

Graña Cid, María del Mar (ed.): *El cielo. Historia y Espiritualidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018, (Biblioteca Comillas Teología, 14), 551 págs. ISBN: 978-84-8468-768-9.

«El azul del cielo es el velo con el cual se cubre el rostro de la divinidad. Las nubes son sus vestiduras. La luz es el óleo con que unge su cuerpo inmenso. Las estrellas son sus ojos» (Cirlot, Juan Eduardo: «Cielo», en *Diccionario de símbolos*, 8ª ed. Siruela: Madrid, 2004, pág. 134). Un total de veinte profesores e investigadores visitan esta sempiterna temática y vertebrada en cuatro bloques, que responde a un proyecto de investigación propio de la U.P. Comillas (Madrid): «Marcos interpretativos», «Instrumentos de comunicación entre cielo-tierra», «El cielo de los místicos», «El cielo de los profetas y reformadores» y «El cielo representado».

a) La interpretación: clave de lectura

Este primer apartado arranca con una serie de pistas dirigiendo la mirada en dos capítulos sobre el modo de entender el cielo desde el Medio Oriente Antiguo hasta la teología de san Agustín de Hipona. Evidentemente, este marco no presenta un valor cronológico, sino que sitúa el cielo bajo dos criterios hermenéuticos que se desarrollarán con sus matices a lo largo de la historia y de la espiritualidad: 1) Cosmogonía, cosmología y teogonía; 2) El «*caelum caeli*» agustiniano, que matiza la Nueva Creación. En efecto, la referencia bíblica del Génesis es el punto de partida en conexión con las hipertextualidades de las cosmovisiones colindantes del Próximo Oriente Antiguo. El relato ancestral y mítico muestra el binomio inseparable entre cielo-tierra, con su carácter líquido, lo que no deja de sorprender porque lo humano y lo divino, la divinidad y las criaturas constituyen una misma realidad. Para el Antiguo Testamento, el libro del Éxodo formaliza la experiencia del Pueblo de Israel quien siente que el mismo Dios liberador es el Dios Creador. El célebre texto del Paso del Mar Rojo es fundante en este sentido: «El Ex 14,22 indica que los israelitas entraron en el mar mientras las aguas formaban muralla a derecha e izquierda. En hebreo derecha significa “sur” e izquierda “norte”. Por eso se puede interpretar que Israel camina en medio del mar, con la muralla al sur –derecha– y otra al norte –izquierda–. Luego la dirección de los israelitas es de oeste a este. El mismo itinerario que sigue el sol cuando se pone» (57). Con san Agustín el cielo adquiere una nueva

impronta: no tanto el firmamento como bóveda (relato del Génesis) sino la permanencia de un «*caelum caeli*», el cielo de los cielos, ya expresado en los Salmos. Allí se sitúa la criatura angélica, prototipo de la humana, a la cual asemejarse y configurarse hasta la contemplación de Dios, la unión con Él en tanto que *imago Trinitatis*.

b) La comunicación entre cielo y tierra

Otros dos estudios giran en torno al vínculo inseparable entre cielo y tierra. Para ello los investigadores se centran en dos criterios: 1) La liturgia o acto celebrativo como cielo abierto; 2) El Arte y la mística como visión celeste. Así, se escogen tres autores que aparentemente representan tradiciones opuestas: Ratzinger-Benedicto XVI para quien la liturgia representa la expresión de la gloria y de la alabanza a Dios y el modo en que se desgarran los cielos para sacramentalizar la salvación. Mientras, Viacheslav Ivánov (1866-1949) y Pável Florenski (1882-1937) tratan las imágenes, visiones celestes, como realidades interiores forjadas en la experiencia espiritual siguiendo el principio *per visibilia ad invisibilia* (cf. Rm 1,20). Resulta muy interesante la distinción entre la realidad (*realia*) –que marca el arte del naturalismo– y las realidades (*realiora*) –que caracteriza el arte simbólico o del descenso– cuya finalidad reside en el mundo espiritual, que surge de lo bajo para ir hacia lo alto (la visión celeste). Así, este bloque esgrime los argumentos necesarios para entender el tercero de los apartados: el cielo de los místicos que, bajo perspectivas diferentes, han enriquecido la historia de la espiritualidad mediante su experiencia de la apertura de los cielos o las visiones de lo alto: el cielo.

c) La mística del cielo o el cielo de los místicos

Matilde de Magdeburgo, san Juan de la Cruz, Isabel de la Trinidad y Adrienne von Speyr configuran esta sección dedicada a la mística del cielo. La transversalidad y la sincronía la caracterizan, porque no se trata solo de presentar estas figuras en un sentido lineal, sino de visualizar una cartografía mística del cielo (*topos* o el lugar). *La luz que fluye de la divinidad* de Matilde de Magdeburgo (c.1207-c.1282), beguina y monja, la inaugura. Con ella, tras un estudio sobre el manuscrito, la autoría y la autora, el carácter amoroso o la misericordia lumínica se da a conocer mediante sus imágenes y la experiencia trinitaria. En este sentido, la vivencia mística de la divinidad constituye el pilar de una escatología anti-

pada. Ese «ya aquí, pero todavía no» del cielo, que puede esperar. Así, san Juan de la Cruz (1542-1591) genera una poética espacial del cielo: está fuera (prado, huerto), está dentro (bodega, nido, cavernas), está arriba (monte, vuelo, pájaro), está adelante (allí, aquello). Sin duda, el místico español elabora una serie de «heterotopías» (Peter Sloterdijk) o lugares diversos que simbolizan el anhelo de un encuentro con Dios y la esperanza que genera el cielo.

Sin embargo, Isabel de la Trinidad (1880-1906) refleja un cielo encarnado o la experiencia interior que no está eximida de los inevitables conflictos históricos propios de su tiempo. De hecho, espacio (cielo) y tiempo (tierra) caracterizan los escritos de esta monja del siglo XIX, de tradición carmelitana. Para ella, siguiendo el estudio presentado, el cielo es la «verdadera patria», el horizonte al cual dirigirse durante la peregrinación en la tierra. No se comprende tanto en términos de exilio sino en un regreso a algo que perdura en el alma del creyente por ser ciudadanos del cielo (cf. Flp 3,20). Finalmente, Adrienne von Speyr (1902-1967) representa la «visión del cielo». Esta médico, mística y visionaria del siglo XX considera la visión celeste como contemplación de Dios ofreciendo un sentido espiritual, lo que permite el acceso hacia la interioridad divina. Sí, porque la oración trinitaria sumerge al creyente al seno de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. De aquí que el cielo más que un lugar sea una relación, más que un espacio sea un el no-lugar de las relaciones en la tierra. Así, no es de extrañar que Adrienne entienda el libro del Apocalipsis en un sentido de vigía, es decir, de atención esperante en el Espíritu cuyos prototipos son Juan y María.

d) La mística del cielo o su profetismo reformador

En este bloque se presentan cinco autores que destacan por su profetismo y reforma a la hora de tratar la mística del cielo: *El diálogo con el judío Trifón* 80-81 de san Justino milenarista, Juana de la Cruz, san Juan de Ávila, Ignacio de Loyola y la recién fundada Compañía de Jesús en 1540 y la venerable Andrea Bonastre.

La dimensión profética del cielo insiste en la inminencia de esa realidad, que no puede esperar. Con san Justino milenarista (100-165) se expone el contexto y la lectura que el milenarismo judeocristiano realizó del libro del Apocalipsis, en particular acerca de la segunda venida de Cristo (parusía) y la reunión universal en la ciudad santa de Jerusalén. Un encuentro, por una parte, de carácter literal (quitando su sentido profundamente simbólico) y que se vinculó a la Jerusalén terrestre.

La gran visionaria Juana de la Cruz (1481-1534) en la España del siglo XVI se enmarca en la reforma religiosa y cultural, fortalecida por las políticas de los Reyes Católicos y por el franciscanismo desarrollado en ese tiempo. Si el siglo XII vio florecer una mística centroeuropea, el siglo XVI verá el esplendor de una mística española. Juana de la Cruz representa una figura mesiánica en un proyecto de reforma. Su *Vida* relata una fenomenología mística, típicamente femenina, que se centra en el arrobamiento o el éxtasis como las expresiones de un viaje celestial, es decir, de unión del alma con Dios. Sin embargo, esta experiencia se vincula al acceso del conocimiento de las cosas superiores o celestiales y a su proyección apostólica. Sí, Juana predicó. Mientras que el mundo es el espejo del cielo, «el convento femenino es el cielo en la tierra» (249).

Efectivamente, el cielo para estos reformadores no es un constructo irreal sin historia. El mismo san Juan de Ávila (1499/1500?-1569) lo formularía mediante verbos de movimientos (entrar, salir, bajar) en sus actividades centrales: la predicación y el acompañamiento espiritual. Así, «entrar en el cielo» es «subir al cielo», lo que para san Juan de Ávila no significa una cartografía espacial sino principalmente una geografía interior. Por eso, «subir al cielo» expresa la entrada en el mismo seno de Dios cuyo don es el cielo.

Ese don presenta un único lenguaje, la caridad, y un medio, la oración. Esta dimensión más activa de la espiritualidad cristiana se refleja en el modo ignaciano y en cómo la *Contemplación para alcanzar amor* –corazón de los *Ejercicios Espirituales*– expresa una mística del cielo que desciende. Para que haya una transparencia del Misterio, la visión abierta, debe ejercitarse una apertura del mismo. La experiencia de Ignacio de Loyola (1491-1556) lo corrobora. Ese «vio claramente», desde su enfermedad en Loyola tras la herida en Pamplona (1521), dibuja un itinerario místico: de la nostalgia del cielo y de las estrellas, de Dios, hasta la inclusión en el seno trinitario de «ser puesto con el Hijo» en La Storta, a las puertas de Roma. Así, Creador y criatura bailan en una relación agraciada y el mundo o las realidades temporales devienen una presencia continua (o el ser en gerundio) y actualizada de la Encarnación de Jesús, «eternizada en la Historia» (293). Para la espiritualidad ignaciana la gloria (*ad maiorem Dei gloriam*) es la realización celeste o «el proceso pneumatológico-terrestre» (299) y, sin duda, se trata de una visión abierta, es decir, la mirada del cielo que debe ponerse en la tierra: una apertura religiosa de los ojos al mundo y a su historia.

