borgia. Su questo sfondo crebbero i legami indiretti tra la Compagnia e l'allora potente viceré della Catalogna: il quale per sua parte si avviava a una pratica di vita devota caratterizzata dalla frequente comunione e aveva notizia della Compagnia attraverso contatti diretti con membri della stessa come Fabro e Araoz, mentre una sua cognata, Juana de Meneses, tentava di entrare nel ramo femminile delle gesuitesse. La cronaca di questi rapporti mostra che Francesco Borgia, quando fece in segreto la professione il 1 febbraio 1548, era già diventato "un hombre clave y necesario en la Compañía": e si parlava di lui come un possibile generale, mentre lo si attendeva a Roma per il giubileo del 1550. I due studiosi oltre a ricostruire il tracciato di questi rapporti, mettono in luce l'importanza per la società spagnola della notizia che una figura di così grande importanza aveva deciso di entrare nella Compagnia: fu una propaganda potente. E

anche questo permette di capire perché Ignazio tenesse in particolare considerazione i messaggi che gli arrivavano dal Borgia, gli unici che voleva leggere personalmente.

Torniamo al percorso biografico per seguire le molte esperienze che quest'uomo dotato anche ereditariamente di altissimo prestigio e di grande potere si trovò ad attraversare nel corso della sua non lunghissima vita (1510-1572). Ricevette un'eredità imponente e per certi aspetti pesante: tra i suoi ascendenti, un papa come Alessandro VI dal lato paterno e un sovrano come Ferdinando il cattolico dal lato materno. L'agiografia ha separato il santo dall'ombra del papa, facendolo talvolta apparire come colui che espì le colpe dell'avo: ma il restauro del rapporto che lo legò alla propria famiglia permette di abbandonare questa leggenda agiografica. Membro di una famiglia importante e potente anche grazie a quel pontificato di Alessandro VI e a quel sovrano che si gloriava del titolo di Cattolico ottenuto grazie all'espulsione degli ebrei del 1492, Francisco Borja ampliò e trasmise ai suoi eredi poteri e possedimenti e anche prebende, come le commende dell'ordine di Santiago.

Alla storia della famiglia - origini, vicende, simboli araldici - sono dedicati alcuni contributi del volume. Francisco Pons Fuster ricava qui dal confronto tra il padre Juan de Borja terzo duca di Gandia e il figlio Francisco, la conferma della regola formulata da Marc Bloch che gli uomini assomigliano più ai loro tempi che ai loro padri: si passa dal principe rinascimentale al "miles christianus" di marca erasmiana. Di queste storie di famiglia Santiago La Parra Lòpez ricostruisce il contesto di lotte di fazioni e vendette e violenze, come quella che portò a morire sul patibolo nel 1562 don Diego de Borja, fratellastro di Francesco, colpevole dell'uccisione di don Diego de Aragon nel clima rovente delle violenze feudali valenzane. Questo contributo sottolinea la forza e la continuità di una tradizione familiare non rinnegata di cui faceva parte anche l'avo pontefice. Tutto questo contribuì a formare l'identità di colui che nella Compagnia entrò dalla porta principale e vi esercitò un ruolo di comando. La vicenda della famiglia Borja nel tempo lungo è indagata nel saggio di Manuel Gracia Rivas che offre qualche indizio delle origini del simbolo araldico della famiglia, noto agli studiosi di papa Borgia dal celebre saggio di Friz Saxl sulla pagana figura del toro trionfante nell'appartamento Borgia in Vaticano. E anche la ricostruzione proposta da Fernando Andrés Robres della "borrascosa vida de don Pedro Luis Galceràn de Borja", fratellastro di Francesco è una pennellata sul contesto familiare e sociale della vita del santo. Sullo sfondo della politica valenzana del primo '500 il saggio di Teresa Canet Aparisi fa affiorare il nome di Pedro Belluga in una tradizione che porta a Fadrique Furiò Ceriòl e a Tomàs Cerdàn de Tallada.

Vale la pena di ricordare che il contesto storico della formazione e delle prime esperienze del giovane Francisco è quella di Carlo V, della rivolta delle "Germanias", delle guerre con Francesco I. Francisco la vive e la vede dall'osservatorio più alto. Studi a Saragozza, matrimonio con la dama di corte dell'imperatrice Isabella, Leonor de Castro, nascita di otto figli, partecipazione alla spedizione di Provenza dove assiste nella morte l'amico poeta Garcilaso de la Vega. La morte dell'imperatrice Isabella (1538) gli dà la forte impressione della fragilità del potere terreno e forse l'impulso a scegliersi un sovrano immortale a cui servire. Ma intanto l'incarico di vicerè della Catalogna

(1539-1543) lo pone a contatto con i problemi di direzione di uno stato, con l'esercizio di poteri giudiziari, militari, anche ecclesiastici e religiosi: data da allora il contatto coi primi gesuiti arrivati in Spagna, Pedro Fabro e Antonio de Araoz. La morte del padre (1543) lo riconduce ai problemi di amministrazione del suo ducato: ed è questo il tempo di pensieri e meditazioni religiose che presero forma nella stesura e pubblicazione dei suoi "Seis tratados...para cualquier fiel cristiano" (Valencia 1548). La morte della moglie (1546) fu un forte incentivo alla piega religiosa assunta allora dai suoi pensieri: la sua professione dei voti religiosi prese forma il 2 giugno 1546 rimanendo segreta per il momento e si trasformò in professione solenne due anni dopo. A lui si dovette l'impegno che condusse all'approvazione degli Esercizi spirituali con breve di Paolo III (1548).

Una personalità complessa, se indagata dall'interno come prova a fare Manuel Ruiz Jurado che si pone il problema di quale sia la personalità autentica di Francisco Borgia. Torneremo fu questo. Ma intanto varrà la pena di leggere attentamente i saggi dedicati alle esperienze precedenti al generalato, come quello dell'eminente storico Ricardo García Càrcel sull'opera di Borgia come viceré della Catalogna tra il 1539 e il 1542: un'occasione per imparare che cosa significasse cimentarsi con un compito di reggenza di alto livello come quello in un'area esposta ai problemi del banditismo all'interno e della guerra con la Francia all'esterno, oltre che alle questioni della riforma delle istituzioni ecclesiastiche. Sulla sua appartenenza all'ordine militare di Santiago Francisco Fernández Izquierdo porta una messe di dati interessanti, ricordando che quella fu la prima esperienza di un vincolo formale con una istituzione religiosa. Il suo saggio illustra storia e funzione dell'Ordine, mostrando come a norma della regola del 1555, i cavalieri di Santiago dovevano superare tutti nei costumi, opere e esercizi così come chi va a cavallo supera chi va a piedi. La spada era il simbolo delle armi spirituali – il pomo la forza, l'impugnatura la prudenza, il fodero la temperanza, la lama la giustizia: ma c'erano anche le armi materiali di cavalieri determinati a "matar moros", sia pure col desiderio di convertirli al cristianesimo. Il lignaggio aristocratico era una buona condizione per diventare cavalieri dell'Ordine. Francesco divenne cavaliere quando fu nominato viceré della Catalogna nel 1539. Non conosciamo il documento delle "pruebas" genealogiche; non sappiamo dunque fino dove si spingeva l'esplorazione della storia genealogica e che parte vi aveva la questione del "sangre limpio". Ma intanto questo apprendistato cavalleresco di un ordine religioso fu certamente un episodio significativo nella elaborazione dell'identità del futuro gesuita. E qui si incunea la questione dei giudeoconverti e il loro posto nella Compagnia, questione su cui il volume porta contributi assai interessanti per capire come Francesco Borgia interpretò il lascito del suo tempo e fece fronte ai problemi della Compagnia. L'eredità spagnola, quella dell'epoca di Ferdinando il cattolico, portava allora il segno dell'esclusione dei "cristianos nuevos", e l'Ordine di Santiago come altre importanti corporazioni e istituzioni spagnole faceva ormai ricorso alle "pruebas" genealogiche alimentando quel meccanismo di divisione razziale, di sangue, che divenne sempre più devastante nell'età di Filippo II. Della questione si occupano qui i saggi di Alison Weber e di Robert A. Maryks, quest'ultimo autore di monografie che hanno affrontato nella sua dimensione di tempo lungo la storia dei "cristiani di lignaggio ebraico", come lui li definisce, all'interno della Compagnia nell'arco cronologico che va dal decreto 52 del

1593 al 1946. Vale la pena in questo contesto ricordare lo studio recente di Alexandre Coello de la Rosa<sup>11</sup>, che già in un lavoro precedente ha proposto di definire la questione della “limpieza de sangre” come il “racismo en la edad moderna”. Nella storia della Compagnia il problema divenne grave dopo il generalato di Francesco Borgia: ma quello che seguì getta una luce particolarmente interessante sulle scelte fatte da lui come generale sullo sfondo dell’avanzata inarrestabile di quella che un autorevole gesuita definì la “follia spagnola”. Fu dopo Borgia e specialmente col decreto 28 della Congregazione generale del 1603 che venne ufficializzata l’esclusione dei moriscos e di tutti gli “infami” per le origini ebraiche o musulmane. Si richiese ai candidati la qualifica di provenire da famiglie nobili e rispettabili in grado di documentare la loro purezza di sangue fino alla quinta generazione: una limitazione imposta dalla Giunta convocata da Filippo II sotto la presidenza dell’inquisitore generale Pedro de Portocarrero tra 1596 e 1599 per attenuare il rigore della “limpieza” assoluta. A fronte della politica segregazionista di Acquaviva, Coelho si è chiesto se siamo davanti al tradimento dello spirito delle origini. Dunque particolarmente interessante è il modo in cui Francesco Borgia si comportò sulla questione, lui, terzo generale della Compagnia dopo il generalato di un erede di conversos come Diego Laínez. E’ dunque un contributo particolarmente utile quello che Alison Weber e Robert Maryks ci offrono. Maryks affronta la questione della politica filo-conversos di Borgia leggendola e inquadrandola attraverso le lenti di un avversario, quel Benedetto Palmio che nel memoriale del 1588 a Claudio Acquaviva portò un attacco molto duro al defunto generale. E’ un capitolo di una storia più ampia, quella dei conversos: una vicenda che Maryks ha affrontato altrove ma di cui anche qui sottolinea il carattere “indiscutibilmente centrale” per la fondazione e lo sviluppo della Compagnia. Nella prima fase della Compagnia ci fu secondo lui la presenza di uno spirito erasmiano di accoglienza che aiuta a capire come davanti alle norme di esclusione razziale diffuse nella Spagna del tempo molti conversos trovassero accoglienza tra i gesuiti portandovi una spiritualità “alumburada”. E ricorda come Jerònimo Nadal resistette d’accordo con Ignazio quando il vescovo di Alcalà Siliceo cercò di imporre la norma discriminatoria anti-conversos. Quanto a Borgia, Maryks ne ricostruisce i primi atti, a partire da quando ammise segretamente Gaspar de Loarte e sostenne Dionisio Vazquez che fu duramente osteggiato da Benedetto Palmio con tanto di insulti sul suo aspetto di “moro”. Vazquez, eletto come rappresentante della sede di Napoli alla Congregazione generale del 1573, tentò di far cancellare la proposta di interrogare i candidati se fossero vecchi o nuovi cristiani: e alla sua proposta ci fu l’opposizione vittoriosa di Palmio. In quell’anno veniva stampata ad Anversa dai Plantin la “defensio Toletani statuti” di Diego de Simancas e le cose volsero decisamente verso l’irrigidimento e la generalizzazione della esclusione dei “nuovi cristiani”: ne fece le spese anche la memoria di Francesco Borgia, secondo il racconto di Palmio “una santa persona” ma troppo influenzato dai francescani, come Salvador de Horta e Pedro de Alcantara e specialmente Juan de Tejada, il visionario

---

<sup>11</sup> *El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú colonial*, AHSI, LXXXX, fasc. 159. (2011/1), pp.45-93.

che attribuì a Francesco Borgia il ruolo di futuro papa Angelico. Di fatto, l'influsso di modelli monastici portò Francesco Borgia a proporre di dare maggior spazio alla preghiera tra i gesuiti, proposta cassata da Diego Lainez, e lo avvicinò a figure come Luis de Granada e Teresa de Avila. E durante il suo generalato Francesco Borgia fu particolarmente vicino al converso Cristòbal Rodriguez, l'uomo che accompagnò Giovanni Battista Eliano nella missione al patriarca copto di Alessandria in Egitto: e l'Eliano è un notevole rappresentante dei conversos. Secondo Palmio ci fu una cerchia di conversos che costituiva un ordine dentro l'ordine.

Alison Weber dedica il suo studio al rapporto tra gesuiti e carmelitane scalze sotto il generalato di Francesco Borgia: nel "libro de la vida" Santa Teresa annotò l'incontro avuto con lui nel 1557 fu annotato come un momento importante e ne registrò gli incoraggiamenti ad affidarsi alle ispirazioni che riceveva perché erano "espíritu de Dios". In tal modo secondo Alison Weber, Teresa sarebbe stata incoraggiata a incamminarsi sulla via dell'auto-discernimento di favori soprannaturali evitando il pericolo di cadere nelle tendenze alumbrae. Ma Francesco Borgia conosceva la genealogia "giudea" di Teresa? Sì, secondo Alison Weber: solo col successore Mercuriano la Compagnia adotterà misure di cautela: Questo fu il frutto di quella che Stefania Pastore ha definito "la svolta antimistica di Mercuriano", giustificata con la speciale tensione anti-conversa dell'Andalusia e l'incrudirsi della discriminante del sangue. Durante il generalato di Francesco Borgia la questione dei conversos si fece più minacciosa e la linea seguita in precedenza di aprire le porte soprattutto a loro rischiò di diventare causa di difficoltà nelle missioni. Bisognava ricorrere alla linea strategica di Sant'Ignazio: seguire "las costumbres de la tierra" per evitare che i frutti spirituali dell'opera dei gesuiti venissero danneggiati da scelte non gradite dagli abitanti. Così Borgia poté scegliere un converso come Diego de Avellaneda rifiutando di addentrarsi in una "demasiada especulacion de linaje": e dunque bastava prestare attenzione alla "nota de linajes" nei luoghi dove questo "no parece muy conveniente". Realismo e flessibilità, dunque: del resto, la realtà spagnola dava risposte molto chiare ai tentativi che anche Francesco Borgia fece di affrontare il problema della integrazione religiosa delle minoranze interne. La sua creazione a Gandia nel 1543 di una scuola all'interno del collegio gesuitico dedicata specialmente ai figli dei moriscos fallì per la resistenza della minoranza morisca congiunta a quella della maggioranza cristiana e dei suoi portavoce: se nel 1548 la scuola contava 13 studenti gesuiti e 10 moriscos, nel 1551 c'erano solo 5 moriscos che non davano prove positive di perseveranza o di volontà di entrare nella Compagnia. Solo per questo Francesco Borgia avrebbe dato il permesso di rimpiazzarli con candidati cristiani. Va detto tuttavia che ben diverso fu il caso della Casa de la Doctrina dell'Albaicín di Granada: qui c'era un gesuita morisco che insegnava in arabo; e da qui uscì un personaggio come il gesuita morisco Ignacio de las Casas. Lo studio di Mary Elizabeth Perry su questo progetto e sul suo fallimento porta una conferma importante della strategia missionaria del futuro generale dei gesuiti ma anche delle ragioni del fallimento a cui andò incontro.

Sulla questione si sofferma anche il saggio di una storica di cui abbiamo già evocato le ricerche, Stefania Pastore: il suo contributo affronta la questione del

profetismo gioachimita a partire da un documento fondamentale: la lunga lettera che nel 1549 Ignazio inviò proprio a Francesco Borgia dove invitava a prendere le distanze dallo “spirito di profezia” e dalle attese del papa angelico che circolavano, con personaggi come Postel e con una pletora di altre figure. Particolarmente interessante è il manoscritto anonimo ma probabilmente di Andrés de Oviedo dedicato proprio a Francesco Borgia che circolò nel 1550 e che annunciava la sesta età del mondo e l’avvio della conquista spirituale del Nuovo Mondo con l’apparizione dei missionari della Compagnia e del loro stile alieno dagli abusi e dalle prepotenze fino ad allora abituali nelle missioni. Stefania Pastore segue i percorsi di personaggi come il gesuita Diego de Guzmán, fratello di quel Juan Ponce de León, critico deciso e aperto delle procedure inquisitoriali, che fu bruciato per luteranesimo nell’auto da fé di Siviglia del 1558. Dalla sua analisi emerge anche il rapporto stretto fra la scuola di Juan de Avila e la Compagnia: un rapporto che Mercuriano ruppe con decisione nel 1578. E va qui segnalato lo studio di Valentin Moreno Gallego, che attraverso la diffusione a stampa dell’opera di Juan de Avila propone una radiografia della diffusione di tendenze mistiche nella cultura e nella società spagnola. E’una verifica del contesto profetico e visionario che circonda e condiziona l’evoluzione della Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia, sia in Spagna sia in Italia. C’è una ricerca della perfezione della vita spirituale dove si radica l’idea di un destino speciale della Compagnia di Gesù, come la rinascita dell’ideale dei perfetti che si era incarnato nella tradizione monastica medievale: è qui che, come osserva Stefania Pastore, si diffonde quella profezia attribuita al generale Borgia che annunciava la salvezza a chi entrato nella Compagnia non ne fosse più uscito durante la propria vita terrena. Sulla circolazione di questa profezia non si hanno dati: ma quello che viene confermata è la diffusione di tendenze che allora videro nella Compagnia una possibile casa comune. E’ una prova dell’intelligenza e della lucidità di Ignazio di Loyola che la sua analisi dettagliata del pericolo fosse rivolta nel 1549 proprio a Francesco Borgia.

Si è accennato alla profezia della salvezza finale per i gesuiti che permanessero fino alla fine fedeli alla Compagnia: una conferma indiretta della diffusione di questa idea la porta Sabina Pavone, che alla Storia della Compagnia ha dedicato tante e importanti ricerche: qui il suo contributo è dedicato alla questione di come crescesse nel secondo ‘500 all’interno della Compagnia una attenzione speciale per i “dimessi”, coloro che non perseveravano, si allontanavano o venivano allontanati dalla Compagnia: La questione dei dimessi fu già toccata in un saggio di Mario Scaduto che segnalò il manoscritto di Nicolás Bobadilla risalente al 1570 e relativo alle defezioni e alle espulsioni avvenute in Sicilia. La fonte su cui si ferma Sabina Pavone è un documento assai interessante, i “Dialogi” scritti tra il 1589 e il 1607 nei quali Ribadeneira raccontò l’infelice esito di alcuni transfughi dalla Compagnia. Mentre Bobadilla aveva consigliato e praticato un atteggiamento consolatorio, ben diversamente minaccioso è il modo di porsi di Ribadeneira che classifica in categorie criminali i percorsi di vita di chi uscendo dalla Compagnia appare destinato alla maledizione. Sabina Pavone è andata a verificare come andavano le cose per chi usciva dalla Compagnia ma poi cercava di rientrarci: “cavoli riscaldati”, secondo Ribadeneira. Dell’epoca di Borgia è notevole il privilegio concesso da Pio V ai gesuiti che uscivano dalla Compagnia di

nonpoter passare ad altro ordine senza il permesso del generale. E la verifica concreta su alcuni casi di usciti dalla Compagnia ci fa entrare nei contesti diversissimi della Sicilia e della Germania e mostra come Francesco Borgia seguisse con attenzione e con molta comprensione i problemi delle scelte dei singoli .

Fra le molte piste seguite dai saggi di questo volume non poteva mancare quella delle missioni. Robin Vose indaga i precedenti dello spirito missionario spagnolo tra i domenicani di Valencia; e su questa strada si muove Emilio Callado Estela il quale studia la figura del domenicano fra Juan Micò (1489-1555): la sua opera di predicatore fra i criptomusulmani si risolse in un fallimento, con episodi singolari (la scommessa di resuscitare un cadavere che gli alfaquies non accettarono per paura che ne fosse davvero capace). In materia di missioni si segnalano: il saggio di Federico Palomo sul “*Tratado breve para los predicadores del Evangelio*”, che circolò manoscritto fino alla stampa curata da Ribadeneira nel 1592; quello di Borja Franco Llopis sull’uso delle immagini devote nelle missioni interne nel regno di Valencia; quello di Colm Lennon sulle missioni dei gesuiti in Irlanda negli anni del generalato Borgia; quello di Gianclaudio Civale sugli esordi della pastorale gesuitica nei confronti dei soldati

Come abbiamo accennato all’inizio, il generalato di Francesco Borgia lo collocò in una delicata e fondamentale posizione di giuntura tra Spagna e Italia, o meglio tra Spagna e Santa Sede. E’ questo il punto sul quale le varie relazioni di questo volume possono trovare anch’esse un luogo di incontro. Il terzo generale della Compagnia esercitò una funzione mediatrice tra l’ambiente italiano e le pulsioni antiebraiche e antimusulmane di stampo integralista spagnolo, come pure fra le tendenze mistiche della tradizione avilista e profetica e quelle di stampo più politico e organizzativo. Una verifica la si può cercare nel modo in cui sotto il suo generalato la Compagnia si diffuse in Spagna e in Italia. L’ampio saggio di David Martín Lòpez su “*La provincia jesuitica de Toledo en tiempos de Francisco de Borja*”, nell’analizzare l’espansione dei collegi della Compagnia individua con precisione i benefattori secolari e le autorità ecclesiastiche che furono a favore degli insediamenti di gesuiti e ne analizza i motivi, che vanno dall’applicazione dei decreti del Concilio di Trento al favore di una classe dirigente che ambiva a ornarsi per tal via del titolo di “*nobleza cristiana*”. Unica eccezione significativa fu l’ostilità durissima del cardinal Siliceo che concepiva l’entrata dei gesuiti come una intromissione del controllo romano nella sua diocesi: fu un conflitto tra *hispanidad* e *universalidad*, sottolinea David Martin Lopez. Solo la morte del cardinal Siliceo nel 1557 aprì la strada per l’insediamento dei gesuiti a Toledo. Il suo successore fu Bartolomé de Carranza, che però dal 1558 fino al 1576 fu oggetto di un caso celebre dove Inquisizione spagnola e autorità del Concilio e del papa si scontrarono: un caso esemplare del contrasto tra papato e Spagna e delle tensioni che si crearono in materia di governo ecclesiastico nell’età di Francesco Borgia. Il caso di Carranza è ricordato nel saggio di apertura del volume dove Maximiliano Barrio Gozalo offre una sintesi molto interessante su come si formò il corpo collettivo dell’episcopato spagnolo seguendo l’impulso di una monarchia decisa a controllare questa decisiva zona del potere : la selezione e il controllo del corpo episcopale stava



a cuore alla monarchia, impegnata a garantire la correttezza dello stile di vita dei singoli vescovi, come si vide nei casi scandalosi di quelli di Guadix e di Tuy.

Resterebbe da dire qualcosa su come Francesco Borgia fu canonizzato: di questo si occupa Amparo Felipo Orts che analizza le vicende del processo di canonizzazione avviato nel 1607 e concluso con esito positivo nel 1670 con la bolla di Clemente X.

Ma quale fosse la autentica personalidad de san Francisco de Borja è la domanda che dopo tutte queste letture si offre davanti a noi: per questo possiamo leggere il saggio di Manuel Ruiz Jurado, della Pontificia Università Gregoriana, editore del “Diario Espiritual”: un saggio molto interessante, che nel porre questo problema cerca di liberare la vera figura del santo dall’immagine lasciataci da una tradizione pittorica e scultorea tipica della cultura barocca. E’ vero che c’è anche la biografia scritta da Pedro de Ribadeneira, ma come osserva Jodi Bilinkoff anche qui pesano stereotipi di quel tardo ‘500 (l’opera uscì a Madrid nel 1594) che proiettano sull’individuo un ideale umano di nobiltà cristiana tipico del tempo. In realtà, l’immagine severa, fatta di penitenze e di mortificazioni, che emerge da questa tradizione non è confermata dai dati documentari che ci restano: dal diario personale alle concezioni teologiche dei suoi scritti, alla sua politica e perfino alla grafia delle sue pagine emerge, secondo l’autore, un personaggio diverso dall’uomo triste, dedito alla penitenza per riparare le colpe dei suoi antenati. Il saggio ricostruisce così la biografia del personaggio ricordandoci la vita di corte, l’esercizio della scherma e della danza, le letture di varia e amena letteratura, gli interessi culturali per la matematica e la musica, ripercorrendo gli anni di vita a corte, che portarono a maturità un uomo che anche dalla grafologia emerge come una personalità di organizzatore e di capo, dotato di vigore e spirito aggressivo temperati da intelligenza e nobiltà d’animo. In questa vita piena di successi e di esperienze tonificanti, ci fu una svolta? La risposta che dette Juan de Polanco nel suo *Chronicon* rimanda alla esperienza della morte dell’imperatrice Isabella come evento che modificò l’atteggiamento di Francesco Borgia: fu una “illuminazione” che lo indusse a pensare seriamente a un “cambio de vida”. Il Diario spirituale di Francesco Borgia sembra confermare questa tesi ricordando che quel giorno Dio gli aveva concesso grazie speciali.

Adriano Prosperi.  
Scuola Normale Superiore di Pisa

Page, Carlos A: *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua Provincia del Paraguay*. CSIC, Fundación Carolina y CONICET, Asunción del Paraguay, 2011, 644 pp. ISBN: 9789995303426.

Con un sugerente prólogo del profesor José Andrés-Gallego comienza este trabajo de Carlos A. Page. Una de las personas que más interés ha mostrado por los

territorios, la arquitectura y el funcionamiento de las misiones emplazadas en lo que fuera la Provincia de Paraguay, en la Antigua Compañía de Jesús. Aquella que fuera extinta por Breve pontificio en el verano de 1773 y que fue acusada de delitos tan impronunciados que Carlos III prefirió conservarlos en su real pecho ordenando en 1767, sin escrúpulos ni dilaciones, que salieran desterrados todos los jesuitas que misionaban esas tierras.

Un acontecimiento, este de la expulsión de los jesuitas de todos los territorios de la monarquía hispánica, que conmocionó al mundo católico de la Modernidad, sin dejar impasible ni a contrarios ni a defensores de la Orden de San Ignacio. Ambos escribieron, argumentaron y debatieron sobre este tema, unos desde la protección oficial de los gobiernos regalistas, otros desde la clandestinidad a la que les sumió la Pragmática por la que el monarca Borbón prohibía cualquier tipo de comentario referente a su regio mandato.

Esta fue una de las características más relevantes de los muchos diarios y escritos del destierro que dejaron impresos o manuscritos estos religiosos expulsos, el miedo a que fueran descubiertos, un temor solo comparable al que sentían al pensar que las acusaciones que se vertían sobre ellos podían quedar sin defensa. Esa necesidad de argumentar su inocencia, unida a la nostalgia de los lugares en los que habían misionado les llevó a escribir algunas de las páginas que ahora, Carlos A. Page, con la maestría del experto y la pasión del erudito, ha sabido recopilar en un espléndido libro.

Un volumen que nos acerca a aquellas misiones, a su realidad antes y después de la expulsión, a sus conocidos autores y a diferentes lugares y realidades en las que estos jesuitas trabajaron, consiguiendo así brindarnos una visión global de sus experiencias, de sus sentimientos y de los frutos que logró su labor misional.

Además el autor nos presenta el trasfondo histórico de lo que fue la expulsión de los jesuitas tanto en los territorios hispánicos como en los dependientes de la Corona portuguesa, haciendo un recordatorio imprescindible al Tratado de Límites de 1750 y a los conocidos como Motines de Esquilache. Dos acontecimientos que abrieron las puertas de ese destierro y que quedan explicados con maestría antes de dar paso a asunto central del libro: los diarios de algunos de los jesuitas más célebres y sus apasionantes relatos. Una impresión cuidada, una obra que ayudará a comprender este complejo acontecimiento histórico y las peripecias de sus protagonistas, un estudio cuidadoso, serio y necesario que agradecerá toda la comunidad científica al arquitecto y doctor en historia Carlos Page.

Inmaculada Fernández Arrillaga  
Universidad de Alicante

*Foules et régulation romaine. Les couronnements des vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIXe-XXe siècles)*, Paul D'Hollander y Claude Langlois (dirs.)  
Paris, Pulim, 2011. 270 pp. ISBN-10 2842875532 e ISBN-13 9782842875534

En los años 80, algunos estudiosos de la religión comenzaron a poner en cuestión las visiones más encorsetadas del proceso de secularización, toda vez que afirmaban la existencia de lo que Jean Séguy o Daniele Menozzi calificarían como «modernidad religiosa». Lejos, pues, de la tesis de la inexorable desaparición de la religión en un futuro no muy lejano, esta idea implicaría una reestructuración y recomposición del papel de la Iglesia en el mundo, que no se limitaría a la utilización de nuevos medios como la prensa o el ferrocarril, sino que se extendería también a la absorción de elementos estructurales de la modernidad, que se consideraran compatibles con la reivindicación del control eclesiástico sobre la vida colectiva.<sup>12</sup>

En esta línea de análisis podríamos incluir, con el permiso de los autores, la obra que aquí se reseña y que es el resultado de un Coloquio internacional celebrado en octubre de 2009 en la Universidad de Limoges. Esta publicación colectiva tiene como objetivo estudiar la reinención de las coronaciones de vírgenes en época contemporánea desde una perspectiva poliédrica, poniendo un especial énfasis en la movilización de masas y en el proceso de romanización litúrgica.

La intención de esta obra se enmarca perfectamente en la trayectoria de ambos coordinadores. Paul D'Hollander se ha mostrado particularmente interesado en la presencia y los enfrentamientos de la Iglesia por el espacio público en la dirección de una publicación colectiva, *L'Église dans la rue* (2001) y en un trabajo individual sobre las procesiones en el siglo XIX, *La bannière et la rue* (2003).

Por su parte, Claude Langlois es uno de los grandes especialistas en la historia religiosa de Francia y, a lo largo de su carrera, ha abierto numerosas y originales canteras de investigación para los historiadores. Entre sus trabajos, podríamos destacar su análisis del espectacular desarrollo de congregaciones femeninas en el siglo XIX, *Le catholicisme au féminin* (1984), sus artículos sobre diversos aspectos del auge de los cultos marianos en el siglo XIX o, más recientemente, el trabajo realizado junto a Christian Sorrel, *Le temps des congrès catholiques* (2010).

Así pues, siguiendo una línea coherente con sus trayectorias individuales, ambos coordinadores se propusieron trabajar un fenómeno hasta ese momento poco o nada abordado, y cuyas cifras hablan por sí solas, 202 coronaciones de Vírgenes en Francia entre 1853 y 1964, 60 en Bélgica entre 1843 y 1964 o 73 en España entre 1881 y 1932.

Los 18 artículos que conforman esta obra se articulan en una estructura tripartita, que viene precedida por una introducción general de ambos coordinadores, y seguida por una conclusión recapitulativa de Claude Langlois. Además, el libro incluye un interesante anexo documental con las Vírgenes de peregrinación coronadas en Francia entre 1853 y 1964 así como una gran cantidad de imágenes que acompañan e ilustran los artículos recogidos en este libro.

---

<sup>12</sup> Danièle MENOZZI, "La laicización en perspectiva comparada", J.P. Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 143-151.

En una primera parte, los artículos abordan los orígenes medievales de la coronación, su desarrollo en la Iglesia post-tridentina y su reinención en la Francia contemporánea. Este último punto es analizado por tres artículos que, a su vez, abordan la amplitud de este fenómeno que se desarrolla entre 1853 y 1964, la puesta en marcha de dicho ceremonial con la Coronación de la Virgen de Laus y el caso de Lourdes como triunfo de la romanización litúrgica.

El segundo eje de estudio lo constituye el análisis geográfico de dicho fenómeno, señalando la especial importancia que tuvo en Bélgica y en el norte de Francia (a través de ejemplos de diversas localidades, regiones y diócesis).

En el tercer y último epígrafe, dedicado a la dimensión política y social de las coronaciones, se reúne el grueso de las intervenciones. A través de los ejemplos de Santa Radegunda (1887), las coronaciones francesas entre 1900 y 1913, y la Virgen del Pilar (1905), los tres primeros artículos analizan el conflictivo período de implementación de medidas secularizadoras en Francia y España. Estas ceremonias aparecerían como demostraciones de masas de un catolicismo que se siente desafiado en un espacio público, otrora controlado por la Iglesia. Los cuatro artículos que siguen se centran en el propio acontecimiento y su recuerdo. En estos textos se estudia desde la voluntad de durar, presente en la realización de las coronas o las posteriores conmemoraciones de dicho evento, hasta el desarrollo de modelos ceremoniales a cielo abierto para encuadrar mejor a las masas.

