

Rodríguez Sánchez, Manuel; González Murado, Óscar: *Ventura Cañizares del Rey. Colección Diplomática (569 – 1463)*, Publicaciones Diócesis de Lugo, Collectanea Lvcensia. Lugo, 2012. 405 pp. ISBN: 978-84-938333-0-5.

“*Ventura Cañizares del Rey. Colección Diplomática (569 – 1463)*”, de Manuel Rodríguez Sánchez y Óscar González Murado es una obra fundamental para la reconstrucción de la historia de Lugo y de Galicia en general.

Se transcribe el gran legado histórico y documental que dejó el canónigo Cañizares tras su paso por la catedral de Lugo. Cuatro tomos de documentos medievales referentes a la diócesis lucense, transcritos entre 1914 y 1920 en 1314 cuartillas, donde además el propio Cañizares anotó sus comentarios e impresiones, y que posteriormente serían ordenadas cronológicamente por el archivero de la catedral Amador López Valcárcel. Por tanto se trata de una copia de una transcripción anterior, la realizada a principios del siglo XX por este canónigo santanderino. Pero, ¿quién fue Ventura Cañizares del Rey?

Cañizares nació en Santa Cruz de Escalante (Santander) en 1872 y desde muy pequeño ya aparece matriculado en el Seminario Conciliar de Lugo, donde se supone llegó con su familia allá por el 1884. Tras varios años de estudio y de concursos para diferentes plazas en parroquias de Lugo, finalmente en 1914 consigue el primer puesto para una canonjía de provisión de la Corona, que había quedado vacante. Es así como llega a la catedral lucense donde pasará seis años y donde, sin duda, desarrolló su labor investigadora más importante. No solo dedicaba su tiempo a su oficio de canónigo, sino que también dedicó horas y horas a la investigación y transcripción de la documentación medieval del archivo catedralicio. Como buen positivista historiográfico, transcribía los textos, sabedor de la verdad que custodiaban, a pesar del tiempo y de las ideologías, a la espera de posteriores estudios críticos. Son muy pocas las publicaciones que nos han llegado del canónigo entre ellas “*La antigüedad de la Iglesia de Lugo (Tomo 1)*” y “*Los grandes pleitos de la Iglesia de Lugo: la Iglesia de Lugo y la de León (Tomo 3)*”, ambos publicados en el *Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*.

Esta edición, con la cual se inaugura la nueva editorial diocesana, viene preparada, como se ha dicho, de la mano de dos referentes para la historiografía eclesial: Manuel Rodríguez Sánchez y Oscar González Murado.

Rodríguez Sánchez realiza parte de sus estudios en el Seminario de Lugo, al igual que el canónigo Cañizares, y es ordenado sacerdote en 1966. Es licenciado en Filología Bíblica Trilingüe, diplomado en paleografía y diplomática y ha ejercido de catedrático de latín de enseñanzas medias, entre muchas otras actividades. Actualmente es bibliotecario del Seminario y profesor de latín en el ITL y combina su actividad docente con labores de investigación y publicación en *Lucensia* y otras revistas de filología. Por su parte, González Murado es licenciado en Estudios Eclesiásticos e Historia de la Iglesia, además de diplomado en Bienes Culturales. Destaca su formación en archivística y técnicas historiográficas y combina actualmente su doctorado con publicaciones periódicas en *Lucensia*.

Ambos reviven la obra de Ventura Cañizares del Rey al presentar esta Colección Diplomática que supone el primero de los cuatro volúmenes que dejó transcritos Cañizares en sus 1314 cuartillas manuscritas de papel. En total son 593 documentos, de los cuales aquí sólo se presentan los primeros 129.

La obra tiene partes.

Una primera parte en la que se encuentra un prólogo del actual obispo de Lugo y la introducción de los autores, con una pequeña biografía del canónigo Cañizares y las normas de transcripción que han utilizado.

La segunda, el grueso de la obra es la colección diplomática de Ventura Cañizares del Rey. Se pueden hallar escrituras, cobros de diezmos, donaciones, mercedes reales, privilegios, reales cédulas, cartas de aforo, etc. La documentación cubre un arco cronológico bastante amplio y, probablemente, el más interesante desde el punto de vista de la investigación, al ser muchos de ellos de la Alta Edad Media (569-1463). Sin embargo, cabe destacar como los documentos más curiosos y puede que los más importantes de la colección (debido a que los originales se han perdido y solamente se cuenta con esta transcripción), los signaturados con los números 5 y 6, que corresponden al Testamento del Obispo Odoario. La historia de este obispo ha naufragado muchos años entre la realidad y la leyenda, pues mientras algunos como Sánchez Albornoz no dudan de la historicidad de sus actos, otros ponen en cuarentena tanta hazaña. Y es que la aparición de Odoario en la escena política y social llega en un momento muy oportuno: los bereberes de Lugo inician una rebelión antiárabe que culmina con el abandono de la zona en 741, reinando en Asturias Alfonso I. Este hecho será aprovechado por el rey asturiano para incorporar al reino astur la franja norte gallega. En este momento aparece el obispo de Lugo Odoario (más tarde obispo también de Braga), acompañado de gran cantidad de personas que le seguían en su peregrinaje, iniciado al comienzo de la invasión musulmana. Se le considera el responsable de la reconstrucción de la ciudad así como de varios templos y el iniciador de la repoblación cristiana en Galicia. Como puede deducirse, su testamento debe ser de gran relevancia para los investigadores de la conquista cristiana en la zona.

Cada uno de los documentos de la colección viene identificado con un número o signatura asignado por los autores de la obra y también por el original que le dio en su momento el canónigo Cañizares. Además se acompañan de un breve regesto, la fecha, la transcripción y las notas tanto del propio Cañizares como de los autores. La transcripción es casi completamente literal tal y como se encontraban en las cuartillas de Cañizares, respetando incluso las abreviaturas que él mismo dejó, por lo que se puede recuperar prácticamente las impresiones que recogió el canónigo y las dificultades que pudo hallar en su labor paleográfica.

Los documentos están escritos en dos idiomas: en latín (la mayoría de ellos, al ser documentación oficial catedralicia) y en castellano (documentos reales a partir del siglo XIII).

La tercera parte está formada por dos instrumentos muy útiles para el investigador que se sumerja en la colección. Se trata de un índice onomástico, toponímico y de cosas notables, y además un índice con la documentación transcrita en la colección diplomática.

Como conclusión hay que destacar el notable valor diplomático e histórico que alcanza esta obra, con la cual se inicia la puesta en valor del ingente trabajo realizado, a principios del siglo XX, por el canónigo Cañizares en beneficio de la historia de Lugo.

No se sabe exactamente el destino que le habría dado Cañizares a las cientos de fichas que escribió a mano, pero sí que actualmente suponen una referencia obligada y obra fundamental, para cualquier investigador que quiera abordar la historia de Galicia. Para ello Manuel Rodríguez y Óscar González nos acercan esta edición de gran calidad, con la que la editorial de la diócesis de Lugo inicia su andadura.

Emilio Rosillo Clement. Archivero.  
Licenciado en Historia por la Universidad de Alicante.

Rojo Vega, Anastasio: *Datos sobre América en los Protocolos de Valladolid. Siglos XVI – XVIII*. Publicaciones Municipales, Ayuntamiento de Valladolid. Valladolid, 2007. 751 pp. ISBN: 978-84-920168-6-0

Mucho se conoce de la conquista y colonización de América, de los tesoros y nuevos alimentos que venían en las bodegas de los navíos reales o de la evangelización de tierras extensas y de pueblos tan diferentes. De todo se suele hablar cuando uno estudia ligeramente la historia de América y la influencia experimentada desde la metrópoli, y a la inversa. Aspectos globales todos ellos que, probablemente, no ofrecen un visión real del día a día de aquellos que estaban en contacto con las sociedades de los diferentes reinos de Indias, y que se nutrían de ellas.

Anastasio Rojo Vega presenta una obra muy del gusto de la corriente de la microhistoria italiana del siglo XX, que bien podría ayudar a cubrir todos los recovecos que deja la macrohistoria. Este estudio de los protocolos de Valladolid permite acercarse a la cotidianeidad de los habitantes de dicha ciudad y a sus relaciones con el mundo indiano, pudiendo apreciar los cambios que tan impactante contacto supusieron en nuestra sociedad. El autor es catedrático de la Universidad de Valladolid y profesor de Historia de la Ciencia en la misma. Además colabora con *El Norte de Castilla* y *El Norte de Castilla Digital* y le avalan centenares de publicaciones divulgativas y libros sobre historia de la medicina, la alimentación, la historia del libro y como no, de Valladolid. Ejemplo de ello y de su carácter docente y divulgativo se puede apreciar en los blogs y páginas web homónimas al autor.

“Datos sobre América en los Protocolos de Valladolid, siglos XVI – XVIII” es una recopilación de los protocolos notariales de Valladolid a lo largo de los siglos dorados de la Edad Moderna en España. Los protocolos notariales suponen una de las fuentes más importantes de información para la Historia que posee en nuestro país. En ellos se plasmaba cualquier actividad jurídica realizada desde el más noble de la alta sociedad, hasta el más humilde campesino que pudiera permitírselo. Según la normativa de los Reyes Católicos, cuando un escribano fallecía o dejaba su oficio, todos sus protocolos debían pasar a su sucesor. Los archivos notariales, por tanto, iban creciendo en volumen con el paso de los años, llegando en el siglo XVIII a tener verdaderos problemas de custodia y organización, sobre todo aquellos notarios que habían conseguido conservar todos los protocolos de sus antecesores desde el siglo XV. Así en el siglo XIX serán los propios notarios los que se organicen para el establecimiento de todos sus protocolos en un Archivo de Protocolos y Escrituras Públicas, que se crearía en cada Audiencia de su jurisdicción. Esta iniciativa tuvo poca vigencia por la creación de los Archivos de

Protocolos poco después de la Ley de Notariado. Este mismo sistema de agrupación protocolaria fue el utilizado en 1931 con la creación de los Archivos Históricos Provinciales en las capitales de provincia, donde se han de depositar los protocolos de más de cien años de antigüedad, sistema que se sigue hoy en día.

Valladolid en la Edad Moderna estaba en todo su esplendor siendo testigo de importantes cambios y del paso de grandes personajes por sus calles. Sede de la Chancillería de Valladolid, lugar de nacimiento de Felipe II, capital del reino a principios del XVII, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz o Fray Luis de León coincidieron en sus calles y también allí establecieron sus talleres grandes artistas como Becerra o Berruguete. Pero el hecho que probablemente marque el inicio de las relaciones de Valladolid con el nuevo continente, es el fallecimiento del Almirante Cristóbal Colón en la ciudad en 1506.

La obra de Anastasio Rojo Vega es, en sus propias palabras, “un diccionario biográfico” de los documentos relativos a las Indias, que ha hallado en el Archivo Histórico Provincial de Valladolid en sus más de veinticinco años de investigación. Es una selección de los documentos más curiosos e importantes, que pueden ayudar a obtener una visión más precisa de las relaciones existentes entre los vallisoletanos e indios.

Hay un breve prólogo del alcalde de Valladolid, ya que es el propio Ayuntamiento el que edita esta obra por su importante calado en la historia de la ciudad, y una introducción del autor contextualiza la obra y la relación documental.

La colección está formada por un total de 2.253 registros ordenados alfabéticamente por el nombre del otorgante. Los documentos a los que hace referencia datan desde el siglo XVI hasta el XVIII. La estructura de presentación es bien sencilla: el autor inserta el número de orden en negrita, seguido de los apellidos y nombre del otorgante, especificando su título, dignidad civil o eclesiástica y su profesión. Este encabezamiento se sigue de un pequeño regesto del documento, acompañado en ocasiones de pequeñas transcripciones o del documento transcrito literalmente. Cada asiento cuenta, por tanto, con una descripción detallada y cuidada y finaliza con una signatura de dos números que indican el número de protocolo y la página en la que se halla el documento. En ellos se pueden encontrar muchas tipologías diplomáticas recogidas en dichos protocolos: cartas de procuración, poderes, contratos de arrendamientos, testamentos, escrituras, certificaciones, ejecutorias de hidalguía y nobleza, limpiezas de sangre, ventas de esclavos, capitulaciones matrimoniales, etc. Este amplio arco documental da una idea de las posibilidades que abre esta obra para la investigación. Los otorgantes también son de lo más variado, lo cual permite también reconstruir el espectro social de la ciudad estos siglos: mercaderes, clérigos, tintoreros, maestros de obras, viudas, regidores, doctores, pintores, condes como los de Lemos o Benavente, duques como los Lerma o los Osuna y familias tan conocidas en toda Castilla como los Velasco o los Pimentel.

La obra está incluye tres índices completísimos: onomástico, toponímico y de materias, que constituyen la verdadera herramienta de búsqueda y de trabajo, para el historiador que quiera investigar en los protocolos relativos a la historia de América.

En definitiva “Datos sobre América en los Protocolos de Valladolid. Siglos XVI – XVIII” supone un instrumento fundamental para todos aquellos investigadores e

historiadores que quieran acercarse a la vida cotidiana de nuestra Edad de Oro a través de los protocolos vallisoletanos, y en especial a aquellos interesados en las relaciones entre la sociedad castellana y la indiana en la Edad Moderna. Todo ello, gracias a la amplia labor de investigación y al trabajo de recopilación del profesor y catedrático Anastasio Rojo Vega.

Emilio Rosillo Clement. Archivero  
Licenciado en Historia por la Universidad de Alicante

Martín Prieto, Pablo: *Los fueros de Guadalajara*, Premio Provincial de Guadalajara de investigación histórica y etnográfica 2007. Diputación Provincial de Guadalajara, 2010, 289 pp., ISBN: 978-84-92502-17-2

En el año 2007 la Diputación de Guadalajara, en su interés por incentivar los estudios históricos y etnográficos de la provincia, convocó el premio “Provincial de Guadalajara de investigación histórica y etnográfica” que se falló de forma unánime a favor del extraordinario trabajo realizado por D. Pablo Martín Prieto, medievalista con diferentes líneas de investigación abiertas, en este período, y que encarna el espíritu de los premios convocados al manifestar un gran interés por la historia de su provincia natal.

Todo trabajo de investigación resulta complejo, siendo mérito del autor transmitirlo de forma sencilla y accesible, este es el caso del trabajo que nos ocupa, permitiendo así, una mayor difusión del contenido entre el público tanto especializado y con una formación adecuada en la materia, como para los que se acercan por primera vez a este tipo de fuentes. Hay muchas vías para abordar el estudio de los fueros y quizá el mérito de Martín Prieto haya sido el hacerlo desde una visión de conjunto, tal y como se pone de manifiesto en la introducción de la obra, es decir, desde la perspectiva histórica, jurídica, paleográfica y diplomática, teniendo como punto de partida las propias fuentes históricas.

La ciudad de Guadalajara tuvo el privilegio de recibir la concesión de dos fueros, lo que suponía tener un ordenamiento jurídico propio. El primero de ellos de la mano de Alfonso VII, quién el 3 de mayo de 1133 y junto a su mujer, la reina doña Berenguela, *da, otorga y confirma* el llamado “Fuero Breve”, a petición de los Hombres Buenos de Guadalajara; este fuero quedaba estructurado en 25 artículos. Casi un siglo más tarde, el 26 de mayo de 1219, la corte de Fernando III elaboraba un nuevo código que sería conocido como “Fuero semiextenso”, compuesto por 115 artículos. Martín Prieto, conoce la similitud que ambos ordenamientos jurídicos guardan respecto a otros fueros de Castilla – lo que aborda en los cuadros comparativos que aporta al final de la obra –, situándolos el autor entre dos tradiciones o troncos jurídicos, los fueros de Extremadura, encabezados por el de Sepúlveda, y los de Toledo, entre los que destacan el de Escalona y la Carta Castellorum.

Pero también nos ofrece la interesante posibilidad de ir más allá al darnos a conocer las dimensiones que tuvieron ambos cuerpos jurídicos, lo que el autor llama “posteridad de los fueros”, algo muy importante de cara al análisis de la evolución del derecho local, en este caso, de Guadalajara, así como la apertura de posibles líneas de investigación al respecto. De esta forma se avanza en el tiempo

hasta 1251, fecha en la que Fernando III otorga un privilegio por el que confirma los fueros de tiempos de Alfonso VII, estableciendo al mismo tiempo varios capítulos nuevos sobre villas y aldeas, e incluyendo la aportación de regulaciones que modificaban en ciertos aspectos a las contenidas en los anteriores. Años más tarde, el 25 de agosto de 1262, Alfonso X otorgó el “Fuero del libro”, también llamado “Fuero real”, con el objetivo de sustituir al vigente. De esta forma, el autor sigue las aportaciones jurídicas realizadas por los sucesivos reyes, obteniendo así, una visión enriquecedora y de conjunto sobre el tema.

Las transcripciones paleográficas de cada uno de los fueros son el punto de partida de la obra. Del fuero atribuido a Alfonso VII no se conserva el documento original al haber desaparecido en el año 1936 con motivo del incendio que tuvo lugar en la iglesia parroquial de San Nicolás, donde se custodiaban la mayoría de los documentos que formaban parte del Archivo del Cabildo de Clérigos de Guadalajara; sin embargo, sí se conservan transcripciones decimonónicas del documento original, con las que el autor ha trabajado, unificando criterios paleográficos, lo que da lugar a una transcripción más acorde con los criterios gramaticales que debió poseer el original. Por otra parte, del fuero de Fernando III, el autor elabora una edición propia que, como señala, se basa en el manuscrito C, conservado en la biblioteca de la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York, EEUU). La transcripción de este manuscrito se completa con las variantes, a pie de página, que aparecen en los manuscritos A (Sección Consejos del Archivo Histórico Nacional) y E (Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial).

Una vez transcritos, Martín Prieto ofrece un estudio pormenorizado de cada uno de ellos, lo que resulta de gran interés por constituirse en una relevante aportación en el estudio diplomático, poniendo especial énfasis en reconstruir la gestación y redacción de los textos.

El capítulo cinco, titulado “Contenido institucional de los fueros”, se centra en cada uno de los aspectos jurídicos que contemplan los fueros. En ellos refleja de forma general los preceptos contenidos en ambos cuerpos jurídicos: la población, con su pertinente ordenación y fomento, el estatuto personal de los pobladores, las cuestiones de jurisdicción, el concejo, la organización militar y los derechos penal, privado y procesal. Es la parte que nos acerca al modo de vida de la ciudad de Guadalajara en la Edad Media. Los dos siguientes capítulos abordan, tal y como el autor indica, los estudios pormenorizados de cada fuero, cláusula a cláusula, analizando cada disposición.

Son dos las conclusiones finales que destaca el autor: por un lado la importancia del estudio de los fueros como fuente directa para la investigación; y por otro, la necesidad de proyectarlos en el tiempo, siguiendo su posteridad para poder entender la evolución del derecho, en este caso el local de Guadalajara.

Al final de la obra se incluyen un conjunto de herramientas que terminan de dar sentido a lo que un trabajo de investigación implica. Se aportan las imágenes de los manuscritos del fuero aprobado por Fernando III, que se conserva en: la Universidad de Cornell, en el Archivo Histórico Nacional y en el Monasterio de El Escorial. Además se incluye un apéndice documental que contiene cuatro documentos que vienen a complementar el capítulo octavo, dedicado a la posteridad de los fueros. También se añaden cuadros de concordancias de ambos fueros que ofrecen una comparativa de las cláusulas que los componen, poniéndolos en relación con otros fueros medievales, tales como los de Sepúlveda, Medinaceli, Belinchón, Escalona, Toledo y Madrid, entre otros, dados entre los

siglos XI y XIII. Finalmente, el autor, inserta un glosario que ayuda a entender de forma íntegra el contenido de los cuerpos jurídicos estudiados. Todo esto se ve complementado con un extenso cuerpo bibliográfico fundamental para la profundización en el estudio de este tema y que facilitará la labor del investigador en este campo.

En definitiva, se trata de un estudio riguroso, meticuloso y científico que llevó a Martín Prieto a ser galardonado por segunda vez con el premio “Provincia de Guadalajara”, algo que ya logró en 2005 al ser premiado por su estudio *El monasterio de Santa Clara de Alcocer en la Edad Media*.

Pilar Muñoz-Cobo Sanz  
Archivera. Licenciada en Historia (UAM)

*La Promessa Immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale*, a cura di Stefanie Knauss e Davide Zordan, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2011, 400 pp. ISBN: 978-10-41-525-2.

Este libro recoge trabajos coordinados por el Centro de Ciencias Religiosas, de la Fundación Bruno Kessler, de Trento. Es un proyecto, en el que los editores han trabajado entre el 2007 y el 2008. El subtítulo explica la inspiración y el método: se trata de propuestas, encomendadas a personas expertas. La variedad de sus aportaciones se integra en el deseo de los editores: trazar líneas para desarrollar una teología estética fundamental. Es una reflexión teórica y examen concreto de obras, producidas y gozadas en un contexto cultural, plural y dialogante, capaz de estimular mutuamente hasta la provocación. Los editores se alegran de haber conseguido “una consonanza armonica apprezzabile”, que es un buen augurio para lo ya iniciado.

Se han reunidos estos trabajos en cuatro secciones, que van desde la teoría a la concreción: la experiencia del arte y su forma de intervención en las prácticas eclesiales, sosteniendo “la necesidad de imaginar la promesa”.

Existe una confluencia entre teología, historicidad y subjetividad. Y esta es uno de los elementos decisivos para hallar un cuerpo para el *logos*. En su raíz, *logos* evoca unidad indisoluble, unidad en acto, entre carne y espíritu, mundo y representación.

Pierluigi Lia recuerda que los Padres del II Concilio de Nicea renunciaron a colocar la Escritura por encima otras formas que testimonian la revelación y su unidad interna, “in tutti i suoi profili storico-linguistici” (228-229). Enumera esa unidad en las diversas formas de “literalidad” históricas, entre ellas, la “iconografaffa”.

La exaltación de la espiritualidad de Dios no puede comportar la disolución de las formas de su representación. Las herejías trinitarias, en su deseo de desligar de “la carne del hombre” a Dios, terminan negando la revelación de Dios, en el Verbo encarnado. La buena noticia revelada en Él “è invece che Dio è il vero, originario artefice dell’unità che rende giustizia al corpo”.

La frontera entre la tierra y cielo, se realiza en la identidad corporal del ser humano, en la semejanza con el cuerpo de Dios, “nella lingua che realizza esteticamente quella esperienza del mondo e di Dio che costituisce la sua identità”.

El cuerpo forma parte de la experiencia humana de la subjetividad, realidad cognoscitiva activa, que cualifica a la conciencia. El cuerpo es “la representación en su realización arquetípica”. Es lengua, en la forma originaria de la escritura, que textualidad. La verdad no es una mera sanción retórica de la realidad, es un índice de la actualidad corpórea que recoge y une de manera indisoluble percepción y elaboración, semántico-simbólica, de la representación del sujeto y del mundo (Lía 176-189 y 192).

El cuerpo residencia y realiza la experiencia de la mirada como relación con el Otro, como relación con el Otro que precede, va delante (cita de A. Grillo con el que inicia Stella Morra su aportación, 195).

Los cristianos se saben creaturas, que han recibido todo lo que son como imagen de Dios. Lo son, históricamente, en el marco de relaciones mutuas. Lo son libremente. Están llamados a realizarse, de forma única e irrepetible, asumiendo su responsabilidad ante la mirada de Dios. La seducción de la belleza puede guiar a cada uno.

Stella Morra insiste en el testimonio de Jesús que pregunta, en la libertad, en la verdad, a quien se le acerca. A quien se le asemeja, posiblemente se le concederá también una “pregunta seductora” (213-214)

Existe ya una teología fundamental de lo estético, de lo artístico. La revelación y la forma antropológica de la fe exigen una lógica que tenga en cuenta los procesos del sentir humano. Eso hace que la teología se interese por el arte, por su producción y disfrute. “La teología no puede ser fundamental prescindiendo de esto”

*“Anunciamos, como dice la Escritura, lo que nadie vio ni oyó y ni siquiera pudo pensar, aquello que Dios preparó para los que lo aman”* (1 Cor. 2, 9) *Promesa imaginada* alude al comentario de san Agustín sobre este texto. Imposible de expresar verbalmente, hay que imaginarlo con la mente. La promesa “imaginada”, también con la ayuda del arte, pone de relieve la relación entre las obras de arte y la disponibilidad subjetiva para “cultivar la esperanza”, para permanecer y esperar, gracias a las imágenes, que la promesa se cumpla.

En este “inquieto rapporto” entre estética e idea de Dios, Marcello Neri menciona la “gran fábula histórica cultural”, que el cristianismo se relata a sí mismo y a los otros: existió una edad de oro, cuando se dio una co-extensión entre fe y sociedad civil. Vino después una retirada de la sociedad respecto a la fe. En el mundo católico, sobre todo, se ha elaborado una réplica a los relatos de la laicidad, la secularización de lo público, como forma de legitimar el control de él por parte de los poderes (58-59).