Con sor Serafina Andrea Bonastre (1571-1649) se concluye este apartado. Desde su tradición carmelitana más observante, esta fundadora del convento de la Encarnación en Zaragoza, las visiones del cielo adquieren sonido: se ve y se oye. Vista y oído configuran un binomio de los sentidos que recuerdan a las *lehrvisionen* o «visiones pedagógicas» (Victoria Cirlot) de Hildegard von Bingen (c.1098-1179).

e) La poética del cielo o sobre sus representaciones

El lenguaje de la mística es altamente simbólico, porque manifiesta la interioridad de una experiencia espiritual. Esta forma de narrarse no encuentra otra manera de comunicarse que en la unión entre texto e imagen. En efecto, el cielo y su experiencia se ha representado de diversas formas (*fermoso*, belleza) en las Artes a lo largo de la historia. Siete estudios componen y finalizan esta obra. En primer lugar, se ofrecen las coordenadas del cielo que en el siglo VII un autor anónimo irlandés (atribuido a Isidoro de Sevilla) dibujó en su *Liber de ordine creaturarum*. Allí se describen las diferencias entre un paraíso terrenal (extremidad oriental de la tierra) y un paraíso celestial difícilmente situado y dibujado, porque es eterno.

En segundo lugar, el arco iris será un motivo febril entre la tardoantigüedad hasta el periodo humanista. Bajo este símbolo presente en la alianza veterotestamentaria con Noé en el libro del Génesis, que une cielo y tierra, la lectura apocalíptica lo atribuirá al trono celeste de Dios Juez, Nueva Alianza. Este asentamiento aglutina dos perspectivas que se entrecruzan a lo largo de la Edad Media. Por una parte, el arco iris no deja de ser un cuerpo celeste, esférico, que siempre

interesó a quienes estudiaron la teoría de la percepción, la geometría y las matemáticas, como una de las pocas formas que representan lo celeste, es decir, a Dios. Muchas miniaturas y pinturas del románico así lo plantean: el arco iris junto a la mandorla y la presencia del Cristo pantocrátor. Para la iconografía medieval, tres textos bíblicos resultaron capitales: Génesis 9,12-17, Ezequiel, 1,26-28 y Apocalipsis 4,2-3. Sin duda que la mandorla manifiesta la fecundidad y fertilidad a la vez que se presenta como un ojo al cual dirigir la mirada y penetrarlo. Una mirada luminosa en lo que Recht llamó una teología de la luz, ampliamente elaborada por el arte gótico.

En tercer lugar, la Anunciación con santos y profetas de Taddeo y Federico Zuccari (Roma, 1566) construye un cielo empíreo. Dibujos, grabados, copias y réplicas se suceden durante el barroco, pero con un giro mariológico claro. En cuarto lugar, existió en el siglo XIX una interpretación bíblica, quizá menos conocida, del cielo como hogar cuyo ángel fue la mujer. En un contexto isabelino, aparecen estas dos metáforas (hogar y ángel), que expresan la calidez del hogar y el matriarcado como su custodio. De aquí que se estudien tres figuras femeninas bíblicas: Eva, la madre de Moisés y del Hijo Pródigo.

En quinto lugar, la abstracción de principios del siglo XX se destacó por el interés en representar el cielo en lo que Kandinsky estableció como la ecuación de la abstracción: interior=interioridad=vida=invisible=pathos. Autores como Barnett Newman (1905-1970) o Marko Rothko (1903-1970) descomponen la figuración para desmaterializar el cielo y generar, así, una poética del *Deus absconditus* o la transparen-

cia de lo oculto como el caso de la Casa de Cristal (1914) de Bruno Taut. Algunos espacios arquitectónicos, en sexto lugar, se originan precisamente por la creación de lugares litúrgicos que visibilicen la Jerusalén celeste en la tierra o ese «umbral entre cielo y tierra», que celebre la comunión con los santos en un espacio entendido como jardín y banquete. Allí, la asamblea se reúne para celebrar la fe que se profesa y que la proyecte hacia un servicio en su vida cristiana. Finalmente, la representación del cielo se da en series televisivas como *Lost-Perdidos*. El último análisis con el que se concluye esta obra voluminosa describe ese camino que se debe recorrer para alcanzar la felicidad eterna (cielo para el cristianismo).

A modo de conclusión, esta *opera magna* (con una amplia bibliografía actualizada y un excelente índice de materias y onomástico) aglutina una seria y rigurosa investigación acerca del cielo, de sus vestiduras, ojos y desvelos, que han acompañado las milenarias tradiciones como las actuales culturas de lo que bien podría haberse denominado una poética del cielo: la creación y la composición de cielo como experiencia de Dios. Más se podría haber escrito, pero la ardua labor de la editora, María del Mar Graña Cid, delimita el objeto de estudio abriendo así horizontes nuevos para otro proyecto de análisis de temáticas transversales que han ido tejiendo la historia de la espiritualidad, tan rica como variada, tan sinfónica como novedosa.

Eduard López Hortelano, SJ.
Universidad Pontificia Comillas

Cantera Montenegro, Santiago: *La acción social de la Iglesia en la Historia: promoviendo caridad y misericordia*, Digital Reasons, Madrid, 2016, 240 págs. ISBN: 978-84-944601-5-9

Cuando una lleva tantos años dedicada a la actividad docente e investigadora, en mi caso centradas en el Medievo, agradece profundamente la publicación de obras en donde los cortes cronológicos al uso no supongan la detención por parte del autor en el análisis de no importa qué institución, realidad política, económica, social o cultural se trate. Y esta es la condición del libro que nos ocupa, donde Santiago Cantera Montenegro lleva a cabo un clarificador examen del decisivo papel desempeñado por la Iglesia Católica en la historia de Occidente a lo largo de más de dos mil años y, de manera muy especial, en los cruciales avances sociales que han ido desarrollándose durante los mismo y, en no pocas ocasiones, olvidados o marginados.

El autor ofrece las claves y el objeto de su ensayo, respectivamente, en la introducción al mismo y en sus palabras de presentación a las referencias bibliográficas que recoge al final. Así, en las tres primeras páginas explica el verdadero sentido de la caridad cristiana que, a lo largo de la Historia, no se ha limitado a auxiliar a los pobres a través de la limosna, sino que ha procurado cambiar, incluso eliminar, todas aquellas estructuras socio-económicas que, en distintos momentos, han amparado el mantenimiento de graves injusticias. Así, el avance del Cristianismo, hasta convertirse en la religión oficial del Imperio Romano, por mencionar solo un ejemplo, resultó fundamental en el debilitamiento

progresivo del sistema esclavista y, a la vez, constituyó un primer paso en lo que sería su papel determinante en las sucesivas mejoras que se irían operando, a lo largo de los siglos, en las condiciones de vida de los trabajadores, así como en los grupos más marginados de la sociedad.

En cuanto a la forma de exponer los resultados de su estudio sobre la Historia de la Caridad y de la Acción Social de la Iglesia Católica, Santiago Cantera ha elegido «presentar un resumen muy breve como obra de divulgación, por lo cual hemos optado por suprimir las citas bibliográficas detalladas en el texto». Es cierto que el tema es muy ambicioso y que, como el propio autor señala, su tratamiento exhaustivo sobre los veinte siglos que abarca precisaría de una publicación de al menos cincuenta volúmenes; pero también lo es que nos hallamos ante una obra del «alta» divulgación, que va mucho más allá de un mero resumen de lo que su título anuncia. En las 240 páginas que integran el libro nos encontramos, desde luego, con una magnífica síntesis de lo que ha constituido la acción caritativa y social de la Iglesia a lo largo de la historia, pero su desarrollo va acompañado de constantes citas, salpicadas en el cuerpo del texto, que recogen desde los *Apotegmas* de los Padres del Desierto y algunas homilías de San Basilio hasta determinadas encíclicas pontificias de las dos últimas centurias. Esta manera de presentar las fuentes, evitando las notas a pie de página, consigue una lectura mucho más ágil para el lector menos familiarizado con el tema, aunque sin restar un ápice de interés científico para todo aquel profesional de la historia que desee tener una visión de conjunto sobre la realidad analizada, que supere su personal marco cronológico de especialización.

Después de un breve, aunque significativo, apartado introductorio sobre la caridad en la enseñanza y en la vida de Jesucristo, el libro se articula en cuatro amplios capítulos, correspondientes a las edades antigua, medieval, moderna y contemporánea. En el primero de ellos, como no podía ser de otra manera y tras dar unas sucintas pinceladas sobre lo que representó la caridad en las primeras comunidades cristianas y durante las persecuciones, el autor hace hincapié en las decisivas aportaciones de los Padres de la Iglesia en lo que acabaría configurándose como la Doctrina Social de la Iglesia. En él, a través de la presentación de varias homilías y de diversos pasajes de contenido social extraídos de las obras de autores como San Juan Crisóstomo, San Ambrosio de Milán, o San León Magno se recogen toda una serie de términos, conceptos y valoraciones morales sobre la esclavitud, el trabajo, la riqueza o la pobreza, que harían fortuna en el futuro. Este primer apartado concluye con la decisiva aportación del Cristianismo a la atención hospitalaria, que tanto llamó la atención al propio emperador Juliano el Apóstata, quien pudo comprobar la eficacia de las organizaciones asistenciales desarrolladas por los cristianos, frente a su casi inexistencia en la sociedad pagana.

Los diez siglos medievales estuvieron salpicados de luces y sombras en el desarrollo de la Iglesia institucional. Las situaciones de crisis, cismas, guerras y miserias parecían no tener fin. Sin embargo, junto a todas las penurias imaginables, y frente a periodos tan oscuros, como la denominada Edad de Hierro del Pontificado, los constantes deseos de reforma y la acción social de la Iglesia se convirtieron ya, a lo largo de estos siglos, en realidades imparables, dando frutos extraordinarios. La creación de órdenes religiosas para ofrecer cobijo a pobres, enfermos y peregrinos, así como la labor emprendida en la redención de cautivos, o la lucha contra la usura a la vez que la promoción de créditos sin interés o con un interés mínimo se convirtieron en algunos de los resultados más sobresalientes de la acción emprendida en la Iglesia medieval. Sus protagonistas también fueron muchos y de muy diverso perfil. Así, por ejemplo, mientras que un San Francisco de Asís impulsaba con su personal forma de vida el acrecentamiento de la conciencia social y el deber de asistir a todos los necesitados, un Santo Tomás de Aquino o un San Antonio de Florencia daban forma al pensamiento social escolástico, teorizando sobre conceptos tan fundamentales como la defensa de la dignidad de la persona, el bien común o el precio y la remuneración justos.

Los cambios operados en las estructuras sociales durante la Edad Moderna llevaron a la Iglesia a entrar en un proceso de adaptación lógico. En este sentido, el autor destaca la necesidad que se observó de emprender una renovación hospitalaria, que pusiera fin a las deficiencias arrastradas en

los siglos anteriores por la precariedad y dispersión de muchos de los centros asistenciales. Se trataba de erigir mayores y mejores hospitales, con un control más efectivo ejercido tanto por la Iglesia como por el Estado a través de visitas periódicas y disposiciones para su regulación. También el nacimiento de nuevas órdenes hospitalarias en el siglo XVI, como los Hermanos de San Juan de Dios y los Camilos, a quienes, además, se deben numerosos adelantos y aportaciones en el campo sanitario, representaron una renovación fundamental. Y algo parecido hay que subrayar en relación con el desarrollo de los Montes de Piedad y la acogida y educación de los niños pobres. Mención especial merece el apartado destinado por S. Cantera a la obra social de España en América, con su análisis sobre las Leyes de Indias, o sobre lo que representó el P. Francisco de Vitoria en la creación del Derecho de Gentes.

En las últimas cien páginas el autor realiza un sintético, pero completo repaso de las diferentes empresas que la Iglesia hubo de llevar a cabo para adaptarse a la rápida y radical transformación experimentada por la sociedad en la época contemporánea, así como de las presiones políticas, ejercidas especialmente por los regímenes totalitarios, que hubo de sortear. Con este telón de fondo, S. Cantera va desglosando las más determinantes actuaciones, intelectuales y prácticas, emprendidas por sucesivos eclesiásticos y pensadores cristianos, que dieron y siguen dando su particular visión del ser humano, así como promoviendo la caridad y la justicia social a través de diversas instituciones. Personalidades como el Papa León XIII, con su encíclica *Rerum Novarum* (1891), o Santa Teresa de Calcuta, siempre al servicio de «los más pobres de los pobres», o la aparición del sindicalismo católico y la impresionante floración de numerosos institutos religiosos, sobre todo femeninos, para atender a enfermos, niños, ancianos y pobres, son solo algunos de los personajes y temas analizados en este último capítulo.

Nos encontramos, en definitiva, ante un estudio que cubre varios frentes, todos ellos de especial relevancia. Así, a través de sus páginas, el lector medio puede obtener una idea clara y precisa de lo que ha representado, desde sus orígenes hasta nuestros días, la acción social de la Iglesia; el profesional, por su parte, se encuentra ante una magnífica síntesis de esta realidad histórica, acompañada de un destacado número de referencias textuales y bibliográficas que invitan y ayudan, si es su deseo, a profundizar en un sinfín de cuestiones relacionadas con el tema central; por último, el texto anima a todo tipo de lector a reflexionar sobre asuntos tan trascendentales como la caridad o la dignidad humana.

Ana Arranz Guzmán
Universidad Complutense de Madrid

Carbó García, Juan Ramón (ed.): *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*, Servicio de Publicaciones de la UCAM, Murcia, 2017, (Colección Ensayo, 10), 623 págs. ISBN 978-84-16045-64-8

La década de 2010 fue, sin ningún lugar a dudas, la del gran protagonismo del emperador Constantino (306-337), pues a lo largo de los primeros años de ese decenio se sucedieron una serie de efemérides de la mayor relevancia, no

solo para el devenir del reinado de ese soberano, sino incluso para comprender mejor la situación política y religiosa de la Europa actual. A fin de conmemorar dichos episodios, diversas instituciones celebraron congresos que reunieron a prestigiosos especialistas en el tema para debatir acerca de esta controvertida figura histórica —entre otros, y sin ánimos de ser exhaustivos, podemos recordar los llevados a cabo en Barcelona y Tarragona entre el 20 y el 29 de marzo de 2012 (publicación: J. Vilella [ed.], *Constantino, ¿el primer*

emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV, Barcelona, 2015) y en el Vaticano entre el 18 y el 21 de abril de 2012 (publicación: E. Dal Covolo y G. Sfameni Gasparro [ed.], *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*, Città del Vaticano, 2014), ambos conmemorando el 1700 aniversario de la Batalla de Puente Milvio; así como la exposición realizada en Milán y Roma en 2012-2013 con motivo del 17 centenario del denominado «Edicto de Milán» (publicación: G. Sena Chiesa [ed.], *Costantino 313 d.C.: L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Milano, 2012) —.

La Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM) se sumó también a tales solemnidades mediante la celebración, entre los días 16 y 18 de diciembre de 2013, del congreso «El Edicto de Milán. 1700 años del inicio de la libertad religiosa para los cristianos». Como bien evidencia su título, el motivo del coloquio era la conmemoración del 1700 aniversario del conocido como «Edicto de Milán» —nombre en realidad erróneo y que se sigue utilizando en la actualidad en aras de la comodidad y porque sencillamente ha sido consagrado por el uso; el texto que conocemos bajo este nombre corresponde a un documento epistolar publicado por Licinio, el cual reflejaba los acuerdos que este emperador y Constantino habían tomado en materia religiosa durante su reunión en Milán en febrero del 313; previamente, Galerio, uno de los instigadores de la Gran Persecución, había publicado en el 311 un edicto de tolerancia, pero la repercusión histórica del acuerdo de Constantino y Licinio fue mucho mayor, pues comportaba la libertad religiosa para todos los habitantes del Imperio y anunciaba el inicio de un nuevo tipo de relación entre el cristianismo y el Estado que ha alcanzado hasta nuestros días; además, la posterior historiografía cristiana ensalzó la importancia de este texto así como la de Constantino, el primer emperador que abrazó abiertamente la fe de Cristo—. El evento celebrado en la UCAM buscó diferenciarse de otros similares a través de un planteamiento multidisciplinar e interdisciplinar. De este modo, se estudió la figura de Constantino y lo que representó para la historia del cristianismo, no solo desde el punto de vista de la Historia, sino también de la Arqueología y la Historia del Arte, el Derecho, la Filosofía y la Teología. Con todo, lo que realmente lo diferenció de otros congresos dedicados a este monarca no fue únicamente este enfoque temático amplio —que también se dio en otros de estos encuentros—, sino sobre todo la perspectiva temporal mucho más extensa que le llevó a tratar temas que alcanzaban la actualidad.

Las actas de este congreso han visto la luz en fecha reciente. El responsable de su edición —al igual que de la organización del evento— es Juan Ramón Carbó, doctor en Historia Antigua y profesor en la UCAM. El volumen cuenta con dos ensayos —que lo abren y lo cierran respectivamente— y trece artículos agrupados por afinidades temáticas: a) Historia; b) Arqueología e Historia del Arte; c) Derecho; y d) Filosofía y Teología. Pasemos ahora a ver, con algo más de detalle, las principales aportaciones de todas estas colaboraciones.

El volumen se abre con un ensayo de José Andrés-Gallego (CSIC), «El Edicto de Milán: Arqueología de la *Vida de Constantino*». El autor comienza trazando un esbozo de la relación Iglesia-Estado entre el 313 y 1918 —desaparición del Imperio Austro-Húngaro— y la importancia del denomi-

nado «Edicto de Milán» en dicha relación. A partir de aquí, y a fin de comprender mejor el éxito que este texto tuvo en la posteridad, Andrés-Gallego lo vincula con la teología política de Eusebio de Cesarea, lo que le lleva a investigar de dónde surgió el concepto de «Iglesia» que pudieron tener Eusebio y Constantino. Realiza esta pesquisa de una manera harto erudita —hasta el punto de que en ocasiones el discurso resulta algo oscuro y difícil de seguir—, remontándose atrás en el tiempo, comenzando en la época constantiniana y luego yendo hacia atrás hasta el relato bíblico de la Creación, al igual que un arqueólogo que excava y estudia los diversos estratos del más reciente al más antiguo; de ahí el título del ensayo.

José Fernández Ubiña (Universidad de Granada), en «Las persecuciones contra los cristianos y el Edicto de Milán. Reflexiones y proposiciones históricas», estudia el contexto específico de las persecuciones —protagonistas, motivaciones y alcance social y religioso— con el fin de entender mejor el significado histórico del «Edicto de Milán». El autor comienza su exposición deshaciendo los mitos historiográficos, absolutamente opuestos, de la persecución perpetua contra los cristianos por parte de las autoridades romanas y de la tolerancia religiosa del Estado politeísta. Prosigue con un análisis del contexto histórico de las persecuciones, desgranando las circunstancias históricas de las persecuciones, desde la de Nerón hasta las de Diocleciano, para comprender mejor por qué el «Edicto de Milán» supuso mucho más para la historia del Imperio Romano que el de tolerancia promulgado por Galerio dos años antes.

Seguidamente, Juan Ramón Carbó (UCAM), en «Los precedentes del uso de la religión como herramienta unificadora e integradora en el Imperio romano: Del culto imperial al *Deus Sol Invictus* de Aureliano», analiza cómo el poder imperial usó determinados cultos como un instrumento de integración y cohesión social de todos los habitantes del Imperio y demuestra que el carácter henoteísta de algunos de ellos resultó fundamental en este cometido, algo que luego haría Constantino con el cristianismo, aprovechando para sus intereses el triunfo social de esta religión.

En el siguiente artículo, «De la crisis a la restauración del orden: emperadores ilirios, la Tetrarquía y Constantino (268-324)», Miguel Pablo Sancho (UCAM) explica la época anterior a Constantino —crisis del siglo III y Tetrarquía— a fin de comprender mejor la figura de este emperador, pues este soberano es fruto del período anterior y sus actos políticos y religiosos no pueden ser entendidos sin un repaso de los soberanos y de los acontecimientos que le precedieron.

María Victoria Escribano (Universidad de Zaragoza) estudia, en «Constantino y el discurso heresiológico imperial», la construcción y funcionalidad del nuevo discurso de poder de Constantino, quien fue el creador de la categoría legal del herético mediante la incorporación a las leyes del discurso heresiológico eclesiástico. Para ello, la autora realiza una brillante comparación de dos epístolas constantinianas, ambas relacionadas con el conflicto donatista: la destinada a los heréticos (326) y la dirigida a once obispos de Numidia (330).

Con la contribución de Fermín Labarga (Universidad de Navarra), «Templos nuevos para tiempos nuevos: El Edicto de Milán y las basílicas constantinianas», se inicia la parte dedicada a la Arqueología y la Historia del Arte. El autor co-

mienza repasando la historia de los edificios de culto cristiano antes del 313 para pasar a continuación a tratar acerca de la creación de la basílica cristiana y, más concretamente, de la constantiniana. Tras exponer la política evergética en materia de edilicia de este emperador, Labarga se centra en la descripción e historia de las principales edificaciones de Roma y de Tierra Santa, para lo cual combina acertadamente fuentes arqueológicas y literarias.

Jorge Tomás García (Universidad de Murcia), en «Espiritualidad y retrato en la época de Constantino», repasa la importancia del neoplatonismo en los retratos de Constantino. Demuestra que el reinado de Galieno supuso un momento de inflexión para la escultura del siglo III, pues de acuerdo con los postulados estéticos de Plotino —filósofo de gran influencia en el entorno de este soberano— el objetivo de la escultura no era el retrato naturalista del individuo, sino la representación visible de su imagen espiritual. Un nuevo momento de inflexión tendría lugar bajo el reinado de Constantino, cuando el retrato imperial se hizo independiente de las características físicas del monarca; no se representaba a un individuo físico reconocible, sino su cargo y función. Este cambio drástico inauguró una tendencia que se perpetuó durante los tres siglos siguientes en un arte ya cristiano que evolucionaría en el de época medieval.

Seguidamente, Ainhoa De Miguel Irureta (UCAM), en «La Visión de la Cruz y las maravillas de Roma en la Sala de Constantino de las Estancias de Rafael en Vaticano» estudia la pintura «La visión de Constantino» de Rafael a fin de ver cómo la figura de este emperador fue utilizada en la Roma del siglo XVI para legitimar el nuevo poder reinante de esta ciudad, el Papado. De este modo, analiza la imagen idealizada de Constantino y de su visión —contrastándolas con las fuentes de la época— así como la representación de determinados monumentos romanos situados en un segundo plano de la composición, lo que le lleva a demostrar que tales maravillas fueron presentadas como exponentes de un pasado glorioso de la Ciudad Eterna como centro del mundo, las cuales convenía recuperar y conservar para una nueva Roma que se presentaba como capital cristiana del orbe.

Con el artículo de Matteo Nacci (Pontificia Universidad Lateranense de Roma), «Il concetto di 'libertà religiosa' all'indomani dell'editto di Licinio e Costantino: annotazioni storico-giuridiche», se inicia el apartado consagrado a las repercusiones jurídicas del «Edicto de Milán» con relación al posterior concepto de libertad religiosa. De hecho, la presente contribución se encarga de realizar un análisis minucioso, desde el punto de vista legislativo, de los principales aspectos de este controvertido texto. El autor muestra que, a diferencia del edicto de tolerancia de Galerio, los acuerdos de Constantino y de Licinio se tradujeron en una verdadera libertad religiosa, no solo para los cristianos, sino para todos los habitantes del Imperio; como consecuencia, la Iglesia abandonó su posición marginal y comenzó a erigirse en un poder político, un proceso que culminó durante la Edad Media, al mismo tiempo que se iban configurando las relaciones entre Iglesia y Estado.

Javier Belda Iniesta (UCAM), en «En torno a la Inquisición. La fe como bien jurídico a proteger en la Edad Media», muestra cómo la época de Constantino también supuso un momento de inflexión por lo que respecta a la relación de las autoridades eclesiásticas con los herejes: si antes se evitaba

cualquier acción violenta hacia ellos, a partir de este soberano se les aplicó penas propias del mundo civil —como la confiscación de propiedades o el exilio—; con posterioridad llegaron a imponerse penas físicas, incluida la de muerte. El autor defiende que la misión de la Iglesia, a través del tribunal de la Inquisición, era mantener intacto el depósito de la fe, por lo que el fin de la condena sería el de corregir, más que el de castigar —aunque, con todo, y como el mismo autor reconoce, los medios para obtener la confesión en ocasiones dieron lugar a «crueldades sobrehumanas y a terribles injusticias»—.

A continuación, el artículo «Del Estado confesional al Estado laico moderno: la evolución postconstantiniana» de Silverio Nieto (Conferencia Episcopal) traza de una manera rápida la evolución del Estado confesional al Estado laico actual, a partir de diversos hitos, como el Edicto de Tesalónica, la evolución del cesaropapismo y del hierocratismo durante la Edad Media, la reforma protestante o la Edad Contemporánea. Sin embargo, el resultado adolece de algunas incoherencias de tipo histórico, como afirmar erróneamente que el cristianismo primitivo «condenaba la esclavitud» (452) o sostener que el Edicto de Tesalónica (380) impuso el cristianismo como religión oficial del Imperio —aseveración imprecisa; habría que añadir «católico» o «que seguía el credo del Concilio de Nicea»; dicha imprecisión lleva al autor a mencionar a los arrianos prácticamente como si no fueran cristianos (459-460)—.

El artículo de Alfonso García Marqués (Universidad de Murcia), «*Plenitudo temporis*. El Cristianismo como religión romana», inicia el último bloque, el enfocado desde la perspectiva filosófico-teológica. En este caso, el autor trata de demostrar, a partir de un pasaje de una epístola paulina (Gal, 4, 4,) que el cristianismo no asumió las formas culturales del judaísmo —al contrario, rompió con ellas—, sino que se apropió de las del mundo grecorromano; así, por ejemplo, la tradición bíblica no sería la hebrea, sino la Septuaginta griega. En consecuencia, el cristianismo sería una religión romana y no judía.

Javier García-Valiño (Universidad de Murcia), examina en su artículo «Libertad religiosa y laicidad del Estado. El significado histórico y filosófico del Edicto de Milán a la luz de la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*» la significación de este texto como inicio de la libertad religiosa y como precursor de la aconfesionalidad y la laicidad del Estado democrático moderno. Lo hace desde una perspectiva filosófica y teológica, a partir de la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa. La conclusión de este autor es que hay que promover la «laicidad positiva», que él diferencia del concepto de «laicismo» y que identifica con un sentimiento de «antirreligión» por parte de las instituciones públicas.

El estudio de Desiderio Parrilla (UCAM), «*La Humanitas clásica*: desde el Edicto de Milán a los concilios ecuménicos», cierra el bloque dedicado a la filosofía y a la teología. En él, su autor defiende que la escuela catequética de Alejandría, consolidada por Orígenes, constituyó el prototipo de toda institución totalizadora de la Iglesia, la cual es «católica» (universal) gracias a la labor de aquella. Parrilla destaca la importancia de la dialéctica, impulsada por la escuela de Alejandría, en los debates conciliares que ayudaron a fijar los dogmas de la Iglesia. Los diversos grupos de

herejes pertenecían a escuelas catequéticas donde solo se impartían los dos primeros grados del *triuium* —gramática y retórica—, con lo que eran simples exegetas expertos en oratoria eclesiástica; fueron vencidos por la escuela catequética alejandrina, porque en esta además se impartía el tercer grado formativo del *triuium*, la dialéctica, es decir, la filosofía crítica de tradición académica. En consecuencia, la sociedad eclesiástica se convirtió en universal («católica») gracias al ejercicio dialéctico que la escuela alejandrina introdujo dentro de la Iglesia.

El volumen se cierra con un ensayo de José María Sesé (UCAM), «Persecuciones contra la Iglesia en las épocas moderna y contemporánea». En él, su autor realiza un rápido repaso a las persecuciones, en su mayoría cruentas, sufridas por la Iglesia católica durante los períodos mencionados, desde los martirios de misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII a las persecuciones que en la actualidad están sufriendo algunas minorías cristianas en países africanos y asiáticos a manos de los islamistas radicales —pasando por los mártires del Japón del siglo XVI, los caídos en las luchas religiosas de la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, las víctimas de la Revolución francesa en el XVIII, las del liberalismo en el XIX y las de los países comunistas y el nazismo en el XX—. Se trata de un estudio bastante completo y francamente interesante, aunque en ocasiones ofrece un punto de vista sesgado, como ya se observa en su mismo título —«Persecuciones contra la Iglesia», a lo que habría que añadir «ca-

tólica», ya que ni la Ortodoxa ni ninguna otra tienen apenas protagonismo, a pesar de contar también con sus propios mártires—. A modo de ejemplo, cuando Sesé menciona las luchas de religión en Inglaterra durante los reinados Tudor y Estuardo insiste en los católicos caídos durante ese conflicto —unos seiscientos—, pero no tiene en cuenta a los protestantes —igualmente cristianos aunque no fueran católicos— ejecutados en las persecuciones de María Tudor. No obstante, el estudio, insistimos, resulta altamente sugerente.

El volumen se cierra con un útil índice onomástico y analítico. Asimismo, contiene también numerosas ilustraciones en aquellos artículos centrados en aspectos arqueológicos y artísticos que facilitan la comprensión del texto y que amenizan y hacen más agradable su lectura.

En resumen, nos hallamos ante un libro muy interesante debido especialmente a su perspectiva interdisciplinar, reflejada en las contribuciones de importantes investigadores provenientes de diferentes instituciones y especialistas en diversos ámbitos. Por tanto, constituye una obra que será de referencia obligada no solo en todo estudio sobre Constantino, sino en cualquiera que trate acerca del fenómeno de la libertad religiosa y de la relación Iglesia-Estado desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Juan Antonio Jiménez Sánchez
Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona

Crónica del rey Juan II de Castilla. Minoría y primeros años de reinado (1406-1420). Edición y estudio de Michel García, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2017, (Textos recuperados, XXIV), 2 vols. 976 págs. ISBN: 978-84-9012-854-1.

«De “nudo gordiano” calificó acertadamente Juan de Mata Carriazo el complejo proceso de redacción de la *Crónica de Juan II*», escribe Michel García al comienzo de su estudio, al comentar las ediciones de los tres tramos que componen la crónica oficial de aquel extenso reinado (1406-1454), escritos contemporáneamente a los hechos que narran: el primero, entre 1406 y 1420, es objeto de esta edición. El segundo, entre 1420 y 1435, cuyo autor es Alvar García de Santa María, y el tercero, de 1420 a 1441, escrito por Pedro Carrillo de Huete, halconero del rey, resumido y continuado hasta 1450 por Lope de Barrientos, obispo de Cuenca. Fernán Pérez de Guzmán, a su vez, refundió todos los textos en un único cuerpo de crónica, que publicó Lorenzo Galíndez de Carvajal en 1517.

La labor del Prof. García consiste en editar la primera parte de la *Crónica*, entre 1406 y 1420, escrita por el cronista oficial del rey que nombraron sus tutores. El editor ha llevado a cabo una fina tarea de investigación para proponer que se trata, muy probablemente, del escribano real Diego Fernández de Vadillo, sucedido en la tarea por Alvar García de Vadillo. Se conocen tres «testimonios manuscritos» de la obra conservados en la Biblioteca Nacional de Francia (París), la Capitular y Colombina (Sevilla) y una copia de éste en la Real Academia de la Historia (Madrid). Estas dos últimas habían sido ya objeto de una edición parcial e

inconclusa debida a Juan de Mata Carriazo,¹ y sobre la de la Academia de la Historia trabajó y editó partes Donatella Ferro.² Además, otro capítulo inédito fue publicado en 2017 por Santiago González.³ La edición de la *Crónica* por Miguel García coteja todos los textos y permite, por primera vez, una lectura completa y segura, gracias al minucioso trabajo de colación y edición crítica que ha realizado, y a su cuidada publicación en la Colección *Textos Recuperados*, que dirige el Prof. Pedro Cátedra.

La *Crónica* proporciona un relato desigual y selectivo de sucesos, porque su autor fue, a menudo, «un testigo presencial que escribió al calor de los hechos» o, en muchos otros casos, receptor directo «de las nuevas» que ocurrían en la Corte o que llegaban a ella por obra de embajadores, mensajeros, cartas u otros medios. El cuadro que presenta el Prof. García en pp. 40-41 enuncia los principales hechos expuestos y la extensión del escrito dedicada a cada año. El cronista era fiel seguidor del infante Fernando *el de Antequera*, y así se percibe claramente tanto en el espacio que dedica a sus campañas granadinas (entre 1407 y 1410) y a su acceso al trono de Aragón, como en la brevedad de los capítulos posteriores a la muerte de Fernando, entre 1416 y 1420.

¹ *Crónica de Juan II de Castilla*, ed. Juan de Mata Carriazo y Arroquia, Madrid, Real Academia de la Historia, 1982.

² Ferro, Donatella, *Le parti inedite Della «Crónica de Juan II» di Alvar García de Santa María*, Edizione critica, introduzione e note a cura di Donatella Ferro. Venecia, Consiglio Nazionale Della Ricerca, 1972.

³ González Sánchez, Santiago, «1413, el año inédito de la Crónica de Juan II de Alvar García de Santa María, del manuscrito 9/462 de la Real Academia de la Historia», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CCXIV/II (2017), 213-278.

La *Crónica* es una fuente de gran valor, por lo tanto, para el conocimiento de la guerra contra la Granada nazarí y de algunos aspectos de política interior castellana hasta 1411. A continuación, «ocupan la casi totalidad de los años 1411-1416 de la *Crónica*... la conquista del trono aragonés por el infante Fernando, la consolidación de su poder en detrimento del Conde de Urgel y de sus aliados, la resolución del Cisma, en la que correspondía al monarca un papel prominente por los lazos que le unían a Benedicto XIII...». El relato se torna más complejo, por la cantidad y variedad de asuntos a tratar. Y, en fin, recupera su temática exclusivamente castellana, en términos mucho más breves, después de la muerte de Fernando I de Aragón (1416). Dadas estas premisas, se entiende que la *Crónica* pueda ser considerada también en su condición de biografía parcial del infante y rey o, al menos, como testimonio para valorar su figura como guerrero y caballero, su religiosidad y su talante político, y así lo señala acertadamente el editor en las páginas 61-68 del estudio previo.

Las ediciones anteriores de la *Crónica* ya han sido ampliamente utilizadas y sus datos contrastados con los de otras fuentes documentales y narrativas, especialmente en la tesis doctoral de Santiago González Sánchez y en las publicaciones que ha realizado tomándola como base.⁴ La nueva y definitiva versión, tan cuidadosamente elaborada por Michel García, incluye índices, glosario y bibliografía, de modo que permite fácilmente cotejar y precisar mejor algunos datos e interpretaciones. Sobre todo, y esto es lo que más importa, constituye una aportación fundamental a la difícil y tantas veces descuidada labor de edición crítica de las crónicas medievales hispánicas.

Miguel Ángel Ladero Quesada
Universidad Complutense de Madrid

⁴ González Sánchez, Santiago, *La Corona de Castilla: vida política (1406-1420), acontecimientos, tendencias y estructuras*, Madrid, Universidad Complutense, 2010.

Mendes, Paula Almeida: *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de «vidas» de santos e «vidas devotas» em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, CITCEM, Porto, 2017, 511 págs. ISBN: 978-989-8351-82-1.

A obra objecto desta recensão vem preencher o vazio até agora existente em Portugal no âmbito da literatura hagiográfica e biografia devota, mais particularmente, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII. A autora, Paula Almeida Mendes, chama a atenção para a falta de interesse e o «quase completo silêncio» (13) que este género literário tem merecido nas antologias, nos dicionários especializados e nas diversas histórias da literatura, onde as referências a este tipo de textos são praticamente nulas ou inexistentes. Nesse sentido, *Paradigmas de Papel* representa um excelente e muito bem-vindo contributo para todos os estudiosos desta temática, quer no âmbito da história da espiritualidade quer no campo da historiografia ou dos estudos literários.

A obra está cuidadosamente estruturada em três grandes blocos temáticos, subdivididos em diversos capítulos e subcapítulos, dada a extensão do trabalho. A primeira parte, «*Escrita de Memória*», tenta estabelecer a diferença entre biografia e hagiografia, propriamente dita, delimitando as características específicas de cada um dos géneros, com base na origem dos mesmos e a sua posterior evolução. Para tal, a autora traça um pertinente percurso histórico do género hagiográfico, desde a antiguidade até ao século XVIII, o que torna mais facilmente compreensível a aceitação e enorme difusão que este tipo de obras teve na Época Moderna.

Resultam especialmente interessantes os capítulos dedicados aos prólogos das hagiografias (67-86) e às dedicatórias e dedicatários (87-121), pelo que o seu conteúdo revela em relação às motivações e aos objectivos dos autores, para o primeiro caso, e as figuras a quem estas obras eram dedicadas, no segundo caso. Tratava-se, na sua grande maioria, dos próprios benfeitores e/ou patrocinadores da impressão da respetiva biografia. Prólogos e dedicatórias, assim como

prefácios, privilégios, licenças, protestações, poemas laudatórios ou gravuras formam, no seu conjunto, o grupo dos paratextos, fontes de informação adicional que a autora considerou na sua análise, por constituírem «um espaço importante no sentido de uma afirmação do autor enquanto tal» (67).

No caso das dedicatórias, estamos perante textos que contém informação preciosa sobre os respectivos dedicatários e/ou dedicatárias. Um dos exemplos com os que a autora ilustra o capítulo a elas dedicado faz referência a uma grande senhora como o foi D. Juliana de Lara de Meneses, duquesa de Aveiro, a quem André de Resende dedicou *Há Sancta Vida, e religiosa conversação de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora* (1570), editada em Évora por André de Burgos (91). O dominicano Fr. António da Piedade, no primeiro tomo do seu *Espelho de Penitentes, Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrabida, da regular e mais estreita observância da Ordem do Seráfico Patriarca S. Francisco, no Instituto Capucho* (1728), faz questão de ressaltar as «heróicas virtudes praticadas por esta ilustre senhora, nas quais perseverou no estado de viúva» (93). Eram estas virtudes a assistência aos pobres e as generosas e repetidas esmolas que lhes oferecia.

Estes paratextos chamam a atenção para alguns aspectos importantes e pouco valorizados pela historiografia portuguesa —como ressalta oportunamente Paula Mendes— relacionados «com a vida espiritual e devota, que nos permitem equacionar a problemática das leituras femininas» (20), e com a formação cultural de clérigos, religiosos, leigos ou nobres, «de forma a compreender o sucesso de certas devoções ou correntes de espiritualidade e modelos femininos entre a aristocracia» (121). De aí a necessidade da revalorização do estudo deste tipo de obras.

Na segunda parte da obra, «*Escrita e Representação*», a autora faz questão de estabelecer a diferença entre relato hagiográfico propriamente dito e ficção literária, apresentando seguidamente uma análise das diversas formas em que são expostas as sucessivas etapas cronológicas da vida dos «santos»: infância, adolescência, formação académica,

dificuldades na concretização da vocação religiosa, morte e imortalização. Com todo este manancial de informação, a jovem investigadora portuguesa consegue caracterizar diversas tipologias e modelos de santidade masculina —o mártir, o bispo, o sacerdote, o religioso, o missionário, o rei/nobre e o eremita— e feminina —a mártir/virgem, a religiosa, as santas penitentes, a casada/viúva, a mulher humilde e o modelo de «Santa Rainha»— enquadrando cada um deles no marco das circunstâncias históricas, sociais e religiosas em que foram venerados.

Vejam-se, a modo de exemplo ilustrativo, as figuras do mártir e da religiosa. No primeiro caso, este tipo de santidade apresenta-se como revitalizador do ideal heróico, da «virtude heróica», numa época em que as circunstâncias históricas favoreceram o aparecimento desta figura, no âmbito de uma «revalorização da história da santidade do reino português, que acompanha a história política e constitucional» (226). Para a tipologia da religiosa, a autora nos dá a conhecer, entre outros, o curioso caso de Soror Brízida de Sto. António, transformada num autêntico oráculo da aristocracia portuguesa, que a venerava e «tinha fé nas suas orações» (331). Entre eles destacavam-se os duques de Aveiro ou o duque de Cadaval, D. Nuno Alves Pereira, por citar só alguns, que a procuravam para pedir-lhe aconselhamento. Deste modo «não havia na Corte nenhum fidalgo, nem senhora, que não buscasse, nem tratasse com grande amor aquella serva do Senhor, que visivelmente conhecião ser um oráculo do Espírito Santo» (332). No último capítulo deste bloco, «Da morte à imortalização», a autora realça de forma particular a origem e a evolução do culto às relíquias, assim como a sua revitalização no contexto do concílio tridentino e da «forte polémica reformista em torno da sua veneração, polarizada por Erasmo e Calvino» (373).

A terceira parte da obra é dedicada às funções da santidade, um aspeto que não terá recebido a atenção que merece por parte da historiografia. Paula Mendes mostra

como a grande proliferação de hagiografias surgida durante a Época Moderna terá sido, em muitos casos, influenciada por motivos bem específicos, de carácter prático, relacionados com a «concessão de uma continuidade de poder, muito característica das sociedades aristocráticas tradicionais» (391). As «Vidas» editadas por membros do próprio clã do biografado, «ilustre em virtude» e falecido com *fama sanctitatis*, contribuía para a exaltação e legitimação do prestígio social da família do «santo», mediante o «reconhecimento de uma superioridade quase carismática» (391). Um outro aspeto que a autora faz questão de ressaltar nesta terceira parte da obra é o fenómeno dos textos hagiográficos como elementos que contribuía na preparação dos processos de beatificação e/ou canonização dos contemplados.

A obra, bem estruturada, que não descarta nenhuma das dimensões do tema abordado, ganha consistência com a referência periódica à figura do jesuíta João Cardim — personagem amplamente estudada pela autora— transformada neste caso no elemento unificador que atua como o exemplo ilustrativo constante ao longo dos sucessivos capítulos. Completa este excelente trabalho uma rica bibliografia assim como uma extensa lista de fontes hagiográficas, que facilitará o acesso a este tipo de obras a todos os interessados.

Não poderíamos concluir esta recensão sem dedicar uma palavra de louvor ao trabalho de edição realizado pelo Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM) da Universidade do Porto, que contribui com mais uma impecável publicação na divulgação do trabalho desenvolvido pelo grupo de investigação Sociabilidades e Práticas Religiosas, integrado por três gerações de investigadores, nacionais e estrangeiros, trabalhando conjuntamente no campo dos estudos religiosos e de espiritualidade na Época Moderna.

Rosa María Sánchez Sánchez
Universidade do Porto

Corts i Blay, Ramón: *La qüestió catalana en l'Arxiu Secret Vaticà: De la Restauració a Primo de Rivera (1875-1923)*, Ateneu Universitari Sant Pacià (Facultat de Teologia de Catalunya) y Facultat Antoni Gaudí d'història, Barcelona, 2017, 779 págs. ISBN: 978-84-947195-7-8.

Ramón Corts, vicerrector del Ateneu Universitari Sant Pacià, de Barcelona, y catedrático de Historia de la Iglesia de la Facultat Antoni Gaudí, ha publicado el primer volumen de una nueva obra que promete aproximarse, si no llegar, al carácter monumental que tuvieron los cinco volúmenes de *Regests* de la documentación que se conserva en los archivos vaticanos relacionada con Cataluña entre 1877 y 1921. Se trata en este caso del resultado de una búsqueda de referencias a la «cuestión catalana» en la documentación también vaticana de esos años (en realidad, de la Restauración propiamente dicha, la de 1875, al golpe de estado de 1923). Felizmente, el autor da más de lo que ofrece y ha desarrollado ese trabajo de erudición que es el que da el perfil de máxima calidad y garantía a las investigaciones históricas y que consiste en buscar por doquier la documentación complementaria que hace falta para completar las lagunas

o aclarar lo encontrado en el corpus fundamental, el de origen vaticano en este caso. Eso le ha llevado a bucear en varios archivos más, sobre todo eclesiásticos, concretamente diocesanos, de Cataluña.

Aparte, ha completado con la bibliografía existente ese mismo requerimiento de la investigación bien acabada y, con frecuencia, las notas que avalan su estudio a pie de página no se limitan a mencionar la fuente de esas aclaraciones sino que citan los trabajos principales sobre la persona o asunto que corresponda. No hace falta decir por qué esta obra sobrepasa con ello el interés —sobrado— que tiene por sí mismo el asunto que le da título. Se trata, en suma, de rastrear en todo ese corpus documental y bibliográfico la presencia de lo catalán como argumento para explicar los hechos de que se habla en cada caso, desde el nombramiento de un obispo hasta la restauración del monasterio de Ripoll. Decimos «lo catalán» por razón de prudencia; por rigor, tendríamos que añadir que «lo político», en suma lo catalán como razón política, con tal que demos a este término su acepción más noble, la originaria, o sea lo propio de la *polis*; en este caso, la comunidad política llamada «Cataluña». Dicho de otra manera, no se trata tan solo de referirse a la

incidencia de la política cotidiana en los asuntos eclesiásticos, sino la de la «catalanidad» o, si se prefiere el léxico de la época, lisa y llanamente el «catalanismo».

El estudio se abre con una larga introducción, necesaria sin duda, para explicar la gestación de este último fenómeno, la conciencia de Cataluña como comunidad diferenciada de las que constituyen su entorno. En adelante, la obra se estructura en torno a la figura de los nuncios sucesivos del obispo de Roma en Madrid, que eran quienes encauzaban en ambas direcciones —hacia Roma y desde Roma— la mayor parte de la documentación de que se habla; eso además de que es así —por nunciaturas— como están organizados esos fondos en el Archivo Secreto Vaticano y, por tanto, se respeta el flujo originario de los documentos. Recuérdese que, desde el punto de vista archivístico, se considera relevante respetar el orden en que el corpus documental se forma, o sea el concreto goteo, documento tras documento, con que, una vez leído y empleado, se deposita cada uno de ellos sobre los demás, físicamente, se guarda así y se diría que permanece a la espera de que llegue otro y se ponga sobre él. No siempre respetamos los historiadores ese principio: el de considerar —también— histórico y, por lo mismo, «dato histórico», el orden en que se hallan los documentos y en el que, por lo tanto, deberían seguir.

Ramon Cortés parte del nuncio Giovanni Simeoni (1875-1877) y acaba con el nuncio Tedeschini (1875-1921); aunque alarga la reflexión —sin agotar los documentos del bienio restante (1921-1923)— a los dos años que siguieron hasta el golpe de estado. En el próximo volumen, sin duda, abordará también ese preámbulo a la dictadura y ello permitirá entender mejor lo que sucedió en ella.

Lógicamente, hay algo que preocupó de continuo y sin excepción ni paréntesis a todos los nuncios que pasaron por Madrid en ese período: el nombramiento de nuevos obispos y el traslado de quienes ya lo eran y se consideraban como opciones para cubrir las vacantes. Cada movimiento en ese sentido implicaba recabar información (y, también, recibirla sin haberla pedido) y eso constituyó un acopio permanente, en ese casi medio siglo, en el que rara vez dejaba de aludirse a la postura de los candidatos en relación con lo catalán y, en concreto, con el catalanismo, sobre todo si se trataba de sedes episcopales catalanas.

El autor advierte cómo, enseguida, se fue abriendo camino una distinción clara entre el catalanismo cultural y el catalanismo político, tomado ahora este adjetivo en su acepción usual, la de aquellos que ponían el énfasis en la necesidad de que Cataluña tuviera un status que tutelase legalmente su singularidad cultural y —también— el derecho de todo ser humano a gobernarse por sí mismo, claro es que sin olvidarse de los demás. En realidad, la distinción entre lo cultural y lo político no podía ser nítida, y ello por la razón de la propia palabra empleada; también lo cultural es «político», ahora en el sentido más noble. La pertenencia a una comunidad política concreta es posible si se comparte la cultura, por lo menos lo mínimo imprescindible para hacer viable el entendimiento y, así, la convivencia. La distinción —inexcusable a mi entender— entre catalanismo cultural y catalanismo político implica, pues, una diferencia de énfasis; énfasis que, no obstante, llegaría a trocarse en poco menos que un abismo si se comparan los dos extremos que alcanzaron las distintas posturas, desde el autonomismo al independentismo.

Pues bien, estos matices están presentes en la documentación consultada y ofrecen un elenco cuya evolución temporal permite ver de qué manera la «cuestión catalana» fue conceptualizándose y —también— hasta qué punto los conceptos acuñados no llegaron, en el período de que hablamos (1875-1923), a asumir un tono, digamos separatista o independentista (claro es que con excepciones).

En otro lugar,¹ he intentado pormenorizar lo que acabo de decir y aquí solo resumiré. Acaso lo primero que debemos advertir es que la «cuestión catalana» es la facies correspondiente a Cataluña de un fenómeno occidental, y es que la política de esa época se articuló precisamente en torno a grandes «cuestiones» que se llamaban así precisamente —claro es en los diversos idiomas— porque, en cada ocasión, se trataba de «la cuestión» política por antonomasia. ¿Cuándo empezó eso? Solo puedo decir que fue un fenómeno temprano en el siglo XIX. En el XVIII no solo español, sino occidental, no tuvo esa palabra, «cuestión», el énfasis que adquirió en el Ochocientos. Por qué lo hizo en este siglo desborda el ámbito del libro que comento, pero lo presupone; fue una de las formas de conceptualizar las consecuencias de la libertad de expresión como principio tutelado por el liberalismo. La revolución liberal propició los debates públicos que, hasta entonces, embridaban si no impedían las autoridades, y esos debates, al articularse temáticamente, lo hicieron en «cuestiones» (la romana, la irlandesa, la social y muchas más).

Que la mayoría de las «cuestiones» implicaran lo religioso es una segunda característica occidental, y no solo española, que responde a otro hecho. El liberalismo había nacido como ideología «cosmopolita» en el siglo XVIII; pero nunca lo fue. Por lo menos, en el mundo latino, tendió a identificarse con la cultura francesa, y eso contribuyó, claro es, a que germinara su antídoto. Así, la facies religiosa de la política occidental se fragmentó por mor de otro principio sustancial, el de la «soberanía» de cada comunidad política independiente, y cada comunidad política se definía —tenía que definirse para existir— por una cultura que implicaba unas formas religiosas. Como, en todas las comunidades políticas de Occidente, predominaban las formas religiosas cristianas, lo singular resultó ser que toda «soberanía nacional» implicó una forma concreta —presunta, desde luego— de ser cristiano y —atención— una tendencia a subrayar lo distintivo que hizo que se ignorase habitualmente que sucedía lo mismo en todas partes. Explicar la dinámica que supuso este hecho supone un trabalenguas: Cataluña era cristiana (católica) o no era, y esto con independencia de que formara o no parte de España que era, a su vez, cristiana (católica) o no era, y eso como núcleo originario de un centón de naciones —las hispanas— cada una de las cuales era cristiana (católica) o no era y, al tiempo, como parte de otro conjunto de naciones —las europeas y norteamericanas más el añadido peculiarísimo de las Filipinas— cada una de las cuales era asimismo cristiana (católica o protestante) o no era. La dinámica que esto generó hizo que la identidad

¹ «*Caritas in veritate*: Lectura crítica», en *La doctrina social de la Iglesia: Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, ed. Rafael Rubio de Urquía y Juan José Pérez-Soba, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, pág. 1.203-1.292, epígrafe «Se empieza a hablar de *cuestión social*», donde la primera que documento, sin embargo, es la «*Catholic question*» en la Inglaterra de 1826.

religiosa cristiana se concretase en una historia originaria concreta también (europea en todos los casos, incluidos los de América y Filipinas) y esa historia de cada cual hizo «cuestión» de unos símbolos propios, que, donde fue posible, se concretaron en una persona como suprema referencia: san Jorge en el caso de Cataluña, Santiago en el de España, santa Juana de Arco en el de Francia, san Anselmo en el de la Alemania católica, Lutero en el de la protestante y el largo etcétera que aquí tenemos que omitir.²

Fue una dinámica fragmentada en estados o en comunidades de las que se pensaba que podían serlo o lo habían sido. Tuvo por eso mismo un carácter «nacional» y como consecuencia, tendió a desarrollarse como un modo de solipsismo: se ignoraba (en el sentido de que no se sabía o, simplemente, no se tenía en cuenta) que, en todas partes, sucedía lo mismo; lo «identitario» de cada país era ser cristiano. Los suizos que se preocupaban de esas cosas consideraban que «el ser de Suiza» era cristiano, por ejemplo, sin tomar en consideración que eso mismo se decía en España cuando se hablaba de la propia España, donde no se tomaba tampoco en consideración que se decía también lo mismo en cada uno de sus territorios. No solo en Cataluña, pero fue aquí donde surgió con más fuerza la idea de que el ser católico del alma catalana podía ser el mayor seguro para que siguiera siendo católica el alma española. En el libro de Ramón Corts, hay citas que expresan esa idea de manera palmaria.

Acabamos de recurrir a una tercera o cuarta característica de la cultura política occidental del siglo XIX y de la primera mitad del XX que estribó en considerar que los «pueblos» tienen «alma». Muchos lo decían así como una bella metáfora y, al tiempo, como una recia afirmación de su modo de ser. En el origen, era algo más que eso (y adelantamos, para quitar complejos indebidos, que no fue en Cataluña ni en el conjunto de España donde esa idea tuvo la mayor fuerza). A finales del siglo XVIII, un grupo de filósofos germanos —más bien, ese tipo de gente que solemos calificar de «pensadores», como si los demás no lo fuesen— había dado forma a lo que fue la base teórica del germanismo del siglo XIX y del XX. Recuérdese que, a finales del XVIII, el mundo germano estaba fragmentado en más de trescientos estados independientes, por más que muchos de ellos tuviesen al emperador por *primus inter pares*, y que eso generaba la convicción de que la debilidad política consiguiente no era proporcional a la unidad cultural ni a la importancia histórica del pueblo germano. Así que aquellos «pensadores» (Herder el principal) ofrecieron una propuesta que podía servir en toda Europa (que no en América, dado que aquí se hablaban idiomas europeos); en suma, para esos teóricos del futuro germanismo, todo pueblo tiene su propia alma y, como tal, se expresa en su cultura. Una cultura «expresiva» solo puede surgir de aquello que permite expresarse —valga la redundancia—, y ese instrumento es la lengua respectiva, y, por tanto, el alma de los pueblos tiene un vehículo principal de manifestación en la literatura popular respectiva y, en general, en lo que llamamos «folclore».

El germanismo del siglo XIX fue el fruto más granado de esta propuesta; pero la hicieron suya muchas más gentes

cultas de casi toda Europa. Herder y los demás del grupo de que hablamos eran protestantes; pero los católicos no hicieron ascos a una filosofía de la cultura que, en pleno siglo de materialismo rampante en el campo científico, afirmaba que cada pueblo tenía alma. La tenía el español, desde luego, pero también el catalán aunque fuese español (y el andaluz y el asturiano y todos los demás).

En realidad, fue España uno de los países donde el asunto tuvo menos importancia (y tuvo mucha). He intentado explicar en otro lugar cómo y por qué fue el español uno de los últimos estados de Europa donde se impuso el concepto de «soberanía nacional», que había nacido en Francia en el siglo XVII para justificar el absolutismo del rey como encarnación de la nación francesa. En España, la multitud de «naciones» indígenas que llamaban así los propios españoles en los reinos de Indias —y a las que a nadie se le ocurría denominar «españolas»— contribuyó de forma decisiva a que no se adoptara el concepto constitutivo de «nación soberana» hasta 1812 en las Cortes de Cádiz. En la España europea, hasta esa fecha, nadie ponía en duda la existencia de una «nación española» compuesta de diversas «naciones» que formaban parte de ella.³

Visto así, lo que estudia en su libro Ramon Corts es la historia de un solipsismo afrontado desde tres centros de poder, a su vez tamizados por su propio solipsismo (el catalán, el español y el vaticano). Sí, también el vaticano, que era, de una parte, el llamado a regir el entero mundo cristiano, pero que —en su realidad histórica de 1875-1923— era culturalmente italiano y, en él, se había generado —también— un solipsismo. Los males del cristianismo —según esa ideología lentamente gestada desde el siglo XVI— procedían de todas partes menos de Roma y, como la mayoría de los católicos eran hispanos, el solipsismo romano llevó a la convicción de que la historia del cristianismo, otra cosa sería si se hubiera dirigido realmente desde Roma. El regalismo, en la época de que hablamos (1875-1923), se había convertido en una grave rémora por doquier. Se había olvidado, no obstante, en qué medida había nacido y se consolidó desde el siglo XVI como una forma de evitar el nepotismo romano (que algunas veces fue papal y muchas otras, no). Hasta el siglo XVIII incluido, el mundo hispano estaba sembrado de beneficios eclesiásticos de provisión curial romana cuyos titulares vivían en Italia y cedían una parte de las rentas del beneficio a un cura hispano que hiciera sus veces. La investigación de Barrio Gozalo, sobre fuentes españolas y vaticanas, es una

³ Dada la relevancia del asunto, me permito remitir a algunos de los lugares donde lo he documentado: «El uso de los conceptos *patria* y *nación* en el derecho indiano», en *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional del Derecho Indiano: Córdoba (España), del 19 al 24 de septiembre de 2005*, coord. por Manuel Torres Aguilar, Córdoba, Diputación y Universidad, 2005 [2008], pág. 1313-1349; «Nación: Historia universal de una palabra», en *Europa: Patria, nación, estado en Europa: Política y religión: VI Simposio de Adeise*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo (Facultad de Filosofía y Letras), 2012, pág. 11-84. El olvido de este origen —a mi juicio, espurio— del concepto de «soberanía nacional» lleva todo planteamiento nacionalista a un callejón sin salida, lea uno a Joan Lluís Pérez Ffrancesch, «La soberanía nacional, avui», *Eines per a l'esquerra nacional*, núm. 30 (2018), 16-25, lea a los teóricos de «la oligarquía madrileña» a la que él se refiere y que defiende exactamente lo mismo. Para una comparación de mayor vuelo, Gregorio Cámara Villar, «La organización territorial de España: Una reflexión sobre el estado de la cuestión y claves para la reforma constitucional»: *Revista de derecho político*, núm. 101 (2018), 395-430.

² Y del que hay un amplio elenco en *Nación y religión en Europa: Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, coord. por Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, 417 págs.

muestra clamorosa de que era así y de lo que esto implicaba en la atención de los fieles.⁴

Que el nepotismo conviviera con la suerte de solipsismo curial romano de que hablábamos y que ese solipsismo se acentuara al máximo en el siglo XIX (y el XX) fue espacialmente grave en la medida en que coincidió —y, quizá, malogró en alguna medida— la reorientación de la eclesiología que se impuso en la Santa Sede en la segunda mitad del Ochocientos. Me refiero a la idea que cuajó en Pío IX y su entorno desde 1848 según la cual los obispos de Roma tenían que recuperar la autoridad universal que había dejado de reconocérseles en un proceso que se cerró con la detención de Pío VI por Napoleón y el desmantelamiento institucional de la Iglesia en los estados liberales desde finales del siglo XVIII hasta mediar el XIX. La ocasión de recuperar esa preeminencia, digamos moral, se la dio a Pío IX la revolución del 48; en todo el mundo de raíces cristianas —incluso allí donde no hubo revolución—, se difundió con rapidez la reacción contrarrevolucionaria que se impuso en el centro de Europa (en Alemania y Francia de manera especial); aquí, la revolución se había manifestado como «socialista» (concepto que, en los diferentes idiomas, equivalía a anarquismo en aquellos momentos, mientras que la de «comunismo» equivalía a socialismo); el «socialismo» así entendido, como acracia, amenazaba en consecuencia el orden constituido en todas sus facetas: el orden religioso desde luego, el político por supuesto, pero también el económico, el social, el moral y cuantos quepa desgranar conceptualmente). No podemos asegurar que, en Roma, vieran la oportunidad que se ofrecía, pero sí podemos decir que la reorientación de la política de Pío IX no pudo ser más ajustada a ese hecho: se trataba de recuperar el papel rector de la sede de Roma a escala universal por medio de dos principios capitales: uno, llamémoslo endógeno, la reforma administrativa curial y el desarrollo doctrinal necesario para que el obispo de Roma fuese realmente el «monarca absoluto» que —con expresión no muy afortunada— correspondía a la «monarquía absoluta» que, desde hacía siglos, se decía que era la Iglesia⁵ y se acentuaría ante todo en 1870-1871, con la eclesiología del Concilio Vaticano I. Había que asegurar, en último término, que todos los católicos miraran hacia Roma para saber qué habían de hacer en cada momento.

Pero esa orientación conjugaría el dogma cristiano —cara naturalmente a los católicos— con la ley natural, que es lo que podían compartir los protestantes y cualesquiera otros sectores de tradición cultural grecolatina. Este era el otro principio. Así, una «Iglesia» fuerte —entiéndase gobernada férreamente desde Roma— podría ser la referencia para todas las gentes de orden, católicas o no y de todo tipo de orden: el religioso, el político, el cultural, el económico, el social; en este caso, no sobre la base del dogma, sino sobre la ley natural.⁶

⁴ Maximiliano Barrio Gozalo, *El sistema benefical de la iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2010, 251 págs.

⁵ Hay un testimonio de la antigüedad del debate sobre la procedencia de calificar así a la Iglesia, remitiéndose a Francisco Suárez, en Simon Vigor, *Quatre livres de l'estat et gouvernement de l'Eglise*, Troyes, Piere Sovrdet, 1645, pág. 123-124, 257, 560-561.

⁶ Vid. Francesco Dante, «*La Civiltà cattolica*» e la «*Rerum novarum*»: *Cattolici intransigenti nell'Europa del XIX secolo*, Milán, Edizione Unicopoli, 2004, 163 págs.; Gabriele De Rosa, *I Gesuiti in Sicilia e la*

Fue esta propuesta eclesiológica —que era tal, porque implicaba una idea precisa de la Iglesia— la que tamizó el solipsismo romano de que hablábamos, y eso por más que fuese cosa muy distinta. Unidas ambas —universalidad y solipsismo— en su propia contradicción, en muchos eclesiásticos curiales o dependientes de la curia de Roma surgieron actitudes paralelas a las que descubríamos en la identificación del cosmopolitismo con lo francés. Así, en Roma y desde Roma, el universalismo católico se presentó romano pero curial. Una visión universal reducida a la curia vaticana desde 1870 y a la prioridad de su propia consideración como «prisionera», con la colina como cárcel, era la más inoportuna —quizá— de las contradicciones a que podía someterse la fe cristiana en aquellos momentos. Y eso permanecía vivo en 1875 y también en 1923, los años abarcados por Ramon Cortés.

Se entiende así —entre otras muchas cosas— que la actitud dominante en el Vaticano durante ese medio siglo que se estudia en su libro fuese de rechazo del catalanismo en casi todas sus formas, quizá sin más excepción que la tutela de la pastoral en lengua vernácula (algo de sentido común y, además, constante en la historia de la Iglesia). En Roma, interesaba un catolicismo español unido de tal forma en torno a sus obispos (a su vez unidos íntimamente al de Roma) que permitiera ahora a Pío IX y, desde 1878, a León XIII, luego a sus sucesores, ofrecer un frente cerrado, invulnerable, para desempeñar aquel otro papel, el de elemento nuclear de toda gente de orden, en todo género de orden y a escala universal sobre la ley natural como fundamento común.

* * *

El solipsismo español era débil; la dinámica de que hablamos —el desenvolvimiento de formas «nacionales» de religión constitutiva del propio ser de cada pueblo— germinó en Centroeuropa casi exactamente a la vez en que la monarquía hispánica quedaba reducida a potencia internacional secundaria, o sea entre 1791 y 1824. No dejó de afectarla con todo; rota y casi reducida a su territorio europeo, no dejaba de ser la española la «nación» que había derrotado al corso, y eso había repercutido en toda Europa. Santiago había vuelto a cerrar España entre 1808 y 1814. No había razón alguna para renunciar a la vieja idea de que España había nacido de la semilla goda en Covadonga y, por tanto, en Castilla. España no solo era católica o no era, sino que era castellana o no era. Muchos, demasiados españoles cultos seguían convencidos —acaso haya que decir, en parte al menos, alienados— en Sagunto, Numancia, Otumba y Lepanto, como recordaba el aragonés Joaquín Costa en 1901 para añadir que, con ello, «se envenena a nuestra juventud en las escuelas».⁷

El solipsismo catalán había cuajado definitivamente con el Desastre de 1898. Cuba había llegado a ser, para esta fecha, una isla «catalana». No es que Cataluña ni su riqueza dependiera de ella; las exportaciones a Cuba eran rubro secundario en comparación con su mercado principal, que era el español europeo, protegido, además, con los aranceles que se habían mantenido casi sin solución de continuidad

rivoluzione del'48, con documenti sulla condotta della Compagnia de Gesù e scritti inediti di Luigi Taparelli d'Azeoglio, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963. El último lugar donde lo he tratado, 1891, *el antes y el después*, en prensa.

⁷ *Historia política social: Patria*, Madrid, Aguilar, 1961, pág. 284.

desde los promulgados por Felipe V para impedir o dificultar al menos la entrada de tejidos foranos. En 1890, el giro proteccionista impuesto en toda Europa, lo había vuelto a reforzar. Pero eran muchas las familias catalanas, dedicadas principalmente al comercio (y vinculadas con frecuencia a oficiales del ejército español, catalanes también, multiplicados en el siglo XIX entre los segundones de familias hidalgas).⁸ El 98 fue más afectivo que económico. La propia repatriación de capitales, de Cuba a Cataluña, vino a ser una inyección decisiva. Pero nadie puede afirmar que los factores económicos sean más influyentes que los factores afectivos. Cuba había dejado de ser catalana.

En el libro de Ramón Corts se documenta, no obstante, la lentitud con que se impuso el nacionalismo estricto y lo minoritario del separatismo antes de 1923, cuando acaba su libro. Hay en él acotaciones documentales clamorosamente elocuentes en las que se propugna un catalanismo que, como católico y sin dejar de ser nacionalista catalán, consiga

la mejora —por no decir abiertamente «la grandeza»— de España. Se diría que, en 1923, aún destacaba precisamente eso, un catalanismo cuyo nacionalismo era paradójicamente español sin dejar de ser catalán. Con un detalle personal de primera importancia: no se atribuía esa actitud —ni siquiera la de catalanista— a Vidal y Barraquer, quien, como arzobispo de Tarragona y en los días de la República y la Guerra civil (1931-1939), iba a alcanzar un protagonismo que no invitaba a entenderlo así, como postura ajena al catalanismo que hoy llamamos soberanista.

Ahora, con esto último, hay doble razón para esperar con el máximo interés su segundo libro, que el autor ha anunciado abarcará lo que fue la dictadura de Primo de Rivera, 1923-1930.

José Andrés-Gallego
Instituto de Historia
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

⁸ Intento explicarlo en *España, Cataluña y su gente en la obra de Francisco Butiñá, 1834-1884*, Madrid, Ediciones 19, 2018.