

III. RESEÑAS

MISSIONALIA HISPANICA, REALIDAD ESPAÑOLA

POR

J.A.G.

*Hispania Sacra*¹

I

Josep Ignasi SARANYANA (dir.): *Historia de la teología latinoamericana, Primera parte: Siglos XVI y XVII*, Pamplona, Ediciones Eunote, 1996, 420 págs.

Jean DUMONT: *El amanecer de los derechos del hombre: La Controversia de Valladolid*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, 277 págs.

Vidal ABRIL CASTELLÓ, Miguel J. ABRIL STOFFELS: *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas II, 1*, Madrid, CSIC (*Corpus hispanorum de pace*), 1996, 924 págs.; *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas II, 2*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (*Corpus hispanorum de pace*), 1997, pág. 925-1.714.

Luis MARTÍNEZ FERRER: *Directorio para confesores y penitentes: La pastoral de la penitencia en el tercer Concilio Mexicano (1585)*, Prólogo de Josep-Ignasi Saranyana, Pamplona, Ediciones Eunote, 1996, 199 págs.

Carlos LÁZARO ÁVILA: *Las fronteras de América y los "Flandes indios"*, Madrid, CSIC (Centro de Estudios Históricos), 1997, 135 págs.

Carlos ÁLVAREZ NOGAL: *El crédito en la Monarquía hispánica en el reinado de Felipe IV*, [Ávila], Junta de Castilla y León (Consejería de Educación y Cultura), 1997, 398 págs.

La obra de Saranyana es indudablemente oportuna. Hace años, principalmente en los ochenta, algunos teólogos empezaron a elaborar una historia de la teología lati-

¹ Estas páginas forman parte del Proyecto PB96-0907-c02-01 que se desarrolla en el Departamento Enrique Florez, del Centro de Estudios Históricos (CSIC, Madrid) dentro del Plan Nacional de Investigación, auspiciado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Secretaría de Estado de Universidades, Investigación y Desarrollo).

noamericana que, simplificando las cosas, partía de las denuncias de Las Casas, añadía a lo sumo las de Vieira y, desde aquí, enlazaba con lo que se ha llamado teología de la liberación sin tomar en consideración la posibilidad de que hubiera habido otra en la historia del pensamiento iberoamericano.

Este planteamiento está en la base de la iniciativa de Josep Ignasi Saranyana, que, partiendo del análisis de esos intentos iniciales y de sus fundamentos epistemológicos, ha abordado con buen tino (y con un equipo de estudiosos) la elaboración de una historia de corte metodológico clásico. En la cual, por lo mismo, no se presenta una historia descarnada, del puro pensamiento, sino el pensamiento enraizado en las circunstancias de cada tiempo, recordadas siquiera sea de manera somera.

El enfoque del libro es éste: primero se valora la posibilidad de hablar de una teología específicamente latinoamericana (aceptando por cierto este adjetivo, de cuño vaticano y no francés como suele creerse). Esa duda inicial sobre la posibilidad de la empresa es la que lleva a los autores a valorar, desde el punto de vista del método, lo que hasta ahora se ha hecho. Y se enumeran por lo tanto los enfoques básicos de la teología de la liberación (relación necesaria entre reflexión teológica y praxis etcétera). Los autores no rechazan esos presupuestos, sino que se limitan a proponer otros, que son substancialmente los que hemos dicho arriba: el estudio de la teología de cada época en su circunstancia, distinguiendo entre teología "profética", teología académica y teología de las asambleas eclesíasticas. Profética llaman a la contenida en catecismos, sermonarios y demás obras encaminadas directamente a la evangelización.

Ahí es donde se examinan las primeras manifestaciones teológicas de América, que son las de finales del siglo XV y comienzos del XVI. Y se incluye irremediable y felizmente a Las Casas. Luego se habla de la teología académica de los siglos XVI y XVII (en realidad, sólo los comienzos del XVII) en Méjico ante todo, también en Lima. Por último, se examina la contenida en los escritos surgidos de las asambleas eclesíasticas de ambos siglos. Es éste último un grupo temático inesperado pero real. Ante las dificultades y las peculiaridades de los territorios americanos y de sus gentes, gobernantes civiles y eclesiásticos creyeron oportuno reunir "juntas" (aquí la tradición juntera española, que algunos creen, inocentemente, que es una originalidad del siglo XIX): juntas de teólogos, misioneros, juristas y autoridades donde se debatían los problemas y las soluciones.

Después de cada gran tema, se incluye un balance o resumen que siempre resulta oportuno.

La exposición es muy didáctica. En realidad parece claro que el libro quiere ser un texto universitario, adecuado principalmente a las facultades de teología.

Por eso mismo, es, necesariamente, muy descriptivo. Pero no falta, en cada caso, la valoración adecuada de la calidad del pensamiento que expone cada autor. No se duda, por ejemplo, en afirmar que la teología académica mejicana del siglo XVI alcanza a veces una calidad superior y una formulación más precisa que la de Salamanca o Alcalá (cosa en verdad insólita y desde luego insospechada) y que el conocimiento que tenían los teólogos americanos de la producción bibliográfica europea, y no sólo española, era sorprendente.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

No faltan errores en el deletreo (ved por ejemplo el "Thesaurus" de la página 297). En realidad se trata de una edición "preliminar", como se dice en la presentación: avance sólo de una visión completa que deberá incluir por ello las áreas brasileña y neogranadina, también la tucumana.

El proyecto en que se han embarcado estos estudiosos es encomiable y difícil. No pueden quedarse, es obvio, en los comienzos del siglo XVII. Tendrán que navegar por el XVIII y penetrar en la llamada edad contemporánea. Y las dificultades crecerán al tiempo en que la calidad de la teología quizá disminuya y las manifestaciones en cambio se multipliquen. No cabe duda de que deberán incluir el Brasil, y eso y la falta de estudios suficientes sobre la teología de España y Portugal en los siglos XVII, XVIII y XIX serán obstáculos difíciles de salvar.

Pero esto mismo enaltece más el intento.

Y hace oportunas las contribuciones que lleven a cabo otros historiadores. Examinaremos tres de naturaleza distinta, siguiendo el orden cronológico del asunto al que se refieren. La primera es la de Jean Dumont, hispanista e hispanófilo francés que no rehuye los temas más espinosos frente a la "vulgata" francesa (que en este caso incluye, por cierto, al cardenal Lustiger). Realmente, sin proponérselo, Dumont pone de relieve con meridiana claridad hasta qué extremos, cuatrocientos años después de los hechos, siguen manteniéndose —también en el mundo católico— tópicos desenvueltos con la leyenda negra protestante del siglo XVI.

En este caso revisa Dumont el origen de la polémica de los justos títulos, desde las primeras acusaciones de Montesinos en 1511, para centrarse en la controversia que mantuvieron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas ante la junta de teólogos y juristas reunida por orden de Carlos V en Valladolid en 1550. Dumont parte de lo que era necesario partir, que es el contexto vallisoletano en el que tuvo lugar la controversia. Incluso se detiene en la descripción física del recinto (el colegio de San Gregorio de Valladolid) y, con ello, hace ver algo principal y habitualmente olvidado que es la escasa resonancia que tuvo la polémica y la propia conquista de las Indias en la vida española, más preocupada y ambiciosa de Italia o Flandes que de América.

Esto sentado, revisa pormenorizadamente, con un claro dominio de la bibliografía, los hitos principales de la polémica sobre los justos títulos de la Conquista y examina con detalle la controversia de 1550. El resultado es un cúmulo importante de rectificaciones de la visión común. La propia controversia se nos presenta como un recorrido prístino de la lógica implacable de Sepúlveda, amigo de proteger a los indios y de evangelizarlos y, sólo por eso, partidario de la conquista de las Indias, frente a un Las Casas incoherente en sus juicios y razonamientos.

Es obra de lectura aconsejable para novicios (en historia) y franceses; no para aquellos que prefieran seguir criterios oficiales y oficialistas.

De naturaleza desde luego distinta son el segundo y tercer volumen que dedica Vidal Abril, con la colaboración de Miguel J. Abril, al proceso condenatorio de Francisco de la Cruz. Ya hablamos de este asunto cuando apareció el primer tomo. Se trata de una de las acciones inquisitoriales de más relevancia en la historia americana del Santo Oficio; Francisco de la Cruz empezó desviándose desde el punto de vista disciplinar,

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

con problemas de confesionario y mujeres penitentes, y acabó por representar una suerte de mesianismo que no hace sino probar que perdió la cabeza y se volvió loco. Los inquisidores, no obstante, tomaron el asunto a pechos y lo afrontaron con el propósito de erradicar desde el principio cualquier veleidad de heterodoxia. Eran los primeros tiempos de la Inquisición limeña, que había sido introducida por consejo de la Junta magna de 1568.

Por esto es por lo que su significado es mayor. En la Junta magna se sistematizaron los resultados de la visita que acababa de efectuar don Juan de Ovando al Consejo de Indias; había recabado información de personalidades muy distintas, casi todas relacionadas con el mencionado Consejo, y, basándose en sus respuestas, trabajaron los reunidos en la Junta para reordenar lo relativo a los territorios indianos. Una de sus obras principales fue la reorganización eclesiástica: señalaron qué obispados debía haber, cuál había de ser el talante de curas y religiosos; propusieron varias reformas económicas (no sólo vinculadas a la administración de la Iglesia, sino también al comercio en general y a la producción, incluido un primer enfoque de "pacto colonial", contrario a que siguiera desarrollándose en Indias la industria textil, sobre todo lanera) y, entre otras medidas, aconsejaron la introducción de la Inquisición.

La Junta es importante porque constituyó una de las piezas más relevantes en el cambio de rumbo que se dio a la gobernación indiana: está íntimamente ligada a las reformas que introdujo sobre el terreno el virrey Toledo. Por un lado, las armas protestantes apuraban en el centro de Europa y exigían mayores sumas de dinero, que a su vez requerían una explotación mayor y más sistemática de los recursos mineros de Indias, y esto el empleo de los indios. A la vez, el pulso evangelizador se había alterado, no tanto por falta de empuje de los religiosos como por el crecimiento del conflicto entre misioneros y encomenderos, principal aunque no exclusivamente. Hacía falta, pues, asegurar aquello —el dinero para levantar ejércitos en Europa— y a la vez mejorar esto, incluido el trato que se daba a los naturales, del que la Junta expresamente se ocupó.

Todo lo relativo a la Junta magna, incluida la edición de los informes previos reunidos por Ovando, además de las actas de la reunión en sus diversas versiones, es responsabilidad de Miguel J. Abril, que empieza así, con una contribución de primer orden, su andadura historiográfica. Vidal Abril ahonda en la personalidad de Francisco de la Cruz, entre otras cosas subrayando su paso por el colegio de San Gregorio de Valladolid y su posible relación con Las Casas y con Carranza.

El asunto es muy complejo, porque todo este caudal enorme de testimonios fue probablemente resultado de una fuerte enajenación mental, que no supondría otra cosa si no fuera porque, en sus desatinos, el religioso mezcló problemas sexuales de dirección de almas y visiones angélicas y demoníacas con elementos tomados de la mismísima escolástica salmantina, en la que se había formado, y todo esto abocó a un turbio mesianismo, palpablemente obsesionado por la amenaza turca, que iba a conjurarse enseguida, en Lepanto; mesianismo según el cual los turcos ocuparían Roma y España, Felipe II moriría y el propio fray Francisco sería aclamado por papa en la ciudad de Lima, que vendría a ser nueva Roma: todo ello en 1581 lo más tardar.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

La valoración de estos textos es sumamente difícil y probablemente requerirá un estudio psicológico, del que puedan extraerse también conclusiones sobre la capacidad generadora de supercherías que tenía el aparato represivo inquisitorial y simplemente monárquico sobre una mente predispuesta.

No para en esto, sin duda, el interés del asunto. Pasando los datos que afloran en estos textos por el tamiz del sentido común, reflejan asimismo un mundo crédulo que formaba parte también de la realidad religiosa de la época, incluso entre gentes medianamente cultas. En esto, el contraste entre rasgos de sentido común, diríamos que tal como hoy pudiéramos encontrarlos en personas normales, con ese hecho de la credulidad y la propensión más asombrosa al sobrenaturalismo es un rasgo de difícil comprensión pero que debe ser tenido en cuenta, en su ambivalencia, para estimar y usar de estos documentos.

De otras juntas y sobre todo de los concilios mejicanos del siglo XVI, y más concretamente aún del tercero, se ocupa Luis Martínez Ferrer, que es uno de los colaboradores de Josep-Ignasi Saranyana en la historia de la teología de que acabamos de hablar. Como es sabido, tras la conquista de Méjico, la administración eclesiástica de aquellos territorios se basó en el trabajo de una serie de juntas a las que siguieron los primeros concilios de la jerarquía mejicana y, con éstos, la aprobación en 1585 del *Directorio* de confesores elaborado por el jesuita Juan de la Plaza. Llamán la atención varias cosas en el pormenorizado estudio que le dedica Luis Martínez Ferrer. Una es la propia sucesión de empeños ordenadores que supusieron esas juntas y concilios, con especial atención a lo estrictamente pastoral; otra, el hecho mismo de que los decretos del III Concilio no fueran aprobados por el rey hasta 1591 y que nunca lo fuera el *Directorio*. Que sin embargo pudo ser empleado a juzgar por el número de copias manuscritas que se conservan. El autor dice mucho más: examina la pastoral penitenciaria de la época, antes del III Concilio y en América y Filipinas, la de la Compañía de Jesús en concreto, y el contenido mismo de este *Directorio*, que se presenta como una pieza teológica de necesario conocimiento.

Claro que había otras maneras de aproximarse a la realidad indígena. Y una bien poco conocida es el pactismo, de cuño inequívocamente escolástico, con que se abordaron (por iniciativa jesuítica, directamente conectada con la teología de los justos títulos) las relaciones con los indios "bárbaros", o sea los que permanecieron insumisos. Se trata de un asunto querido, y con razón, por Carlos Lázaro. La conquista de América dejó una pequeña multitud de islotes de indígenas insumisos, que permanecieron tales hasta el fin de la época española, y esto desde el sur (araucanos) al norte de América. El autor examina las condiciones de vida y características étnicas de estos grupos, así como la política de cruz y espada. Es una introducción necesaria para la comprensión del fenómeno misional en esas latitudes.

Recojo finalmente la alusión que he hecho antes al dinero de América, asunto que me induce a subrayar la aportación que ha hecho Carlos Álvarez Nogal, joven historiador de la Universidad Católica de Ávila. Es una tesis doctoral sobre el volumen y los mecanismos de crédito de Felipe IV. El autor muestra cómo la política centroeuropea de los Austria españoles exigió continuos dispendios que acabaron por agotar la Hacienda. El peso recaía principalmente sobre Castilla, pero los metales americanos

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

redondeaban y equilibraban el presupuesto, de modo que eran en realidad imprescindibles, por más que su contribución al Real Erario no superara el veinte por ciento (porcentaje que el autor no osa poner por escrito pero que sabemos constituye la cifra aproximada de lo que aportaba América).

La Real Hacienda, así, dependía pasmosamente de la suerte de las flotas y, cuando no llegaban, tenía que recurrir a medidas excepcionales como la exigencia de donativos especiales o la requisa de los capitales privados procedentes de Indias y, a veces, la bancarrota. Esto mermó el prestigio de la Hacienda y acabó por hacer la situación insostenible, como lo fue al morir el rey y sucederle Carlos II.

Es la cara económica, fiscal y crediticia, de la Decadencia. Y, aunque no lo vea desde el ángulo americano como lo hizo Evelina Martín Acosta al estudiar el origen americano del dinero que mantuvo los ejércitos españoles en el centro de Europa. Álvarez Nogal completa y ratifica la tesis de aquella: la movilización exterior iba unida de una política fiscal y extractiva que —la conclusión es mía— ató las manos a los monarcas españoles para desarrollar una política indiana tan equitativa como la que querían los teólogos salmantinos.

Lo que hay que preguntarse es si fue sensato abordar esas empresas centroeuropeas con pies de barro. Ciertamente fue el giro internacional que completó Richelieu, al dejar en segundo plano las diferencias religiosas y aliarse a los protestantes, lo que metió a la Monarquía católica en el callejón sin salida del dinero. Pero ¿se dieron cuenta de que se metían en él? Y, si se la dieron, ¿fue una decisión sensata? Joaquín Costa y después Ortega y Gasset ya dijeron que no, aun sin saber estas historias del dinero, al menos el segundo. Pero ¿fue sensata la decisión? ¿Y podían tomar otra?

II

María Antonia BEL BRAVO: *Sefarad: Los judíos de España*, Madrid, Sílex, 1997, 430 págs.

Richard NEBEL: *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe: Continuidad y transformación religiosa en México*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1995, 441 págs.

Edgard LEITE: *Homens vindos do céu: Contatos religiosos no litoral da América portuguesa, séculos XVI e XVII*, Río de Janeiro, Papéis e Cópias, 1997, 323 págs.

Pedro José PRADILLO Y ESTEBAN: *Vía crucis, calvarios y sacromontes: Arte y religiosidad popular en la Contrarreforma (Guadalajara, un caso excepcional)*, Guadalajara, Excma. Diputación Provincial, 1996, 334 págs.

Estas formas de concebir la religión habían cristalizado, como es sabido, en parte como réplica a la Reforma protestante pero, también, en el caso de España, como predicamento necesario para todo lo que tuviera algo que ver con la heterodoxia. Aquí el judaísmo. María Antonia Bel ha escrito una valiosa síntesis de cuanto se sabe acerca de la presencia judía en España en todas las épocas, desde las primeras noticias hasta el día de hoy. Es quizá la primera síntesis académica en la que se da esta visión com-

pleta, evidentemente sobre la base de las obras ya clásicas de Bauer, Suárez y demás, pero también sobre otra bibliografía y los propios estudios documentales de la autora. Ha tenido ésta el buen sentido de comenzar por una detallada explicación de lo que es el judaísmo desde el punto de vista de los contenidos religiosos. Habla luego de su establecimiento en la península ibérica y de lo ocurrido durante la Edad Media hasta la expulsión, que explica como una contradicción con la línea de protección seguida hasta entonces por los Reyes Católicos y como resultado de la enemiga popular contra los judíos, que obedecía a motivos religiosos y económico-comerciales (pág. 200). Se reconstruye bien la reintroducción del judaísmo en el siglo XIX.

En contraste, el libro de Richard Nebel, que no habla exactamente de heterodoxia, sino de la “inculturación” del cristianismo en culturas distintas de la europea. Se trata de una tesis alemana de doctorado en teología. El autor ha elegido como tema la significación de la devoción guadalupana, pero no la significación sociológica o la cultural sino la teológica. El libro tiene, eso sí, una amplia parte histórica, donde examina las distintas tradiciones de la aparición en Tepeyac. Destaca la implantación de la devoción a la Virgen de Guadalupe en la España precolombina y en la propia América del siglo XVI y analiza el problema de las fuentes de la aparición, que, como se sabe, son tardías e indígenas y están rodeadas de llamativos silencios por parte de los eclesiásticos españoles de la época. El autor elude no obstante el problema de la historicidad e insiste en la importancia que en todo caso ha tenido y tiene el fenómeno guadalupano para la religiosidad mejicana. Hoy hay que añadir que, en los últimos meses, se ha hablado de nuevos descubrimientos que podrían poner en cuarentena todo lo dicho hasta ahora sobre el contraste entre el silencio de las fuentes “españolas” y la locuacidad de las indígenas.

De un asunto conexo (la reconstrucción del universo mental de los indígenas) trata el libro de Edgar Leite, que tiene, de otra parte, un valor comparativo notable. En dos aspectos. El más claro es el del contenido expositivo sin más: se pasa revista a las fuentes, impresas sobre todo, de los siglos XVI y XVII en relación con las creencias de los indios del litoral del futuro Brasil, así como de la forma concreta que tenía el cristianismo de los conquistadores, y todo eso arroja un cúmulo de datos y anotaciones importantes. En este aspecto hay que señalar precisamente la importancia que tienen en el libro —tesis doctoral del autor— las fuentes impresas. Las documentales inéditas son muy pocas: se reducen prácticamente a unos pocos expedientes inquisitoriales de la Torre do Tombo, y eso reduce el valor del testimonio porque dificulta la averiguación de lo que los indios pensaban. Se sabe lo que pensaban los conquistadores y misioneros. Desde esta base, el autor hace un esfuerzo encomiable para abandonar la perspectiva cristocéntrica.

El segundo aspecto de interés comparativo es el punto de partida metodológico, que es netamente inmanentista. El autor no afronta la posibilidad de que el mundo trascendente que se presentaba a los indios fuese realmente tal, sino que asume implícitamente la tesis, de filiación hegeliana (aunque intenta desproveerla de carácter idealista, sin renunciar a Marx), de que lo religioso es una representación alienante. El interés que digo hay en esto es el de saber por dónde va una corriente importante del estudio comparativo de las religiones; corriente que, paradójicamente, ha ganado es-

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

pecial importancia en los Estados Unidos pero no se ciñe por eso al ámbito temático americano sino que ha penetrado con fuerza en la reinterpretación de la historia religiosa europea, sobre todo la medieval.

El resultado, en el caso de Leite, es un libro importante y denso, complejo de estructura, en el que se intenta ahondar incluso en lo metafísico de las concepciones religiosas indígenas, sin desvincularlo —al contrario— de la realidad material. Concretamente presta atención notable a la función también religiosa de los intercambios comerciales, por lo pronto como expresión mágica —para los indios— de una capacidad transformadora que ellos no poseían y como frustración —para los europeos— de la posibilidad de que precisamente los indios se adecuaran al proceso transformador industrial, pasado por el tamiz del cristianismo.

El resultado, según lo presenta el autor, fue un diálogo de sordos: unos y otros, conscientemente en unos casos, inconscientemente en los más, intentaron asumir las creencias del otro con intenciones sincréticas, nunca con la pretensión de cambiar de creencia; pero incluso eso fue imposible; las religiones de los indígenas brasileños carecían de la capacidad abstraizante de los incaicos, por ejemplo, y así la asimilación fue imposible; constituyó un fracaso constante. Uno se pregunta si la conclusión no es que, por eso, aquélla quedó en sociedad esclavista.

Es obvio que estas disposiciones expresaban una forma de comprender la religión que nacía al otro lado del Atlántico y que cristalizaba allí con sus propias formas. A algo de ello se refiere el libro de Pedro José Pradillo sobre diversas expresiones de la piedad popular de la Guadalajara española. El planteamiento inicial de este estudio peca a mi juicio de un afán excesivo por entroncar con unas novedades historiográficas, sobre todo foranas, que en realidad no son ya tales. No hace falta estereotipar la historiografía del pasado para justificar una investigación como ésta, que, sin ser temáticamente nueva, ni metodológicamente revolucionaria, da a conocer unas realidades que valen la pena. (Lo que digo no implica rechazo alguno de la novedad metodológica. Al contrario, mi idea de la *New History* puede verse en dos libros de los últimos años: *New History, nouvelle histoire: Hacia una nueva historia*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, y *Recreación del humanismo, desde la Historia*, Madrid, Editorial Actas, 1994.)

Lo que el autor examina es ese conjunto de manifestaciones artísticas más utilitarias que esmeradas, relacionadas con la piedad, que son los viacrucis, calvarios y sacramontes; manifestaciones que fueron empleadas en la Iglesia católica sobre todo a partir de Trento a fin de adoctrinar al pueblo. El autor hace una muy larga, demasiado larga introducción sobre la historia y la presencia actual de esas tres formas en todo el mundo, especialmente en Europa y América. Y se detiene al fin en diversas construcciones de esa naturaleza que hay en la provincia de Guadalajara y que son verdaderamente interesantes, sobre todo los *Judíos* de Mondéjar y el Monte Celia de Nuestra Señora de la Salceda, ambas (y casi todo lo demás de que se habla) de los siglos XVI y XVII. El libro es en conjunto, y por su tema, realmente interesante.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

III

- Pablo María GARRIDO: *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz: La antigua provincia de Castilla (1416-1836)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 381 págs.
- Tomás SOBRINO CHOMÓN: *San José de Avila: Historia de su fundación*, Avila, Diputación provincial (Institución Gran Duque de Alba), 1997, 367 págs.
- Isabel AZCÁRATE RISTORI: *Los jesuitas en la política educativa del ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 págs.
- Isabel AZCÁRATE RISTORI: *El Monasterio de la Enseñanza de Barcelona, 1645-1876*, Barcelona, PPU, 1993, 195 págs.
- Damián IGUACÉN BORAU: *El venerable Francisco Ferrer y los operarios misionistas*, Zaragoza, Talleres Gráficos Edelvives, 1997, 408 págs.
- Manuel MARTÍN RIEGO: *Las conferencias morales y la formación del clero en la archidiócesis de Sevilla (siglos XVIII al XX)*, Sevilla, Fundación Infanta María Luisa, 1997, 426 págs.
- Bernabé BARTOLOMÉ MARTÍNEZ: *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, t. II: *Edad contemporánea*, Madrid, BAC, 1997, 1.024 págs.

A todo esto, el movimiento de Reforma de la Iglesia que había surgido en el siglo XVI iba cristalizando en instituciones, entre las cuales tuvieron toda la importancia del mundo las vinculadas al Carmelo. A la provincia carmelitana de Castilla se refiere la obra de Pablo María Garrido. Estamos ante una historia de corte clásico en el mejor sentido de la palabra. El autor recorre la documentación que se conserva de la provincia carmelitana de Castilla, que abarcaba las dos Castillas, desde su formación hasta la exclaustación (1837 más que 1836 como dice el título). El enfoque es prioritariamente institucional porque lo es la documentación que se conserva, en gran parte; pero al hilo de las instituciones van conociéndose los problemas principales. Llama la atención, por ejemplo, la preocupación por el excesivo número de carmelitas que existía en el siglo XVIII y que llevaba a los propios superiores a procurar la reducción, además de que lo procurasen los gobernantes civiles, de corte regalista. Es una advertencia implícita para que los historiadores no juzguen desmesuradamente ese regalismo. Parece que, al menos sus efectos, los querían bastantes que no profesaban por necesidad tal ideario. Por lo demás, los intentos de reforma de esa época fueron infructuosos y la provincia carmelitana de Castilla llegó mal preparada al momento final de la desamortización y exclaustación.

El libro se debe saludar como una nueva pieza en el mosaico de reconstrucción de la historia de las órdenes religiosas, como saludamos el valioso estudio de Tomás Sobrino sobre la primera fundación de Santa Teresa. Es sobre todo una investigación institucional, en la que se detallan las vicisitudes por las que pasó el monasterio, incluidas las enormes dificultades que pusieron las autoridades locales, civiles y eclesiásticas. Cosa que parece que es propia de todo lo que lleva el sello de Teresa de Cepeda y Ahumada.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

En la Reforma tridentina se dio particular importancia, como es sabido, a lo formativo y, por tanto, a lo educativo. Onda en la que se inscriben los dos estudios de Isabel de Azcárate publicados en estos meses. El referido a Cádiz es un buen estudio documental, de corte narrativo, sobre la presencia de los jesuitas en aquella ciudad entre 1564 y 1767 desde el punto de vista de la enseñanza, como rectores del Colegio de Santiago y de las aulas de "leer y escribir". La mayoría de las fuentes son de carácter administrativo y por tanto es éste el aspecto que prima en la exposición. Concretamente se pormenorizan las relaciones con el cabildo municipal, que apadrinó la enseñanza desde 1564. Pero la autora acierta a dejar que trascienda algo más, principalmente la importancia social de las escuelas dichas, que hacia 1767 daban enseñanza gratuita a un millar de niños. Para ello completa las fuentes con lo que hace al caso, como cuando analiza la *ratio studiorum* a fin de averiguar cuáles podían ser los contenidos educativos del colegio. Es llamativo lo ocurrido con la expulsión de 1767 y no se da de ello una explicación convincente: los maestros seculares se ofrecieron a educar gratuitamente a los niños pobres cuya enseñanza quedó abandonada con el extrañamiento; pero los capitulares no aceptaron, pusieron las escuelas en manos de cuatro eclesiásticos seculares y acabó por no quedar claro si la enseñanza continuaba.

En cuanto al Monasterio de la Enseñanza de Barcelona, era otro establecimiento educativo, propio de las *hijas de Nuestra Señora*, congregación francesa que se introdujo en Barcelona al amparo de la rebelión independentista del siglo XVII y que subsiste hoy. Se trata de una institución ejemplar, dedicada a la enseñanza popular y regida por monjas de clausura. Se rehace su historia administrativa y los avatares del colegio y del monasterio. Son particularmente interesantes las páginas dedicadas a los últimos años treinta y los primeros cuarenta del siglo XIX, cuando, por efecto de la desamortización, se exigió salir a las monjas y se inició la demolición del convento, que las propias religiosas y padres de sus alumnas rehacían de noche, sin embargo, hasta el punto de que, cuando lo dejaron por fin en 1840 e iniciaron un penoso éxodo, de cobijo en cobijo, y en el Ayuntamiento se decidió proceder al fin a la destrucción, nadie se avino a llevarla a cabo y el monasterio subsistió hasta que las religiosas retornaron (p. 136). Aunque en el título el libro se cierra en 1876, los datos sobre los años finales del reinado de Isabel II son escasos y, en cambio, se llega a mencionar la destrucción del monasterio en 1936.

La Reforma ganó también los seminarios y dio lugar a instituciones propias de esta naturaleza. Refiriéndose a ellas, Damián Iguacén ha rehecho pacientemente la biografía de este prelado aragonés que fue el venerable Francisco Ferrer, olvidado hoy. Su vida es la de un reformador esforzado del clero de la primera mitad del siglo XVIII. Fundó una congregación, la de los *Misionistas*, cuyo empeño más importante era la formación de los eclesiásticos, con lo cual efectuaron un buen rosario de fundaciones de seminarios, en Aragón la mayor parte. Obra de empuje, languideció no obstante cuando murió su fundador, hasta perderse por completo en el siglo XIX.

Es una página de necesario conocimiento para entender el siglo XVIII español y concretamente eclesial.

Ya se ve con esto que no era sólo cuestión de enseñanza convencional, sino de formación educativa en muy diversos aspectos, la que se abordó con la Reforma. Conocíamos ya, al respecto, el estudio que venía llevando a cabo Martín Riego por algu-

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

na entrega inicial aparecida en *Isidorianum*. Se trata en este caso de una investigación sistemática acerca de la formación permanente del clero hispalense por medio sobre todo de las llamadas conferencias morales, que eran, como es sabido, reuniones periódicas en las que se debatían y resolvían problemas dogmáticos y morales propuestos por la curia diocesana. En el libro de Martín Riego se examina el asunto desde el siglo XVIII (sobre todo los años ochenta) y 1967, que es cuando se abandonó esa práctica, envuelta en los cambios post conciliares; aunque el autor comienza con una larga introducción acerca de la formación permanente del clero en la Iglesia católica desde sus orígenes y detalla después la introducción de las conferencias en España desde el siglo XVI, con la aplicación del Concilio de Trento por medio de los sínodos diocesanos.

La exposición es muy narrativa; falta quizás una estimación clara de los efectos reales que aquellas prácticas tuvieron en cada época; cuestión ésta importante porque, como es sabido también, la ignorancia del clero es un *ritornello* de los arbitristas de todas las épocas. Pero es en todo caso obra de clara utilidad, que cubre un vacío y puede servir de impulso a estudios diocesanos semejantes. (Forma parte, digámoslo también, de la notable vitalidad investigadora que ha ido ganando en peso, en las últimas décadas, precisamente en la diócesis sevillana.)

Las cosas, en el siglo XIX, fueron diferentes, es cierto. Pero venían de allí. Sobre las actividades educativas, confesionales sobre todo, de la Iglesia en la España del siglo XIX ha aparecido el libro que coordina Bernabé Bartolomé. Estamos ante una importante síntesis, con mucho de investigación en bastantes de los capítulos que la componen, y también con mucho de fuente, sobre todo estadística. El tema, la presencia de la Iglesia en la enseñanza, desde comienzos del siglo XIX hasta la muerte de Franco (1975). Se rebasa en algún caso esta fecha, pero parece claro que se ha tomado como término. En el libro se habla de la enseñanza no sólo en sentido propio (instituciones educativas y su funcionamiento, teóricos de la pedagogía) sino en sentido muy amplio, incluyendo por tanto aspectos como la predicación y desde luego la catequesis. La obra está escrita por un amplio elenco de autores (entre ellos este reseñador; todo hay que decirlo), que pasan revista a muy diversos aspectos: universidades, centros de enseñanza media y primaria, centros ajenos al marco legislativo general, por ejemplo los propios del catolicismo social, libros y publicaciones, órdenes y congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza y la actividad de cada una de las principales de ellas... No es posible reseñar la riqueza del libro, pero sí decir que constituye un instrumento imprescindible para cuantos tengan que tocar lo relativo a la enseñanza y a la influencia cultural de la Iglesia, en el sentido más amplio de estas palabras.

IV

Marta María MANCHADO LÓPEZ: *La política religiosa del alavés Simón de Anda y Salazar en Filipinas*, Bilbao, Fundación BBV, 1997, 125 págs.

Juan Domingo ZAMACOLA Y JÁUREGUI: *Vida de monseñor Abad Illana, obispo de Arequipa*, Introducción de José Antonio BENITO RODRÍGUEZ, Arequipa, Edit. Unsa, 1997, 134 págs.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

- Julio MARTÍN BLASCO: *Don Gregorio Galindo, párroco de Belchite (1711-1736), obispo de Lérida (1736-1756)*, Belchite, Ayuntamiento, 1996, 128 págs.
- William J. CALLAHAN: "Regalism, liberalism, and general Franco": *The Catholic historical review*, LXXXIII (1997), 201-216.
- Germán Rueda HERNANZ: *La desamortización en España: un balance (1766-1924)*, Madrid, Arco Libros S.L., 1997, 95 págs.
- El Santo de Alfaro: Simposio sobre San Ezequiel Moreno (Alfaro, La Rioja, España, 29 septiembre -1 octubre 1994)*, Zaragoza, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1995, 190 págs.
- Antonio MOLINER: *Revolución burguesa y movimiento juntero en España, Lérida*, Editorial Milenio, 1997, 403 págs.
- Manuel MORENO ALONSO: *La forja del liberalismo en España: Los amigos españoles de lord Holland, 1793-1840*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1997, 484 págs.
- Jurandir MALERBA: *Os brancos da lei: Liberalismo, escravidão e mentalidade patriarcal no Império do Brasil*, Maringá, Universidade Estadual, 1994, 177 págs.

Saltamos ahora a las Filipinas y al puritanismo religioso, realidad también del XVIII. Marta María Manchado lleva unos años estudiando la política religiosa filipina en los sesenta y setenta del siglo XVIII. Fruto de ella han sido *Conflictos Iglesia-Estado en el Extremo Oriente Ibérico (1767-1787)*, Murcia, Universidad, 1994, 243 págs., y "Las relaciones entre la autoridad civil y las órdenes religiosas en Filipinas durante el gobierno de don Pedro Manuel de Arandía": *Anuario de estudios americanos* LIII (1996), 37-52, y ahora esta aportación sobre la época de gobierno del alavés don Simón de Anda, antes oidor de Manila y, entre 1770 y su muerte en 1776, gobernador general del archipiélago. El de Anda era enormemente celoso del Regio patronato y concretamente enemigo de las exenciones de los religiosos, que no consentían siquiera —desde hacía décadas— en que sus doctrinas fueran sometidas a la visita pastoral de los obispos respectivos. El alavés *representó* en este sentido a la Corona en 1768 y, como gobernador de las islas, se enfrentó a esa renuencia de los frailes y acabó por ordenar la secularización de todas las doctrinas de los agustinos en 1774. Desde el Consejo de Indias, por real cédula de 1776, se le daría la razón pero se devolverían las doctrinas a los frailes por falta de clero secular apto y suficiente para regirlas.

Los argumentos de unos y otros, que la autora expone, eran literalmente contrarios: Anda decía que los frailes abusaban de los indígenas, los mantenían en la ignorancia del castellano y sometidos a sus criterios, también desde el punto de vista civil, impidiendo que hubiera clero secular y guiándose por motivos principalmente comerciales, que los inducían a proteger en cambio a los chinos de Manila, y los frailes negaban todo esto y aseguraban que el gobernador se valía de testigos falsos. A miles de kilómetros de distancia, los del Consejo de Indias no podían saber quién decía la verdad y tenían que actuar por intuición más que por convicción. Lo único claro es que los religiosos (españoles en su inmensa mayoría) ligaban su permanencia al frente de los destinos eclesiásticos y medio civiles de Filipinas a la permanencia del archipiélago en la jurisdicción de la Corona española y que, por una vez, ante la secularización de las

doctrinas agustinas en 1774, todos los religiosos, cualquiera que fuese la orden a que pertenecían, actuaron como un solo hombre para rechazar la medida del De Anda. Cosa poco frecuente en la época, lamentablemente caracterizada por las luchas internas en la Iglesia.

La publicación de Marta María Manchado forma parte de las aportaciones de la Fundación BBV sobre Vascongadas y el mundo hispano.

Mientras el De Anda bufaba en las Filipinas, lo hacía Abad Illana en América. José Antonio Benito ha tenido la suerte de encontrar la biografía que trazó Zamacola del prelado vallisoletano de Arequipa y nos ha hecho el favor de publicarla. En realidad, Abad es más famoso por su paso por Tucumán, que fue anterior y que le llevó a enfrentarse con los jesuitas inmediatamente antes de la expulsión y por razones económicas principalmente. Su paso por Arequipa fue posterior y más pacífico. Pero sirve para darnos idea de las tareas, de visita principalmente, que comportaba el ejercicio de la jurisdicción episcopal en tierras de América al acabar el siglo XVIII.

Biografía de la misma época es la del párroco de Belchite don Gregorio Galindo, que ha escrito Julio Martín Blasco. Responde a lo que indica el título: es un buen esbozo acerca de un eclesiástico del Antiguo Régimen. Llama la atención varias cosas, entre ellas la descripción del abandono en que se encontraba la infancia ilerdense en los años ochenta del siglo XVIII (pág. 70).

Una aportación que concierne a un fenómeno muy amplio, el del regalismo, que ni había empezado ni acabaría en el siglo XVIII. Es la tesis de William Callahan. Recogen estas otras páginas la alocución que pronunció al tomar posesión de la presidencia de la *American Catholic Historical Association* en 1997. Es un inteligente ensayo sobre la presencia del regalismo en la historia religiosa española, desde el siglo XVIII a 1975, incluido por tanto no sólo el absolutismo y las dictaduras del siglo XX sino también las épocas de monarquía liberal y de república. Quizá sea esta última una de las principales conclusiones de Callahan: la visión del anticlericalismo como regalismo. Se basa en un buen conocimiento de la bibliografía especializada.

Un capítulo principal de todo esto es la varias veces mentada desamortización, de la que Germán Rueda ha trazado un muy valioso estado de la cuestión. Abarca todo el proceso de modificación de la propiedad que tuvo lugar entre 1766 y 1924, desde que en el Consejo de Castilla se ordenó repartir tierras baldías entre los vecinos labradores hasta que se liquidaron los últimos vestigios de la desamortización civil y se detuvo definitivamente el proceso desamortizador, ya en 1924 (aunque el golpe mayor se había consumado para 1896). Lo que se acaba de decir da idea de una de las primeras singularidades de este libro, que consiste en romper el marco de la desamortización estricta (civil y eclesiástica), que ha sido el que ha monopolizado la atención de los estudiosos, y advertir que hubo mucho más: hubo asimismo un proceso de desvinculación de bienes (sobre todo de mayorazgos y señoríos) y hubo también repartos, colonizaciones e incluso ocupaciones ilegales validadas *a posteriori*. La envergadura del fenómeno fue, por tanto, todavía mucho mayor de lo que se había supuesto. En conjunto calcula Germán Rueda que entre 1766 y 1924 se cambiaron de propietario o de régimen de propie-

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

dad unas 19.900.000 hectáreas, que equivalen al 39 por ciento del suelo español y a la mitad del cultivable, y que tomaron parte en ello unas 1.600.000 personas.

Se revisa también la extracción social de estas últimas para concluir, principalmente, que no fue un fenómeno burgués exclusivamente, como tantas veces se ha dicho, primero porque en el despegue del capitalismo español y también en este proceso de cambio de propiedad tuvieron un protagonismo singular los hidalgos y nunca fue cosa ajena a la nobleza y, segundo, porque también tuvieron parte en ello los campesinos (aparte de que el propio concepto de burguesía requiere una precisión que no suele atenderse).

Por lo mismo, concluye el autor que el proceso de que habla fue parte de la Revolución liberal, no de una revolución burguesa.

Los campesinos, con todo, ¿tomaron parte en medida menor? Es más claro decir, como dice Germán Rueda, que, socialmente, el proceso sirvió para acentuar lo que ya sucedía: el latifundismo donde había latifundismo y la propiedad equilibrada donde ya lo estaba. Lo único claro fue el despojo de las entidades eclesiásticas y su sustitución por los laicos sencillamente ricos, al tiempo en que muchos arrendatarios labradores se convertían en propietarios.

Por lo mismo, tendió a ser un proceso socialmente negativo allí donde ya lo era la estructura de la propiedad, y positivo allí donde ocurría lo contrario.

En cuanto a que fuera desaprovechado por la Real Hacienda como siempre se ha dicho, lo rechaza. La Hacienda se aprovechó, y más y mejor en cada nueva onda desamortizadora, que se llevaba a cabo con la experiencia de la precedente. Lo que ocurrió es que, simultáneamente, crecían los gastos del estado y el endeudamiento. Pero éste es otro asunto que responde a otras razones.

En apéndice, esquema legislativo, estado de la cuestión historiográfico y bibliografía.

Muy lejos de allí, en Colombia, el agustino recoleto Ezequiel Moreno, hacía frente a su modo a una tempestad semejante. Damos también con ello noticia de las actas de un symposium organizado en torno al riojano, que vivió gran parte de su vida en Colombia. Las diversas ponencias permiten por una parte conocer la historia del convento de Alfaro, sobre todo durante el siglo XIX, y por otra la figura del santo. Se trata de un personaje de interés, extremadamente ganado por el antiliberalismo de la jerarquía eclesiástica de la época (finales del Ochocientos). Sus problemas en Colombia, en este sentido, fueron muy notables: le tocó asistir a uno de los períodos de ferviente anticlericalismo y puso objeciones a los intentos de avenencia entre los liberales y Roma cuando esto se planteó.

La contribución del simposio es sólida y útil para conocer un personaje insoslayable en la historia religiosa de España y de Colombia.

Esto nos ha traído, es obvio, al siglo XIX y a la Revolución liberal, que es el asunto del libro de Antonio Moliner sobre las Juntas. Estudio documental (especialmente, sobre documentación consular francesa), historiográfico y bibliográfico de las sucesivas oleadas de "juntas" constituidas en España (1808 —en este caso, también en América—, 1820, 1835, 1836, 1840, 1843, 1854, 1868) como manera singular de formar un

mecanismo de gobierno, generalmente a continuación de un pronunciamiento y con carácter revolucionario. Se examina cada una de las oleadas por separado, primero rehaciendo la historia "factual", a veces añadiendo la visión consular francesa como capítulo aparte y, siempre, sacando conclusiones tipológicas. A diferencia de Germán Rueda, el autor mantiene la denominación "revolución burguesa" en vez de "revolución liberal" y, consecuentemente, maneja con frecuencia sujetos colectivos (burguesía, artesanado, oligarquía etcétera) que, a mi juicio (lo he argüido en *Recreación del humanismo*, citado antes), no permiten ahondar más en lo humano de la historia, que es todo. Pero no deja de ser por eso este libro una aportación, más erudita y sistematizadora que interpretativa (lo que no es precisamente un demérito cuando se rotura un tema poco cultivado hasta ahora), a un asunto importante. Si Antonio Moliner vuelve sobre ello, tendría que plantearse el problema del nexo entre las *juntas* del Antiguo Régimen, tan abundantes desde el siglo XVI lo menos, y estas del XIX.

El libro de Manuel Moreno Alonso, *La forja del liberalismo en España: Los amigos españoles de lord Holland, 1793-1840*, es asimismo un estudio muy documentado sobre la influencia de lord Holland en la implantación y la forma concreta del primer liberalismo español, desde su primer viaje a España (1793) hasta su muerte en 1840. El autor no sólo rehace el itinerario del matrimonio inglés en la península, sino sus sucesivos círculos de amistades y la producción escrita que salió de esos círculos, así como la que constituyó la visión inglesa de España y la visión española de Inglaterra a comienzos del siglo XIX. La influencia principal de lord Holland tuvo lugar durante su estancia en Sevilla en 1808-1809, en que contribuyó decisivamente a que se decidiera, primero, la reunión de Cortes y, después, a la forma en que esas Cortes se desarrollaron. La obra tiene muchas acotaciones sobre la perspectiva inglesa y española acerca del otro. Y eso es particularmente rico en lo que concierne a la formación del mito de Inglaterra como país de libertades y a la de los mitos de lo español como "moro" y demás. El autor escribe frases muy largas, demasiado largas quizá para las tragaderas del lector de hoy.

Ya se ve que el asunto no fue español tan sólo. Por eso mismo, vale la pena volver la vista hacia otras partes. Jurandir Malerba, en *Os brancos da lei*, examina el proceso singular en virtud del cual el ordenamiento liberal se gestó en Brasil acomodándose a la realidad esclavista, de corte patriarcal, que implicaba la ausencia de libertades, gestando una enorme contradicción, que impuso unos giros lingüísticos e intelectuales de la mayor singularidad. El tema no puede ser más interesante; es lástima que el fondo interpretativo del libro se reduzca a las relaciones de explotación que en efecto había en la sociedad "liberal" brasileña. Haría falta ampliar esa perspectiva a todo tipo de relaciones, de manera que nos acerquemos más a la riqueza y complejidad que sin duda tenía ese conjunto humano.

V

Juan VELARDE FUERTES (coordinador): *Perspectivas del 98 un siglo después*, [Valladolid,] Junta de Castilla y León (Consejería de Educación y Cultura), 1997, 142 págs.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Cristóbal ROBLES: *José María de Urquijo e Ybarra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, 692 págs.

Ángel David MARTÍN RUBIO: *Paz, piedad, perdón... y verdad: Estudio definitivo sobre la represión en las dos zonas de la Guerra civil*, Madridejos (Toledo), Editorial Fénix, 1997, 491 págs.

Elena PIÑEIRO: *La tradición nacionalista argentina ante el peronismo: Itinerario de una esperanza a una desilusión*, Buenos Aires, A-Z Editorial, 1997, 331 págs.

Vicente CÁRCEL ORTÍ: *Pablo VI y España: Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, 1.049 págs.

José SÁNCHEZ JIMÉNEZ: *50 años de acción social: Cáritas Española (1947-1997)*, Madrid, Cáritas Española, 1997, 127 págs.

A finales del siglo XIX, las cosas habían empezado a cambiar. Eran otros planteamientos, que, en lo religioso, abrían sobre todo las puertas al modernismo (aunque no cerraban la puerta del regalismo). El libro que ha coordinado Juan Velarde sobre el 98 español contiene las ponencias de un coloquio celebrado en 1996 bajo los auspicios de la Junta de Castilla y León y dirigido por el propio Velarde. Puede decirse que constituyen una aproximación muy estimable, por la calidad de los conferenciantes y por la novedad de varios de sus planteamientos, al momento crítico de 1898 y su entorno, un amplio entorno. Abre el volumen el coordinador del coloquio y el libro, con una introducción general donde, además de exponer lo principal de la ponencia de cada uno de los participantes, resume su propia aportación, que consiste en valorar la política económica de la Restauración y sus consecuencias hasta 1957 y hoy mismo, por su tendencia aislacionista. Es una acotación valiosa, en la línea de las que viene haciendo en los últimos meses en comentarios, generalmente periodísticos, relacionados con Cánovas, cuyo centenario ha correspondido a 1997.

Sigue un incisivo estudio de Demetrio Ramos acerca de la frustración del reformismo antillano —que lo hubo, especialmente en Puerto Rico y en torno a Hostos— por obra de los esclavistas, que hicieron así inevitable el Desastre; José Luis Varela hace una enjundiosa revisión de la generación literaria del 98 y Antonio Largo Carballo nos sorprende con una novedosa visión también de la generación literaria del 98 pero de Hispanoamérica. A la desazón del 98 seguiría por lo demás un fuerte impulso, bien conocido, de renovación cultural en la propia España, impulso que examina Pedro Cerezo Galván. Antes, Emilio de Diego habla del replanteamiento de la política española tras el Desastre.

Juan María Laboa aporta unas reflexiones muy interesantes sobre la ausencia del modernismo religioso; recoge la idea corriente de que la teología española estaba anquilosada y desconocía las corrientes exteriores; razón ésta que explicaría la falta de repercusión del modernismo. Pero manifiesta las importantes excepciones que hay a ello, muestra que sí se conoció a los principales representantes del modernismo religioso, sobre todo italianos y franceses, que hubo personajes cercanos al modernismo teológico, como Arintero, y que los modernistas literarios no dejaron de advertir de la proximidad de su actitud a los que, ultrapuertos, revisaban los presupuestos religiosos.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Laboa cita a Luis de Llera; pero, como la ponencia se publica sin notas ni bibliografía, no se puede saber en qué medida conoce y tal vez es deudor del libro dirigido por el propio De Llera *Religión y literatura en el modernismo español, 1902-1914* (Madrid, Editorial Actas, 1994), que no menciona cuando habla de la carencia de referencias al modernismo religioso en la bibliografía española. La omisión empaña esas páginas pero la suya es una aportación llena de enjundia, imprescindible para acercarse al tema que trata.

Sigue un relato del Desastre en sí por Mario Hernández Sánchez-Barba y un análisis de las consecuencias para el ejército por Miguel Alonso Baquer.

Insisto en el interés del conjunto.

Por su parte, lo más sencillo que procede es decir que, mientras tanto, Cristóbal Robles sigue adelante. Después de la biografía de Maura, nos brinda ahora este estudio documental acerca de una personalidad clave en la política española y más concretamente en la vascongada de los años 1903-1936. Sabíamos muy poco de José María de Urquijo, fuera de que su irrupción en la vida pública como candidato "católico", en 1903, había supuesto la entrada en liza de una fuerza nueva, independiente de los partidos que existían entonces, incluidos los titulados justamente católicos. Robles nos da, por fin, las claves de su origen: el entrecruzamiento de varias familias de la burguesía industrial, en parte aristocrática y en parte también administrativa, del Bilbao de la segunda mitad del siglo XIX. Hijo de un abogado de nota y de una joven de una de las principales familias de aquella burguesía, su situación económica y social permitió a Urquijo dedicar su vida a la causa política "católica" y crear para ello el instrumento que sería fundamental, el diario *La Gaceta del Norte*.

No cabe buscar otra procedencia ni otra filiación al biografiado. Su significación fue fuerista y católica y desempeñó un papel sumamente importante en la configuración de esa línea política, en estrecha relación con la jerarquía eclesiástica y con los movimientos integrista, carlista y nacionalista vasco, a ninguno de los cuales perteneció.

Al socaire de su biografía, se rehace en el libro toda la historia de ese segmento fundamental del espectro político español, sin dejar de referirse continuamente a las instancias gubernamentales y a los movimientos de izquierda, que fueron ganando fuerza con el tiempo. El libro, ciertamente, prima los años 1903-1914 y 1931-1936, que son aquellos en los que Urquijo tuvo una relevancia mayor. Para los primeros cuenta el autor con la rica documentación vaticana y, para todo, con las páginas de *La Gaceta del Norte* y archivos familiares y de la Compañía de Jesús. Imposible es resumir aquí todos los personajes que desfilan por esta obra, desde Onaindía a Gerard, por citar dos ejemplos que pueden dar idea del vivero de noticias que en ella se contiene. Es una investigación imprescindible para los estudiosos de esos años cruciales de la historia española.

Urquijo fue una de las víctimas de la represión que estudia Ángel David Martín Rubio, quien llevaba varios años gestando este trabajo, que ha terminado sin embargo con sorprendente rapidez. Se trata del resultado de una investigación sobre la persecución en las dos zonas enfrentadas en la guerra de 1936: la represión republicana entre 1936 y 1939 y la nacional de 1936-1943. Abarca, por lo tanto, también la acción de los tribunales populares, de un lado, y de los militares de otro. En los últimos lustros, sobre todo desde 1975, se ha publicado mucho. Dónde más, dónde menos, se ha desa-

rollado una investigación con frecuencia *de campo*, basada en buena medida en tradiciones orales, cuyo único delito ha sido, a mi entender, el tono revanchista con que ha sido efectuada en muchos casos. Martín Rubio toma nota de todo ello, lo examina, lo aquilata y parte de la base de que no puede hablarse de unas muertes como fruto de una ira “espontánea” y de otras como resultado de una exterminación fría y calculada, metódica. Intenta *salirse* de ambas posturas y analizar todo lo analizable con ecuanimidad. El resultado, lógico, es que no está de acuerdo con ninguno de los que han escrito antes sobre ello; lo comenta y examina región por región, lo coteja con sus propias fuentes, que proceden también de la información oral, de la bibliografía, la prensa y documentación de los Registros civiles, Archivo Histórico Nacional (Sección Guerra civil) y Servicio Histórico Militar (Archivo de la Guerra de Liberación) y llega a conclusiones personales. Son éstas: en la zona republicana la represión fue muy acentuada en los primeros meses de la Guerra, concretamente en julio y agosto y, en menos medida, en septiembre de 1936; aunque continuó hasta el final. Sumó, aproximadamente, sesenta mil personas y tuvo, con frecuencia, aspectos sanguinarios. La nacional fue en cambio más “regular”, se prolongó hasta 1943 y sumó unos ochenta mil muertos. Claro está que la mayoría eran pobres o, mejor, gente socialmente baja, peones y demás. Pero es que esta era la mayoría de la sociedad española. Geográficamente, la represión republicana fue, sobre todo, un fenómeno madrileño; no se dio en la misma media (aunque se diera en mucha) en Valencia ni en Barcelona y menos aún en el resto de la España *roja*.

En cuanto a los eclesiásticos, da por buenas las cifras de Montero, que a lo sumo cabría elevar a unas siete mil víctimas.

Los editores debían haber cuidado más la presentación.

Eran los años en que se había gestado el nacionalismo católico autoritario, versión ortodoxa del fascismo, que en España tendría su versión acabada en Falange Española y que en la Argentina tuvo las repercusiones que estudia Elena Piñeiro. Allí (y éste el asunto de su investigación) aquellos nacionalistas se sintieron atraídos y esperanzados por el peronismo, que aún escondía su baza netamente populista y su singular aproximación a lo religioso; las escondía tras la fraseología aprendida de aquel nacionalismo autoritario que lo miraba con esperanza. Los sucesos de 1943 fueron el punto de partida del desengaño.

Pero, tras la tragedia y la contrarrevolución triunfante, el *aggiornamento*. Aquí hay que comenzar por decir que la capacidad historiográfica de Vicente Cárcel Ortí llega con esta obra a un punto realmente culminante. Una vez más (pero esta vez en más de mil páginas) nos sorprende con su impresionante capacidad de acopio documental y bibliográfico (y de tratamiento de lo uno y lo otro). Comenzamos con ello por el final. Desde la página 761, se suceden varios apéndices donde se recogen los nombramientos episcopales hechos para España por Pablo VI, 58 discursos o mensajes del pontífice a España y una magnífica selección de otros 72 documentos de primer orden acerca —sobre todo— del sinfín de asuntos conflictivos que hubo en aquel pontificado y en relación con nuestro país.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

La bibliografía con que cierra el volumen, comentada toda ella con frases muy aquilatadas, es tan completa y útil como suelen ser todas las del autor.

Vayamos ahora a la primera parte, el grueso del libro, que es la narración propiamente dicha de las relaciones entre Pablo VI y España. Cárcel Ortí emplea un método sumamente claro, sencillo y didáctico: por una parte, deja hablar largamente a los documentos, y eso constituye ya el libro en un vivero de noticias; por otra, sigue un orden cronológico riguroso, que recomienza en cada capítulo, o sea cada vez que aborda un tema nuevo: empieza por hablarnos de las relaciones Iglesia-Estado entre la Guerra y 1978, pasa después —recomenzando en 1940— a contar las negociaciones concordatarias desde esa fecha hasta el fin del pontificado; comienza otra vez el período para desmenuzar el proceso de nombramientos episcopales hechos por Pablo VI; examina del mismo modo la organización y el magisterio del episcopado español en esos años; traza un buen cuadro del clero y las instituciones seculares más importantes (Acción Católica, Opus Dei...), aquí con especial detenimiento en la Asamblea Conjunta de 1971, y acaba con un capítulo sobre la represión contra los eclesiásticos donde va centrándose sucesivamente en los hechos principales.

Ya se ve que el hilo conductor no sólo es cronológico sino además político. Puede decirse que el autor asienta en primer lugar esa base —cronologicopolítica— y sobre ella va montando después, sucesivamente, los grandes temas de la época. El resultado es un libro de carácter y configuración enciclopédicos, de suma utilidad para quien quiera documentarse sobre lo sucedido en esos años.

No se puede decir que haya una tesis de fondo; el método que acabamos de resumir no induce a ello. Pero sí se puede decir que, aunque hay muchos asuntos delicados, y Cárcel Ortí no puede menos de decir las cosas tal como fueron, todo el libro está atravesado por un empeño de prudencia palmario, que le hace limitarse a exponer lo que dicen unos y otros cuando las visiones son contrapuestas. Al lector le queda, con todo, la convicción de la adhesión personal del autor a Pablo VI y, a la vez, la comprensión con que ha intentado acercarse a todas las situaciones, sin oscurecerlas ni ocultarlas pero sin herir con sus comentarios. Se podrán abordar interpretaciones con “tesis” (nosotros mismos lo hicimos en *Los españoles, entre la religión y la política*). Pero nadie que lo haga podrá prescindir de este libro de Cárcel Ortí. Es una obra inestimable.

El período paolino se incluye en historia de una institución meritoria de la Iglesia española que es Cáritas. José Sánchez Jiménez ha rendido un buen servicio a la historia con este primer libro sobre Cáritas. Puede decirse que desbroza el camino de lo que llevará en su día —al mismo autor probablemente— a rehacer la historia de este gran organismo de la acción social de la Iglesia en España. Durante el curso 1941-1942, entre otros impulsos por iniciativa de la recién constituida (1941) Junta Técnica Nacional de Acción Católica, se organizó en algunas diócesis una gran Campaña *Pro Caridad*; de manera que, en junio de 1942, representantes de esos obispados se reunieron con aquella Junta Técnica en una Asamblea Nacional de estudio sobre la organización parroquial de la Caridad, y fruto de ella fue la formación, en el seno de la citada Junta, de un Secretariado Nacional de Caridad, que debía coordinar los futuros Secretariados diocesanos y parroquiales que se fueran formando y que presidiría el abogado del Estado y *propagandista* Jesús García Valcárcel. Hasta 1953 no hubo

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Secretariados en todas las diócesis de España; mas, para entonces, las campañas benéficas de la organización habían ya alcanzado envergadura y resonancia importante. Desde 1951 había comenzado a servir de cauce para distribuir la Ayuda Social Americana, enviada por la *National Catholic Welfare Conference* de los Estados Unidos; las "Tómbolas" de la Caridad eran ya una atracción habitual en las fiestas locales de las principales ciudades... En el mismo año 1953, el Secretariado en cuestión pasó a llamarse sencillamente *Cáritas*, que iba enseguida a convertirse en una institución sumamente eficaz y familiar en la vida de muchos españoles.

A una primera etapa centrada sobre todo en la beneficencia, siguió en su historia una segunda fase caracterizada por una mayor preocupación prospectiva, de la que fue pieza fundamental el Centro de Estudios de Sociología Aplicada (CESA) que se constituyó en 1958 y pasó a dirigir el sociólogo Rogelio Duocastella. Se trataba, con sus palabras, de pasar de llevar a cabo una "acción benéfica" a efectuar una "acción social". Se concretaría ante todo en la elaboración, desde 1962, del llamado *Plan C.C.B.*, estructurado en seis sectores (Alimentación, Sanidad, Instrucción, Vivienda, Trabajo y Comunicación Social), un enorme esfuerzo de estudio e información con cuyo impulso se abriría *Cáritas* hacia 1970 a una tercera etapa en la que asimiló la problemática común a los apostolados seculares. Se planteaba ahora la disyuntiva de continuar con las actividades "beneficoasistenciales" o de buscar la "promoción social" y al cabo la "transformación de las estructuras". El dilema dividió a los militantes de *Cáritas* y requirió la intervención de la Comisión Episcopal de Acción Caritativa y Social en 1975. En este caso, sin embargo, no hubo hundimiento como lo hubo en Acción Católica, sino recuperación del pulso benéfico que había mantenido *Cáritas* desde su gestación.

VI

Andrés VÁZQUEZ DE PRADA: *El fundador del Opus Dei*, tomo I: *¡Señor, que vea!*, Madrid, Ediciones Rialp, 1997, 638 págs.

José María GARCÍA ESCUDERO: *Mis siete vidas: de las brigadas anarquistas a juez del 23-F*, Barcelona, Planeta, 1995, 512 págs.

Juan Ignacio POVEDA: *Bartolomé Lloréns, una sed de eternidades*, Madrid, Ediciones Rialp, 1997, 203 págs.

Lourdes DÍAZ-TRECHUELO: *A la mitad del camino*, Madrid, Ed. Rialp, 1997, 157 págs.

Joseph RATZINGER: *Mi vida: Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, 133 págs.

La biografía del fundador del Opus Dei que ha escrito Andrés Vázquez de Prada, conocido ya en las lides historiográficas por la biografía de Tomás Moro y otra del propio Josemaría Escrivá, constituye un hito importante en la historiografía relativa al fundador de la Obra, que es ya copiosa. El autor ha empleado todo el fondo constituido para el proceso de beatificación del biografiado, quien, por su parte, ya había cuidado de poner por escrito todo lo relativo a su propia vida, incluida la más estricta

intimidad, y a sus actividades de todo género. La documentación es, pues, muy rica, claro está que con las lagunas normales, sobre todo en lo que concierne a los primeros años de su vida. Pero incluso la época de su formación ha podido ser bien reconstruida, como resultado de una paciente labor de búsqueda itinerante por la geografía española, hasta el punto de que las páginas dedicadas al seminario de San Carlos, de Zaragoza, en torno a 1920 son de notable enjundia para el conocimiento de la formación de los sacerdotes en la España de aquellos años.

¿Puede considerarse ésta la biografía definitiva? Por principio, cualquier historiador, conocedor de las sorpresas que dan los hallazgos documentales, ha de decir que no. Pero, sin duda, será difícil superar el acopio que aquí se hace y la reconstrucción que se lleva a cabo de la vida del beato Josemaría.

Y vamos con memorias y con semblanzas de algunos hombres y mujeres del pasado inmediatamente posterior a ese libro. Los recuerdos de García Escudero están llenos también de enjundia, más si cabe que tantas publicaciones suyas anteriores. Pocas veces se encuentran unas memorias que reúnan la cualidad de decir muchas cosas interesantes y la de no esconder revanchismo, acritud, halagos u otras deformaciones a las que tan propensos somos los humanos y en particular los memorialistas. Las de José María García Escudero se sitúan desde luego entre las que reúnen lo dicho. Se leen bien, francamente bien; es un sinfín de personajes el que desfila por sus páginas, tratados todos con justeza, sin dritambos ni ataques, y dicen muchas cosas interesantes. El autor no empieza por referirse a las brigadas anarquistas, como podría hacer pensar el título, sino al 23-F y al juicio que siguió, en el que tuvo un papel singular por su pertenencia al cuerpo jurídico del ejército. No hay novedad en este caso, en el relato; García Escudero insiste en su escepticismo ante la existencia de una "trama civil" y narra una historia que no parece tener recovecos.

Sin dejar de serlo lo que concierne a aquel fallido golpe de estado, es más interesante a mi juicio el cuerpo mayor del libro, que se dedica a su vivencia de la cosa pública: no exactamente la política, sino la cultura política y la política cultural, a la que lo inclinaba, entre otras cosas, su pertenencia a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (o aquella inclinación le llevó a ésta, que nunca se sabe). Esa relación con la vida pública no sólo le sirvió para observar de cerca los grandes acontecimientos españoles de nuestro tiempo, sino para tomar parte activa en varios de sus campos. Sobre todo en dos: el periodismo y la política relativa a los espectáculos, especialmente el cine.

Con estos puntos de referencia, lo que se nos dice no es para resumirlo aquí. Son muchas las acotaciones que llaman la atención: el impacto de la Guerra en el talante del catolicismo español (pág. 97), la existencia de una crítica temprana del Régimen en el periodismo católico (pág. 195-8), la clara advertencia de que nuestra jerarquía eclesiástica tiene miedo a meterse en el campo de la cultura (pág. 425)... Y mucho más.

El hilo que enlaza todo esto estriba, claro está, en la propia vida de quien lo escribe. Y en ella se dibuja con claridad, y sin manifestaciones de arrepentimiento que no harían al caso, simplemente una evolución, expuesta paladinamente, sin ostentaciones ni falsa humildad: desde el *juscatolicismo* al *nacionalcatolicismo* y de aquí sencillamente a la democracia, cristiana si se quiere. Sin aturdirnos con su protagonismo,

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

concretamente el quehacer literario —periodístico y libresco— del autor va aflorando aquí y allá y sirve especialmente para trazar esa singladura cambiante, que él ha vertido durante años en una bibliografía y una hemerografía ya extensa.

Me sumo, por cierto, a quienes —se desprende de sus líneas— vieron la luz de una interpretación de la historia de España, hoy abandonada, en aquel *De Cánovas a la República*. Uno de mis maestros no sabía qué hacer, allá por los años sesenta, para lograr que abandonara yo las ideas que pudiera haber tomado de la visión de García Escudero. También, ya se ve, causó descontentos al estilo de Gabriel Maura.

El campo memorístico se ha visto enriquecido en los últimos años por una colección nueva, abierta en Ediciones Rialp, con testimonios personales, directos unos, indirectos otros, relacionados varios con personas del Opus Dei. El asunto es interesante porque, dada la naturaleza *ordinaria* del ámbito habitual en que, característicamente, se desenvuelve la vida de la gente de la Obra, el historiador puede hallar dificultad para situarla en la historia viva, la de la Iglesia en particular y la general. A este cronista le ha resultado especialmente atractiva la biografía del incipiente poeta y filólogo que fue Bartolomé Lloréns, recordado sencillamente como *Bartolo* durante mucho tiempo. Sus cartas en el lecho de muerte se difundían, oculta si no clandestinamente, en copias manuscritas, en los ambientes cercanos al Opus Dei de los años cincuenta y sesenta. Valenciano de Catarroja (1922-1946), Bartolo había nacido en una familia modesta con cierta tradición estudiantil y con la ambivalencia típica de tantos hogares españoles de la época: fundada sobre la piedad de la madre y el anticlericalismo del padre. Agnóstico el mismo Lloréns, se convirtió al catolicismo en 1945, de la mano de un dominico, y se incorporó en pocos meses a la Obra, donde vivió una rápida e intensa vida ascética y contemplativa, en una devastadora enfermedad. Escrita por un crítico literario, la biografía rehace el itinerario a la vez poético y religioso del personaje, siguiendo rigurosamente lo primero como expresión de lo segundo, y tiene la impagable merced de no ser apologética, sino una bella página de la historia de un hombre que se movió desde la duda y la sensualidad (que tampoco se oculta) hacia la fe y la contemplación. Resultan demasiado rápidas las páginas dedicadas a sus tiempos anteriores a los estudios universitarios.

Al género memorialista estricto corresponden las páginas de Lourdes Díaz-Trechuelo, la prestigiosa americanista. La autora sigue un hilo cronológico riguroso en la exposición de su vida y da prueba de una memoria envidiable. Esto último convierte el libro en un vivero de noticias que sirven sobre todo para ilustrar lo que ha sido, en los últimos setenta años, la vida de los españoles de clase media alta, más concretamente los relacionados con la enseñanza y, más en concreto aún, los vinculados a la investigación y la universidad. No se piense en grandes teorías sino en pequeñas pero enjundiosas ilustraciones. Es buen testimonio, por ejemplo, del proceso de formación doctrinal de una niña andaluza de las primeras décadas del siglo, basada en el Ripalda y con el respaldo activo de los padres, especialmente de la madre (pág. 21). Se da noticia de que, durante la República, al suprimirse la enseñanza religiosa en todos los colegios, el cardenal Ilundáin, entonces arzobispo de Sevilla, hizo que se organizaran clases de Religión en casas particulares, adonde aflúan los niños, y se explica cómo se hacía (pág.30). El padre de Lourdes Díaz-Trechuelo, con cincuenta años en 1936, se alistó durante la guerra en el requeté sevillano, y cuenta que los veteranos como él

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

iban camino de Madrid con un altar portátil para montarlo en alguna calle de la capital en cuanto entraran, a fin de que pudiera decirse misa de inmediato (pág.41), conscientes como eran, se sobreentiende, de que el culto se había interrumpido completamente y que habría muchos que deseaban que se reanudase enseguida. Atestigua que ya en 1945, cuando hizo sus primeras oposiciones, de Instituto, se decía que para sacar una plaza había que hacerse de la Obra. Y, por los datos que aporta sobre esto, se ve que la especie estaba muy difundida entre la gente que tenía que ver con la enseñanza, aunque fuera indirectamente (vid. pág.64).

La lectura es sumamente fácil y agradable.

Por fin, el breve relato del cardenal Ratzinger es un regalo no exento de interés para el mundo hispano. Lo singular es por qué tiene este interés un libro que no habla ni una sola vez sobre ese mundo, fuera de dos menciones al teólogo chileno Jorge Medina. Lo tiene, primero, por este silencio. Siendo, como es, el relato de un itinerario teológico (una de las mejores teologías de nuestro tiempo, abierta por supuesto a otros países y culturas teológicas, de las que se habla también), el silencio sobre la teología española quiere decir que en la vida de Ratzinger no se cruzó prácticamente ninguna figura española de nota. ¿Hay que pensar que es que no la había? En parte sí. En parte, la lectura del manuscrito del libro de Eudaldo Forment que se va a publicar en Ediciones Encuentro como historia del tomismo español contemporáneo me permite decir que no; sencillamente, los teólogos españoles (buena parte de cuya obra seguía escribiéndose en latín) no eran leídos por quienes deberían leerlos.

¿Por qué no eran leídos? En parte, porque no podían hacerse oír (ni leer). Sobre este punto hay que decir que el relato del cardenal es, también, un relato institucional: de instituciones alemanas por donde discurrió su vida, o sea por donde discurría la teología alemana. Sobre todo, seminarios y facultades de teología de las universidades públicas. Se nos muestra de nuevo, de esta forma, el alcance que tuvo la supresión de esas facultades en la España del siglo XIX. Una supresión cuya trascendencia no hay que exagerar, es obvio, pero tampoco desdeñar.

De lo demás, lo más interesante es acaso el registro del cambio del postconcilio, concretamente el tránsito velocísimo, en una noche —dice Ratzinger—, de la teología influida por Bultmann al marxismo, en la teología germana de 1967. También ayuda a comprender lo ocurrido en España en los mismos días o muy poco después.

VII

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA: *Del poder y la justicia*, tomo I: *El sentimiento de la justicia*, Madrid, Editorial Actas, 1997, 645 págs.

Ricardo CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo: Raíces, actitudes y consecuencias*, Pamplona, Euns, 1997, 186 págs.

Reyes CALDERÓN CUADRADO: *Armonía de intereses y modernidad: Radicales del pensamiento económico*, Madrid, Ed. Civitas, 1997, 399 págs.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Aurelio FERNÁNDEZ: *La reforma de la teología moral: Medio siglo de historia*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1997, 237 págs.

Jurandir MALERBA (org.): *A velha história: Teoria, método e historiografia*, Campinas, Papirus, 1996, 208 págs.

Florencio HUBENÁK: *Roma, el mito político*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1997, 481 págs.

Abrimos esta nota con la referencia a una obra importante, al mismo tiempo histórica e intemporal, aunque es la filosofía del derecho el ángulo desde el cual Martínez-Sicluna contempla el asunto. He aquí, en efecto, un estudio monumental acerca del tema de la justicia en la historia del pensamiento en general y, en particular, en sus relaciones con el derecho, desde la filosofía clásica a nuestros días. Trata también el pensamiento español, cuida especialmente lo referido a la perspectiva escolástica y, sin mezclarlo con lo anterior, al planteamiento cristiano del problema. En cuando a lo penúltimo, Consuelo Martínez Sicluna subraya claramente, cuando hace al caso, la diferencia que hubo entre el planteamiento escolástico del derecho natural y el concepto que de éste tuvieron los pensadores de la Reforma protestante, sobre todo por la subjetivización de ese derecho. El libro se articula en torno a un estudio del tratamiento filosófico de la justicia en todos los tiempos, como punto de partida, al que sigue el examen del derecho natural en sus relaciones con el derecho positivo. Arguye luego sobre la naturaleza de finalidad del derecho que tiene la justicia, analiza la evolución de los intentos teóricos de realización de la justicia en la historia y acaba con el examen de la justicia como virtud. El libro lleva amplias notas y bibliografía y será una obra de consulta obligada y de lectura necesaria para los estudiosos de estos asuntos. El título promete implícitamente, además, un segundo tomo.

No cabe duda de que la duda sobre la realidad del conocimiento, vinculada a la existencia de Dios, es uno de los temas de nuestro tiempo, si no el tema por excelencia. La bibliografía sobre ello es, por tanto, un sinfín, pese a lo cual uno sigue buscando lugares, libros donde se le den perspectivas nuevas. El de Ricardo Corazón traza la historia filosófica que ha llevado al agnosticismo de nuestros días. El autor se pregunta por qué ha ocurrido esto y responde como decimos con un estudio filosófico. Falta, por tanto, una de las claves de la respuesta: por qué hoy y no ayer se han difundido esas teorías, que se formularon desde el siglo XIV. Pero ésta es la limitación de la mayoría de las obras de historia de la filosofía, cuyos autores no suelen plantearse cómo se difunden las doctrinas. Parecen creer que el mero peso de éstas basta para explicarlo. Y no es así.

El libro tiene otra debilidad, y es que se trata de una obra que se sitúa entre la investigación propiamente dicha y la síntesis sin ser lo uno ni lo otro. Una parte importante del conocimiento de los filósofos estudiados no es directa, sino que se basa en lo que han dicho otros y esto se manifiesta además en largas citas, a veces demasiado largas. Es una pena. Con poco más esfuerzo, consultando directamente todas las obras que se examinan (como se hace con bastantes de ellas) la obra hubiera ganado en peso y se reduciría la apariencia de estudio dependiente de otros.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Vayamos sin embargo al núcleo del asunto, que es el proceso filosófico y que, éste sí, está bien tratado. La tesis de fondo es ésta: paradójicamente, el afán de “liberar” a Dios de los condicionamientos a que le consideraba sujeto la filosofía del realismo aristotelicotomista llevó a Ockham, en el siglo XIV, a acentuar la vena voluntarista en términos tales, que acabaría por abrirse paso, además, el más claro subjetivismo y el individualismo. Descartes, Kant y sobre todo Hegel son las piezas fundamentales del proceso, que luego tuvo las culminaciones de Nietzsche, Freud y Heidegger y, en nuestros días, la búsqueda de un criterio de racionalidad basado en una suerte de *consensus* (aquí la obra de Wittgenstein de manera especial; aunque más, si cabe, Habermas).

Este relato histórico ocupa la primera parte del libro. La segunda es un estudio temático, del agnosticismo actual como sistema de pensamiento. En la base, la afirmación de la libertad como bien en sí y del nominalismo como modo fundamental de conocer la realidad.

La salida del túnel la ve el autor en la vuelta al realismo, aunque admite que los problemas de hoy no son los de ayer. Y ésta es la cuestión. Por otra parte, repudia el escape del fideísmo, que considera otra forma de alejamiento de Dios y de increencia. Pero no se ve la salida, si no es en la invitación a ansiar el saber seguro, a que se refiere la última parte.

Justamente porque intenta superar el estado preindividualista me parece importante el estudio de Reyes Calderón. No es fácil resumirlo. En este caso nos hallamos ante un denso aunque claro estudio de historia del pensamiento económico. El punto de partida es éste: el pensamiento griego (Aristóteles ante todo) propuso un sistema económico social basado en el orden, y los pensadores clásicos del siglo XVII en adelante intentaron elaborar el suyo sobre la base de la búsqueda de la armonía como principio rector. El arranque de esta segunda onda está en Hobbes y Locke. Pero el padre del orden capitalista actual es Adam Smith. En Adam Smith la armonía ha tenido tres edades (edades históricas, se entiende): (i) la del estado natural, (ii) la de la formación y dominio de la sociedad civil (basada en el egoísmo), (iii) la de la división del trabajo (que sería consecuencia *natural* del desarrollo social) y el desenvolvimiento simultáneo de los intercambios. Smith gestó con ello el Capitalismo, tal como la autora lo entiende. Pero no logró la armonía: aparecieron de hecho factores que la rompían.

Entre otras cosas, el progreso, el crecimiento de la producción y el desarrollo de los intercambios (tres conceptos que la autora intenta distinguir con nitidez, no sin dificultades: progreso, crecimiento y desarrollo) no habían tenido en cuenta la posibilidad de que la población aumentara más. Y ésa fue la observación principal de Malthus, que proyectó por ello una cuarta edad de la armonía, en la que los pobres deberían optar por restringir los nacimientos.

Pero la solución de Malthus ya no era *natural*, o sea presuponía que la armonía no estaba ínsita en la naturaleza humana. Y esto corregía excesivamente el punto de partida de esta línea de pensamiento.

Había que buscar, por tanto, una quinta edad de la armonía y eso lo hicieron, por caminos en parte contrarios pero en parte paradójicamente coincidentes (es una de las “provocaciones” de este libro), Taylor y Marx: para ambos, al cabo del proceso —fuera

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

éste el de la división del trabajo o el del enfrentamiento dialéctico de clases— esperaba la abundancia y, con ella, la felicidad del consumo.

El problema es que no ha sucedido así y, con ello, la autora vuelve al punto de partida, que es la *tristeza* como factor constitutivo de la actitud de los hombres ante el trabajo. Propone, pues, en la segunda parte del estudio, una solución, la solución cristiana (que prefiere llamar *propietarismo*, un término cacofónico que no creará escuela) y que consiste en la introducción de la idea de servicio como elemento *natural* de la actividad económica. Ese servicio aboca a la propiedad y se expresa en una organización humana, de grupo, cuya forma más acabada es la familia. La empresa, en suma, debe ser un sistema económico de servicio, fundado en la propiedad y en una relación familiar, entendida ésta no como paternalismo, sino como aventura creadora donde se siembra más de lo que se pretende cosechar.

Como anunciábamos, la autora no vuelve con ello al orden de Aristóteles, sino que subraya precisamente que la confusión entre aristotelismo y cristianismo, en el pensamiento económico antiguo (precapitalista, en el sentido que da a esta palabra, o sea anterior a los planteamientos de Adam Smith), es una de las claves para que justamente el cristianismo no sólo no haya regido nunca las relaciones económicas, sino que haya sido desechado en el pensamiento capitalista como algo superado. Así que ha sido falsamente superado porque nunca se ha puesto en práctica.

Todo esto tiene que ver, es obvio, con la teología moral, de cuyos últimos estadios históricos se ha ocupado Aurelio Fernández en *La reforma de la teología moral: Medio siglo de historia*. Es éste un estudio muy claro y sistemático de la reforma que ha experimentado esta disciplina en el último medio siglo. En los años cuarenta, la perduración de una teología moral casuística, generada en el siglo XVII principalmente, y la influencia de algunos filósofos existencialistas, sobre todo alemanes, y teólogos protestantes introdujo el tema —necesario— del sujeto como elemento fundamental de la valoración ética. Pero eso condujo a la elaboración de una moral de situación, subjetivista, que obligó a salir a la calle a Pío XII en los años cincuenta.

Como el autor señala, el fondo doctrinal de los discursos pontificios de aquellos años son, sorprendente y significativamente, los que se hallan cuarenta años después en la *Veritatis splendor* de Juan Pablo II. Ha sido la moral de situación, con su carga de circunstancialismo, la que ha generado una situación crítica que no ha resuelto de manera satisfactoria la crisis del pensamiento moral ni, por tanto, ha satisfecho la demanda de un sistema ético adecuado a la Iglesia de hoy.

Por esto último, el libro tiene un enfoque prospectivo, sobre todo al final, y no es la menor aportación los diez criterios que a juicio del autor ha de tener una reflexión teológica adecuada sobre el hecho ético: la inspiración bíblica, la teológica-cristológica-pneumatológica, el recurso a la antropología, la necesidad del enfoque personalista, la fundamentación metafísica que permita ver la objetividad de la moral, la necesidad de una síntesis entre libertad, conciencia y norma, la importancia de las ciencias del hombre, la atención al Magisterio y la necesidad de que el moralista sea realmente experto en teología.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

El caso es que la vieja cultura racionalista sigue pugnando por salir de la crisis, sobreviviendo. Jurandir Malerba, con *A velha história: Teoria, método e historiografia*, nos ofrece el resumen de los cursos de un ciclo de posgrado sobre método histórico desarrollado en la Universidad de Campinas. Ciclo que muestra una muy estimable noticia de las corrientes que imperan en Europa, sobre todo en Francia, pero que tienden a girar en torno a la búsqueda de un nuevo paradigma "seguro" que sustituya al marxismo. Son estimables las páginas de Andre Porto Ancona López sobre el documento como elemento de estudio histórico, las de Henrique M. Silva acerca de la frontera en la historiografía estadounidense, las de Hélio Rebello Cardoso Jr acerca de las teorías de Walter Benjamin, las de Renata Lopes Biazotto Venturini sobre el mito, las del propio Jurandir Malerba acerca de Norbert Elias como metodólogo, las de Luiz Geraldo Santos da Silva acerca de una página concreta del esclavismo brasileiro, las de Antônio Carlos de Souza Lima y Adriana de Resende Barreto Vianna sobre las relaciones de la historia con la antropología cultural, las de Nelson Schapochnik acerca de las implicaciones de la filosofía del lenguaje (el discurso histórico como realidad en sí misma histórica) y las de Hélio Rebello Cardoso Jr sobre lo mismo, entre otras.

Déjeseme cerrar este epígrafe con el recuerdo de una obra que hace referencia a las bases de todo esto: el mundo clásico. La Florencio Huberák es una importante contribución al estudio de la antigüedad clásica, en la vertiente concreta de la formación del mito de Roma como paradigma político y sus repercusiones en la historia del mundo, al menos hasta el siglo XIX. La obra demuestra una notable familiaridad con las fuentes clásicas y un poso humanístico perceptible.

VIII

María Milagros CÁRCCEL ORTÍ: *La enseñanza de la paleografía y diplomática: Centros y cursos*, Valencia, 1996, 257 págs.

Lino GÓMEZ CANEDO: *Archivos históricos de México*. Con advertencia y notas de Ernesto de la Torre Villar, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 1997, 189 págs.

Santiago CAZORLA LEÓN; Julio SÁNCHEZ RODRÍGUEZ: *Obispos de Canarias y Rubicón*, Madrid, Eypasa, 1997, 576 págs.

Actas de las Cortes de Navarra (1530-1829): Libros 17 y 18 (1817-1818), Edición dirigida por Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza, Transcripción e indización de Virginia García Miguel, Mercedes Seviné Ruiz y María Teresa Alzugaray Los Arcos, Pamplona, Servicio de Publicaciones del Parlamento de Navarra, 1996, 617 págs.

Unas últimas notas sobre cuatro obras instrumentales. La de María Milagros Cárcel Ortí es una guía de los estudios de paleografía y diplomática que se pueden cursar en las diversas universidades de Europa y América, país por país, así como en algunos centros del resto del mundo. Se dedica un capítulo especial a España y, en tres anexos, se enumeran los profesores españoles de estas materias, la localización de los planes de estudio de cada Universidad en los boletines oficiales y la dirección de varios centros de enseñanza, sobre todo de América y Filipinas.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Por su parte, la guía de los archivos mejicanos es obra póstuma del franciscano Lino Gómez Canedo, el importante estudioso de la historia, eclesiástica sobre todo, de la América hispana. Dividiendo la exposición en cuatro partes, de longitud necesariamente desigual, va analizando con criterio sumamente práctico el contenido de los archivos de la ciudad de Méjico (no todos), los regionales, los de algunas haciendas y alguna comunidad indígena. Es libro de gran utilidad como todas las de la serie *Documentos Tavera* y los demás que van produciéndose en la Fundación Histórica Tavera.

La labor episcopológica ni cesa ni debe cesar. Constituye un instrumento inestimable como elemento de referencia para el conocimiento histórico, y las técnicas historiográficas actuales obligan a poner al día todo lo que se ha escrito en siglos anteriores y en bastante del nuestro. En este caso se trata del episcopologio de la diócesis de Canarias y Rubicón (nombre este último que hoy se ha perdido, pero que está plenamente justificado por razones históricas —fue designada así por los papas, alguno de los cuales manifestó la voluntad de que siempre se denominara de ese modo—, para lo que hoy llamamos simplemente diócesis de Canarias). El período abarcado va de 1404 al día de hoy y está organizado por biografías, ordenadas cronológicamente. La obra trae varios apéndices, entre los que destacan otros dos episcopologios, que son el del obispado de Telde (1344-¿1411?) y el de la diócesis de Tenerife desde su primera creación en 1824 también hasta la actualidad (aunque no ha sido la de esta última diócesis una historia continua desde esa fecha, sino entregada a los avatares políticos y concordatarios y discontinua por lo tanto).

El episcopologio se basa en una labor de archivo encomiable. Aunque, como es lógico, la base principal está en el Diocesano y el Catedralicio de Las Palmas, los autores han tenido la paciencia de verificar los datos, sobre todo de nacimiento y mortuorios, siempre que les ha sido posible, y eso y otros cuidados les ha llevado a recorrer buen número de depósitos documentales de las islas y la península.

Es obra a agradecer, como toda la que tiene un carácter eminentemente instrumental, para uso de otros.

La edición de las actas de las Cortes de Navarra de 1817-1818 es un volumen más (seguramente el penúltimo) de esta colección utilísima. Las anteriores cubrían el período que comenzó en 1530. Restan las de la última convocatoria de su historia, la de 1828-1829. Se trata de una fuente de primer orden, imprescindible para el estudio del antiguo reino en su fase moderna. La riqueza temática es enorme, tanto desde el punto de vista civil como desde el militar y eclesiástico. La transcripción ha sido efectuada con el mayor cuidado. Se mantiene la ortografía original. Se numeran los párrafos o grupos de párrafos correspondientes a cada unidad temática a fin de facilitar la referencia a ellos en los índices y la cita en estudios ulteriores. Lleva índice de nombres propios, de materias y de autos (decisiones formales), además del general. Se remite a un apéndice de notas cuando hay en el original peculiaridades gráficas (anotaciones marginales o entre líneas, subrayados etcétera). Insistimos en su importancia como fuente.

PASTOR, Fernando; BUSH, Luis, y ONRUBIA, Javier: *Guía bibliográfica de la Orden de San Jerónimo y sus monasterios*. Madrid, Fundación Universitaria Española. Universidad Pontificia de Salamanca. 1997. 214 págs.

Para los estudiosos de la vida religiosa en general, y de la Orden de San Jerónimo en particular, resultará una gran ayuda esta guía que acaba de salir publicada dentro de la Colección "Espirituales Españoles", editada conjuntamente por la Fundación Universitaria Española y la Universidad Pontificia de Salamanca, y en la que ya ha aparecido toda una serie de obras de un interés indudable.

La obra, prologada por el actual prior de Santa María de El Parral (Segovia), Fray Ignacio de Madrid, O.S.H., buen conocedor y amante de la historia de la Orden en la que en su día profesó, pone al alcance de los estudiosos de la misma todo un repertorio de títulos bibliográficos adecuadamente ordenados por temas o apartados, y posibilita así al investigador el acercarse mucho más rápidamente a aquel o aquellos aspectos que busca o sobre los que desea informarse. Incluso se ofrece la signatura con que tales títulos se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid o en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

El repertorio se inicia muy acertadamente con una breve referencia a obras acerca de San Jerónimo y Santa Paula, padres espirituales de la Orden, y continúa con obras de carácter general, títulos para cuestiones artísticas, "Constituciones y Extravagantes", espiritualidad, historia, vida y costumbres, monjes (apartado éste que recoge, aparte de obras generales, otras más concretas para veintisiete monjes especialmente destacados de la Orden), y toda la serie de monasterios jerónimos ordenados por provincias, desde los de Álava hasta los de Zaragoza. También se recogen las obras referentes a la presencia de estos religiosos en América y en Portugal. Por último, se ofrecen los títulos correspondientes a la rama femenina de la Orden, así como a algunas de sus monjas más destacadas, y los tocantes a los monasterios femeninos de España y de Méjico. Finalmentel cabe señalar la existencia de un valioso índice de autores de las obras recogidas en el repertorio. Debe advertirse, sin embargo, que como los propios autores de esta bibliografía indican, no se han incluido en ella las obras escritas por monjes de la Orden que tratan otros temas distintos de la historia o la espiritualidad de la misma, como estudios sobre música, filosofía, alquimia, etc., por rebasar el ámbito propiamente del trabajo y por hallarse en preparación una próxima publicación sobre escritores jerónimos, por parte del Padre Fray Ignacio de Madrid.

Es de esperar que este libro no sólo facilite el estudio de la tan española Orden de San Jerónimo, sobre la que ya han versado en años recientes tres tesis doctorales (dos en España y una en Francia), sino que además promueva su conocimiento y aprecio, tal como sus autores desean. Especial interés tiene también en un año como 1998, en el que se celebra el cuarto centenario de la muerte de Felipe II, constructor del monasterio de El Escorial y gran devoto de la Orden.

Santiago CANTERA MONTENEGRO

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

RUÍZ HERNANDO, José Antonio: *Los Monasterios Jerónimos Españoles*. Segovia, Caja Segovia, Obra Social y Cultural. 1997. 525 págs.

Aparte de la *Guía bibliográfica de la Orden de San Jerónimo y sus monasterios*, ha aparecido a finales de 1997 otro trabajo de notable interés para el conocimiento de dicha Orden, dedicado en este caso a los monasterios jerónimos españoles y su estudio arquitectónico. Asimismo, y como el propio autor apunta en la presentación, otras facetas artísticas están siendo objeto en estos momentos de las investigaciones de las doctoras Mateo y López-Yarto.

La primera parte de la obra se centra en un estudio general de la arquitectura jerónima o jeronimiana, y en ella se observan interesantes aportaciones del autor, referentes a la tipología y la evolución de los monasterios de la Orden. La segunda parte aborda cada cenobio en particular, presentando las principales noticias históricas de los mismos y recogiendo textos de crónicas de monjes jerónimos (lo cual ofrece un panorama vivo de aquellos monasterios) o de otros autores, como por ejemplo las descripciones del *Diccionario de Madoz* cuando existen. Además, en esta segunda parte se nos indica el acceso actual a estos centros, algo que aquellos que investigan o sienten especial afecto al monacato y a la Orden de San Jerónimo, así como un cierto gusto viajero o turístico, sin duda agradecerán.

En gran medida, este libro servirá también para actualizar y hacer más accesibles al lector las noticias sobre los monasterios jerónimos, cuya consulta hasta ahora era algo más complicada por tener que buscarlas de un modo relativamente más disperso, por ejemplo, en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, o en el artículo de Fray Ignacio de Madrid sobre "Los monasterios de la Orden de San Jerónimo en España", *Yermo*, 5 (1967), 107-175, aparte, por supuesto, de otros títulos concretos sobre cada monasterio. Sin embargo, cabe llamar la atención sobre la ausencia en este estudio, publicado precisamente en Segovia, de una referencia especial al monasterio de Párraces, de canónigos regulares, cuya reforma se encomendó a los jerónimos y finalmente fue incorporado en 1565, por intervención de Felipe II, a El Escorial, entidad que estableció en él un colegio para los monjes jerónimos. Y llama asimismo la atención por el hecho de que su estado de conservación es bastante bueno y su interés arquitectónico es notable. De todas formas, esta ausencia no resta valor, ni mucho menos, a la obra y las aportaciones de José Antonio Ruiz Hernando.

Santiago CANTERA MONTENEGRO

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo II. Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Madrid, Sal Terrae, Mensajero, Universidad Pontificia de Comillas, 1991, 1365 págs.

Siete años después de la aparición del primer tomo de esta obra, se editó este segundo donde se concluye el proceso de implantación de la Compañía tras su penúltima supresión en 1868. Para el tercer volumen queda el estudio sistemático de las activida-

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

des y obras de los jesuitas. La publicación de las Memorias del P. Luis Martín, con las anotaciones de Sanz de Diego, Eguillor y el propio Revuelta, junto con la edición bilingüe de la *Ratio Studiorum*, a cargo de Escanciano, Gil, Labrador y Martínez de la Escalera, forman una biblioteca importante que han de consultar quienes deseen conocer el papel de los jesuitas en el catolicismo español contemporáneo.

Revuelta mantiene una metodología empleada ya en el primer tomo: referencia al contexto social y eclesial y uso de una documentación interna, que demuestran rigor y esfuerzo. Es algo más que una información sobre la estructura del libro. Es el reconocimiento a una labor que merece calificarse de ejemplar.

El sistema político de la Restauración y las tensiones que escinden y enfrentan a los católicos son el marco en el que se proyecta la Compañía bajo la dirección del P. Antonio Anderledy, el prepósito con el que se inicia este período. En 1885 el cardenal Guibert, arzobispo de París, manifestó su adhesión al Papa después de que el cardenal benedictino, J.-B. Pitra, manifestara su desacuerdo con León XIII, en unas declaraciones a un diario intransigente belga. El P. Anderledy hizo suyo ese acto del arzobispo de París. Buscaba desenganchar a los jesuitas de ese sector del catolicismo, infeudado políticamente con la monarquía en Francia y con el carlismo en España.

Durante el mandato del P. Beckx se había iniciado el retorno de la Compañía y de otras órdenes regulares a España. Por esos años, mientras en la Francia de la III.^a República se legisla contra los institutos religiosos masculinos y sus escuelas (1880-1886), se potencia en España la predicación (ejercicios y misiones populares). La restauración de las órdenes regulares, con la excepción de la Compañía, no es relevante. Sí resulta decisiva la llegada de congregaciones femeninas francesas o el aumento del número de hermanas y la apertura de nuevas casas en las que se habían establecido en los años sesenta. A partir de 1870 se consolida, aunque con menor fuerza, el movimiento congregacional en España. Alguna de estas nuevas congregaciones reconocen como fundador a un jesuita. Las *respuestas* de la Santa Sede a las *Relationes ad limina* de los obispos españoles revela en qué dirección habría de ir: mejorar la formación del clero y fomentar la instrucción del pueblo y la atención a la juventud a través de la escuela. Para eso se contaba con los antiguos institutos regulares y de las nuevas congregaciones.

El primer acierto del enfoque de Revuelta es no detenerse en ese proyecto de la Iglesia durante la Restauración, porque la Compañía, por los lugares donde se establece, por las obras que emprende, por el condicionamiento que le impone su situación jurídica en precario y por la actitud política que asume y se le atribuye, se halla en los márgenes, es decir, en aquellas zonas calientes donde la lucha ideológica y los enfrentamientos. Con sagacidad subraya Revuelta que el temor de los jesuitas fue más fuerte que los peligros que los amenazaban y que los riesgos que corrían. El elenco de los Padres que tuvieron problemas o que no contaron con el favor de sus superiores revela que la Compañía había optado por los colegios de segunda enseñanza, por las residencias, en muchos casos unidas a los colegios, y por servicio religioso en templos encomendados a ellos. Eran menos los que se dedicaban a la predicación de misiones populares, a la acción social, a la presencia en el mundo de la cultura...

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

La postura de los jesuitas ante el sistema político de la Restauración fue de distanciamiento, con una descalificación global, desde el punto de vista doctrinal. Estuvo matizada en la práctica por la conducta de los partidos políticos hacia la Iglesia. Hubo un acercamiento a los conservadores, pero por iniciativa de éstos y por la vía de la relación personal. No podemos medir las actitudes, pero los propios testimonios que aporta la documentación, como matiza el propio Revuelta, y la pervivencia de las tensiones parecen indicar que hubo enfrentamiento y rechazo y no sólo distancia. Estaban los jesuitas “encastillados, en una deferencia distante y casi displicente” (44). Como ejemplo, la prevención hacia la Reina Regente como revela el rechazo a los Padres Coloma por su relación con ella, a pesar de que actuaban siempre en favor de la Compañía (55-61). Aunque sobrepasa 1906, durante el mandato de Pedro Bianchi, superior de Castilla, incluso en esta provincia, que parecía más pacificada desde los tiempos del P. Luis Martín, perduraba firme ese rechazo y el antiliberalismo de la mayoría de sus miembros.

Para entender las tensiones internas y las relaciones de los jesuitas con el episcopado, el clero y el movimiento católico, hay que partir del antiliberalismo, el lugar desde el cual se percibe y se proyecta la vida de la Compañía en España estos años. El P. Delgado se excusaba ante el P. Anderledy por el poco trato con los obispos y con la nunciatura, porque los prelados y Rampolla procuraban atraer a los jesuitas hacia el partido de los católicos liberales (252).

El antiliberalismo explica el giro integrista en los años ochenta y la necesidad de apelar al silencio como única forma de mantener un mínimo de cohesión interna. Revuelta explica y no juzga. Desde los *otros*, es decir, desde aquellos que chocaron con los jesuitas y que no pudieron encontrarse en paz con ellos, hubo otros factores. Sólo un recuerdo: nadie podía dudar de que la Unión Católica era una creación del catolicismo tradicional, bajo el control de los carlistas disidentes de Nosedal. El primer acto fue un mensaje a Ch. Freppel, el obispo de Angers, diputado legitimista. Ni entonces ni cuando se plantearon las alianzas electorales a partir de 1900, *per modum actus*, fue posible el acuerdo.

Cuando en 1887 apareció en Lourdes un estandarte con la leyenda de Sardá, El liberalismo es pecado, un prelado tan combativo contra las medidas de los republicanos franceses, como el obispo de Nancy, J.-F. Turinaz, advirtió al nuncio Luigi Rotelli: el *Syllabus* es un disfraz para sepultar las enseñanzas del Papa.

“La crisis integrista es el problema interno más acuciante...” (2). “Algunos de los más principales prelados echan en cara a los jesuitas que son integristas...” (97). Pese a eso, gozaban de prestigio entre los obispos, los sacerdotes y ante la nunciatura. Porque esa fidelidad ideológica a los principios antiliberales fue como un valladar de observancia de la vida regular, de los preceptos del *Instituto* y de las orientaciones ascéticas de los superiores.

Creo que habría que sacar de la lista de los obispos integristas a Santos Zárate, López Mendoza, Bryan y Belestá. Al beato Marcelo Spínola le caen bien todos los adjetivos, menos el de discreto. Se enfrentó con Lluch y Garriga, siendo auxiliar de Sevilla. Recibió una seria advertencia de la nunciatura cuando ocupó la sede de Málaga.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Como arzobispo de Sevilla, además de llamar al diario que fundó "Correo de Andalucía" -y todos sabemos que los *Correos* eran carlistas- toleró y quizás algo más un enfrentamiento de un miembro de su cabildo con el Cardenal Primado y fue desautorizado por la Santa Sede, como sucedió en el Centenario de Murillo.

Si se diferencia a las antiguas órdenes regulares de las nuevas congregaciones, entonces su reparto geográfico es distinto. Estas últimas están fundamentalmente implantadas en las zonas de mayor urbanización e industrialización, como puso de relieve hace años Martín Tejedor.

La mirada de la Iglesia en España no fue coincidente con la de León XIII. El Papa quería implantar la Iglesia en el corazón de la democracia. Era la realización de aquella proclama de Mermillod en París: hay que firmar un concordato con la clase obrera. Aquí todo se esperaba del poder. Se dijo que la revolución era *descendente*: una minoría ilustrada tenía el designio de destruir la religión. Revolución y descristianización eran una misma cosa. Había que conquistar a la clase dirigente. Por eso el problema de la división entre los católicos tiene ese fondo oligárquico, coincidente con la estructura misma del régimen político. En España bastaba con el concordato vigente. No necesitaban el *otro*.

La Compañía de Jesús jugó decisivamente en la división de los católicos en España. Los jesuitas no se apartan de la opinión dominante dentro del movimiento católico en España. Conviene tener en cuenta que el enfrentamiento es anterior al pontificado de León XIII. Pío IX condenó a los católicos liberales a partir de la experiencia de 1848. Reiteró su anatema en los años setenta. Y el enfrentamiento entre Nocedal y Alejandro Pidal era un hecho en 1876. No fue suficiente para los *católicos puros* la oposición de los moderados históricos a los artículos 11 y 12 de la constitución.

Hubo después sobre la escisión carlista una versión acomodada, que el propio Luis Martín recogió en su informe al P. Anderledy en octubre de 1889 (308-309). Los que se apartaban de "El Siglo Futuro" y de Ramón Nocedal estaban "inficionados de liberalismo". La realidad es que los jesuitas, según testimonia el propio P. Martín, "contra illam (Unionem Catholicam) fere unanimiter sentiebant" (287). La crisis integrista vino a destruir la unidad que, en torno a los carlistas, existía dentro de la Compañía. Lo denunciaba, acogiendo las quejas del P. Mir, el nuncio Rampolla en 1886, vísperas de la ruptura oficial de los integristas con Don Carlos. Era difícil, pese a los intentos del P. Anderledy, que se viera imparcialidad política donde no existía, aunque el silencio de la obediencia pudiera consentir que la querencia política de los jesuitas quedara oculta. El propio Luis Martín reconoció en noviembre de 1887 la fragilidad de la conducta elegida. No puede tacharse de ambiguo el lenguaje de Rampolla. El nuncio comentó el problema, ateniéndose a lo que era a su estricta responsabilidad. A los superiores de la Compañía incumbía encarar las consecuencias de la militancia de los jesuitas que los apartaba de la estrategia de la Santa Sede en España y Francia y los situaba en un lugar distinto al de sus propios cooperadores y bienhechores, como podría suceder en Deusto, Comillas...

Entrado el siglo XX reconocían como indiscutible los jesuitas que los partidos católicos eran exclusivamente el carlismo, el integrismo y, en Vizcaya, los Bizkaitarras

de Arana y sus herederos. Sobre ese punto no había transacción, ni siquiera respecto a otros jesuitas, según recogía el propio Luis Martín al reflexionar sobre la política española. Como escribió el P. Abad, a muchos jesuitas importaba poco que esa identificación con un sector de los católicos perjudicara a la Compañía.

Muerto León XIII, algunos Padres acertaron a formular lo que había sido la orientación de este Papa para los católicos franceses desde 1885 y que halló su expresión doctrinal en la *Inmortale Dei*: libertad política y, desde ella, unión con todos aquellos que, siendo o no católicos, estuvieran contra la revolución. Para calibrar la acogida de esa encíclica, basta recordar el comentario que puso Sardá y Salvany al mensaje que dirigieron al Papa los obispos españoles reunidos para el funeral de Alfonso XII. Revuelta constata el nulo eco de este documento dentro de la Compañía. Nadie lo citó.

La teoría del *mal menor* y la *Inter Catholicos Hispaniae* nada solucionaron. La unión de los católicos tendría que hacerse bajo bandera de una alianza *antiliberal*. El mensaje pontificio al obispo de Madrid no pudo leerse en la residencia de la Compañía en esta ciudad. La pureza doctrinal se medía desde el integrismo. Y estaba por encima de ortodoxias más elementales y más seculares en la tradición cristiana. Es sobrecogedor, aunque no exclusivo de los jesuitas, el testimonio del P. Capell en 1909 (796).

Este tomo II de la historia de la Compañía de Jesús se convierte en una consulta imprescindible para quien desee estudiar la inspiración ideológica del catolicismo, se pregunte por las raíces de su marginación cultural y trate de entender la responsabilidad de los católicos en la ruptura violenta de la convivencia hispana. En cuanto a los jesuitas, ahí queda la llamada de Juan Valera para que recuperaran el "espíritu elevado, amplio, civilizador y progresivo...(de) sus mejores días".

La crónica de las fundaciones de casas en cada una de las tres provincias revela qué clase social sostiene a los jesuitas esos años. Personalmente me ha resultado muy útil para entender la diferencias entre el mundo congregacional francés y el que fue posible en España bajo la influencia, entre otras, de la Compañía. Ese apoyo en bienhechores, unido al periodo de "gran observancia" que fomentan Anderledy y Martín como prepositos generales, con la marca de su propia personalidad, van a tener un gran impacto en la acomodación de las congregaciones al nuevo código y la transformación de las femeninas en institutos religiosos. Es otro aspecto, cuyo estudio, se va a beneficiar decisivamente por esta investigación de Revuelta.

El acopio de datos y el esfuerzo del autor compensan el tiempo dedicado a la lectura. Esta reseña es un testimonio de la cantera de problemas que se encuentran en estas páginas. Si leer es un ejercicio privilegiado de diálogo -Descartes dixit-, el que surjan más y más asuntos sobre los que uno desea detenerse y hablar con el autor es el mejor juicio sobre la excepcional calidad de esta investigación. No es una sorpresa para los que hemos tenido la suerte de leer el tomo I y la edición de las Memorias del P. Martín.

No quiero terminar sin poner una prueba de ese fluir inagotable. El anticlericalismo, en su versión hispana, ofrece una pista importante para develar todo lo que hay de artificio en el Estado de la Restauración y toda la vaciedad ideológica de la izquierda -sin echar fuera al socialismo. Una orientación cesarista o jacobina atribuye al Estado la administración de las libertades, sólo válidas, en la medida en que son *legales*. Ese

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Estado se permite recortarlas. Revuelta es excesivamente generoso con las conclusiones de alguno de los autores consultados por él. No es algo criticable en el país de las cien y una mezquindades. Quizás esto cambie y se pueda reducir la frontera de lo que desconocemos, cuando se valore la aportación, sabiendo que la solidaridad es trabajo en común y eso supone sumar.

Cuando se explica la historia hay que advertir que jamás se repite. No es maestra. Es testigo. Testigo de cargo contra la fatuidad y la intolerancia. Lo que no se resuelve, no muere, queda pendiente. Lo que no se alcanzó en un tiempo, probablemente sea vano intentarlo de nuevo. Sirva de advertencia para no *repetir* alianzas y para no temer: tampoco ahora será posible, entre otras cosas, secularizar la sociedad desde el Estado.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ

AVILLEN, María J., *Mario Soares. Dictadura y revolución*, Editorial Plaza y Janés, 1996, 658 págs.

Merced, sobre todo, a la extensión y justeza del prontuario de la entrevistadora, la obra se presenta como un completo recorrido por gran parte de la historia contemporánea lusitana. El protagonista tenido en ella por el entrevistado, el gran número de sus relaciones y contactos con el mundo político y cultural de la nación portuguesa, determina que sus opiniones y planteamientos acerca de sus principales capítulos, sean a menudo interesantes, pese al exagerado egotismo que transparentan. Su antisalazarismo radical priva, sin embargo, de exactitud a varias de sus rotundas afirmaciones y cerrados análisis sobre la dictadura. Más ricos en matices son los llevados a cabo acerca del colonialismo luso –otro de los ejes del libro–, con descripciones de episodios y personajes de gran valor historiográfico y, a las veces, literario. Concluida esta visión del pasado lusitano, a través de la mirada de uno de sus más destacados actores en el promontorio representado por la decisiva efemérides del 25-XI-1975, toda la etapa radical de la “revolución de los claveles” es objeto de una reconstrucción muy detenida, ensanchándose alguna de sus perspectivas con el testimonio del que sería más tarde presidente de la nación –1986-96–. El influjo que sobre ella tuvo el precipitado fin del proceso descolonizador permite al que fuera por aquel entonces ministro de Asuntos Exteriores luso trazar amplias panorámicas del contexto internacional de la época y retratar a varias de sus más importantes figuras –Kissinger (positivo, en conjunto), Gromyko (negativo, con reservas), Giscard d’Estaing (remitente), Olof Palme (entusiasta), Harold Wilson (cariñoso), etc.–. Es llamativa no obstante la ausencia de lo español en todas estas detalladas páginas, así como en las restantes. Tal vacío se compensa con la calidad de la información proporcionada en punto a ciertos aspectos de la política adoptada por el franquismo ante el fin del caetanismo –neutralidad absoluta; el embajador Antonio Poch y el también por aquellos instantes embajador Fraga serían los transmisores de la posición española –así como sobre el joven socialismo hispano de la península enfrentado al del exterior e igualmente de la postura de Santiago Carrillo cara al pleito lusitano entre socialdemócratas y comunistas, posición

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

favorable al primero. La semblanza de Felipe González se trata con una calculada ambigüedad mientras que la de Enrique Tierno se dibuja con perfiles muy atractivos. De otro lado, merece destacarse el énfasis del político lisboeta en poner de relieve la postura de entendimiento del régimen con la iglesia católica para impedir con ello el enfrentamiento entre ambas potestades que caracterizó a la I República. Sus elogios al comportamiento del primado luso, y a los sectores progresistas del clero y el laicado, son elocuentes de su posición. Muy escurridizo el personaje entrevistado, la obra es rica en aguas pantanosas que deberán atravesarse con suma cautela. Abundantes erratas tipográficas impropias de una editorial tan prestigiosa como la responsable de la publicación de un libro excelentemente traducido, con ciertos gazapos –vgr., confusión del océano Atlántico con el famoso hotel del mismo nombre estorilense–, quizás atribuibles, empero, a defectos de edición.

José Manuel CUENCA TORIBIO

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier, *Enrique Flórez. La pasión por el estudio*, Editorial Revista Agustiniiana, 1996, Madrid.

El Departamento de Historia Eclesiástica de España, antiguo Instituto de Historia Eclesiástica de España "Padre Enrique Flórez", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, recibió con simpatía el obsequio que el autor Campos y Fernández de Sevilla le hizo de un ejemplar de la obra que reseñamos. Decimos "simpatía", porque parece la palabra menos solemne y más adecuada para expresar el superficial beneplácito con el que vimos lo que parecía ser una obrilla de divulgación editada por los hermanos en religión del célebre agustino. Aunque conocíamos el peso específico, como investigador, del P. Campos y Fernández de Sevilla, atribuimos a piedad familiar, y a un loable deseo de divulgar una de las mayores glorias de su Orden, el editar un opúsculo, de menos de cien páginas, que glosara la figura del padre de la historiografía eclesiástica de España y autor de la monumental historia de la iglesia española titulada *España Sagrada*.

Una vez más se verifica el dicho de que las apariencias engañan. Tan pronto como se abre el aparente opúsculo se encuentra el lector con unos caracteres minúsculos, una caja apretadísima y un aparato de citas críticas, a pie de página, y de citas textuales en el propio cuerpo expositivo, que disipa por completo el inicial engaño. En realidad, es un verdadero primor de exposición, ceñida y eficaz, de la vida y obra de Flórez. Una exposición que no nos atreveríamos a calificar de sintética, porque la idea de síntesis, tan próxima a la de abstracción, no parece que se compadezca mucho con el cúmulo de observaciones, y hasta de significativas disquisiciones, que aporta el autor.

Tampoco parecen propias de una obra de síntesis las muchas manifestaciones, epistolares o impresas, hechas por el propio Flórez, y muy intencionadamente escogidas por el autor, en las que se hacen patentes la personalidad religiosa y humana del agustino o el aparato metodológico con que afrontó su menester de historiador. Pero es que en esa intencionada selección de manifestaciones significativas es donde se

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

hace la síntesis más expresiva y, también, más difícil, porque, aunque parezca paradójico, sólo quien ha escrito mucho (el autor tiene una producción centenaria) es capaz de meter tanto, con tanto sentido, en tan poco espacio. "Nosotros –dice el autor– hemos dejado que hable bastante el P. Flórez, y lo haga con diversas personas, distintas fechas y sobre diferentes temas: le oímos en asuntos importantes y cotidianos. Con nerviosismo por los retrasos de los impresores, en dudas científicas, en problemas de salud, en alegrías por los progresos de sus colecciones, o la publicación de otro volumen de su gran obra. Suficientes ráfagas para reconocer al historiador, al numismático, al naturalista, al escritor, al religioso, al investigador, al amigo..." En efecto, la selección de textos del propio Flórez, que hace el autor, produce en el lector esa rara impresión de realismo y certidumbre que acompaña a las descripciones caracterológicas cuando, a su condición de supuestamente verdaderas, se junta la congruencia entre todos los rasgos y la verosimilitud del conjunto.

De los tres capítulos en que está dividido el trabajo, el primero resume su biografía familiar, su vida religiosa y sus estudios. El segundo capítulo, titulado "El intelectual y el maestro" describe su método de trabajo, las críticas de que fue objeto y las polémicas en que se vio envuelto, los viajes en busca de fuentes documentales directas, las consultas e informes que evacuó, y su infatigable trabajo de coleccionista de libros, de monedas y de piezas para su gabinete de ciencias. El tercer capítulo recoge con cierta amplitud sus obras más principales y enuclea su contenido. Finalmente, cuatro nutridas páginas de bibliografía sobre Flórez terminan de instalar al futuro investigador en una plataforma de despegue verdaderamente complejiva y, además, solvente, dado el rigor y prestigio del autor.

En efecto, creemos que debe haber futuros investigadores que vuelvan sobre algunas cuestiones que han podido plantearse en torno a la calidad crítica de Flórez, en el terreno de la metodología histórica. Tales cuestiones son susceptibles de reexaminarse, si se sitúa al personaje en una nueva, o más profunda, visión de la cultura de su época. Obras como la de Francisco Sánchez-Blanco Parody, *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, nos permiten avanzar en el conocimiento de la epistemología de la época y, lo que es más importante, en las relaciones entre la epistemología y la fe cristiana.

El terremoto de Sevilla, de 1750, escenifica como ningún otro episodio el tema que planteamos, por cuanto el suceso en cuestión suscitó dos reacciones muy diversas: la piadosa y teologizada, que sólo vio en ello un castigo de Dios por los pecados de los hombres, y la de los iniciados en la ciencia vulcanológica, para quienes una tal perturbación obedecía a las leyes de la naturaleza o, para decirlo en términos filosófico-teológicos, a la acción de las "causas segundas". Lo que queremos decir es que, para plantearse una revisión de la calidad crítica y del rigor metodológico de Flórez como historiador, resulta oportuno tener en cuenta otros dos niveles que, por sí mismos, no pertenecen al dominio de la historiología: el nivel de la vivencia de la fe cristiana y el nivel de lo epistemológico y científico. Y para ser más exactos, lo que interesa, sobre todo, es la relación entre ambos.

Por poner un ejemplo de vivencia de la fe, podemos pensar en un acontecimiento grandioso de la historia de la Iglesia como fue la conversión de Constantino al cristianismo, tras la batalla del puente Milvio. Según la tradición, la victoria de Constantino

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

había sido precedida por la célebre aparición de la Cruz con las palabras “in hoc signo vinces”. Que Flórez acepte el relato de aquel prodigio, como un suceso histórico, llama la atención, especialmente si se piensa en el rigor crítico con que destruyó tantas monsergas populares y tantas leyendas de beaterio, pero es que el hecho cierto de la conversión de Constantino constituyó un verdadero hito en la realización de la “Historia salutis”, a causa de la fulgurante expansión del cristianismo que siguió a la decisión imperial. Un suceso tan extraordinario, con respecto al ritmo normal de los acontecimientos humanos, ¿no parece exigir, por correlativa simetría, una acción divina también extraordinaria? Las leyes de la causalidad filosófica y científica parecen sugerir que un hecho extraordinario habrá de tener una causa también extraordinaria. Por lo demás, la posibilidad de una presencia de “lo sobrenatural” o extraordinario en los acontecimientos históricos no parece que pueda ser negada por quien profesa la fe cristiana, ni por cualquier historiador, desde San Agustín hasta Vico, que conciba el desarrollo de los acontecimientos humanos como un proceso íntimamente imbricado con la voluntad providente de Dios, en cuyos designios puede entrar una acción que sobrepuje el orden de lo natural y ordinario.

Parece, por lo tanto, que hasta una fe ilustrada puede inducir a lo ilusorio, si no se cohonesto con el sentido de “lo verosímil”, es decir, con esa nueva categoría crítica, fruto maduro y sapiencial del recién inaugurado espíritu científico que iría desarrollándose en España a medida que avanzaba el siglo XVIII. Lo “verosímil” dice relación con el orden de lo posible, mientras lo “verdadero” se refiere al orden de lo real. Ahora bien, “lo verdadero” en historia es lo que está crítica y suficientemente documentado o atestiguado. Pero, cuando “lo verdadero” choca contra la categoría de “lo verosímil”, parece prudente que el discernimiento crítico *se incline* hacia el gran principio del naturalismo cristiano, y busque denodadamente el punto en que unas fuentes, que parecían dignas de confianza, ahora parecen inducirnos al error. ¿Cómo fue en Flórez su percepción –suponemos que paulatina– del espíritu crecientemente científico y epistemológico de su siglo? Esta pregunta, en puridad, no atañe al oficio del historiador y al uso riguroso de lo que llamamos crítica histórica, sino que inquiere sobre un presupuesto básico y anterior que, evidentemente, puede tener consecuencias en los resultados de cualquier pesquisa. Tampoco el dominio del idioma y la claridad de expresión son aparejos específicamente historiográficos, pero su defecto puede dar lugar a errores de intelección y de posterior transmisión.

Pero queda un terreno –éste, sí, específicamente historiológico– donde el investigador futuro podría y debería profundizar: las influencias que, a través de su conocimiento del francés, pudo Flórez experimentar. Él conoce las obras de Launoy, Basnage, Tilemont, Baillet, Bolando, Mabillon, Vallemont, Graveson, del listísimo Cabassut y, lo que es más chocante en el fervoroso religioso agustino, toma en serio a Dupin, aunque alguna vez lo haga para polemizar con él. Aquel golfo (para decirlo en términos de nuestro tiempo) condenado por el Índice, por Bossuet, por el arzobispo de París ¿cómo podía ser citado por Flórez en una obra como la *Clave Historial* concebida para uso e instrucción de los estudiantes? Sería interesante saber si ello obedece a ignorancia sobre la biografía del personaje, cosa difícil de suponer, o si en ello muestra una

soltura y desenfado que no deja de causar maravilla a quienes nos interesamos por nuestro admirado agustino.

Este es un reto que echamos al ilustre compañero de religión del P. Flórez, que nos ha obsequiado con tan primorosa obra sobre el autor de la *España Sagrada*. Como miembros del Departamento de Historia Eclesiástica de España "Enrique Flórez", le transmitimos, con esta ocasión, nuestra gratitud.

Jesús MARTÍN TEJEDOR

SILVA GOTAY, Samuel, *Protestantismo y política en Puerto Rico 1930. Hacia una historia del protestantismo evangélico en Puerto Rico*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico 1997, 375 págs. 21 cms. por 15 cms.

Este libro del profesor Silva Gotay, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, es la primera entrega de los cinco volúmenes, que abarcan desde 1898 hasta 1980 y que forman parte del proyecto de historia y sociología de la religión.

Colaborador de la Historia de la Iglesia en América Latina, dirigida por Enrique Dusell, con quien está ligado desde su estancia en la Universidad Nacional Autónoma de México, su tesis, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y en el Caribe*, con cuatro ediciones en español, ha sido traducida a varios idiomas. Expone en ella la teología de la liberación, en sus distintas versiones y con un detallado examen de la teoría social en la que se asientan. Silva-Gotay, vinculado a la tradición bautista del protestantismo puertorriqueño y perteneciente a la generación de los sesenta, une a su condición de investigador y profesor universitario, la de testigo del giro que se produjo en las Iglesias evangélicas de América Latina, que se prolonga hasta bien entrada la década de los setenta.

Se recuperaron aquellos aspectos críticos de la memoria cristiana, que comienzan a tener significación y relevancia a partir del Congreso Evangélico Hispanoamericano del Norte de América Latina, celebrado en La Habana en 1929. Será "La Nueva Democracia" su portavoz. En esta revista se denunció el poder imperial, la infeudación de las iglesias con su aparato estatal y su alianza con sus clases dominantes.

El nuevo liberalismo critica los efectos negativos del capitalismo monopolista, incapaz de frenar el desarrollo industrial y las ganancias de las grandes corporaciones. La indigenización de las Iglesias evangélicas, decía el pastor metodista cubano, Luis Alonso, exigía desligarse "de la conducta inmoral de algunas empresas financieras" y de "los procedimientos del gobierno (norte)americano". Los pueblos de América Latina eran algo más que socios subordinados de una política comercial, que sostenía gobiernos sumisos al centro imperial de Washington y culturalmente humillados.

La Iglesia, que acoge en su seno desde Agustín de Hipona a Sor Juana Inés de la Cruz "y a otros que forman legión", habría de convertirse en foco de encuentro entre las diversas denominaciones y ser fuerte para anunciar que en la "caridad, la fraterni-

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

dad y la justicia en este mundo” se realiza el reinado de Dios. Había en esa opción la decisión de superar cualquier forma de “extrañamiento” de la Iglesia respecto al pueblo latinoamericano.

Las dos fechas que encuadran esta primera etapa no están elegidas al azar. Suponen que la cronología es un dato más que se articula con todos los otros para permitir una reconstrucción comprensible del pasado, explicado a partir de todos los factores que en él intervienen. En esta historia se recogen ordenadamente, como un sistema, sin forzarlos para construir un modelo. Puestos de ese modo, Silva-Gotay consigue que los propios agentes de esta historia del protestantismo desvelen sus propósitos y las contradicciones que encierran. El más evidente de todos, el de la americanización de Puerto Rico y su choque en los primeros años con el mundo católico y hasta con los propios evangélicos. En el marco histórico del 98 hay que introducir algo más que el mero cambio de soberanía en Puerto Rico. Había un proyecto político que miraba, como ha indicado hace pocos años, María E. Estades, al control del Atlántico occidental, desde Cuba hasta la desembocadura del Orinoco. Tenía una vertiente defensiva frente a las potencias europeas, que podrían neutralizar el dominio de Estados Unidos en América, negando la doctrina Monroe. El secretario de Estado, James Blaine, consideraba a Cuba y Puerto Rico, junto con las islas Hawai, tres lugares de “mucho valor”.

En 1909 Elpidio de Mier denunció la hegemonía de los pastores norteamericanos sobre los puertorriqueños, “la tiranía de los misioneros exóticos”. Mier, que no se reconcilió con la Iglesia católica, conservó su amistad con el obispo William Hubert Jones. Afirmó en 1915 esa solidaridad con los pobres, unida siempre a la reivindicación de la identificación de la Iglesia con el pueblo al que anuncia el evangelio.

Fiel a su generación y a su condición de sociólogo de la religión, Silva Gotay siente la necesidad de explicitar su metodología. La historia es testigo de los conflictos. El lector debe huir de la simplificación, porque el autor tiene un referente teórico complejo y rico a la hora de interpretar el material recogido. Quien conozca sus trabajos anteriores lo sabe. La misión protestante en Puerto Rico, simultánea a la invasión de 1898, la justifica, se solidariza con ella, pero nadie puede negar que, de ese modo, participa en la modernización y quiebra el sistema colonial, tan ligado a formas de sociedad precapitalistas y primitivas. La historia de la Iglesia debe ser crítica y objetiva, no apologética. El objeto de estudio es siempre una construcción. ¿Le quita eso imparcialidad? Más bien se la otorga. Confesar las preguntas que nos inspiran es aceptar que puede haber otras. Y decir que las cosas fueron así no significa que no pudieron ser de otro modo o que sólo fueron de ese modo, sino que *también* fueron así. Por eso la historia que se escribe, al igual que la que se hace y, sobre todo, la que se sufre, es una obra en “co-operación” y de “com-pasión”.

El protestantismo en Puerto Rico, unido en este período a una ideología y a su base social y económica, entra en contradicción con su identidad de “religión de los pobres y oprimidos”. Silva Gotay llama a ese entramado “religión civil” norteamericana, que funciona como una cultura que sirve para “integrar a la nación en torno a un consenso religioso al margen y sobre la pluralidad religiosa” y “legitima los actos políticos de la nación”.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

La fe cristiana proyecta una práctica autónoma, que da valor y sentido a la existencia, la organiza y realiza, pero se expresa "culturalmente" en un lenguaje que hay que contemplar desde la definición de la realidad vigente en una sociedad, "desde la visión ideológica del mundo del orden socioeconómico y político en que se da esta práctica religiosa".

Con todo, la religión "no se reduce a la economía, ni al lenguaje, ni a la teoría del conocimiento que asume ni a la política". Al denunciar, en el último capítulo, que la despolitización de lo político sacraliza lo secular, Silva Gotay enlaza con una hermenéutica que se remonta al siglo XIX y que sostendrán, entre otros, los católicos liberales.

Este enfoque, nada simplificador, de Silva Gotay, examina la vida cotidiana de los protestantes en Puerto Rico y descubre el impacto que el entramado institucional tuvo en la ruptura de una mentalidad secular y la escisión que sufrieron los propios pastores protestantes puertorriqueños entre su herencia cultural y la visión liberal que comportaba su cristianismo. Algunas prácticas e instituciones crearon una solidaridad que les ayudó a superar las dificultades que le ocasionaba su posición social. Desde el punto de vista institucional, los protestantes hubieron de responder a la pregunta sobre la licitud de la obra evangelizadora allí donde estaba establecido el catolicismo. El Congreso sobre el Trabajo Cristiano en América Latina, celebrado en Panamá en febrero de 1916, respondió con una eclesiología, que afirmaba la unidad de la Iglesia y la diversidad de las confesiones cristianas. Sucedió esto al tiempo que el "trabajo social" ganaba lucidez en el análisis de los cambios producidos y existía una reflexión teológica sobre el Reino de Dios y su anuncio.

Los efectos del regalismo hispano, indicados en el informe del jesuita Thomas Sherman a principios de 1899, fueron entre otros el odio popular a un clero que se consideraba ligado al poder colonial. Retornaron a España muchos sacerdotes que no soportaron la inseguridad económica que traía la separación de la Iglesia y el Estado y la secularización que comportaba respecto al matrimonio, la enseñanza, los cementerios y algunas propiedades eclesiásticas.

Para superar la crisis, la Santa Sede pidió información, tomó medidas y negoció durante varios años un arreglo económico. El primer obispo de Puerto Rico, James Hubert Blenk, desbarató el proyecto de Placide Louis Chapelle, el arzobispo de Nueva Orleans, que deseaba americanizar la Iglesia de la Isla. De ese modo el catolicismo se convirtió en un símbolo de resistencia, mientras los misioneros protestantes representaban en los primeros años de la ocupación la asimilación y la anexión. Eran una "secta invasora", denunciaba "El Herando Español" en 1907.

Habiendo vivido el protestantismo norteamericano la expansión hacia el oeste, estaba preparado, según Silva Gotay, para unirse a la empresa política de ampliar la frontera, cuando el modo de producción capitalista impuso la necesidad de controlar otros territorios y abrir en ellos nuevos mercados. Iba a iniciar Estados Unidos una trayectoria histórica donde civilizar y cristianizar justificaban la expansión económica. Josiah Strong fue el teólogo de esa empresa, combatiendo a quienes se oponían a ella. Decía Brook Adams que el comercio sustituía a soldados y sacerdotes. El senador James Beveridge habló del trabajo civilizador confiado por Dios a las naciones teutó-

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

nicas. Después de la conquista, la pacificación, tarea que incumbía a las agencias misioneras. La "verdad cristiana" era inseparable de la libertad y del autogobierno. Consumada la victoria militar, el predicador del evangelio reemplazaba al soldado.

Esta mentalidad se extendía al mundo católico. El "americanismo", que tuvo el apoyo del cardenal Gibbons y del arzobispo Ireland, consideraba a Estados Unidos como el mejor instrumento para extender la influencia del catolicismo por el mundo.

Muchos protestantes norteamericanos vivieron la crisis que condujo a la guerra con España, en abril de 1898, como el "día del Señor", que señalaba el final del control español en el Caribe. Los soldados y los marinos de Estados Unidos iban con alimentos y medicinas. "Sus banderas van precedidas por la Cruz Roja y serán seguidas por escuelas y biblias". Los misioneros extenderían los beneficios del gobierno libre a las tierras que "Dios y la fortuna de la guerra" habían confiado al pueblo norteamericano. La victoria sacaba a Cuba, Puerto Rico y Filipinas de la noche para entrar en la vida del mundo civilizado.

Los funcionarios y las autoridades de la nueva administración dieron su apoyo a los pastores y a las instituciones que crearon. Tuvieron entre sus colaboradores a los masones puertorriqueños. Unos y otros propiciaron la existencia de una red escolar pública, que dejaba en inferioridad a los católicos. Hasta 1920, los comisionados de Instrucción Pública fueron norteamericanos. Todos protestantes. Las escuelas eran un instrumento de conformación ideológica, como declaraba en 1899 abiertamente Victor Clark, un pastor metodista, que presidía la Junta Estatal de Educación. Debían ser "agencias de americanismo", decía el primer comisionado puertorriqueño, Juan B. Huyke, dirigente de la Iglesia presbiteriana. Por encima de Estado Unidos, sólo Dios, proclamaba la revista "Puerto Rico Evangélico", en 1919.

Fueron simultáneas la misión evangélica y la acción política de Estados Unidos en la Isla. El sistema implantado en la Isla, tras la ocupación y la americanización, eran dos condiciones para la existencia misma de las Iglesias. Lo vivieron con tal naturalidad los liberales puertorriqueños y los misioneros que no percibieron su naturaleza imperialista. Modernizar la sociedad para los primeros y regenerar moralmente a la población y convertirla al "verdadero cristianismo" para los segundos implicaba aceptar y secundar a la nueva administración. Las instituciones liberales y sus principios hallaban una eficaz legitimación en el protestantismo. La Iglesia de Roma había sido su declarado enemigo. El resultado positivo de la negociación con la Santa Sede probaba las posibilidades que abría la separación entre la Iglesia y el Estado, si no se inspiraba en fines hostiles. El "Acta Jones", dando la ciudadanía norteamericana a los puertorriqueños, reforzó la adhesión a Estados Unidos hasta crear un sentimiento de "patriotismo" norteamericano.

Para conseguir que fuera Puerto Rico un estado más de la Unión, se contaba a, finales de 1899, con las sociedades misioneras. Los puertorriqueños "necesitamos americanizarnos para poder asumir la gran responsabilidad de regir nuestros destinos como Estado, como parte íntegra de Estados Unidos", decía la revista de los presbiterianos, en 1908.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

La estrategia: modificar la identidad de los puertorriqueños mediante la escuela, el idioma y la religión. La evangelización, ligada a la teología norteamericana, supuso una "confrontación con las prácticas y creencias" católicas en la Isla. La polémica con el catolicismo cuestionaba, a la vez, la cultura hispánica y las tradiciones seculares del pueblo: fiestas, ritos y relaciones través de los cuales se expresaba la presencia de lo "sobrenatural" en la vida diaria. Fue "una traumática experiencia social, cultural y política". En esta crisis, los obispos emprendieron la "re-evangelización" de los católicos.

Según un modelo que habían seguido los misioneros católicos, los evangélicos quisieron poner a los puertorriqueños en condiciones de participar de los beneficios de la civilización cristiana encarnada en las instituciones norteamericanas. Hacerlos norteamericanos -americanos en la fórmula totalizante de los misioneros- era indispensable para introducirlos "en las alegrías y privilegios" de los discípulos de Cristo. Emplearon la predicación, la instrucción y la acción en orfanatos y hospitales para aliviar y superar la miseria que sufría la población. Fueron los metodistas quienes mejor desarrollaron esta estrategia. La escuela pública, es decir, obligatoria y gratuita, serviría a ese fin y reforzaría la solidaridad entre asimilación política y misiones protestantes. La educación según las pautas norteamericanas permitiría la evangelización y el desarrollo económico.

El proceso se reforzaría por el carácter militar de la administración. Puerto Rico dependerá de la Secretaría de Guerra hasta 1934. Y por un factor intraeclesial: la unidad entre las diversas denominaciones. El aparato militar, asumiendo las funciones políticas, jurídicas y militares, supuso la expulsión de los autonomistas, cuyo poder económico quedó disminuido y seriamente afectado. Militares, políticos y misioneros establecieron una relación entre fe, cultura y lealtad a Estados Unidos.

La tarea tuvo un estilo algo "agresivo". Con esfuerzo tenaz venció grandes obstáculos y superó condiciones muy adversas. Silva Gotay atribuye su éxito también a la "pasión misionera" inspirada en una teología afín con el servicio a la pobres y con la modernidad. El protestantismo americano reafirmó aquellos años la responsabilidad social de los cristianos. Este aspecto lo harán suyo los evangélicos de Puerto Rico en la segunda década del siglo XX. La defensa del desamparado sería una tutela frente a la desviación de los fines dados a la presencia de su país más allá de la frontera. Este "cristianismo social", una de las raíces de la evangelización protestante en Puerto Rico, explicará la presencia de muchos cristianos en el partido socialista, que era asimilista. Protestantismo y socialismo eran en 1917, en palabras de Juan Rodríguez Cepero, "los dos movimientos más modernos" que había en la Isla. Eran además dos "causas mundiales". "La Iglesia evangélica no necesita temer al socialismo". El compromiso con los pobres fue un componente del "consenso" en medio de la variedad denominacional.

Ser protestante en Puerto Rico, pese a la protección de las nuevas autoridades, implicaba vivir "como minoría rechazada y burlada" en muchos casos. Integradas por gentes "pobres, terriblemente pobres", durante años las iglesias evangélicas se sostuvieron gracias a la ayuda exterior. Supieron, en cambio, incorporar a los puertorriqueños en los ministerios eclesiales mucho mejor que la Iglesia católica. Silva Gotay habla del "carácter de clase" del protestantismo. El protestantismo "echó sus raíces en las capas populares", mientras el catolicismo aparecía ligado a los ricos.

Reseñas
Hispania Sacra 50 (1998)

Estamos ante una obra que acumula y ordena muchos datos para entender los inicios y la implantación del protestantismo en Puerto Rico. Para valorar su significado, Silva Gotay maneja hipótesis y usa instrumentos conceptuales muy valiosos. Construir esas referencias es el paso previo a cualquier historia. Desde esta investigación sobre el protestanismo hay que ir "hacia su historia" en esos años. La bibliografía y las referencias documentales permiten avanzar en esa dirección y hacerlo con la seguridad, gracias a esta obra. Con su ayuda comprendemos lo que fue el cristianismo evangélico y lo que no pudo ser.

Esta investigación confirma la necesidad de que historiadores y sociólogos trabajen juntos. Creo que su mayor mérito, aunque tiene muchos más, radica en aportar claves de interpretación construidas *desde la historia* para que la historia que se escribe sepa dar razón de la sociedad.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