Así pues, en esta obra, se ofrece un completo y complejo retrato de este tipo de ceremonias que se podrían englobar bajo el epígrafe de reinención de la tradición. Si bien sus orígenes se pueden rastrear hasta la Edad Media, las coronaciones de Vírgenes adquieren un significado propio en época contemporánea. Este nuevo modelo estaría marcado por la experiencia traumática de la Revolución francesa y la Primavera de los pueblos, así como por el espectacular desarrollo de los cultos marianos en el siglo XIX que se consolidará, fundamentalmente, a partir de la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción (1858).

Además, las coronaciones estarían claramente influenciadas por el gusto decimonónico hacia el medievo así como por el proceso de romanización litúrgica. En este sentido, cabría destacar que estas ceremonias, autorizadas por el Vaticano, forman parte del proceso de centralización de la Iglesia y fortalecimiento de la figura del Papa.

Pero por encima de todo, esta obra colectiva tiene la virtud de vincular las coronaciones con la reanimación y potenciación de peregrinajes. En el proceso de reordenación de la geografía sagrada francesa, los procesos de creación de nuevos cultos, así como la recuperación de antiguos, se vieron sancionados por las coronaciones oficiales de sus imágenes, lo que, a su vez, supuso el impulso definitivo de estos centros devocionales como lugares de peregrinación.

Además, estas ceremonias no están aisladas, sino que se encuadran dentro de la potencialización de los cultos marianos, que Claude Langlois lo situó en la década de 1840, y de una manera más general, dentro de un proceso de reestructuración de la

Iglesia católica en época contemporánea. Tal fue la importancia de la devoción a la Virgen que algunos autores hablaron del siglo XIX como la centuria de María.

A las coronaciones y peregrinaciones habría que añadir otros fenómenos como la construcción de estatuas gigantes por toda la geografía francesa, el crecimiento exponencial de la literatura marianista, la fabricación en masa de medallitas y otros recuerdos, la creación de asociaciones devocionales... Todo ello favoreció que estos cultos actuaran como un punto de encuentro de las masas católicas frente al proceso de secularización.

A pesar de la rica y compleja mirada que nos ofrece este libro, quedarían algunos aspectos que merecerían un análisis más detallado. En primer lugar, se debería ahondar en la temporalidad de la propia ceremonia, en el contexto político, social, cultural y religioso en el que se produce. Asimismo, también sería necesario conocer mejor a los actores que participan, destacando por su importancia las asociaciones de seglares y más concretamente las asociaciones devocionales femeninas.

En segundo lugar, aunque se menciona en las conclusiones las coronaciones de otros cultos y, de hecho, en un artículo se analiza el ejemplo no tan frecuente de coronación de un santo, creo que, tanto por su importancia como por su similitud, hubiera sido necesario profundizar en las ceremonias de entronización del Sagrado Corazón de María y sobre todo del Sagrado Corazón de Jesús. En cualquier caso, ambas devociones quedan fuera del objetivo de los coordinadores y más bien constituirían una posible línea de análisis sugerida por este libro. De hecho, una interesante manera de continuar, con la labor realizada en esta publicación, podría ser la comparación entre el desarrollo de los cultos marianos y al Sagrado Corazón en época contemporánea.

Sin embargo, estas ausencias no son óbice para afirmar que nos encontramos ante un libro interesante que a través del estudio de una práctica ceremonial contribuye indefectiblemente al mejor conocimiento de los cultos marianos y, en general, de la reestructuración del catolicismo en el complejo siglo XIX y en los titubeantes comienzos de la siguiente centuria.

Francisco Javier Ramón Solans  
Universidad de Zaragoza/Université de Paris 8

Barreiro Gordillo, Cristina: *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas. La presidencia de Fernando Martín-Sánchez Juliá (1935-1953)*, Madrid, 2010, 362 pp. ISBN: 978-84-92456-67-3

En 1909 el jesuita Ángel Ayala, con la ayuda del entonces Nuncio en España, Antonio Vico, fundaba con un grupo de jóvenes la Asociación Católica de Jóvenes Propagandistas. Desde entonces, esta institución fue adquiriendo cada vez más fuerza

y peso en la vida de la Iglesia y de la sociedad española. Sus miembros han sido hombres influyentes en la política nacional y su modo de hacer en la vida pública ha sido el fruto de la pertenencia a la Asociación.

Cuando se ha cumplido su primer centenario, los propagandistas han querido dar a conocer su historia, que no sólo es la narración de unos hechos pasados, sino que es al mismo tiempo una mirada al presente. Con esta intención, se han publicado ya una serie de volúmenes entre los que destacan la *Historia de la Asociación Nacional de Propagandista* preparada por José Luis Gutiérrez y el *Pensamiento de Ángel Herrera Oria* de José María García Escudero. A estos se suma un tercer volumen realizado por la profesora Cristina Barreiro Gordillo, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas. III. La presidencia de Fernando Martín-Sánchez Juliá (1935-1953)*.

A lo largo de los nueve capítulos que forman este estudio, la profesora Barreiro recorre la historia de esta asociación en una época compleja por sus circunstancias históricas. El capítulo primero, *Contexto político: una aproximación a la ACNdP de Ángel Herrera* (pp. 1-16); el capítulo segundo, *La actividad de la ACNdP en los últimos meses republicanos (septiembre 1935-julio 1936)* (pp. 17-32); el tercero, *La ACNdP durante la Guerra Civil (1936-1939)* (pp. 33-72); el cuarto *El fin de la guerra. La situación de la ACNdP (1939-1940)* (pp. 73-95); el capítulo quinto, *La ACNdP y el "estatismo español" (1940-1943)* (pp. 97-155); el sexto capítulo, *La ACNdP ante el final de la II Guerra Mundial: los llamamientos a la acción (1943-1945)* (pp. 157-198); el séptimo, *La salida del letargo: los propagandistas en la vida política española (1945-1949)* (pp. 199-249); el octavo, *La reorganización de la ACNdP: cuestiones internas y papel de la juventud (1949-1953)* (pp. 251-289); y el último, *Fernando Martín-Sánchez deja la presidencia de la ACNdP. Hacia el nombramiento de Guijarro* (pp. 291-299). El libro se cierra con un Apéndice documental y la bibliografía.

Comienza su estudio con un análisis de la situación social y política de la España de la II República. Fue en este momento cuando se puso de manifiesto la vocación política de algunos miembros de la Asociación, entre los que destacó José María Gil Robles; y se frustró la de otros, como fue el caso de Ángel Herrera Oria. En aquellos años convulsos se consagró el posibilismo político de la Asociación. Buscar el bien posible, independientemente de la forma de gobierno, y modificar las leyes desde dentro para defender unos principios básicos: Religión, Orden, Familia, Trabajo y Propiedad.

En esos años, la Asociación tuvo varios retos a los que hacer frente. Primero mostrar que era una obra con una finalidad religiosa y no política, aunque algunos de sus miembros intervinieran en ella. Mantener las obras ya comenzadas años atrás, especialmente las publicaciones periódicas, y el sostenimiento de la Acción Católica, con la que mantenía una estrecha unión. Y, en tercer lugar, la sucesión de Herrera Oria que dejaba la presidencia de la Asociación para ir a Friburgo, donde estudiaría teología y se ordenaría sacerdote. La elección de Fernando Martín-Sánchez Juliá mostró que la institución tendría continuidad.

El relevo de Herrera Oria se produjo sin rupturas, manteniendo el mismo objetivo: “formar minorías selectas para que, en su vida profesional y pública, difundieran el catolicismo, como portavoces de la Jerarquía Eclesiástica... a través de tres campos de actuación: la política, la educación y la información” (p. 18). Estos tres campos centrarían los temas de los círculos de estudio del curso 1935-1936, especialmente la política y la información, teniendo en cuenta las circunstancias políticas. Se había producido la revolución de octubre y en febrero de 1936 había elecciones generales. España estaba dividida. Poco o nada tenían los españoles en común. Los posibilistas buscaron unificar las fuerzas católicas. La ACNDP, por su parte, una vez más dejó claro que “no es política, que los propagandistas no estaban obligados a participar en política y mucho menos a hacer en una única plataforma nacional” (p. 23). Esto en cambio no evitó que las publicaciones de la Editorial Católica, *El Debate* y *Ya* tomaran partido por los que consideraban partidos de orden, transmitiendo “un sentimiento de Cruzada y de lucha por la salvación” (p. 25). Ahora bien, tras la victoria del Frente Popular, el Boletín de la Asociación hizo siempre llamamientos a la paz y a la búsqueda de soluciones pacíficas a los conflictos.

Sin embargo, con el estallido de la guerra, los miembros de la Asociación tomaron posiciones. Si bien es cierto, como señala Cristina Barreiro, que la gran mayoría optó a favor del bando nacional, la posición de los propagandistas ante el golpe militar fue desde la participación y colaboración, hasta el rechazo. La decisión a favor o en contra del alzamiento, encontraba su justificación tanto en la formación ideológica como en los acontecimientos de aquellos meses previos a la guerra. Como muy bien analiza la autora, quienes se pusieron a favor entendían que era la mejor manera de responder a una política que perseguía a la Iglesia. Los que estuvieron en contra, seguían la enseñanza del Magisterio, que habían estudiado aquellos años en los círculos de estudios, donde se pedía a los católicos que aceptasen el poder constituido.

En este sentido merece la pena destacar, del capítulo tercero, dos cuestiones. La primera, el caso vasco. La libertad política en la Asociación era tal que José Antonio Aguirre, propagandista y presidente del gobierno vasco, no tuvo ninguna dificultad en apoyar y luchar a favor de la República, para defender los intereses de su gobierno, haciendo intervenir a la Santa Sede (pp. 41-42). La segunda, las relaciones entre el gobierno de Franco y la Asociación. No fueron fáciles, especialmente con la Falange, que veía en los propagandistas a un enemigo. La extrema derecha había creado una especie de simbiosis entre religión y política, en la que tendría una participación muy activa un antiguo propagandista, Serrano Súñer. A esto había que añadir el control político al que el gobierno de Burgos estaba sometiendo a todas las instituciones, asociaciones y medios de comunicación. Esto afectó directamente a los propagandistas que promovían a los Estudiantes Católicos, la Confederación Nacional Católico-Agraria y a la Editorial Católica (pp. 42-58).

Todo esto se va a evidenciar tras la guerra civil. Una vez más los propagandistas, en su mayoría, aplicarán el posibilismo. La asociación “evoluciona desde la no participación formal en el alzamiento a una posterior aceptación y participación en los poderes emergentes del nuevo Estado franquista” (p. 73). Esto, sin embargo, no

evitará conflictos. La supresión definitiva de *El Debate* y la imposición de un director falangista en el *Ya*, son algunos ejemplos. Fernando Martín-Sánchez hizo entonces un llamamiento a los propagandistas para “no dejarnos influir por ese ambiente totalitario que parece negar la vida a todo lo que no es oficial” (p. 85).

Sin embargo, todo esto no impidió que, al menos la gran mayoría de los miembros de la Asociación, optara por la colaboración con el gobierno de Franco. Ahora bien, la ACNdP siempre quiso dejar claro que sus fines no eran políticos, sino apostólicos. En este sentido, tras la guerra, la Asociación se propuso dos objetivos: recristianizar España y la reconciliación. Esto se plasmaría en el “discurso de las tres preocupaciones: la espiritual, la cultural y la juvenil” (p. 109). Desde 1940, año en que el presidente pronunció este discurso, hasta 1945, la Asociación desarrolló una intensa actividad en dos direcciones. Hacia dentro, mediante la formación en los círculos de estudios, y la piedad con los retiros espirituales. Y hacia fuera, con la promoción y sostenimiento de la Acción Católica; la reapertura del CEU y la creación de un colegio mayor; y con la reforma del plan de publicaciones de la Editorial Católica.

Al finalizar la II Guerra Mundial y ser derrotados el nazismo y el fascismo, Franco tuvo que rediseñar su política y adaptarse a la nueva situación europea. La derecha se dividió en colaboracionistas; no colaboracionistas; y evolucionistas, que pretendían cambiar la dictadura desde dentro para que evolucionara a posturas democráticas. Entre estos había un grupo de propagandistas que, en 1945, entraron como ministros en el gobierno de Franco, Alberto Martín Artajo, José María Fernández-Ladreda, y José Ibáñez Martín, que ya lo había sido en el gobierno anterior. Además entraron otros propagandistas en Direcciones Generales y Secretarías de Estado. Este cambio marcó el final hegemónico de los falangistas y la llegada de políticos católicos.

Esto ayudó al desarrollo de la asociación. Aquellos años, como indica la profesora Barreiro, “la ACNdP aumenta su influencia en la sociedad gracias a sus obras y consigue superar la sensación de letargo en la que se encontraba desde después de la Guerra Civil” (p. 213). Merece la pena destacar dos aspectos. Primero la creación de la sección juvenil de la ACNdP y de un grupo sacerdotal, que conociera bien la institución y pudiera atender a los propagandistas. Y en segundo lugar, las Conversaciones Católicas Internacionales, con el objetivo de “intercambiar ideas con católicos extranjeros y la colaboración en orden a la propaganda y al apostolado” (p. 238).

Los últimos años de presidencia de Martín-Sánchez serán los de la reorganización de la ACNdP. Era el momento de revisar la tarea realizada, hacer balance, establecer prioridades y adaptarse, dejando antiguos esquemas. Esto hizo que en 1949 se reformaran los estatutos de la Asociación. Además de definir la naturaleza y fines de la institución, la organización se hizo menos presidencialista, al tiempo que se fomentaba la institucionalización y la descentralización de la Asociación (pp. 267-268).

En este cambio tendrían gran influencia los jóvenes propagandistas. “Inquietos e hipercríticos exigían a la Asociación soluciones a su papel en la sociedad” (p. 260). Esto provocó división en la institución entre quienes consideraban que la solución estaba en fomentar la vida espiritual; los que creían que había que encauzar esa



inquietud juvenil; quienes pensaban que era necesario dar autonomía; y los que criticaban la actitud negativa de los jóvenes propagandistas. Finalmente se optó por darles mayor autonomía creando el Secretariado de Juventud.

Así las cosas, en mayo de 1953, Martín-Sánchez escribe a Herrera Oria, consiliario nacional, para comunicarle que no se presentaría a la reelección como presidente. ¿Los motivos? Por una parte, lo que considera mezquindades: “no logramos tener Consiliarios que nos dediquen tiempo y además hay una docena de propagandistas que toman la Asociación como único desahogo de sus rencores políticos” (p. 291). Y, por otra, la falta de respuesta a sus continuas llamadas a la acción con proyección pública.

El balance final de la presidencia de Martín-Sánchez es, según la autora, positivo. Los datos objetivos de número de socios, centros, fundaciones y proyección pública así lo muestran. Al mismo tiempo, en 1953, “la ACNdP atravesaba un momento de problemas estructurales en la que algunos de sus miembros parecían utilizarla como trampolín para sus aspiraciones políticas y en la que no siempre se palpaba la dimensión pública que el propio concepto de propagandista requería. La Asociación sufría, por aquellas fechas, lo que podríamos calificar como un problema de ‘crisis de identidad’” (p. 298).

La historia de la ACNdP a lo largo de estos años muestra lo permanente y lo accidental de una institución que nació, hace ya un siglo, para dar respuesta católica a una serie de problemas sociales. La evolución a lo largo del tiempo pone de manifiesto que si bien lo esencial permanece, era necesaria una lógica adaptación a los tiempos y lugares. Una adaptación que se pudo realizar gracias a la opción posibilista. Buscar el mayor bien posible, sin pararse en lo que es accidental. Esto que permitía entender la presencia en la sociedad de formas distintas, evitaba la uniformidad, pero no las divisiones, fruto de opciones diversas en el modo de realizar los fines de la Asociación.

Este estudio tiene la gran ventaja de ir muy pegado a las fuentes internas de la Asociación, lo que permite un análisis exhaustivo de la misma, desde dentro, aunque dé por supuesto que el lector ya está familiarizado con ella.

Al mismo tiempo, es un estudio abierto. No agota toda la documentación y, por tanto, abre la puerta a futuros trabajos que profundicen bien en la vida interna de la ACNdP, como la participación política de sus miembros en aquellos años; los proyectos religiosos, educativos y culturales; las relaciones más o menos conflictivas entre sus miembros más destacados. Y también en otros aspectos más tangenciales, como aquellos que se refieren a los conflictos con la dictadura franquista, en concreto con los falangistas; las relaciones con la Jerarquía Eclesiástica; y una cuestión que no puede pasar desapercibida, la estrecha relación entre la Asociación y la Acción Católica. Sería interesante estudiar cómo afectó a la propia promoción de la institución, la identificación que hubo entre una y otra.

El estudio de la profesora Cristina Barreiro es una gran aportación a la historia del movimiento católico español. Una historia escrita con trabajos como éste, que

necesitaría una labor de conjunto que reúna todas las investigaciones realizadas en un estudio de análisis y de síntesis, que permita conocer en profundidad el asociacionismo católico en España.

Andrés Martínez Esteban  
Universidad Eclesiástica “San Dámaso”. Madrid

Escrivá De Balaguer, Josemaría: *Santo Rosario*. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Constantino Anchel y Javier Sesé, Madrid, Rialp, 2010, 424 pp. ISBN: 978-84-321-3818-8.

El teólogo Pedro Rodríguez publicó hace una década una monumental edición crítica de libro *Camino*, de Josemaría Escrivá de Balaguer. Ahora acaba de editar, junto con los profesores Anchel y Sesé, de la Universidad de Navarra, otra obra de san Josemaría que está unida cronológicamente a la primera. *Santo Rosario* fue redactado “de un tirón” el 5 de diciembre de 1931, y fue ampliado con nuevos párrafos, fundamentalmente escriturísticos, con motivo de la cuarta edición del libro, en 1945.

Esta edición es, dice Pedro Rodríguez, “crítico-histórica”. No se limita, por tanto, a acompañar el texto de Escrivá con el pertinente aparato crítico, sino que comenta los aspectos más relevantes a la hora de entenderlo. El resultado es un volumen de tamaño medio y buena presentación, quizás con cuerpo de letra un poco reducido, con papel satinado, pues recoge las ilustraciones que han acompañado *Santo Rosario* desde su primera edición con imágenes, en 1945. Las ilustraciones de ese año, y de muchas reediciones posteriores, pertenecen al arquitecto zaragozano Luis Borobio.

Los autores han sido rigurosos a la hora de fijar cuáles han sido los manuscritos, ediciones y capas textuales que conducen hasta el texto definitivo. Incluso han ido más allá, explicando cómo ha afectado a las ediciones del libro el cambio histórico realizado por el Papa Juan Pablo II en 2002 cuando añadió al Rosario los misterios de luz.

La introducción resume el nacimiento y la extensión del Rosario en la Iglesia: origen benedictino, consolidación cartujana, expansión realizada por los dominicos, la asunción papal de esta doctrina –especialmente a partir de León XIII– y su corroboración con las apariciones de la Virgen en Lourdes y, sobre todo, en Fátima.

La lectura de *Santo Rosario* gusta porque se asoma a la experiencia de Dios que tuvo a finales de 1931 un sacerdote joven, que aún no había llegado a los treinta años. Es una experiencia contrasta enormemente con la situación que se vivía en España. Después de haber sido aprobados en el mes de octubre los artículos constitucionales que dejaban a la Iglesia en una posición jurídica incierta, el malestar de muchos católicos españoles con el nuevo régimen aumentó. El 9 de diciembre, cuatro días

más tarde de la redacción de *Santo Rosario*, el Parlamento español aprobó la nueva Constitución. Sus previsibles efectos negativos sobre la Iglesia fueron inmediatos: el 24 de enero se publicó el Decreto que disolvió la Compañía de Jesús y se incautaba de sus bienes. Esta situación social y política está ausente en el libro de Escrivá, a pesar de que siguió los acontecimientos por la prensa. Es algo bastante excepcional entre las publicaciones católicas del momento, volcadas en la defensa de la Iglesia.

Pedro Rodríguez muestra el mundo interior de Josemaría Escrivá a través de sus propios escritos. De octubre de 1931 a enero de 1932, la oración personal, las lecturas y la difusión del mensaje de Escrivá estuvieron relacionadas con la “infancia espiritual”, término relacionado con la doctrina de santa Teresa del Niño Jesús, y con el conocimiento de que un cristiano es un hijo amado de Dios. Escrivá de Balaguer explicó después que nadie en el Opus Dei se debía sentir obligado a vivir la infancia espiritual, pues era una gracia particular, un don que él había recibido de Dios en aquella época. En cambio, como repitió en numerosas veces, la conciencia de la filiación divina era el fundamento del espíritu que transmitió.

Este contexto ayuda a entender por qué san Josemaría redactó *Santo Rosario*: le movía el deseo de que el lector contemplase las escenas del Rosario como él lo hacía, con la sencillez de un niño. De este modo, quien leyese sus páginas las “viviría” como algo propio. Esta propuesta aparece en el prólogo del libro: “*Hazte pequeño*. Ven conmigo y –este es el nervio de mi confianza viviremos la vida de Jesús, María y José”. El autor no duda en llamar al lector “niño amigo”: Escrivá de Balaguer y el lector van a ser dos amigos que son testigos activos de cada una de las escenas o misterios que componen el Rosario.

San Josemaría está inmerso en las escenas, no se limita a narrarlas. Sus palabras tienen la fuerza del testimonio. Y, como fruto espontáneo de esa contemplación, formula frecuentemente propósitos de vida cristiana: “Llegamos. –Es la casa donde va a nacer Juan, el Bautista. –Isabel aclama, agradecida, a la Madre de su Redentor: ¡Bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre! –¿De dónde a mí tanto bien, que venga la Madre de mi Señor a visitarme? (Luc., I, 42 y 43). El Bautista no nato se estremece... (Luc., I, 41.) –La humildad de María se vierte en el *Magnificat*... –Y tú y yo, que somos –que éramos– unos soberbios, prometemos que seremos humildes” (“Visitación de Nuestra Señora”, segundo misterio gozoso); “Si alguno quiere venir tras de mí... Niño amigo: estamos tristes, viviendo la Pasión de Nuestro Señor Jesús. –Mira con qué amor se abraza a la Cruz. –Aprende de Él. –Jesús lleva Cruz por ti: tú, llévala por Jesús” (“La Cruz a cuestas”, cuarto misterio doloroso).

*Santo Rosario* no es ni la principal ni la más importante publicación de Josemaría Escrivá de Balaguer. Pero su lectura “crítico-histórica” nos ofrece algunas claves hermenéuticas para conocer e interpretar su vida y su pensamiento.

José Luis González Gullón  
Universidad de Navarra

Cueva, Julio de la y Montero, Feliciano (eds.): *Izquierda Obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, UAH, 2012, 260 pp. ISBN: 9788481380248

De entre las abundantes y fructíferas aportaciones del grupo de investigación que, dirigido por Feliciano Montero, estudia las conflictivas relaciones entre catolicismo y laicismo en la España del primer tercio del XX, *Izquierda Obrera y religión en España* es el trabajo más reciente. Éste reúne los estudios de nueve expertos que analizan las dinámicas de oposición y exclusión entre el movimiento obrero socialista y anarquista, y la Iglesia católica y su entramado asociativo seglar. Y lo hacen a través de diversos enfoques temáticos que enriquecen las posibilidades de debate. En el libro se desarrollan cuestiones como la transferencia de las tradiciones anticlericales de la “cultura popular” del XIX a la “cultura obrera” del XX, tanto socialista como anarquista; la percepción que sobre los católicos y su Iglesia tenían los dirigentes y militantes de la izquierda obrera, y cómo la concretaron políticamente; la confrontación entre la trama asociativa del socialismo y la del catolicismo social en los planos sindical y educativo; y una explicación sobre la destacada presencia del clero entre los asesinados en la retaguardia republicana durante la Guerra Civil, y de la agudización del anticlericalismo violento, que puso especial empeño en la desacralización brutal de los espacios religiosos católicos y la destrucción de sus objetos de culto.

La obra ordena las diferentes aportaciones de un modo coherente desde el punto de vista cronológico y, cuando esto no es posible, anteponiendo los análisis más generales a los específicos, de modo que los primeros pueden servir al lector para contextualizar los segundos. Esto hace que, a pesar de que se traten cuestiones de orden diverso, se refuerce la sensación de unidad de la obra a través de un hilo conductor: las relaciones entre la Iglesia católica y el movimiento obrero.

El libro comienza con el capítulo de Manuel Suárez Cortina, en el que se desgranar las variantes del laicismo y del anticlericalismo republicanos, pero también su mínimo común denominador. En él se aprecia la sima cada vez más evidente entre los núcleos que apostaban por la salvaguardia de la libertad de conciencia y la neutralidad confesional, postura que apenas tendrá eco en la izquierda obrera conforme avanza el siglo XX, y los que sostenían un activismo crecientemente anticatólico y clerófobo, que compartían con los anarquistas y que tendría un peso creciente entre los socialistas.

Víctor Manuel Arbeloa le sigue con una exégesis del pensamiento de Pablo Iglesias sobre la cuestión religiosa. Insiste en que, para el fundador del PSOE, el clericalismo constituía una cuestión secundaria respecto a la esencial: la crítica al capitalismo, derrotero por el que intentó llevar a su partido. Con todo, se aprecia que el componente anticlerical fue ganando el ánimo de Iglesias justo cuando decidió aliarse con los republicanos en 1910, lo que deja entrever, más que un cambio doctrinal, cierto oportunismo táctico.

Oportunismo de Iglesias, pero no de toda la militancia socialista. El estudio de Julio de la Cueva constata que el anticlericalismo del PSOE en la Segunda República, *in crescendo* con la movilización política de los católicos, tenía profundas raíces,

perceptibles por lo menos en algunas agrupaciones del partido entre finales del XIX y principios del XX. Lo que demostraría que, bajo la disciplina de Iglesias, también había socialistas que participaban plenamente de la cultura política del republicanismo de izquierdas, algo que no puede resultar extraño para quien conozca la estrecha relación entre republicanismo y obrerismo en la segunda mitad del XIX.

De la Cueva, y el conciencizado trabajo de Gonzalo Álvarez Chillida, demuestran que socialismo y anarquismo se pusieron a la vanguardia de las posiciones anticlericales entre 1931 y 1936, en sintonía con las concepciones radicales que hasta entonces habían exhibido el republicanismo federal y el radical-socialismo. En contextos diferentes –los socialistas desde el poder central o el municipal, los anarquistas desde la calle–, ambos movimientos hicieron gala de un proyecto excluyente que tendía a reducir los derechos civiles de los católicos y a expulsarlos del espacio público. Y que era concebido como el inicio de un proceso de extrema secularización que debía llevar a la progresiva extinción de la influencia social de la Iglesia.

Eso sí, entre ambos movimientos podían percibirse diferencias en cuanto a la intensidad y progresividad de su anticlericalismo. En anarquistas y anarcosindicalistas, el anticlericalismo radical tenía mayor predicamento. La dureza de sus propagandas en los años treinta presentaba una marcada continuidad con la de principios del XX. Quizá la novedad estribó en la participación creciente y constante de militantes de la CNT y la FAI en acciones violentas contra iglesias y conventos que acabaría derivando, comenzada la Guerra Civil, en las matanzas de clérigos. Por el contrario, en el PSOE se percibe un sedimento anticlerical no tan extremo e, incluso, bastante plural a comienzos de 1931. Su radicalización, con la consiguiente desaparición de alternativas más moderadas como las de Fernando de los Ríos o Julián Besteiro, forma parte de un proceso complejo que se inauguró con la discusión del texto constitucional y con las primeras medidas aplicadas contra los católicos en algunas localidades, y culminó con la participación de parte de la militancia socialista en la violencia anticlerical de octubre de 1934 y febrero-julio de 1936. Todo esto, junto a una pareja radicalización discursiva, acabaría acercando el anticlericalismo del PSOE al anarquista en los inicios del conflicto bélico.

Esto se aprecia, con nitidez, en el sugestivo capítulo de Maitane Ostolaza, que explica la evolución de los propósitos socialistas en materia educativa. De un proyecto que había comenzado priorizando las reivindicaciones laborales y desdeñando el papel de la educación de la “clase obrera”, y que se había limitado a organizar algunas escuelas privadas para rivalizar con los establecimientos confesionales de enseñanza, se pasó a partir de los años treinta a obviar esta competencia por el camino más corto: haciéndose con el control de la enseñanza del Estado y expulsando de esta actividad a la Iglesia católica. En la Segunda República, el proyecto del PSOE se resumía en la pretensión de expandir la escuela pública con fines privativos, haciendo obligatorio su propio modelo de enseñanza, que tampoco se caracterizaba ni por la neutralidad religiosa ni menos por la política. El enfrentamiento entre dos modelos antagónicos estuvo, según la autora, en la base del fenómeno de la “guerra escolar”, persistente durante todo el quinquenio republicano.

El libro también recoge otro componente básico del anticlericalismo: la visión que la izquierda obrera tenía sobre el catolicismo social. En otras palabras, su negativa percepción hacia los planteamientos teóricos de éstos, y a lo que consideraban que subyacía tras sus obras asistenciales. Feliciano Montero es el encargado de aclarar esta cuestión, subrayando también el carácter reactivo y de confrontación radical que los activistas católicos otorgaron a su actuación social. Y ofrece también una interesante autoevaluación de las insuficiencias del catolicismo social a través de los debates en los Círculos de Estudio sobre la “Apostasía de las Masas” a lo largo de 1936.

En una línea parecida, aunque pasando de las retóricas de exclusión a la confrontación en la calle, se inscriben el capítulo de Marta del Moral sobre la competencia entre las mujeres activistas católicas y socialistas, o el trabajo de Ludger Mees sobre el sindicato católico nacionalista STV, que ofrece las claves del crecimiento de una opción conservadora en el mundo del trabajo. Claves que no sólo deben vincularse a la expansión y vicisitudes del PNV, al que STV estuvo estrechamente unido, sino a una importante labor de proselitismo, mutualismo y acción social que le permitió competir exitosamente con sus rivales de la UGT.

El libro cierra con un capítulo de José Luis Ledesma, que explica las razones subyacentes a la violencia que acabó con la vida de casi siete mil clérigos en la zona republicana. Tras un despliegue crítico de teorías antropológicas y sociológicas, la respuesta de Ledesma se vincula al antagonismo radical de las izquierdas republicanas y obreras con la Iglesia católica, larvado durante las primeras décadas del siglo XX, y que se explicitó, con dureza, en la Segunda República. De hecho, la violencia anticlerical no había sido un fenómeno del que los años republicanos estuvieron ayunos, pero el autor tiene razón al subrayar el salto cualitativo que se produce después de la sublevación de julio de 1936, que viene avalado no ya por el escalofriante número de asesinatos, sino por los casos de verdadero enajenamiento con muchas de las víctimas.

Sin embargo, el autor se queda corto al definir como factores explicativos de esa violencia la sublevación militar y la subsiguiente “atomización” del poder en la zona republicana. Es incuestionable que las disputas políticas que dividían a los españoles pasaron a convertirse en un conflicto bélico porque militares y civiles derechistas eligieron, al sublevarse, tomar las armas frente al gobierno y los partidos del Frente Popular. Y que la cesura marcada por la sublevación puede explicar la enorme intensificación de la violencia anticlerical, máxime cuando el clero era asociado, casi sin distinciones, con los rebeldes o, de forma más abstracta, con el “viejo orden” que la izquierda revolucionaria pretendía arrumbar. Pero Ledesma relega el hecho de que en octubre de 1934, sin mediar una sublevación de derechas, los insurrectos de la izquierda obrera ya habían tomado a los clérigos como víctimas propiciatorias, eliminando a un número significativo de ellos, sobre todo en relación a la cifra total de ejecutados por los revolucionarios en esas dos semanas. Por lo que cabe suponer que, iniciara quien iniciase un conflicto violento, la suerte de muchos sacerdotes y frailes estaba descontada ante los sectores más agresivos de esa izquierda. Y más aún cuando está empezando a conocerse el verdadero volumen de la violencia anticlerical en la

primavera de 1936. Pero de mayor importancia, si cabe, es recordar que no fue el levantamiento militar el que provocó la “atomización” del poder republicano, sino la decisión de Manuel Azaña y José Giral de repartir armas a las milicias obreras, dando de lado a los militares y policías que habían permanecido fieles al gobierno y, desde luego, abdicando en aquellos meses trágicos de su responsabilidad en la preservación del orden legal constituido.

Roberto Villa García  
Universidad Rey Juan Carlos