Si esa tendencia se impone, se cierra aquella apuesta de finales del setecientos: cada uno puede descubrir su condición individual, propia, de vivir y expresarse como hombre frente a un modelo impuesto, externo, disciplinante, vigilado por el poder político o religioso, como advierte la cita de C. Taylor, que hace William Dyrness (92).

La esencial dimensión religiosa del hombre, vista desde Schleiermacher y desde Otto, significa que es receptivo al “Otro”. Eso implica una idea de la libertad, fundada en la índole receptiva del hombre. Conduce al acceso a la dimensión de lo *sagrado*, según un *a priori* afectivo previo a un conocimiento analítico y reflejo y en relación, más o menos argumentada, con una experiencia histórica.

Raffaele Maioli concluye su reflexión sobre estos dos autores, insistiendo en el necesario retorno a la fenomenología y a la teoría del sentimiento, expuesta por

ellos. El “sentimiento” muestra la homología e imbricación entre lo religioso y lo artístico, entre lo estético y lo ético, entre lo ontológico y lo teológico (133 y 142-143).

La “continuidad” en el movimiento litúrgico de estos años incluye un desafío estético, que afecta al modo en que la sensibilidad se encuentra con la Palabra, no como concepto, sino como algo que habla y entra por las orejas, pero no controla con los ojos (380). El texto vale más que la paráfrasis, dice Andrea De Santis (316).

La crítica de la objetividad, hecha por la modernidad, ha ido subrayando la importancia del tacto, por encima de los otros sentidos, incluso en la estética. Fue visto como el sentido más subjetivo, que excita la sensualidad, ligada a la sexualidad. Por eso el tacto no era vía de conocimiento de Dios, sino de condenación. Hay un lazo entre sentido y sensualidad. Hay una ambigüedad entre los sentidos y sus efectos, benignos o malignos sobre la persona. En esta red de significados, tiene un papel el género.

Tras dar noticias de que había mujeres que seguían a Jesús, el evangelio de Lucas narra la curación una, con “hemorragias”, es decir, en situación de impureza, que ha tocado a Jesús (8, 45.48 y Mc 5, 25-34). Es un acto de la imaginación -si le toco el manto- y de la sensibilidad -tocó su manto. Todo en un relato sutil: vergüenza de la mujer, reacción excesiva de Jesús. Hay un relato de conversión, de fe, de curación, que se muestran a través de lo que el cuerpo expresa.

En la consideración de los sentidos se detecta la presencia de lo biológico-evolutivo y de la cultura, que provee de atribuciones simbólicas, que refuerzan la base de una sociedad y de sus valores (149-151)

En los evangelios las mujeres, la samaritana, la adúltera, la Magdalena que encuentra al resucitado, activan los sentidos y sus efectos. Las mujeres son “el otro cuerpo”. La Magdalena, en el relato de la aparición del Resucitado (Jn 20, 11-15) puede quedar como el apóstol de los apóstoles o como un testimonio de escaso valor que debe verificarse. Lo ha visto, no lo ha reconocido. Cuando escucha su nombre, se vuelve y lo llama “rabbuni” (20, 16). El lector hallará un modelo de esta relación entre imagen, escritura-cuerpo y arte, en el trabajo de Eckhard Nordhofen sobre la obra de Pieter Aarten, “Vanitas/Natura, o Cristo con Marta e María” (209-210 y 244-245 y 219-225).

La palabra se hizo carne es uno de los trazos más potentes en lo referido a la legitimidad teológica del arte para la realización de la fe. Existe una tendencia que culmina en el predominio de la palabra respecto a la figura, de lo interior respecto a lo exterior. Lo exterior afecta a la ontología. La producción artística, separada de lo material, del “cuerpo del *logos*”, marcada por el miedo hacia lo sensible. Olvida que esto está presente en lo más espiritual. La aparición de lo visible, su visibilidad, es más que un apoyo de la presencia, un espacio para que lo divino ocupe el mundo. Hay presencia real en lo visible.

No es asunto banal. Marcello Neri habla de la resistencia tenaz de la fe (católica) a “satisfacer” una *kénosis* estética de lo espiritual a lo sensible, “che si vorrebbe confessare realizzata una volta per sempre nel Corpo del *logos* che è Dio” (66-69)

A comienzos de los años veinte, Romano Guardini planteó frente a una cultura de la fuerza y de la expresión, de una realidad mundana, externa, animada por una religiosidad natural, la vida litúrgica tenía el reto de fortalecer su papel en el hoy de la iglesia y de la fe y en su futuro. La liturgia aparece como el problema más apremiante del futuro cultural de ese momento. El conocimiento simbólico y estético

exige, según Guardini, desatar los mecanismos teóricos y prácticos que obstruyen, culturalmente, el acceso integro y no escindido a la experiencia humana (277-278).

La dimensión de esta apuesta la analiza Roberto S. Goizueta desde la perspectiva de la "praxis de liberación". Es una reflexión que da actualidad a la dimensión ética de la lucha por la justicia, situando la Teo-dramática, en la preferencia de Dios por los pobres (395-400)

Partiendo de las semejanzas entre Calvino y Paul Ricœur, Jérôme Cottin recuerda que, para Calvino, la creación es la revelación de la bondad de Dios. La fe, esa "preocupación última", en palabras de Paul Tillich, es confianza incondicionada y adhesión. Se enraíza en una esperanza activa, en movimiento, que se abre camino, a despecho de los desmentidos, y transforma la desesperación y sus razones en razones de esperanza, por medio de la lógica de la sobreabundancia.

Esta preocupación última no es muda, porque la fecunda la palabra, que brota de una reinterpretación continúa que viene desde las señales y símbolos, que, a lo largo de siglos, se ha ido formando en el corazón de muchas generaciones (333).

Estas reflexiones son también razonada alusión a las zonas no sometidas a control de la autoridad, a esos espacios en que la disidencia es suave, no conflictiva, pero fuerte y continua.

Cristóbal Robles Muñoz  
Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid

Zarri Gabriella y Baranda Nieves (coord.), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII - Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*. Firenze University Press y UNED. Firenze-Madrid, 2011. 219 pp. ISBN: 978-88-6453-289-9.

Los lugares de la memoria sirven para no dejar paso al olvido. Nunca mejor dicho en el libro que nos ocupa ya que los diferentes capítulos que lo componen giran alrededor de la memoria colectiva, en ocasiones como suma de memorias individuales, que construyen históricamente y recrean el claustro y la vida monacal como centro de vivencias religiosas, de experiencias de espiritualidad, como espacios de transmisión de referentes, de ejemplaridad y de edificación.

Para ello se toma como eje nodular la función de la escritura femenina en la elaboración de la memoria de las comunidades religiosas de mujeres teniendo en cuenta una amplia tipología que abarca desde la biografía a las crónicas de fundación, las narraciones conventuales, los epistolarios de diversos tipos - privados, oficiales- y los procesos de canonización en la monarquía española y la península italiana durante la alta edad moderna, haciendo especial hincapié en que, en la mayoría de los casos, se trata de una escritura intimista, marcada por la subjetividad y recreada a partir de las propias experiencias religiosas.

Es interesante que las autoras hayan realizado un acercamiento a la problemática de la identidad y la cultura femeninas desde la perspectiva del género, enlazando así con una temática historiográfica de candente actualidad. Para ello se centran en el análisis de una serie de textos escritos por mujeres o sobre mujeres, transmitidos mediante la tradición oral y/o escrita, y conservados dentro -aunque a veces también fuera- del claustro como espacios de autorrealización y de legitimación del poder de las mujeres. Por sus páginas veremos desfilar a casi

todas las órdenes religiosas femeninas que tuvieron un cierto protagonismo en la temprana edad moderna como las dominicas, clarisas, carmelitas descalzas, franciscanas, agustinas recoletas y capuchinas.

Aunque no se hace ninguna alusión explícita a la marcada inflexión que supuso el Concilio de Trento para las comunidades religiosas, ésta queda patente cuando se analiza la significación de las mujeres que todavía se hallan inmersas en la dinámica bajo-medieval donde se les reconoce reputación y poder a través del uso público de la palabra o de la escritura frente a las que quedarán reducidas tras los muros conventuales y disponiendo únicamente de la pluma para dejar patente su personalidad.

Entre las primeras encontramos a Caterina Vigri, la santa boloñesa, autora de *Las siete armas espirituales* (1438), escrito "por divina inspiración", donde relata sus experiencias espirituales y explica cómo hacer un ejercicio de introspección de la conciencia y de la voluntad, especialmente a las novicias que se encontraban bajo su magisterio. A Sor Constanza de Castilla, priora del convento de Santo Domingo el Real de Madrid, cuyos textos no solo no se adaptan al mero carácter recopilatorio de una copista, sino que adoptarán un carácter político al pretender registrar los hechos históricos como un ejercicio reivindicativo de ciertos miembros de su familia frente a la versión oficial de las crónicas, especialmente el *Libro de oraciones compuestas y ordenadas por una monja dominica*, estudiado por Ángela Muñoz, donde, en palabras de la autora, puede observarse "el hilo intencional de la creación y perpetuación de memoria y memorias femeninas".

Es también el caso de "las teólogas de una nueva memoria evangélica", Isabel de Villena, monja clarisa valenciana y autora de la *Vita Christi*, y Juana de la Cruz, autora del *Libro del Conorte*, analizadas por M<sup>a</sup> del Mar Graña. Ambos textos, al presentar a Cristo, como sujeto activo en la querrela de las mujeres, y al evangelio, como un instrumento en su defensa, se otorgaban el respaldo necesario para legitimar sus propios discursos y, sobre todo, el uso de la palabra pública emulando a la Virgen María creando así una genealogía donde inscribirse. Isabel se comprometió con la reforma religiosa de su orden, y Juana, además de participar del movimiento laical en fase de institucionalización, escribió numerosos sermones marianos de carácter reivindicativo que fueron transcritos por las religiosas de su convento.

A caballo entre la memoria individual y la colectiva de la primera mitad del siglo XVI, tenemos la autobiografía de la carismática Lucía Brocadelli da Narni, mística y beata monja terciaria dominica en el monasterio de Santa Catalina de Siena, situado en Ferrara, estudiada por Gabriela Zarri. Es un texto controvertido y polifónico, atribuido a uno de sus últimos confesores, perteneciente a lo que puede considerarse la memoria individual, a medio camino entre la mística, la hagiografía y la autobiografía donde es presentada como interlocutora de Cristo, la Virgen, San Pablo y algunos santos dominicos.

Ya en el siglo XVII, el estudio de la memoria a través del género epistolar y de la correspondencia han sido los registros elegidos por Leticia Sánchez Hernández y Mercedes Marco Sánchez. La primera ha catalogado y estudiado el epistolario de la monja agustina, Sor Mariana de San José, durante 1605-1638; reformadora y fundadora de varios conventos de su orden, según el modelo establecido por Teresa de Jesús en sus fundaciones, fue posteriormente priora de la Encarnación de Madrid por decisión de la reina Margarita de Austria en el momento de su fundación.

Las cartas seleccionadas pertenecen a tres grupos de destinatarios: las dirigidas a personajes del mundo religioso como su confesor, la monja "misionera" en Inglaterra, Luisa de Carvajal, y otras religiosas de su orden; las dirigidas a individuos del entorno cortesano como Magdalena de Austria, gran Duquesa de Toscana y, por último, a personas de su familia.

En sus numerosas cartas y misivas aporta abundantes datos sobre la vida conventual, la alimentación, las enfermedades y sus remedios, o las actividades monacales, proporcionando una completa panorámica sobre distintos aspectos de la vida cotidiana, sin que ello suponga omitir otro tipo de datos, más íntimos, sobre sus experiencias religiosas.

La segunda se ha centrado en la correspondencia cruzada entre Sor Clara de Jesús María, monja profesa en el monasterio de la Purísima Concepción, de franciscanas descalzas, exponente de la religiosidad barroca mediante arrobos y éxtasis, con su confesor Martín López de Ontiveros, obispo de Calahorra y más tarde arzobispo de Valencia, en la que se pone de manifiesto sus vivencias y experiencias de tipo religioso.

Ana Scattigno estudia la memoria femenina a través de toda la producción escrita generada por los procesos de canonización en las primeras décadas del siglo XVII, desde las biografías, los recuerdos y testimonios orales de religiosas más ancianas, los relatos conventuales y la documentación conservada en los archivos conventuales. En concreto analiza las figuras de Domenica da Paradiso, fundadora del monasterio de la Crocetta, en Florencia, en el momento de su canonización, iniciado en 1624, a través de su obra escrita y una biografía sobre ella; de Catherine de Ricci, religiosa del monasterio dominico de San Vincenzo, en Prato, cuya biografía mostraba una vida ejemplar de edificación religiosa; y de M<sup>a</sup> Magdalena de Pazzis, monja del convento carmelita de Santa María de los Ángeles, cuyo proceso de canonización fue iniciado en 1611, muy poco después de su muerte, cuando permanecían todavía vivas muchas personas que la habían tratado y cuyo recuerdo fue fundamental a la hora de forjar su identidad.

La autora llama la atención sobre dos hechos: por un lado, inscribe estos procesos en el programa de gobierno del arzobispo de Florencia, interesado en reconocer públicamente la ejemplaridad de las religiosas residentes en estos conventos urbanos y, por otro, indica que no existe una tipología de fuente unívoca, destacando tanto la importancia de la tradición oral como de la escritura manuscrita. En esa misma línea podemos inscribir el pormenorizado análisis de las noticias históricas y la hagiografía femeninas, como fuentes fundamentales, en los procesos de canonización de las "santas de familia" Umiltà da Faenza, la venerable Eleanora Ramirez Montalvo, la beata Umiliana de' Cerchi y Minima Strozzi en la sociedad florentina de los siglos XVII y XVIII, que estudia María Pia Paoli.

El *Año Santo* (1658) es un libro compendio de meditación escrito por la Condesa de Paredes aunque fue publicado bajo la autoría masculina de un clérigo y comisario de la Inquisición, cercano a la autora. Luisa Manrique de Lara era una mujer singular, perteneciente a la nobleza, que ocupó influyentes cargos dentro de la corte, como dama de la reina Isabel de Borbón y aya de la infanta María Teresa, futura reina de Francia; en ella brilló con luz propia gracias a la impronta religiosa con que adornaba su personalidad, llegando a ser denominada como "la dama de Cristo". Profunda admiradora y devota de Teresa de Jesús, se decidió a ingresar en la orden carmelitana cuando se hallaba viuda y sus tres hijos se encontraban en edad adulta. Mantuvo una especial amistad con la controvertida mística y visionaria

vallisoletana Marina Escobar, y se conserva de ella un nutrido epistolario que mantuvo con una monja carmelita residente en el convento toledano de la orden. El libro citado tuvo un innegable valor instrumental, que muestra no solo la capacidad creativa, reflexiva y edificante de la autora sino también el interés en marcar unas pautas de espiritualidad y religiosidad que pudieran ser útiles a sus hermanas religiosas, en particular, y al resto de la comunidad, en general.

Nieves Baranda cierra el libro haciendo un recorrido por las fundaciones capuchinas españolas a partir de la creación de la primera comunidad en suelo italiano, obra de M<sup>a</sup> Lorenza Longo, en el Nápoles del primer tercio del siglo XVI, y su posterior difusión por la monarquía española, empezando por Granada en 1587 hasta alcanzar los catorce monasterios en todo el territorio, llegando hasta las Indias en 1665 (México), Lima (1713) y Guatemala (1725). Concede especial atención a los procesos de fundación de los conventos de Barcelona (1599) y Alicante (1672), los cuales le dan el pretexto para analizar a fondo la riqueza y variedad de la escritura femenina en su función creadora y conservadora de la memoria religiosa femenina.

Gloria Franco Rubio

Universidad  
Complutense de Madrid

*Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX.* Alexandre Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds). Ed. Silex Universidad, Madrid, 2012, 350 pp. ISBN 978847737606

En los últimos años, los estudios sobre la Compañía de Jesús han alcanzado un notable progreso cuantitativo y cualitativo tanto en la historiografía española como europea. La visibilidad que desde sus inicios los jesuitas trataron de dar a su acción evangélica frente a otras congregaciones religiosas de su tiempo, así como la extraordinaria conservación de su documentación histórica, resultado de la temprana centralización de su organización administrativa, ayudan en parte a entender el notable éxito que entre investigadores de diferentes disciplinas sociales ha tenido la investigación histórica de su instituto, atraídos por los sesgos de modernidad que sus miembros trataron de representar en el panorama religioso de comienzos de la Edad Moderna.

Por otro lado, este avance de los estudios sobre la orden que fundara en su día Ignacio de Loyola no ha sido tampoco ajeno a la evolución seguida por los estudios de índole religiosa, en general, marcados, como nos ha recordado en diferentes artículos el profesor Federico Palomo, por diversos factores de renovación que han interactuado en las últimas décadas. Entre estos, cabe destacar la paulatina secularización de estos estudios, resultante de la incorporación a la labor tradicional de los historiadores de las propias órdenes, de una generación de investigadores españoles y europeos cada vez más conscientes de liberar el campo de la historia eclesiástica y religiosa de sus viejos moldes confesionales.

Asimismo, esta nueva historiografía religiosa se ha caracterizado por una clara voluntad de permeabilidad a la incorporación de nuevas categorías,

cuestiones y temáticas provenientes de otras ciencias sociales como la antropología, la sociología o la lingüística, que han servido para insertar esta historia religiosa dentro de los nuevos confines de la historia sociocultural. Por último, ha trascendido en estos nuevos estudios una clara conciencia en afirmar la experiencia histórica de los territorios ibéricos –tanto peninsulares como coloniales– como un elemento de referencia ineludible a la hora de elaborar cualquier interpretación de conjunto de la historia religiosa occidental.

En este sentido, y de ello son testimonios los trabajos que configuran el presente libro, la historia de la Compañía de Jesús, en su calidad de institución mundial con claro proyecto universalista enfocado en la defensa y propagación del catolicismo por todo el orbe hasta entonces conocido, como señala Aliocha Maldavsky en uno de los ensayos que componen esta obra, se ha convertido en un fértil campo de estudio que entronca con las preocupaciones más recientes de la historiografía actual relacionadas con la “historia global”, la “historia atlántica”, “la apertura de las nuevas fronteras planetarias” o el “encuentro entre civilizaciones”, durante el periodo moderno. Es en este contexto espacial, geopolítico, en el que los jesuitas habría tenido un papel destacado en la circulación de personas y saberes, en la manera en que percibieron y pensaron realidades extraeuropeas, que trasladarían con su producción intelectual para una nueva comprensión en la cultura occidental, superada por las categorías utilizadas hasta entonces para pensarlas.

La acción misional de los jesuitas en ultramar, tan marcada históricamente por los paradigmas hagiográficos y apologéticos legados por los historiadores de la misma orden, se ve así superada, en la opinión de la mayoría de los autores de este libro, por una nueva visión que remarca la “modernidad” de los jesuitas en su gran capacidad de adaptación (designado en inglés como *accommodation*) a las sociedades con las que entraron en contacto.

Este libro es el resultado de unas jornadas internacionales celebradas en marzo de 2011 en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y que reunió a diferentes especialistas con el objetivo de explorar las relaciones del proyecto universalista cristiano de la Compañía de Jesús con los Imperios ibéricos entre los siglos XVI y XX. Además de la excelente introducción, en la que se plantean algunos de los ejes fundamentales en torno a los cuales giran los nuevos enfoques sobre la acción misional de los jesuitas, desde una óptica transversal e interdisciplinaria, la obra recopila trece estudios distribuidos en cuatro partes.

En la primera, *Educación, evangelización y misiones en Asia (siglos XVI-XVII)*, se agrupan los trabajos de Joan-Pau Rubiés, Manel Ollé y Jean-Noël Sánchez Pons. Dentro del creciente interés que la historiografía europea ha venido manifestando por el estudio de las relaciones culturales europeas con el mundo asiático, Rubiés profundiza, en un excelente ensayo, sobre la naturaleza de la adaptación jesuita en las cortes imperiales de China y Japón, a través de las estrategias definidas por el visitador general de la Compañía en Oriente a mediados del siglo XVII, Alessandro Valignano. El objetivo de su estudio es matizar el supuesto grado de apertura cultural, de interactividad y mediación cultural, atribuido a los misioneros jesuitas en ellas. El dialogo intercultural o *accommodation* jesuita (adaptación a las costumbres civiles locales, uso selectivo de la tradición de filosofía moral confuciana...), como aparente signo que prefiguraría una tolerancia jesuita “*avant la lettre*” a los tiempos de la ilustración europea, en realidad quedaría perfilada por su incompatibilidad a la hora de aceptar ciertas creencias teológicas y

ritos considerados como idólatras, lo que lleva, finalmente, a su autor a plantear en esta actividad de mediación cultural ciertos matices de disimulación y de semimaquiavelismo que limitarían la capacidad para el compromiso intercultural de los jesuitas, siempre en aras de la superioridad del cristianismo sobre las religiones y las sociedades orientales.

Por su parte, Manuel Ollé estudia a partir de la *Historia tartaro-sinica nova* del jesuita belga François de Rougemont, acabada en 1668 en su cautiverio cantonés e impresa en Lisboa en 1672 y Lovaina un año después. El arranque, junto a algunas otras obras como la del dominico español Domingo Fernández de Navarrete, la de Martino Martini, Juan de Palafox y Mendoza o Vittorio Rico, de una nueva historiografía misional que no solo expresaría los efectos más relevantes de la caída del imperio Ming y la entronización de la dinastía manchú de los Qing sino, asimismo, la presencia de discursos relevantes para la historia de las ideas, las percepciones y las relaciones interculturales entre europeos y chinos. Por último, Jean-Noël Sánchez Pons explora el difícil equilibrio de los jesuitas en la expansión colonial por las Molucas, territorio sujeto a las tensiones de los límites jurisdiccionales entre los Imperios hispano-lusos en el siglo XVII.

La segunda parte, *Evangelización, Utopías y Misiones en América (siglos XVI-XVIII)*, se abre con el trabajo de Javier Burrieza sobre las casas de los jesuitas en el virreinato de Nueva España. El historiador vallisoletano subraya la trascendencia de los domicilios ignacianos en la construcción de una auténtica “red globalizadora”, clave, a su juicio, en el intercambio intercontinental de experiencias y conocimientos a través de su praxis educativa, sin depender estrictamente de los límites geográficos de los continentes. Recoge, además, otros aspectos relacionados con la vida cotidiana en casas y colegios, el sistema de fundación de los mismos, ministerios, métodos misionales o el nuevos reclutamientos de jesuitas en los ámbitos locales, entre otros aspectos de interés.

A continuación, Fermín del Pino, investigador del CSIC, insiste en la validez del concepto de “transculturización” acuñado en su día por Ángel Rama, en contraposición a la imagen crítica de los estudios postcolonialistas que han insistido en una aculturización unilateral, controladora y destructiva, del mundo amerindio. Para Fermín del Pino, no solo se produjo una reacción negociadora por parte de algunos sectores poblacionales amerindios, favorecidos por el nuevo estatus político creado por la caída de los antiguos imperios, sino que también, en una relación de ida y vuelta, hubo entre algunos sectores de los occidentales una sensibilidad hacia el valor de aquellas culturas. Entre estos destacarían algunos misioneros y religiosos, como José de Acosta, que desplegaron un enorme esfuerzo por rescatar la memoria histórica y las lenguas de tantos pueblos evangelizados, a pesar de que aspiraran a su integración dentro del universo cristiano.

Precisamente Aliocha Maldawsky propone en su ensayo una reflexión sobre la identidad misionera de los jesuitas peruanos entre 1568 y 1640, a través del análisis de fuentes europeas y americanas como las cartas *indipetae* que manifiestan la vocación misionera de los que deseaban pasar a Indias, y los catálogos del personal jesuita en Perú y de la correspondencia de éstos, que revelan los debates internos sobre la misión y el aprendizaje de los idiomas indígenas entre los propios jesuitas. El estudio de estas fuentes revela las resistencias de los jesuitas europeos y criollos a las actividades misioneras y la importancia creciente que adquirirían en éstas los propiamente americanos.

Esta reticencia no solo era debida en el caso de los europeos a la escasa preparación recibida para afrontar el rigor de las mismas, tal y como señalaban los superiores locales, sino que, en el caso de los criollos, se teñía además de sus oposiciones a la labor sobre los indios, considerados como una categoría inferior en la escala colonial. Desde este punto de vista, la admisión creciente del mundo mestizo en las filas de la Compañía en Perú, durante el siglo XVII, se explicaría en clave de su utilidad como misioneros en tierras de indios. Cierra esta segunda parte el interesante ensayo de Guillermo Wilde sobre las misiones jesuíticas de Paraguay, que pone el acento sobre las múltiples escalas en que debe observarse el análisis de su historia: la de los “imaginarios políticos” forjados en la Vieja Europa por el discurso ilustrado que las ubicaba como paradigma del “buen gobierno” y que debían de servir de ejemplo a las sociedades ilustradas; la de los marcos concretos, locales y regionales, que a través del proceso de reducciones desarrollados por los propios jesuitas ayudaron a construir nuevas realidades artificiales de homogenización cultural identitaria y étnica, naciones chiquita, moja, guaraní... nada acordes con la realidad multicultural de aquellas zonas; y, por último, lo que Wilde define como la “agencia indígena”, es decir, el espacio generado por los propios indígenas, no definido por su pureza étnica, sino por su praxis de actuación, resistencia y autonomía, en el propio marco del régimen colonial en el cual se sitúan.

Este último aspecto ayuda a explicar el uso que los propios indígenas harían de instrumentos culturales aprendidos en las propias misiones, como la escritura, empleada como correa de transmisión entre los indios reducidos y los indios infieles de fuera de ellas, a los que les unían relaciones de parentesco, en sus estrategias de resistencia frente a colonizadores y religiosos.

La tercera parte, *Antijesuitismo y expulsión (siglos XVI-XVIII)*, se abre con el ensayo de la profesora Doris Moreno, que analiza la variedad de sensibilidades religiosas que conformaron la naturaleza original de la Compañía de Jesús y que sirvieron de excusa a la críticas recibidas por parte de sus detractores, que la acusaron, reiteradamente, ante la autoridades eclesiásticas e inquisitoriales por su supuesto alumbradismo. La incorporación de algunos de los discípulos de Juan de Ávila, que en algunos casos años más tarde pasarían a las tierras del Nuevo Mundo en la que desplegarían sus vivencias de religiosidad interior, avivaría aun más esta polémica que en el fondo rasga el alma de la primitiva Compañía de Jesús, atrapada en la contradicción entre una cierta libertad interior despertada por los Ejercicios Espirituales, una vida de devoción con fuertes tonos místicos, con énfasis en la oración interior, y, por otro lado, el principio rector de obediencia ciega hacia los superiores que se irá imponiendo cada vez más a partir de los generalatos de Mercuriano y Aquaviva y que ahogarían esos atisbos de libertad religiosa interior iniciales.

Por su parte, Alexandro Coello, a través del análisis del proceso del padre Reitemberg en el siglo XVIII, dirige su mirada hacia la periferia del Imperio: las Islas Marianas. Su estudio permite ver la importancia del desarrollo de las Congregaciones Marianas también entre las sociedades coloniales como foco de encuadramiento y control moral, en este caso femenino, a la vez que de difusión de nuevos cultos como el de Nuestra Señora de la Luz, que las dotarán de una cierta cohesión interna, si bien, en este caso con un claro tono polémico por el contenido salvífico dado a su culto que será considerado como inadecuado para la

Sagrada Congregación de Ritos y el Santo Oficio. La expulsión final de los jesuitas acabará por hacer languidecer ambas realidades a finales del siglo XVIII.

Finalmente, esta tercera parte se cierra con los estudios de Bernat Hernández, que hace un magnífico recorrido por las lecturas de la obra del padre Bartolomé de las Casas por parte los jesuitas entre los siglos XVI y XIX, y de Inmaculada Fernández Arriaga, que hace lo propio con las crónicas jesuitas escritas desde el destierro, en las que, entre otros argumentos, se subrayaron, por parte de sus autores, la aportación a la civilidad, a la extensión del Evangelio y al servicio de la Monarquía de las misiones ignacianas de Ultramar. En el caso del primero, las recepciones y exégesis de la obra del dominico le sirve como un referente idóneo para recorrer la historia intelectual indiana: del *lascasianismo* beligerante del siglo XVI (polémicas sobre la restitución de bienes, la justicia de la guerra contra los indígenas resultantes de la acepción que los jesuitas hicieron del discurso del dominico del rechazo a la barbarie innata de los indios y de su incapacidad para convertirse al cristianismo...), que tantos quebraderos de cabeza darían a la orden jesuita en su relación con la Corona española a finales de aquella centuria, se pasará a un siglo XVII de claro organicismo intelectual jesuita hacia la Monarquía Hispánica, con su teoría de la compensación que el Nuevo Mundo representaría para una cristiandad romana (y en este caso defendida por la armas del monarca español) disminuida por los avances de la herejía protestante: el trabajo de los indígenas o los tesoros extraídos de las minas americanas no serían más que el justo pago con que la providencia saldaría la deuda que los neófitos indios habrían contraído con la Corona por su proceso de evangelización. El siglo XVIII, por su parte, recuperaría el discurso de Las Casas en un triple nivel: en el debate sobre la acción española en América; en la discusión del valor del mundo americano en sí mismo, su igualdad, superioridad o inmadurez respecto al continente europeo y, finalmente, en el discurso criollista que pondría su acento en el discurso indigenista abierto por el dominico en el siglo XVI.

La cuarta, y última parte de esta obra, *La Compañía restaurada: los jesuitas en Asia y África (siglos XIX-XX)*, la configuran dos ensayos de interés. En el primero, el profesor Josep Maria Delgado realiza un magnífico estudio del devenir del Colegio de San José de Manila, el primer centro universitario de toda Asia, y del contexto de los conflictos educativos y sociopolíticos, que atravesó a lo largo de su historia hasta alcanzar el siglo XX, tras los procesos de independencia de la colonia respecto a España y su paso a la gobernación estadounidense. En el segundo, el profesor Miquel Vilaró expone la historia de una misión fracasada, como fue la iniciada por los jesuitas en la isla africana de Fernando Poo entre 1858 y 1872.

En definitiva, el conjunto de ensayos reunidos en este libro constituye un magnífico mirador para el lector desde el que podrá percibir los nuevos campos de interés y enfoques metodológicos de la historiografía más reciente que estudia a los jesuitas como un cuerpo de vanguardia en el diálogo intercultural del periodo moderno. Los ignacianos son aquí representados en su papel de privilegiados mediadores en un contexto de producción y disseminación de conocimientos, a través de su actividad misional desplegada a escala global, sin duda, enjuiciada de forma positiva por su indiscutible contribución al conocimiento occidental de los pueblos extraeuropeos.

José Luis Betrán  
Universitat Autònoma de Barcelona

Planas Roselló Antonio y Ramis Barceló, Rafael: *La Facultad de leyes y cánones de la Universidad Luliana y Literaria de Mallorca*, Madrid, Editorial Carlos III-Dykinson 2011, 186 pp. ISBN: 9788499822365.

La evolución de la Universidad histórica de Mallorca puede dividirse en dos grandes periodos: una primera época en la que los estudios universitarios se incluían dentro del “Estudio General Luliano” (1483-1692) y un segundo periodo, a partir de la constitución de la denominada propiamente como “Universidad Luliana y Literaria” (1692-1830).

La implantación del Estudio General pretendía evitar que los oriundos de Mallorca tuvieran que acudir necesariamente al continente para poder graduarse. Fue un momento en el que se desarrollaron, aunque tímidamente, algunas enseñanzas jurídicas en la isla, y la actividad docente se encontraba íntimamente ligada a la difusión de las doctrinas de Ramón Llull.

Sin embargo, no sería hasta la obtención de un privilegio pontificio en 1673, aunque no se haría efectivo hasta 1692, cuando se consiguió que los estudios de derecho pudiesen alcanzar su plenitud, y se produjo la transformación del Estudio General en la propiamente Universidad Luliana y Literaria.

La universidad se caracterizó, durante buena parte de su existencia, por tres problemas de gran importancia, que serían el germen de su clausura a finales de diciembre de 1829: en primer lugar, su resistencia a las novedades. El profesorado siempre mostró un carácter conservador y reacio a cualquier tipo de innovación. El resultado fue, en el caso de la Facultad de Leyes y Cánones, la pervivencia, desde sus *Constituciones* y hasta su supresión, del derecho romano, evolucionado al compás de las necesidades políticas y jurídicas de cada época. Los diferentes intentos de uniformización a nivel nacional de los planes de estudio, desde los tiempos de Carlos III, pasando por la reforma del marqués de Caballero de 1802, o la del ministro Calomarde en 1824, tuvieron un escaso cumplimiento en Mallorca, condenando a la institución educativa a su desaparición, a pesar de los desesperados intentos por cumplir los requisitos exigidos en las diferentes ordenanzas, en la última década de su existencia.

En segundo lugar, otro de los principales problemas fue la falta de medios económicos con los que cubrir los gastos derivados del funcionamiento de la propia universidad, lo que llevó, en la segunda mitad del siglo XVIII, al desproporcionado incremento del número de colaciones, debido a la facilidad con la que se concedían los grados, como un medio con el que obtener liquidez. Una consecuencia directa de esta situación sería el descenso en la calidad de la enseñanza, la relajación en las costumbres o la falta de asistencia a las clases.

Finalmente, un último obstáculo sería el provincianismo y aislamiento de la universidad con respecto de la península, factores que le hicieron caer en la endogamia.

El libro que aquí se reseña realiza un recorrido muy bien documentado por este centro universitario, prestando una especial atención a su Facultad de Leyes y Cánones, y recogiendo parcialmente algunos trabajos ya publicados de los autores, a los que se les han realizado ciertas modificaciones y ampliaciones.

En un primer momento, la obra se ocupa de la enseñanza del derecho y de la formación de los juristas mallorquines entre los siglos XVI y XVII, que transcurre desde una etapa de pocos, pero grandes juristas, a un progresivo incremento en su número, pero cada vez con una formación más precaria, desde que Felipe II

prohibiese la posibilidad de cursar estudios en universidades extranjeras; lo que llevó a los mallorquines a estudiar en centros exclusivamente integrados en los dominios de la monarquía, con preferencia por la zona de la Corona de Aragón y, especialmente, de aquellos lugares en los que se podía obtener el grado con escasas dificultades académicas y económicas, como Huesca, Gandía u Orihuela.

Tras esta primera parte, los autores se dedican a explicar los planes de estudio de Leyes y Cánones y los métodos de enseñanza de la universidad desde 1692 hasta su supresión. En este apartado resulta muy significativo la existencia de un número de cátedras escaso, debido a que muchas de ellas se encontraban indotadas, y ello tuvo una repercusión directa en la calidad de la enseñanza, que seguía un sistema deficiente, basado en el dictado de apuntes y la comprobación por los profesores de esas anotaciones manuscritas para probar la asistencia a sus clases.

En un tercer apartado se presta atención, de manera pormenorizada y minuciosa, a la composición del claustro de la Facultad de Leyes y Cánones entre 1692 y 1830, haciendo referencia a las distintas cátedras, su evolución y al sistema de oposiciones. El resultado fue el predominio de un profesorado de orígenes mallorquines y de carácter conservador que, además, sumado a las corruptelas en los exámenes de oposición, hizo frecuente la existencia de casos de parentesco sanguíneo o colateral entre sus miembros. Resulta muy clarificadora la inclusión de una relación cronológica de las cátedras (pp. 105-106).

Los autores dedican una sección a la colación de los grados, la legislación al respecto y las diferencias entre la teoría legal y la práctica efectiva. En la universidad mallorquina las colaciones fueron en incesante aumento durante el siglo XVIII y principios del XIX, llegando a conferirse un número desproporcionado de grados, lo que propició las críticas de instituciones como la Real Sociedad Económica de Amigos del País y el Colegio de Abogados. La explicación a ello reside en que estas colaciones de grados se convirtieron en la principal fuente de financiación de una institución con problemas económicos endémicos.

La última parte de la obra se adentra en el periodo final de la universidad ante su incapacidad de adaptación a los diferentes planes de estudio, llevando a cabo un análisis sobre las causas de su supresión. Tras ello, se realiza un breve recorrido por los intentos de continuidad de los estudios en los años posteriores y examinando de manera concisa la formación de los juristas mallorquines hasta la creación de la *Universitat de les Illes Balears*.

El libro concluye con una minuciosa prosopografía de los catedráticos de la Facultad de Leyes y Cánones.

Se trata, en definitiva, de una obra bastante completa que contribuye al conocimiento, durante la época moderna, de una de las universidades más antiguas del territorio español.

Carlos A. Martínez Tornero  
Universidad de Alicante

Nieto Sánchez, Carlos: *San Clemente de Bolonia (1788-1889): el fin del Antiguo Régimen en el último colegio mayor español*, Madrid, Editorial Dykinson, S.L. 2013, 484 pp. ISBN: 978-8490311585

El objeto de estudio es el Colegio de España, tomado no solo como institución sino también como observatorio que permite documentar el tránsito que se produjo de la Ilustración al liberalismo, es decir, el impacto que la revolución tuvo sobre las realidades del antiguo régimen: éste es el enfoque que nos promete el autor al comienzo de sus páginas. Un observatorio ciertamente apropiado, pues el Colegio como corporación manifiesta la esencia de la realidad premoderna, compuesta como es conocido por un sinfín de entidades caracterizadas por el rasgo típico de la autoadministración. Y un periodo que Nieto acota a través de la cabeza de ese cuerpo que es la institución albornojana, el rector: comienza con el rectorado de Simón Rodríguez Laso (1788-1821), al que sucedieron Juan Francisco Marco y Catalán (1822-1827), Pablo de Irazoqui y Remón (1827-1855) y José María de Irazoqui y Miranda (1857-1889).

La historia que aborda este libro puede afrontarse desde una triple perspectiva o punto de vista, es decir desde cada uno de los actores que recorren sus páginas: el Colegio, la autoridad política española y la italiana. Y el paso que provoca la revolución incide en la definición de los sujetos y en la relación existente entre ellos, liberando nuevas aspiraciones y replanteando los equilibrios existentes.

El arranque podemos encontrarlo en la España ilustrada, cuando la desunión de la colegiatura permitió en 1757 realizar a Fernando VI una intervención inédita hasta ese momento: el envío de un visitador, el canónigo Francisco Pérez Bayer, produciéndose así la primera visita regia de la historia de la institución y la subsiguiente apropiación del derecho de nombramiento del rector de la institución por parte del monarca. Si hasta ese momento la tutela regia de la que gozaba el Colegio había sido más bien algo vago, sobre todo en relación a la que ejercía el Papa, ahora el monarca la presentaba como parte de su patronato y el Colegio quedó así sujeto a la secretaría de Estado y, tras la revolución, al ministerio correspondiente.

La revolución supuso la creación de un sistema nacional de educación donde la fundación albornojana no encontraba ya un fácil acomodo. Los liberales culminaron en 1845 su nueva estructura y en ella los estudios hechos en una universidad extranjera no tenían sentido; para evitar las dudas que pudieran quedar así lo confirmó un decreto de 1853 obra del ministro Vahey. ¿Qué papel tenía entonces el Colegio? Se barajaron distintos destinos, desde su venta hasta su conversión en una academia de Bellas Artes.

Por su lado, las autoridades boloñesas estaban supeditadas al Papa desde la fundación del Colegio, y éste, como pastor supremo de la Iglesia, era el protector del Colegio. Pero al entrar las tropas napoleónicas y disolverse el poder temporal del pontífice sobre la ciudad se creó una situación diferente. El nuevo gobierno italiano podía considerar, como hicieron algunos de sus miembros, a la fundación como un bien de manos muertas y promover así su desamortización. Estas autoridades, sin entrar en sutilezas, se proclamaban sucesoras de los Pontífices y reclamaban sus prerrogativas reclamando el uso de las rentas del Colegio para el nuevo sistema de instrucción pública italiano.

Ante esta nueva constitución de las naciones española e italiana se enfrentó el Colegio, representado por su rector, en un intento de conservar sus privilegios. El

primero de los estudiados por Nieto, Rodríguez Laso, asumió una institución bastante saneada gracias a la reforma llevada a cabo por Pérez Bayer y el plan de estudios implantado por el rector Alfranca en 1786, que habían permitido un breve periodo de brillo académico. Pero el rectorado tuvo que medirse con un periodo histórico convulso como pocos: la muerte de Carlos III y el reinado de Carlos IV, la Revolución Francesa, la disolución de los Estados Pontificios, la efímera constitución de la República de Bolonia y la creación de la República Cisalpina (1797)... Ésta última, calificada de República hermana, reflejaba los principios de la Constitución francesa del año III (1795) y así produjo una situación completamente extraña para el Colegio.

La Corporación autoadministrada que, durante siglos, había ido dotándose de un marco legal propio no tenía cabida en una sociedad de individuos iguales, lo que incluso motivó en 1798 la decisión real de vender el Colegio y sus propiedades. Esta venta no llegó a realizarse y la institución, que mientras sirvió, entre otras cosas de hospedaje a un Pío VI camino del exilio, sobrevivió hasta el cierre decretado por Napoleón en 1812. En 1814, tras la caída de Napoleón, comienza un complicado proceso que no culmina hasta 1819 para recuperar las propiedades y restablecer el Colegio.

A la muerte de Laso, acaecida en diciembre de 1821, fue nombrado rector comisario Juan Francisco Marco y Catalán, auditor de la Rota romana, que no residió en el Colegio, por lo que la dirección efectiva recayó en el decano. Vivían entonces otros dos colegiales en la Casa. Es un periodo de penuria económica y escasa actividad académica, reflejo en parte de lo que sucedía en la Universidad. Con el nombramiento de Irazoqui y Remón en 1827 se intentó pasar página y volver a un añorado pasado. Hubo mejoras económicas, pero la muerte de Fernando VII y la llegada de los liberales suscitaron nuevos problemas. El golpe definitivo vino de la mano del ministro de Gracia y Justicia, Federico Vahey, que por decreto de 24 de enero de 1853 negó valor académico en España a los grados obtenidos en Bolonia.

A la muerte de Irazoqui y Remón, ocurrida en enero de 1855, el único colegial que existía en ese momento era su sobrino, Irazoqui y Miranda. Ante esta situación, el Gobierno nombró a un español de ascendencia italiana, Manuel Marliani Cassens, ex senador del Reino, como administrador. Nombramiento que provocó una situación insólita: el único colegial existente se negó a reconocer al administrador por no haber sido colegial. Comenzó así una pugna que duró hasta que el cambio de gobierno, con la caída de los progresistas, facilitó que en 1857 se revocase el nombramiento de Marliani y se nombrase a Irazoqui y Miranda rector interino, hasta 1870, cuando recibió el nombramiento de propietario. Pero las penurias continuaron: hasta 1864 el único colegial fue el rector. Además, en 1861, con ocasión de la unificación italiana, las autoridades locales clausuraron la administración del Colegio, situación que duró hasta 1866.

Tras los sucesos de 1868 y la restauración, comienza una nueva vida para el Colegio que cristalizó en los nuevos estatutos de 1876, los que sustituyeron a los de 1644. Con ellos la institución se reinventa y se prepara para una etapa diferente, confirmada por unos nuevos estatutos aprobados el mismo día que se jubiló el rector en 1889.

Dos clausuras, dos nuevos estatutos, intervenciones clave de los representantes españoles antes la Santa Sede... Una rica historia que Nieto completa con un estudio de los colegiales. No solo los problemas de admisión o de

su número (que se ilustran en claras tablas), sino la biografía de cada uno de ellos. Atención que se enriquece con un capítulo dedicado a la vida cotidiana, en el que se rastrean los testimonios literarios existentes.

La obra cumple así su cometido y llena una laguna historiográfica notable.

Manuel Martínez Neira  
Investigador del proyecto:  
"De la enseñanza a la ciencia del derecho"  
"Universidad Carlos III

Cuenca Toribio, José Manuel: *Iglesia y cultura en la España del s. XX*, Madrid, Editorial, 2012. 520 pp., ISBN 978-84-9739-132-0

Una vez más el profesor Cuenca Toribio nos ofrece en las postrimerías de este año de centenarios y bicentenarios una visión historiográfica sobre nuestro siglo XX, situando el punto de mira ni más ni menos que en el tema, tan superficialmente retratado en ocasiones, de las relaciones entre la Iglesia, la cultura en general y el poder político en particular.

El contenido de este volumen supera ampliamente el título del mismo. Es una obra inserta en la llamada historia de las mentalidades, respetando, escrupulosamente, el camino metodológico abierto en su día por el maestro Rafael Altamira y desbrozado con talento por el también maestro José María Jover.

Parafraseando a Ortega, este libro está ahíto de "sed de españolismo" y también de rigor histórico y visión comprensiva y no excluyente del siglo XX español. No es solo el análisis minucioso de la Iglesia en España, tema del que el profesor Cuenca es un reconocido especialista. Es algo más. Me atrevo a afirmar que mucho más.

La relación de los dos grandes conceptos -cultura y religiosidad- se proyectan sobre el contexto histórico de la centuria e insertan en sus respectivas Instituciones. Y tras ello, la sombra del Poder político influyendo en ambas y al mismo tiempo siendo influidos por las mismas. Por eso afirmo que el título se queda corto, así como la intencionalidad crítica del autor en determinados temas, rebajados por su benévola complacencia ante determinadas situaciones, aunque ello no empece al rigor histórico de la obra.

El crítico de ocasión que firma esta crónica se precia de conocer relativamente bien la obra ya muy oceánica, del profesor Cuenca Toribio. Y me permito afirmar que este libro representa, en mi opinión, una de sus creaciones más personales y por ende más valiosas. Aquí está el intelectual honesto, el historiador riguroso y actualizado en sus fuentes, el español que proyecta su mirada desde la altura aguilera de su doble condición de emérito y jubilado administrativamente, que no realmente, y esta obra es la mejor prueba de lo que digo, dirigiendo su mirada sobre la realidad española en la que está inmerso en permanente interacción.

Ciencia y edad, cultura profunda y veterana investigadora se dan la mano de consuno y hacen posible el brillante resultado final que se refleja en más de quinientas apretadas páginas. En cinco capítulos de muy homogénea extensión- aquí también se ve la maestría del docente- se da una visión extensa y completa sobre el posicionamiento de la Iglesia española en la pasada centuria.

Los enunciados de estos capítulos son, ya de por sí, suficientemente, significativos. Teniendo como punto de partida la, en su opinión, “alicorta” respuesta de la jerarquía eclesiástica a los desafíos de la modernidad, analiza, en detalle, la obra de la misma a partir de la Restauración, situando en primer plano la controversia dialéctica entre cultura católica y cultura republicana, heredera de los Demócratas de Cátedra y de la Gloriosa, destacando el papel de los jesuitas como educadores por excelencia de la burguesía de finales del XIX.

Apunta certeramente que la orden ignaciana, ante la deserción de los agustinos, se queda con el monopolio de la educación y el control del catolicismo. Deusto y los agustinos de El Escorial se transforman en los centros de formación de las minorías rectoras que dominarán el panorama político española lo largo del siglo XX.

Por eso este libro, riguroso y esclarecedor, resulta indispensable para conocer el tema del poder en la España de ayer y de hoy. No es necesario indicar, conociendo la metodología del Profesor Cuenca, que todas estas afirmaciones están apoyadas en una potente base documental. No hay, a lo largo de toda la obra, afirmación, por muy atrevida o avanzada que, en ocasiones se presente, que no esté avalada por la contundencia de una fuente precisa y sólida.

El papel de los dominicos y su vinculación con la renacida universidad alemana de finales del siglo XIX, a través de Friburgo, y con Roma, por el *Angelicum* es destacado por el autor, aunque en un segundo plano en relación con los jesuitas.

Las extensísimas como necesarias y abundantes notas a pie de página respaldan una afirmación que recorre toda la obra: la Iglesia española carecía de intelectuales que pudieran explicar la gran crisis finisecular que atravesaba el país y que se proyectaría sobre la centuria siguiente.

Con abundante batería bibliográfica pone de manifiesto la superior posición intelectual en que se encontraban los seculares para asumir esa tarea. Los hombres de la generación del 98 y, más tarde, sus hijos, la del 14, todos ellos nietos de la del 68, asumirán esa tarea y darán a la cultura española del primer tercio del siglo XX ese imperativo de modernidad que sobrevoló nuestra cultura hasta “el tajo sangriento” en plástica expresión de Lain, de la guerra civil.

Por eso este libro no es solo y repito, una historia eclesiástica. . No es mera relación de hechos sino una permanente profundización en los mismos con exhaustiva documentación. La primera conclusión salta a la vista: el problema español viene marcado por el divorcio entre los intelectuales y el catolicismo militante en el primer tercio del siglo XX y ello se hace particularmente visible en el capítulo II en el que disecciona la contribución de la ACNdP y el Opus Dei al proceso cultural de España.

La obra de Herrera Oria y la de Escrivá de Balaguer, y sus respectivas creaciones, junto con su protagonismo en el ámbito eclesial y político de la España de su tiempo, hacen de hilo conductor de este capítulo, aunque sobre alguna de estas realizaciones, el autor pasa como de puntillas. Da la impresión de conocerlas muy bien y a veces, entre líneas, deja caer opiniones elegantemente críticas sobre aclamados maestros del pensamiento a los que acaba rebajando, situándolos en su justo lugar.

Algunos de los comentarios son tan certeros como sangrientos, con alguna que otra alusión a recientes y pretendidamente olvidados pasados, usando la sutil

técnica de los “alfilerazos” de los que protestaba paradigmáticamente Alfonso Daudet.

Estamos ante un libro de muchas vivencias personales y esto le da un valor especial y, al mismo tiempo, le diferencia de muchos profesionales de la Historia, que jamás podrían escribirlo al faltarle esas vivencias. En el fondo de este capítulo late la gran interrogante sobre la labor del catolicismo español y su incapacidad para cubrir el hueco dejado, *manu militari*, por la Institución Libre de Enseñanza. Quizá, por prudencia, mezclada con reconocido afecto tanto hacia la ACNdP como por el Opus, no se pronuncia sobre la primacía de uno u otro en el orden cultural, universitario o político en la pasada centuria.

El capítulo tercero se abre con una interrogante sobre la ocasión perdida por el catolicismo hispano para crear una cultura original y avanzada tras la guerra civil española. Señala, con acierto, la “resacralización” de la vida en general, que tiene lugar fundamentalmente en el primer franquismo.

Señala un tema, en mi opinión escasamente estudiado, como es el evidente “regalismo” del que hizo gala el General Franco durante su dilatado mandato y pone de relieve la conexión Iglesia Española y Roma con un tercer punto de contacto que podría situarse en el Pardo. Un triángulo, que interacciona y explica la realidad política española con gran precisión. De ahí que este libro, tan concienzudamente trabajado, debiera ser lectura obligada en facultades de Humanidades, en general, y de Periodismo y Ciencias de la Comunicación, en particular, dada la abundancia de datos sobre la historia política de España que ofrece. Negro sobre blanco esta todo lo que necesitamos saber: no hay un flanco que quede al descubierto en sus dilatadas páginas, a veces de compleja lectura. Aquí aparece la Iglesia institucional y sus jerarquías, las publicaciones puestas en circulación, un minucioso análisis de las revistas más influyentes del momento, la conexión con el poder político y las instituciones culturales, comandadas por los seculares, que emergen en este panorama, en muchos casos, sobresaliendo sobre los propios dirigentes eclesiásticos.

Creo que con esta obra el profesor Cuenca completa el ciclo lamentablemente inconcuso por su fallecimiento del Profesor Redondo. Hay que señalar la alta consideración que le merece, en el plano intelectual, la figura de D. Rafael García y García de Castro, a quien considera el clérigo de más valía intelectual del siglo XX español.

El cuarto capítulo nos da la clave para entender algunas de las frustraciones más señeras del catolicismo español. Tras un profundo repaso a las Conversaciones de San Sebastián primero, seguidas de las de Gredos y culminadas por las de Poblet, el autor pone el dedo en la llaga de una bifronte situación. Por un lado, el indiscutible ascenso de los seculares a la hora de analizar la situación social y espiritual de España. Hombres como Carlos Santamaría o Alfonso Querejazu son piezas claves de un renacido catolicismo español que, lamentablemente, no llega a cuajar por desconfianza del mundo clerical. Fue la gran ocasión perdida para una renovación, en profundidad, de la iglesia española y, sobre todo, del catolicismo hispano.

Ello explica alguna de las circunstancias que vivió la jerarquía española en su actuación en el Vaticano II. Después llegarían los cursos y seminarios del Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, con especial incidencia, en el análisis de la Doctrina Social de la Iglesia, y las Conversaciones de San Esteban en Salamanca.

El último capítulo se abre con un titular que es el certero remate final de la obra: el postconcilio y la transición como un paisaje sin cambio en el panorama español. Fue la gran ocasión perdida para la renovación profunda de una cultura católica en nuestra patria. Aquí se ve mas cercana la mano del universitario en activo que ha vivido en primera línea los avatares de la historiografía española: los problemas identitarios de la obra de Ortega y sus epígonos, la disputa entre Castro y Sánchez Albornoz y la de Menéndez Pidal con Giménez Fernández, sobre el ser de España, el tema secular de nuestra cultura, que resucita cual guadiana en todo momento de cambio o de crisis de identidad nacional.

El Profesor Cuenca admite que el laicado rayó a mayor altura que la clerecía en la búsqueda de una solución al problema que planteaba la anémica cultura religiosa en el solar hispano. De ahí que este libro, de recomendada lectura y detenida reflexión, nos sirva para introducirnos en un análisis detenido de la Iglesia española, su evolución, sus crisis internas, el posicionamiento ante el mundo cultural y el político, todo ello, en una especie de secuencia cinematográfica, que pone ante los ojos del espectador, con meridiana claridad, el divorcio evidente entre la cultura laica y la confesional en nuestra patria, y respaldado por la pluma y la mano maestra de un conocido especialista y profundo conocedor de la Iglesia española y sus derroteros culturales.

José Peña González.

Catedrático de Derecho Constitucional y Director del Instituto de Humanidades, Universidad San Pablo-CEU, Madrid

Dionisio Vivas, Miguel Ángel: *Isidro Gomá ante la Dictadura y la República. Pensamiento político-religioso y acción pastoral*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso 2011, 399 pp., ISBN: 978-84-938979-5-6

En su origen de este libro está una tesis doctoral, *El Cardenal Isidro Gomá y la Iglesia española en los años treinta*, dirigida por Juan Manuel Guillem, presentada en la Universidad Autónoma de Madrid en diciembre del 2010. Es una parte de la investigación del autor. El autor ha publicado en esta misma revista "El Cardenal Gomá y los Vascos", en el Extra (enero-junio del 2012).

Todos estos estudios recogen aspectos de la biografía de Isidro Gomá, un género historiográfico que ha retornado. A grandes síntesis, a visiones generales, grandes imprecisiones. Por eso la biografía reaparece para superarlas estudiando una documentación, que aporta razones para entender las decisiones, y que da contexto y fecha a los sucesos, que van construyendo, paso a paso, día a días, la "gran historia", sobre conocimientos y no sobre necesidades o conveniencias inmediatas, que, muchas veces son meras servidumbres.

Una de ellas ha sido la oposición entre el cardenal de la paz y el cardenal de la cruzada, Aquel era un espíritu germánico y este, un latino. "Gomá era el seu antípoda", escribió Carles Cardó, comparándolo con Vidal i Barraquer (24). Esta afirmación es muy sugestiva, pero habría que verificarla mucho más.

El Cardenal Isidro Gomá fue antes Isidro Gomá, un canónigo de Tarragona, profesor del seminario, cercano a los problemas sociales. Fue mal visto por el

arzobispo, el cardenal Vidal i Barraquer, quien informó mal del canónigo Gomá, cuando se pensó promoverlo al episcopado de Tarazona.

Quizás el mayor problema entre ellos vino por la oposición de Isidro Gomá a la presencia de los Operarios Diocesanos en el Seminario de Tarragona (347-349) Hubo otros desencuentros entre ambos, cuando los dos eran canónigos de aquella sede. Como catalanes también tuvieron desacuerdos ante el “catalanismo” y su impacto en el clero (25-30 y 41-46).

Curiosamente, siendo ya cardenal, Isidro Gomá será acusado de catalanista fechado en Roma el 24 de diciembre de 1936, porque habló a un grupo de sacerdotes para persuadirlos de que regresaran a España Y lo hizo “con espíritu catalanista” (316)

Sabemos que el motivo que Vidal i Barraquer dio era trivial para oponerse a la promoción episcopal de Gomá era trivial, pero para él muy importante (30-39). El 20 de junio de 1927 fue nombrado Gomá obispo de Tarazona. ¿Había cambiado Vidal i Barraquer la razón de su veto al canónigo Isidro Gomá? No. Mantuvo esa misma cautela, el trabajo pastoral con mujeres, en la lista de candidatos que propuso a la Santa Sede en 1932.

La crisis creada por el Cardenal Segura en el verano de 1931, su expulsión de España, dejó vacante la sede de Toledo desde octubre. Los problemas del nuncio Federico Tedeschini con el Cardenal Segura fueron a más esos años. El nuncio, que favoreció el ascenso de Pedro Segura, terminó enfrentado con él también en el terreno personal. Parece que la vacante de Toledo duró el tiempo suficiente para que la Santa Sede viera si eran fiables las promesas hechas, las garantías dadas por algunos políticos republicanos.

Entre junio de 1931 hasta junio del 1933, creció la decepción del Vaticano, del nuncio y de los cardenales Eustaquio Illundain, arzobispo de Sevilla, y del cardenal Vidal i Barraquer. Los dos cardenales conocieron de cerca situaciones extremas, en toda Andalucía y Sevilla, y en Cataluña y Tarragona. Pese a todo, siguiendo la orientación de Pío XI, aguantaron, disimulando situaciones, que pudiera dar razones para no apostar por el respeto a la legalidad, ni por la aceptación de los poderes constituidos, expresión que significa que aquella importaba más que las formas de Gobierno.

Los debates parlamentarios en la Cortes Constituyentes, la legislación aprobada en ella, los decretos de los ministros, las ordenanzas de las autoridades locales... culminarán en una intervención decisiva, que sonó poco. Fue la pastoral colectiva de los obispos, tras la aprobación de la Constitución. Isidro Gomá comentó en dos cartas al nuncio, a quien fue informando de la situación creada en su diócesis y de las medidas para organizar la diócesis y responder a ella. Isidro Gomá era muy estimado por Tedeschini (63-68).

Desde diciembre de 1931 venía preparándose la encíclica *Dilectissima Nobis*. Se publicó el 3 de junio de 1933, al día siguiente de que, agotado el plazo, Niceto Alcalá Zamora sancionara la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas.

Ese verano de 1933 se rompía la alianza republicana, pero el Partido Radical no consiguió echar del Gobierno a los socialistas. En la crisis de junio, el PSOE se quedó como único partido sólido en el Gobierno. Los otros estaban quemados. Así se vio en las elecciones para vocales del Tribunal de Garantías Constitucionales. Manuel Azaña dimitió. Martínez Barrio convocó elecciones legislativas. Los tres partidos nacionales, presentes en el Gobierno, se hundieron en ellas.

El nuevo Gobierno formado por el Partido Radical, sin la oposición de la CEDA, el partido más votado, no suspendió la aplicación de la recién aprobada Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas. Basta recordar el incidente por el acto celebrado en la Catedral de Madrid con motivo del Día del Papa. No podía criticarse al Gobierno en un templo, que la Ley declaraba propiedad del Estado.

En ese contexto se planteó el nombramiento del obispo de Tarazona como arzobispo de Toledo (71-118). Del obispo Gomá y del primado Gomá, trata este libro. Fue “un cambio de táctica” (4), mucho mayor de lo que pareció en los meses inmediatos, debido al cambio político del otoño de 1933. Se abrió una negociación para llegar a un *modus vivendi* con la Santa Sede. Esta no pudo ceder en España, pero lo hizo en México, donde fracasó un acuerdo para no aplicar de hecho o interpretar de modo no beligerante de la Constitución. Intervino el embajador de Estados Unidos en México, pero no resultó entre el verano de 1926 y 1933.

Gomá vio que los sucesos de abril de 1931 colocaban a los obispos en “vórtice”, como dijo a Vidal i Barraquer. El 9 de mayo se reunieron los Metropolitanos en Toledo. Aprobaron una declaración, inspirada por la Santa Sede. El día 10 fechaba Isidro Gomá su pastoral “Los deberes de la hora presente”. El 11 se produjeron los incendios de iglesias y de residencias de religiosos. (55-57).

Estaba Vidal i Barraquer en Madrid. Salió de la ciudad y viajó a Tarragona, vestido de seglar. Ese mismo mayo, el obispo de Tarazona, recordó, como hicieron los otros obispos, que las formas de Gobierno importan menos que las leyes y que las políticas de los gobiernos. Se puede ser católico y republicano. En “horas graves”, urgen más los deberes y la toma de decisiones y de participación en la vida pública (181).

Llegaba con 40 años de retraso la posición de León XIII respecto a la República Francesa. Antes, hubo una desatendida llamada a la unidad de los católicos españoles, la encíclica *Cum multa*, 8 de diciembre de 1882. La *Inmortale Dei*, noviembre 1885, decía que, en materias de “derecho público”, los católicos eran libres. También en España y en 1931 hubo refractarios que certificaron el fracaso de este “enganche” con la República, porque esta no era una fornade G b, sino una doctrina, incompatible con los derechos de la Iglesia y con la libertad de los católicos.

¿Fue Isidro Gomá un intelectual? Para Vidal i Barraquer la respuesta exacta exigía una pregunta diferente. ¿Cómo era el canónigo Isidro Gomá? Su respuesta la dejó por escrito, cuando comentó lo sucedido en Inglés. Va más abajo.

Es indudable que, como obispo, se pronunció sobre los problemas de la Iglesia y sobre la situación social. Era un escritor conocido. Participó en Congresos. Orador sagrado, predicó en Cataluña y en el resto de España. Publicó 16 libros. Se cuentan 405 escritos de carácter pastoral. Conocía el movimiento litúrgico. Publicó en 1918 *El espíritu educativo de la Liturgia católica*. (22).

Su visión de la sociedad, pocas semanas después de la caída de la Dictadura, aparece en su Pastoral *Los deberes cristianos de la Patria*, del 13 de marzo de 1930. Llama a los católicos a que participen en la política. Temía que, en una crisis política, la Iglesia, por ser “el más firme sostén de instituciones venerandas y freno poderoso que contiene el desbordamiento de las pasiones populares”, tuviera “el glorioso privilegio de sufrir los más furiosos arietazos en la lucha”. La identidad de España le viene del catolicismo. Por eso cree “inseparables el catolicismo y el patriotismo verdadero” (48-59).

Se planteó en junio de 1931 la posibilidad de que fuera candidato a las Cortes Constituyentes. La aprobaron Federico Tedeschini, el cardenal Pacelli, el Cardenal Segura, y el obispo de Barcelona, Manuel Irurita, pero Vidal i Barraquer, a quien consultó Gomá, desestimó la idea (58). El obispo de Tarazona desistió.

Cuando se aprobó el artículo 26, Isidro Gomá lo comentó el 30 de octubre en una *Instrucción* a sus diocesanos. Ante lo ya aprobado y ante otras leyes previstas, el obispo declaraba: “jamás os incitaremos a la violencia, cuanto menos a la rebeldía, mientras podamos movernos en el ambiente de la ley, sin chocar con nuestra conciencia o con la ley superior de Dios o de la Iglesia” (60).

Dionisio Vivas recoge la acción pastoral de arzobispo de Toledo (71-118) y la recuperación de su condición de primado. Gobernó la diócesis, cuando ya estaba aprobada la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas.

Llegó tras varios meses de sede vacante. Ausente el Cardenal Segura, la acción común del episcopado español se hizo más colegial. Para el nuncio era evidente que el Cardenal Segura creyó que el primado le otorgaba la dirección de los obispos. Su renuncia en octubre de 1931 facilitó la rectificación. Se acabó el mando directo, la jurisdicción inmediata, del primado sobre los obispos de España. En 1936 no se restableció ese estilo ni las atribuciones del arzobispo de Toledo.

Se publicaron en noviembre de 1938 sus notas de una reunión habida con el Cardenal Segura el 23 de julio de 1934. En ellas eran patentes las tensiones íntimas del Cardenal Segura con el nuncio Tedeschini y los cardenales Vidal i Barraquer y Eustaquio Ilundain. Pudo ser un encuentro de cortesía y hasta un intercambio de información sobre la situación de la archidiócesis de Toledo y sobre la Conferencia de Metropolitanos. Isidro Gomá fue, entre los que ya eran obispos, el candidato del Cardenal Segura a la sucesión, como se recoge en su informe del 6 de noviembre de 1932 (228) Hubo más.

En noviembre de 1938, estas notas, que habían sido robadas del archivo del arzobispo de Toledo en aquellas semanas del asedio al Alcázar, fueron publicadas por *La Voz de Madrid*, una publicación editada en París. Gomá no dudó en atribuir a los nacionalistas vascos y “elementos de Unión Democrática” la difusión del documento.

La carta al nuncio Gaetano Cicognani, enviada desde Pamplona el 8 de diciembre de 1938, se completó con otros documentos. Uno de ellos fue la carta del embajador Yanguas al Conde Jordana, ministro de Asuntos Exteriores, enviada desde Roma el 21 de diciembre.

En la misma fecha, desde la Cartuja de Farneta, el cardenal Vidal i Barraquer mandó un extenso informe al cardenal Pacelli. Era un documento “rigurosamente confidencial”. Resumía la línea seguida por él y por el nuncio tras la proclamación de la República. Son asuntos conocidos. Pero algunos detalles son importantes. La discrepancia del Cardenal Segura con el resto de los Metropolitanos fue ya evidente en la reunión del 9 de mayo de 1931, celebrada en Toledo. Para Vidal i Barraquer la crisis, que acabó con la renuncia de aquel en octubre de ese año, se debió a sus errores. En todo el conflicto actuó como una persona que se dejar llevar por “suspicias, suposiciones e incriminaciones”, totalmente falsas.

Gomá, a la vista de sus comentarios en el encuentro con el Cardenal Segura, aparece, dice Vidal i Barraquer, como siempre había sido: una persona susceptible, vanidosa. El Cardenal Segura y el cardenal Gomá tenían buenas relaciones con Renovación Española, que utilizó a Isidro Gomá al servicio de sus objetivos políticos.

La descripción de los dos cardenales revela los límites que cada uno tuvo a la hora de asumir su responsabilidad, en abril de 1931, en los años inmediatos a la victoria de la derecha en noviembre de 1933, y en las dramáticas circunstancias de la Guerra Civil.

Este incidente de la reunión de Anglet, grave y agravado por dejar constancia escrita de lo hablado el 23 de julio de 1934, obligó al Cardenal Isidro Gomá a escribir una carta al Cardenal Tedeschini, de la que envió copia al cardenal Pacelli el 24 de enero de 1939. (320-324 Y 332-346)

Los documentos reproducidos, que hablan de la situación del el cardenal Vidal i Barraquer, finalizada la Guerra Civil, fueron ocasión para repasar sus relaciones con Isidro Gomá, que venían de lejos (346 y 350-353 y 347-349).

El informe de Vidal i Barraquer enmarcaba la estrategia de Isidro Gomá para “recuperar” las prerrogativas de Toledo, confirmando la tendencia de su predecesor: actuar por su cuenta, porque pensaba que la Conferencia de Metropolitanos fue un error del cardenal Enrique Reig. Tedeschini acusará al Cardenal Segura de creer que el primado era de “jurisdicción” y no de honor.

La primacía de Toledo ocupó la atención y el tiempo de Gomá. Escribió una exposición al nuncio, con quien estuvo el 20 de junio de 1934, es decir, un mes antes de la reunión de Anglet (238-246)

Vidal i Barraquer recordó los antecedentes inmediatos. Desde el primer momento. El nuncio y él se opusieron. La intervención de Pío XI y de la Secretaría de Estado parecía devolver al primado sus prerrogativas, pero no del todo. Tedeschini, en su circular del 29 de abril de 1936 a los Metropolitanos, dijo que presidía, pero como *primus inter pares*. Esta “solución intermedia” afectaba sobre todo a la dirección de la Acción Católica, comentó Tedeschini a Vidal i Barraquer el 30 de abril.

En los últimos meses de su vida, quiso el cardenal Gomá que la colección de sus escritos durante la Guerra Civil apareciera recogidos Así: *Por Dios y por España*. Es algo más que un título. Era un descargo de conciencia, una explicación de razones y de pesares, que podrían ser la justificación de lo que había hecho. “Por Dios y por España” fue una frase con éxito en uno de los bandos de la Guerra Civil. Lo fue mucho más, tras su victoria. Usarla era una exigencia del momento, quedó luego en las emociones íntimas de aquella generación y de sus hijos y en una inscripción que el paso de los años dejó vacía.

Junto a una idea de la historia de España, eso que sirve de cimiento a la construcción teórica del nacional-catolicismo, hay una experiencia más cercana a la vida de Isidro Gomá: la opción por una presencia de la Iglesia junto al pueblo, en forma confesional o en forma de presencia defensiva, que tiene bastante que ver con lo que, en los años cuarenta, se pudo en marcha, una Iglesia que iba hacia la “misión”.

La Acción Católica es la misión en los países católicos. Ángel Herrera dijo que Pío XI, el Papa de las misiones, lo era también de la Acción Católica. En ese tránsito de la cruzada hacia la misión, iniciado a partir de 1933, la izquierda republicana y los socialistas se arriesgaron a reeditar el primer bienio. No tendrán éxito. En 1936, una izquierda obrera no gubernamental, revolucionaria, en la que se situaba una parte del PSOE, estaba dispuesta a acabar con los enemigos del pueblo, entre los cuales se incluía al clero y a los católicos implicados en la acción social, porque estos eran aun peores, ya que competían con la ellos entre los obreros, los campesinos y los maestros.

¿Cómo se explica el resurgir de la nación entre la “izquierda proletaria” a partir del verano del 36? Vendrá una España nueva, victoriosa sobre sus enemigos. Para unos, estos eran la reacción, los fascistas, la España negra, el materialismo ateo. Para otros, los comunistas, la España roja... Por eso no cabía tregua, ni mediación. Había que ganar. En un lado y en otro, pudieron estar y estuvieron los católicos. En ninguno de ellos, pudieron mediar y abogar por la paz.

La propaganda hibernó la razón. La voluntad de defender una causa pudo más que el deber de ahorrar muertes, destrucción, hambre y corrupción a la gente, a quienes fueron movilizados. De estos se ocultó que lo fueron por leva, usando una retórica de “guerra santa”, expresión que, en alguna ocasión, también usó el PCE para hablar de la Guerra Civil.

Ildebrando Antoniutti, encargado de negocios ante el Gobierno de Burgos, comunicaba al cardenal Pacelli el 9 de febrero de 1938 la enfermedad de Isidro Gomá, a quien “i dolori e le preoccupazioni della guerra hanno scosso la sua fibra” (318).

Quien lea los discursos de José Díaz Ramos, Secretario del PCE, y un español fiel el Komintern, podrá entender a qué posiciones sobre la Iglesia y la libertad de conciencia, y a qué praxis y propaganda, daba réplica el *Por Dios y por España*, del Cardenal Isidro Gomá. Quien los lea, tiene una referencia decisiva para entender la explicación que Isidro Gomá dará del significado de la Guerra Civil ya en los primeros meses y luego en la mal llamada pastoral colectiva de julio de 1937, que fue una carta a los obispos católicos de todo el mundo. La Santa Sede tomó en cuenta la ausencia de Vidal i Barraquer y de Mateo Múgica. En un borrador para la respuesta, del 31 de julio, se insinuaba la conveniencia de que este escrito no se publicara (316-317)

El 26 de febrero, el Cardenal Gomá informó al cardenal Pacelli sobre el resultado de las elecciones legislativas. La unidad de la izquierda, la llamada a la amnistía, la situación económica, el paro, la crisis triguera, que afectaba los cultivadores, a los jornaleros y a toda la población, pues aumentaba la carestía, el hundimiento del Partido Radical, el fracaso de la idea de construir un centro, el problema catalán y vasco y el optimismo de la derecha, un error de cálculo, que orientó equivocadamente la propaganda de la derecha, que no trató con respeto a sus adversarios de izquierdas... A eso añadía la ineficacia de la legislación social aprobada por los gobiernos de derechas, debido a la incompreensión y a “la falta de caridad de los ricos”.

Todo esto debe tenerse presente para medir la complejidad de la situación en la que el Frente Popular gana las elecciones. Por eso la solución no era la revolución ni los desórdenes. No era suficiente una tutela en precario que los socialistas daban al Gobierno de la izquierda.

Este análisis era muy parecido al del cardenal Vidal i Barraquer. El 20 de febrero Gomá comentó con él su convicción de que se acercaban “días duros”. En esas primeras jornadas, Isidro Gomá se entrevistó con Manuel Azaña. En un clima de “sincera cordialidad”, le aseguró que se respetarían los derechos de la Iglesia, reconocidos en las leyes. No podría cumplir esa promesa.

En cuanto a la situación pastoral, esperaba Isidro Gomá que no hubiera deserciones, pero el clero trabajaba poco y le faltaba saber acomodarse a los “tiempos nuevos”. Publicó una *Circular sobre cómo han de proceder los sacerdotes en las presentes circunstancias*. (107-110)

El autor de este estudio acoge, aunque no las hace suyas, las hipótesis que han puesto en circulación instrumentos conceptuales, cuya función didáctica, casi siempre, prima sobre los hechos, de modo que la historia puede ser cada vez menos relato, menos testimonio de lo que pasó, para ser una herramienta de lucha, una parte de esa idea que cree que los conflictos son siempre ocasiones o armas para el combate. La oposición Vidal i Barraquer- Isidro Gomá llegó a ser un estereotipo. Se creó en un momento de recuperación de la figura del arzobispo de Tarragona, muerto en el exilio. Libros como este aportan datos que amplían el contexto y alertan sobre conclusiones muy útiles y hasta cómodas, pero matizables y, en algunos casos, rectificables.

La utilización de este trabajo habría sido más cómoda, si, en el valioso apéndice, se incluyera la referencia archivística de cada documento. Imagino que se trata de una decisión del editor, que no resta valor a los documentos. A un lector metódico pudieran extrañarle algunas imprecisiones, que afectan más a la exactitud y la estética de la edición que al valor de esta obra.

Cristóbal Robles Muñoz  
Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid