

GUIJARRO, Santiago (Coord.): *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinaria sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.)*, (*Bibliotheca Salmanticensis. Estudios* 284), Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2006, pp. 251. I.S.B.N. 84-7299-698-0.

Este volumen es producto de la labor del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinaria sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.), al que se sumaron los profesores del área de Biblia de la Universidad Pontificia de Salamanca con un proyecto análogo. Con tal motivo tuvo lugar en Salamanca, de los días 9 a 11 de Junio de 2005, el IV Simposio Internacional de G.E.R.I.C.O., continuación de los habidos en Bolonia (2002), París (2003) y Basel (2004), y cuyas Actas recoge la publicación que ahora se presenta bajo el título *Los Comienzos del cristianismo*, coordinado por el profesor Santiago Guijarro. No se trata por tanto de un mero agregado de ponencias, sino el fruto de un trabajo concienzudamente planificado.

El Simposio respondía a la denominación *Jesús y la primera generación*. Así pues, el objeto de la reunión eran los problemas que plantean la primera generación de discípulos y su continuidad o discontinuidad respecto del líder carismático que fue Jesús. Esto conlleva la admisión, aún tratándose de la primera infancia del cristianismo, de la existencia de dos etapas: una en vida de Jesús y otra propia de las primeras comunidades que, en mi opinión, no se solventa al definirla únicamente como pots-pascual. El asunto es crucial, pues si bien se ha de admitir una continuidad con lo predicado por Jesús, también se advierte cierta discontinuidad, ya que éste no fundó, *sensu stricto*, asamblea o iglesia alguna. Su importancia se acrecienta si consideramos que, a despecho de las cruciales aportaciones sobre la pluralidad del cristianismo primitivo sostenida por Walter Bauer¹, aún es común caer en un dogmatismo apriorístico, ajeno a la historia. Tal visión conduce, en última instancia, a anacronismos, lo que «sería tan equivocado como el pensar que los rasgos del ser humano en sus primeros momentos de su existencia debieran ser los mismos que los de la persona adulta pero en miniatura»². En consecuencia, acercarse al estudio de las primeras

¹ *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, 1971, trad. del original alemán de 1934.

² Este feliz símil es de L. Armas Vázquez, «La expansión del cristianismo en el siglo I», *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología*, J. J. Fernández Sangrador, editor, Salamanca, 2006, 182-183.

comunidades es un tema de la máxima relevancia. A nadie escapa la importancia histórica de los orígenes del cristianismo, en mayor grado cuando, como el caso que nos ocupa, concurren evidentes derivaciones eclesiológicas y aun teológicas.

Tras una breve introducción del coordinador, la publicación se abre con unos útiles sumarios de las distintas ponencias. La primera corre a cargo de Jens Schrötter, de la Universidad de Leipzig, con el título «Jesus aus Galiläa. Die Herkunft Jesu und ihre Bedeutung für das Verständnis seiner Wirksamkeit» (pp. 13-22). El autor se centra en el estudio de la realidad histórica y religiosa de Galilea, escenario privilegiado de la actividad pública y la predicación de Jesús. El asunto es especialmente complejo por la atención marginal que los textos prestaron a la expansión del cristianismo en el mundo judío de las regiones periféricas, frente a la posición de privilegio que ostenta Jerusalén en la documentación. Sin embargo, J. Schrötter establece un cuadro de la situación en Galilea con las más recientes aportaciones de la arqueología y la historia. Eso le permite caracterizar la actividad de Jesús, concluyendo que su apuesta no era la propia de un movimiento de renovación, un novedoso programa social y político, sino una propuesta de implantación del reino de Dios.

Como en el capítulo anterior, Wolfgang Stegemann, de la Agustana Hochschule, con «Aus Mýtos wird Geschichte. Die mythische Erzählung des Markusevangeliums und die historische Jesusforschung» (pp. 43-52), se interesa por el Jesús histórico, o más bien, en este caso, por la transformación del mito en historia, tomando como argumento para ello el evangelio de Marcos. Dos son los medios de transformar el mito en historia que advierte el autor: los propios de la historiografía antigua, utilizados por Marcos para asentar el relato mítico de Jesús, Hijo de Dios; y, frente a esto, los métodos de la crítica moderna, desestructuradores del relato. En consecuencia, y es su tercera tesis, el evangelio debe ser entendido como un itinerario mítico, fundacional, destinado a prestar identidad a sus lectores. A mi parecer, esto casaría con la más antigua tradición patrística, que hacía de esta narración un testimonio indirecto de los hechos y vida de Jesús, y en todo caso posterior o basado en el relato mateano.

Adriana Destro y Mauro Pesce, de la Universidad de Bolonia, tratan la cuestión de la continuidad y discontinuidad entre las primeras comunidades y las experiencias de Jesús, con el título «Continuity or Discontinuity between Jesus and Groups of his followers? Practiques of Contact with the Supernatural» (pp. 53-70). La materia puede ser abordada desde múltiples perspectivas, si bien la doctrinal ha centrado comúnmente la investigación. En este trabajo A. Destro y M. Pesce, auxiliados por la antropología cultural, optan por prestar atención a las prácticas llevadas a cabo por Jesús y por los primeros cristianos tras la muerte de éste con vistas a la «apertura de los cielos», o lo que es lo mismo, a contactar con el mundo supranatural, algo central en las religiones del siglo I. Respecto de Jesús, hacen con acierto una precisión inicial: la creencia en su carácter divino tendería a difuminar en los textos cualquier experiencia de contacto con lo sobrenatural, pues no es la divinidad quien precisa de éste sino los hombres. No obstante, mediante un análisis riguroso de diversos episodios de la vida de Jesús (bautismo, tentaciones y transfiguración) pueden caracterizar el uso de diversas formas culturales destinadas al contacto con el mundo divino. En relación

con las prácticas de las comunidades primitivas, los autores se centran en los relatos de Hechos, en los escritos de Pablo y en Juan, todos ellos con numerosos testimonios. Concluyen que algunas prácticas pudieron ser compartidas o aprendidas por los discípulos en vida de Jesús, en una hipótesis que apunta hacia la continuidad, pero, aun así, la dimensión colectiva de las revelaciones y otras experiencias místicas o espirituales marca una discontinuidad. La figura de los profetas es, a este respecto, muy significativa, logrando un contacto con lo divino que excedía de las enseñanzas escritas. Por tanto, las comunidades cristianas pudieron sufrir una contaminación del ambiente helenístico propio del siglo I.

El coordinador Santiago Guijarro, de la Universidad Pontificia de Salamanca, expone de las primeras comunidades palestinas bajo el epígrafe «Los primeros discípulos de Jesús en Galilea» (pp. 71-91). Se pregunta por la escasez de fuentes, previamente señalada por J. Schötter, tan llamativa por ser Galilea el principal escenario de la actividad de Jesús, pero que no deja de ser extensiva al conjunto del primer cristianismo, dado el carácter marginal del fenómeno. Ciertamente el convencimiento de que esta región debió de albergar a grupos de seguidores de Jesús –no en balde los apóstoles tenían lazos familiares en la región y Mateo afirma que los discípulos partieron hacia allí tras la muerte de Jesús– ha conducido a diferenciar, en las tradiciones pre-evangélicas y en los propios escritos evangélicos, dos orígenes que responderían a sendos núcleos primigenios de las comunidades en Palestina: Jerusalén y Galilea.

Santiago Guijarro reconstruye las comunidades de esta última, basándose en las tradiciones disciplinares o apotegmas pre-marquianos contenidos en el evangelio de Marcos, especialmente la colección de controversias, y apoyándose para ello en la psicología social y en el conocimiento del escenario sectario que floreciera en el judaísmo del segundo templo, rasgo característico desde la época macabea hasta la primera guerra judeo-romana. Así pues, analiza las llamadas «controversias galileas» con el fin de acercarse al cristianismo de la primera generación. Para ello las reconstruye, señalando qué es obra de Marcos y qué es pre-marquiano. Una vez reconstruida la agrupación pre-marquiana, se interroga por su procedencia, asunto crucial para su uso como fuente del primer cristianismo galileo. Indicaciones geográficas y protagonistas, además de otras razones de orden externo, señalan esta región como la procedencia de la composición. Del mismo modo, la temática abordada demuestra un especial empeño por cuestiones que habrían de preocupar especialmente a los fariseos. Ya legitimada su utilización, el autor señala cómo las controversias tienen que ver con los modos de hacer de los primeros grupos de discípulos, que encontraron en esta literatura el modo de actualizar episodios de la vida de Jesús, a la vez que de construir una nueva identidad social que les distinguiese frente a otros competidores. Conformaron así su propia categorización como grupo, definida por su vinculación con Jesús y una flexibilidad en sus comportamientos alimentarios, además de una comparación con el resto de sectas judías en la que, obviamente, el propio grupo refuerza su imagen positiva. Finalmente Santiago Guijarro se pregunta qué factores contribuyeron al surgimiento de este grupo de discípulos, quiénes fueron sus adver-

sarios y cómo eran estas comunidades. Desde una óptica histórica, nos parecen especialmente notables sus conclusiones sobre los dos primeros aspectos. Los autores de las controversias pertenecerían al grupo sociológico de los funcionarios, y no al de los campesinos. Por otra parte, el autor ve en sus adversarios a fariseos que, muy posiblemente, participaban de las enseñanzas de Jesús y estaban vinculados a la comunidad cristiana de Jerusalén. De ser así, las fuentes analizadas reflejarían un conflicto interno entre los discípulos galileos de Jesús.

El trabajo de S. Guijarro se complementa perfectamente con el de Esther Miquel, también de la Pontificia de Salamanca, titulado «Del movimiento de Jesús al grupo Q. Un estudio sobre la localización social de la moral» (pp. 93-115). La procedencia social de ambas fuentes es similar: el grupo social de los funcionarios. Este sería un grupo de discípulos de Jesús, posiblemente de Galilea, diferenciado de otros con los que compartían enseñanza, pero no necesariamente determinados valores sociales e ideológicos. El trabajo se inserta dentro de la Historia de la Ética, y se apoya en los presupuestos de la Sociología de la Moral. Parte de la existencia del llamado documento Q, para interesarse por los contextos sociales de sus propuestas éticas. La tesis que sostiene es la existencia de las huellas de dos grupos sociales, campesinos y funcionarios, en las propuestas morales de Q. El primero se advierte en los dichos tradicionales independientes, mientras que el segundo aportaría la etapa redaccional del documento, que le daría unidad, además de algunas adiciones puntuales. Las tradiciones independientes se identificarían con la enseñanza tradicional de Jesús, ciertamente admitida por los redactores finales de Q, pero menos comprometida con las propuestas ideológicas del «marco redaccional» del que eran autores. Concluye Esther Miquel haciendo ver cómo tal situación revela dos desarrollos históricos diferentes: uno, un movimiento campesino, orientado hacia su renovación moral, y otro, de funcionarios, marcado por su vocación sectaria. Desde la óptica histórica, la consecuencia es análoga la antes señalada: la existencia de un conflicto o al menos de diferencias entre cristianos desde la primera generación de discípulos. Esto, como señala la autora, daría comienzo a una suplantación del cristianismo como movimiento social, por un movimiento religioso esencialmente urbano, al que desde el siglo XIX denominamos cristianismo primitivo.

La perspectiva social de la primera generación de cristianos en la Palestina pre-sinóptica se completa finalmente con la participación de Rafael Aguirre, de la Universidad de Deusto, «Tradiciones propias de Mateo y la primera generación» (pp. 117-129). El autor se fija en el texto de Mateo, partiendo de la hipótesis no de la existencia de una fuente escrita (M) previa al año 60 y procedente de Jerusalén, según defienden diversos autores, sino de la importancia de unas tradiciones orales que perdurarían en tiempos del evangelista. Concretamente, examina cinco conjuntos del evangelio: la polémica antifarisea, algunos dichos sueltos de carácter judío excluyente, las parábolas, las tradiciones petrinas y otros elementos del relato de la pasión. Concluye que todos ellos recogen material tradicional pre-mateano. Sus orígenes serían claramente judeocristianos, si bien con génesis plurales, procedentes de la primera generación de cristianos de Jerusalén y de Antioquía. Sobre este material traba-

jaría el evangelista, moderando el judeocristianismo más excluyente y ciertos contenidos sapienciales, y subrayando, a la vez, los aspectos judiciales, apocalípticos, antifariseos y la autoridad petrina para legitimar al propio grupo. En consecuencia, una vez más, se ha de deducir la existencia de distintos grupos entre los cristianos de la primera generación e interpretaciones, depuradas por un cristiano de la segunda generación.

Jacinto Núñez Regodón, de la Pontificia salmantina, estudia «La tradición de Jesús en Pablo» (pp. 131-142). Se basa el epistolario y explora la continuidad, o discontinuidad, de las comunidades paulinas respecto de los tiempos de Jesús. El asunto es crucial por ser Pablo el único testimonio directo del llamado período apostólico, y portador de las tradiciones pre-sinópticas sobre Jesús. El autor trata de establecer la interpretación paulina de estas tradiciones y determinar la continuidad o discontinuidad entre el mensaje de Jesús, centrado en la categoría de Reino de Dios, y la teología de Pablo. Con perspicacia, comienza señalando que los hechos y dichos de Jesús recogidos por Pablo, que han centrado la atención de los estudiosos son tan interesantes como las ausencias en los escritos paulinos de acontecimientos y palabras que conocemos por los evangelios. Tras analizar detalladamente la tradición pre-sinóptica, concluye que Pablo la usa de una forma no literal, sino valiéndose de ella para presentar un determinado conjunto temático. Este modo de hacer le habría de servir para contactar más fácilmente con las necesidades de comunidades cristianas alejadas de la moral radical que imponía el cristianismo itinerante de los tiempos de Jesús. Asimismo, esta falta de literalidad se comprende bien si se consideran las prevenciones paulinas contra los apóstoles y discípulos que hacían gala de tener un conocimiento «carnal» de Jesús. Determinada la hermenéutica paulina de las tradiciones presinópticas, el autor aborda sucintamente la continuidad o discontinuidad entre el mensaje de Jesús y la teología del apóstol, un debate animado por Ferdinand Christian Baur y la escuela de Tubinga, que hizo de Pablo el «(¿segundo?) fundador del cristianismo». El asunto se enmarca aquí en la apuesta paulina por el conocimiento pneumático de Jesús, frente a quienes enfatizaban su conocimiento carnal o humano. Mientras segundo era fruto de una relación con el Jesús histórico, el primero suponía un acercamiento al Cristo de la fe.

La aproximación a la temática de la continuidad-discontinuidad se halla también en la aportación del profesor de Deusto Carlos Gil Arbiol: «La construcción de la _____ a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en I Cor.» (pp. 143-159). Había una pluralidad de visiones sociológicas, teológicas y simbólicas en las primeras comunidades, pese a su cercanía temporal con Jesús. Pablo desarrolló una de estas sensibilidades, la de los judeocristianos helenistas de Siria, y será precisamente en la construcción de las comunidades paulinas en donde mejor se puedan advertir tanto las continuidades como las novedades, fundamentalmente la apertura a los gentiles, respecto de los orígenes. C. Gil señala cómo Pablo tuvo que adaptar el mensaje cristiano a las nuevas realidades sociales a las que se abría, en las que encontraba amenazas a la propia identidad de las comunidades cris-

tianas, destacando las prácticas alimenticias y sexuales con fuertes connotaciones religiosas.

Para llevar a cabo el estudio se apoya en el análisis de la *Primera Carta a los Corintios* utilizando una metodología propia de las ciencias sociales, a fin de dar respuesta a cómo se construye la nueva realidad socio-religiosa, qué proceso de resocialización conllevó y, sobre todo, en qué afectaron a las comunidades paulinas otras instituciones socio-religiosas del momento. Hace ver el autor cómo la estrategia de Pablo incluyó tanto un diagnóstico de las amenazas para la identidad y santidad de sus iglesias, como un modelo o teoría explicativa, y finalmente una terapia curativa. Y precisamente en este último aspecto se encuentran las novedades de sus propuestas, basadas en el carácter carismático del apóstol.

Claudio Gianotto, profesor de la Universidad de Turín, participa con el trabajo «Pietro, Giacomo, fratello del Signore, e il problema della successione di Gesù» (pp. 161-170). Tradicionalmente esta temática era abordada únicamente con los *Hechos de los Apóstoles*. Sin embargo esta obra, verosímilmente de Lucas, se caracteriza por cierta tendencia a atemperar las tensiones entre las distintas ramas del cristianismo. Efectivamente, C. Gianotto analiza todo un conjunto de fuentes en las que advierte no sólo discrepancias respecto de quiénes fueron los legítimos herederos a la muerte de Jesús, ya fueran sus familiares guiados por Santiago o los discípulos encabezados por Pedro, sino también la competencia establecida entre los diferentes grupos. El asunto era capital, pues en él radicaba el fundamento de la legitimidad de la sucesión y por tanto la autoridad de la actividad misionera. Con solvencia señala cómo a las conocidas discrepancias sobre el protagonismo de unos y otros en las apariciones tras la muerte del líder carismático, se han de sumar las que se advierten en los relatos de la propia actividad pública de Jesús.

Muy relacionado con el anterior se encuentra el trabajo del profesor Edmundo Lupieri, de la Universidad de Udine, titulado «La comunità di Matteo e il gruppo dei 'fratelli' di Gesù» (pp. 171-180). Con acierto parte de la premisa de que los relatos evangélicos son más útiles para la reconstrucción del atmósfera ideológica que les diera luz y de las propuestas teológicas de sus autores, que de la propia realidad histórica de Jesús. Es algo que se acrecienta en Mateo. Aunque la personalidad y singularidad de este evangelio es innegable, lo que ha inducido desde antiguo a sus comentaristas a ver en el mismo la esencia de las enseñanzas de Jesús³, E. Lupieri le considera no ya un redactor sino un verdadero «autor». Basándose en su relato —especialmente en la genealogía inicial y los capítulos finales— analiza la figura de los llamados «familiares», y su función en la historia de la salvación. Concluye que la visión contenida en este evangelio, «el cristianismo mateano», es crítico con otros grupos de la segunda mitad del siglo I que reconocían la autoridad espiritual o carismática de los parientes de Jesús, e igualmente con otras comunidades como ocurre

³ Véase E. MASSAUX. *L'influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Lovaina, 1950.

con los seguidores de lo que pudiéramos llamar la línea paulino-lucana, apostando el evangelista por una moderada exaltación de la sucesión petrina y de los apóstoles.

El trabajo de Fernando Rivas, de la Pontificia de Comillas, lleva por título «Los profetas (y maestros) en la *Didajé*: Cuadros sociales de la memoria de los orígenes cristianos» (pp. 181-203). Como los anteriores, versa sobre las comunidades judeo-cristianas del siglo I, pero en este caso apoyándose en la *Didajé*, compilación anónima de diversas fuentes realizada tal vez en Siria a modo de manual, según han demostrado los trabajos de J-P. Aubet, R.A. Kraft y S. Giet. En concreto se ha centrado en sus cuadros sociales de la memoria: los profetas. Así pues, tras comentar los conceptos de memoria colectiva y cuadros sociales del conocimiento, para lo que se sirve de la sociología moderna, analiza pormenorizadamente la presencia de profetas y maestros en la esta fuente, sus funciones y relaciones con otros ministerios, destacando la importancia de sus roles. Precisamente será esta importancia la que determine el conflicto con otros actores sociales –muy destacadamente los obispos– que intentarán controlar a los profetas. Señala el autor cómo los profetas ejercían un magisterio carismático tan libre como potencialmente peligroso para unas comunidades que tendían a la institucionalización. La disputa se resolvería con una disminución de su rol en beneficio de los maestros, sometidos al poder de los obispos. Es un paso importante en la instauración del obispado monárquico, que conseguiría aglutinar todos los poderes carismáticos y erigirse en el auténtico líder comunitario, entre otros atributos detentando la memoria colectiva. En este proceso la *Didajé* es una fuente especialmente útil pues en ella se advierte una inflexión que conduciría a la definitiva desaparición de los profetas.

Enrico Norrelli, de la Universidad de Ginebra, participa con «La construction des origines chrétiennes: Quelques étapes aux deux premiers siècles» (pp. 205-216). Su objeto es determinar por qué y, sobre todo, cómo las comunidades cristianas han representado su propio pasado, estableciendo el tiempo de Jesús como un periodo originario y normativo, aunque prontamente entendido como diferente al propio. Aunque la resurrección permitía transmitir el carácter carismático y, en consecuencia, legitimar la actividad misional, fuera de quienes habían participado de la acción pública de Jesús, de sus familiares o mediante un privilegio especial como ocurriera con Pablo, la demora de la parusía exigía garantizar una transmisión veraz y correcta de la acciones y de la doctrina de Jesús. E. Norrelli sigue el proceso analizando una serie de textos especialmente significativos: tras Pablo, los evangelios de Lucas y Marcos, la *Ascensión de Isaías* y la obra exegética de Papías de Hieraópolis, y, finalmente, Ireneo de Lyon. Marcaría este el futuro con su construcción sobre la conexión entre escritos apostólicos y sucesión episcopal como garante de la ortodoxia.

Especialmente interesante es la confrontación que lleva a cabo el autor entre el pensamiento de Papías e Ireneo. Para el primero las enseñanzas de Jesús eran transmitidas fielmente mediante la tradición oral por toda una cadena de discípulos. Por el contrario, Ireneo, cuya teología se explica por su carácter de heresiólogo y en concreto por su lucha contra las interpretaciones gnósticas, despreciando las tradiciones orales, asienta el principio de que los orígenes cristianos había que buscarlos en los

escritos, que serían la base del canon. Sus legítimos intérpretes son los obispos como sucesores de los apóstoles. Desde la perspectiva del historiador, la importancia de esos principios no se limita al cristianismo antiguo. Tendrán una gran trascendencia, incluso en el debate moderno⁴.

La última participación corre a cargo de Judith Lieu, del King's College de Londres. Versa sobre la célebre separación de caminos entre cristianismo y judaísmo, con el título «Where did Jews and Christians Meet (or Part Ways)?» (pp. 215-232). Parte de la hipótesis-metáfora de la división de caminos para preguntarse por la data de la misma. Señala cómo incluso en fechas recientes se ha cuestionado tal división. Dos son, a mi parecer, sus principales aportaciones: una, la distinción que advertimos en los textos pudiera ser una cuestión conceptual propia de una elite cultural, la otra, que judíos y cristianos pueden hacer cosas, en el mundo de las prácticas y en el de las ideas, que acaso el judaísmo y la cristiandad no pueden. Por tanto la apuesta de La autora por diferenciar contextos sociales y geográficos, e individuos y grupos, se muestra como una necesidad metodológica de primer orden.

En suma, este volumen, que se cierra con una útil bibliografía, refleja el buen hacer de un grupo de especialistas. Evidentemente no pretende abordar una visión completa de los orígenes cristianos, algo imposible en una publicación de estas características, sino iluminar aspectos especialmente significativos, como son el grado de discontinuidad de la primera generación de comunidades cristianas respecto de la actividad y la prédica de Jesús, y las respuestas plurales –y conflictivas– de las mismas que podemos entrever en los diferentes escritos canónicos y extracanónicos.

Es además el fruto del decidido empeño de este grupo de especialistas por los estudios interdisciplinarios o, al menos, por enriquecer sus investigaciones con diversas perspectivas. Fuera de las tan comunes como huecas declaraciones al respecto, en su labor se observa cómo sociología, antropología, historia de la ética, historia de las religiones, etc... contribuyen al conocimiento sobre el tema crucial de los comienzos del cristianismo. En este sentido, es de agradecer el esfuerzo de explicación metodológica que lleva a cabo cada autor.

Sin duda atraerá la atención de los especialistas. Biblistas, hebraístas, historiadores, teólogos y eclesiólogos encontrarán estas páginas tan esclarecedoras como sugerentes. El formato de simposio así lo propicia, permitiendo plantear hipótesis atractivas. Igualmente, será de interés para un público formado, curioso por los orígenes del cristianismo. Las Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca se suman de esta manera a otras editoriales españolas punteras en la temática. Todas ellas están prestando estos años un servicio inestimable a la investigación y a la alta divulgación, con libros de gran calidad científica.

Pedro CASTILLO MALDONADO

⁴ Véase, por ejemplo, *successio personarum* y *successio doctrinae* como argumentos para la polémica en el estudio de P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse du XVI siècle*, Lovaina, 1972.

SOTOMAYOR, Manuel y FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords): *El concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada y Ediciones Miguel Sánchez, Granada, 2005, 330 pp. ISBN: 84-338-3336-7 y 84-7169-089-6

Esta obra, editada por la Universidad de Granada y Ediciones Miguel Sánchez, es un estudio monográfico sobre el concilio de Elvira, cuyas actas son las más antiguas conocidas en la Iglesia occidental y una fuente fundamental para conocer la sociedad y el cristianismo hispanos del Bajo Imperio. Prestigiosos especialistas procedentes de diversas disciplinas, Historia Antigua, Filología Latina, Arqueología y Teología, estudian los aspectos más relevantes de las actas del concilio y del contexto histórico en el que se celebró. Cabe destacar la claridad, sencillez, originalidad y rigor de cada uno de sus capítulos y la excelente distribución de los temas tratados, lo que la hace accesible no sólo a los especialistas en la materia sino al público en general.

El volumen se estructura en tres partes, precedidas de un prólogo de los coordinadores de la obra, Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña. La primera de ellas, «El concilio y sus actas» (pp. 13-114), está dedicada al estudio crítico y la traducción al castellano del texto de las actas del concilio. Manuel Sotomayor Muro, Catedrático emérito de la Facultad de Teología de Granada y Teresa Berdugo Villena, Doctora en Filología Latina y Profesora de la Facultad de Teología de Granada, presentan una traducción al castellano de los textos del concilio de Elvira que aparecen en la *Hispana* (pp.13-52) y en el *Epítome* (pp.53-64), reproducidos en las ediciones críticas realizadas por F. Rodríguez⁵ y G. Martínez Díez⁶. Es esta una de las principales aportaciones de esta obra, ya que la traducción castellana de las actas del concilio de Elvira realizada en 1963 por Gonzalo Martínez Díez carecía de rigor, por basarse en un solo manuscrito de la *Hispana* y primar la claridad sobre la precisión del léxico⁷.

Domingo Ramos-Lisson, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Navarra, analiza las diversas interpretaciones suscitadas ante el concilio en la historiografía moderna (pp.65-88). Valora el estado actual de la investigación sobre las Actas (propuestas de M. Meigne, J. Suberbiola, E. Reichert y J. Vilella y P. E. Barreda), la data de la celebración del concilio y diversos temas recientes: historicidad y actualidad de los cánones de Elvira, «la cuestión femenina», prohibición de matrimonios mixtos y presencia del Derecho Romano.

Este apartado se cierra con un estudio de Manuel Sotomayor y Teresa Berdugo sobre la «Valoración de las actas del concilio» (pp.89-114). Sotomayor y Berdugo examinan la composición del texto conciliar y discuten las teorías de J. Vilella y P. E. Barreda, concluyendo que a la espera de nueva documentación o argumentos más sólidos debe defenderse la unidad del concilio.

⁵ *La colección canónica Hispana IV. Concilios galos, concilios hispanos. Primera parte*, Madrid, 1984.

⁶ «El Epítome Hispano, una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico», *Miscelánea Comillas* 36 (1961) y 37 (1962).

⁷ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona, 1963.

El propósito de la segunda parte, «El lugar, la fecha y el ambiente» (pp.117-193) es contextualizar el concilio de Elvira en la época histórica y el enclave geográfico en que se celebró. Para ello Margarita Orfila Pons, Catedrática de Arqueología de la Universidad de Granada, analiza los testimonios arqueológicos desde la Edad del Bronce hasta la época tardoantigua de la ciudad de Iliberri-Elvira (Granada), donde tuvo lugar el concilio (pp. 117-135).

Manuel Sotomayor Muro reflexiona sobre la fecha en que se celebró el concilio (pp. 137-167), teniendo en cuenta los datos cronológicos en la *Hispana*, la presencia de Osio y otros eclesiásticos, las semejanzas con cánones de otros concilios y el léxico empleado, mostrándose partidario de situar su celebración entre el 300 y el 302, antes de la Persecución de Diocleciano. El padre Sotomayor incluye al final de este capítulo un apéndice comparativo de las semejanzas de los cánones del concilio de Elvira con los de Arlés (314), Ancira (314), Neocesarea (314/325), Nicea (325), Antioquía (341), Sárdica (343), Zaragoza (h.379), Cartago (397) y los cánones apostólicos (h. 380).

Luis A. García Moreno, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Alcalá de Henares, concluye este apartado con una sugerente reflexión sobre los orígenes del cristianismo en las Españas (pp. 169-193), que abre nuevas perspectivas a la investigación sobre esta materia, defendiendo, entre otras tesis, un origen africano de las comunidades cristianas del sur y del sureste peninsular, que remonta a un momento histórico más temprano del aceptado hasta ahora por la mayoría de los historiadores.

La tercera parte, «El concilio de Elvira como fuente histórica» (pp. 197-322), estudia tres aspectos de singular importancia histórica en las actas del concilio: las relaciones con las comunidades no cristianas, el clero y la espiritualidad y la mujer y el matrimonio. Las relaciones con paganos, judíos y herejes son el objeto del capítulo realizado por Ramón Teja Casuso, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria, «*Exterae gentes*»: Las relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira» (pp. 197-228). El profesor Teja examina agudamente cómo la comunidad cristiana, que se encontraba en estos momentos en expansión, se definió a sí misma en la sociedad y cuál fue su relación con los seguidores de otros credos religiosos. El clero y la espiritualidad, con especial hincapié en las transformaciones y novedades en el concilio de Elvira, son tratados por Antonino González Blanco, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Murcia (pp. 229-274). Cierra este apartado y el libro un excelente estudio del profesor José Fernández Ubiña, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada, sobre «Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira» (pp.275-322). En él se pone de manifiesto, entre otros aspectos, las infracciones de la moral sexual que preocupaban a las comunidades cristianas reunidas en Elvira, las relaciones de las disposiciones de Elvira con respecto a la mujer y al matrimonio y su relación con la legislación imperial y la tradición veterotestamentaria, la sexualidad y el matrimonio de los clérigos, y la enorme liberación que para la mujer supuso la posibilidad de integrarse en la Iglesia, escapando al duro yugo patriarcal de la sociedad romana.

Al final del volumen se incluye un mapa en el que se ubican las comunidades cristianas representadas en el concilio de Elvira por obispos y presbíteros.

Podemos decir que esta obra será sin duda un referente en el estudio y el conocimiento del concilio de Elvira para los estudiosos del tema y para cualquier persona interesada en él.

Purificación UBRIC RABANEDA

PERARNAU, Josep (Coordinador): *Feliu d'Urgell. Bases per al seu estudi*. (Studia, textus, subsidia. VIII) Barcelona (Facultat de Teologia de Catalunya. Societat Cultural Urgel·litana) 1999. 23x16 cm, 239 pp. ISBN: 84-86065-56-9

PERARNAU, Josep (Coordinador): *Jornades Internacionals d'Estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell. La Seu d'Urgell, 28-30 de setembre de 1999. Crònica i estudis*. (Studia, textus, subsidia. IX) Barcelona (Facultat de Teologia de Catalunya. Societat Cultural Urgel·litana. Bisbat d'Urgell) 2000. 23x16 cm, 276 pp. ISBN: 84-86065-56-8

El último decenio del siglo pasado ocasionó una serie de estudios sobre el obispo Félix de Urgell, con el cual se cerró la lista del episcopologio antiguo de esta sede. Le sucedieron obispos carolinos.

Félix era conocido como uno de los fautores del adopcionismo medieval, que llegó a extenderse en ambas vertientes del Pirineo catalán. La controversia teológica, en este momento nos interesa relativamente. Si en esta revista traemos a colación la serie de estudios, que ha sabido promover el Prof. Josep Perarnau i Espelt, se debe a un hecho que consideramos de mucha importancia, como es que la corriente doctrinal que desembocó en el adopcionismo hispánico, especialmente el que defendió el obispo urgelitano, era heredero de san Agustín.

Esta última afirmación, razonada por alguno de los ponentes de las *Jornades Internacionals d'Estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, merece una particular atención en este lugar.

Enumeraremos los estudios de estos dos volúmenes, sin que la extensión dedicada a cada uno pretenda ser un juicio de valor. Remarcaremos solamente aquellas aportaciones que nos permiten avanzar en el conocimiento de la herencia agustiniana.

(I) En el primer volumen nos encontramos con una reconstrucción de la producción teológica de Félix, realizada por Perarnau, *Fragments textuels de Feliu d'Urgell*, (pp. 11-45). Se transcriben 97 textos, tomados de la refutación que hicieron de sus escritos Alcuino, Paulino de Aquileya y Agobardo de Lyon. A diferencia de otros intentos parecidos, de ninguna manera pretende reconstruir el pensamiento de Félix ni

el de sus oponentes (cf. *Jornades*, p. 140, nota 1). Con todo, esta colección facilita el estudio del adopcionismo, mientras no se saquen sus piezas del contexto.

Sigue la reproducción de sendos estudios históricos, publicados anteriormente en Barcelona. El primero, data de 1910, escrito por Lluís Nicolau d'Olwer. *Felix, bisbe d'Urgell (segle VIII)* (pp. 51-86). El autor reproduce numerosos fragmentos de autores contemporáneos de Félix. Prim Bertran i Roigé los ha revisado, de acuerdo a las ediciones críticas actualmente existentes. Por su parte, en 1986, Ramon d'Abadal i de Vinyals publicó un estudio muy elaborado sobre *El domini carolingi a Catalunya*. (pp. 89-170). Queremos resaltar que el autor considera como padre del adopcionismo a Elipando, metropolitano de Toledo.

En un tercer bloque disponemos de una larga y comentada bibliografía, escrita por Perarnau, que mantiene el título con el cual la editó por primera vez, en *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 16 (1997), *Feliu d'Urgell: Fonts per al seu estudi i bibliografia dels darrers seixanta anys*, (pp. 173-220) con un complemento bibliográfico (pp. 221-228). En bastantes ocasiones el autor no sólo ofrece una descripción de las obras, sino que propone sugerencias que permiten continuar el debate sobre un problema, el adopcionismo, y una persona, Félix, sólo parcialmente conocidos. Decimos parcialmente en un doble sentido: porque sólo conocemos aquellos fragmentos que escogieron sus contendientes, para condenarlos y porque en algunos pasajes transcritos por aquellos no aparece claro que los reprodujeran con exactitud y equidad.

El volumen se cierra con una cronología de Félix y su época.

(II) Las jornadas conmemorativas del 1200 aniversario del concilio de Aquisgrán (Aachen) (a. 799) celebradas en el obispado de Urgell en el otoño de 1999, constituyen un avance notable en el conocimiento de los varios de los ámbitos históricos, en los cuales el adopcionismo de Félix repercutió. Robert Baró resumió los resultados de los debates, que completaron las investigaciones de los ponentes.

Antes de llegar al núcleo de los problemas y de las raíces agustinianas que se perciben con claridad, vamos a mencionar algunos estudios que reflejan las tendencias actuales de los historiadores, en especial de los que buscan el origen de las corrientes teológicas. Del trabajo de un autor tan curtido en la materia, Manuel Riu i Riu, *La situació política creada a les terres catalanes i en particular a les comarques del bisbat d'Urgell, en l'època del bisbe Feliu*, (pp. 18-42) podemos extraer, entre otras aportaciones, que el adopcionismo podría ser no sólo una justificación de los cristianos ante los musulmanes, mostrándoles que no eran politeístas (p. 32) sino que hasta sería una forma que facilitaría la evangelización en los valles pirenaicos (p. 33) extremo que Perarnau discutirá, dado que los paganos debían ser ya muy pocos en aquella zona. Como otros historiadores, Riu subraya que la intervención de Carlomagno cambió la orientación histórica de la Iglesia en la Marca Hispánica, que comenzó a estar dirigida por los metropolitanos de Narbona.

Míkel de Epalza, *Elements cristians, islàmics i jueus en l'adopcionisme de Feliu d'Urgell*, (pp. 43-71) cree que el adopcionismo tuvo como caldo de cultivo la polémica cristiano-musulmana sobre la naturaleza humana de Jesús. Elipando sería su

gran protagonista, aunque Félix sería el primer hispano en polemizar por escrito con los musulmanes. En este clima se habría conseguido crear un ambiente de encubrimiento de las doctrinas cristianas, que en el mundo hispano seguirían la tradición isidoriana y en el resto del mundo latino en general dominarían las corrientes agustinianas. Otros autores nos ayudarán a matizar esta distinción.

Enric Moliner, *Sanctus Felix, una llarga tradició al bisbat d'Urgell*, (pp. 73-80) recoge una tradición, según la cual durante varios siglos Félix fue reconocido como santo.

El estudio que más nos afecta es el del profesor John C. Cavadini, *Felix of Urgell: His Theology in Contemporary Scholarship*, (pp. 87-108). Después de recoger unas sugerencias de Augustus Neander (1866) según las cuales habría que pensar en la influencia de Teodoro de Mopsuestia en el adopcionismo hispánico, muestra que tales indicaciones no son necesarias, puesto que Félix se alinea con los que, con san Agustín, consideran que Cristo es el ejemplo supremo de gracia, de predestinación y de elección. Aunque A. von Harnack supuso que Félix desarrolló en sentido antioqueno la cristología agustiniana, Cavadini prefiere anotar que el lenguaje de los adopcionistas se remonta a la tradicional expresión *homo assumptus*, preferida por san Agustín y otros occidentales. En esta línea, se observa cómo Félix se muestra fiel a las expresiones agustinianas de *secundum formam servi* y *secundum formam Dei*.

Cavadini se detiene en destacar la importancia que tuvo para el doctor de Hipona el pasaje de Flp 2,6-7. Este despojarse de Jesucristo, en el lenguaje de los adopcionistas llegó a formulaciones que salían del horizonte agustiniano. El autor anota que Félix no necesariamente construye un sistema ortodoxo; pero si yerra, lo hace partiendo de fundamentos plenamente agustinianos (p. 107). Añadiríamos que buena parte de las formulaciones agustinianas, que se encuentran en los fragmentos de Félix, se vinculan con los concilios toledanos que, a su vez, bebieron en una obra que, creemos, ha sido indebidamente desacreditada: *Quaestiones Orosii et responsiones Augustini*, (CPL, 373^a).

Perarnau ha querido afinar el estudio de Félix con su *Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell*, (pp. 109-137). Observa como la causa se caracterizó por ser un diálogo de sordos. Aparece una vez más que chocan dos culturas que van distanciándose. Una, la hispánica que, como en el diálogo observó J. N. Hillgarth (p. 148) es y se siente superior y otra, la franca, que va emergiendo y tiene como cobertura la autoridad del rey, pronto coronado emperador. Perarnau, a nuestro modo de ver, logra desenganchar a Félix de posibles escritos en relación con el Islam. También ofrece razones para descartar otras obras como salidas de su pluma, en las páginas 123-130, que son una reelaboración de su artículo, «Verus i proprius en la »Confessio fidei« de Feliu d'Urgell», *Revista Catalana de Teologia*, 25 (2000) 161-166. No carece de interés que traiga a colación algunas fórmulas de los concilios de Toledo, que reconocen como toda Trinidad es agente de la Encarnación –fórmula agustiniana (cf. san Agustín, *trin.*, XV,11,20), y añadimos que fue transmitida por las *Quaestiones Orosii*, 6— para iluminar las posturas de Félix. Así vistas las cosas, continua el autor, el

término *adoptio* es uno más entre los que usa Félix para explicar el aspecto activo de la unión hipostática. Otros son *electio*, *assumptio*, etc.

Agobardo de Lyon refutó un escrito encontrado después de la muerte de Félix. Benigne Marquès examina los problemas que surgen con esta última elaboración del desterrado obispo de Urgell en su ponencia *Comentaris als textos de la cèdula de Fèlix d'Urgell*, (pp. 139-147). Cebrià Baraut dilucida muy bien el giro que supuso la intervención de Carlomagno, para la Iglesia, la estructura política, el monacato y la misma caligrafía, en *La intervenció carolíngia antifeliciana al bisbat d'Urgell i les seves conseqüències religioses i culturals (segles VIII-IX)* (pp.155-193). Un documento programático de la política eclesiástica del que sería restaurador del imperio, datado el año 789, recibe una gran consideración de parte de Elisabeth Magnou-Nortier, en *L'Admonitio Generalis. Étude critique*, (pp. 195-242), que ofrece, además, un ensayo de reconstitución parcial del texto, según el manuscrito latino 14469 de Munich, (pp. 228-242). Diversos especialistas elaboraron sus respuestas a preguntas surgidas en los debates, y con ellas se cierran estas actas de las jornadas felicianas.

Unos índices onomásticos y de obras anónimas aquilatan el valor de estos volúmenes, bien editados por el profesor Perarnau.

Josep AMENGUAL I BATLE

Aragón en la Edad Media. XIX. 2006. Homenaje a la profesora María Isabel Falcón, Universidad de Zaragoza. Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos, Zaragoza, 2006, 625 pp. ISSN: 0213-2486.

La revista *Aragón en la Edad Media* publicó en el año 2006 un número especial, número 19 de la serie, en homenaje a la profesora Isabel Falcón con ocasión de su jubilación, en el que se incluyeron breves trabajos de profesores y alumnos de la universidad de Zaragoza, donde la homenajeadada había ejercido la docencia desde el año 1967, y de algunos otros medievalistas de otras universidades y centros de investigación españoles. Como es habitual en este tipo de publicaciones, la temática de los trabajos reunidos resulta extraordinariamente variada, aunque, por razones comprensibles, abundan más los que abordan cuestiones de la historia medieval aragonesa, desde perspectivas, no obstante, también muy diversas. Dado el carácter especializado de la revista *Hispania Sacra* en historia religiosa, nos limitaremos a una breve referencia del contenido de los trabajos que guardan una relación más directa con la misma.

En primer lugar Gregoria Cavero Domínguez reconstruye el proceso de desarrollo del culto a San Isidoro en la ciudad de León, a partir del momento del traslado de sus restos mortales desde Sevilla, por iniciativa del rey Fernando I en 1063. Pero se interesa, sobre todo, en analizar el fenómeno de la utilización de la figura de este santo como instrumento propagandístico y legitimador en la obra del canónigo leonés Lucas de Tuy, quien se propuso hacer de él el punto de referencia central de la políti-

ca y religiosidad de la monarquía castellano-leonesa. Y, al mismo tiempo, se detiene en la interpretación del episodio, también relatado por Lucas de Tuy, de la fundación en León de una cofradía, conocida como del Pendón de Baeza, por el rey Alfonso VII, tras su regreso triunfante de la campaña de cerco de Baeza del año 1147.

Carlos Laliena Corbera presta atención al papel que el monasterio de San Juan de la Peña desempeñó como centro de referencia para la cristalización de la memoria del linaje real aragonés, y la propia legitimación de la monarquía ante sus súbditos. Este monasterio, fundado en 1025 por Sancho III el Mayor de Navarra, tomó la advocación de San Juan como resultado de la participación de este monarca en las ceremonias litúrgicas celebradas tras el descubrimiento de la reliquia de la cabeza de San Juan Bautista en Saint Jean d'Angely. Y este hecho evidencia cómo su fundación formó parte de un programa de reforma monástica enfocada a sistematizar las prácticas de culto y régimen de vida en una dirección benedictina de inspiración cluniacense. Para la posterior trayectoria del cenobio resultó determinante, no obstante, la cesión del reino aragonés a Ramiro I en el otoño de 1035, puesto que, a raíz de ello, se consolidó como el núcleo monástico esencial del nuevo reino, al escogerlo este monarca como lugar santo donde focalizar la memoria de su linaje. Allí fue enterrado él, aunque veinte años después de su fallecimiento en Graus en 1063, y después, su hijo Sancho Ramírez y su nieto Pedro I. Por otra parte, el monasterio asumió también las funciones de archivo real, al depositarse allí los documentos que acreditaban los derechos de la dinastía, consolidándose de este modo como lugar central de la memoria archivística, que también desempeñaba un papel fundamental en el proceso de legitimación de la monarquía aragonesa.

Luis García-Guijarro Ramos analiza las cartas fundacionales del monasterio femenino de Santa María de Sigena, perteneciente a la Orden Militar de San Juan del Hospital de Jerusalén. La iniciativa de esta fundación monástica fue de la reina Sancha, quien inició el proceso en 1184 y lo culminó en 1188, tras diversas peripecias de las que se da cumplida noticia en este breve trabajo. Llama la atención sobre la singularidad del establecimiento monástico de Sigena en el contexto de la Orden hospitalaria.

A una cuestión todavía más concreta dedica su atención Cristina Monterde Albiac. En su breve aportación da a conocer el acta de consagración de la iglesia de Santa María de Ejea de los Caballeros.

El resto de trabajos abordan problemas en principio no relacionados con la historia religiosa, aunque en algunos de ellos sí pueden encontrarse tratadas cuestiones que guardan cierta conexión con ella. En concreto, cabe mencionar el trabajo de José Antonio Fernández Otal, que analiza el proceso criminal al que fue sometida en 1461 una mujer del Alto Aragón, acusada de brujería. La profesora García Herrero, en su estudio sobre las actividades laborales femeninas en Teruel durante la Baja Edad Media, aporta algunas noticias de interés para el conocimiento de la religiosidad de la población urbana aragonesa en esta época.

Máximo DIAGO HERNANDO

Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale. Todi 10-12 ottobre 2004, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2005. 17 x 24 cms. XII + 638 págs. XVI láms. ISBN 88-7988-408-5

La frase orteguiana «yo soy yo y mi circunstancia», ya preconizada en el existencialismo puro de Heidegger, ha sido criticada por algunos metafísicos, pero es la salvación de todo buen historiador. El historiador desde hace unos decenios no limita su historia al objeto directo de su investigación, sea éste un personaje o un pueblo, o una institución o un movimiento; tiene que examinar muy bien las circunstancias que rodean a esa persona u objeto, que quiere historiar. Este libro que ahora presentamos, *Santo Domingo y el nacimiento de los Frailes Predicadores*, pretende situar bien históricamente al personaje y el nacimiento de su Orden. Estudia, pues, la figura de santo Domingo en sí mismo y en su amplio entorno, es decir, no sólo el inmediato, sino también las circunstancias algo más distantes en espacio y tiempo, que nos permiten ver las raíces y las influencias, y nos facilitan una visión más certera y más completa de la realidad que nos ocupa.

Un selecto grupo de investigadores, cada uno con el tema propio o afín de su especialidad, estudia la figura de santo Domingo y los inicios de la fundación de su Orden. Se ofrecen la cronología del santo a tenor de las últimas investigaciones; sus escritos; sus relaciones con los herejes; su espiritualidad; la vida religiosa femenina y lo específico de santo Domingo como fundador en ese campo; la relación de san Francisco y santo Domingo, así como la correlación entre franciscanos y dominicos a lo largo del siglo XIII; detalles especiales de la biografía del santo, algunos de los cuales parecen alejarse de la realidad y rayar más bien con el orden de lo mítico, como es el caso de los muchos milagros; algunos de éstos se estudian particularmente, como el de «ordalía del fuego», para probar la verdad de su libro contra la mentira de los adversarios herejes. Digamos de paso que sobre el personaje en sí mismo, circunscrito a lo que dicen directamente o insinúan de forma más probable los documentos y las otras fuentes, el historiador dominico Simon Ttugwell ofrece al principio de este libro un valioso estudio cronológico del santo con bibliografía amplia y apropiada sobre cada uno de los pasos que va dando en la exposición.

En cuanto a lo que podíamos llamar «su circunstancia» el número de estudios es muy abundante en estas actas. Importante es el de la Iglesia y del pontificado en el tiempo de santo Domingo. Relacionado con este asunto, el trabajo sobre el concilio IV de Letrán de 1215, sus determinaciones reformistas y sus repercusiones en el espíritu de las nuevas Órdenes, en particular, las primeras mendicantes, de Menores y Predicadores. Se habla también del espíritu de reforma reinante en España desde finales del siglo XII hasta muy avanzado el siglo XIII, que envuelve toda la vida de santo Domingo, y ejerció un influjo patente en su vida en España y en su predicación en el sur de Francia.

Fuente primordial para la vida del santo y para los comienzos de la Orden de Predicadores es el libro del beato Jordán de Sajonia *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*. El autor fue confidente de santo Domingo y sucesor suyo en el gobierno

de toda la Orden Dominicana; Se trata de libro primordial para conocer la historia, el carisma, la primera legislación y el estilo impreso en su Orden por el fundador. Ha sido un referente siempre, pues todas las reformas, que pretenden volver al fundador y a los primeros tiempos han de recurrir a este libro.

El espíritu, que impregna esa obra, difunde una vitalidad espiritual densa, que penetra impactante en las fibras más sensibles del alma. Esa misma exquisita espiritualidad y espirituales sentimientos lo observamos en sus cartas a las monjas dominicas de Bolonia, y de modo especial a su Priora, la Beata Diana. Lo mismo podemos decir de sus otros escritos, sean oraciones, cartas o relaciones históricas. Hasta en esto parece que el beato Jordán heredó el estilo y el espíritu de santo Domingo y supo también como él, comunicarlo a los hermanos y hermanas. ¿Estará ahí la raíz del rico arsenal de la literatura espiritual y de la vida contemplativa de los grandes místicos alemanes desde los albores del siglo XIV hasta bien superada la mitad de ese siglo? Ese fue el fermento de reacción contra la corrupción de los claustros, y explica que comenzara en Alemania a finales del mismo siglo XIII el movimiento reformista dentro de la Orden Dominicana, que pasará enseguida a Italia y España.

Recogen las actas, que comentamos, del congreso de Todi, algunas ponencias en torno a los estudios: ¿cómo los intuyó santo Domingo en su proyecto de predicación apostólica? Fue una persona bien preparada en la universidad de Palencia con el estudio de la Sagrada Escritura y de la Teología. Vio la necesidad de preparar a sus frailes en esas materias, haciendo que asistieran a las clases de un maestro en las ciencias sagradas, y organizando, desde el principio, la enseñanza en los conventos. La buena combinación estudio y predicación fue prevista y organizada por el santo. El estudio debía proporcionar la sabiduría necesaria al predicador para exponer a los oyentes las verdades de la fe, convenciendo al entendimiento y atrayendo la voluntad.

Muy pronto, a impulsos del mismo fundador, fueron orientados los religiosos hacia las universidades para obtener una mejor y más completa formación. Este hecho cristalizó pronto en dos realidades nuevas o inesperadas: primera, la existencia de frailes catedráticos o dedicados íntegramente al estudio y a la enseñanza, sin una dedicación directa a la predicación y al ministerio sacerdotal; segunda, el empeño en buscar un sistema propio de enseñanza más apto para la formación de sacerdotes orientados a la predicación de la palabra de Dios, con el mejor conocimiento previo y con la vivencia contemplativa previa de los misterios cristianos, que debían explicar sabiamente y comunicar viva o experiencialmente al pueblo de Dios.

Otro de los temas del libro que presentamos, es el proceso de canonización de santo Domingo y su valor de fuente espiritual y literaria de la vida dominicana, no sólo en los primeros tiempos, sino en toda la historia de la orden. El traslado de los restos del santo, doce años después de su muerte, y la fuerte impresión produjeron en los frailes y en los fieles los sucesos en torno a aquel acontecimiento central. Todo ello removió la conciencia de los que lo presenciaron para tomar en serio la causa de su canonización.

El papa Gregorio IX, el muy conocido antes de ser papa en la historia de la Iglesia de principios del s. XIII como cardenal Hugolino de Ostia, fue gran amigo de

santo Domingo. Favoreció su Orden y le encomendó misiones muy importantes. Ante la indiferencia de los frailes, tomó este papa directamente cartas en el asunto de la canonización, exigiendo la apertura inmediata del proceso en 1233. Hubo muchos testigos, que lo conocieron y dieron muchos detalles de tiempo, lugar y personas que podían asegurar los hechos con toda certeza.

La bula de la canonización, al año siguiente, 1234, es un modelo. Recoge los abundantes y valiosos testimonios. Expone la situación precedente, que venía pidiendo la aparición de la Orden de Santo Domingo. Con emoción y la amistad hacia el santo afirma su convicción personal de su santidad antes del proceso, ratificado después de él con la riqueza histórica y espiritual, aportada por tantos testigos. No cabía la menor duda de que está en el cielo, gozando, como ya había manifestado antes de iniciarse el proceso, de la misma gloria de los Apóstoles, a quienes siguió plenamente en su vida y actividad.

Estas actas del proceso de canonización, juntamente con las de la canonización de san Pedro de Verona, son las únicas que se conservan íntegras del siglo XIII. De otros, incluido el del mismo de san Francisco, sólo se conservan fragmentos. Las del proceso de canonización de santo Domingo dejaron huella especial, porque, sin abandonar el modo jurídico de estos documentos, que parecen darles cierta frialdad por el rigor de método y estilo, ajenos de ordinario al entusiasmo por los hechos que se relatan, en este caso los testigos vibran ante lo que han visto y experimentado en la vida del santo. Las actas emocionaron a los contemporáneos y conmueven aún a sus lectores. Enriquecen muy notablemente las biografías del santo, hechas por los historiadores y cronistas de aquel tiempo. Hablan muy detalladamente del último apostolado de santo Domingo, de su enfermedad y de su muerte, rodeado de frailes, que lloraban sin consuelo en torno a su lecho de muerte. «No quiero que me enterréis sino bajo los pies de mis hermanos». «No lloréis, les dice, os seré más útil desde el cielo que aquí en la tierra».

Para buscar una definición de santo Domingo, algunos han pensado que la mejor se puede sacar de los testimonios de su canonización. Ahí se nos dice que el santo padre Domingo «sólo hablaba con Dios o de Dios», «dedicaba el día a la predicación y la noche a la oración» en la iglesia conventual, mientras los frailes descansaban en el dormitorio, o dormían en las celdas los que tenían privilegio para ello. Y también: «consagraba el día a los hombres y la noche a Dios».

De estas expresiones, se ha preferido la de «el hombre que sólo hablaba con Dios o de Dios» y «animaba a hacer lo mismo a sus frailes y a sus monjas». Era su vivencia plena del carisma del predicador. «Hablar con Dios»: llenar el alma, por la contemplación, de las vivencias personales de los misterios de nuestra fe («contemplare», escribirá santo Tomás de Aquino como primera parte necesaria de la llamada vida mixta del predicador). «Hablar de Dios»: predicar, comunicar a los demás las verdades divinas hechas carne de la propia carne en la contemplación («[contemplata] aliis tradere» añadirá santo Tomás como segunda parte de la llamada vida mixta del predicador).

Hemos destacado, al comienzo de esta recensión, el primer estudio de los colaboradores de este libro, por su puesta al día de la cronología a tenor de los valiosos estudios modernos. Quiero reclamar también una atención especial a la ponencia de Lázaro Sastre sobre el ambiente espiritual y la exigencia reformista en torno a la diócesis de Osma, donde se alimenta, orienta y robustece el ya bien preparado espíritu de Domingo. También llamo la atención sobre el artículo de María Pía Alberzoni que, en el momento de nacimiento de la Orden de Predicadores, la encuadra en la situación jurídica del concilio IV de Letrán y de los fuertes carismas fundacionales que están en sus primeros hervores de imposible contención en aquellos años del siglo XIII.

Una de las pocas fechas dudosas de la historia del santo es la de su nacimiento. Desde los estudios del P. Vicaire, en su *Historia de Santo Domingo*, la fecha se nos muestra un tanto vacilante según los autores. La clásica era la de 1170. Estaba inspirada en una mala lectura del historiador dominico Thierry de Apoldia, que nos dice que los padres de santo Domingo se casaron en 1170, que fue pronto interpretada, no como matrimonio de los padres, sino como nacimiento del santo. Esta lectura prevaleció durante siglos entre los historiadores dominicos. Es el dato base: en 1170 tuvo lugar el enlace matrimonial de los padres.

A partir de ahí vinieron dudas y juicios, según las combinaciones que se permiten los autores. Exponemos algunas. Siendo santo Domingo el tercero de los hijos de este matrimonio, no pudo nacer en 1170. Es necesario retrasar su nacimiento hasta 1173-1175. Un detalle del primer historiador de santo Domingo, el beato Jordán de Sajonia, podría destruir estas hipótesis y volvernos a la sentencia primitiva. Dice el beato Jordán que el hermano intermedio de santo Domingo, llamado Manés, era hermano *uterino* de Domingo, es decir hermano sólo de madre, no de padre. Al casarse en 1170 la madre de santo Domingo, venía a su segundo matrimonio con dos hijos. Santo Domingo nació del matrimonio de 1170. Pudo, pues, nacer en ese mismo año, como afirmaban todos los historiadores hasta mediados del siglo XX.

No obstante muy pocos dan a la palabra «uterino» el sentido de medio hermano, pues esa palabra en esos tiempos no tenía siempre el significado restrictivo de hermanos sólo de madre. Por otra parte el biógrafo español contemporáneo de santo Domingo y del beato Jordán, Pedro Ferrando, que procuró informarse de los datos del santo en España, y que es el primero en darnos los nombres del padre y de la madre, Félix y Juana, no transmite ese hecho. Un poco más tarde Rodrigo de Cerrato, que está en Caleruega y conoce a los paisanos y familiares inmediatos del santo y nos da también los nombres de los padres. dice de Manés que era «germanus», es decir, hermano de padre y madre de santo Domingo.

Otra circunstancia para definir al santo y los comienzos de su Orden, es la visión certera de santo Domingo sobre el carisma propio de la Orden, que quería fundar. En una de las bulas primeras de Honorio III, que confirmó la fundación de la Orden de Santo Domingo, se dirige al santo y a sus compañeros en esto términos, «a Domingo y a los que con él predicán». Santo Domingo, atento a toda la documentación pontificia que se dirigía a los suyos, se quejó a la cancillería romana: no deben decir «a los que con él predicán» sino «a los predicadores que le acompañan».

Él y los suyos no son un grupo «que predica» ahora circunstancialmente, son una verdadera Orden que tiene ese oficio o esa misión y ese carisma de predicadores en todo tiempo y lugar. Por orden del papa, se raspó en el original (aún se nota la raspadura) la palabra «praedicantes» por «praedicatores». En los cinco años escasos, que sobrevivió el santo a la fundación, obtuvo casi cien documentos, que manifiestan su contacto continuo con de la Santa Sede. El papa le confió misiones muy delicadas y le concedió para sus frailes la monumental iglesia-basílica de Santa Sabina, y su palacio y terrenos colindantes, propiedad de la familia papal, todavía, después de casi ocho siglos, atendida por los Dominicos.

Todos los méritos de esta obra no agotan los asuntos relativos al santo y a su Orden. Para seguir conociéndolos más y mejor, están los congresos y la colaboración de expertos.

Fr. Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P.

KATIE HARRIS, A.: *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007, 255 pp. ISBN 10: 0-80188523-X. ISBN 13: 978-0-8018-8523-5.

En esta monografía publicada por la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, A. Katie Harris ofrece una nueva y sugerente interpretación de los pintorescos sucesos que tuvieron lugar en Granada en las últimas décadas del siglo XVI, cuando fueron descubiertos los llamados «plomos», textos escritos en su mayor parte en árabe que documentaban la evangelización de Granada por San Cecilio en el siglo I después de Cristo, y otras sagradas reliquias relacionadas más o menos directamente con ellos. El contenido de tales documentos ha despertado en el transcurso de los siglos el interés de numerosos investigadores, que les han prestado atención desde muy diferentes perspectivas, entre las que cabe destacar la de los arabistas especializados en la historia de la minoría morisca granadina a lo largo del siglo XVI. Enlazando con estas investigaciones precedentes, en este libro el autor se marca como objetivo el análisis del fenómeno en su contexto local, tratando de explicarlo en función de las peculiaridades de la sociedad granadina de la Contra-Reforma, y prestando, sobre todo, atención a la utilización que esa sociedad, y no sólo la minoría morisca, hizo de los documentos y reliquias descubiertos en la Torre Turpiana y en el Sacromonte, en 1588 y 1595, para dotarse de una nueva y consistente identidad cultural-religiosa.

Muchos consideraron auténticos estos documentos y reliquias no sólo en Granada sino también en otras partes de Castilla durante gran parte del siglo XVII, incluso después de que en 1682 el Papa los condenase solemnemente como falsificaciones, atribuidas a musulmanes que buscaban socavar la fe católica. El mero hecho de que no sólo gentes sencillas del pueblo, sino también eclesiásticos de elevada posición y formación académica, como es el caso del arzobispo de Granada, Pedro de Castro,

defendiesen ardientemente la autenticidad de unos documentos tan repletos de burdas contradicciones, en principio, desde nuestra perspectiva actual, nos puede resultar insólito e incluso patético.

Este libro nos demuestra, sin embargo, que en la Granada de fines del siglo XVI y del siglo XVII se dieron las circunstancias propicias para que las estrambóticas noticias, que, sobre los orígenes del cristianismo en la ciudad, transmitían documentos y reliquias, encontrasen una muy favorable acogida en el conjunto de la sociedad. Ésta buscaba, ante todo, en aquellos momentos, dotarse de una fuerte identidad local de base religiosa, y, si para ello era necesario inventarse un pasado mítico, no tenía inconveniente en hacerlo, pues, por lo demás, era entonces práctica generalizada en toda la Corona de Castilla, y también en otras muchas partes de Europa. Desde la perspectiva del desarrollo de las identidades comunitarias locales el fenómeno de los descubrimientos de la Torre Turpiana y el Sacromonte adquiere, por lo tanto, unos nuevos perfiles. Y es uno de los méritos principales de este libro el contribuir a ponerlos de manifiesto, arrojando luz sobre un aspecto del problema hasta ahora poco tenido en cuenta.

En efecto, los estudiosos del fenómeno de los «plomos» han tendido preferentemente a poner el acento en la identificación de los posibles responsables de la falsificación y de los objetivos que perseguían con ella. En consecuencia tales documentos han sido presentados de forma preferente como instrumentos ideados por la minoría morisca granadina para preservar su identidad cultural, fuertemente amenazada tras el fracaso de la rebelión de las Alpujarras.

Harris, en su libro, no pone en cuestión la validez de este punto de vista, pues admite como hipótesis más verosímil que los falsificadores fuesen efectivamente miembros de esa minoría. Pero, al mismo tiempo, se esfuerza por demostrar que todo lo que ocurrió después del descubrimiento no cabe explicarlo por este interés de los moriscos por buscar una vía de integración en la sociedad cristiana, que posibilite la preservación de elementos sustanciales de su identidad religiosa, mediante el sincretismo. De hecho los moriscos no lograron tal integración. Por el contrario, pocos años después del descubrimiento de los «plomos», se vieron forzados a abandonar el territorio peninsular en 1609, mientras que las falsificaciones, presuntamente ideadas por algún miembro de esta minoría para facilitar su permanencia, continuaron teniendo amplio eco en la sociedad granadina durante mucho tiempo.

Gran parte de la atención de Harris a lo largo del libro se orienta, pues, a poner de manifiesto cómo los «plomos» y demás hallazgos de la Torre Turpiana y el Sacromonte fueron utilizados para la formulación de un nuevo discurso sobre la identidad granadina, que puso el énfasis en conectar a la Granada de después de la conquista de 1492, la de los cristianos viejos inmigrantes, con una Granada mítica de los primeros tiempos del cristianismo, relegando a la categoría de paréntesis irrelevante el prolongado período en que la ciudad estuvo sometida al dominio musulmán.

Entre los que más contribuyeron a la formulación de este nuevo discurso Harris destaca en primer lugar a los eruditos autores de obras de historia local, a quienes de-

dica el capítulo tercero. En él revisa la producción historiográfica granadina del siglo XVII, dando cuenta del papel central que ésta asignó a San Cecilio y los otros mártires del Sacromonte en la trayectoria histórica de la ciudad.

Otro eficaz medio para la formulación y difusión del nuevo discurso identitario lo proporcionaron los rituales cívicos, analizados de forma pormenorizada en el capítulo cuarto. Harris presta particular atención al contenido de los sermones pronunciados en las principales festividades.

Un tercer ámbito en que este autor detecta la fuerte impronta ejercida por el nuevo discurso es el de las prácticas piadosas. Destaca que el Sacromonte, al que los moriscos en el siglo XVI ya habían atribuido un carácter sagrado, terminó consolidándose como principal símbolo de la identidad religiosa granadina. Demuestra que el culto a San Cecilio, inicialmente poco desarrollado en Granada, tuvo un extraordinario auge en el siglo XVII, favorecido por el decidido apoyo del gobierno municipal. Y por fin pone de manifiesto las conexiones existentes entre estas nuevas formas de piedad asociadas al Sacromonte y sus santos mártires con el fuerte incremento de la devoción hacia la Inmaculada Concepción, otro componente fundamental del discurso identitario granadino en materia religiosa durante la Contrarreforma.

Nos encontramos ante una sugerente monografía de historia de la cultura religiosa, que nos proporciona un detallado análisis de un caso local muy singular, que, por esta razón, ofrece un indudable atractivo y además permite profundizar en la percepción de las tendencias de fondo de la religiosidad europea en los países donde se impuso la Contrarreforma.

Máximo DIAGO HERNANDO

PASTORE, Stefania: *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, Alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*. Firenze. Leo S. Olschki Editore 2004. págs. 312, ISBN: 8822253531

En el prólogo que escribí para un reciente manual sobre la Inquisición española, me lamentaba de que no hubiera continuidad, dentro de la historiografía española, a una pléyade de investigadores (algunos de ellos ya muertos y otros jubilados) que habían empleado su vida en los estudios humanísticos y de espiritualidad del Siglo de Oro hispano. Dada mi obsesión por querer despertar el interés entre los estudiantes universitarios españoles y entre los lectores en general sobre esta materia, se me olvidaba mencionar que en Italia existe una escuela de hispanista, especialistas en el tema de la Reforma española que, además de escribir magistrales estudios, ha tenido el acierto y el mérito de transmitir el interés por el tema a sus alumnos, quienes, a su vez, están escribiendo una serie de estudios que en calidad y en cantidad vienen a suplir, en buena parte, el vacío que han dejado los historiadores españoles de la «vieja escuela humanista».

Una de estas jóvenes investigadoras italianas que aspiran (de hecho, ya lo es) a ser una consumada hispanista es Stefanía Pastore, quien, a sus diversas e interesantes publicaciones, viene a sumar otra con atractivo título: *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, Alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*. De esta manera, la autora se mete de lleno en uno de los problemas medulares (tal vez el mayor) de la Historia de España, que ha sido objeto de agrios debates y de contrapuestas interpretaciones desde el siglo XIX hasta nuestros días y en el que los intelectuales más profundos y de renombre, tanto españoles como extranjeros (valga recordar, entre otros, a Menéndez Pelayo, Américo Castro, Angela Selke, Eugenio Asensio, Márquez Villanueva, Marcel Bataillon, Melquíades Andrés, José C. Nieto, Antonio Márquez, etc.) han dedicado buena parte de su vida en analizarlo. La autora parece que es consciente de ello y su objetivo no es resolverlo ni impartir doctrina asentada en este libro, sino estudiar el pensamiento y evolución espiritual de ocho personajes de la época procesados por la Inquisición (Hernando de Talavera, Juan de Lucena, Pero López de Soria, Juan del Castilla, Juan López de Celaín, Juan de Valdés, Juan Gil y Constantino Ponce de la Fuente), acusados de «alumbrados», con el fin de aportar nuevos elementos que ayuden a realizar (bien por ella o por otro historiador) una síntesis y revisión posterior del tema en su conjunto, partiendo del axioma apriorístico de que la herejía «alumbrada», surgida a principios del siglo XVI en Castilla, era en esencia una herejía surgida y practicada entre los judeo-conversos.

Dado el presupuesto de partida, la autora pone todo su empeño en analizar la obra y escritos de los ocho personajes procesados por la Inquisición, realizando un excelente análisis individual de cada uno de ellos, ayudándose de las enseñanzas de sus maestros (tanto italianos como españoles) para desmenuzar y dar sentido a los escritos de tales reos. Desde este punto de vista, considero que el objetivo está conseguido con creces y que los investigadores y estudiosos del tema podrán recurrir a este libro con provecho y utilidad para fundamentar o ampliar sus investigaciones y conclusiones. No obstante, dada la finura intelectual con la que está elaborado el libro y la maestría que muestra la autora en este tipo de análisis, hubiera convenido que hubiese prestado mayor atención a los planteamientos, expresados en la introducción, con el fin de encuadrar su excelente estudio en un más adecuado contexto histórico y así evitar posibles contradicciones que –en mi opinión– deslucen el estudio e, incluso, pueden inducir al lector no especializado a equivocaciones. En mi opinión, parece –cuando menos– incompleto el encuadre historiográfico que hace la autora sobre el tema de la Reforma en España partiendo de la obra de Marcel Bataillon y de Américo Castro; ciertamente, que este problema historiográfico ocuparía por sí solo la extensión de un gran libro, pero, si se decide a abordarlo, no se puede reducir a los autores que cita la autora (pp. X-XII) y mucho menos a simplificar las teorías de tales maestros, pues, produce la impresión de que no domina el tema. Mucho más sorprendentes resultan las explicaciones por las que la autora dice haber elegido los ocho personajes estudiados; todos ellos –afirma– tuvieron dos características comunes: el origen judeo-converso y el haber sido víctimas de la Inquisición, pero a reglón seguido añade: «Dubbia solo nel caso di due personaggi, Juan López de Celaín e Juan Gil» [de ser conversos] (p. XV), lo que contradice la tesis defendida en el título del

libro. Finalmente, no me parece baladí la fecha en que comienza a realizar su investigación. Aunque cada autor es libre de comenzar su investigación donde crea conveniente, para el lector español al menos, resulta poco usual que, a la hora de analizar el contexto histórico del problema converso se comience con los sucesos acaecidos en Toledo el año 1449. Ello se debe a que tales sucesos no constituyen un hecho de inicio ni de llegada del problema conversos en la Península Ibérica, sino más bien un hito importante dentro de una evolución que venía, por lo menos, desde los *progroms* de 1391 y que continúa –como analiza la autora– con el establecimiento de la Inquisición.

Con todo, el libro merece la pena y nos debemos felicitar doblemente por su publicación: en primer lugar, porque contamos con una nueva hispanista en temas que ya investigan escasos historiadores españoles; en segundo lugar, porque el libro aporta una serie de ideas y aclara una serie de conceptos de personajes acusados de alumbrados, que resultarán esenciales para realizar una síntesis de la espiritualidad hispana de la primera mitad del siglo XVI.

José MARTÍNEZ MILLÁN

GARCÍA HERNÁN, Enrique: *Consejero de ambos mundos. Vida y obra de Juan Solórzano Pereira (1575-1655)*, Fundación Mapfre, Instituto de Cultura, Madrid 2007, 421 pp., ISBN: 978-84-9844-056-0.

No creo aventurado afirmar que nos encontramos ante la obra biográfica de Juan Solórzano Pereira más completa y más rica en detalles sobre su personalidad. Parece claro que en esta ocasión la laboriosa y paciente búsqueda en archivos y bibliotecas del autor ha logrado sus objetivos. El autor demuestra ser un buen conocedor de su biografiado y de toda su contextura social y política. Justamente por eso puede poner al alcance de los estudiosos abundantes y nuevos datos de indudable interés; tarea nada fácil dada la dispersión y abundancia de documentos que se ha visto obligado a recoger, estudiar y organizar dentro de un contexto histórico especialmente dificultoso y problemático desde el punto de vista político, jurídico y social. No en vano era Solórzano sin duda, una de las piezas fundamentales dentro del Consejo Real por sus extraordinarias dotes de consejo y su gran preparación científica.

Pues bien, el autor parece haber tenido especial empeño en descubrir principalmente el aspecto humano, la fibra humana de la gran personalidad de Solórzano. Con ese fin acumula minuciosos detalles de su vida familiar y social, poco o nada conocidos hasta ahora, y va siguiendo paso a paso su curso vital, mediante textos y documentos en buena parte manuscritos y todavía inéditos; de esta manera logra reproducir, desde una perspectiva solorziana, el día a día de su entorno laboral y del contexto histórico en que se movía. Todo ello supone un enorme esfuerzo de búsqueda e investigación, pues era, efectivamente, inmensa la tarea que Solórzano se veía compro-

metido a abordar en la solución de casos y consultas de tipo jurídico y político que le encomendaban las más altas instancias.

Quizás por eso la exuberancia y el manejo de los numerosos datos que el autor aduce sobre las distintas circunstancias o sobre las relaciones de personas conocidas con las que Solórzano tuvo que tratar o trabar amistad, pueden a veces entorpecer en algunos momentos la lectura o hacerla un tanto fatigosa. Se percibe un cierto afán por dar a conocer todo lo que ha ido encontrando pacientemente a lo largo de su fecundo trabajo de investigación. Son siempre datos de interés, pero a veces hay que imponerse el sacrificio de renunciar a una parte de ellos. Así se evitarían, además algunas repeticiones que no parecen tan necesarias.

Este libro supone una lectura prácticamente exhaustiva tanto de las obras de Solórzano publicadas hasta la fecha como de los numerosos estudios –no sólo españoles– publicados sobre él. Ha consultado su autor numerosas fuentes manuscritas dispersas por diversos archivos. Esto le ha permitido, entre otras muchas ventajas, valorar mejor la gran personalidad de Solórzano en sus múltiples y variadas facetas y conocer al detalle curiosos episodios de su vida, como, por ejemplo, los intrincados tramos del árbol genealógico familiar. En esta misma línea aprovecha la oportunidad para ofrecer interesantes datos sobre los miembros de la familia Solórzano, especialmente sobre cada uno de sus hijos, o sobre las costumbres de la vida cortesana y de otros ambientes sociales de la época. Señala también las buenas relaciones que Solórzano mantuvo con los jesuitas tanto en España como en las Indias.

El libro termina con un amplio Apéndice de documental en el que se recogen 17 documentos hasta ahora inéditos que enriquecen la biografía de Solórzano en las múltiples facetas de su personalidad. Se añade así mismo la lista de los 18 archivos y bibliotecas consultadas para la elaboración de su obra, tanto en España como en el extranjero. Se informa con toda exactitud de las fuentes inéditas y editadas. Hay una abundante bibliografía de todas las obras de Solórzano y de los estudios dedicados a él. Finalmente, se cierra el libro con un Índice analítico de nombres, ciudades, instituciones y temas más destacados que remiten a sus páginas respectivas.

Carlos BACIERO

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier: *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas. Presencia de la Compañía de Jesús en la provincia de Valladolid, 1545-1767*. Ed. Diputación de Valladolid. 2007. 327 pp., ISBN 978-84-7852-251-4

Javier Burrieza es un joven historiador que, sin embargo, ya ha recibido el reconocimiento por su experiencia en este tema. Posee otras obras publicadas sobre la Historia de la Compañía, entre las que destaca su colaboración en *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico* (Madrid, 2004), coordinada por el maestro Teófanos Egido López y la más reciente sobre los trabajos de la Compañía en América: *Jesui-*

tas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Ha participado en numerosos congresos con aportaciones sobre la Historia de la Compañía de Jesús. Este bagaje ha sido valorado por los especialistas y miembros de la orden, como Manuel Revuelta González en su prólogo, indicando que «el autor sin ser jesuita, sabe todo lo que hay que saber sobre la historia de la Compañía de Jesús en Valladolid; y cuenta esta historia con rigor profesional, a golpe de archivo y de fuentes documentales manuscritas e impresas».

En un tiempo largo, desde su fundación hasta la expulsión a la que se vieron forzados durante el reinado de Carlos III, el espacio escogido es el vallisoletano, en el que el autor es también un reconocido especialista, versado y divulgador como pocos de la historia que podíamos llamar local, pero que en ningún momento se reduce a localismos.

En el primer capítulo, «los rostros de los jesuitas», de fácil y amena lectura, repasa todo lo que define en lo externo a los miembros de la orden: selección, formación, carácter, organización colegial, uniforme o hábito, comida, vigilia, sueño, todos sus pasos hasta la muerte. Se hace un leve parangón entre cómo los quiso el fundador y cómo fueron. Se exponen los rasgos generalmente atribuidos a los miembros de la Compañía. Para ello se desgranán con fluidez las Constituciones, y también las opiniones de otros jesuitas destacados, sobre todo los vinculados con Valladolid. Así, incluso esta excelente presentación general no se separa de la realidad vallisoletana.

Establecidas las bases del conocimiento de la Compañía, se adentra en la fundación de la casa profesa-colegio de San Ignacio, la primera de los jesuitas en Valladolid. Al principio los colegios no se encontraban entre los fines fundacionales de Ignacio de Loyola, pero pronto sus primeros compañeros y las experiencias misionales de Francisco Javier descubrieron que la enseñanza era un medio adecuado para servir a los objetivos de su religión. Ignacio de Loyola, antes de su muerte, conoció la aprobación de 39 colegios y universidades, dos de ellos en el ámbito Valladolid.

Aquí vinieron los jesuitas en 1545, y se sirvieron de la presencia de portugueses que habían llegado acompañando a la princesa María, primera mujer de Felipe II, pues sabían que con ello agradaban a su monarca. Araoz y Fabro fueron buscando en la corte vallisoletana apoyos de los Príncipes. Sin que se pueda precisar la fecha, en torno a 1546 ya vivían en un pequeño y antiguo establecimiento hospitalario, bajo la advocación de San Antonio, en la parroquia de San Julián. Aún no se le podía llamar colegio y se abrió solo con tres religiosos, pero su número fue aumentando lentamente. El lugar estaba en muy malas condiciones, como otros muchos colegios fundados a prisa y abiertos sin tener miembros suficientemente preparados. Por ello se estableció en Simancas la primera Casa de Probación.

Destacó en su fundación el papel de Juana de Austria, hermana de Felipe II, y regente afincada en Valladolid, que recibió los votos simples. Si se sirvió de su posición para favorecer los intereses de la Compañía, en general, no podía ser menos en los que atañían al noviciado de Simancas o al mencionado colegio de San Antonio de Valladolid. Para la compra de este último intervino adquiriendo casas vecinas para

ampliarlo. Otros nobles como los Vivero, el marqués de Villena o María de Mendoza siguieron su ejemplo.

El colegio creció aprovechando la presencia de Francisco de Borja y su prestigio como cortesano, que se hizo evidente en el sermón que hizo en las honras oficiadas por el Emperador en San Benito. Pronto se convirtió el Colegio en Casa Profesa. Fue la cuarta en antigüedad en todo el mundo. En ella se celebró el año 1568 la primera Congregación general en Castilla. El colegio se había mudado un año antes a otro edificio: hacia el de San Ambrosio.

La construcción de una nueva iglesia, y el papel de la condesa de Fuensaldaña, nieta de Francisco de Borja se relatan detenidamente en el segundo capítulo. Se volverá al final de la obra sobre este mismo asunto. Esta mujer, que aunaba los apellidos Borja y Loyola, quiso fundar una nueva casa de probación, pero la de Villagarcía estaba ya consolidada, por lo que se utilizaron sus donaciones para erigir el colegio de San Ignacio. Junto a este colegio, los jesuitas contaron con una notable botica, además de con la imprenta que sirvió a la Congregación de la Buena Muerte.

El colegio de San Ambrosio se vinculó a la Universidad de Valladolid, a la que ofreció los estudios de gramática latina. Estos fueron puestos en sus manos en una primera etapa, para volver en 1659 y hasta el año de la expulsión. De esta manera, fueron los encargados de preparar en esta lengua a los futuros universitarios. Quizás por ello, se convirtió en un centro de referencia académica para los jesuitas. Pero si algo destaca dentro de su vida académica, fue la repercusión que en él tuvo la controversia de *auxiliis* y el papel de algunos célebres rectores como el padre Luis de La Puente.

Se abrió otro colegio de los jesuitas en Medina del Campo. Burrieza estudia el papel que, entre los bienhechores, tuvo Rodrigo Dueñas en su fundación y las dificultades que, tras los primeros tiempos, tuvieron con otras autoridades religiosas, con el abad de Medina, por asuntos de competencia espiritual.

El de Villagarcía se encontraba bajo el patronazgo de Magdalena de Ulloa. Es sede del noviciado, que antes estuvo en Simancas y después en el Villar, sito en la actual provincia de León, y posteriormente en Medina del Campo. Además de información sobre la vida del noviciado, se hallan también noticias de las obras de arte, así como de sus autores, algunos de ellos vinculados o miembros de la Compañía. El colegio llegó a tener 1.000 alumnos. En torno a él surgió el debate sobre la conveniencia de que los jesuitas enseñasen latín. Una controversia que se mantuvo desde el padre Juan de Mariana hasta su expulsión. El padre Isla, autor del *Fray Gerundio de Campazas*, vivió sus últimos años, antes de la expulsión, en esta casa de Villagarcía. El autor aprovecha esta circunstancia para ofrecernos una importante aproximación biográfica.

Burrieza repasa, después, los noviciados de la Compañía vinculados con esta tierra, a los que ya ha hecho numerosas menciones. Se adentra en las dificultades con el patrono del noviciado de Simancas, por sus exigencias y comportamiento, las posteriores ubicaciones de la casa de probación hasta el establecimiento de forma definiti-

va en Villagarcía de Campos. En cuanto a las formas de vida de los novicios, según prescriben sus normas, no sabemos si se ajustaban a ellas, pues no se ofrecen testimonios ajenos a los de los propios.

En el colegio de San Albano de los Ingleses, fundado en 1589, en el los jesuitas actuaron con rigor, buscando seguridad y garantía en la educación de unos seminaristas que podían ser herejes. Después llegaron otras fundaciones peninsulares semejantes y, en todas, tuvieron los jesuitas problemas para su gobierno, pues los rectores eran siempre españoles y seguían un modelo de educación hispánico. Produciéndose algunas fugas hacia los benedictinos, con todo, los jesuitas siguieron dirigiendo estos colegios hasta su expulsión. Javier Burrieza demuestra conocer bien esta institución, sobre la que ya ha presentado trabajos con anterioridad –*Una Isla de Inglaterra en Castilla* (Valladolid, 2000) o *Los colegios del exilio católico* (Madrid, 2004)–, así como un dominio de sus abundantes fuentes.

El último apartado está dedicado a los fundadores de los colegios, noviciados, casas profesas, e incluso de capillas dentro de sus iglesias. Forman un grupo heterogéneo en el que hay cabida para los reyes y las reinas, las princesas, los obispos, los mercaderes y los nobles, también mujeres nobles como Magdalena de Ulloa, Magdalena de Borja o, a otra escala Vitoria Colonna. La relación con ellos tuvo contrariedades, pero «los jesuitas sabían plegarse a aquellos deseos que no eran determinantes». Hubieron de debatir e incluso pleitear por aquellos asuntos que sí lo eran. Aunque estas controversias no fueron muchas con los fundadores, si se excluye a Mosquera en el noviciado de Simancas, proliferaron en cambio con sus familiares y sucesores. En cualquier caso, los jesuitas habían establecido en sus propias constituciones cómo se les había de agradecer las donaciones, con unas tasadas misas postmortem. No obstante, en vida, visitaban y convivían con los beneficiarios de sus patronazgos, aunque se recomendaba que no existiese un exceso de confianza que llevase probablemente a una convivencia forzada con ellos.

Esta obra es una monografía repleta de contenido, de claridad expositiva, con una información justa y progresiva en la que siempre la referencia es Valladolid. Se mezcla en ella con agilidad y con la destreza que la aporta el conocimiento profuso, la evolución general de la Compañía y la realidad vallisoletana. Destaca el conocimiento y contextualización de todos y cada uno de los personajes mencionados, sean jesuitas, sean benefactores o cualquier miembro de esta sociedad de Antiguo Régimen. Se describen con claridad y vivacidad los edificios jesuíticos en Valladolid, sus fundadores, sus patronos, las circunstancias propias que atravesaron, así como las de los personajes que los poblaron.

Es una obra clave que hay que leer, para conocer la historia de la Compañía, la de Valladolid, el ambiente de religiosidad, y la educación en la Edad Moderna. Todos estos aspectos se describen con profusión y se entrelazan con maestría, ya demostradas sobradamente en otros de sus trabajos por este joven pero a la vez experto investigador.

Margarita TORREMOCHA HERNÁNDEZ

NEGREDO DEL CERRO, Fernando: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*. Madrid, Actas, 2006, 490 p.

La mayoría de los estudios realizados sobre la Corte han puesto de manifiesto los diferentes elementos políticos que la integran, es decir, los grupos de poder, clientelas, personajes influyentes y composición de las principales instituciones; pero en los últimos años se ha sobrepasado el estudio los aspectos meramente políticos y se ha prestado atención a los personajes eclesiásticos que pululan por la corte como confesores, predicadores, preceptores, etc. de reyes, príncipes e infantes. La figura del confesor real siempre se ha considerado fundamental y en algunos momentos se le ha atribuido una actuación determinante, cuyo efecto se multiplica en algunos momentos del siglo XVII, por la presencia de los confesores de los validos, y en la primera mitad del XVIII por la influencia que ejercen. En cambio sabemos muy poco de los predicadores reales, algunos de los cuales utilizaron el púlpito para influir en la opinión del monarca sobre algunos ministros y en decisiones políticas.

Teniendo en cuenta este vacío historiográfico, el autor del presente libro se propone subsanarlo y, a lo largo de sus páginas, trata de mostrar la gran importancia que tiene el mensaje que transmiten los predicadores reales y su influencia en los comportamientos del rey y de sus principales ministros. Para conseguir este objetivo estudia los predicadores reales en el reinado de Felipe IV y los encuadra en su marco habitual de actuación, la capilla real. Esto le permite acercarse al funcionamiento de su poder, para concluir con el análisis de su producción literaria.

El autor ordena el trabajo en tres partes. En la primera, describe el oficio de predicador real, a fin de que se pueda entender a los personajes que detentan el cargo y los entresijos de la corte. Para ello estudia la capilla real, como el marco imprescindible para contextualizar los mensajes de estos predicadores, marcados por el ceremonial imperante y el público presente. Al mismo tiempo descubre la imbricación de los predicadores dentro de la corte y su actitud ante el poder, apuntando la vinculación entre estos eclesiásticos y los intereses políticos, así como el procedimiento burocrático que lleva a estos religiosos desde el convento hasta la corte. En todos ellos la designación de predicador real muestra la importancia de las redes clientelares, las recomendaciones y los apoyos. Es decir, la virtud y el mérito por si solos no convierten a un individuo en candidato a una plaza de predicador si nadie le recomienda al monarca, pues como dice Bermúdez de Pedraza en 1643, al hablar del nombramientos de los obispos, «ninguno es de tan claro ingenio que pueda lograr la mitra si le falta la materia, la ocasión, el padrino y la recomendación»⁸. Y esto mismo puede decir de los predicadores y de otros cargos de designación cortesana.

Después de analizar el colectivo de los predicadores reales en su conjunto y clarificar su forma de nombramiento, con las vinculaciones clientelares que facilitan su

⁸ M. BARRIO GOZALO, *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, pp. 50-51.

promoción, en la segunda parte se limita al estudio de la trayectoria de once predicadores, prestando especial atención a su relación con el mundo político, pues el predicador se había convertido en el portavoz más cualificado para defender delante del monarca una toma de postura ante cualquier iniciativa emanada del gobierno. Por ello, ante la situación de guerra exterior y de conflictos internos, se apela al púlpito como medio para controlar las masas e influir ante el rey. Por su parte, las facciones marginadas de la toma de decisiones, al no poder influir en el nombramiento de predicadores de la capilla real, intentan poner a sus protegidos en los púlpitos de los prestigiosos monasterios de las Descalzas y la Encarnación para que sus mensajes lleguen a los oídos del rey. Termina el apartado analizando la carrera de este grupo de religiosos y su imbricación en el entramado político de la monarquía, como era normal en la época de los Austrias y puse de manifiesto al estudiar el *cursus honorum* de los obispos⁹.

En la tercera parte analiza la labor de los predicadores como hombres de púlpito y escritores políticos, estudiando sus sermones y escritos. Partiendo del hecho que el sermón servía para adoctrinar moral y políticamente a los súbditos de una monarquía que hallaba en los púlpitos a los defensores más vigorosos del régimen y que, a cambio de este apoyo, mantuvo el suyo a las formas religiosas demandadas por el clero, estudia el contenido de los sermones y libros de los predicadores y llega a la conclusión de que sus contenidos, con pequeños retoques, se continuaron vigentes durante largo tiempo. La alianza entre el poder político y el religioso, que encuentra su plasmación en alguno de los escritos de estos predicadores, se presenta como un pacto encaminado a eliminar la disidencia y aunar fuerzas para hacer frente a la oposición que amenaza el monopolio doctrinal, aunque esto no excluye que, en algunos momentos, afloren las tensiones por los intereses contrapuestos del estamento eclesiástico. Termina el libro con una serie de apéndices, en los que el autor ha descargado los elementos cronológicos y biográficos de los predicadores, librando al texto de todos los elementos accesorios y haciendo más fácil y cómoda su lectura.

En fin, estamos ante un libro de indudable interés, bien editado, que se lee con facilidad. De todas formas, me gustaría que el autor continuase trabajando sobre el tema para que nos ofreciese un estudio de los predicadores reales en un marco cronológico más amplio, con el fin de poder comprobar las permanencias y los cambios que se operan en este colectivo y en los mensajes que transmiten.

Maximiliano BARRIO GOZALO

SCHRADER, Jeffrey. *La Virgen de Atocha. Los Austrias y las imágenes milagrosas*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 2006, 237 pp. ISBN: 84-7812-629-5.

Uno de los capítulos esenciales de la historia de la espiritualidad católica en España son los estudios relativos a la devoción mariana, necesitados de una profunda

⁹ Ibid., pp. 107-250.

renovación según las pautas historiográficas modernas. Hay que huir de las páginas plagadas de un tono de incensario y apologético, próximo a un alcanforado «olor de santidad». La obra de Jeffrey Schrader editada por iniciativa del Ayuntamiento de Madrid —«Madrid es un gran lugar para llevar a cabo una investigación» afirma el autor—, nació a partir de su tesis doctoral, que realizó con el patrocinio del Institute of Fine Arts de la Universidad de Nueva York, dirigida por Jonathan Brown.

La tendencia historiográfica imperante hasta fechas recientes en este tipo de estudios de advocaciones marianas, aunque con matices, nació en el siglo XVI, adquiriendo especial auge en la centuria siguiente del barroco. Eran páginas muy demandadas, derivadas de las recopilaciones medievales de relatos, jalonadas de numerosas pruebas de milagros, necesarios de su reconocimiento para sumar prestigio. Las advocaciones marianas se convirtieron en un tema clave en el reforzamiento del discurso católico del barroco aunque las tradiciones las hacían arrancar de los siglos medievales, con la barrera esencial de la invasión musulmana del siglo VIII y de las nuevas oleadas del siglo XI. Con todo, la convivencia con el Islam era en el siglo XVI un problema sin resolver, actuando la tradición mariana como un elemento de contención frente al mundo protestante —naciente en el siglo XVI— y al renqueante y mencionado mundo musulmán, ambos dos, claros cuestionadores de la importancia de la imaginería mariana. Esa línea, según la publicística desarrollada posteriormente, fue continuada por los invasores franceses y la guerra civil de 1936.

El Concilio de Trento reforzó ese género literario, llamando a testigos y tratando de racionalizar argumentos que pudiesen ser cuestionados por protestantes desde fuera ó erasmistas desde dentro. Con el reparto de las advocaciones marianas, se creaba un «panteón de imágenes milagrosas» que afectaban no sólo a las necesidades más inmediatas de los fieles, y al mismo tiempo, súbditos, sino también a los asuntos más complicados, distribuidos en diferentes lugares «sagrados» de la Monarquía.

Resulta muy destacable la larga relación existente entre la Monarquía Hispánica y las devociones marianas. Los reyes estaban necesitados de la protección de la Virgen María para sus empresas pero, por otra parte, también los santuarios marianos se encontraban menesterosos del patronato de la Monarquía. Mientras la Corte fue itinerante, los reyes buscaron protecciones allí donde se encontrasen, con las cuales responder a sus necesidades. Cuando la Corte se estableció en Valladolid, la que era considerada patrona de la ciudad, la Virgen de San Lorenzo, se convirtió en la protectora doméstica de los grandes asuntos de los monarcas, muy especialmente de los partos de la reina Margarita de Austria. Así lo plasmó Miguel de Cervantes. Después cuando la Corte se estableció en Madrid, desde 1606, las necesidades de las Monarquías superaron las fronteras madrileñas y se encontraron presentes en otros núcleos del reino a través de las rogativas, tal y como ocurrió en la antigua Corte vallisoletana a través de la Virgen de San Lorenzo, de la cual hemos publicado recientemente un estudio editado por el Ayuntamiento de Valladolid.

Los reyes en Madrid buscaron un espacio cercano al viejo Alcázar de los Austrias. Es verdad que en esta villa Nuestra Señora de Atocha no iba a ser la única referencia maternal y protectora. Pero a la de Atocha se la confiaba, sin olvidar el cui-

dado de la fortuna política y militar del Reino, una especial atención sobre la salud de la real familia. Jonathan Brown, en el prólogo de este libro, la ha denominado como «responsabilidad con consecuencias dinásticas». No solamente era necesario garantizar la salud de las personas reales sino también la prolongación de los reinados y la consecución de los herederos varones. Esa continuidad dinástica no aseguraba la paz pero sí la tranquilidad en la transmisión de los poderes.

A los monarcas les correspondía, por otra parte, la responsabilidad material, constructiva y de ornato de la capilla que habría de albergar el «simulacro» mariano. En el caso de la de Atocha fue vinculada a la orden de los predicadores, responsables desde Juan II del santuario de la Virgen de la Peña de Francia. Felipe III encargó las ampliaciones pertinentes a Juan Gómez de Mora un año después de la muerte de la reina Margarita en 1611. Hoy aquel templo no existe, pero la importancia de la iglesia fue directamente proporcional a la de la dinastía.

Sin duda, las páginas de Jeffrey Schrader responden a la exigencia formulada anteriormente con respecto al estudio histórico de la devoción mariana. Demuestra un conocimiento de esa literatura que ha tratado de engrandecer una advocación a través de milagros, prodigios y de su origen lo más remoto posible. Curiosamente, el escenario se puede encontrar en un ámbito de reconquista pero sobre todo en los orígenes peninsulares del cristianismo. La publicística mariana cumplía una función semejante a la de las vidas de los santos. En el caso de la Virgen de Atocha, la primera historia publicada fue la de Francisco de Pereda, «Libro intitulado la Patrona de Madrid y venidas de Nuestra Señora a España» (Valladolid, 1604). Este libro, como pone de manifiesto Schrader, fue un modelo para los autores que pretendían hacer lo mismo con otras imágenes marianas.

Subraya el autor que uno de los puntos fundamentales en la definición de la tradición de una advocación mariana era su origen histórico. Quizás no importaba demasiado la claridad, pues las sombras eran sustituidas por las leyendas. Naturalmente, era común la exageración de su antigüedad. En el caso de la de Atocha se vinculaba, incluso, a la vida de la propia Virgen María. Jerónimo de Quintana, en 1637 y como autor del segundo libro publicado sobre la Virgen de Atocha, apostó por sus orígenes evangélicos. No podía faltar san Lucas como su artífice, el traslado por los discípulos del apóstol Pedro y la relación con la ciudad de Antioquia y, por tanto, con el obispo de Roma cuando residía todavía en aquella primera sede apostólica. Todas estas hipótesis eran expuestas por Quintana, como indica Schrader, en plena guerra europea de los Treinta Años, en lucha contra la «Francia herética».

Los contemporáneos de las «invenciones», en el mejor sentido de esta palabra, no tenían porqué dudar de estos argumentos, porque eran testigos de los prodigios atribuidos, de acuerdo, a sus mentalidades a esa determinada advocación. Con todo, autores como el jesuita Jerónimo Román de la Higuera trataron de aportar rigor histórico y verosimilitud a muchos de estos orígenes míticos. Las advocaciones marianas contaban con ámbitos geográficos de influencias, aunque no siempre eran estrictos. La de Montserrat, dice Schrader, fue importante en el transcurso de la Guerra de Se-

cesión de Cataluña, aunque esto no la hizo catalanista, pues los lazos con la Monarquía hispánica se restauraron en 1652.

Un aspecto muy interesante de este estudio es la controversia para tratar de dilucidar el patronato exclusivo sobre la villa y corte de Madrid, entre la Virgen de Atocha y la de la Almudena. San Isidro Labrador debía ser mezclado en este debate. Defensores de una y otra trataron de desacreditar y rebajar la devoción contraria. La de la Almudena fue también relacionada con san Lucas. Fue traída por Santiago y por su discípulo Calocero, el mítico primer obispo de Madrid. La hipótesis fue aseverada por Juan de Vera Tassis, en su «Historia del origen, invención y milagros de la Sagrada imagen de Nuestra Señora de la Almudena, antigüedades y excelencias de Madrid» (Madrid, 1692).

El padre de la Higuera convierte a esta España de la imaginería mariana en heredera de la Iglesia primitiva de Antioquia, entonces en poder otomano. Los avances en la historiografía de la escultura románica y gótica (pensemos en el ámbito castellano en Clementina Julia Ara Gil en un estudio ya clásico de 1977) han permitido situar en su contexto artístico las piezas que las leyendas y las tradiciones habían remontado al necesario siglo I.

Este no es un estudio de carácter localista. Quizás en ciudades como Madrid, Toledo ó Valladolid no sea posible realizar historia local de la manera más estricta. El autor relaciona continuamente con otros modelos que pueden presentar similitudes o matices. Por eso, la tradición de la Virgen de Atocha no es tratada de una manera aislada, lo que haría imposible una explicación seria. Los Habsburgo fueron la dinastía que exigió esa «alianza Real con la Madre de Dios», sin que faltase la representación bajo su sombra y protección. Su papel, en contraposición, es la contribución al alojamiento de la imagen: «patrocinar santuarios por el bien de la Monarquía», sin olvidar la adecuada ornamentación. Desde la contribución de un papel, la dimensión de una misión y la creación de un escenario permanente, es menester además la promoción de una devoción. La rogativa no es propia solamente de la Monarquía y de los grandes asuntos y preocupaciones. Lo es también de lo más cotidiano y doméstico, aunque resulte menos trascendente. Por eso, Schrader se fija en el «escenario de súplica», sin olvidar la posterior acción de gracias. Rituales que no se reducen al espacio del santuario, sino al público. Una devoción que no se limitaba a las personas reales. Llegaba a los os miembros de los Consejos Reales, órganos de poder dentro del régimen polisinodial.

Schrader ofrece un corto pero estimable epílogo que permite apuntar la evolución de la Virgen de Atocha hasta el siglo XX, aunque el objetivo del trabajo no sea sistematizarlo. El nuevo monarca de los borbones, Felipe V, parecía repetir estos gestos hacia la devoción mariana de su nueva corona, demostrada además por sus devotos que eran súbditos. Además de la asistencia a la Virgen de Atocha en Madrid, recurrió a la del Pilar en Zaragoza, incluso y la catalana de Montserrat ascendiendo, a la montaña en la Navidad de 1702. El archiduque Carlos, cuando entró en la Corte madrileña en 1710, acudió a orar a la de Atocha antes de entrar en el viejo Alcázar de los que eran también sus antepasados.

La advocación madrileña se convertía en una necesaria presencia, como así se prueba en los sucesivos acontecimientos notables de la historia de España. José I ordenó su traslado a un espacio menos arriesgado pues en torno a su santuario se habían acuartela-

do los franceses. Fernando VII la utilizó en 1819, para poner de manifiesto los males ocasionados por los invasores. Su consideración como símbolo condujo a que el 20 de julio de 1936 el santuario de la Virgen de Atocha fuese incendiado, aunque la imagen hubiese sido puesta a buen recaudo. En ciudades de la llamada zona nacional –el caso de Valladolid– sus patronas recibieron las rogativas por un final políticamente adecuado de la contienda. Los marxistas, según la inmediata publicística, se convertían con su iconoclasia en herederos de los anteriores musulmanes y protestantes.

La Virgen de Atocha ha recuperado hoy parte de su papel dinástico. En una sociedad secularizada como la nuestra. Es más simbólico y quizás queda reducido a las publicaciones que siguen la vida social de las personas reales. Juan Carlos I, como concluye Schrader, no solamente es heredero por estos gestos de sus antepasados Habsburgo, sino que remonta los lazos de la Monarquía y la Virgen María con homenajes que ha tributado a otras advocaciones como la Virgen de Guadalupe, vinculada desde los tiempos de Alfonso XI. Las nuevas infantas han sido ofrecidas a la de Atocha y gestos como éstos han aportado quizás una efímera presencia de una advocación mariana continuamente nombrada por una macro-estación de ferrocarriles que comunica la capital con el sur de España. La patrona de Madrid es, sin embargo, la Virgen de la Almudena, dotada de una flamante Catedral por los dos últimos cardenales de la archidiócesis de Madrid. Como bien concluye Schrader, dentro de una reflexión histórica, que siempre nos tenemos que hacer, ha ocurrido con la Virgen de Atocha en cuestiones de patronato sobre empresas nacionales, en el horizonte mental de España, lo mismo que a la Monarquía Parlamentaria con la democracia: han reducido sus competencias en asuntos de gobierno.

Sin duda, este libro es un título de referencia en el análisis histórico del papel de la devoción mariana, centrado en uno de sus momentos más interesantes, el correspondiente a la dinastía de los Habsburgo. En el capítulo de los débitos indicar que la Virgen de Atocha seguiría necesitando una segunda parte de este estudio, que permitiera desarrollar lo que el autor ha esbozado en las páginas últimas de su conclusión: lo correspondiente a los siglos XVIII, XIX y XX. Tiene el libro interesantes documentos gráficos, agrupados en gran formato en una segunda parte a modo de álbum. Hubiese sido más útil incluirlos a lo largo del discurso escrito, y no solamente de manera simbólica y en pequeño tamaño. Incluye una nutrida bibliografía con lo realizado por historiadores e investigadores fuera del ámbito español. Es, sin duda, una obra necesaria y requerida, a la altura de lo que era exigible.

Javier BURRIEZA SÁNCHEZ

BLANCO, Roberto Andrés (editor): *De Valladolid a Manila», del Padre agustino Eduardo Navarro*, introducción, estudio crítico, notas y transcripción de... Valladolid 2006 224 pp ISBN: 84-920168-2-5

Esta obra recupera un manuscrito escrito por el padre agustino Eduardo Navarro con ocasión del primer viaje misional que realizó a las islas Filipinas, en 1864. Se

publica dentro la serie «Clásicos», de la Colección de Autores Vallisoletanos que el Ayuntamiento de Valladolid está auspiciando para dar testimonio de la proyección de la ciudad en el mundo. El manuscrito se conserva en la rica Biblioteca de los PP. Agustinos-Filipinos de Valladolid. Está compuesto por un texto de 252 páginas, complementado por 35 láminas con dibujos realizados por el propio autor.

Se trata de un diario de viaje escrito por un joven misionero que, por primera vez, sale de su país rumbo a tierras lejanas que sueña con evangelizar. El relato va dirigido a sus padres, a quienes cada día describe con minuciosidad las novedades ocurridas y las impresiones de aquello que va conociendo. Como no podía ser de otra manera, evidencia una obra de juventud, escrita en un estilo sencillo, directo, que rebosa cotidianidad y refleja sus sensaciones ante el descubrimiento de nuevos mundos. Las láminas son coloristas, detallistas, de trazo preciso y estilo naif.

El diario narra la travesía, de la Península a Filipinas, de un grupo de frailes del Colegio-Seminario de los Filipinos Agustinos de Valladolid, una institución creada a mediados del siglo XVIII a fin de asegurar las vocaciones hacia a aquel archipiélago. La expedición parte de Cádiz, en mayo de 1864, y llega a Manila en septiembre de ese año. Un joven Eduardo Navarro explica sus impresiones al cruzar la península de Valladolid a Cádiz, el efecto que le produce el clíper *Guadalupe*, y su primer contacto con el mar. Nos retrata a sus compañeros de viaje, fundamentalmente misioneros agustinos y dominicos, militares y funcionarios destinados en las Filipinas, algunos acompañados por sus familias, y a la tripulación que gobierna el barco. En forma de diario, narra la vida a bordo durante los 118 días de travesía, tiempo en el cual, sin apenas ver ni tocar tierra, rodean África, doblan el Cabo de Buena Esperanza y atraviesan el Índico hasta llegar al Pacífico. La narración está llena de anotaciones sobre la vida marinera, las rutinas náuticas, las variaciones climáticas que rigen sus días y las condiciones de la navegación. Dedicada una atención preferente a nuevas especies, nunca vistas, con las que se va encontrando: delfines, tiburones, ballenas, peces voladores, el pez dorado, tortugas y aves llenas de colorido. Especial interés despierta la crónica de la escala que realizan en la rada de Anyer, en la isla de Java. Es fácil comprender su alegría al ver tierra tras casi tres meses ininterrumpidos con el océano por todo horizonte, el asombro ante las falúas que les reciben, la admiración ante la frondosidad de la vegetación: aquellos árboles nuevos, los cocoteros, los plátanos, los mangos o la piña dan lugar a varias de las más bellas ilustraciones del religioso. También es interesante conocer sus reacciones ante el encuentro con una nueva cultura: le asombra la raza malaya, sus rasgos y caracteres, sus vestimentas, sus mezquitas y sus costumbres religiosas, su arquitectura, su comida, sus formas de gobierno y hasta su música. Acaba de llegar a Asia, un continente, un mundo, unas culturas y unas poblaciones que desde entonces estarán muy presentes en su biografía.

Porque en realidad, esta obra breve y ligera, tiene varias lecturas. La primera, la más evidente, el descubrimiento de una memoria de viaje de un joven misionero que por primera vez se adentra en mundos muy diferentes. Roberto Blanco señala esta obra como uno de los escasos relatos que nos han quedado de las travesías que con-

dujeron a los misioneros agustinos hacia Oriente. La juventud y la capacidad de asombro del autor del diario y de los dibujos le añaden una gracia especial.

Pero es probablemente la segunda lectura la más interesante de esta obra. Aquella que nos realiza Roberto Blanco Andrés, doctor en historia y especialista en la relación que unió a los agustinos vallisoletanos con Filipinas. Gracias a esos conocimientos, contextualiza la expedición que realiza Eduardo Navarro en 1864 en el marco de la labor misionera de los agustinos en Filipinas, y pone de relieve la importancia que el joven misionero que conocemos en esta travesía va a adquirir en Filipinas. Explica su larga y significativa biografía, el trabajo que realiza en las islas en el campo de la evangelización, la educación, la construcción de obras públicas y comunicaciones, las mejoras del entorno y de las condiciones de vida de los filipinos. Eduardo Navarro no fue solo un agustino comprometido con su labor misional. Fue un religioso especialmente significativo en el largo litigio sostenido por los agustinos con el obispo de la diócesis de Nueva Segovia, de 1882 a 1887, que evidenciaba profundos desacuerdos en las funciones respectivas y desavenencias entre los frailes y el provisor diocesano. Su manera de proceder conllevó también la denuncia de algunos de sus feligreses. La situación se solventó al ser enviado a la Península como rector del Monasterio de El Escorial. Sin embargo, nunca se alejó de la preocupación por la situación de los agustinos en Filipinas. Intervino en el largo pleito producido por la incorporación de los agustinos filipinos a la orden general de los agustinos, tras casi un siglo de separación, lo cual Navarro contempló con mirada crítica como una reducción de sus atribuciones. Además, asesoró a distintos ministros de Ultramar sobre cuestiones relacionadas con las Filipinas, tan variadas y tan alejadas de asuntos religiosos, como pudo ser la crisis monetaria que se vivió en las islas en 1894. Especial relevancia tuvo su participación en la defensa de los intereses de las órdenes religiosas durante y después de la revolución filipina de 1896, circunstancia en la que actuó como comisario procurador y vicario provincial de los agustinos ante el Gobierno peninsular, a fin de definir la estrategia de las congregaciones y salvaguardar sus intereses y su permanencia en Filipinas. Estas cuestiones, esbozadas con acierto en el estudio introductorio, bien merecerían un nuevo libro de Roberto Blanco, dedicado a cuestiones fundamentales para el devenir de Filipinas durante la administración española, que este autor está en condiciones óptimas para poder realizarlo.

M^a Dolores ELIZALDE

SASTRE SANTOS, Eutimio: *L'emancipazione della donna nei «novelli istituti»: la creazione della superiora generale, il Methodus 1854*, Roma, Institutum Iuridicum Claretianum 2006, ISBN: 88-8508-59-5, 377 págs.

Autor de *La vita religiosa nella storia e nella Chiesa*, editado por Ancora Editrice, julio de 1997, Eutimio Sastre ha publicado, antes y después de esta fecha, una

amplia serie de trabajos sobre el movimiento congregacional, la aparición de los «nuevos institutos» en la vida de la Iglesia y su régimen jurídico desde la aparición del «*Methodus*» en 1854. Ese año se establece la figura de la superiora general de los nuevos institutos de votos simples. Eso supuso «una emancipación jurídica de la mujer» de la tutela del hombre, fuese el obispo, padre general del primer orden o el cardenal protector. Esta figura supone un régimen centralizado con caja común.

Hasta 1917, hubo dos modelos: el clásico (1140-1563) y el tridentino (1563-1917). En el sistema tridentino, los beaterios eran una comunidad femenina, religiosa en sentido amplio (26 y 31-32 y 141). Las beatas podrían ser contemplativas o activas. En el primer caso, llevaban vida claustral. En el segundo, no. En ambos, podían emitir votos simples o no. Estaban los beaterios bajo la autoridad del obispo. Este los visitaba, pero ese hecho no suponía la aprobación. Eran tolerados. A diferencia de los beaterios, los nuevos institutos estaban obligados a emitir votos simples.

El origen de los nuevos institutos es variado. Unas veces es el traslado de unas hermanas, procedentes de una congregación ya existente. Caso de las Hermanas del Ángel de la Guarda, que procedían de las Hermanas de la Instrucción Cristiana de Saint-Gildas des Bois. Otras, por refundación en otro sitio: las dos ramas de las josefinas de Butiñá, una en Salamanca y otra en Gerona. Otras por la división de la congregación, como sucedió con el Buen Pastor de Angers. Algunas dan estabilidad al apostolado de una asociación, como sucede con las Religiosas del Apostolado... En todos los casos intervienen siempre personas que cohesionan al grupo inicial y lo dirigen en sus primeros pasos.

Son institutos femeninos. Eso significa que lo integran hermanas todas iguales, aunque la inercia del lenguaje monástico y conventual, restablecido a partir de 1917, hable de diferencias entre ellas.

Su acción se desarrolla en pequeñas poblaciones. Forman grupos de dos o tres hermanas. Trabajan en una escuela, atienden su casa. Prestan ayuda en la catequesis y en otras actividades de la parroquia, si esas tareas son compatibles con su horario de trabajo. Viven de él. En este contexto, creo que debe entenderse la forma de la pobreza (254 y 256). En algunos casos, su actividad, además «va más allá de extender los beneficios de la enseñanza». Pretenden neutralizar la acción secularizadora de otras escuelas, consolidar los frutos de la «santa misión», trabajar en la instrucción religiosa, en medio de poblaciones pastoralmente abandonadas...

Las hermanas no profesan para una casa, sino para «la comunidad». Se forman en un noviciado vinculado a la casa madre. En las «Notas a las constituciones de las Hermanas de San José, Cambrai, 9 junio 1860», se dice que debía durar dos años y hacerlo todas en una misma casa.

En algunas congregaciones, se reúnen las hermanas cada año en la casa madre, en la «Comunidad». Es un tiempo de renovación espiritual, muchas veces con la práctica de los ejercicios espirituales.

Siendo una experiencia nueva, debía tener un lenguaje nuevo (209, 219 y 223). Los institutos de votos simples eran considerados «seculares». No profesaban votos

solemnes. Eso dura hasta que simple-solemne es sustituido en 1917 por privado-público. Hubo antes, entre 1897-1900, un estudio sobre este asunto. La constitución *Conditae a Christo* no tuvo la intención de decir que las hermanas eran «vere religiosae». Las correcciones de los consultores a las constituciones pusieron énfasis en borrar cualquier indicio de signo regular y religioso. Preferían usar el término «constituciones» al de «regla» (223). Los documentos posteriores al Código de Derecho Canónico declaran que las congregaciones son religiosas (21 y 191).

Los Papa reconocieron que esa condición del voto solemne para los religiosos era una ley eclesiástica. Ante Dios, el voto simple y el solemne tenían el mismo valor. Sin embargo, los votos solemnes eran imprescindibles para ser tenido por religioso. Hubo una excepción. Gregorio XIII, en la constitución *Ascendente Domino*, del 25 de mayo de 1584, afirma que los jesuitas, que emitían votos simples con la aprobación de la Santa Sede, eran verdaderos religiosos (26 y 31-32 y 136). Pasado el tiempo, la profesión perpetua de los votos simples hizo de criba y dejó fuera a quienes mantuvieron sólo votos temporales (63-64).

Eutimio Sastre dice que ese carácter perpetuo venía exigido por la naturaleza misma de la consagración a Dios, identificada con darse «para siempre» a Él, siguiendo a Jesús, pobre, obediente y casto (151) Sería un bautismo-bis. La obediencia fue puesta en la cima de los tres votos por el Vaticano I en su esquema sobre la vida religiosa pues los religiosos «ad perpetuum propriae voluntatis holocaustum Deo offerre teneantur» (135).

Cuando en la aprobación se indica que son institutos de votos simples, se señala que no tienen la exención de la que gozan los regulares. Viven bajo la jurisdicción del obispo. Sastre hace notar que en la fórmula de aprobación de sus constituciones, no se menciona la vida común de las hermanas, un detalle que tiene consecuencias jurídicas (140).

El movimiento congregacional ha encarnado, especialmente a partir del siglo XIX, valores como la compasión, la gratuidad y el altruismo en el servicio social, en la enseñanza y en la acción caritativa. Esta labor la ha hecho gente normal. Fue posible gracias a la libertad. Por eso Jean-Paul Durand señaló en el primer volumen su obra¹⁰ que las congregaciones son un capítulo en la historia de las libertades, las del individuo, la de conciencia, la de culto. Es también una forma de vida particular, realizada en común y de manera permanente y bajo normas. No se reduce a un ejercicio del culto.

La novedad es posterior a la revolución de 1789 y al reforzamiento que el galicanismo experimentó entonces. La crisis provocada por los cambios en el paso del siglo XVIII al XIX supuso la destrucción del modelo de relación Iglesia-Estado vigente en el Antiguo Régimen. Esa desarticulación tuvo un impacto importante en el

¹⁰ *La liberté des Congrégations en France. Une situation métamorphosée? Droit français des Congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée*, I, Paris, Cerf 1999.

patrimonio económico de la Iglesia. La situación parecía irreversible al ser sanada por medio del concordato entre Pío VII y Napoleón. Había funcionado una alianza galicana entre el episcopado y la monarquía. Los obispos querían aumentar su poder sobre los regulares. Lo que consiguieron fue su excomunión. Los nuevos institutos vienen luego. Tienen un efecto reformador sobre lo anterior. Se recupera el evangelismo en torno a la fraternidad, la pobreza y el servicio a los necesitados. Desde el inicio de la segunda mitad del XIX, *Propaganda Fide*, puso la misión por encima de los prejuicios anti-femeninos, autorizando la presencia de las hermanas en los países de misión y aceptando que trabajaran en hospitales y atendieran a los enfermos (7-15).

¿Qué significan y qué conexiones establecen con la sociedad de su tiempo, con la moral vigente en ella, con las relaciones de poder? Claude Langlois dijo que el mundo de las congregaciones era un micro-sistema político. Lo sagrado y el poder se conjugan dentro de una congregación de forma peculiar. Este micro-sistema ejerce su autoridad sobre individuos y el medio en el que se actúa. ¿Puede el Estado confiar en este tipo de asociación? ¿Cómo puede cumplir su función de tutelar el bien común, el orden público, respetando a la vez la libertad religiosa?

Dentro de ese micro-sistema y desde el punto de vista eclesial, esta obra de Sastre examina el papel directivo que en los nuevos institutos ocupa la mujer. Lo califica de «emancipador». ¿Podía encomendarse a una mujer esa forma de gobierno centralizada y con amplia autonomía? La novedad creaba problemas en relación con los beaterios, en los que el obispo o el párroco ejercían su jurisdicción.

En la aprobación de un nuevo instituto, se mantendrá la fórmula: «dejando a salvo la jurisdicción de los ordinarios, según los sagrados cánones, y las constituciones apostólicas». Se entiende, que esa jurisdicción se aplica a las casas que están en su diócesis. La administración será después de 1901 competencia de la superiora general. El obispo pierde a favor de ésta su carácter de superior del Instituto. La constitución de León XIII, *Conditae a Christo*, fijó en esos términos una concordia jurídica (197-198).

Se aprueban los «nuevos institutos» como «congregación de votos simples bajo la dirección de una superiora general, dejando a salvo la jurisdicción de los ordinarios». ¿Lograría la armonía esa doble fórmula? No.

En el litigio, pasados cincuenta años, se impuso lo nuevo, como quedará recogido en las *Normae quaedam* de junio de 1901 (65-66 y 90-91). Un instituto estaba bajo la jurisdicción ordinaria del obispo. Aprobado por la Santa Sede, era regido, según sus constituciones, por una superiora general. A veces, el obispo, en cuya diócesis estaba la casa madre, era el protector. Otras, el obispo se injería en el gobierno, corrigiendo a la superiora general. La solución era limitar la autoridad de esta al ámbito de la vida interna del instituto. La superiora ejercía sus funciones según estaba fijado en las constituciones, libremente aceptadas por las hermanas y aprobadas por la Santa Sede.

La aprobación tenía su procedimiento, su *methodus*. El primer paso era, la aprobación diocesana. Luego venía la demanda a la Santa Sede, dirigida por la autoridad del instituto, acompañada de cartas favorables de los obispos donde la congregación se encuentra y de un informe sobre el estado espiritual y económico y una noticia

histórica: fin o fines, la fundación, la utilidad y progreso en el número de casas y de hermanas...

La Congregación de Obispos y Regulares podría proceder a la aprobación del instituto o mantenerlo como instituto de derecho diocesano. Había dos formas: una genérica y otra específica. La primera, se aprobaba, si no iba contra los cánones de Trento y las constituciones apostólicas. La específica, se hacía con la fórmula «*motu proprio, ex certa conscientia*». Este acto es el *decretum laudis*. Es un texto breve que no contiene gracias espirituales. La aprobación pontificia era una «póliza de vida espiritual». Confirmaba que la espiritualidad y la ascética recogidas en las constituciones eran aptas para santificarse. Se sentía además como un signo de devoción al Papa.

La Santa Sede quería dejar tiempo para probar la validez del instituto y de sus constituciones. Con calma y en dos etapas, se procedía, primero, a la aprobación del instituto y, luego, a la de las constituciones. Las constituciones necesitaban pasar la prueba de la experiencia.

Se esperó hasta 1901, casi medio siglo y contando con la experiencia, para fijar el procedimiento y ofrecer un modelo. Se mantuvo la novedad, pese a que la comisión, creada para ese fin, estaba muy influida por la mayoría de sus miembros, que eran religiosos.

Veamos algunos casos. El 16 de junio de 1854 se planteó en qué papel quedaba el fundador de las Hermanitas de los Pobres, La Congregación de Obispos y Regulares respondió que continuara como promotor del Instituto, dependiendo de la Santa Sede, pero no como superior general. Dos años más tarde, el 16 de mayo de 1856, a propósito de las Stimmatine, una congregación dependiente de los franciscanos observantes, dejaba claro que la superiora general tenía autoridad en todas las casas, en los límites fijados por las constituciones aprobadas. El ministro general de los franciscanos debía limitarse a ayudar con sus consejos y avisos.

Esa tendencia fue a más. En junio de 1897, poco antes de la *Conditae a Christo*, se hicieron estas tres observaciones a las constituciones de las Hermanas de las Hijas de la Santísima Virgen de los Siete Dolores (Sevilla). La superiora general no debería usar el título de «Reverendísima Madre»... No tenía obligación de dar cuenta al arzobispo sobre la administración doméstica, ni sobre el gobierno interno. Debían concretarse las funciones de las consejeras y suprimir la figura de consejeras secretas. Se denunciaba así una tendencia a una «exagerada autoridad» en la superiora general. Era necesario distinguir entre la obediencia al arzobispo y la debida por el voto de obediencia tal como se recoge en las constituciones. No era admisible la figura de un *pater protector*, pues, aprobada por la Santa Sede, quedaban las hermanas al cuidado de la Congregación de Obispos y Regulares (186).

Las cláusulas de aprobación de una congregación consagran el modelo de superiora general y lo protegen. Las cautelas, o las formas de control, son: la convocatoria del capítulo general en las fechas fijadas en las constituciones, el consejo general, las tres llaves de la caja y el permiso de la Santa Sede para actos extraordinarios de ad-

ministración y, finalmente, la vigilancia de la Santa Sede, que autoriza la apertura de nuevas casas, y recibe una información periódica.

La separación entre institutos masculinos y femeninos fue neta. La rama masculina no conservó autoridad sobre la femenina nada más que en estos casos: las Hijas de la Caridad, la rama femenina de los Sagrados Corazones, las *Filles de la Sagesse* y los Hermanos de la *Instruction Chrétienne* y las otras ramas de la familia de San Luis María Grignon de Montfort y, por último, las Hijas de la caridad de la orden teutónica. Un intento de federación entre las Hermanas del Ángel de la Guarda, y el Seminario de Misiones Extranjeras de Lyon no cuajó en los años sesenta. La tendencia ha sido a que las congregaciones de hermanas se gobiernen por sí mismas (página 184 y los documentos de apéndice a los que remite).

La superiora general dio dimensión supra-diocesana a la congregación. Eso trajo dificultades en el traslado de las hermanas de una casa a otra y según necesidades del instituto, en la convivencia entre hermanas de distintos países y en la caja común. Era una forma diferente de vida. La dote fue sustituida por el trabajo de las hermanas. Parte de sus ingresos iban a una administración distinta a la de la casa en la que vivían.

Se prohibió la cuenta de conciencia, bajo graves penas canónicas. La superiora no controla la conciencia de las hermanas. El antecedente se halla en las instrucciones enviadas al arzobispo de München-Freising en 1858 en relación con las constituciones de las Hermanas Pobres de Nuestra Señora (245-250). Hubo entre 1877 y 1885 requerimientos contra las funciones que las superioras se atribuían en relación con la conciencia de las hermanas. El decreto de la Congregación de Obispos y Regulares, del 17 diciembre 1890, que protegía a las hermanas en este punto, debía leerse cada año y se obligaba a corregir las constituciones en lo que a él se opusiera (324-326).

El 17 de marzo de 1894 la Comisión creada seis años antes para el estudio de los nuevos institutos, entregó una *Memoria* al cardenal Verga, prefecto de la Congregación de Obispos y Regulares. Contenía varios avisos. Uno de ellos, los muchos inconvenientes que traía la permanencia de las superioras en su cargo mucho tiempo. En muchos casos lo ejercían casi a perpetuidad y eran siempre las mismas.

Las constituciones, según las *Normae* de 1901, eran un código. Por eso debían excluirse de ellas las citas de la Sagrada Escritura, de los concilios y de los Santos Padres. No debían incluir instrucciones ascéticas, exhortaciones espirituales ni consideraciones místicas. Debían fijar sólo las normas que regulan los actos de la congregación, en cuanto al gobierno, a la disciplina y la regla de vida. Esta posición se suavizó en las *Normae* de 1921. El Código de 1989 acepta que las constituciones incluyan el elemento canónico y el espiritual (51-56, 99 y 230-232).

El de 1917 convierte en un ideal la vida regular. Se frenó así el dinamismo inaugurado con los nuevos institutos. Se aceptaron porque los tiempos eran malos, «muy tristes», pero era una situación no deseada, fruto de una sociedad dominada por «los enemigos de la cruz de Cristo». Con esas expresiones se referían a medidas como la desamortización y la excomunión, una abusiva intromisión en la potestad de la Iglesia. Se añoraban tiempos mejores y se esperaba una reparación de estos abusos.

Mientras, crecía el número de las congregaciones y cada una de ellas. Más que una revolución silenciosa, fue una polarización hacia lo que se llamó el ejercicio de la misericordia compasiva. Por eso más que una fuerza de interposición entre quienes luchaban entre sí, fue una pacífica apuesta por atender a los necesitados.

Aquellos fueron tiempos en los que «la calma dulce» del espíritu burgués –son palabras de Pío XII–, tapaba la existencia de «injusticias que oprimían los cuerpos, los corazones y las conciencias». Lo denunció Roberto Rossellini en su «Europa 1951». Quienes descubrieron esa ingente muchedumbre, que vivía en condiciones infrahumanas, tenían dos vías. Una, la lucha por un cambio radical sin pararse a mirar si era posible y razonable. En su alocución «Una gran alegría», del 19 de mayo de 1946, el papa entiende esta postura radical, aunque no la aprueba. La otra, el trabajo diario con la gente necesitada, la consagración a lo que algunos llamaron en el siglo XIX «las humildes obras».

Como es habitual en los escritos de Eutimio Sastre, sobreaman la erudición y el rigor. Su deseo de aportar datos históricos y testimonios doctrinales le obliga a ser conciso, manteniendo un texto que se lee bien, pero que debe volverse sobre él para estudiarlo, subrayarlo y sacar notas. Un lector poco habituado a la perspectiva histórica puede sentirse molesto viendo que cosas que parecen ser de siempre, tienen inicio, han ido variando y hay que preguntarse si, aunque perduren, siguen vivas.

El 30 de mayo de 1991, Jacques Chirac reconocía que la nueva situación de las congregaciones en Francia, suponía una revisión de la política decidida por la III República. Había ahora «un nuevo liberalismo» que inspiraba al poder público en el reconocimiento de las órdenes monásticas. Afirmaba que la ley de 1 de julio de 1901 se inspiraba en una actitud anticlerical, en un laicismo militante, que toleró una legislación de excepción lesiva para los derechos de unos ciudadanos. Esta situación se inspiraba en la Revolución, idealizada por la III República. Aquella, sobre todo a partir de 1792, se propuso ciegamente destruir la vida regular. Con sus medidas fue fuente de prejuicios para el futuro. Avaló así una política hostil, que impidió la seguridad jurídica, pese a que la jurisprudencia estableció que la carta de 1814 las había derogado.

Siendo una forma de lucha por la hegemonía, por la conquista y la posesión del poder político, tuvo que respetar y proteger la labor de las congregaciones en el exterior. Léon Gambetta dijo que el anticlericalismo no era un artículo de exportación. Fuera de Francia las congregaciones eran un valioso sostén para la difusión de la cultura francesa.

Chirac, en su misiva a Jean-Claude Masclat, de la Facultad de Derecho Jean Monnet, Paris-XI, Sceaux, designaba el 30 de mayo de 1991 aquel momento como una «página dolorosa en la historia de la República». Como atenuante, recordaba que eso mismo sucedía en Rusia, Italia, Alemania y Suiza. Hay que añadir España y Portugal y los países que fueron dominios suyos.

Este tardío reconocimiento deja patente el interés político, social, y eclesial de la historia de las congregaciones, los nuevos institutos, el de la tolerancia hacia «la len-

ta restauración de la vida religiosa» a lo largo del siglo XIX. Un aspecto concreto, el de sus consecuencias en la emancipación de la mujer, poco destacado hasta ahora, pero innegable, es el que recoge este excelente estudio.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

LA BELLA, Gianni (ed.): *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Ediciones Mensajero - Sal Terrae, [Bilbao – Santander 2007], 1077 págs. SBN 978-84-293-1689-6

Un trabajo sobre el generalato del P. Arrupe, 1965-1983, al frente de la Compañía de Jesús nos introduce necesariamente en el núcleo de las esperanzas y los problemas de la Iglesia institucional en el siglo XX. Incluso aunque, como en este caso, se trate de centrarse más en la persona, con abundancia de testimonios personales, que en el papel desempeñado. A pesar de eso, también se busca resaltar su gestión como general para intentar liberarla, como declaran expresamente los editores «de una especie de «marginación» histórica, que lo ha acompañado sobre todo después de su muerte». El objetivo se consigue con eficacia ya que los recuerdos personales de amigos y colaboradores del P. Arrupe se suman a trabajos que analizan la situación de la Iglesia en esos momentos sin descuidar, y es una de las aportaciones más interesantes desde el punto de vista histórico, las relaciones de la Compañía con la Santa Sede en esos años, apoyándola en varios casos en documentación de interés.

Son 26 trabajos, redactados por 24 jesuitas, dirigidos por uno que no lo es, y que también colabora con un interesante análisis sobre la crisis del cambio, en la Iglesia y en la Compañía, y con una larga introducción (pp. 15-51). La figura de Arrupe es analizada desde varios puntos de vista: raíces familiares, época japonesa, vida interior, estilo de gobierno o trato personal. Y al mismo tiempo, se analiza su gestión al frente de la Compañía, por zonas geográficas, África, América latina, Norteamérica, Asia, Europa Oriental, y por temas: la justicia, la vida religiosa, los refugiados, marxismo, diálogo, cultura...

Para conocer a Pedro Arrupe indudablemente son útiles todas las aportaciones, aunque para el historiador hay algunas que resultan especialmente significativas. Podrían señalarse, entre otras, la de Álvarez Bolado (251-355) sobre «La Congregación General 32», que une la narración detallada y neutra del historiador con el conocimiento de los entresijos proporcionado por su papel de protagonista, la de Manuel Alcalá sobre «La dimisión» (913-955) o las de Alberto Gutiérrez o Jesús M^a Sariego, ambas sobre América Latina. Y desde luego, la introducción y «La crisis del cambio», también de La Bella, el más abundante en documentos y bibliografía, con atinadas consideraciones generales sobre el origen de la crisis, de matriz más cultural, a partir de los años cincuenta, que eclesial. O con un análisis de los cambios introducidos en la Compañía por la Congregación General 31, a la que dedica también un capítulo específico Urbano Valero.

En conjunto se pueden encontrar interesantes detalles, muchos conocidos, sobre las relaciones con Pablo VI y Juan Pablo II, sobre la vida interna de la Compañía o sobre comportamientos personales, como la abnegación del H. Banderas, enfermero de Arrupe, que ilustran, dentro del estilo casi periodístico y siempre testimonial del libro, muchos aspectos de la vida de la Iglesia y de los jesuitas en los años peri-conciliares.

El libro se cierra con dos apéndices: una cronología del P. Arrupe y una relación de los jesuitas muertos violentamente (casi 50) entre 1973 y 2006, un testimonio más de los muchos mártires del s. XX y del XXI.

Se echa en falta un índice de nombres, que mostraría también algunas lagunas, y quizá una revisión más cuidadosa de las traducciones pero, indudablemente el conjunto es, como dice el subtítulo, una nueva aportación a la biografía de Arrupe, muy correctamente presentada, con el indudable deseo de recordar y vindicar su generalato,.

Antón M. PAZOS

BERZAL DE LA ROSA, Enrique: *Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la transición democrática*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2007, 229 pp., ISBN: 978-84-7852-250-7

A pesar de su evidente juventud, el historiador castellano-leonés Enrique Berzal de la Rosa es una de las referencias más sólidas de la actual historiografía eclesiológica contemporánea en España. Este es su tesis doctoral, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid. Le han precedido y sucedido una numerosa cantidad de publicaciones marcadas por el rigor científico y por la seriedad de sus conclusiones. Desde esa perspectiva, esta obra se encontraba desde el primer momento llamada a ser una muy importante contribución, trabajando diversos terrenos: el de la Historia Contemporánea de España, por un lado; de la Historia de la Iglesia, por otro; y, finalmente, el de la Historia Local.

Y es precisamente en este último hecho donde radica la principal fuerza de la tesis presente. Ahora que disponemos de un conocimiento bastante profundo de lo que fue la evolución de la Iglesia durante el franquismo, comienzan a resultar convenientes estudios de carácter local que nos permitan ahondar en las peculiaridades. Gracias al trabajo de Berzal de la Rosa, la realidad de la Iglesia castellano-leonesa se nos abre en toda su dimensión, pero lo más importante es que lo hace sin perder nunca la perspectiva nacional, que es cuando la Historia Local adquiere su pleno sentido.

Señala Pedro Carasa, director de la tesis, que la obra de Enrique Berzal tiene como principal virtud el papel tan importante y señalado de la Iglesia en la oposición al franquismo, a través de la recuperación del sindicalismo de clase, la lucha por la libertad y el apoyo a los sistemas democráticos. Y lo ha hecho superando el carácter «hagiográfico» y «acrítico» que tradicionalmente ha caracterizado a la Historia de la

Iglesia en Castilla y León. En ese sentido, este libro, afirma Carasa, debe ubicarse dentro de las referencias inexcusables de la historiografía social de Castilla y León. Así es.

Enrique Berzal comienza su obra de manera trepidante con un ejemplo muy gráfico de lo que fue la Iglesia durante el franquismo: dos sacerdotes, uno llamado Eduardo Sánchez y otro Emilio Mozo, mostrando dos reacciones totalmente contrapuestas ante una misma realidad pero con una década de diferencia. Si en 1964 Eduardo Sánchez había manifestado su total oposición a los ferroviarios que denunciaban el sindicato vertical, diez años después Emilio Mozo, también en Valladolid, lo que hacía el contraste todavía más notable, denunciaba la actitud colaboracionista de la Iglesia con el franquismo a lo largo de la dictadura. Algo, ciertamente, había cambiado. Y, como refleja el relato de Berzal, esto resultaba, no chocante, sino sencillamente incomprensible, para muchos en nuestro país. Unos lo contemplaban con una mezcla de asombro y satisfacción, mientras otros no podían salir de su indignación. Era, en definitiva, el inicio de un proceso que alcanzaría sus cotas máximas de tensión durante los años 1973-75: el de una Iglesia partidaria del despegue del franquismo frente a otra que exigía a los católicos mantenerse fieles a la dictadura.

En ese sentido, aunque realmente el proceso de separación Iglesia-Estado se inicia tras la finalización del Concilio Vaticano II, sí es cierto que ya antes de ésta se fueron sentando algunas bases que, al cambiar la tendencia eclesial y al irse produciendo de manera paulatina el ocaso del franquismo, permitieron al proceso emancipador dispararse en múltiples frentes. El caso más paradigmático de lo expuesto es el de la *Hermandad Obrera de Acción Católica* (HOAC). Berzal lo va a analizar en profundidad. Este movimiento había nacido con el objetivo de reconquistar (¿no hubiera sido más adecuado decir «conquistar»?) para la Iglesia a la clase obrera tradicionalmente hostil a ella. No resultaba nada fácil dado el clima de represión del sindicalismo de clase. El excelente trabajo de archivo realizado por el autor pone de manifiesto que incluso en núcleos tan propicios para la Iglesia como podía ser Valladolid. Los documentos revelan una manifiesta aversión de la clase obrera hacia la institución, que identificaban con esa dictadura franquista, contra la que habían combatido en el campo de batalla muchos de ellos. De ahí que las autoridades eclesásticas, ya durante la propia contienda civil, y de la mano del Cardenal Gomá, tuvieran claro qué era lo que más urgía: recristianizar a la población. No extraña que, cuando se creó la HOAC, a finales de los cuarenta, el número de militantes que decidieron adherirse a ella fuera muy bajo. Así, en Palencia, entre los «militantes» y los «adheridos», la que mejor cifra presentaba, contaba sólo 173 miembros. Valladolid, representado por su Grupo Ferroviario, se quedaba en... tan sólo nueve miembros.

El problema radicaba, como demuestra Berzal, en que la mayor parte de los obispos de aquella época, a diferencia de la generación promocionada por Pablo VI, carecían de sensibilidad social para abordar el proceso «reconquistador». Eso está claro en sus intervenciones, que el autor nos adjunta cuidadosamente seleccionadas. No obstante, el proceso pudo recoger frutos gracias a la existencia de personas, como Guillermo Rovirosa y Tomás Malagón que, imbuidos de un profundo y sincero cris-

tianismo, conectaron con la clase trabajadora. Castilla y León no fue una excepción. Ambos trabajaron aquí con los movimientos especializados de *Acción Católica*. Dieron «cursillos de formación», fórmula que Berzal de la Rosa juzga un éxito, porque presentaba a la Religión Católica en su vertiente más comprometida, sin «amarillismo ni paternalismo alguno».

Esto permitió vivir entre 1951 y 1965 un del prestigio de la HOAC dentro de la clase obrera. Malagón y Roviroso hacía tiempo que contaban con excelentes colaboradores. Uno de los más destacados, Teófilo Pérez Rey.

Perduraba el problema de unos obispos, todavía fuertemente enraizados en la ideología del *nacional-catolicismo* y muy identificados con la obra de Franco. No iban a seguir permitiendo la labor cada vez más influyente de las organizaciones apostólicas obreras. El golpe de mano, el «atentado brutal», dice Berzal, tuvo lugar durante los años 1966-68, en los que se produjo una profunda crisis de la *Acción Católica* nacional. Tuvo un gran coste para la Iglesia española: en poco tiempo perdió su principal organización de seglares. La crisis tuvo efecto también en los obispos que la habían promovido. Los casos más claros fueron Casimiro Morcillo, que nunca llegaría a cardenal, y José Guerra Campos, quien, a pesar de su brillante bagaje intelectual, finalizaría su trayectoria episcopal en Cuenca, una diócesis menor.

Tras la crisis, como refleja este libro, los militantes de la HOAC siguieron su camino sin el apoyo episcopal. Decidieron continuar trabajando para lograr un mundo más justo, por un país democratizado. Fue una marcha «desde las ruinas hacia la revolución» el proceso vivido en la primera parte de los setenta. Uno de los instrumentos fue la editorial ZYX. La relación la HOAC y la ZYX no fue fácil, como argumenta sólidamente Enrique Berzal. La ZYX sería, sin embargo, clave para el resurgimiento a partir de 1969.

Para entonces, y pese al obstáculo que, en muchos casos podía suponer la ideología marxista, los movimientos especializados de *Acción Católica* habían conectado con organizaciones de la izquierda como el *Partido Socialista Obrero Español* (PSOE), la *Unión General de Trabajadores* (UGT) y la *Confederación Nacional de Trabajadores* (CNT). Fue más difícil iba la relación con el *Partido Comunista de España* (PCE), pero la hubo como en el caso del jesuita José María de Llanos.

En realidad, como se vio en la factoría FASA en 1968, había una muchos sectores ideológicos unidos para luchar contra ese sindicato vertical, incapaz de canalizar sus reivindicaciones. Mientras la lucha durara, había que mantener la solidaridad. Comenzaron a promoverse cooperativas, como «una suerte de reducto donde poder practicar con entera libertad la fraternidad obrera».

A pesar de la censura de la época, mitigada tras la marcha en 1962 de Gabriel Arias Salgado de Información y Turismo, dieron publicidad a sus problemas. La HOAC, la JOC y otros movimientos crearon en Castilla y León publicaciones como *El Otro*, editado en Ávila a partir de 1958.

Sostiene Berzal de la Rosa, que el mundo católico desempeñó un papel importante en el resurgir del movimiento obrero en España, recuperando la actividad de sindi-

catos ya existentes como la UGT e impulsando con otros *Comisiones Obreras* (CC.OO.) y la *Unión Sindical Obrera* (USO). En los numerosos incidentes entre las autoridades del franquismo y el movimiento sindical todavía clandestino, se encuentra a menudo a militantes de los movimientos especializados de la *Acción Católica*. A comienzos de los años sesenta hubo serios conflictos, siendo José Solís Delegado Nacional de Sindicatos y luego ministro de Trabajo. Todo ello documentado para Castilla en esta obra.

Si hubo conexión entre aquella clase obrera y la Iglesia fue precisamente no fue gracias únicamente a los seglares. «Sotanas rebeldes», título del libro, estudia una generación de sacerdotes que apoyó las reivindicaciones del movimiento obrero aún a costa de enfrentarse con sus superiores. Sus nombres y su actividad parecen con todo lujo de detalles: Emiliano Camacho en Ávila; Andrés Fuentes, Felipe Santos y Jesús Sánchez en Salamanca; Javier Rodríguez Sotuela en León, y otros muchos, algunos secularizados luego. Fueron un auténtico quebradero de cabeza para las autoridades del Régimen y, también, para algunos de sus obispos.

En realidad, La lucha contra la dictadura tenía múltiples focos. A finales del franquismo se creó también una «Iglesia de base» que apostaba por la democracia y el socialismo. La «Iglesia de base» encontró en las Asociaciones de Vecinos una plataforma para hacer públicas sus demandas. No debe olvidarse el privilegiado marco, sancionado en el Concordato de 1953, hacía que los militantes cristianos, como señala Berzal de la Rosa, no fueran los más numerosos, pero sí posiblemente los más influyentes, en su oposición al franquismo. Quizá hubiera sido positivo el que el autor hiciera una referencia más amplia a la importancia del marco jurídico en que se desarrolló todo este proceso, aunque comprendemos que se ha encontrado limitado por la extensión de páginas de que disponía.

«Hijos rebeldes, padres severos», es un capítulo, exhaustivo y sumamente interesante, a las relaciones entre los obispos y sus sacerdotes en este escenario. Durante mucho tiempo la actitud de los prelados ubicados en diócesis castellano-leonesas había sido de franca connivencia con el Régimen: el dominico Francisco Barbado Viejo en Salamanca, el diocesano Demetrio Mansilla primero como Auxiliar de Burgos y luego como residencial en Ciudad Rodrigo, etc. La única excepción fue Mauro Rubio Repullés, cuyo nombramiento episcopal en 1964 para Salamanca fue muy mal recibido por el Régimen. Rubio era un hombre muy apreciado dentro de la *Acción Católica*. Había trabajado en ella y era persona moderada. La censura por su designación, ampliamente documentada por Enrique Berzal, fue seguramente un exceso.

La situación cambiaría tras el Concilio. En Castilla y León, los obispos de ese momento mantuvieron su afinidad con la línea renovadora de Tarancón, defensora de unas relaciones lo más cordiales posibles con el Régimen de Franco pero dentro de una progresiva y mutua independencia de la Iglesia y del Estado. Así pensaban Maximino Romero de Lema en Ávila, Ramón Buxarrais en Zamora, Luis María Larrea en León y el citado Mauro Rubio Repullés en Salamanca. No entra en ese modelo, pero no son radicales, el obispo de Segovia, Antonio Palenzuela en Segovia, que denunció la situación de los sacerdotes presos en la llamada «cárcel concordataria» de Zamo-

ra., El de Zamora podría evolucionó hacia una postura más crítica. El otro grupo lo formaban Segundo García de Sierra y Méndez en Burgos, Teodoro Cardenal en Osma-Soria y quizá el caso más interesante por lo novedoso de su aportación (ya que se trata de un obispo muy poco conocido), el de Antonio Briva en Astorga. Quien escribe estas líneas no está tan conforme con el papel conservador que el autor coloca a Briva, porque se tiene constancia de que protegió a algunos de sus sacerdotes de las autoridades franquistas, como el sacerdote-periodista Esteban Carro Celada, hermano del también sacerdote-periodista José Antonio Carro Celada. Pero, en todo caso, el análisis del conjunto del episcopado castellano-leonés resulta, a nuestro juicio, sumamente acertado.

Puede concluirse que la labor de los militantes cristianos fue «de vital importancia» para la reconstrucción del movimiento obrero y el inicio y algo más que eso de la oposición política al franquismo en Castilla y León. No fue un proceso uniforme. Tuvo una evolución cronológica y una renovación generacional, ligada al desarrollo económico y al contexto político y eclesiástico. Se pasó de las «viejas herencias» eclesiásticas y en particular del clericalismo propio de las primeras décadas del franquismo, a la cristalización de pseudo-programas políticos y sindicales que entraban en contradicción con el carácter estrictamente «apostólico» de estos movimientos. Desbordaron así su carácter «apostólico». Postergaron sus intereses en beneficio del movimiento obrero y se procuraron los medios para esos fines, destacando nuevamente el autor el papel jugado por la editorial ZYX.

Como reflexión final sobre lo que supone este libro, subrayamos, primero, su extraordinario esfuerzo de síntesis. El resultado es una contribución muy completa en todos los aspectos y que destaca por su carácter profundamente ameno a pesar de la aridez que suele caracterizar a las tesis doctorales. La riqueza de fuentes empleadas y el demostrado dominio de la bibliografía sobre el tema refuerzan la solidez de una obra, que debe convertirse en referencia inexcusable de la Historia de la Iglesia durante el franquismo. Nos encontramos ante una brillante contribución de los más cualificados representantes de la última generación de historiadores de la Iglesia, que viene aportando una visión independiente y, al mismo tiempo, serena de ese complejo proceso histórico de la Iglesia durante esos años de su relación con el Régimen de Franco.

Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES