

Villacañas, José Luis: *Eremitas, andalusíes y mozárabes. Las sociedades ibéricas bajo el poder islámico*, Guillermo Escolar editor, Madrid, 2018, 351 págs. ISBN: 978-84-17134-38-9.

José Luis Villacañas apenas necesita presentación. Filósofo, historiador de las ideas (y de los hechos, de donde su doble faceta como historiador de la filosofía e historiador *simpliciter*), filósofo de la política, escritor, poeta y novelista, en la actualidad es catedrático de Historia de la filosofía española en la Universidad Complutense. Su producción bibliográfica es enorme, sin desdoro de la finura analítica y la calidad científica, como se deja ver en este trabajo que presentamos.

Eremitas, andalusíes y mozárabes: las sociedades ibéricas bajo el poder islámico es el segundo volumen de una colección titulada *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo*, que está proyectado alcance veintiún volúmenes, hasta la España de nuestros días. De esta colección han visto ya la luz tres primeros volúmenes: el primero, *El cosmos fallido de los godos* (Madrid 2017, 252 pp.); el tercero, *El gran siglo de Abderramán III. Crisis y europeización de los poderes hispanos (912-1065)* (Madrid 2019, 355 pp.). La aparición sucesiva en solo tres años de libros de tanto fuste nos da una idea de la capacidad y disciplina de trabajo de su autor.

El libro se compone de introducción, ocho capítulos, índice onomástico, una oportuna relación de reyes (astur-leoneses y francos, tanto merovingios como carolingios) y una bibliografía, dividida entre fuentes y literatura secundaria. El articulado de los capítulos es el siguiente: El comparativo europeo: los francos (cap. 1.^o), Una conmoción histórica (cap. 2.^o), Los hechos (cap. 3.^o), La época de Alfonso II (cap. 4.^o), La lucha por la ortodoxia en los tiempos de Alfonso II (cap. 5.^o), El emirato de Córdoba (cap. 6.^o), La crisis de la sociedad mozárabe (cap. 7.^o) y, finalmente, Alfonso III y la evolución de los núcleos cristianos hasta el inicio del siglo X (cap. 8.^o).

* * *

El libro se abre con estas palabras: «En el año 711 se puso fin a la dominación política goda sobre la tierra hispana y una nueva minoría dirigente, dotada de una cultura todavía en formación, pero ya expansiva e integradora, y de una fuerza militar impactante, asentada con firmeza sobre estímulos religiosos monoteístas, asumió la visibilidad del

poder supremo sobre las tierras peninsulares» (p. 7). Acerca de *la invasión musulmana*, Villacañas afirma que «como hoy se defiende con vigor, se trató primero de una ocupación militar y fiscal, y luego ya con los omeyas de una penetración religiosa, cultural y administrativa» (pp. 8-9), aunque, en todo caso, «la invasión fue consecuencia de una radical decadencia de la dominación goda», como demuestra el hecho de que, frente a «los partidarios de Rodrigo, sus oficiales y soldados, que plantaron resistencia en algunos sitios», la indiferencia fue general en la población y abundantes fueron las deserciones entre los nobles. De este modo, aunque hubo focos de resistencia, la nota dominante fue la inclinación al pacto. Para la mayor parte de la población, «una nueva minoría con poder militar venía a sustituir a los godos, por cierto una casta no especialmente prestigiosa» (p. 9). Nadie, tras la muerte de Rodrigo, disponía de un poder capaz de resistir a una caballería eficaz como era la sarracena. Pero incluso una caballería organizada como la de Musa no podía operar sobre el terreno sino mediante pactos.

Con todo, hay una causa de especial peso en la conquista de Hispania, como es la reordenación de las relaciones de poder en Oriente. Lo que ahora sucedía en Hispania «reflejaba ese cosmos oriental expandido que desplegaba sus ondas desde Damasco» (p. 93). La lenta genealogía del islam no se comprende sin el retroceso de Bizancio y de la Persia sasánida. Tras la victoria bizantina en la batalla de Nínive del 627 y el asesinato del emperador persa Cosroes en 628, el imperio persa quedó resquebrajado, pero también Bizancio se replegó. «Entonces todos los pueblos que antes habían guerreado a favor de unos y otros, descubrieron que en el hueco dejado en el repliegue de los dos grandes poderes, había espacio para su propia expansión» (p. 88). Los pueblos aludidos eran caldeos, sarracenos, árabes, agarenos o ismaelitas (también llamados a veces hijos de Abraham), judíos, *mauri*, bereberes, etc. Todas estas poblaciones se habían mantenido en estrecha relación con bizantinos y persas. Característica de estos pueblos era un monoteísmo alternativo «a los pluralismos, el trinitario [de Bizancio] y el dualista [de Persia]» (p. 86). En este conglomerado de pueblos monoteístas destacaban aquellos que tenían una base lingüística árabe, lo que ofreció una condición étnica dominante a la futura cristalización islámica. Se entiende así por qué en las crónicas de Sofronio (560-638), patriarca de Jerusalén, y de Juan Nikiu, obispo copto en Egipto en 694, se habla de la ocupación del espacio sasánida protagonizada por pueblos de diversas denominaciones, pero sin hacer

mención de un poder islámico nítido. De este modo, en el intersticio entre estos dos imperios, «unos pueblos hasta ahora subalternos poco a poco percibieron la debilidad que había producido el viejo enfrentamiento [entre Bizancio y Persia] y se expandieron, reocupando los espacios que los imperios dejaban en su repliegue» (p. 90). De otro lado, la constatación de la impotencia bizantina cambió los hábitos de los sarracenos, disminuyendo su antiguo nomadismo, invitándoles al asentamiento en los lugares en que entraban. Las correrías dieron paso así a los asentamientos. Esta misma conciencia alteró igualmente la percepción sobre Hispania en su conjunto y el nuevo hábito determinó su irreversible entrada en el 711. Villacañas lleva a cabo así una oportuna ampliación del campo visual sobre los hechos de la conquista, que no fueron sino «la última ola expansiva de la reocupación de todos los espacios abandonados por el imperio bizantino» (p. 91).

* * *

El capítulo quinto es el que más interesa a quien escribe estas líneas. En él se abordan cuestiones teológicas, pero cargadas de sentido político. Titulado *La lucha por la ortodoxia en los tiempos de Alfonso II*, este capítulo estudia el adopcionismo, el fenómeno de Santiago y el apocalipsis de Beato de Liébana.

En el epígrafe segundo presenta Villacañas una lúcida exposición del contexto del adopcionismo, raramente estudiado por los teólogos. El adopcionismo, sostenido por los obispos Elipando de Toledo y Félix de Urgel y combatido por los monjes Beato de Liébana y Alcuino de York, era una suerte de renovación tardía del *nestorianismo* que afirmaba que Jesucristo es en su humanidad hijo adoptivo, no natural, del Padre. Ahora, como la filiación se dice de la persona, no de la naturaleza, en Cristo habría dos personas, la humana y la divina. Esta doctrina fue denunciada por Beato en el *Apologeticum adversus Elipandum*: «Una pars episcoporum [Elipando y Félix] dicit quod Jesus Christus adoptivus est humanitate et nequaquam adoptivus divinitate. Altera pars dicit: nisi ex utraque natura unius est Dei Patris filius proprius, ut ipse sit Dei filius, Deus verus» (lib. I). El adopcionismo hispano fue condenado en el concilio de Frankfurt (794), convocado por Carlomagno. En dicho concilio provincial decía la *Epistola synodalis episcoporum Franciae ad praesules Hispaniae*, titulada *De Christo Filio Dei naturali, non adoptivo*: «Invenimus enim in libelli vestri principio scriptum, quod posuistis vos: “Confitemur et credimus Deum Dei Filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, coaeternum et consubstantialem, non adoptione, sed genere”. Item post pauca eodem loco legebatur: “Confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege (cf. Gal 4,4), non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia”» (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, Herder, Barcelona 1967, pp. 205-206).

Pero, como muy bien hace notar Villacañas, en el adopcionismo concurrían elementos de naturaleza extrateológica, como tantas veces ha ocurrido en la historia de las herejías cristianas. En efecto, «el adopcionismo era un intento de captar la benevolencia del invasor musulmán, mostrando los puntos de convergencia entre el islam y el mensaje cris-

tiano» (p. 198). Rebajando a Cristo a la condición de hombre perfecto, pero no Dios, se hacía la fe cristiana aceptable tanto para el islam como para los judíos. Desconociendo asimismo la divinidad del hombre Cristo, al considerarlo como *filius adoptivus*, se hacía más aceptable la fe a los que aún alimentaban las antiguas creencias arrianas entre los godos mozárabes. Finalmente, también así las cosas eran más fáciles para los cristianos nestorianos presentes en las huestes militares sirias presentes en al-Ándalus. Villacañas alude a un cierto *miles* referido por Menéndez Pelayo que habría enviado a Elipando un cuaderno de observaciones contra Beato. Ahora bien, «en Toledo, un *miles*, no podía ser sino un sirio» (p. 187), probablemente un soldado cristiano nestoriano con formación teológica. En cualquier caso, «era lógico que estos cristianos de las ciudades, con su obispo al frente, buscaran formas culturales de aproximación al poder musulmán» y pactaran con él. De otro lado, «la corte astur, en contacto con Aquisgrán, y con el fuerte trinitarismo franco-romano, no podía aceptar el protagonismo ni la dirección espiritual de la metrópolis toledana, que había quedado en manos de aquellas élites que impulsaron los pactos entre los musulmanes, los judíos y los grupos cristianos mozárabes» (p. 184). Es segura la «estrecha alianza [de Beato] con las élites culturales francas, con Alcuino de York al frente», pactada con la plena conciencia de que «el mayor obstáculo para mantener las expectativas escatológicas (como era la lucha contra el anticristo, es decir, el islam) era Toledo, la capital traidora, la que se ha rendido y pactado con el islam» (p. 183).

En este contexto de intensa disputa del norte astur, con fuerte apoyo franco, contra el sur mozárabe hay que insertar el surgimiento de la figura de Santiago. García Villoslada ya lo hacía ver así, al hablar de «la invención del sepulcro de Santiago», en su *Historia de la Iglesia católica*, II, BAC, Madrid 1988, pp. 414-416. En un sentido semejante se expresaba también José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, I, Espasa-Calpe, Madrid 1988, «Santiago de España», pp. 240-246. Según Villacañas, «lo decisivo es que tras Beato ya no se podía reconocer la primacía doctrinal y eclesial de Toledo. Así, no solo comenzó a surgir la corte de Oviedo [...] Surge también la sede de Santiago, que sustituiría a Braga, como centro de la influencia franca. A Beato, al parecer, debemos el himno *O Dei verbum* [784] en honor del santo, donde se le llama con todas las letras *caput refulgens aureum Hispaniae / tutorque nobis et patronus vernulus* (cabeza aurea refulgente de Hispania / defensor nuestro y patrono nativo). Sin embargo, el himno por sí mismo no era eficaz sin una sede episcopal en la que pudiera lucir la cabeza protectora de España. Fundada por Alfonso II, dotada por Alfonso III, la sede de Santiago cristalizó como una segunda Toledo, llamada a ser la iglesia apostólica de Hispania» (pp. 191-192). Frente a la primacía política de la sede toledana, Santiago presentaba ahora una legitimidad apostólica. Solo entonces, ya después de los tiempos de Alfonso III, «se podrá construir el imaginario de la victoria de Ordoño I en la batalla de Clavijo (859)» (pp. 192-193). El culto a Santiago viene así a prestar un importante refrendo a la ideología religiosa del reino astur-leonés (cf. p. 192). Villacañas lo dice lapidariamente: «Un complejo nudo de intereses políticos se dio cita en este nuevo culto» (p. 193).

Ortodoxia cristológica contra el sincretismo toledano y expectación de la consumación del tiempo: he aquí los dos ejes de la obra de Beato. El último epígrafe de este capítulo se titula *Apocalipsis*. Beato es autor de un *Commentarium in Apocalypsin*. El mismo *pathos* de san Jerónimo y de san Agustín ante el hundimiento del imperio romano renace en este monje de Liébana, expectante ante la venida de Cristo glorioso. Pero antes del final del mundo, el Anticristo perseguirá a los cristianos, como tiempo atrás lo hicieron los emperadores romanos. La nueva persecución se acompañará, según Beato, de dos signos: muchos cristianos colaborarán con los poderes que persiguen a la Iglesia, como ocurría en el odiado Toledo, y la persecución se hará bajo el signo de la sinagoga. He ahí Elipando y los obispos mozárabes, que han pactado con el poder musulmán, a cambio de asegurar a los cristianos sus propiedades. De otro lado, el anticristo, el poder musulmán, une y confunde en un inconfesable sincretismo iglesia y sinagoga. A los ojos de Beato el islam no es aún una religión específica. Mezquita y sinagoga son sinónimos. Lo propio del anticristo es favorecer «la síntesis de

cristianismo y judaísmo». He ahí la renovación de Babilonia: la cohabitación de infieles y cristianos en las ciudades andalusíes. El libro de Beato «sirve así de manera espléndida a la propaganda del núcleo cristiano de Alfonso II, que incita a la emigración, a la reunión de los cristianos, a la confederación de pueblos bajo la dirección de un jefe [Alfonso II] cuya señal es ser el protector de la Iglesia» (p. 202). Nada todavía de reconquista. Solo salida de Babel y reagrupación cristiana al modo monástico (cf. *Commentarium in apocalypsin*, 197). He aquí una descripción de «la pulsión de tantos *hispani*, que abandonando las ciudades mozárabes, se asoman al norte y se integran en los monasterios», pero también un «acto de propaganda [de] Beato, el testigo más preclaro de las comunidades cristianas que se van formando antes de su organización política» en el desierto dejado por los musulmanes entre el Duero y el mar.

Leopoldo José Prieto López
Universidad Francisco de Vitoria

González de Paz, Carlos Andrés: *O bispado de Mondoñedo na Idade Media. Territorio, comunidade e poder*, CSIC, Santiago de Compostela, 2019. Anejos de Cuadernos de Estudios Gallegos, XLIX, 2 vols. ISBN: 978-84-00-10604-1.

La obra *O bispado de Mondoñedo na Idade Media. Territorio, comunidade e poder* de Carlos A. González de Paz, marca sin duda un antes y un después en el conocimiento del territorio y la época dejando, en lo general, pocos interrogantes por resolver. Este estudio viene a completar el panorama que del territorio y su historia ofrecían obras como: *Introducción al fenómeno urbano medieval gallego, a través de tres ejemplos: Mondoñedo, Vivero y Ribadeo* de Fernando López Alsina (1976); *Señores y campesinos en el obispado de Mondoñedo (siglos XIV-XVI): análisis de la sociedad rural gallega de fines de la Edad Media* de María José Rodríguez Galdo (1976) y *Economía, política y sociedad en Galicia. La provincia de Mondoñedo: 1480-1830* de Pegerto Saavedra Fernández (1985). Pero esta es una de esas obras globales, humanistas, que trasciende su clasificación dentro de una disciplina y que va más allá de un aspecto temporal o territorial; un proyecto ambicioso culminado de manera brillante que arroja luz a un tiempo y un lugar desde el análisis de las fuentes, los contrastes con la historiografía y sin dejar cabos sueltos que permitan dudas o planteamientos hipotéticos sobre el texto. El gran componente personal, de capacidad y de actitud ante la investigación permite mantener la solidez del texto desde la primera a la última página. Y esta afirmación no es baladí, puesto que la obra cuenta con más de mil cien páginas de investigación garantizadas en su rigor científico por los especialistas que en su momento la evaluaron como tesis doctoral.

En lo metodológico el autor procura resolver al investigador-lector los interrogantes que a cada paso plantea la obra; y lo hace desde una sólida y constante «duda metódica». Este procedimiento le lleva a ir descartando sucesivamente los supuestos que ofrecen mayor inseguridad para interrogar de forma deductiva a los datos. Una forma de análisis

que se aplica a una metodología de análisis histórico que podría calificarse como clásica pero que el autor renueva a través de una interdisciplinaridad que aporta nuevas perspectivas.

En cuanto al objeto, la amplia cronología que aborda el estudio resalta de nuevo las capacidades del autor para responder a sus objetivos de investigación en un arco temporal sin límites precisos que en ocasiones se acercan hasta el siglo VI y se diluyen en torno al siglo XIV.

En su esqueleto, la división en volúmenes corresponde a dos partes totalmente diferentes en cuanto a su planteamiento y análisis del espacio y el lugar, siempre desde la crítica constructiva y sin que la historiografía condicione su trabajo. En el primer volumen se despliegan todos los recursos científicos interdisciplinarios a los que acude el autor para aclarar la geografía mindoniense, la llegada de los bretones, los traslados de la sede episcopal o el poblamiento altomedieval. El segundo, con los apartados dedicados al mundo urbano y al monacato, deja ver un cambio metodológico, más en línea con la producción historiográfica de análisis de ambos fenómenos.

Yendo al detalle, el trabajo se divide en siete capítulos claramente definidos e independientes no solo por su contenido sino porque cada uno cuenta con objetivos definidos e incluso algunos presentan conclusiones sectoriales que reafirman los puntos clave.

En el capítulo 1, *Xeografía Histórica. Xeografía física*, quedan claras las capacidades de González Paz a la hora de abordar el territorio, con un acercamiento a la edafología del terreno que si bien puede parecer excesivo el propio autor justifica: el «discurso xeográfico e a narración histórica non deben ser, dende o no so punto de vista elementos opostos». Así pues, no es solo necesario establecer la geografía histórica y el paisaje histórico en el que se desarrollarán los capítulos, sino que también es preciso abordar la geografía física que condicionará la economía y el poblamiento del territorio.

En el capítulo 2, *As orixes remotas da sé mindoniense: a britonienssis ecclesiae*, queda de manifiesto la dificultad de abordar un tiempo anterior al siglo VI y un territorio poco habitado. El propio Carlos A. González anticipa el estado de la cuestión en el preámbulo del capítulo y deja entrever cuál será su aportación. Para ello realiza un repaso concienzudo de la historiografía confrontándola con una realidad histórica no abordada con esta solvencia hasta el ahora como es el aclarar el momento de llegada de los bretones o su procedencia. Para ello plantea hipótesis que va revisando desde la historiografía de las relaciones marítimas del territorio entre la antigüedad y las invasiones normandas con el fin de establecer con la mayor precisión el cómo y el cuándo de la llegada bretona al territorio. A partir de ese momento el análisis cambia al comenzar el estudio de la diócesis en el mundo suevo y valorando su importancia en el mundo visigodo por carácter excepcional en tejido eclesiástico de organización nueva con Braga a la cabeza.

El capítulo 3, *As orixes da sé mindoniense: a dumienne sedis*, se ocupa del traslado de la diócesis de Dumio a tierras mindonienses a causa de la invasión musulmana. Sus conclusiones sectoriales y el discurso del mismo aclaran cómo durante el reinado de Alfonso II un obispo dumienne se instala temporalmente en la villa de Mendumieto. Un asentamiento que Alfonso III convertirá en permanente dado su importante papel en la organización del territorio y así se mantendrá hasta que en el 1103 Pascual II entregue Dumio a la sede de Braga.

Tras un desarrollo más cronológico, el autor criba el contenido, empezando por la jurisdicción. El capítulo 4, *A terra: análise xurídica da base económica do territorio mindoniense medieval*, desenmaraña la complicada trama de los instrumentos jurídicos sobre la propiedad de la tierra (en un marco tan amplio como los siglos del X al XIII). La documentación monástica de Lourenzá, Xubia, Caaveiro y Meira le permite ir desgranando la evolución del derecho sobre la tierra, definiendo aquellos instrumentos de mayor uso en el territorio (prestimonio, encomienda, donación inter vivos...).

El capítulo 5, *A economía mindoniense medieval o sector primario e a explotación do territorio*, aporta gran cantidad de detalles entresacando unos datos de las fuentes conservadas que unidos al análisis del paisaje histórico permi-

ten visualizar procesos sin quedarse en el dato numérico. Tal como revela el autor: «Encontrámonos, así, ante outro efecto pernicioso desta economía do pergamiño e da tinta, que converte en texto proscrito calquera referencia que o escribían ou o notario considerasen superflua, sendo precisamente estas informacións que se velan, ferramentas significativas para o historiador que pretende ir máis alá da parte proporcional da colleita convertida no obxecto da renda e desexa conocer as especies producidas nun territorio nun tempo determinado» (517).

Lo económico tiene su continuación en el capítulo 6: *A economía mindoniense medieval: o mundo urbano e o medio rural, o artesanado e o comercio*. Bajo estas coordenadas el análisis del fenómeno urbano se aborda desde la lectura de sus relaciones con la sede mindoniense y su conformación como tierras de señorío bien episcopal bien de realengo: Vilamaior [de Mondoñedo], [Vilanova de] Ribadeo, [Ponte de] Viveiro, Castro de Ouro, [Santa María de Ortigueira], Cedeira, Ferrol, Vilalba, Vila da Ponte/Vilanova de Lourenzá. El análisis por unidades de población no impide detectar un entramado, que según se avanza en el capítulo, enlaza el territorio mediante un calendario de ferias o de sus mercados.

Y finalmente el capítulo 7, *O fenómeno do monacato na diocese mindoniense*, remata el estudio abordando lo monástico desde un amplio espectro cronológico y su evolución desde la Alta a la plena Edad Media. Se reconstruye aquí la geografía monástica mindoniense identificando treinta y dos comunidades que son catalogadas con la mayor precisión posible, aunando los datos de geográficos con los históricos, historiográficos e incluso gráficos.

Este repaso por la obra *O bispado de Mondoñedo na Idade Media. Territorio, comunidade e poder* es el resultado del buen hacer del autor y de los sólidos valores que ofrece su investigación. Pero sirva, al mismo tiempo, de reconocimiento al CSIC e IEG Padre Sarmiento, donde Carlos A. González desempeña su actividad, por promover la edición de una obra magna que supera las investigaciones tradicionales, pero que sin duda marcará un antes y un después en el conocimiento de la diócesis mindoniense.

M.ª Dolores Barral Rivadulla
Universidad de Santiago de Compostela

Barbastro Gil, Luis: *Los premonstratenses: su presencia en España (1143-1835)*, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 2019, 317 págs. ISBN: 978-84-7784-806-6.

En 1120 Norberto de Xanten fundó la abadía de Prémontré, cuna de la orden premonstratense o, como se les denominó en España, de los mostenses. El noveno centenario impulsó al autor, que no esconde su admiración por la orden y su fundador, a redactar este libro. En él realiza una síntesis de la bibliografía existente sobre el tema. Los logros y los vacíos, debidos tanto a las fuentes como a los intereses de los estudiosos, se van reflejando a lo largo de esta obra. La diversidad de las cuestiones tratadas no hace fácil lograr un discurso único desde el siglo XII al XXI.

Este libro no pretende ser una obra de crítica historiográfica, sino una visión de conjunto. El autor no es el primero que se lo propone, pues ya Backmund publicó en esta misma revista el artículo «La orden premonstratense en España» (1983), en el que sintetizaba sus investigaciones sobre el tema, entre las que destacaba su monumental *Monasticon Praemonstratense* (1949-1956), que ha sido también una las fuentes principales para Barbastro. La temática de este libro es mucho más amplia que la de aquel artículo, aunque, en ocasiones, se eche en falta su conocimiento directo de las fuentes.

El libro se estructura en ocho capítulos agrupados en tres partes de extensión similar. La primera ofrece una visión general de la orden en Europa. La segunda y tercera se dedican a España, fijando el punto de división en la reforma

de la orden en tiempos de Felipe II. En cualquier caso, no se trata de un criterio estricto: el estudio de las bibliotecas de los monasterios hispanos se incluye junto con el de las europeas en la primera parte, en la segunda se analiza la evolución de las tres abadías más importantes (Retuerta, La Vid y Aguilar de Campoo) desde su fundación hasta la excomunión, y en la tercera hay múltiples referencias a los contactos con los premonstratenses de los Países Bajos y Baviera durante el Barroco. Por ello, en ocasiones, un asunto tratado primero con brevedad, es luego amplificado en otro capítulo, caso de la fundación de los monasterios hispanos.

El libro se inicia con una breve exposición de los orígenes de la orden, en el contexto de la reforma gregoriana y de la introducción del *ordo novus* entre los canónigos regulares. Ello se fusiona con la biografía de Norberto, desde su formación en Xanten hasta su elevación a la sede arzobispal de Magdeburgo, pasando por sus tiempos de predicador itinerante y la fundación del monasterio de Prémontré. Con todo, las principales normas que rigieron la orden fueron promulgadas por su sucesor, el abad Hugo de Fosses, reformadas a mediados del siglo XII y de nuevo en 1236-1238, 1290, 1505 y 1650.

Un segundo capítulo se dedica a la organización jurídico-administrativa, espiritualidad y modo de vida de los mostenses. El autor destaca, por una parte, su estrecha conexión con los cistercienses, con su modelo monástico y la *Carta de Caridad*, pero igualmente las diferencias con dicha orden benedictina. Más allá de seguir la regla de san Agustín, se trata de una orden integrada fundamentalmente por presbíteros, para quienes la celebración eucarística jugaba un papel destacado, al igual que la *cura animarum*, una clara diferencia con los cistercienses. Si la devoción a la humanidad de Jesucristo y a la Virgen María les acercan a ellos, los pensadores premonstratenses más destacados también promueven la devoción al Espíritu Santo y defienden la importancia del ministerio del presbítero frente al monje. En el terreno administrativo, los mostenses fueron los primeros en organizarse en provincias o circarías, no por el sistema de filiación propio de las abadías cistercienses. Al igual que ellos, contaron con numerosos conversos en el siglo XII. En sus inicios, hubo cenobios dúplices, pero desde 1137 se optó por la separación de las monjas en casas cercanas, que siguieron ligadas económicamente a las masculinas.

La implantación de la orden en todo el continente, la fundación de sus casas en el siglo XII, su organización en provincias, la crisis y desaparición de muchas abadías por las guerras husitas y la reforma protestante, se basa fundamentalmente en la magna obra de Backmund. El autor insiste en la labor pastoral de estos religiosos en Europa, así como en su atención a hospitales y albergues de peregrinos, todo ello en contraste con la realidad hispana. No obstante, su centro de atención es la trayectoria intelectual y labor cultural, por lo que se refiere a sus figuras más relevantes en el campo de la Teología, a la importancia de sus colegios -ya en 1252 se fundó el de Santa Ana de París- y de sus bibliotecas, que eran simultáneamente centros de estudio. Aunque se conocen catálogos de sus libros desde fines del siglo XII, fue en época Barroca cuando alcanzaron su esplendor, tanto por la importancia de sus fondos como por la belleza de su decoración, como ejemplifica la del monasterio de Strahov en Praga. Otro aspecto que pone de relieve es la dimensión

arquitectónica de los monasterios, de sus iglesias y dependencias claustrales. Muchas abadías medievales han desaparecido como consecuencia de guerras de religión, incendios y excomuniones, de forma que dominan las construcciones barrocas de fines del siglo XVII y del XVIII, en las que la austeridad se abandonó en favor de los gustos palaciegos, patentes en iglesias, salas capitulares, refectorios y bibliotecas, y, en especial, en los palacios abaciales. Como en otras órdenes, el dormitorio común dejó paso a las celdas.

La segunda y tercera parte se dedican preferentemente a España. Considera que la implantación de la orden está ligada a la presencia de abades premonstratenses en la Península con motivo de la Segunda Cruzada, si bien, los dos monasterios donados con motivo de la misma en Portugal y Cataluña no prosperaron. En realidad, fueron las donaciones de los condes de Urgel y sus allegados en Castilla (Retuerta, La Vid) y Cataluña (Bellpuig de las Avellanas) los primeros monasterios, base de posteriores fundaciones. En este aspecto, Barbastro sigue considerando a los fundadores Retuerta y La Vid como miembros de la alta nobleza castellana y profesos del monasterio de Laon, siguiendo a los cronistas de la orden, pero sin ningún documento que lo avale, lo que ya cuestionó Backmund.

Una breve noticia de las fundaciones, entre mediados del siglo XII y mediados del XIII, ocupa otro capítulo, agrupándolas por filiaciones y destacando la temprana desaparición del monacato dúplice. El mapa final muestra que se difundieron fundamentalmente por Castilla, mientras que en el reino de León solo se implantaron entre el río Duero y la Sierra. Estuvieron también presentes en Cataluña, Navarra y Baleares, pero en menor medida. Dominan los emplazamientos rurales, salvo en el caso de los sitios al sur del Duero o en el de Aguilar de Campoo, donde la villa creció junto al monasterio tras su fundación. También da noticia de las fundaciones fracasadas o desaparecidas, así como de aquellas abadías que terminaron en manos de otras órdenes. Por otra parte, señala varios elementos diferenciadores con Europa, como la escasa importancia y temprana desaparición de los monasterios de monjas, la irrelevancia de la labor pastoral -debido a su localización rural y el escaso número de iglesias propias, salvo en el caso de Aguilar- y la escasa relevancia cultural durante la Edad Media. El siglo XVII conllevó cambios significativos, como la fundación de dos monasterios en Madrid y el traslado a las ciudades de Valladolid y Segovia de sendas casas, lo que favoreció la implantación urbana y la actividad pastoral.

El análisis general de las fundaciones es seguido de un estudio más detallado de las tres casas más importantes (Retuerta, La Vid y Aguilar), desde sus orígenes a la excomunión. Aquí se integra la información sobre la evolución de sus dominios monásticos, pero también sobre su actividad cultural y su papel en la orden desde el siglo XVI. Cierra la primera parte un capítulo dedicado a la reforma de los premonstratenses hispanos en tiempos de Felipe II. Al contrario que los benedictinos, que se integraron en la Congregación de Valladolid en tiempos de los Reyes Católicos y Juana, los mostenses se mantuvieron en buena medida bajo el gobierno de abades comendatarios hasta bien entrado el siglo XVI. Aunque alguno de ellos, como Iñigo López de Mendoza en La Vid, iniciase un proceso de reforma, la situación de la orden no satisfacía al rey ni a sus consejeros jerónimos. A

instancias de estos últimos, Felipe II negoció desde 1561 la integración de las abadías premonstratenses hispanas en la orden jerónima, lo que suscitó una importante resistencia, que llevó al encarcelamiento de muchos mostenses. Finalmente, el nuncio pontificio Ormaneto reformó a los premonstratenses hispanos en el capítulo de 1573. Las casas con pocos religiosos fueron unidas a otras, y las femeninas se colocaron bajo la dependencia de sus respectivos obispos. Los principales cambios fueron la introducción de abades trienales, la creación de un colegio en Salamanca para los estudios universitarios de los religiosos de la orden, así como el nombramiento de maestros generales, lectores, predicadores o procuradores de los monasterios o de la orden, con elementos tomados de las órdenes mendicantes. La oposición del abad de Prémontré a tales reformas condujo a la escisión de las casas españolas hacia 1600. Surgió así la Congregación hispánica premonstratense, que agrupó a las casas de Castilla y Navarra, pues Bellpuig de las Avellanas no llegó a integrarse.

Estos cambios pusieron las bases de la edad de oro de los mostenses hispanos en los siglos XVII y XVIII. Por una parte, aumentó el número de religiosos, hasta situarse entre 300 y 350 repartidos por entre 16 y 22 casas, según los momentos. Las páginas dedicadas a estos siglos están llenas de nombres propios de abades y religiosos (teólogos y obispos como Manuel Abad Illana, cronistas o historiadores como Jaime Caresmar, profesores de la Universidad de Salamanca como Leonardo Herrero), con numerosas noticias sobre su actividad intelectual. Barbastro destaca entre sus logros la defensa del fundador de la orden, Norberto, cuya canonización logran en 1582, a quien ligan al culto a la eucaristía; igualmente señala su papel en la defensa de la Inmaculada Concepción de María, acorde con las corrientes del Barroco español. Todo ello influye en las casas de la orden

en Baviera o los Países Bajos. En otro terreno, destacan las importantes obras arquitectónicas llevadas a cabo en la segunda mitad del siglo XVIII, sustentadas en la prosperidad agrícola y económica.

La destrucción del monasterio navarro de Urdax durante la Guerra de la Convención de 1793 marca el inicio de la decadencia. Las exclaustaciones y desamortizaciones con motivo de la Guerra de la Independencia y el Trienio Constitucional supusieron la destrucción de los monasterios, la reducción del número de religiosos a la mitad, el empobrecimiento y la desorganización. Las medidas tomadas en 1835 culminaron este proceso y conllevaron la extinción definitiva de estos monasterios, con la excepción de los femeninos de Toro y Villoria, aunque estos perdieran sus propiedades. Barbastro se preocupa por el destino de los exclaustados, aunque solo puede dar noticia de quienes llegaron a ser promovidos al episcopado. Igualmente le interesa la suerte de los edificios y obras de arte de los antiguos monasterios, de cuyo estado y paradero recoge noticias hasta la actualidad. La ruina de muchos tiene sus excepciones en los cuatro que pasaron a manos de sendas órdenes religiosas o los que se han reconvertido en hoteles y sedes de fundaciones culturales. La continuidad de las canonisas en Toro o la instalación de una pequeña comunidad de religiosos en Villoria le sirven para cerrar el libro.

En resumen, la obra cumple su propósito de ofrecer una visión general de los actuales conocimientos sobre la orden en España, y ha de servir también para reflexionar sobre las carencias. Se trata de un esfuerzo loable, que confiemos en que impulse nuevos estudios.

Carlos Manuel Reglero de la Fuente
Universidad de Valladolid

Martino Alba, Pilar y Miguel Ángel Vega Cernuda (coords.): *El escrito(r) misionero, testigo e instrumento de la comunicación intercultural*, Ommpress, Madrid, 2019, 388 págs. ISBN: 978-84-17387-52-5.

El presente volumen de la colección «Traducciones» es el quinto (2015, 2016, 2018) dedicado al análisis de los textos misioneros desde el punto de vista de la «traducción asimétrica», o «traducción sin original textualizado» (en adelante, TSOT), que promueve el grupo de investigación MHISTRAD. El volumen se compone de una veintena de trabajos escritos por veintidós autores, en su mayoría lingüísticas, teólogos y filólogos, que inciden en la importancia de la misión como espacio de encuentro y diálogo intercultural (s. XIII-XX). El primer bloque se compone de nueve contribuciones que analizan cronológicamente los textos misioneros de diversas órdenes religiosas y su importancia en un proceso de transformaciones culturales, mientras que el segundo bloque, integrado por los once estudios restantes, se centra en la labor misionera de los jesuitas.

En primer lugar, Miguel A. Vega Cernuda (Universidad de Alicante) y Dianella Gambini (Università per Stranieri) recuperan tres textos escritos por frailes franciscanos referidos a la misión cristiana en el Extremo Oriente: la *Ystoria Mon-*

galorum de Giovanni di Pian de Carpine (1190-1252), el *Itinerarium* de Guillermo de Rubruquis (1212-95) y las *Epistulae* de Giovanni de Montecorvino (1247-1328). Estas obras, producidas durante sus misiones diplomáticas ante el Gran Khan, revelan el diálogo cultural de los frailes menores con Oriente antes de la llegada de los jesuitas (15-31).

En segundo lugar, Pilar Martino Alba (Universidad Rey Juan Carlos) analiza la *Relación de la antigüedad de los indios* (1498), un texto perdido del fraile jeromita Ramón Pané (¿-1502), encargado por Cristóbal Colón (1451-1506) para ofrecer un informe de primera mano que la historiografía colonial ha definido como uno de los primeros tratados etnográficos de América. Aunque definirlo como «primer etnólogo y antropólogo de las Indias occidentales» (44) nos parece excesivo, el esfuerzo de Pané por recoger las tradiciones orales de los antillanos lo convierte, según Martino, en un digno representante de la «traducción sin original textualizado» (43). Otros cronistas, como Gonzalo Fernández de Oviedo, hicieron lo propio sin ser «etnólogos» *per se*. Podría decirse que la metodología de Pané pretendía «traducir» la realidad del Nuevo Mundo a través de un proceso que Hayden White definió como «entramamiento» (*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, 1973). Así, mientras el fraile jeromita aspiraba a comunicar

una representación fidedigna del Nuevo Mundo, los Reyes Católicos esperaban poder decodificar las representaciones cognitivas previamente codificadas por el cronista (33-65).

En tercer lugar, Hugo Marquant (Universidad de Saint Louis) estudia el impacto de las traducciones en la recepción de la *prior Relectio de Indis* (1539) del teólogo dominico Francisco de Vitoria (1483-1546), sobre los títulos legítimos para la conquista de las indias. Dicha *relectio*, o lección pública, es analizada a partir de tres fases: el entusiasmo y admiración (s. XVI-SVII); el silencio (s. XVIII-XIX) y la rehabilitación (s. XIX-XXI). Desde el punto de vista traductológico se destaca la dificultad de traducir el «latín del renacimiento» (s. XVI), así como la relación causal de las traducciones con la recepción de las ideas del maestro salmantino (67-93).

En cuarto lugar, Nataly Cancino Cabello (UNAM) analiza el proceso de construcción de un discurso catequético en confesionarios, catecismos y sermones producidos en el arzobispo de Lima (s. XVI-XVII), los cuales estaban caracterizados no solo por los lineamientos pastorales del Concilio de Trento, sino por las culturas indígenas receptoras (95-108). Mucho menos interesante es el ensayo que nos ofrecen Sonia Petisco (Universidad de La Laguna) y Manuel Poggio (Real Sociedad Cosmológica, Santa Cruz de la Palma), que analizan con carácter apologético la labor de tres misioneros originarios de la isla de la Palma: el franciscano Alonso de Benavides (1578-1635) y los jesuitas Francisco Díaz Taño (1593-1677) y José de Arce y Rojas (1651-1715). Su «entrega completa a la causa», su «excelente competencia idiomática» y su «apasionada inmersión lingüística» los convierten, según los autores, en precursores del diálogo intercultural, interlingüístico e intertextual (121).

Por el contrario, en las Indias Orientales, la labor lexicográfica hispano-filipina pecó de un etnocentrismo de índole religioso-cultural que en ocasiones dificultó la transmisión de información y comunicación entre pueblos de culturas tan alejadas entre sí. Según el artículo de Joaquín García-Medall (Universidad de Valladolid), la descripción léxica del tagalo, bisaya o japonés no siempre implicó un reconocimiento de la labor previa de los lingüistas y misioneros implicados (Alonso de Méndrida; Juan Félix de la Encarnación; José Aparicio; Oyanguren de Santa Inés), sino más bien una ruptura del concepto del «bien común» instaurado en la Iglesia Católica (145-146).

A continuación, el artículo de David Pérez Blázquez (Universidad de Alicante) se centra en el padre dominico Ricardo Álvarez Lobo (1925-1913) y sus experiencias (evangelizadoras, científicas, humanitarias) entre las comunidades amazónicas de la misión de El Rosario, junto al río Sepahua, que, según su autor, constituye otro ejemplo de TSOT. Si toda antropología es traducción, según la interpretación que hace Pérez de Clifford Geertz (1973), la labor del padre Álvarez sería un ejemplo de traducción antropológica y misionera. Sin embargo, más que a una «traducción», Geertz apelaba a una «descripción densa» que consistía en desentrañar las estructuras de significación de las culturas para determinar su campo social y su alcance (151-164).

En octavo lugar, Antonio Escudero Cabello (Universidad Salesiana, Roma) recupera la figura del padre salesiano Luis Bolla, misionero en las poblaciones Shuar y Achuar de la región amazónica ecuatoriana y peruana (1971-2012). Frente a la praxis pastoral de las comunidades evangélicas, que

mantenían un rechazo de los elementos de la religiosidad indígena, Bolla apelaba a la continuidad y/o adaptación del dogma cristiano a las realidades preexistentes de lo sagrado («Arutam», o espíritu de vida). Fruto de ello son las traducciones, textos de carácter etnográfico, teológico-pastoral y educativo que compuso sobre el pueblo achuar (165-182).

Cierra este primer bloque el artículo de M.^a del Pilar Blanco García (UCM), que analiza los desafíos antropológicos, lingüísticos y de traducción del misionero capuchino Adolfo de Villamañán entre los yukpas, situados al oeste de Venezuela. La labor de los hermanos capuchinos es analizada de manera crítica y laudatoria («intrépidos misioneros», «obra encomiable»). El artículo se hubiera beneficiado de otros trabajos clásicos (Cesáreo de Armellada, 1947-1950; Gustaf Bolinder, 1917, 1925, 1958 y Cayetano de Carroera, 1927, 1950, 1955), y más modernos (Marisol Grisales, 2019), que analiza la incorporación de los motilones como ciudadanos (venezolanos, colombianos) mediante el *proyecto civilizatorio* de las misiones católicas.

El segundo bloque, dedicado a los misioneros jesuitas, se abre con el trabajo de Cristina Naupert (Universidad Rey Juan Carlos), centrado en la intermediación cultural y lingüística entre los primeros misioneros jesuitas de la colonia brasileña y las etnias aborígenes (siglo XVI). Traducir no significa «dar voz a la cultura indígena al fijarla por primera vez por escrito» (201), como señala la autora, sino transcribir una realidad cultural desconocida a parámetros inteligibles para la idiosincrasia europea. En ese proceso de «traducción» misionera, los jesuitas se vieron obviamente afectados por las culturas que trataron de comprender, esforzándose en expresar correctamente los preceptos de la fe católica que impusieron entre los nativos (199-209). Seguidamente, el artículo de R. Clara Revuelta Guerrero (Universidad de Valladolid), basado en fuentes documentales, repasa la vocación misionera de Francisco Javier no solo como proyecto de vida, sino como precursora de la primera orden globalizada del catolicismo: la Compañía de Jesús. Esto se refleja en sus cartas y escritos, analizados como una herramienta amplificadora del fervor misionero del padre Javier (211-35). En tercer lugar, M.^a Luisa Blanco-Gómez (Universidad Rey Juan Carlos) analiza la figura del padre Pedro Claver como «germen» de la lengua palenquera (237-247). Considerar a Claver como redentor y defensor de los esclavos continúa siendo el mantra de muchos especialistas, que olvidan su obsesión, compartida por Alonso de Sandoval (1576-1652), SJ, por extirpar las tradiciones africanas que se consideraban demoníacas y supersticiosas. No en vano utilizaron la pedagogía del miedo como herramienta de persuasión (Antonio Dari, *O medo instrumentalizado. Provincia Jesuítica do Paraguai (1609-1637)*, 2007). Por esta razón, pensar que los actuales palenqueros se sienten herederos de la figura de Claver porque utilizó a intérpretes para comunicarse con ellos es un absurdo. Y lo es porque la cultura palenquera sobrevivió más por su capacidad de apropiarse del imaginario católico que por la actuación del padre Claver en defensa de los derechos humanos.

Los dos artículos que siguen están dedicados a la música como vehículo de comunicación. El primero, de Juan Pedro Pérez Pardo (UCM), gira en torno a la figura del padre Anton Sepp von Reinegg (1655-1733), quien desarrolló su labor educativa y musical entre los guaraníes de Yapeyú, una de

las misiones jesuíticas de la provincia del Paraguay. Como en otros lugares del imperio hispánico, el lenguaje musical se convirtió en un eficaz método de evangelización (249-258). El segundo, de Claudio Ferrer Lafuente (profesor de Secundaria), se centra en la *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767* (Venecia, 1779) del padre Domingo Muriel (1749-1795), haciendo hincapié en la música cotidiana de las misiones (259-281). No había ningún músico virtuoso como el bíblico David entre los guaraníes, puesto que, según Ferrer, aunque existía música indígena, esta era «mucho más primitiva y elemental que la importada por los jesuitas por lo que no podía competir en belleza con la polifonía barroca» (265). Ambos trabajos se hubieran beneficiado sin duda de las aportaciones de Johannes Meier (2007), y más recientemente, de David R. M. Irving (2010; 2019).

De mejor factura son los siguientes trabajos. El primero, de Javier García Alberó (Universidad de Münster), versa sobre el diccionario tarahumara-alemán (1791) del jesuita moravo Matthäus Steffel (1734-1806), considerado de gran importancia no solo desde un punto de vista lexicográfico, sino como precursor de un interés antropológico del noroeste novohispano (283-296). El segundo, de M.^ª Teresa Chávarri Caro (Universidad Rey Juan Carlos), trata sobre otra forma de transmisión y «traducción» a través de la cartografía llevada a cabo por los misioneros jesuitas. La *Tabula Californiae* (1702), del padre Eusebio Chini Lucci (o Francisco Kino) (1645-1711), los mapas del reino de Chile y del archipiélago de Chiloé, del padre Alonso de Ovalle (1601-1651), el *Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesús en los ríos Paraná y Uruguay* (1749) del padre Joseph Quiroga (1707-1784), la *Carta Hydrographica y Chorographica de las Yslas Filipinas* (1734) del padre Pedro Murillo Velarde (1696-1753) o la cuenca de los ríos Amazonas y Marañón, cartografiados por el jesuita checo Samuel Fritz (1654-1723), son ejemplos del lenguaje cartográfico desplegado por los jesuitas en las Indias (297-309).

Martín García, Alfredo y María José Pérez Álvarez (coords.): *Religiosidad y Reforma católica en el noroeste de la península ibérica (siglos XV-XXI)*, Sílex, Madrid, 2019, 346 págs. ISBN: 978-84-7737-889-1.

En este libro se recogen, en buena medida, los resultados de un equipo de trabajo formado en torno al proyecto de investigación que tiene un título muy semejante al del libro, «Religiosidad y reforma católica en el noroeste de la península ibérica durante el Antiguo Régimen»; este equipo, formado por investigadores españoles y portugueses, pretende, y consigue, profundizar en un tema y período de gran trascendencia y desde diversas perspectivas, siendo el resultado un conjunto bien trabado de contribuciones y con una notable diversidad de perspectivas, que en unos casos continúa una línea de investigación abierta hace años, mientras que en otros es una contribución inicial en este ámbito: el clero capitular, el asociacionismo católico entre los seglares, la vida de algunas comunidades monásticas femeninas... Y en un período cronológico amplio, desde los momentos finales de la Edad Media hasta casi nuestros días,

Los siguientes trabajos recuperan las figuras de dos jesuitas del siglo XX comprometidos con la defensa de los pueblos amerindios. El primero, de M.^ª Cruz Alonso Sutil (Universidad Rey Juan Carlos), nos presenta al padre Bartomeu Melià (1932-2019), destacando su compromiso por la defensa, difusión y conservación de la lengua y cultura guaraní. El segundo, de Isabel Serra Pfennig (Universidad Politécnica de Madrid), analiza las investigaciones del padre Xavier Albó i Corrons (1934-), considerado como uno de los ilustres defensores de la cultura y lengua aymará (325-337). Las trayectorias personales de los misioneros españoles estuvieron marcadas por contextos históricos de carácter global —el comunismo, el imperialismo estadounidense, el Concilio Vaticano II, la teología de la liberación— y local —explotación, pobreza y desigualdad— que transformaron su concepción del mundo tal y como había sido pensado en origen.

Este segundo bloque se cierra con dos artículos de menor interés a cargo de M.^ª Teresa Herranz Moreno (Universidad Rey Juan Carlos) y Juan Luis Calvarro (IES Sierra de Guadarrama) que tienen en común la famosa película del director Roland Joffé, *La Misión* (1986), que popularizó las reducciones jesuíticas del Paraguay como «utopías de salvación». Una lectura paternalista y condescendiente que situaba a la Compañía de Jesús frente a los jansenistas enemigos de los jesuitas y las monarquías absolutas (Francia, 1752; Portugal, 1762; España, 1767) que los expulsaron.

En resumen, un libro muy desigual, elaborado en su mayoría por lingüistas, filólogos y traductores que analizan los textos misioneros elaborados en el Viejo y el Nuevo Mundo con mucha indulgencia y excesiva admiración por su labor evangelizadora. Hubiera sido deseable la inclusión de antropólogos e historiadores profesionales en el proyecto.

Alexandre Coello de la Rosa
Universitat Pompeu Fabra - ICREA Academia

excediendo el marco cronológico del propio proyecto en el que se enmarcan muchos de estos trabajos.

Para facilitar el comentario podríamos agrupar las colaboraciones recogidas en este libro en torno a unos temas centrales como guías de trabajo. Uno de ellos sería el clero capitular, con trabajos referidos al cabildo de León, al de Santiago de Compostela y al de la colegiata de Aguilar de Campoo. En el primero de los casos, M.^ª José Pérez Álvarez analiza el aspecto sociológico de las canonjías de oficio de la catedral legionense en el siglo XVIII, estudiando quiénes eran los aspirantes a dichos oficios, desde el nivel de estudios hasta la edad media de acceso, el predominio de los presbíteros o el amplio radio geográfico de procedencia, así como el establecimiento de un examen de acceso que, en buena medida, sirvió para dotar a la institución de una mayor apertura social y la consolidación de un nivel de estudios más elevado. Por su parte, M.^ª José Seijas Montero aborda la labor asistencial del cabildo compostelano, propio de la tradición cristiana a lo largo de toda su Historia, y que se manifestaba en la existencia de numerosas obras pías y limosnas, tanto a nivel institucional como particular;

a través de ello, también se puede comprobar la frecuencia de las crisis frumentarias en la época, así como el evidente deseo de perpetuar la memoria de los benefactores. Finalmente, Alberto Corada Alonso utiliza las visitas pastorales como fuente de gran valor para analizar las relaciones institucionales entre la colegiata de Aguilar de Campoo y el arzobispado de Burgos, relaciones difíciles por la resistencia de dicho cabildo a quedar sometido a la autoridad arzobispal; asimismo se destaca en este trabajo el elevado grado de cumplimiento de las normas por parte de los clérigos de la colegiata, así como el reflejo de qué cuestiones interesaban para promover la reforma del clero capitular (los aspectos morales, el ceremonial y funcionamiento del coro, los aspectos jurisdiccionales, el orden interno...).

La religiosidad femenina es analizada por Margarita Torremocha a través de los libros de profesión del convento de dominicas de la Madre de Dios de Valladolid, fundado a mediados del siglo XVI en una ciudad en la que ya había otros dos conventos de la misma Orden; utilizando esta fuente, el trabajo analiza la evolución demográfica y sociológica del convento, mostrando la persistencia de vocaciones a lo largo del siglo XVII, la juventud de las profesas, el amplio radio geográfico de procedencia de las mismas y su origen social.

El intento de valorar hasta qué punto las directrices de la Iglesia se fueron imponiendo y asumiendo por los ordenamientos concejiles, así como la gran influencia que los concejos tenían sobre las parroquias y las prácticas de religiosidad popular es el tema abordado por Laureano Rubio Pérez y analizado tanto a través de las constituciones sinodales como de las ordenanzas municipales, permitiendo conocer las interdependencias y confrontaciones entre los dos elementos en un medio muy ruralizado como era el leonés.

Las dos cofradías de ánimas fundadas en la ciudad de Braga en el siglo XVIII son estudiadas por Marta Lobo de Araujo, señalando la importancia de las colectas realizadas para la celebración de Misas, sabiendo buscar las fechas más convenientes en el calendario litúrgico y agrícola. Alfredo Martín García analiza las cofradías de la diócesis de León a fines del siglo XVIII, dentro de la promoción de estas asociaciones que hizo el Concilio de Trento para fomentar la formación religiosa de sus integrantes, además del acompañamiento que ofrecían por medio de la solidaridad entre sus miembros, especialmente en el momento de la muerte; junto al estudio de la distinta implantación de este asociacionismo en la diócesis de León (un poco menor en la zona montañosa del norte), se señala el crecimiento del número de cofradías y se analizan también las principales advocaciones a las que se acogen (con un claro predominio de las

marianas y cristológicas). Miguel González González analiza el movimiento obrero de carácter cristiano en la época contemporánea, desde los antecedentes históricos de este movimiento a través de las asociaciones promovidas por la Iglesia desde el siglo XIX. Finalmente, Alexandra Esteves aborda el estudio de la enfermedad en el norte de Portugal en el siglo XIX y la fundación de las Misericordias o entidades de asistencia; a través del perfil de los asistidos, se comprueba la fragilidad de los ancianos, el predominio de las mujeres sobre los varones y el tipo de enfermedades tratadas.

Óscar Fernández Álvarez aborda un tema muy interesante, como es el de la conservación del rico patrimonio religioso vivo, a menudo en peligro de desaparecer. Uno de los factores más importantes para ello es la falta de comprensión hacia la naturaleza de dichos bienes, que puede partir incluso de los cambios que se producen dentro de la propia Iglesia católica en la forma de vivir la religiosidad.

La amplitud de los temas incluidos se refleja en dos artículos dedicados a grupos religiosos ajenos a la Iglesia católica: judíos y protestantes. La primera de las comunidades, la hebrea, tiene sus raíces en un período cronológico anterior al propio del proyecto que engarza el libro, la Edad Media; Raquel Martínez Peñín aborda el tema desde una perspectiva arqueológica, combinada con el análisis documental, entre fines del siglo X a fines del XV, destacando el cambio de emplazamiento de la judería o la creciente autonomía jurídica interna de la aljama a principios del siglo XIV.

Respecto a los protestantes, José Luis de las Heras Santos hace un estudio historiográfico sobre las publicaciones realizadas con motivo de los 50 años del inicio de la reforma protestante en 1517, acontecimiento que ha despertado el interés tanto entre los católicos como entre los protestantes, siendo el resultado de ello la edición de diversos libros y monográficos de revistas de carácter especializadas en Teología, Derecho y Educación. Con ello se pretende profundizar en un personaje de gran trascendencia histórica, debido al impacto que su actuación ha tenido en ámbitos tan diversos como la cultura y la lengua alemana o la concepción del poder político.

Como resultado final, nos encontramos ante un libro que ayuda a comprender mejor el fenómeno de la religiosidad católica en un espacio geográfico concreto, pero extenso, y en un marco cronológico muy amplio, aunque centrado especialmente en la Edad Moderna.

Margarita Cantera Montenegro
Universidad Complutense de Madrid

Bauer, Stefan: *The invention of papal history. Onofrio Panvinio between Renaissance and Catholic Reform*, Oxford University Press, Oxford, 2020, 262 págs. ISBN: 978-0-19-880700-1.

«It would be worth studying the development of the genre of papal historiography [...] On the Catholic side, this would involve linking together the three landmarks of the fifteenth and sixteenth centuries, Platina's *Lives*, Onofrio Panvinio's (still unpublished and unstudied) *Church His-*

tory and Cesare Baronio's *Annales Ecclesiastici*». Così Stefan Bauer, storico tedesco formatosi tra Germania e Inghilterra e ora inserito nelle istituzioni accademiche inglesi (Royal Holloway University of London), specialista di storia religiosa e culturale del complesso periodo tra il tardo Rinascimento e la fase post-tridentina, scriveva nelle pagine conclusive del suo *Censorship and Fortuna of Platina's Lives of the Popes in the Sixteenth Century* (Brepols, Turnhout 2006, p. 251). Il volume che qui recensiamo è quindi lo sviluppo coerente di un piano di lavoro già intrapreso sull'ampio tema della stori-

grafia papale. Esso non è infatti solo una biografia di Onofrio (al secolo Giacomo) Panvinio (1530-1568), nato a Verona da un famiglia borghese ed entrato precocemente nell'ordine degli agostiniani eremitani negli anni in cui era generale il grande vescovo riformatore Girolamo Seripando ma anche una ricostruzione, dall'interno di un labirinto di opere e di testi in gran parte rimasti manoscritti su temi profani e soprattutto di storia ecclesiastica, della operazione di ricerca tra autocensure e riscritture da parte dello stesso Panvinio di un canone di storia della Chiesa - *the Invention of Papal History* appunto - consono alla nuova temperie religiosa degli anni del Tridentino e di quelli immediatamente successivi.

Alla formazione di Panvinio è dedicato il primo capitolo del libro: dall'ingresso presso la casa agostiniana di Sant'Eufemia a Verona, alla collaborazione a Roma con Seripando e agli studi a Napoli, a fine degli anni Quaranta e al rapporto con Marcello Cervini che lo introdusse nella cerchia farnesiana. Il talento di Panvinio fu presto riconosciuto al punto che nel 1554 gli venne concessa una dispensa che gli consentì, per continuare meglio i suoi studi, di vivere a Roma *extra ordinem* (p. 33). I suoi interessi culturali erano ampi e variegati, animati da molteplici motivazioni: dal dovere di rispondere alla famiglia religiosa di appartenenza - il suo primo lavoro è una cronaca dell'ordine agostiniano - dalla sua passione per le antichità classiche e la topografia romana — come prova anche un inventario dei suoi libri risalente al 1549-50 (p. 23) — dalla affannosa ricerca di *patronage* non solo ecclesiastico ma anche nobiliare che lo spinse, usando archivi e epigrafi, a produrre storie di famiglie per i Savelli, i Massimi, i Cibo mediando metodo storico e desiderata dei committenti con cadute nella falsificazione.

Negli anni Cinquanta l'intensa produzione del fecondo agostiniano si situa infatti a due livelli come prova la quasi contemporanea pubblicazione da un lato dell'*Epitome Pontificum romanorum a Sancto Petro usque ad Paulum IV* (Venetiis 1557) e dei *Romani pontifices et cardinales Sanctae Romanae Ecclesiae* (Venetiis 1557), dall'altro dei *Fasti et triumphus Romanorum a Romulo rege usque ad Carolum V* (Venetiis 1557) e dei *Reipublicae romanae commentariorum libri tres* (Venetiis 1558). La protezione del cardinale Alessandro Farnese dopo la morte di Cervini fu per Panvinio, che lo seguì negli anni difficili del pontificato caraffiano lontano da Roma, essenziale ma è a Cervini che Panvinio ricobbe la spinta iniziale a misurarsi con la storia sacra. Era stato sotto la sua influenza che aveva infatti scritto già nel 1553 una prima versione di un'opera su un tema cruciale dopo lo scisma luterano: *De primatu Petri* sul quale sarebbe poi ritornato senza vederne peraltro la pubblicazione. Solo il primo libro sarebbe infatti stato edito nel 1589 non senza difficoltà suscitate da Baronio e Bellarmino (p. 185).

D'altra parte i libri *Reipublicae romanae commentariorum* furono dedicati a Ferdinando I d'Asburgo, nel cui entourage Panvinio appariva ansioso di entrare attraverso la protezione dei cardinali Cristoforo Madruzzo e Otto Truchsess von Waldburg (p. 63).

Antichità romane e storia ecclesiastica a metà Cinquecento non apparivano incompatibili: l'idea di una continuità dalla Roma antica alla Roma cristiana ancora condivisa e solo questa continuità poteva consentire di risolvere delicati problemi di cronologia di cui Panvinio era considerato uno specialista. Un altro noto studioso di Panvinio, l'antichista

francese Jean-Louis Ferrary nella sua monografia sugli studi di antiquaria dell'agostiniano aveva già mostrato come, nonostante la grande pressione esercitata su di lui da personaggi di spicco del nuovo corso post-tridentino affinché si consacrasse interamente alla storia ecclesiastica, egli continuasse ad interessarsi alle antichità romane fino alla fine della sua vita (*Onofrio Panvinio et les antiquités romaines*, Roma 1996, p. 15. Collection de l'École française de Rome-214). Anche Bauer, sebbene la sua prospettiva sia differente e il focus del suo volume sulla storia della Chiesa e del papato, evidenzia la compresenza e intersezione di questi due ambiti nella indefessa attività di Panvinio. Il cambio di orientamento politico inaugurato dal papato di Pio IV che chiuse la fase antispagnola del suo predecessore Paolo IV, instaurando una interlocuzione intensa con le due corti asburgiche, quella di Madrid e soprattutto quella di Vienna, offrì a Panvinio un contesto adatto a sviluppare un *network* imperiale che Bauer focalizza molto bene (pp. 71-77). All'inizio degli anni Sessanta Hans Jakob Fugger - che già Panvinio aveva cercato di incontrare nel suo breve viaggio in Germania nell'estate del 1559 - divenne un importante committente dell'agostiniano che gli inviò molti dei suoi scritti su vari argomenti - dall'iconografia dei papi (*Pontificum Romanorum imagines*, 1566) a questioni rituali e cerimoniali, dalle elezioni papali — tema che come vedremo divenne cruciale nella produzione di Panvinio — a quelle imperiali, approntando per lui una nuova, più ampia versione del *De comitibus imperatoris*, già dedicato nel 1558 a Filippo II e ora nel 1565 a Massimiliano II. Fugger al quale, come è noto, dobbiamo una delle prime grandi collezioni di avvisi romani provò a servirsi anche del Panvinio come informatore politico ma per brevissimo tempo «evidently not satisfied with Panvinio's abilities as a diplomatic correspondent and court journalist» (p. 75). Quello che comunque emerge dalla ricostruzione di Bauer è l'ampiezza dei contatti europei di Panvinio, la sua volontà di far circolare i suoi manoscritti tenendo rapporti con gli editori di Colonia e di Anversa, con i gesuiti — come Pietro Canisio che mostrò di stimarlo — e con i cardinali imperiali. La morte precoce a soli 38 anni in Sicilia mentre era al servizio del suo antico protettore Alessandro Farnese, arcivescovo di Monreale, interruppe questi cantieri di lavoro sui quali la revisione della censura si sarebbe esercitata bloccandone la pubblicazione.

Fissato nei primi due capitoli un quadro generale della biografia e delle linee di ricerca di Panvinio, il terzo capitolo è dedicato specificamente al *De varia creatione Romani Pontificis*. Bauer situa la genesi dell'opera nei mesi precedenti il lungo conclave del 1559 (5 settembre-26 dicembre). Su impulso di Farnese che probabilmente voleva dotarsi di uno strumento conoscitivo aggiornato per il conclave imminente, Panvinio compose un primo testo, già pronto nel giugno del 1559 in due volumi con un piano complessivo del lavoro da sviluppare in cinque libri (p. 90). Una versione molto più ampia in 10 libri — quella inviata a Fugger — era terminata nel 1563. L'opera, scandita su una lunghissima periodizzazione, ripercorreva le molte variazioni delle modalità della elezione papale: dalla designazione e *substitutio* dei primi tempi apostolici alla elezione da parte del clero e del popolo di Roma, dalla conferma imperiale al duro confronto tra i due poteri universali nella lotta per le investiture, dalla svolta della bolle *Licet de vitanda* (1179) e *Ubi periculum* (1274)

che avevano segnato la nascita del conclave moderno ai conclavi cinquecenteschi per i quali Panvinio disponeva di molte fonti recenti (cronache, diari) e della sua personale esperienza. Un'opera di grande erudizione e in una certa misura militante poiché si inseriva nel dibattito sulla riforma del conclave e nella preparazione della bolla *In eligendis* (1 ottobre 1562) con la quale lo stesso Pio IV avrebbe analiticamente regolato l'elezione papale. Ma anche un'opera che trasmetteva una 'visione' del lungo e tormentato processo di costruzione di un edificio normativo del conclave veicolando alcuni giudizi: la critica, ad esempio, all'esercizio del potere temporale dei papi come origine dell'allontanamento dalla purezza dell'età apostolica o la implicita considerazione, molto 'filoimperiale', che l'intromissione dei poteri secolari non sempre fosse stata solo negativa. Soprattutto «Panvinio showed that the history of this elections was characterized by great diversity and sharp discontinuities. This observations contained an explosive force» (p.142).

Coerentemente l'ultimo capitolo del volume di Bauer, dedicato in parte all'aggiornamento delle vite dei papi del Platina e alla incompiuta *Ecclesiastica Historia pontificum romanorum*, in parte ai giudizi dei censori sui testi del frate situa il lavoro di Panvinio nella prospettiva più generale della scrittura della storia del papato nell'età della confessionalizzazione. Nel 1565 Panvinio divenne membro di una commissione istituita dal Sant'Uffizio (p.180) per refutare la ricostruzione protestante della storia della Chiesa in corso da parte dei Centuriatori di Magdeburgo (13 vol. 1559-1574). A questa operazione culturale e religiosa di confronto interconfessionale Panvinio diede un contributo importante aggiornando e commentando un testo fondamentale nella tradizionale storia dei papi: le *Vitae Pontificum* dell'umanista cremonese Bartolomeo Platina, opera assai diffusa sia in latino che nelle lingue vernacolari (p. 162 e più ampiamente *Censorship and Fortuna of Platina's Lives of the Popes*, pp. 211-248). Lavorando sulle *Vitae* del Platina Panvinio intervenne ad esempio sulla scandalosa questione dell'inserimento nella lista dei pontefici della papessa Giovanna che non solo era divenuta nella polemica protestante emblema della corruzione del papato ma anche interrompeva la successione petrina e sull'attribuzione a papa Silvestro II di pratiche magiche. Il suo cantiere più ambizioso, in quelli che sarebbero stati gli ultimi anni della sua vita, fu comunque senz'altro la *Historia ecclesiastica*, rimasta inedita e incompleta per la quale cercò strenuamente il *patronage* di Filippo II, un lavoro che riprendeva i suoi *Romani pontifices et cardinales* del 1557aggiungendo

molte informazioni da fonti alle quali il frate poteva avere accesso facilmente nella Biblioteca papale (registri vaticani, bolle, carte di chiese e monasteri).

Cosa accade agli scritti inediti di Panvinio che già nel corso della sua vita avevano avuto vicende tormentate con riscritture, autocensure, cambi di dediche, dopo la morte dell'agostiniano? La *Historia Ecclesiastica* fu esaminata da Silvio Antoniano che, pur apprezzando alcuni caratteri dell'opera diede un giudizio sospensivo (pp. 170-171) su di essa, quindi da Bellarmino che fu molto più puntuto e dettagliato nell'individuare precisi punti non condivisibili in problemi di cronologia e filologia che avevano implicazioni teologiche. Nel 1592 papa Aldobrandini ordinò di esaminare tutti gli scritti inediti di Panvinio per una eventuale pubblicazione dopo espurgazione. Bauer analizzando la documentazione superstite dei lavori dei censori attribuisce al canonista spagnolo Francisco Peña la dura censura del *De varia creatione* ripercorrendola nel dettaglio: una requisitoria che sfocia nel giudizio di condanna della audacia di un *fraterculus* che aveva sostenuto «omnia imperfecta, indigesta pleraque, multa confusa, inutilia quedam et nonnulla pernicioosa» (p. 197 n.º 113).

In conclusione il volume di Bauer, frutto di un lungo lavoro filologico di ricerca e confronto di materiali inediti, ha il merito di porre problemi di ampio respiro a partire dalla biografia e dall'analisi degli scritti di una figura che visse «in a transational period full of contradictions». Se la cornice concettuale del volume è quella dell'individuazione delle tappe del processo di confessionalizzazione è anche vero che il libro non è prigioniero di questo schema. L'interrogativo di fondo è quello del rapporto difficile tra storia e teologia e sullo sfondo dell' 'insuccesso' di Panvinio si erge la figura vittoriosa di Baronio al quale, secondo la tradizione oratoriana, lo stesso Filippo Neri, apparso in sogno avrebbe detto: «Historie ecclesiastiche l'avete da far voi» (p. 180) ma la ricerca di Bauer non trascura anche l'analisi delle concrete modalità del lavoro storico, l'importanza delle risorse e del *patronage* per portarlo avanti, insistendo sul carattere sperimentale per Panvinio della scrittura storiografica, sottoposta a ripensamenti, frutto di nuove acquisizioni documentarie ma anche dei limiti delle condizioni conflittuali di produzione dei testi. Dopo Panvinio attendiamo un nuovo libro su Baronio.

Maria Antonietta Visceglia
Università di Roma Sapienza

Kimmel, Seth: «*Tener al lobo por las orejas*». *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos*, Marcial Pons, Madrid, 2020, 323 págs. ISBN: 978-84-17945-14-5.

El presente libro es un nuevo acercamiento a lo que supone la pervivencia de los musulmanes en España después de la desaparición del Reino de Granada y los efectos que tuvo en la propia evolución del pensamiento teológico e histórico, e incluso de la enseñanza del árabe y del hebreo en las universidades. Por medio de la combinación de historia

intelectual y literatura comparada se acerca a las estrategias pastorales y académicas de los intelectuales y eclesiásticos españoles desde el siglo XV en relación al proceso de la integración religiosa y vital de estos antiguos musulmanes. El eje esencial es intentar desentrañar el impacto de la pervivencia de los «cristianos nuevos de moros» en los eclesiásticos y hombres de cultura hispanos del siglo XVI y principios del XVII. Para ello analiza de forma sistemática el complejo y cambiante debate sobre la legitimidad de la coerción religiosa sobre los nuevos convertidos, comenzando por la propia legitimidad de las conversiones masivas realizadas en

Granada cuando residía en la ciudad Cisneros y en Valencia en la época de la guerra de las Germanías. Su tesis se basa en que la introducción de la violencia en la conversión y la ruptura de los pactos de mudejarismo firmados con los musulmanes sometidos, además de la constatación del fracaso de la asimilación religiosa y cultural, generaron cambios significativos en los planteamientos sobre el derecho, las maneras de hacer historia y las maneras de afrontar los perjuicios de la expulsión de este colectivo. Desde el prólogo se especifica el uso de las tres parábolas del Nuevo Testamento en la que se basan los métodos de coacción religiosa (el banquete, el sembrador y la cizaña) para explicar lo que se realiza con los moriscos. Además de reflexionar sobre los modelos aplicados, se recorren también los eclesiásticos y pensadores contrarios a estos métodos, mostrando su disidencia con respecto a la política oficial.

El libro se divide en seis capítulos en los que se van analizando los diferentes debates que aparecen sobre la coacción religiosa dentro de la cultura española. La resistencia de la minoría a la asimilación pone en jaque una política de acciones consumadas, por lo que hay que volver a plantearse la eficacia, además de la validez, de los bautismos forzados. Recurriendo a muchas de las ideas expuestas por Francisco Márquez Villanueva, Bernard Vincent, Mercedes García Arenal, entre otros autores, se entra en la aparición de diferentes modelos de los primeros encargados de intentar asimilar a los neófitos. Kimmel realiza un análisis muy interesante sobre la introducción de tácticas de disimulación por parte de alguno de los encargados de la conversión para asentarlos en sus nuevas creencias, promoviendo el tiempo como un elemento esencial para lograr el fin de asimilación. De cualquier manera, cuando se realiza este tipo de análisis se corre un cierto peligro de simplificación al intentar explicar procesos muy complejos en bandos y parcialidades entre los defensores de la ortodoxia a ultranza y los sectores que optan por métodos más laxos y contemplativos. Hay que recordar alguno de los trabajos de Rafael Benítez para reseñar las dudas que tiene el propio patriarca Ribera cuando conoce que se desea iniciar la expulsión de los moriscos por Valencia, mostrando su desacuerdo con esta medida cuando llevaba tiempo reclamando la deportación de la minoría.

En el segundo de los capítulos se hace un análisis muy interesante sobre las grandes disputas teológicas de la primera mitad del siglo XVI que tienen que ver con los procesos doctrinales con relación a la conversión. La junta de Madrid de 1525 concluyó que el sacramento del bautismo impartido de manera forzosa y sin atender a la aprobación individual era válido como sacramento, ignorando las ideas expuestas por Tomás de Aquino. También se detiene en la disputa de Valladolid de 1550 entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, introduciendo los caracteres de la evangelización de los indios como elemento de explicación de los modelos de la época, además de realizar un recorrido por las ideas teológicas de la escuela de Salamanca, analizando las ideas de Francisco de Vitoria, temas que atañen tanto a los moriscos como a los indios del Nuevo Mundo. Todo ello nos pone en la pista del rico y variado panorama de ideas que se está discutiendo en la España del siglo XVI por la pervivencia de la minoría, del que no está exento el análisis de las lenguas en las que se debe intentar la conversión al cristianismo. En los capítulos tercero y cuarto se realiza el

influjo de la minoría morisca en el estudio y la enseñanza de los idiomas, al entrar en el complejo mundo de la erudición bíblica, la transmisión de la historia sagrada y las cuestiones de traducción e interpretación de los textos religiosos. Los eclesiásticos discutieron si la eficacia del uso del árabe como medio de evangelización superaba a los peligros de introducir a los cristianos, tanto nuevos como viejos, a los textos sagrados en sus lenguas originarias. Además de referencias a Arias Montano, comparando su arabismo con el que emplea F. Luis de León cuando realiza la traducción al castellano del *Cantar de los Cantares*, introduce reflexiones sobre el árabe pastoral de los sacerdotes encargados de la conversión de la minoría. El capítulo cuarto incide en el descubrimiento de los libros plúmbeos en Granada a finales del siglo XVI, con el consiguiente enfrentamiento entre filólogos, traductores árabes y eclesiásticos sobre lo que suponen las profecías y relatos que aparecen en estas tablillas, tema sobre el que se han escrito excepcionales monografías.

En los dos últimos capítulos deja a un lado las cuestiones doctrinales y teológicas más estrictas para referir las maneras de historiar los últimos años de la pervivencia de la minoría y los problemas que depararon los edictos de expulsión, con los grupos que mostraron abiertamente su disidencia con respecto a la decisión tomada por Felipe III y el duque de Lerma, que van desde Pedro de Valencia hasta los arbitristas. Kimmel analiza estos temas, ya ampliamente descritos por la abundante historiografía aparecida en los dos últimos decenios sobre los moriscos, para analizar que no existió un planteamiento unánime y absoluto en la sociedad española sobre los diferentes procesos que se estaban siguiendo con respecto a los moriscos. Plantea estas cuestiones como un elemento para conocer mejor la propia sociedad española, o por lo menos a determinados sectores de la misma, que usan las reflexiones sobre los procesos que han sufrido los moriscos para mostrar su desacuerdo con la política que se está siguiendo a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Las discusiones que se generan sobre la conveniencia de la expulsión de los moriscos vuelven a incidir en las diferencias entre los diferentes sectores de la sociedad. Realiza un estudio sistemático sobre las ideas de Pedro de Valencia, sobre todo el *Tratado acerca de los moriscos de España*, incidiendo en la carga teológica que también tiene esta medida. Culmina introduciendo el pensamiento de varios arbitristas en relación a las consecuencias económicas de la deportación forzosa de miles de antiguos musulmanes, como una demostración más de que la suerte que de estos miles de conversos forzosos no es compartida por todo el resto de la sociedad.

Estamos, por lo tanto, ante un complejo libro sobre historia cultural y religiosa aplicada al análisis del último siglo de pervivencia de los musulmanes en España. Una obra que da una gran importancia al legado de los moriscos, y los musulmanes en general, en el pensamiento español por la existencia de estos antiguos musulmanes a los que hay que convertir en súbditos semejantes a la mayoría cristiana vieja. Todo ello se produce en el momento de la aplicación de las ideas de la Contrarreforma en la cultura española, por lo que este tipo de análisis resulta muy interesante y enriquecedor para conocer la propia construcción de las ideas del poder en este momento y de los caracteres intelectuales de la sociedad hispana del momento. La gran cantidad de

ejemplos, y la inclusión de un gran número de digresiones, provoca en ocasiones que resulte complejo seguir los argumentos centrales al incluirse un exceso de desviaciones del objetivo primigenio. También la traducción demasiado literal de un texto muy complejo obstaculiza en alguna ocasión la comprensión de ciertos pasajes, además de incluir barbarismos demasiado evidentes (curadores por comisarios de exposición, por ejemplo). El objetivo del autor, mostrar las

maneras de coerción religiosas para conseguir la conversión y la eliminación de los moriscos, queda perfectamente claro, reseñando también la disidencia y la no aceptación de esta política por un gran número de intelectuales y eclesiásticos en estos mismos años.

Miguel Ángel de Bunes Ibarra
IH-CSIC

Hortal Muñoz, José Eloy, Félix Labrador Arroyo, Jesús Bravo Lozano y África Espíldora García: *La configuración de la imagen de la Monarquía Católica. El ceremonial de la Capilla Real de Manuel Ribeiro*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid, 2020, 274 págs. ISBN: 978-84-9192-146-2.

Aparece bajo este título el número 74 de la colección *Tiempo Emulado. Historia de América y de España*. Los autores del estudio dan muestra de su saber forjado en décadas de especialización, y cuya conjunción permite una visión amplia e interesante del documento inédito que presentan, así como su correcta contextualización. Los profesores titulares de Historia Moderna en la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid) José Eloy Hortal y Félix Labrador Arroyo han venido trabajando en el tema de la conformación de las Casas y Sitios Reales de la Monarquía hispana, especialmente en su evolución en las cortes de Bruselas y Madrid en los siglos XVI y XVII, y en la corte y Casa Real portuguesa en el periodo de la Unión de las Coronas, respectivamente. En el caso del profesor Jesús Bravo Lozano, cuyos trabajos se han centrado significativamente en el estudio de la vida cotidiana, social y religiosa en el siglo XVII, ha asumido, entre otras aportaciones, la traducción del texto en lengua latina que, junto con un castellano con fuertes ecos del portugués, se mezclan en el manuscrito original, pieza esencial sobre el que se sustentan las introducciones que acompañan a la edición del texto. La publicación de manuscritos inéditos relativos a la Monarquía hispana en el siglo XVII constituye un elemento esencial de la actividad profesional de África Espíldora García, quien atesora una amplia trayectoria en el ámbito profesional de la archivística. Ciertamente, la dificultad lingüística para poder acceder al conocimiento de este texto ha sido un escollo que los autores han dejado resuelto al lector interesado en esta temática, además de proporcionar en los estudios introductorios las claves necesarias para su correcta interpretación.

Estructuralmente, el libro se inicia con una introducción dividida en cuatro capítulos. El primero está dedicado a poner de manifiesto la importancia de la Capilla Real en la conformación de la identidad de la Monarquía hispana. El catolicismo supuso un ingrediente esencial en la configuración de la misma. En consecuencia, la Capilla Real constituye un elemento central en el espacio palatino, como se representaba en la propia arquitectura del Alcázar de Madrid, y que da muestra de lugar que la religión ocupaba en la Monarquía. No resulta extraño que así fuera si consideramos que había de dar cobertura a las necesidades litúrgicas y devocionales del rey, de la familia real y de los cortesanos, además de definir las normas sobre el comportamiento y la espiritualidad a seguir en la corte y en el resto de los terri-

torios vinculados al monarca. El correcto desarrollo de esos actos adquiriría una especial relevancia. Por poner un ejemplo, los predicadores desde el púlpito podían verter críticas o contribuir a crear corrientes de opinión, toda vez que, como espacio, se producían una serie de ritos y ceremonias que daban cuenta de la grandeza del monarca y de su obra. Así mismo, la Capilla Real albergaba a élites provenientes de los distintos reinos que, integradas en redes clientelares, pugnaban por obtener mayor cercanía a la persona del rey y aumentar su influencia en el marco de la ideología religiosa que se quería proyectar. Del mismo modo, se escenificaba el respaldo por parte de la Iglesia al monarca, puesto que la Capilla Real integraba en su seno a las principales instituciones eclesiásticas.

En consecuencia, la Capilla Real era esencial para dar muestra de la espiritualidad del monarca y de la dinastía, por lo que su ordenación y cuidado repercutía directamente en la imagen del rey y en su capacidad ejemplarizante sobre la religiosidad de sus súbditos. Su conformación obedeció al mismo proceso que se siguió con el resto de los departamentos de la Casa Real, donde la propia configuración de la Monarquía hispana condicionó la integración de diversas capillas provenientes de los distintos reinos y territorios (Borgoña, Castilla, Aragón), y de usos externos, como los del Papado. La confluencia de distintos oficios con el mismo cometido y las diversas tradiciones provocaron conflictos internos, pero, sin duda, la Capilla Real también se vio influenciada en su evolución por las tensas relaciones mantenidas por los monarcas hispanos y los pontífices. Las directrices emanadas de Roma trataban de incrementar su influjo espiritual y político en la Monarquía a través de la Capilla Real, puesto que el papa hacía valer su superioridad jurisdiccional en estos aspectos para influir de manera directa sobre las etiquetas y el ceremonial. Para los monarcas, se trataba de una injerencia no siempre bien recibida, por lo que la pugna sobre estas cuestiones venía a engrosar la nómina de enfrentamientos existentes. Así pues, la importancia del ceremonial en la Capilla Real se pone de manifiesto cuando es analizado desde esta perspectiva, y nos da la medida de la relevancia del documento dado a conocer por los autores del libro.

Tras lo expuesto, se comprende fácilmente que la Capilla Real fuese el primer departamento de la Casa real que fue institucionalizado en su funcionamiento y organización. Frente a la predominante herencia borgoñona en la conformación de las distintas secciones, en la Capilla Real esta influencia se concentró en los aspectos musicales y de ceremonial, mientras que aquellos referidos a la ideología religiosa de la corte, cifrada en la actividad desarrollada por capellanes y predicadores, se mantuvo bajo el influjo cas-

tellano, significativamente durante la confesionalización impulsada por Felipe II. No obstante, durante el reinado de su sucesor, la proyección romana sobre la misma se fue incrementando. Precisamente, Manuel Ribeiro fue el encargado de plasmar el ceremonial romano en la Capilla Real de Madrid. Este portugués conoció a Felipe III durante la Jornada de 1619. Sin duda, Ribeiro era un especialista en ceremonial cortesano, práctica que se encontraba más desarrollada en Lisboa, por lo que recibió nombramiento de capellán real y maestro de ceremonias el 1 de octubre de dicho año, oficios en los que sirvió hasta que se produjo su fallecimiento en 1640.

Efectivamente, el ejercicio de Ribeiro fue esencial para que todas las ceremonias de la Capilla Real quedasen ajustadas a las que se realizaban en Roma, incorporando a la misma los usos seguidos en la capilla del pontífice. Como había suponer, sus muchas dificultades para lograr su objetivo estuvieron relacionadas con el apego a la forma tradicional de funcionamiento, aunque esta no estuviese caracterizada por el orden, así como por la resistencia mostrada por algunos miembros de la Capilla vinculados a la facción cortesana que se resistía la incremento de la influencia papal, especialmente en un entorno tan esencial para la imagen de la Monarquía, y que se oponían a la pretensión del pontífice de subvertir la subordinación alcanzada por Felipe II para lograr que la ideología política religiosa de la Monarquía quedase subordinada a la de Roma, y a las consecuencias que ello conllevaba. El nombramiento de Alonso Pérez de Guzmán como capellán mayor en 1626 allanó el camino para que Ribeiro pudiese cumplir con el encargo recibido.

La correcta transcripción y contextualización del documento suponen requisitos imprescindibles para poder apreciar su importancia. El manuscrito trabajado en el libro se conserva en el Archivo General de Palacio (Madrid) junto a otros escritos de Ribeiro que dan cuenta y permiten el seguimiento del proceso de elaboración del documento. La obra del maestro de ceremonias se inscribía en la tendencia impulsada por los acuerdos tridentinos en torno a la unificación de la liturgia, que había de ser ajustada a las primitivas normas de los Santos Padres, así como a la corriente que pretendía unificar los distintos ritos estableciendo las

normas que habían de seguir las diferentes celebraciones. Ribeiro se apoyó en los escritos y promotores de esta actuación postridentina para dotar a la Capilla Real de un ceremonial propio y exclusivo.

Por ello, resulta también imprescindible el conocimiento correcto de los parámetros físicos y la interacción que se producía con los mismos. En este sentido, la Capilla resultó ser el espacio más conflictivo, puesto que, en unas dimensiones limitadas, se debía dar su lugar a los diferentes miembros de la Casa Real y de otras instancias en función de su relevancia. El ceremonial establecía el posicionamiento y las formas de estar con las diferencias derivadas de las distintas dignidades, reservando la centralidad del mismo al rey. La cortina y el oratorio compusieron elementos que también marcaron preeminencia en términos espaciales. Tras hacer un recorrido por los cargos y dignidades que prestaban servicio en la Capilla Real, Ribeiro dedicaba el grueso de su trabajo a la descripción de las fiestas y al ceremonial vinculado a cada una de ellas. Las celebraciones se ordenaban siguiendo un calendario anual con un programa litúrgico muy depurado y con descripciones precisas del lugar que debían ocupar y cómo debían proceder todos lo que tomaban parte en las mismas. Además, se ponía en relación con otro calendario que recogía los desplazamientos que realizaba el rey con motivo de alguna devoción. Todo el ceremonial y las precisiones realizadas por Ribeiro para cada una de estas ocasiones contribuían a sacralizar a la figura real.

Sin duda, este libro constituye una referencia imprescindible para los estudiosos de la Casa Real en la Monarquía hispana en los siglos XVI y XVII, especialmente de la Capilla Real. La recopilación y referencia a las fuentes documentales y bibliográficas para reconstruir su evolución componen un instrumento extremadamente útil para su estudio. Se pone al alcance del lector una documentación inédita que viene a paliar el importante déficit de obras publicadas que traten sobre la historia de la Capilla Real y que, dada la diversidad de tendencias historiográficas que han tratado sobre ella, ponga de manifiesto su verdadera dimensión.

Henar Pizarro Llorente
Universidad Pontificia Comillas

Báñez, Domingo: *Predestinación y libertad. Escritos en torno a la controversia de auxiliis*. Introducción, traducción y notas de David Torrijos Castrillejo, Eunsa, Pamplona, 2021, 530 págs. ISBN: 978-84-313-3564-9.

La historia del pensamiento no puede contarse única ni principalmente relatando lo novedoso de cada época. Resulta más importante explorar cómo, en cada época, se han afrontado las mismas cuestiones esenciales. De este modo, no solo se hace justicia a la realidad -quienes han pensado han pensado habitualmente sobre lo mismo- sino que, además, se logra que la historia cumpla su verdadera función de ser *magistra vitae*; en este caso, nutriendo nuestra propia y personal reflexión sobre los mismos temas esenciales.

Por otro lado, la historia es, también, *crítica*: busca una comprensión cada vez mejor del pasado y lo logra, bien des-

cubriendo nuevos testimonios de la época que se estudia, bien apurando mejor la interpretación de las fuentes ya conocidas.

Me parece que la obra que ahora se comenta, fruto del paciente y reflexivo trabajo de David Torrijos, cumple con creces ambas finalidades de la historia, ofreciendo una significativa contribución a un episodio de notable importancia en la historia del pensamiento cristiano español, conocido como la «controversia de auxiliis» (1582-1607).

Se trata de una controversia que ha quedado en la memoria como ejemplo de cuestión irresoluble, como manifestación de los límites de la razón a la hora de querer comprender hasta el fondo los datos ofrecidos por la revelación. Pero también, como paradigma de la prudencia de la autoridad eclesiástica, que supo dejar a los autores la libertad para explicar de modos diversos una cuestión compleja y,

a la vez, les prohibió erigirse en portadores de una única explicación posible.

Pero más allá de cómo ha pasado la controversia *de auxiliis* a la posteridad, es difícil imaginarse cuestión de mayor calado para la antropología cristiana. En efecto, en el modo de relacionarse la gracia divina y la libertad se compendia el núcleo de la existencia cristiana tomada en su concreción histórica. Y de su correcta explicación, depende no solo la mera intelección adecuada del asunto, sino, sobre todo, la comprensión misma de los cauces por los que debe discurrir la vida del creyente. Por ello, es una cuestión siempre presente de la que no debe apartarse el *intellectus fidei*, si no se quiere plantear erróneamente la propuesta cristiana, con consecuencias negativas para quienes buscan seguirla. Se trata de algo que el autor ilustra con deliciosa brillantez en unas páginas memorables de su Introducción (pp. 24-29).

Ahora bien, ¿pueden los arduos y sutiles debates acaecidos a caballo entre los siglos XVI y XVII arrojar luz sobre esta cuestión al pensador contemporáneo? ¿No se ha liberado el pensamiento cristiano felizmente de categorías escolásticas, adoptando finalmente enfoques más vivos de naturaleza histórico-salvífica? Y suponiendo que así fuera, que pudiera arrojar algo de luz a nuestro presente, ¿bajo qué condiciones debería suceder esto? Considero que responder a estas cuestiones es el mejor modo de presentar el trabajo que nos ofrece Torrijos.

En primer lugar, resulta necesario reconocer que el autor se inscribe entre los pensadores que parten de la existencia de una relación armónica entre la fe y la razón. Y entre los que consideran a Tomás de Aquino como una de las «cumbres» en las que puede percibirse mejor esa armonía. La capacidad de la razón humana para el pensamiento metafísico y la legitimidad de su uso para el conocimiento de Dios y de su obra, constituyen su punto de partida. En este sentido, se sitúa en una tradición de pensadores cuya fecundidad para la explicación del cristianismo resulta imposible ignorar.

Se comprende así el atractivo filosófico que ha suscitado recientemente una cuestión hasta hace poco dejada al estudio de los solos teólogos (cfr. pp. 23-24). Así como la preocupación intelectual por verificar la mayor o menor continuidad entre el pensamiento del Aquinate y el de Báñez. Son cuestiones, como digo, que se inscriben en una corriente de gran fecundidad.

Por otra parte, parece claro que la consideración del valor del pensamiento metafísico para la teología ha superado ya sus horas más bajas. Así, categorías que hace pocos años se rechazaban, vuelven a explicarse ahora como portadoras de sentidos profundos y testigos de progresos irrenunciables en la explicación de los contenidos de la fe. Sin querer realizar análisis que pequen de ingenuos, sí se advierte una cierta «integración» de enfoques, que permite que la teología vuelva a beneficiarse de las aportaciones de la filosofía realista.

El contexto actual permite, pues, estar en condiciones de beneficiarse de las enseñanzas de una controversia tan alejada en el tiempo. Para que dicho enriquecimiento sea posible, el autor ha recorrido dos sendas complementarias, que constituyen las aportaciones principales del libro.

La primera es la cuidada presentación de la versión castellana de lo que faltaba por traducir de los opúsculos con los que Báñez intervino en la controversia. De este modo, se completa la encomiable labor de Vicente Beltrán de Heredia y se ofrece a los estudiosos un material hasta ahora o inédito o con ediciones peores. La transcripción y traducción de dichos opúsculos, ya en sí misma una contribución notable, viene precedida y acompañada por introducciones históricas y notas al pie, que constituyen una magnífica guía de lectura. Las introducciones históricas, además, permiten dirimir cuestiones cronológicas y de autoría, que se tenían por dudosas hasta este momento.

La segunda es su contribución al esclarecimiento del sentido preciso de una de las doctrinas principales de Báñez: la posteriormente conocida como «premoción física». Aquí, Torrijos se inclina, decididamente y con sólidas razones, para considerarla idéntica a la de Tomás de Aquino, señalando las causas que llevaron a su incompreensión e incorrecta interpretación.

De este modo puede afirmarse que, gracias a la contribución de Torrijos, tenemos a disposición, en una mejor versión castellana, obras imprescindibles para conocer adecuadamente el pensamiento de Báñez sobre las relaciones entre la libertad y la gracia. Fruto primero de ese mejor conocimiento de las obras del teólogo dominico es la correcta interpretación de su doctrina de la premoción física.

Otros frutos, los que la teología de Báñez, en cierto modo repropuesta por Torrijos, produzca en la reflexión contemporánea, dependerán de si se estará o no dispuesto a seguir al autor en el esfuerzo realizado por desentrañar unas categorías que —una vez entendidas— se vuelven luminosas y prometedoras. Luz y promesa alentadoras ante la necesidad de articular de nuevo un discurso razonable sobre la gran cuestión antropológica de las relaciones entre gracia y libertad.

Por todo ello, nuestras más sinceras felicitaciones al autor y nuestro agradecimiento a la colección de Pensamiento de Medieval y Renacentista por haber querido publicar esta obra. Iniciativas como la mencionada colección dicen mucho acerca de un modo de comprender el estudio y la investigación y del servicio que se debe esperar de la institución universitaria cuando no quiere renunciar ni a sus raíces ni a su finalidad última.

Nicolás Álvarez de las Asturias
Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

Cañeque, Alejandro: *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, Marcial Pons, Madrid, 2020, 475 págs. ISBN: 978-84-17945-03-9.

Alejandro Cañeque, profesor de Historia en la Universidad de Maryland, tras años de investigación en la historia

política y religiosa de la Monarquía Hispánica, nos deleita con su primer libro dedicado a la política martiral moderna en el Imperio hispánico. Las dos páginas de agradecimientos a múltiples instituciones, archivos y colegas de profesión, que anteceden a esta obra de 475 páginas, son una viva muestra del riguroso y profundo esfuerzo que conlleva

redactar un estudio que trasciende fronteras. El título del libro, de entrada, evoca la intención del autor por adoptar una perspectiva de amplio rango geográfico, situándose en los bordes territoriales de la Corona española, donde cultura y poder, religión e imperio, irán de la mano para presentar las múltiples aristas del fenómeno martirial. La temática no es inédita. Son muchos los autores que se han acercado a los mártires de las órdenes religiosas en la Edad Moderna y el autor es plenamente consciente de ello, demostrándolo con el manejo de una densa bibliografía de base, a la cual recurre constantemente a lo largo de su narrativa para encarar sus propios argumentos. Además, la publicación previa de artículos como «Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas» (*Relaciones*, 2016), muestran que no es la primera vez que Cañeque se adentra en el análisis de la esfera martirial.

En la introducción, el autor expresa su intención de afrontar su estudio partiendo de la premisa de que «poder» y «autoridad» son nociones vinculadas al estudio de la cultura del martirio, de ahí que su finalidad con esta investigación sea analizar hasta qué punto la Corona española fomentó y participó del ideal martirial de las órdenes mendicantes. El autor abandona así una «frontera» analítica de sus estudios previos, que se centraban solamente en los mártires de la Compañía de Jesús, para abrir el espectro analítico al resto de órdenes religiosas protagonistas de la evangelización imperial. La línea vertebradora del estudio serán los sujetos, eclesiásticos o civiles, que las órdenes religiosas, a través de sus crónicas y relaciones de sucesos, elevaron al rango de mártires. El autor busca desentrañar el papel dinamizador que jugó la figura del mártir, cómo se utilizó y cómo se gestó el modelo martirial. El estudio se ha llevado a cabo con una abundante documentación de fuentes primarias impresas, entre crónicas, historias, memoriales, relaciones de sucesos y correspondencia de los autores de las obras martiriales de la época. El arco cronológico de las fuentes se entiende a su vez expresivo, desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII. El lector podría echar en falta más documentación de carácter político-administrativa, que permitiese tratar con más ahínco las estrategias y medios utilizados por los religiosos para publicar y hacer propaganda de las figuras martiriales. Ello hubiese permitido conocer, más detalladamente, los vínculos de los agentes promotores de esta cultura martirial con los poderes civiles-políticos de la época. No obstante, Cañeque precisa la fijación del estudio sobre fuentes primarias de carácter impreso, lo cual a su vez no es indicativo de un estudio flaco en contextos políticos de la época. El autor recoge una contextualización discursiva apoyado en una bibliografía específica y detalla en su introducción que su objetivo es el análisis comparativo del grueso escriturario eclesiástico que impulsó el fenómeno martirial.

Cañeque, con todo ello, se propone mostrarnos la cultura martirial religiosa bajo la denominación de «fenómeno». Para él se trataría de un suceso concreto acaecido en un espacio y un tiempo que se pueden delimitar, cuyos inicios se marcarían en torno a 1580, en el contexto del debate religioso en el seno de Europa con la irrupción de la Reforma protestante y la consiguiente Contrarreforma católica. Sin embargo, esta cultura del martirio floreciente en Europa, principalmente en la esfera del catolicismo, no era novedo-

sa. Sus raíces se sitúan en la Antigüedad romana con la persecución y nacimiento de los primeros mártires de la Iglesia. Es por ello que Cañeque hace alusión a este fenómeno como un «renacimiento» de dicha cultura, que habría caído en desuso durante la Edad Media europea. Continuando con la cronología, el siglo XVII sería el momento álgido de la escritura martirial de las órdenes religiosas. En este siglo, la extensión de las misiones religiosas por todo el orbe y la Unión Ibérica de las coronas de España y Portugal favoreció la porosidad fronteriza para la circulación de autores y obras martiriales por distintos territorios, con la vista puesta en Madrid y Roma, donde se buscaba el apoyo regio y papal para iniciar los procesos de canonización de los mártires. Finalmente, el declive de este fenómeno se sitúa a mediados del siglo XVIII, concretamente con la expulsión española de la Compañía de Jesús en 1767 y con la progresiva secularización social que trajo consigo la Ilustración.

Desde una visión genérica, el autor señala a lo largo de su obra dos elementos comunes y esenciales de este renacimiento martirial, independientemente del ámbito geográfico imperial. Por un lado, se trata de comprender la figura del mártir en la Edad Moderna y, por otro, la extensión de la imprenta como apoyo idóneo para la propaganda martirial, dos elementos sin los cuales no se concibe este acontecimiento. Cañeque describe, con bastante acierto, la figura del mártir como un sujeto, ya sea eclesiástico o civil, que muere ejecutado a manos de «infeles» en defensa de la fe católica. El conjunto de estos mártires se concentraron en las zonas cultural y geográficamente limítrofes del Imperio hispánico, aquellas que lindaban con otras civilizaciones en el proceso de extensión territorial de la Corona española. En estos espacios, las órdenes religiosas se empeñaron a fondo en su labor misionera y en extender el Evangelio. Fruto de esta actividad y de la tensión política existente en las fronteras, surgieron estos mártires que las órdenes quisieron elevar a los altares católicos e iniciar un proceso de canonización en Roma. Conseguir este mérito se convirtió en un aspecto vital para reforzar la identidad de la orden, justificar el reconocimiento de sus métodos de evangelización por parte de la curia romana y aumentar el apoyo financiero de la Corona española. La clave para poder elaborar esta propaganda eclesiástica estuvo en la extensión de la imprenta, que posibilitó la difusión de las vidas, obras y ejecución de los mártires desde distintos rincones del mundo. Con estos relatos propagandísticos, cada orden buscaba en última instancia enarbolar la bandera de la extensión de la fe católica por el mundo y conseguir adeptos entre los jóvenes religiosos de los seminarios europeos, dispuestos a morir por la causa.

Dicho esto, Cañeque nos ha dejado una obra muy limpia esquemáticamente hablando, lo cual favorece una lectura fluida. Conduce al lector de una manera clara y ordenada a lo largo de su investigación, sin perder en ningún momento el hilo discursivo de la misma, enlazando capítulos bajo una coherencia metodológica, sin alteraciones. De este modo Cañeque divide su obra en cinco capítulos. En el primero, denominado «El renacimiento de los mártires», el autor conduce al lector en el concepto de martirio, el de mártir y en el fenómeno del martirologio situado en el tiempo y espacio, tal y como hemos adelantado. Con el lector puesto en contexto, nos introduce en una amplia casuística de mártires ordenados por capítulos, que se dividen en función

del contexto geográfico. En ese caso, el segundo capítulo está dedicado a la Inglaterra protestante bajo el reinado de Isabel I. El autor sitúa el inicio del resurgir martirial en este complejo enclave, en la segunda mitad del XVI, con la llegada de los jesuitas a la isla en 1580, como Robert Persons, con el objetivo de reconvertir el país al catolicismo. El capítulo no se cierra al contexto insular inglés, pues Cañeque necesita situar su estudio también en territorio europeo, donde se refugiaron muchos de los sujetos ingleses católicos exiliados, ejerciendo una fuerte propaganda opositora al régimen protestante inglés, tanto fuera como dentro de Inglaterra. El tercer capítulo nos coloca en la frontera con el islam en el norte de África, ocupando la atención los cautivos cristianos del Mediterráneo. Estos cautivos de guerra fueron en su mayoría civiles que se convirtieron en modelos de mártires para las órdenes religiosas, en especial para trinitarios y mercedarios. En este caso, las obras constituyeron más bien un modelo de protesta ante la escasa atención que la Corona española prestaba a la liberación de estos cautivos. El capítulo muestra a su vez la amplitud literaria analizada por el autor, donde se incluyen célebres figuras del Siglo de Oro, como Cervantes o Lope de Vega, que teatralizaron con sus plumas la figura del cautivo cristiano de Argel, entre la disyuntiva de la apostasía o la firmeza en su fe católica ante la amenaza de ejecución. El cuarto capítulo se centra en la conquista espiritual del Japón. Aquí la atención se centra en la polémica entre franciscanos y jesuitas por el monopolio evangelizador del territorio y el progresivo rechazo de los emperadores japoneses hacia los misioneros, ante las sospechas de intento de invasión por parte de la Corona española. La situación condujo a numerosas persecuciones y ejecuciones de religiosos, como los mártires de Nagasaki de 1597, que harán correr ríos de tinta hacia Europa en busca de una protección regia para evitar lo inevitable: la drástica política de cierre de las fronteras japonesas a los religiosos y al comercio con españoles y portugueses. El estadio superior que China y Japón ocuparon en el imaginario europeo, como civilizaciones elevadas donde reinaba el orden y la

erudición, hará que otras misiones del imperio queden en segundo plano para desarrollar el modelo martirial. El mejor ejemplo de ello fue América, que ocupa el quinto y último capítulo. Allí la labor misional de poblaciones seminómadas en los límites de los virreinos del Perú y Nueva España sería impulsada por los jesuitas, a mediados del siglo XVII, tras la decadencia de la misión japonesa y el cierto abandono por parte de dominicos y franciscanos, que se ciñeron en general a las zonas urbanas de la América colonial. Si al carácter tardío de estas misiones, le sumamos el escaso incentivo misional de estas tierras para los religiosos europeos, que preferían evangelizar en Asia, así como las dudas respecto al verdadero martirio de los religiosos ejecutados por los pueblos indígenas americanos, tenemos como consecuencia el epílogo y progresiva decadencia del fenómeno martirial en la primera mitad del siglo XVIII.

El lector de este libro se encontrará, en definitiva, con un estudio exhaustivo y comparado de fuentes impresas, esenciales para la historia cultural religiosa. El calibre expositivo claro y conciso del análisis de un fenómeno de escala planetaria, indagando en las conexiones entre los autores y sus obras en los diversos espacios imperiales, en la finalidad de sus escritos y en su trascendencia para el conocimiento europeo, hace que la obra de Cañeque sea un ejemplo, muy actualizado, de las corrientes de investigación en la historia cultural de la Edad Moderna. Además, el logro de engarzar la historia cultural con la historia político-militar y económico-social en una lectura amena y sin digresiones permite culminar un trabajo que se apoya en unos argumentos sólidos y con unas conclusiones cerradas. Este libro se antoja más que recomendado para todo historiador que busque observar la confluencia e interacción entre poder y religión en la Edad Moderna, cuyo contenido no deja indiferente, suscitando nuevos interrogantes en esta línea de investigación con tantas cuestiones aún por abordar y ser revisadas.

Ramón Ojeda Corzo
Universidad Complutense de Madrid

Coll Moscardó, Miguel: *La correspondencia de monseñor José Caixal Estradé (1803-1879), obispo de Urgel y príncipe de Andorra con apéndice documental*, Rico Adrados, Roma, 2019, 1223 págs. ISBN: 978-84-120359-2-6.

La publicación de la correspondencia del obispo José Caixal Estradé es una aportación fundamental para el conocimiento de su pensamiento y obra, que tuvo gran repercusión en la Iglesia española del siglo XIX. El Dr. Miguel Coll Moscardó, profesor de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, culmina con este libro el trabajo emprendido por Francisco Mestre Saura, que transcribió una copiosa colección de cartas de Caixal depositadas en la iglesia de Montserrat de Roma. El Dr. Coll ha seleccionado las unidades epistolares, ordenado y elaborado todo el material y consultado numerosos originales en los archivos de procedencia. Ha sido una labor paciente, de muchos años de trabajo, que ayuda en gran manera a conocer los problemas que la Iglesia tuvo que afrontar en la España del siglo XIX y las soluciones propuestas por el obispo Caixal.

Es muy útil la semblanza biográfica que traza el autor y complementa los estudios realizados anteriormente por Francisco Mestre Saura, Santiago Casas, Francesc Closa y Josep Albert Planes. No podemos quedarnos con la imagen tradicional simplista de convertir al obispo Caixal como el estereotipo de la intransigencia y de la militancia carlista eclesiástica. Ciertamente es antiliberal, ultramontano, partidario de la alianza del Trono y del Altar, defensor de la monarquía católica y del Estado pontificio. Participó activamente en el Vaticano I (1869-1870), intervino doce veces de forma oral y once por escrito, aunque tuvo escaso eco, y defendió el primado del Papa y la infalibilidad de su magisterio. También tuvo un cierto protagonismo en la vida política de España en el Sexenio Democrático (1868-1874) y en la tercera guerra carlista.

Sin duda se debe matizar la imagen tan estricta que tenemos de Caixal si resaltamos otras facetas sobresalientes en su vida, como la de pastor de almas y hombre de gobierno, que aparecen en su correspondencia. De ahí el trabajo tan importante que ha realizado el Dr. Coll al publicar esta

magna obra, que posibilita a todos investigadores consultar la mayor parte de su correspondencia.

Caixal era un hombre de fe, profundamente creyente y celoso de los derechos de Dios y de la Iglesia. Fue un pastor solícito de la diócesis de Urgel durante veintiséis años, de 1853 a 1879, aunque cuatro de ellos y ocho meses los pasó en el exilio por motivos políticos. Entre 1855 y 1856 vivió exiliado en Mallorca y tras la ocupación de la Seu d'Urgell por el general Martínez Campos en agosto de 1875 fue confinado primero en Alicante y después en 1876 se exilió en Roma hasta su muerte en 1879. Su beligerancia antiliberal le llevó a tener unas relaciones difíciles con las autoridades civiles. Hombre de temperamento, en su condición de príncipe soberano de los valles de Andorra, ejecutó una política eficaz tanto en el ámbito eclesiástico como en el civil, destacando la ley de nueva reforma, promulgada en 1866, que impulsó la modernización política del Principado.

En la diócesis de Urgel Caixal desarrolló una importante acción pastoral entre los sacerdotes, laicos y escolares. Se debe destacar la construcción de un nuevo seminario, con rango de institución académica superior, «modelo de Humanidades y Ciencias Naturales» (p. 157), para una mejor formación de los aspirantes al sacerdocio y reafirmar el papel dirigente de la Iglesia en una diócesis muy extensa y pobre, en la que los servicios del Estado eran mínimos. En una carta a Giovanni Brunelli, pro-nuncio apostólico en España (27-VI-1853), al inicio de su pontificado, Caixal hace una radiografía muy cruda de la diócesis: «cuenta con 400 pilas bautismales, y con cerca de 250.000 almas, solo tengo un mezquinísimo seminario, mal dotado, ninguna casa de misión y sin casa de reclusión. Voy a ocuparme de todos estos objetos, pero necesitaré el apoyo de vuestra eminencia, que espero no me faltará» (p. 144).

En cuanto a su actividad política cabe señalar las diversas exposiciones de Caixal en defensa de la unidad católica de España y la condena de la desamortización eclesiástica. La que tuvo más resonancia fue la que dirigió a las Cortes Constituyentes el 17-II-1855, que le valió su confinamiento en Mallorca. Durante el reinado de Amadeo I fue elegido senador del partido carlista por la provincia eclesiástica de Tarragona (marzo de 1871) y pronunció en la cámara alta un discurso muy conocido en defensa de los derechos de la Iglesia católica (9-V-1871). Proclamada la I República en febrero de 1873 no dudó apoyar al bando carlista alzado en armas y aceptó el cargo de vicario general castrense de las tropas de Carlos de Borbón. Llama la atención que desde su confinamiento en Roma no cejó en su empeño de regir la diócesis en los últimos tres años de su vida, y lo hizo puntualmente a través de la correspondencia de su sobrino Juan Peiró Caixal, que era el gobernador eclesiástico.

La actuación del obispo Caixal hay que situarla dentro de las coordenadas de la Iglesia de Roma dirigidas por el Papa Pío IX (1846-1878), que promulgó en 1864 la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus errorum* que condenaba las doctrinas modernas, entre ellas el liberalismo. La Iglesia de España vivió un proceso traumático con la desamortización eclesiástica de Mendizábal y Espartero, que supuso la pérdida de su poder económico y de su sustento hasta la firma del Concordato de 1851. El liberalismo católico proclamado por Lamennais, fue desautorizado por la Iglesia de Roma y las transformaciones del mundo moderno no fueron aceptadas

de algún modo por la Iglesia hasta la llegada del Papa León XIII (1878-1903).

El epistolario de Caixal permite conocer de cerca las vicisitudes históricas que él vivió e iluminan y explican su posición y actuación. Respecto a su nombramiento episcopal se conservan nueve cartas; sobre el conflicto suscitado en 1855 con motivo de su exposición a las Cortes, remitió una carta al cabildo, cuatro a la reina Isabel II y tres al ministro de Gracia y Justicia; en cuanto al convenio adicional al Concordato (1859) hay tres cartas dirigidas a José Costa Borrás y al nuncio Barili; sobre la problemática difusión en España de la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* hay cinco cartas datadas en 1865, y sobre su actuación en el Vaticano I veintidós.

En relación a la tercera guerra carlista hay diecinueve cartas, dirigidas entre otras personas a Pío IX, Carlos de Borbón, Rafael Tristany, Francisco Savalls, los generales Fernando Primo de Rivera y Arsenio Martínez Campos, el pronuncio Giovanni Simeoni y el secretario de Estado Antonelli; y sobre su servicio prestado de vicario general de las tropas carlistas hay tres cartas (1873). Otras cartas se refieren a los avatares de Caixal después de su arresto, los obispos que se solidarizaron con él, su puesta en libertad, confinamiento en Roma y nombramiento de un administrador apostólico para la diócesis de Urgel.

Sobre el obispo Caixal y la Santa Sede, el empréstito pontificio y el dinero de San Pedro, se conservan veinte cartas, y dieciséis sobre las protestas por el reconocimiento del Reino de Italia por parte del Estado español (1859-1870). Sobre el gobierno eclesiástico de la diócesis de Urgel y dotación del culto y clero, entre 1867 y 1879, hay quince cartas; respecto a la reestructuración diocesana en sus diferentes aspectos se conservan nueve cartas, y en relación a los asuntos parroquiales encontramos veintiséis. Como temática especial destaca la correspondencia de Caixal sobre la problemática de la absolución de las personas que se habían lucrado con los beneficios de la desamortización eclesiástica. En cuanto al gobierno eclesiástico de las parroquias andorranas hay ocho cartas. La tormentosa relación entre Caixal y el cabildo de Urgel se reconoce en setenta y cuatro cartas, referidas a tres cuestiones principales: la visita pastoral al cabildo y la catedral (1853-1854); la defensa de los derechos episcopales (1862-68) y los nombramientos y recomendaciones (1870-77). Sobre el seminario de Urgel hay cincuenta y tres cartas.

Sobre la legislación post-concordataria (convenio adicional de 1859, ley hipotecaria y el registro de la propiedad (1861), encontramos diecisiete cartas; sobre la cuestión de las capellanías diecisiete; sobre jurisdicciones exentas dos, y sobre la relación con los religiosos sesenta y siete (religiosas misioneras claretianas, misioneras hijas de la Sagrada Familia de Nazaret, carmelitas descalzas de Puigcerdà y clarisas de Balaguer).

Otras misivas de su epistolario se refieren a su relación con el Estado español, decenio 1843-1853, Bienio revolucionario (1854-1856), etapa moderada, y revolución y juramento constitucional de 1869. Destaca también dentro de su epistolario el tema del carlismo (cuarenta y nueve cartas), el gobierno civil del Principado (veinte cartas), referidas a la nueva reforma de 1866, el pleito con una compañía francesa (1866-1868), el juicio del Barón de Senaller y el nuevo proyecto (1868-1879).

En la Iglesia, custodia del mensaje evangélico, siempre ha existido diversas escuelas teológicas y corrientes internas, unas en defensa a ultranza de la tradición, y otras de acomodo a los cambios históricos. El objetivo de la Iglesia ha sido siempre la evangelización del mundo, diverso y cambiante, sin olvidar el principio de *Ecclesia semper reformanda*. De ahí que encontremos posturas enfrentadas dentro de la Iglesia, frenos y adaptaciones, en medio del proceso de la revolución liberal y el desarrollo del capitalismo industrial, que introdujo cambios profundos en el sistema político, económico, social y cultural.

La actitud del obispo Caixal y su compromiso con el carlismo la justifica él mismo por la defensa de la causa de Dios, de una España católica y de la Iglesia. Su compromiso como senador y vicario general carlista se debió más a sus motivaciones religiosas que políticas o dinásticas, aunque tal compromiso tuvo una repercusión política clara que lo llevó al exilio. Estaba convencido de que la Revolución de 1868

había introducido cambios substanciales en las costumbres de sus diocesanos contra las virtudes tradicionales, y los obispos y sacerdotes debían de velar por la moral y las buenas costumbres.

Llama la atención que Caixal fuese un hombre tan estricto e intransigente en lo político y fuera un sabio director espiritual de hombres y mujeres. Entre sus hijos espirituales encontramos varios fundadores de congregaciones religiosas con quienes mantuvo estrecha relación, como José Mañanet (fundador de los Hijos de la Sagrada Familia de Nazaret), María Micaela Demaissères (fundadora de las Adoradoras Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad) y Ana María Janer (fundadora de la Hermanas de la Sagrada Familia de Urgel), entre otras.

Antonio Moliner Prada (†)
Universitat Autònoma de Barcelona

