

Millet, H.: *Le concile de Pise. Qui travaillait à l'union de l'Église d'Occident en 1409?* Turnhout, Brepols, 2010. 443 pp. ISBN: 978-2-503-53198-4.

Con ocasión del sexto centenario del concilio de Pisa, también del de Perpiñán, fracasado el proyecto de un congreso sobre el primero y más relevante, Hélène Millet se hizo cargo de coordinar una reunión científica sobre el segundo, que tuvo lugar en Perpiñán en enero de 2008. La exigencia personal de resolver aquella carencia impulsa a la autora a recoger en un volumen, que ahora presenta, seis artículos anteriores en relación al mismo, completados en esta ocasión con la inclusión de índices de personas y lugares y, encabezando el conjunto, un cuadro cronológico. Tienen un carácter prosopográfico, esencialmente, a excepción del que inicia el volumen, realizado en colaboración con Élisabeth Mornet; este método permite realizar excelentes observaciones sobre la realidad histórica.

El objetivo de la autora, común a todos sus artículos, es poner de relieve la legitimidad de la asamblea, nacida de un acto de rebeldía de los cardenales, y demostrar la amplia y selecta representación de la Cristiandad que en él se da cita, resultado de un notable esfuerzo diplomático de los convocantes del concilio.

1. «Un témoin scandinave de la propagande en faveur du Concile de Pise (1409)».¹

Estudio comparado del contenido del códice C47 de la Biblioteca de Upsala y el Manuscrito Latino 3477 de la Biblioteca Vaticana; ambos, con singularidades propias, son copia de uno o varios ejemplares.

De su comparación extraen las autoras las siguientes conclusiones:

a. Tanto el C47 como el Ms. Latino 3477 fueron compilados por o para un partidario del concilio de Pisa, salido del entorno de Gregorio XII: ambos califican a éste de «nuestro papa» y a Benedicto XIII de «antipapa».

b. el Ms. Latino da origen al de la Biblioteca de Upsala, tras selección y clasificación.

¹ Trabajo realizado en colaboración Élisabeth MORNET, inicialmente publicado en *Papauté, Monachisme et Théories politiques*, tomo 1. *Le pouvoir et l'institution ecclésiastique. Mélanges offerts à Marcel Pacaut*. Lyon 1994, págs. 123-133.

c. el compilador de Upsala dispone de un original en redacción y de otra fuente; ambos están formados con los mismos criterios y se detienen en agosto de 1408.

La compilación intermedia y el C47 se han hecho después del 11 de agosto de 1408 y antes de la apertura del concilio, el 25 de marzo de 1409.

La compilación es un informe de trabajo para partidarios del concilio, realizada por una personalidad próxima a los acontecimientos, quizá un cardenal de Gregorio XII, seguramente Giordano Orsini.

El destinatario es, con toda probabilidad, Christian Cobant, canónigo de Ratzebourg, enviado por los cardenales al norte de Alemania, Noruega y Suecia, que dejó Pisa el 17 de septiembre de 1408; es un curial, partidario de la obediencia romana, después de la pisana.

Seguramente, el portador de este informe, que no debió redactarse en Pisa, sino en un ambiente germánico, es también portador de la compilación intermedia, razón por la que no contiene documentación posterior a julio de 1408. Durante el viaje hizo realizar varias copias, entre ellas el C47, hechas con rapidez, por varias manos en un papel del mismo tipo.

Cobant aparece como embajador de Noruega y Suecia ante el concilio de Pisa, según relación hallada en el Archivo di Stato de Turin, lo que exige reconsiderar las relaciones de las iglesias nórdica y el concilio de Pisa: al menos enviaron un observador a sus sesiones. Los cardenales no ahorraron esfuerzos de persuasión, incluso en relación con las iglesias nórdicas: el manuscrito C-47 demuestra que esas gestiones tuvieron éxito.

2. «Les Pères du Concile de Pise (1409): Édition d'une nouvelle liste».²

Valora el concilio de Pisa como un paso importante hacia la solución del Cisma y denuncia el olvido sistemático y deliberado de esta asamblea. Repasa brevemente las listas de asistentes al concilio proporcionadas por Mansi, D'Achery, Ughelli, y Leinwebwer, más reciente, y la contenida en el presente artículo, procedente del Archivo di Stato de Turín, (Biblioteca Nacional y Universitaria, E. II, 3, fols. 45-94v), donde se halla incluida en una recopilación compuesta en el siglo XVI, aunque fue escrita en el momento del concilio y es, seguramente, original. Vistas las diferencias, no parecen proceder de un único ejemplar, aunque los diferentes redactores han debido contar con fuentes idénticas. Las diferencias apreciadas pueden deberse a haber sido redactadas en diferentes momentos de la celebración de las sesiones, con los lógicos movimientos de asistentes, o a errores de lectura.

La autora contabiliza quinientos asistentes al concilio, cifra coincidente con la estimada en su momento por Simon de Cramaud; ciento ochenta de ellos, como máximo, de procedencia francesa, la mitad de los cuales, al menos, había sido elegida por

² Publicado en *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge-Temps modernes*, t. 93, 1981, págs. 713-790.

sus colegas para representarles. Del análisis de su relación concluye que son, en casi su totalidad, graduados universitarios de alto nivel, en buena parte teólogos, así como una nutrida representación de juristas procedentes de la Universidad de Aviñón; y que gran parte de los presentes en Pisa, tanto seculares como regulares, hicieron una excelente y rápida carrera eclesiástica.

Concluye el artículo con la edición de la lista, proporcionada por el manuscrito de Turín, de los asistentes al concilio, con notas biográficas de muchos de ellos, completada con un índice de nombres, otro de lugares y una serie de adiciones sobre aquellos datos biográficos. Todo ello abarca las páginas 51 a 284.

3. «La représentativité, source de la légitimité du Concile de Pise (1409).³

Se analizan en este artículo los conceptos de legitimidad y representación que han constituido, a juicio de la autora, las líneas maestras de la celebración del Concilio de Pisa. El inaudito acto de rebeldía que supuso el abandono de los respectivos papas exigió inmediatamente una argumentación sobre la legitimidad de aquella iniciativa; el favorable eco que suscitaron muestra que existía una corriente de pensamiento, arraigada en estos años de cisma, que se ha planteado la naturaleza del cuerpo eclesial y el recurso al concilio como solución a la división.

Partiendo de los argumentos de Simon de Cramaud sobre la consideración de que un papa que prolonga la división, aunque sea legítimo, puede ser considerado hereje, los juristas de la obediencia urbanista preconizan como solución el concilio. A pesar de los peligros de la iniciativa, y de las dificultades para su realización, no fue difícil el entendimiento de los cardenales disidentes respecto a esa solución, aunque, para evitar susceptibilidades, se procedió a dos convocatorias diferentes, coincidentes en lugar y tiempo.

La legitimidad del concilio viene dada por la positiva respuesta a la convocatoria, lo que se traduce en una progresiva confianza de los cardenales en la vía emprendida, apreciable en la documentación conservada. Además, el concilio se define a sí mismo como asamblea legítima en el decreto al que dio lectura Simón de Cramaud, el 10 de mayo de 1409.

Para obtener la máxima representatividad se realizó un gran esfuerzo de captación de adhesiones, se enviaron hasta treinta embajadas y un gran número de cartas, diferentes según la condición de sus destinatarios, como también lo fue el papel de cada uno en el seno de la asamblea. Además del número de sus miembros y la diversidad de procedencias, el concilio había de ser una asamblea organizada, en la que cada cual ocupó el puesto que le correspondía, según argumenta la autora.

³ Publicado en *Théologie et droit Dans la science politique de l'État moderne*. Roma 1991. Collection de l'École de Rome, 147, 241-261.

Respecto a si el concilio de Pisa representa a la Iglesia universal y si puede ser denominado concilio general, admite la autora que numerosas regiones no estuvieron representadas en él, aunque plantea la cuestión de que, probablemente, se obtendrían resultados similares si se aplicase el mismo criterio a otros concilios medievales, y advierte sobre el error de aplicar nuestros criterios de universalidad a aquél momento. Por ello defiende la legitimidad y representatividad de la asamblea y considera que la severidad del juicio histórico sobre la misma es una reacción de defensa del poder pontificio.

4. «Les français du Royaume au Concile de Pise (1409)».⁴

La comparación de nueve listas diferentes de participantes en el Concilio de Pisa permite a la autora plantearse la importancia de la presencia francesa en el desarrollo del mismo, más concretamente su aspecto cuantitativo, único que puede ser validamente respondido con las fuentes disponibles.

Analiza, en primer lugar, cada una de las listas, su origen, modo de organización y fiabilidad. El registro de los notarios se organiza por el momento de llegada; seis listas, por orden jerárquico: cardenales (obispos, diáconos y subdiáconos), embajadores de las potencias, patriarcas, arzobispos, obispos, abades, representantes de órdenes religiosos, priores y enviados de las universidades; representantes de prelados y de los cabildos. Otras dos se ordenan por la diócesis de procedencia. En cuanto a las suscripciones de la condena de los dos pontífices, aparecen sin orden concreto. Ninguna de las listas disponibles parece un simple copia de cualquiera otra.

Los resultados de la comparación de estas listas, segundo objetivo, se enfrentan a la dificultad de identificación de las personas entre cada una de ellas, al problema de dilucidar la representación ostentada por una persona (un representado podía enviar varios representantes, o uno de éstos ostentar la representación de varias personas o instituciones), y, en consecuencia, a aventurar una cifra de personas presentes en Pisa, que podría ascender a quinientas sesenta y una o, incluso, seiscientos once, si cada uno de los no identificados corresponde a persona distinta de los ya censados.

En cuanto al número de franceses, utiliza, además de las listas citadas, el proceso verbal de la sesión de 6 de noviembre de 1408, de eclesiásticos de Francia y Delfinado; a partir de estas fuentes lo establece en 163 personas, número que puede ascender a un máximo de 174, dado que hay once representantes anónimos que pueden coincidir o no con los ya relacionados.

Los franceses no son mayoría, pero si un contingente importante, aunque no es posible afirmar que actúan como grupo; lo integra un escaso número de religiosos y, en cambio, son numerosos los procuradores, designación ésta que plantea diversos problemas de difícil respuesta.

⁴ Publicado en *Crises et réformes dans l'Église. De la réforme grégorienne à la Préreformé. Actus du 115^e Congrès national des Sociétés savantes*. Paris 1991, 259-285.

En cuanto al peso de cada procedencia en el concilio, a pesar de las enormes diferencias, se inclina por el equilibrio, pues si los franceses son numerosos, lo son más los italianos, pero mejor organizado el grupo inglés (solo nueve representantes); por su parte, los cardenales supieron actuar de modo que la procedencia de obediencia desapareciese a favor de las categorías eclesiásticas, geográficas o jerárquicas. En opinión de la autora, lograron dar a los participantes, fuera cual fuera su procedencia, la sensación de que la Cristiandad podía volver a ser ecuménica.

Incluye una relación de participantes organizada en columnas, según manuscrito de procedencia.

5. «La culture des clercs angevins et provençaux envoyés au Concile de Pise (1409)». ⁵

Trata de apuntar algunas conclusiones en relación con el nivel cultural de los asistentes al concilio de Pisa, tomando como muestra los dieciocho participantes, en diferente grado, procedentes de territorios anjevinos: Anjou, Provenza y representantes de Luis II; se excluye Nápoles, bajo el dominio de Ladislao de Durazzo, que rechazó la invitación de los cardenales, aunque acudieron algunos clérigos a título personal.

En cuanto a su posición en la jerarquía eclesiástica, diez eran clérigos seculares, el resto regulares; de los diez seculares, tres eran obispos, otro más sería promovido enseguida, y tres eran miembros de cabildos catedralicios. En cuanto a los regulares, tres eran franciscanos, dos de ellos obispos, y el tercero promovido enseguida; entre los restantes, tres abades y un prior. De ellos, solo cuatro nacidos en territorios anjevinos.

Todos tienen una sólida formación intelectual, ratificada por un grado universitario, desde bachiller en artes, que ostenta el más joven del grupo, hasta el doctorado, título de once de sus miembros (tres en Derecho Canónico, tres en Civil, uno *in Utroque*, y cuatro en Teología). Muchos, vinculados profesionalmente a la Universidad, han desempeñado tareas profesionales, en especial los provenzales y representantes de Luis II, en su mayor parte clérigos a su servicio o de su esposa, Violante de Aragón. Su producción intelectual, recogida en este trabajo, avala también su elevada formación, que parece superior, seguramente no solo por disponer de mayor información, en los provenzales, cuya intervención en el concilio no pasó desapercibida.

Estos datos le permiten concluir que se trata de una selección brillante, no casual, que recae en personas con titulación universitaria, de importante curriculum y experiencia administrativa; casi la mitad procede de territorios ajenos a los dominios de los Anjou, lo que revela que éstos resultaban atractivos, hecho que se ve reforzado por la presencia de la Curia pontificia.

⁵ Publicado en *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu XIII^e-fin XV^e siècle)*. J.M. Matz et M.M. de Cevins, (dirs). Roma 2005. Collection de l'École française de Rome, 349, págs. 313-338.

La coincidencia de intereses entre Luis de Anjou y los deseos de unidad de su clero hace que sea más brillante el papel de los provenzales en el concilio que el de los procedente de Anjou, diluidos en el numeroso contingente francés; también las ventajas obtenidas por los provenzales: la provisión de las sedes de Senez, Toulon y Riez y la apertura de un Estudio General en Aix.

6. «La participation du Portugal au Concile de Pise (1409)».⁶

A partir de la noticia del salvoconducto otorgado por Martín I, rey de Aragón, a la embajada portuguesa enviada a Pisa y la comparación de los fragmentarios datos proporcionados por las diferentes listas de asistentes al concilio, establece la autora el número e identidad de sus miembros; a pesar del número aparentemente modesto de la representación, seis miembros, aventura que, como en el caso de la legación inglesa, integrada por nueve embajadores, dispusiesen de una amplia representación del reino, hecho expresamente documentado en el caso inglés, no en el portugués.

A pesar de que la legación portuguesa llega a Pisa seguramente a finales de junio, no figuran como suscriptores de la condena de los Pontífices, quizá para no comprometerse en exceso. Aunque no dispone de demasiados datos biográficos sobre los miembros de la embajada, considera posible concluir que se trata de una prestigiosa legación encabezada por el arzobispo de Lisboa, Joao Afonso de Azambuja.

En cuanto a las razones que llevan a Joao I de la negativa inicial (febrero de 1409), al envío de su embajada a Pisa, señala la celebración de una asamblea del clero del reino, el ejemplo inglés, en menor medida, y, sobre todo, las vinculaciones con el Estudio de Bolonia, núcleo inicial de la revuelta, de numerosos graduados portugueses, en particular los dos doctores en leyes que integran la embajada, Lançarote Esteves y Diogo Martins, y un sobrino del propio monarca, entonces estudiante.

Debieron participar en las dos últimas sesiones del concilio, impetraron y obtuvieron beneficios de Alejandro V, y un miembro de la embajada permaneció en la curia del nuevo pontífice velando por los intereses de su rey. Durante el pontificado de Juan XXIII las relaciones se estrecharon más aún: entre sus resultados, el capelo cardenalicio para Joao Afonso de Azambuja y la bula de cruzada para la expedición en que se conquista Ceuta.

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela
Universidad Autónoma de Madrid

⁶ Publicado en *A Igreja e o clero português no contexto europeu*. Lisboa 2005, 235-254.

Cristellon, Cecilia: *La carità e l'eros. Il matrimonio, la Chiesa, i suoi giudici nella Venezia del Rinascimento (1420-1545)*, Bologna, il Mulino (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Monografie, 58), 2011, 317 pp. ISBN: 9788815139979.

El libro que reseñamos es la culminación de una minuciosa investigación basada principalmente en el fondo de causas matrimoniales registradas ante el tribunal eclesiástico del patriarcado veneciano antes del Concilio de Trento. Esta es la primera investigación sistemática sobre una documentación tan rica y abundante para el período referido en Italia. No es que este tipo de fuente fuese desconocida pero hasta ahora solo se había consultado de una forma selectiva y parcial para extraer información puntual sobre casos especialmente llamativos.

Cristellon evita deliberadamente caer en lo anecdótico; tentación siempre presente cuando se manejan procesos judiciales y más sobre esta temática. El punto de partida de la investigación es el estudio de la relación entre la práctica matrimonial, los procedimientos judiciales del patriarcado y las actitudes de los distintos protagonistas implicados, ya fuesen demandantes, reos, testigos o jueces.

El análisis, por tanto, va más allá del dispositivo normativo general para adentrarse en la praxis concreta del tribunal y en el contexto legal y social en el que actuaba. Solo así ha sido posible dar un sentido global a la variedad de casos y argumentos referidos en la documentación procesal.

Como es evidente, la comprensión del modo en que se establecían los vínculos matrimoniales durante el Renacimiento resulta de enorme importancia. De ellos dependían las estrategias de transmisión y consolidación patrimonial, la consideración social y la posición dentro de la comunidad, la paz o el enfrentamiento entre familias, la legitimidad de la descendencia y, por supuesto, la definición de las relaciones de género.

La función del tribunal eclesiástico veneciano en este tipo de causas venía determinada en gran medida por el concepto que sobre el vínculo matrimonial imperaba en la Europa occidental antes del Concilio de Trento. Desde el punto de vista canónico para que un matrimonio fuese sacramental y legalmente válido a todos los efectos bastaba con el libre y mutuo consentimiento de los contrayentes, sin que fuese estrictamente necesaria la realización de ninguna ceremonia en particular, ni la presencia de testigos ni la del sacerdote.

Por esta razón los matrimonios podían improvisarse o realizarse en cualquier lugar y en cualquier momento. Ante los ojos de la iglesia, la validez teológica de estos vínculos era total y por lo tanto una vez consumados eran considerados a todos los efectos sagrados e indisolubles. El problema es que tal libertad y variedad de costumbres sujetas a interpretación interesada suponían una fuente inagotable de fraudes y conflictos, promesas incumplidas, uniones bajo coacción, bigamia, estupro, concubinato, abandono del hogar, etc., que son, precisamente, la razón de ser de las causas matrimoniales conservadas en los archivos eclesiásticos.

El tribunal del patriarcado era llamado en causa por una de las partes cuando se necesitaba o convenía aclarar la naturaleza de una unión previa. Sin acceso al fuero

interno de los contrayentes y a falta de formalidades públicas obligatorias los jueces eclesiásticos debían decidir sobre la legitimidad de una unión basándose en signos externos que pudiesen ser indicio de su validez, como la promesa matrimonial, la cohabitación, los modos de afecto, la aceptación por la comunidad, el papel otorgado a la mujer en el gobierno de la casa o las relaciones sexuales.

En algunos casos estas manifestaciones venían determinadas por usos y costumbres seculares aceptadas a nivel local: para la sociedad veneciana el toque de la mano más que la pronunciación de palabras, tal como prefería la iglesia, parecía bastar para expresar la aceptación del matrimonio por parte de los contrayentes.

Los tribunales eclesiásticos aceptaban algunos de los usos sociales consuetudinarios pero no cuando entraban en contradicción con los principios teológicos sobre los que se asentaba el matrimonio cristiano: libertad, indisolubilidad y monogamia. Por eso chocaban con relativa frecuencia con otras concepciones ampliamente extendidas: la comunidad tendía a interpretar, por ejemplo, que la disparidad social entre los contrayentes era argumento suficiente para invalidar un matrimonio o que el abandono prolongado del hogar equivalía a una disolución de hecho del vínculo y que, por tanto, no había impedimento alguno para volver a esposarse.

Como en cualquier litigio del Antiguo Régimen, la deposición de testigos era la piedra angular sobre la que se asentaban los procesos matrimoniales. Sin embargo, en estos casos la privacidad e intimidad en que frecuentemente se desarrollaban los hechos y sus serias consecuencias para el conjunto de la familia hacían de esta cuestión un asunto especialmente delicado. Si en un proceso ordinario la amistad y el parentesco con una de las partes convertía el testimonio en menos fiable, la propia naturaleza de las causas matrimoniales hacía que la mayor parte de los testimonios proviniesen de círculos estrechamente vinculados con los contrayentes. De hecho, en muchas ocasiones solo mediante esta cercanía podía obtenerse la información suficiente para arrojar luz en el contencioso. Conscientes de esta importancia, las partes en litigio trataban de proporcionar testimonios afines a sus intereses entre familiares, conocidos y vecinos. La opinión de la comunidad podía tener un gran peso en el desarrollo de una causa.

El papel de juez era fundamentalmente arbitral entre dos partes en litigio pero esto no significa que su posición fuese neutral o pasiva. Todo lo contrario. Por una parte su actuación debía guiarse por el principio de *favor matrimonii* según el cual en caso de duda siempre debía tender a preservar el vínculo matrimonial.

Mediante admoniciones de sentido pedagógico y amenazas espirituales amonestaba a los cónyuges para que cumpliesen con sus obligaciones o hacía de simple intermediario entre las partes. Si era necesario, podía decidir detener la acción judicial para favorecer una reconciliación incluso después de emitida la sentencia.

Por otra parte, los jueces eclesiásticos contaban con diferentes recursos para adaptar el proceso a las circunstancias de cada caso. Para paliar la dificultad que suponía la veracidad de las declaraciones de los testigos, muchas veces ligados estre-

chamente a una de las partes, el juez podía imponer un juramento solemne, con el consiguiente peligro de caer en pena de excomunión en caso de violarse.

En determinadas ocasiones el juez podía abreviar formalidades y tomar la iniciativa adoptando algunos de los procedimientos propios de las causas inquisitoriales, que también competían a los tribunales del patriarcado veneciano.

Pero los casos más interesantes son los que tienen que ver con mujeres jovencísimas forzadas por sus familias a un matrimonio no deseado. A falta de mejores pruebas, la única posibilidad de conocer si se había vulnerado el principio de libre consentimiento era la confesión de la propia interesada, pero esto no era algo fácil de obtener. Los jueces eclesiásticos se veían en la necesidad de aislar a estas adolescentes casi niñas de su entorno familiar para sustraerlas a las presiones y amenazas de las que frecuentemente eran víctimas, recluyéndolas temporalmente en un convento.

El juez comenzaba entonces una serie de interrogatorios con los que buscaba ganarse la confianza de estas jóvenes atemorizadas actuando de hecho no ya como juez sino como confesor o padre espiritual. Los patriarcas venecianos y sus vicarios podían actuar como jueces, comportarse como inquisidores o incluso escuchar como confesores en una misma causa según dictasen las circunstancias, lo cual confería al tribunal patriarcal una gran flexibilidad y un amplio margen de decisión.

La investigación concluye contrastando el concepto del matrimonio basado en el consenso familiar y comunitario, compartido por un amplio sector de la población véneta del Renacimiento, con la doctrina eclesiástica de la indisolubilidad y el libre consentimiento. El patriarcado participaría de un movimiento general encaminado a reforzar la legitimidad de la potestad única de la iglesia en asuntos matrimoniales. De este modo se comenzaba a preparar el lento y sinuoso camino hacia los profundos cambios que acabarían introduciéndose a partir del Concilio de Trento.

Cristellon analiza de manera magistral la lógica de los mecanismos procesales y el papel de cada uno de los agentes implicados: la doctrina y la praxis de los jueces del patriarcado y su relación con las partes y sus familias, con los testigos y sus comunidades, así como las estrategias y actitudes de todos ellos frente al tribunal.

No obstante, nos hubiese gustado saber algo más sobre los jueces del patriarcado como grupo social y su posición frente al poder secular de la república veneciana en asuntos matrimoniales, especialmente respecto a los usos y abusos que afectaban directamente al patriciado, que es el sustrato social de donde procedía la propia jefatura patriarcal. En todo caso nos encontramos ante una investigación fundamental para todos aquellos interesados en la historia de la institución matrimonial y de los tribunales eclesiásticos durante el Renacimiento, pero que podría servir muy bien de modelo para otras investigaciones sobre la actividad de otros tribunales en otros ámbitos.

Fernando Chavarría Múgica
Universidad de Alcalá

García Tato, Isidro y Álvarez Álvarez, Eleutino: *Las encomiendas gallegas de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén. Estudio y edición documental. La encomienda de Quiroga*, tomo 2-1, Santiago de Compostela, CSIC-Xunta de Galicia, 2010, 645 pp. ISBN: 84-00-08250-8.

Han pasado cinco años desde que se reseñase el primer volumen titulado *Las encomiendas gallegas de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén. Estudio y edición documental. Época Medieval (Hispania Sacra LVII/115 (2005) 394-395)*. Analizaba, a modo de introducción general, el fenómeno sanjuanista en Galicia durante la Edad Media. En sus páginas ya se avanzaba la intención del autor, Isidro García Tato, de publicar cada una de las encomiendas hospitalarias gallegas, obra prevista en seis tomos. Este era el proyecto: introducción general, encomiendas de Quiroga (dos volúmenes), Beade, Portomarín (dos volúmenes), Pazos de Arenteiro e índices.

García Tato cuenta con la colaboración del medievalista Eleutino Álvarez Álvarez, compañero del proyecto sanjuanista desde 1989. Ese año, investigando. García Tato los fondos medievales de la diócesis de Astorga en la Biblioteca Nacional, halló inesperadamente los índices de partidos y rentas hospitalarias en Galicia.

El volumen 2-1, dedicado a la encomienda de Quiroga, ha sido editado bajo el patrocinio de la *Sociedade Anónima de Xestión do Plan Xacobeo* de la *Consellería de Cultura y Turismo* de la *Xunta* de Galicia. El libro mantiene el mismo formato que el tomo precedente: encuadernación en tela, letras doradas y guardas en granate, con la novedad de un marca páginas.

El volumen tiene trescientas páginas que estudian la documentación y las trescientas restantes, el inicio de la colección diplomática.

En la «Introducción» se plantean y abordan aspectos teóricos y metodológicos generales para el conocimiento de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén en Galicia, así como la justificación estructural de la obra, ofreciendo un completo panorama geográfico de las encomiendas gallegas.

Los autores rompen con las «rígidas barreras establecidas por el mundo académico español que, celosamente, divide y reparte las parcelas de las épocas históricas en compartimentos estancos, anatematizando al «transgresor de tales principios». La «ruptura» se ve motivada por la escasez de la documentación medieval original conservada, lo cual se contrapone con las dimensiones geográficas de las encomiendas gallegas. Esto hace necesario el uso de documentación moderna, para –de alguna manera– compensar o recomponer la exigüidad de los fondos medievales, pudiendo así mostrar un conocimiento más exacto del fenómeno sanjuanista en Galicia.

Desde el punto de vista patrimonial, los autores pueden deducir que el grueso de propiedades de la Orden se forjó en la Baja Edad Media y se mantuvo en la Moderna, con la excepción de los bienes relativos a la encomienda de Pazos de Arenteiro, que habían pertenecido a la Orden del Santo Sepulcro, y al fallecer en 1542 frey Alonso Gago, su último comendador, se incorporaron a la de San Juan, a pesar de que la bula de Inocencio VIII, que agregaba sus bienes a los sanjuanistas databa de 1489.

En resumen, la labor heurística, búsqueda, lectura, transcripción y publicación de fuentes manuscritas es considerada como «imprescindible» y, en torno a esta concepción derivada de la epistemología realista, gravita toda esta obra.

En el siguiente capítulo, «Fuentes para el estudio de la encomienda de Quiroga», se describen los avatares de su archivo hasta su ubicación actual, ya con fondos muy merendados, en el AHN, secciones *Órdenes Militares* y *Fondos Contemporáneos-Hacienda*. Precisamente, el grueso de los documentos de esta encomienda, conservados en la sección de *Órdenes Militares*, proceden de Santa María de Horta (Zamora), pues en el siglo XVIII la Orden dispuso que toda la documentación de la lengua de Castilla –a la que pertenecían las encomiendas gallegas– se centralizase en Santa María de Horta.

Sin embargo, los autores han constatado que esta normativa no se cumplió sistemáticamente, y más de un millar de escrituras se siguió custodiando en el archivo central de la encomienda, ubicado en la torre del homenaje de la fortaleza sanjuanista de Os Novais (Quiroga). Por desgracia, toda esta documentación «fue pasto del fuego en junio de 1809 por las tropas francesas del mariscal Soult en junio de 1809 en su retirada de Galicia hacia Castilla siguiendo la ruta del Sil».

Los Archivos Provinciales de Orense y Lugo, así como el del Reino de Galicia, conservan también alguna documentación de interés. A ellos hay que añadir el archivo privado, hasta ahora desconocido y que ya pasó inadvertido en la desamortización de 1836, del «Pazo de los Molinos de Antero» (Monforte de Lemos. Lugo): contiene importantes fondos administrativos de la Orden de época moderna, pues uno de sus antiguos propietarios, Manuel Antero Yáñez Ribadeneira, fue en los primeros decenios del siglo XIX apoderado general de la Orden de Malta en Galicia.

El tercer capítulo, «Génesis y evolución históricas», está subdividido en cuatro epígrafes –«Establecimiento de los hospitalarios», «Consolidación durante los siglos XIV y XV», «Mantenimiento durante el Antiguo Régimen» y «Decaimiento a partir del siglo XVIII». En ellos se expone la evolución diacrónica de la encomienda de Quiroga, desde las primeras e imprecisas donaciones de los siglos XII y XIII o el inicio de la gestión foral en los siglos XIV y XV, hasta la actividad administrativa de la encomienda en los siglos modernos y el fin de su patrimonio con la desamortización del siglo XIX. Finaliza con una importante observación: las fuentes conservadas, en ningún momento aluden a que los sanjuanistas desempeñasen la función hospitalaria y de protección a los peregrinos de Santiago. Tampoco se documenta la existencia de ningún hospital. Esto refuerza la teoría manifestada por Domingo Aguirre en el siglo XVII: las encomiendas obedecían a la necesidad de que «los cavalleros tubiesen buen descanso en su vejez». Descartada, por razones obvias en Galicia, el papel de defensa de la frontera, sólo cabe suponer –y así se ha documentado en los siglos modernos– su papel de retaguardia, es decir, de pago de las «responsiones» o entrega de alrededor del tercio de los excedentes, que las encomiendas debían aportar para el sostenimiento de la actividad cruzada en Tierra Santa y en el Mediterráneo.

El capítulo cuarto examina la particularidad del viejo reino gallego respecto al resto de la corona de Castilla: «el señorío jurisdiccional». Aquí se concreta la esencia de

la historia de Galicia; este hecho es destacable, no por su inexistencia en el resto de la Corona, sino por su especial significación, especificidad y desarrollo en Galicia. No se entiende que todavía los señoríos resulten prácticamente desconocidos en la historiografía gallega tanto en su propia definición y evolución en época medieval, como en su protagonismo y proyección geográfica. Y todo ello a pesar de que ya en 1981 J. García Oro advirtió que los estudios sobre el tema señorial y nobiliario en Galicia «constituyen, en todo caso, los pasos previos y seguros a partir de los cuales se puede aspirar al conocimiento sustantivo de la Galicia medieval». Treinta años después, parece que no se ha logrado ese *conocimiento sustantivo* de la Galicia medieval.

A pesar de estas razones, y de la necesidad de concretar una correcta terminología para el estudio de los señoríos en Galicia –«terra», «coto», «jurisdicción», «señorío», «partido», «derecho», «señor»– García Tato y Álvarez Álvarez, no obstante la escasez de fuentes, abren una nueva vía, al estudiar detenidamente los documentos disponibles, con el fin de observar la teoría y la práctica del ejercicio jurisdiccional entre los comendadores sanjuanistas de Quiroga.

Resulta paradójico, a juicio de los autores, que, aunque la presencia jurisdiccional de los hospitalarios fue poco relevante en comparación con otras instituciones eclesiásticas, su ejercicio no debía ser baladí debido a la cantidad de expedientes de litigios sobre aspectos jurisdiccionales conservados en el Archivo del Reino de Galicia. Cada uno de estos pleitos es reseñado en este capítulo, lo que acredita la dura labor heurística a la hora de redactar este volumen. Al lector le gustaría una mayor precisión sobre las particularidades y devenir histórico de los cotos y derechos jurisdiccionales sanjuanistas.

En el capítulo quinto se analizan «las rentas territoriales»: el rico patrimonio de la encomienda, habitualmente cedido en foro por pagos muy bajos, propició su subaforamiento, cobrándose en este segundo paso rentas más altas; se favoreció así el crecimiento de un sector intermedio de poseedores que en ocasiones son hidalgos. Junto a las rentas forales se incluían ciertas prestaciones personales y el pago de luctuosas como símbolo de transmisión del dominio útil a la voz sucesora en el foro.

Para un mejor control en el cobro de rentas, ya desde el siglo XVI se dividió el amplio territorio en unidades administrativas denominadas «partidos», a cuyo frente se encontraba un mayordomo. Cada uno de esos partidos –veinte en total, entre los que se pueden mencionar los de «Hospital de Quiroga», «Villafranca», «Valdeorras», «Osoño, Enxames y Maus de Salas», «O Incio y A Broza», «Lor» y «Baamorto»– se describe pormenorizadamente, indicando los bienes más destacados, las congruas de los priores procedentes de los diezmos de sus iglesias, y la ubicación de los forales con sus correspondientes rentas.

Cada partido se visualiza en magníficos esquemas cartográficos de las propiedades hospitalarias –iglesias, forales...– que se localizan mejor al señalarse también las actuales vías de comunicación. El capítulo finaliza con prolijos datos de la encomienda –ingresos, gastos ordinarios y extraordinarios, distribución, devaluación monetaria– así como con una tabla que refleja, siguiendo también contabilidades del siglo XVIII, las rentas que generaba cada encomienda del Gran Priorato de Castilla y

León, ocupando sorprendentemente la de Quiroga el tercer lugar después de las anexas al Gran Priorato y de la encomienda denominada Bailía de Lora.

El capítulo sexto estudia «el gobierno y administración de la encomienda: los comendadores». Comienza con un panorama de la organización institucional de la Orden, desde la figura del Gran Maestre, suprema autoridad, hasta los comendadores. También se tratan otros aspectos como las clases de encomiendas —«magistrales o de cabimiento», «de justicia o mejora» y «de gracia»—. Una vez tratado el proceso de consolidación de la encomienda —no anterior a mediados del siglo XV y desde 1776 subdividida en tres, Quiroga, Osoño y O Incio—, el grueso del capítulo dedica a un «comendadorologio» que muestra, entre otros muchos datos de interés, el monopolio de la familia o grupo de los Quiroga-Somoza gallegos al frente de la encomienda durante casi todo el siglo XV. El siglo XVI, sin embargo, marcará el fin de los comendadores gallegos en Quiroga. Desde la segunda mitad del XVI, la mayoría de los comendadores fueron absentistas y, al frente de la encomienda desfilará una serie de gobernadores o administradores, unas veces familiares del titular, y otras, hidalgos de la zona. De todos ellos se hace una somera mención en las últimas páginas del capítulo.

El séptimo y último capítulo, anterior a las «Conclusiones», «El dominio eclesiástico», pone de manifiesto que la encomienda de Quiroga poseía treinta iglesias «exentas o separadas, cuya adquisición en los siglos medievales se desconoce debido a los avatares sufridos por la documentación». Son las denominadas iglesias propias de la Orden, que responden al nombre canónico de *territorium separatum cum qualitate nullius diocesis*, es decir, sus iglesias estaban exentas de la jurisdicción diocesana.

Todas estas iglesias parroquiales se dividían en «prioratos», «curatos» y «anejos». Junto a ellas existían varias ermitas con jurisdicción eclesiástica, además de la propia capilla del castillo de Os Novais. El comendador ejercía la jurisdicción espiritual sobre iglesias y ermitas., siendo suyo —y no del obispo— el derecho de visita y de colación. Se detalla el proceso de nombramiento de clérigos, pago de diezmos, prerrogativas jurisdiccionales eclesiásticas y mantenimiento de las iglesias de la encomienda. Hay que subrayar la pericia con la que manejan los autores el derecho canónico.

Lo mismo se puede decir de las iglesias en las que la encomienda de Quiroga poseía el derecho de presentación y patronato —en total veintidós— y de las capellanías. Las primeras, no todas eran de presentación *in solidum* de la encomienda. Las de presentación múltiple originaron muchos pleitos, que se refieren detalladamente. Las capellanías que surgen desde el siglo XVI en las iglesias de la Orden, «aunque no aportaban rentas (...), sí le conferían cierto prestigio como muestra de la religiosidad popular y en algunos casos de beneficios artísticos». Estas realidades eclesiásticas permanecieron hasta el Concordato de 1851, que, junto con las bulas pontificias *Quo gravius* y *Quae diversae* de 1873, puso fin, al «antiguo régimen» eclesiástico en España, al simplificar, transformar o extinguir antiguos derechos y obligaciones.

La «Conclusión» recapitula los aspectos esenciales, recordando el marco historiográfico-metodológico de la investigación, sintetizado en la lapidaria afirmación de que «la Historia se hace con documentos (...). Nada suple a los documentos, y donde no los hay, no hay Historia». La lenta articulación —tres siglos— de la encomienda

hospitalaria de Quiroga, poco conocida por la falta de documentación de la época medieval; la carencia de indicios documentales para determinar si los bienes templarios en la zona acabaron en manos de la Orden de San Juan; el *quasi* monopolio del grupo familiar de los Quiroga-Somoza en la encomienda a lo largo de todo el siglo XV, en contraste con los comendadores foráneos y absentistas de los siglos posteriores; la poca relevancia del señorío jurisdiccional de la Orden respecto a otras instituciones eclesiásticas; la magnitud de la encomienda de Quiroga, tercera en volumen de rentas de las cincuenta que componían el Gran Priorato de Castilla y León; la pertenencia a la encomienda de treinta iglesias propias, exentas de jurisdicción del ordinario hasta la firma del Concordato de 1851; y, finalmente, la lenta agonía de la Orden de San Juan de Jerusalén desde 1758, con las pretensiones regalistas de control, la invasión napoleónica y posterior retirada francesa, culminado el proceso en 1836 con el Decreto desamortizador y consiguientes subastas de bienes, que llegaron hasta las últimas décadas del siglo XIX.

La «Colección Diplomática» forma la segunda parte del volumen; se editan 166 documentos entre transcritos y regestados de lo que se ha denominado «Documentación básica». De ese modo se diferencia de otros dos bloques documentales que contendrá el segundo volumen todavía inédito, continuación de este, el volumen 2-2, ya terminado, está a la espera de fondos para su publicación—: «Capellanías» y «Documentación del *Archivo do Reino de Galicia*». La mayor parte de los documentos «básicos» son apeos de época moderna, destacando también la transcripción del expediente que contiene la totalidad de las rentas de la encomienda de Quiroga en 1671. Se contabilizan también hasta treinta y tres documentos medievales, lo que pone de manifiesto la penuria documental de la encomienda de Quiroga para el Medioevo, y las lagunas que esto acarrea para su conocimiento histórico. La Colección sigue los criterios habituales de edición. Esta ha tenido la dificultad añadida de transcribir farragosos documentos y expedientes de época moderna que contienen procedimientos administrativos.

A pesar de los muy notables avances en el conocimiento histórico que ofrece este volumen, todavía queda mucho por saber de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén en Galicia, pero, sin duda, los primeros pasos han sido firmes y seguros gracias a las brillantes aportaciones teóricas y metodológicas García Tato y de Álvarez Álvarez. Ambos manifiestan un excelente dominio —no muy habitual hoy— de la historia institucional de la Iglesia, del derecho canónico histórico, de la historia agraria y del latín clásico y medieval. Algún historiador achacará a esta obra de incurrir en el «pecado regional», cuando en realidad no podría abordarse desde otra perspectiva, dada la precariedad de las fuentes e intrínsecamente también del conocimiento de la Orden en Galicia. Complemento ideal a este plan sería abordar nuevos proyectos afines en otros ámbitos regionales; esto es, editando las colecciones documentales de cada una de las encomiendas hospitalarias del Gran Priorato de Castilla y León, como paso previo y necesario a otros estudios de fondo.

Como bien apuntó el profesor portugués Luíís Adão da Fonseca, los estudios «puntillistas» sobre la Orden Hospitalaria permitirán en el futuro completar y com-

prender bien el «cuadro general», es decir, qué supuso para el occidente europeo el conjunto de las órdenes militares, la «Iglesia armada» por excelencia. Y es que la Orden de San Juan, nacida como las demás en el ámbito de las cruzadas, con una especial dimensión asistencial, perduró hasta la contemporaneidad, manteniendo, posiblemente, un mismo espíritu, pero adaptándose a las nuevas circunstancias.

El terreno ya está desbrozado y comienza a ser fecundo en el viejo reino de Galicia, tierra incógnita y recóndita, pero de grandísimo interés historiográfico por sus diversas y poco conocidas peculiaridades históricas, ajenas a la mayor parte de los historiadores foráneos, y ninguneadas también en no pocas ocasiones.

Pablo S. Otero Piñeyro Maseda
IEGPS (CSIC-Xunta de Galicia) & CEPSE (UP-Portugal)

Chinchilla, Perla y Romano Antonella (coords.): *Escrituras de la Modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana – L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2008, 375 pp. ISBN: 978-607-417-030-6.

Los historiadores hablan actualmente de crisis en las ciencias sociales y humanas, donde los grandes paradigmas explicativos han dejado de ser operativos y hay una considerable fragmentación temática y atomización metodológica.

En este contexto, nada alentador, aparece este libro coordinado por Perla Chinchilla y Antonella Romano, cuyo contenido se inscribe de lleno en los nuevos enfoques temáticos y conceptuales de la historia cultural. Creemos que su presencia en el mercado editorial demuestra que la llamada «crisis paradigmática» debe matizarse, pues en éste se muestra a la Historia como una ciencia viva y en constante producción y renovación.

Dividido en siete partes bien diferenciadas, cada una con un número desigual de capítulos escritos por reconocidos especialistas, presenta la diversidad temática, conceptual y metodológica del giro cultural y lingüístico, pero también informa sobre las nuevas tendencias en los estudios acerca de la Compañía de Jesús y su particular obra evangelizadora y científica.

A nuestro juicio, lo más interesante a rescatar prácticamente en la totalidad de los capítulos es el diálogo constante entre estructura e individuo. La Compañía de Jesús en cuanto institución estructurada y estructurante está prácticamente ausente y son los actores sociales que la integran, los que interactúan con el resto de los componentes de la Iglesia jerárquica y los sujetos de evangelización –en el sentido más amplio que podamos darle al término–.

La agencia humana, entendida como el cúmulo de experiencias y comportamientos individuales; de representaciones y producciones simbólicas; de significaciones y

resignificaciones de la cultura, está en simbiosis con el plano de lo social, lo que testimonia una concepción diversa de lo cultural. Allí, lo lingüístico no es un campo autónomo sino interrelacionado con la historia social.

Los catorce trabajos de esta compilación tuvieron su origen en el coloquio *Escrituras de la Modernidad: los Jesuitas entre Cultura Retórica y Cultura Científica*, que convocó a destacados especialistas americanos y europeos en 2005. La temática eje que los enlaza es el discurso ignaciano, estudiado en el plano tangible, mediante diversos objetos-textos escritos e incluso pintados –manuscritos inéditos, libros editados, pinturas, retablos, relicarios– de diversa temática y género –crónicas, sermonarios, catecismos, autobiografías–, y el plano intangible con la dificultad de reconstruir la oralidad que primó en algunos momentos. Todo referenciado a la labor misionera, tanto en América como en Asia –principalmente China–.

Se analizan de manera particular, las estrategias y mecanismos de evangelización de los jesuitas, desde los aborígenes americanos hasta la casta de los literatos chinos, sin olvidar al Viejo Mundo. No se deja de lado, como variable de análisis, las representaciones que sobre sí mismos y su accionar proyectaron los hijos de San Ignacio, es decir, cómo a través de la herramienta de la palabra, oral y escrita, ensalzaron, amplificaron, rescataron, consolidaron imágenes, prácticas, devociones, transmisión de conocimientos doctrinarios y científicos en lugares muy disímiles.

La primera de las partes, titulada *Las Crónicas*, tiene como eje central la obra del jesuita José de Acosta. Dos capítulos la integran, «De la evangelización de los mendicantes a la ‘Rectificación’ jesuita de José de Acosta» de Norma Durán y «La imposibilidad de traducir los ‘dogmas’ de la Iglesia: una postura de José de Acosta» de Alfonso Mendiola.

Durán inicia su contribución con críticas al enfoque de la llamada «ciencia de las religiones», pues en su campo teórico existen conceptos que necesitan revisión. Para la autora un bagaje conceptual que proviene del eurocentrismo ha descrito los mundos colonizados, generando un metalenguaje sobre el otro a partir de lo occidental, que mide con la misma vara y trata peyorativamente a quienes no alcanzan la medida estipulada.

La autora expone los rasgos de las dos etapas que estudia, la que denomina «primera evangelización» –anterior al Concilio de Trento y que finaliza con el arribo de la Compañía de Jesús a México en 1572– y la nueva etapa que se abre, caracterizada por la crítica a la evangelización anterior.

Tanto a Durán como a Mendiola, la escritura del jesuita José de Acosta les sirve para explicar los cambios que se darán a partir de Trento. Acosta ve que la evangelización primera había fracasado y alejará lo más posible a los indios del pueblo de Israel y mucho más del nuevo Israel que es el cristianismo, colocando al aborígen de un lado no cristiano, de esta manera justificará su opresión y dominación.

La primera evangelización se había desarrollado en otro contexto, hasta que Trento impuso una sola forma válida de ser católico. Lo explicitado por la mayoría de las crónicas jesuitas como costumbres y cultura de los indígenas son en realidad lo enseñado por los frailes y, que visto desde otra perspectiva del siglo XVI son cul-

tos paganos. El paganismo no es la religión mesoamericana, sino formas rústicas del cristianismo que existían en Europa y que llegaron con encomenderos y frailes en la primera etapa, que el indígena adoptó como pudo.

Mendiola desde una postura construccionista, piensa que la realidad que tejen las crónicas del siglo XVI hasta las primeras décadas del siglo XVII es *retórica* y están escritas a partir de una práctica de escritura propia de época.

El descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo le producen «indignación y rabia», para él, el marco teórico conceptual a través del cual se mira este acontecimiento ha sido creado por el discurso antropológico «lo cual significa que estamos ante un discurso que tiene por finalidad ocultar el horror de ese hecho». Para él se debe evitar descripciones de «esta invasión» que tiendan a «eufemizarla» [*sic*].

A partir de un fragmento del libro de Acosta *Historia Natural y Moral de las Indias*, traza un problema capital: desde el tercer Concilio Limense los conceptos fundamentales de la fe cristiana no se pueden traducir más a las lenguas indígenas. El autor no explica de ninguna manera el proceso de por qué no se puede traducir a dichas lenguas los dogmas de fe y cuál fue el proceso histórico. En todo su capítulo aparece sólo un fragmento de la obra acostiana, que tampoco explica en forma convincente.

Las imágenes es la denominación para la segunda parte del libro, compuesta por tres capítulos. Elisabetta Corsi escribe «La retórica de la imagen visual en la experiencia misional de la Compañía de Jesús en China (siglos XVII-XVIII)»; Jaime Borja Gómez «Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica e imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada»; y Ralph Dekoninck «Imaginar la ciencia: la cultura emblemática jesuita entre *ars rhetorica* y *scientia imaginum*».

A pesar de los diferentes y distantes lugares geográficos, los capítulos de Corsi y Dekoninck se relacionan a través de fuentes comunes, tales como los productos gráficos de las imprentas del Viejo Mundo, sobre todo la de Christophe Plantin de Amberes y las series de grabados ilustrativos de ella emanados. Las imágenes en libros y láminas sirven para evangelizar, pero también para inculturar a los cuadros letrados de la burocracia China. La óptica y la geometría desarrolladas en Europa ingresaron a través de la imagen al Celeste Imperio, lo que explica que esta cultura, artísticamente refinada, se interesara en los conocimientos europeos.

Es aquí donde Corsi y Dekoninck enlazan sus apreciaciones sobre lo visual. Corsi explicita su método de análisis acotando su universo a una de las *maneras* de la predicación jesuita –aparte de la predicación oral y callejera–: la docencia científica y artística que utiliza como herramientas privilegiadas al libro y a la imagen. Dekoninck, trabaja sólo la imagen-emblema de los productos gráficos científicos de la Compañía de Jesús y, para él, los jesuitas transformaron la cultura emblemática del siglo XVI a los fines cristianos. El objetivo moral de la imagen tendió a transmutarse en aspectos más dogmáticos o apoloéticos, donde a la vez que se cristianizaba, se hacía retórica. La contribución fundamental de los ignacianos a la teoría del símbolo es el paso de la construcción de un saber a partir de la imagen, como contemplación de verdades reveladas, para convertirse en un medio, porque la imagen es producto de la invención humana con un fin persuasivo.

Jaime Borja Gómez analiza el papel preponderante de la Compañía de Jesús en el proceso de organización y consolidación del orden político, social y de la evangelización a finales del siglo XVII en el Reino de Nueva Granada. Toma para ello la historia narrada por un jesuita de la entronización en Santa Fe de Bogotá de una *lipsanoteca*, esto es una colección de cerca de veinte reliquias y sus relicarios y cómo esta «narrativa de la imagen» y sus representaciones buscaban sacralizar el espacio urbano, la «reformación de las costumbres» y la evangelización de los aborígenes. El autor busca responder la pregunta de cómo, desde la retórica y sus herramientas de composición de lugar, el narrador establece el paso de la reliquia de un cuerpo milagroso a un cuerpo identitario en el proceso de representación del cuerpo social urbano. Toda la narración de la entronización: reliquias, relicarios, andas, procesión, misa y acompañamiento por parte de las dos repúblicas, se enfoca desde el género retórico para exaltar las virtudes adquiridas por esos mártires, con fines de persuasión social.

La tercera parte denominada por las coordinadoras: *Las hagiografías*, se trata de un género discursivo que ha tomado valor desde el «giro lingüístico» en la historia, pero también desde la revalorización del sujeto como agente capaz de transformar y movilizar las estructuras. Está muy unido al estudio de la biografía, aunque con las particularidades propias de un relato que quiere exaltar virtudes heroicas del biografiado con objetivos persuasivos, en ese nuevo orden de cosas producto de la Reforma católica. Dos capítulos componen esta parte, el de Antonio Rubial García «La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII» y el de Pierre-Antoine Fabre. «La misión como visión del mundo. Las autobiografías imaginarias de Giulio Mancinelli (1573-1618)». En ambos casos se trata de discursos tendientes a procurar una posible beatificación de los sujetos en cuestión. En el caso de Rubial García son cinco hagiografías de mujeres mexicanas escritas por jesuitas, entre fines del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII hasta la expulsión, cuya dirección espiritual estuvo a cargo de miembros de la Compañía de Jesús. Fabre estudia la obra del jesuita napolitano Giulio Mancinelli (1537-1618), de larga actuación misional en Europa y Asia entre fines del siglo XVI y principios del XVII. Fabre aporta en este caso, para el análisis de las escrituras de la modernidad, unas autobiografías inéditas de este misionero. Analiza su discurso y, además, las ilustraciones que acompañan uno de los volúmenes manuscritos. Ambos tienen la particularidad de que el relato de la vida de Mancinelli —como los dibujos que le acompañan— narran una larga serie de visiones, revelaciones, éxtasis y profecías de las que fue protagonista el jesuita. El eje del capítulo está centrado en por qué fracasó la causa de canonización del ignaciano.

El tema central, en el capítulo de Rubial García, es la obediencia, que acuñada y explicitada por San Ignacio, se aplicó como modelo de todas las hagiografías masculinas y femeninas de la Compañía. En las femeninas, la figura del confesor es central, típica característica de la Reforma católica que consolida el sacramento de la confesión. También resalta la santa ignorancia, presentada como opuesta a la soberbia teológica, que había sido el pecado de Lutero. La «obediencia ciega» como total entrega es aprovechada por los confesores para manipular a estas mujeres, quienes pudieron experimentar angustia y acelerar un proceso melancólico depresivo sobre su salvación.

En todas las biografías las visiones son mal vistas y, a diferencia de las biografías de varones, donde los demonios son más espirituales y mentales, en las de mujeres aparecen corporeizados y realizando acciones físicas, por ejemplo intensiones sexuales o de maltrato.

Estos textos en su totalidad están direccionados a resaltar las virtudes femeninas como ejemplos a imitar por mujeres, pero también por confesores, debido al papel que deben tener en la dirección de estas místicas.

El autor señala que los jesuitas propusieron una ética católica que se enfrentaba al proceso de secularización por el que pasaba Occidente, pues en estas hagiografías se ve una resistencia a que la religión pase a ser un ejercicio privado e individual.

El capítulo de Gianni Criveller «*Dar razón de las cosas de nuestra Santa Fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del período Ming*», compone toda la cuarta parte titulada *Las doctrinas y los catecismos*. El autor centra su interés en el apostolado jesuítico a través de los libros, pero circunscribe su labor a sólo dos tipos que juzga esenciales para comprender el método misionero en China a fines del período Ming. Criveller se detiene en el análisis de las diferencias entre la tipología literaria del catecismo y la doctrina cristiana. Lo que antes él consideraba una misma cosa, en realidad no lo es.

De la obra de dos misioneros, Matteo Ricci y Giulio Aleni, que producirán tanto catecismos como doctrinas cristianas, llegará a la conclusión de que utilizaron un doble método misionero: un apostolado indirecto y un apostolado directo. En el caso del segundo, será el utilizado para la evangelización de catecúmenos y bautizados, mientras que el primero será utilizado en la *preevangelización* de los literatos chinos. Ese doble método se relaciona con los dos géneros literarios ya nombrados; se utilizarán para el apostolado directo los catecismos, entendidos como presentación razonada de la fe; mientras que para el apostolado indirecto se recurrirá a la doctrina cristiana que transmitía las cosas esenciales, inmutables de la fe.

Antonella Romano con «Los libros en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo»; y Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron y Rafael Ruiz González con «La fuerza de la costumbre en la Capitanía de São Paulo, de acuerdo con la *Apologia pro paulistis* (1684)» son la quinta y sexta parte, denominadas por las coordinadoras: *Los textos escolares*, y *Los textos legales*, respectivamente.

Romano afirma que el doble proceso de colonización y evangelización se movilizó por un marcado carácter eurocéntrico, pues los debates de la formación intelectual en el seno de la orden siguieron cauces europeos y la experiencia americana o asiática representada por misioneros como Acosta o Ricci poco tuvieron que ver con las discusiones para componer la *Ratio Studiorum* y luego aplicarla. Subraya la dificultad de la Compañía para articular la enseñanza y la misión, por lo que el Nuevo Mundo seguramente enfrentó a estos hombres de lo escrito a una cultura oral y a la ausencia del libro como investidura del otro, lo que pudo generar contrastes violentos.

Fue una empresa misionera y un proyecto intelectual de la orden, pero también de los principales agentes del Virreinato de Nueva España confirmados por la política cultural de entonces, quienes delinearón un programa de formación humanística de las elites.

El libro jesuita, de edición mexicana, comenzó a ser la transición hacia la cultura científica de México dentro de ese plan cultural de la monarquía. El proyecto está centrado en Europa, sus elites y su reproducción, y se une al de la monarquía, pero no con una propuesta de la cultura del Viejo Mundo que no haya recibido ninguna intervención, sino más bien una recomposición, mientras se construye una nueva sociedad.

Según los autores brasileros la historiografía sobre el Brasil colonial basó sus interpretaciones sobre la colonización atribuyendo a los jesuitas el rol de defensores de la libertad indígena, y a los colonos el de reducirlos a la esclavitud.

El capítulo analiza el intento de promulgar una nueva ley sobre la libertad de los indios en 1680 que ocasiona un debate al interior de la Compañía de Jesús en Brasil sobre la libertad y gestión temporal de las aldeas indígenas. En ese marco general, un jesuita no determinado aún, escribe la *Apologia pro paulistis*, en defensa de los paulistas, excomulgados en 1639 por breve papal debido al maltrato indígena. Los autores realizan un análisis interno del texto, de los argumentos allí planteados con respecto a la ley, la costumbre, la guerra justa, y la finalidad de la comunidad política, entre otros. Es posible observar las posibilidades de estudio de un documento anónimo surgido de un episodio particular, desde la faz del derecho y su imbricación con el contexto de la capitanía, de la orden jesuita, de la legislación real y pontificia.

Tres capítulos integran la séptima y última parte denominada *El sermón*, Fernando Bouza con «*Da Golosina* y otras industrias jesuíticas: de la prédica a la imprenta»; Bernadette Majorana con «Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones rurales de los jesuitas italianos (siglos XVI-XVIII)»; y Perla Chinchilla con «La transmisión de la verdad divina».

Para Bouza hacia la mitad del siglo XVII se vieron incrementadas las dudas sobre los límites de la predicación como medio para la acción pastoral. Las incertidumbres no fueron en torno a la eficacia de la voz humana, sino sobre los frutos que se pretendía cosechar una vez acabado el tiempo de misión, por ello en la búsqueda de medios renovados para la misión interior mucho tuvo que ver la tipografía.

El autor trabaja el método de las «misiones sordas» del jesuita valenciano Jerónimo López en las que no se actuaba según la palabra sino a través de textos impresos que los fieles podían leer por sí mismos u oír leer a terceros. La imprenta para Jerónimo López no sería solamente un instrumento de mayor difusión, sino que buscaba una nueva relación con los fieles. El libro impreso mantendría siempre abierta la misión una vez retirados los misioneros, pero también resguardaría a los fieles de los predicadores malos, pues las obras que se imprimirían serían de reconocidos y experimentados autores. Nos advierte sobre las actitudes de los feligreses, en una manera que a veces las fuentes han tratado pasivamente. Éstos actúan activamente en lo que quieren de las predicaciones.

Bouza piensa que el siglo XVII español se preocupó mucho por la oratoria y la voz, pero quiso «disciplinar el sentido del oído», así nació una amplia literatura «destinada a desengañar, remediar, preservar, fortalecer al oyente al que también se le enseña a aprovechar los sermones que puede llegar a oír». Las formas del libro disciplinaban los sentidos mejor que el ruido de la voz.

Majorana también trabaja el tema de las misiones volantes, pero en el medio rural italiano y desde un enfoque diferente. Sin embargo, sus conclusiones se enlazan con el capítulo de Bouza, pues la creación de un vínculo con los fieles en la misión es el primer objetivo, luego, que se confiesen y se comuniquen antes de que termine la misma. Pero la meta más importante es que la predicación dure en el tiempo, una vez terminada la misión, «es hacer que la persuasión se transforme en adhesión y en práctica de vida, o sea, en conversión».

La técnica es la improvisación, porque le permite adecuarse al auditorio más cómodamente renunciando a la escritura del sermón, pero se trabaja sobre un procedimiento riguroso, formación de estudio y experiencia, y un ejercicio de memoria de textos, para combinarlos y tenerlos a mano en el discurso. El predicador debe conmover más con el ejemplo de vida, «edificar con las buenas obras más que con las palabras», con acciones corpóreas, es decir visibles. El improvisar se mostraba como una dote propia del predicador misionero, pues era una virtud rara y no todos la poseían.

El apostolado en el medio rural exigía una especialización oratoria obtenida por la experiencia concreta y continua del predicar en el medio rural. Esto debía costar mucho y ser un desafío, pues los seleccionados para la prédica eran precisamente los profesos de cuatro votos, aquéllos que habían alcanzado la cúspide de los estudios y eran los más hábiles en la Compañía. La predicación rural representaba un desafío a la voluntad, ya que en ella estaba ausente todo componente heroico de la misión, por ejemplo, el martirio.

Perla Chinchilla desarrolla la idea central de que la retórica sacra amplificatoria del siglo XVII fue una «oratoria de las pasiones», que tuvo a los jesuitas como principales artífices, como lo demuestran los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

¿Qué fue la retórica de las pasiones? Fue la persuasión empleada para transmitir la verdad revelada sin discusión, de manera reiterativa «para que la memoria de los creyentes la recordase con el corazón y con la razón». Esa retórica empleaba el recurso de la *amplificatio*, con la cual se realizaba y resaltaba una idea.

En la transmisión de la verdad divina tenía un lugar preponderante la oralidad, esto es, el sermón. En la amplificación las figuras e imágenes se repetían una y otra vez, las descripciones de Jesús crucificado se reproducían de varias maneras sin solución de continuidad –como en los sermones de la Pasión–.

La lectura de la publicación muestra, en principio, el amplio universo de análisis que se abre al abordar la obra jesuítica; no sólo por la diversidad de fuentes documentales textuales e icónicas, sino porque éstas son pasibles de estudiarse a través de variables cualitativas construyendo nuevos aportes para la explicación, más allá de –pero sin dejar de lado– las respuestas clásicas del fenómeno que ha significado la Compañía de Jesús.

En síntesis, el libro que comentamos, coordinado por Chinchilla y Romano nace en un momento en que a nivel cuantitativo la producción en historia cultural sobrepasa al de la historia social, y donde se ha planteado hacer un balance acerca de la calidad y profundidad vinculante de la producción de esta especialidad histórica. Las críticas son feroces en relación a la autonomización de lo cultural y lingüístico, que parece haber desconfigurado el objeto de estudio histórico. Sin embargo, este nuevo «nacimiento intelectual» en medio de estos tiempos turbulentos para la ciencia histórica, nos muestra que no todo está en crisis. La dialéctica constante entre lo colectivo y lo individual, entre la estructura y el individuo, la agencia del sujeto capaz de transformar, la comparación entre diferentes fenómenos o aspectos de uno mismo, las representaciones y prácticas en el campo cultural y lingüístico, demuestran que esta especialidad está viva y con producciones de singular calidad científica.

Silvano G. A., Benito Moya y
 Javier A. Berdini
 Universidad Nacional de Córdoba –
 Universidad Católica de Córdoba (Argentina)

Monumenta Borgia VII (1550-1566). Sanctus Franciscus Borgia Quartus Gandiae Dux et Societatis Iesu Praepositus Generalis Tertius. 1510-1572. García Hernán, Enrique (ed.), Valencia-Roma: Generalitat Valenciana – Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 858 pp. ISBN: 978-8-448-25185-7.

La publicación de este séptimo volumen de la documentación relativa a San Francisco de Borja, no solamente está animada por la celebración del quinto centenario de su nacimiento en este año 2010, sino que esta nueva entrega supone la continuidad del minucioso y productivo trabajo iniciado hace años por Enrique García Hernán en los estudios que merecieron la aprobación de su grado de Doctor en la Universidad Gregoriana de Roma. Los resultados han sido recogidos en las monografías *Francisco de Borja, Grande de España* (Valencia 1999), *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado 1571-1572* (Valencia 2000), además de diversos artículos científicos y contribuciones a congresos. No obstante, el antecedente inmediato de la obra que comentamos es el VI volumen de *Monumenta Borgia* (Valencia-Roma 2003), donde García Hernán catalogó o transcribió 1.060 documentos fechados entre 1478 y 1551 sobre este destacado personaje, al que su compromiso con la Compañía de Jesús lo elevó hasta una posición histórica mucho más relevante que la que ya disfrutaba como heredero de la casa ducal de Gandía, en la que se crió, y que se mantuvo estrechamente vinculada a la corte española del siglo XVI. San Francisco tomó también el relevo en la relación de los Borja con la Santa Sede, continuando la tradición familiar de los *Borgia* desde el siglo anterior con sus pontífices Calixto III (Alfonso Borja) y Alejandro VI (Rodrigo de Borja), expiando con su santidad los aireados excesos de una poderosa saga. La vasta huella

dejada por esta familia en los archivos y bibliotecas merecía una recopilación, que se fraguó en el seno de la Compañía de Jesús: los primeros cinco volúmenes de *Monumenta Borgia* se publicaron entre 1894 y 1911, en la colección *Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)*, recogiendo unos 2.800 documentos, pero la edición quedó detenida demasiados años, especialmente cuando la investigación posterior estaba exhumando piezas inéditas de los archivos, siendo este el principal motivo para García Hernán al retomar este proyecto editorial. Tanto la historia de la gestación de los primeros volúmenes, como una síntesis histórica actualizada de la vida de San Francisco de Borja en su contexto geo-histórico, con bibliografía actualizada, además de unas útiles tablas genealógicas para orientarse en la compleja red familiar, ya fueron incorporadas en *Monumenta Borgia VI*. El elaborado índice analítico es un complemento imprescindible, que facilita el aprovechamiento eficaz de los textos, tanto a los especialistas en el personaje o en la historia de la Compañía de Jesús, como a los historiadores de este periodo histórico.

Sin apartarse de un procedimiento riguroso y metódico, apoyado en el cotejo de publicaciones y en la consulta de archivos, se han añadido a la serie en el actual volumen *Monumenta Borgia VII* otros 1.792 documentos, lo que supone que esta nueva incursión catalográfica en el legado de San Francisco de Borja duplicaría lo publicado en los cinco primeros volúmenes de *Monumenta*, aunque el orden cronológico aplicado ha llevado al editor a incluir, en forma de reseña, muchos documentos ya publicados en volúmenes previos de los *Monumenta Borgia*, o en otras fuentes. El periodo elegido en esta colección cubre su viaje a Roma en 1550 (Borja había ingresado en la Compañía en 1547), su ordenación como presbítero en 1551, con sus primeras misiones en Guipúzcoa, Navarra, norte de España y Portugal (1551-53). Tras ellas fue nombrado comisario para España y Portugal, sus responsabilidades en la Compañía se elevaron, así como su participación en el gobierno del reino en calidad de consejero y confesor de la princesa gobernadora Juana de Austria, que incluso hizo votos secretos en la Compañía ante el propio fundador Ignacio. Sin embargo, tras la muerte de Carlos V, la confianza inicial del nuevo monarca Felipe II hacia Borja se empañó durante la persecución inquisitorial que sufrió el jesuita, causada por ciertos escritos religiosos. Borja se alejó prudentemente de la corte vallisoletana y viajó de nuevo a Italia en 1561, donde accedió al vicariato de la Compañía y a los cargos de asistente en Italia y Sicilia. Finalmente, resultó elegido superior general de los jesuitas en julio de 1565, tras la muerte de Laínez, acaecida en enero de dicho año. Concluye la serie documental con los primeros años de actuación rectoral de Borja en la Compañía de Jesús, incluidos los cambios que introdujo en la Secretaría y el envío del padre Dionisio Vázquez como asistente de España y Portugal en sustitución de Polanco. En la serie que se presenta, Borja interviene en los asuntos familiares de su extenso parentesco, en particular los relativos a su tierra valenciana, y las relaciones con su hijo Carlos, en quien recayó el título de duque de Gandía, obtenido por la renuncia de su padre, una vez que se hizo jesuita.

No obstante, conviene resaltar que son los años de 1555 y 1556 los que acaparan proporcionalmente la mayor cantidad de documentos en la edición, 1.273, respecto a los 558 que se fechan entre 1550 y 1554 (incluidos dos documentos de fechas ante-

riores incorporados al principio de la serie). Entre la variedad de archivos de procedencia, la fuente principal de las piezas seleccionadas procede del *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, y son las cartas el tipo documental preponderante, incluidas en los registros de la Compañía. García Hernán señala que sus preferencias en la selección documental se han dirigido especialmente a los asuntos de las provincias jesuíticas ibéricas, aunque no faltan referencias a otros ámbitos donde se fundaban y mantenían colegios, tanto en Europa como en América y Asia (India, China y Japón). La política de extensión de la orden, las negociaciones con los benefactores y autoridades locales, tanto civiles como las de la Iglesia, eran fundamentales para asegurar la continuidad de esta joven congregación, que parecía recibir el apoyo papal y de los príncipes católicos. No obstante, la cautela necesaria en la comunicación de una red tan desperdigada se verifica en algunas cartas escritas en clave. En la nómina de personajes que intervienen como emisarios o destinatarios prevalecen los jesuitas, entre ellos su fundador Ignacio de Loyola los colaboradores en la cúpula de la orden (Laínez, Araoz, Polanco, Bustamante, Nadal...), y los provinciales que informan o se apoyan en Borja para la gestión de los colegios (Avellaneda, Carrillo, Cordeses, González, Valderrábano). Pero la relación de personajes de primera fila alcanza a la nobleza y miembros de la corte española donde los que estableció sus lazos Borja antes de profesar en religión, y entre ellos a sus valedores, en los principales se encontraban Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli, o el marqués de Mondéjar.

En este año borjiano cuando múltiples actividades, exposiciones y congresos, entre ellos el internacional celebrado en Valencia en abril de 2010, organizado por el profesor García Hernán, la llegada de esta nueva entrega de la serie supone un importantísimo hito en las publicaciones dedicadas a San Francisco de Borja, en particular por la clarificación de sus fuentes, que ahora quedan mucho más a mano de los estudiosos, enriquecidas por el correspondiente aparato crítico, y aportando múltiples informaciones directamente relacionadas con la historia de los jesuitas, pero muchas de ellas imbricadas en la política española y europea del momento. Solo nos queda desear que esta encomiable tarea culmine, como es de esperar, con los documentos de los últimos años de la fructífera actividad de San Francisco de Borja.

Francisco Fernández Izquierdo
Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid

Zardin, Danilo: *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, 303 pp. ISBN: 978-88-343-1909-3.

Danilo Zardin es profesor titular de la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán, académico de la Academia Ambrosia, y un experto en historia de la Iglesia en la Edad Moderna. Este libro recoge siete trabajos sobre la eminente figura del santo cardenal Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, con ocasión del cuarto centenario de su canonización (1610-2010), publicado por la prestigiosa editorial Vita et Pensiero.

Estos estudios pretenden recoger los aspectos decisivos para comprender mejor la acción de gobierno de Borromeo, toda vez que ha sido considerado como modelo de pastor de la reforma católica tridentina e incluso de la sociedad, es decir, de la cultura, la religión y la política. En el título del libro el autor pretende centrar la investigación en tan solo tres aspectos: cultura, santidad y gobierno, pero en realidad va más allá de estos temas. Los siete artículos mencionados habían sido publicados entre 1995 y 2009, pero ahora aparecen revisados y actualizados.

El profesor Zardin hace girar todo el libro sobre el capítulo IV, en el que trata cómo Borromeo puso en marcha la reforma para llevar al mundo a una verdadera vida cristiana, para lo cual el arzobispo se centró en la construcción cultural. Ha utilizado principalmente las fuentes archivísticas de Milán, concretamente el Archivio Storico Diocesano, el Archivio di Stato y la Biblioteca Ambrosiana.

El primer capítulo se titula *Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Contro-riforma* (pp. 3-27), y concluye con acierto que el arzobispo se sirvió de un lenguaje, de los medios e instrumentos de comunicación de la cultura, en cierto modo no se puede decir que fue un estrategia de realismo político, sino de la fuerza de la espiritualidad y de la organización, capaz de formar cristianamente cualquier tipo de persona según su estado social. El segundo capítulo, *Il Manuale di Epitteto e la tradizione dello stoicismo cristiano tra Cinque e Seicento* (pp. 29-54) pone de manifiesto el gran interés de Borromeo por la existencia de un catecismo formativo moral según la escuela de Epíteto, dada su trayectoria vital como un enamorado de la filosofía moral de la *vera beatitudo* trazada por Jesucristo en los Evangelios, con una mirada cristiana hacia el estoicismo. Hace oportunas referencias a la dependencia de fray Luis de Granada. El *Manuale* de Epíteto fue traducido y publicado en 1564, e incide en la idea de vida como teatro, donde cada uno debe cumplir con lo que le marca el director.

El tercer capítulo lo titula *Alla scuola degli antichi. Cura dei poveri e costruzione dell'identità nella Raccolta di vari regionamenti edita in tempo di peste* (pp. 55-104). En una gran aportación sobre la cultura espiritual de Borromeo, menudeando sobre la *Raccolta de varii ragionamenti...* de 1577 a través de los Padres de la Iglesia. En este sentido es acertada la referencia al libro del padre jesuita Gaspar Loarte *Antidoto spirituale* impreso en Génova 1577.

El capítulo IV versa sobre *La perfezione nel proprio stato: strategie per la riforma generale dei costumi nel modello borromaico de governo* (pp. 105-142). Para el autor este es el capítulo clave del libro, posiblemente la mayor aportación de Borromeo. Está muy bien documentado y trabado, girando entorno al *Libretto de i ricordi*, del que recoge todas las ediciones.

El capítulo V es sobre el *Governo dei laici, confraternite e inimici della riforma* (pp. 143-170). Hace una mirada crítica de las confraternidades y sus técnicas de inculturación religiosa. Se centra en la problemática milanesa de la reforma de las confraternidades de la *Doctrina Cristiana* y de la de Santa Úrsula, favoreciendo la vida cristiana de célibes laicos. Recomendaba la lectura de clásicos como Varazze, Ger-

son y modernos como fray Luis de Granda y Gaspar Loarte. Borromeo se encontró con la oposición a la reforma incoada sobre las confraternidades laicales, sobre todo la dependencia parroquial.

El capítulo VI lo titula *E súbito eseguirò quanto la ordini. Clero di parrocchia e vicari forani tra centro e periferia sul finire del Cinquecento* (pp.172-221). Aquí se centra el autor sobre todo en el clero diocesano de Milán y analiza cuestiones de disciplina y doctrina por sus consecuencias morales, en el marco de las tensiones entre centro y periferia.

El último capítulo se titula *Tra continuità della structure e nuovi ideali di riforma. La riorganizzazione borromaica della curia arcivescovile* (pp. 223-291). Es el capítulo más extenso y a mi modo de ver el más interesante por cuanto se centra en cómo Borromeo organizó su curia, dominando la burocracia eclesiástica. Después de leído este capítulo se puede comprender bien cómo fue posible la reforma, porque contar con más de 400 hombres totalmente fieles a las órdenes del arzobispo no era fácil. Borromeo estableció como una pequeña corte, era la «familia» o casa de cien personajes bien pagados por cuanto se esforzaba en que nadie le ganara en generosidad, algunos de ellos testigos en el proceso de canonización. Analiza magistralmente el estilo de gobierno, la cancillería, los tribunales, etc. La mayor aportación son las últimas páginas, donde se extiende con gran finura en el gran protagonismo que Borromeo da a los sacerdotes, como la milicia capaz de cristianizar todo el cuerpo social.

Este libro es un gran tributo a la Historia de la Iglesia con ocasión del cuarto centenario de la canonización, efeméride que apenas ha tenido eco en España. Una bibliografía básica y alguna referencia a las grandes figuras reformadoras españolas hubiera venido muy bien, especialmente mencionar y analizar las conexiones con el doctor de la Iglesia Juan de Ávila, maestro de Loarte, y con el arzobispo Juan de Rivera, el «Borromeo español».

Enrique García Hernán
Instituto de Historia, CCHS, CSIC, Madrid

Boyano Revilla, Mariano: *Francisco Armanyá, agustino y obispo ilustrado*, Guadarrama (Madrid), Editorial Agustiniiana, 2009, 157 pp., ISBN: 978-84-95745-93-73-6

«Sé que uno de los principales cargos de mi ministerio es evitarla (pobreza). Procurando en cuanto pueda la riqueza y abundancia del país. Pero, ¿qué riqueza? Una riqueza no aparente, sino sólida, tan opuesta al lujo como a la indigencia. Que no alimente la vanidad, no fomente la desidia ni el ocio, no entorpezca lo brazos, antes los anime y mueva...».

¿Quién pronuncia estas palabras, dónde y cuándo? Un obispo al inaugurar 1788 sus trabajos la Sociedad Económica de Amigos del País, de Tarragona, aprobada en

enero de 1786. Su directo es el arzobispo Francisco Armanyá, un agustino, que vivió «pobre por los pobres». En su epitafio se le llama padre de los pobres, pues «suorum sublevandis miseriis nihilque pene sibi relinquens» (111-112, 137 y 139).

Le interesó además la formación del clero, la reforma del seminario, la instrucción del pueblo, para que su fe fuera expresada «de cor i amb atenció», con afecto y razones (150).

Mariano Boyano se ajusta a los fines y al estilo de la colección. Aprovecha lo que desde los tiempos mismos del biografiado se escribió sobre él. Utiliza sus escritos. Expone su pensamiento, el perfil de un agustino, obispo ilustrado (147-151). En Lugo primero y luego en Tarragona, se preocupó por la mejora de las condiciones de vida de su «feligreses». Para los fieles de su grey ejerció esa función tribuncia de demandar remedio a sus necesidades. Una de las obras de referencia es la de Francisco Tort Mitjans, editada en 1967, en Vilanova i la Geltrú, lugar donde nació Armanyá el 3 de junio de 1718. El autor, cuando es preciso, recurre a la bibliografía sobre la Ilustración, a la más conocida y hasta la muy especializada, como la cita de un trabajo aparecido en esta revista en el 2005 (145).

La reforma interna de la Iglesia, entendida como corrección de los abusos tolerados, que la desvían de sus fines, escindió las posiciones de los eclesiásticos en el siglo XVIII. La forma fue la polémica entre jansenistas y antijansenistas. A eso se suma la que hubo entre las cortes de Madrid y de Roma sobre las regalías de la Corona.

En esa corriente reformadora estaban los agustinos. Y en ese contexto, transcurre la trayectoria de Francisco Armanyá. Uno lo van situar en el bando de los equivocados, que cayeron del lado de un catolicismo ilustrado y reformista. Otros, olvidando la tragedia de aquellos años, con los que se cerró el siglo, años de ancianidad de entonces arzobispo de Barcelona, lo acusaron de «contra-revolucionario», en un anacronismo de los que, en torno al bi-centenario (1989), hicieron la apología de los principios de la Revolución Francesa, olvidando sus crímenes y las guerras. El arzobispo juzgó la situación «triste y peligrosa». Eran un desafío al valor para poder superarla (126-127).

La tiranía no consiste en que gobierne uno, sino en que «gobiernen injustamente uno o muchos». Cuando la democracia lo hace sin justicia, debe llamarse tiranía, escribió en su pastoral de mayo de 1793. Este era el caso de quienes, confesando luchar contra el fanatismo y la tiranía, hacen sentir a quienes se les oponen y a todos los que no los apoyan «los tristes efectos de su fanatismo y tiranía». Fue también para el arzobispo de Tarragona esta circunstancia una llamada a servir el bien común, manteniendo a quienes luchaban en defensa de su nación y y cudando que sus familias no quedaran desamparadas (120-127).

El religioso agustino Armanyá profesó el 4 de junio de 1734. Diez años más tarde, el capítulo provincial lo nombró maestro de novicios. Fue elegido prior del convento de Barcelona en el capítulo de 1752. Lo confirmaron en 1755. En 1750 la comunidad se había trasladado al nuevo convento. El P. Armanyá proveyó en estos primeros meses y se preocupó por «mantener la comunidad crecida» (31). Fue provincial desde

1758 de la provincia agustina de la Corona de Aragón. Impulsó la reforma de los estudios. Ese interés va ser un rasgo de los agustinos. Armanyá fue fiel a la orientación que el P. General, Francisco Vázquez, marcó para la enseñanza de la filosofía y de la teología, buscando que los alumnos se centraran en las cuestiones importantes.

Estaba bien explicar la *Summa* de Santo Tomás, pero había que estar atentos a las nuevas «herejías» y a las cuestiones planteadas por «la crítica de estos tiempos». Creía que había que seguir el ejemplo de quienes rebaten a los herejes modernos y a los «críticos audaces» (40-41). Armanyá, «en pocas líneas», era capaz de tratar asuntos arduos y aportar sobre ellos «copiosa luz» (43).

Propuesto obispo de Lugo el 10 de mayo de 1768, el prior de Barcelona afirmó que ese honor ni fue buscado ni solicitado por un religioso amante de la soledad y de su vocación «ermitaña». En su tumba se dice que era «ex eremitis S. August(ini)». Consagrado el 28 de agosto, fiesta de San Agustín, invitó a los pobres a una comida. Llegó a Lugo el 25 de octubre. Hizo su entrada en la capital el 30 y el día de Todos los Santos predicó en la catedral.

Con una gran parte de la población que vivía dispersa. Terminó su primera visita pastoral, a finales de 1769. Escribe en su «relatio ad limina»: «Visité todas y cada una de las iglesias, muy pocas exceptuadas por mi mismo, con no poco trabajo, a causa de la aspereza del lugar, los caminos difíciles, los rigores del tiempo y tanta multitud de iglesias» (56).

Había en mucho clero en la ciudad. Uno de los instrumentos de reforma del clero era el sínodo diocesano. Quiso convocarlo en Lugo. No se lo autorizaron. Como sucedió hasta el último tercio del XIX, el poder político creyó que esa iniciativa, postulada por Roma, era peligrosa para las prerrogativas de la Corona. En Tarragona tampoco pudo convocarlo porque había «muchas y muy graves dificultades» (100-101).

El pueblo era pobre, con mucha mendicidad y emigración, percibió enseguida la carencia de escuelas. Hubo malas cosechas esos primeros años de su estancia en Lugo. Para paliar sus efectos, ordenó repartir diariamente a los pobres pan y caldo. Quiso emplear parte de las reservas de la caja de la ciudad para comprar trigo. Incrementó los recursos destinados a «aliviar el hambre la miseria». Los bienes de la Iglesia eran de los pobres. Por tanto, intangibles. Con ellos hizo una distribución en limosnas a pobres, a hospitales, monasterios... pues «las otras cosas las dejaba para la caridad», es decir, para las limosnas diarias (51-54).

El relato de su ministerio en Lugo revela cómo era la vida eclesiástica en esta segunda mitad del siglo XVIII (60-64). Hay un contraste entre el estilo y las iniciativas del obispo y la conducta del cabildo, de su Deán y del clero diocesano y regular. Armanyá se pronunció a favor de la extinción de los jesuitas (79-81).

Una de sus iniciativas fue la Sociedad Económica de Amigos del País (81-86). Creará escuelas. Formó una Biblioteca Episcopal, tres años antes de que, en 1771, lo ordenara el Rey. La ignorancia nace de la pobreza y la genera y agrava. Levantó desde los cimientos una nueva cárcel en la ciudad. Nombró un capellán. Se inauguró en 1776. En Lugo y Tarragona mejoró el abastecimiento de agua.

Para esta sede, fue nombrado el 14 de enero de 1785. Entró en la ciudad el 18 de septiembre. Hizo la visita pastoral entre el 3 de julio de 1886 y mayo de 1788. Creó una Biblioteca Episcopal. En esta diócesis mantuvo su estilo pastoral, su labor en beneficio de sus feligreses y su deseo de reforma de su clero (104-116). Hemos visto su valoración de los sucesos posteriores a 1789. A la lucidez con la que vio las contradicciones de la revolución, hay que sumar su auxilio a los emigrados y la defensa de su justa causa ante las autoridades, cuando conveniencias políticas, desaconsejaban ayudarles.

Un trabajo valioso, ajustado a los fines de la colección, que ayudará a quienes deseen conocer esta Iglesia y esta España del siglo XVIII.

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

Martínez Tornero, Carlos A.: *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica, (1767-1815)*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante 2010, 205 pp ISBN: 978-84-9717-092-5

Pese a lo mucho que se ha escrito sobre la supresión de la Compañía de Jesús en la España del siglo XVIII, sigue siendo muy poco lo que sabemos sobre sus temporalidades; es decir sobre los muchos bienes que, en opinión de Campomanes y otros políticos, los jesuitas de aquella época debían tener. Pensábamos que la lectura de la tesis de Martínez Tornero nos permitiría introducirnos en la masa de la «insondable riqueza» de la Compañía de Jesús, expulsada de España en 1767. Seguimos sin conocerlos.

Martínez Tornero sí que nos ofrece, en cambio, un estudio ágil, pedagógico y muy concreto de los distintos órganos e instituciones que a lo largo de casi cincuenta años, de 1767 a 1815, se crearon para administrar «convenientemente» los bienes incautados. Los ilustrados como los republicanos, más de ciento cincuenta años después, pensaron que una vez lograda la expulsión de los jesuitas, la venta, distribución y aplicación de sus bienes sería cosa fácil y sobre todo rápida. Unos y otros estuvieron muy lejos de la realidad. Si en la Pragmática Sanción (1767) y en las distintas Reales Cédulas del Consejo Extraordinario todo quedaba bien dispuesto para en el espacio de unos pocos años disponer de la cantidad necesaria para pagar el transporte, primero, y las pensiones en tierras pontificias, después, de los jesuitas expulsos, la realidad fue muy distinta. En 1814 cuando la Compañía de Jesús fue de nuevo restablecida por el papa Pío VII, quedaba aún una parte de sus bienes sin vender.

Martínez Tornero ha hecho un esfuerzo considerable para ofrecernos no solo la gestión de las temporalidades por parte de la monarquía borbónica, sino la gestación de una serie de instituciones creadas fundamentalmente para recaudar los fondos necesarios para el pago de los viajes y de las pensiones de los jesuitas expulsos. Estudiada la peculiar expulsión de la Compañía de Jesús de la España de Carlos III, el autor la distingue netamente de las expulsiones de Portugal y Francia. Los jesuitas

portugueses no recibieron pensión alguna de la monarquía lusa; los españoles, por obra, gracia y habría que decir conciencia de Carlos III y suponemos de los miembros de su Consejo Extraordinario, recibieron cortas cantidades de dinero de su propio patrimonio, tesis que defiende el autor como clave para entender las secretas medidas tomadas el 3 de abril de 1767 por Carlos III.

Tres grandes etapas y tres grandes órganos administrativos, principalmente, fueron los encargados de la administración del patrimonio de los jesuitas expulsos. La primera, el Consejo Extraordinario, enriquecido con la presencia de cinco altos eclesiásticos, se encargó entre 1767 y 1783, de la administración de los bienes incautados. La segunda, tras el ponderado informe de Marcos Argai, ministro del Consejo de Castilla y sin la completa desaparición del Consejo Extraordinario, fue la Dirección de Temporalidades, responsable de lo que quedaba de dichos bienes entre 1783 y 1792. La tercera, la Contaduría General, dependiente de la Secretaría de Gracia y Justicia y responsable de los mismos entre 1792 y 1797. Los años siguientes y hasta 1815, en medio de la confusión y el cansancio, se encomendó la administración del remanente de estos bienes a la Dirección General dentro de la Superintendencia de temporalidades. Para en un proceso cada vez más alejado de los propósitos iniciales, terminar en 1813 formando parte los bienes todavía no vendidos, llamados entonces bienes nacionales. La misión que se marcaron los miembros del Consejo Extraordinario fue la de conocer, valorar, administrar, litigar, conservar un patrimonio no libre de todo tipo de cargas para, por una parte, defender la justicia y oportunidad de las medidas tomadas, y, por otra, acopiar dinero para el pago de sus compromisos. El objetivo de la Dirección de Temporalidades siguió siendo, en parte, la misma, eso sí con dos novedades importantes: primera, la de organizar una mejor guarda y archivo de los expedientes que los bienes incautados venían produciendo y, segunda, la de agilizar la venta de éstos. La misión de la Dirección General dentro de la Superintendencia de temporalidades fue una copia de la de la anterior.

El autor, aún limitándose, cosa nada fácil por cierto, a la presentación de estas y otras instancias administrativas, nos permite conocer la nómina de cada una de las instituciones administrativas antes citadas así como los sueldos de sus cada vez más empleados. No sabemos, sin embargo, y esto sí que nos hubiese gustado, cómo trabajaron ni tampoco el fruto de sus desvelos. Comprendemos las dificultades que un trabajo de esta naturaleza lleva consigo, pero lamentamos que el autor no nos haya presentado un elenco mínimo de los bienes incautados por Carlos III; más teniendo en cuenta que la tesis que el autor defiende es que la incautación de los bienes de los jesuitas no tenía otra finalidad que la de «formar una reserva que contuviese el conjunto de su patrimonio para hacer frente al pago de la pensión vitalicia anual que el monarca había concedido a los expulsos» (19) y (68). Asunto que dejaremos para mejor ocasión.

Alfredo Verdoy, SJ.
Profesor de Historia, Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

García Cortés, Carlos: *Zacarías Martínez Núñez (1864-1933). Agustino, apologista, obispo*, Guadarrama (Madrid), Editorial Agustiniiana, 2009, 110 pp., ISBN: 978-84-95745-93-4

En la colección «Perfiles» aparece esta biografía de quien fue obispo de Huesca y de Vitoria y arzobispo de Santiago. Lo fue en los años finales del periodo constitucional del reinado de Alfonso XIII, en los de dictadura y en los del primer bienio republicano: el de la Constitución y el de los Gobiernos de Azaña.

El autor recoge, modificado, en este texto un trabajo anterior.¹ Este tiene mayor claridad en el reparto de la bibliografía sobre o en relación con el P. Zacarías y en sus escritos, en este caso los utilizados en el texto. Estas referencias son especialmente útiles para ampliar lo que aquí, por exigencias editoriales, se expone someramente.²

Los agustinos han sido y son una institución caracterizada por su acción cultural y su presencia misionera. El P. Zacarías fue escritor, profesor, conferenciante y predicador. Recibió una buena formación. Estuvo atento a los desafíos que la ciencia planteaba a la fe. Poseía conocimientos de muchas materias.

Siguió el curso formativo de un muchacho nacido en la España rural, que se benefició de la ayuda de un sacerdote, de una escuela conventual, la del convento de Caleruega, y que continuó su formación en la orden Agustina, en los centros de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, de Filipinas. La terminó en el curso 1887-1888 y fue ordenado por el arzobispo Benito Sanz y Forés en Valladolid el 6 de agosto de 1888.

Su primer destino fue el de profesor de Filosofía Fundamental en La Vid. En 1890 inició sus estudios de Ciencias en la Universidad Central. Fue capellán de las Agustinas, fundadas por el P. Alonso Orozco, beatificado por León XIII el 15 de enero de 1882. Terminó en 1893. Esos años conoció a D. Santiago Ramón y Cajal, con quien mantuvo una relación personal hasta su muerte en 1933.

Al terminar en 1893, enseñó en el Real Colegio de El Escorial. Pronunció la lección inaugural del curso siguiente: «¿Qué es la célula? ¿Qué significa en el organismo?». En 1898 publicó *Estudios Biológicos. Ciencia y Filosofía*.

En 1900, el P. Zacarías Martínez inicia su «cursus honorum» como agustino. Ese año fue designado definidor provincial. En 1903, maestro en teología. El capítulo provincial lo nombró en 1904 rector del Real Colegio de El Escorial. En el capítulo de 1908 es elegido provincial. Estará en ese cargo hasta 1912.

Tuvo relación con la familia real. Predicador de prestigio fue además conferenciante y apologista. Perteneció a Academias y a otras instituciones culturales. En estas

¹ «Fr. Zacarías Martínez Núñez, OSA (1864-1933), obispo de Huesca y Vitoria y arzobispo de Compostela», *Archivo Agustiniiano* 197 (1995) 391-412.

² Las pastorales de cuaresma y de adviento, tras la proclamación de la República, en 1932 tienen como tema «La guerra declarada a Cristo y a su Iglesia Católica» y «Sobre la paz y el bien Social». Los obispos de la provincia eclesiástica publicaron una pastoral colectiva el 30 de enero de 1933, denunciando la política anticatólica del Gobierno Azaña.

facetas fue hombre de su época. Se ve en su sensibilidad ante los problemas y su modo de tratarlos. Su casi centenar de publicaciones revelan su dedicación al estudio.

El 10 de agosto de 1918 se conoció oficialmente su nombramiento como obispo de Huesca. Su nombramiento fue confirmado en el consistorio del 4 de diciembre. Fue consagrado obispo, como se decía entonces, el monasterio de San Lorenzo de El Escorial el 15 de junio de 1919. Su lema, *Non tam praesse quam prodesse*. Entró en su diócesis el 13 de julio. Las tareas del obispo estaban canónicamente fijadas. Había una novedad esos años: la promoción de la Acción Católica. El P. Zacarías estableció en Huesca la Acción Social de la Mujer. En estas fechas la Acción Católica se designaba como Acción Católica Social

En 1922 hizo su «relatio ad Limina». Cuando el 20 de septiembre de 1922 lo nombraron obispo de Vitoria, al despedirse de Huesca, dijo el 23 de abril de 1923: no había podido hacer más en tan poco tiempo.

Incompleta también quedó su labor en Vitoria. No pudo terminar el seminario mayor, pues fue trasladado a Santiago de Compostela el 30 de mayo de 1927. El decreto consistorial es del 19 de diciembre. Llegó a su nueva diócesis el 13 de mayo de 1928. Aquí, como en Vitoria, se preocupó del seminario. Le faltó también tiempo para alcanzar sus objetivos y culminar sus iniciativas. En la noche del 6 al 7 de septiembre de 1933 falleció este agustino, «parvus in corpore, magnus in corde, sublimis in verbo», como está escrito en su epitafio.

Este «perfil», hecho con sobriedad, con deseos de examinar las diferentes facetas del P. Zacarías, muestra el modelo de formación, de predicación, de acción cultural y de ejercicio del ministerio de un religioso y un obispo. Se ve asimismo su red de relaciones, en las que se encuadra su trayectoria, su «carrera» eclesiástica. Quizás el rasgo más original de su perfil sea su contacto con el mundo no eclesiástico. Poco nuevo hay en su estilo, en sus proyectos y afanes. El autor se excusa de alguna reiteraciones (51), pero estas benefician la claridad de la exposición. El lector avisado, entenderá que el colegio agustino, cercano a la Universidad de Madrid, hoy UCM, es el de nuestra Señora del Buen Consejo (55).

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

Historia Magistra Vitae. Miscelánea de Estudios en Homenaje a Tarsicio de Azcona, OFMcap., Historiador, Edición coordinada por José Ángel Echeverría, Pamplona, Hermanos Menores Capuchinos/ Convento de Extramuros, 2011, 870 pp. ISBN: 978-84.933659-5-0.

Nos encontramos ante un florilegio de estudios que historiadores, amigos y hermanos de la fraternidad capuchina han dedicado al Padre Tarsicio de Azcona como merecido homenaje a toda una esforzada trayectoria vital.

El Padre Azcona viene dedicando buena parte de su vida a los afanes de historiador. Estudió Historia Eclesiástica en la Universidad Gregoriana de Roma entre 1947 y 1952 en que se doctoró. Posteriormente, enseñó en el Colegio de los Capuchinos de Pamplona y en el Centro Superior de Estudios Teológicos de la misma Pamplona hasta 1993. Entretanto fue desarrollando sus investigaciones históricas, con discreción de vida, constancia y rigor. Se encuadra en una generación de intelectuales eclesiásticos que intentaron situarse a la altura cultural de su tiempo, y entre los que también cabe mencionar al historiador donostiarra José Ignacio Tellechea, amigo del propio Azcona.

Este capuchino navarro ha desarrollado su labor fuera de los circuitos e intereses del mundillo universitario, y por ello, sin alguna de sus servidumbres y con la libertad de no tener que sujetarse a modas y estilos. El suyo ha sido el prescrito por la metodología de su etapa de formación; es decir, una escrupulosa fundamentación documental y archivística. No se trata, pues, de una historia teórica o literaria, «de gabinete», sino de una doble sobriedad: sujeción al documento escrito, abordado con análisis crítico, y sobriedad en el estilo narrativo.

Respecto a la temática, Azcona es un especialista reconocido en el reinado de los Reyes Católicos, y sobre todo en la figura de Isabel, a la que dedicó una obra clásica y de referencia en 1964, con reelaboraciones posteriores. Y, quizás por compensación, también esbozó la figura de Juana La Beltraneja en otra monografía de 1998. Así que, pudiéramos decir, el siglo XV es «su siglo» históricamente hablando. Una segunda temática han sido los estudios históricos sobre la Guipúzcoa de los siglos XV y XVI, vinculados al Grupo Doctor Camino de Historia Donostiarra, dirigido por el mencionado José Ignacio Tellechea. Y, finalmente, y no por ello menos importantes, los estudios «de familia» sobre su Provincia capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón.

Por eso, ahora, se le rinde este homenaje en un triple marco de contenidos, que recogen los de su afán y sus contextos: contenidos históricos, trabajos franciscanos y estudios sobre teología e Iglesia. La temática es muy variada. En lo histórico encontramos la historiografía del homenajeado; arte en tiempo de los Reyes Católicos; cuestiones políticas del siglo XV; la teología en la Salamanca del cuatrocientos; oposición de Felipe II a la implantación de los capuchinos en España; elección de obispos en el siglo XVII; acontecimientos revolucionarios en la Cataluña de principios del XX; o la consanguinidad en territorios navarros de la primera mitad del XX.

Los trabajos sobre franciscanismo resultan, asimismo, diversos: manuscritos medievales de la vida de san Francisco por Celano; la Eucaristía en Duns Escoto; otros documentos sobre la Provincia capuchina de Castilla; orígenes de los monasterios de clarisas en Andalucía; historia conventual capuchina masculina; franciscanos y capuchinos ilustres, siglos XIX y XX, algunos en misiones exóticas por Mesopotamia; problemas de identidad franciscana y carisma; o la formación permanente en la Orden capuchina.

Entre las cuestiones sobre teología e Iglesia se presentan artículos sobre Jesús como visibilidad de Dios; ética del amor y de la felicidad; lectura espiritual de la Es-

critura y método histórico-crítico; la Iglesia multicultural; variantes del Ave María en lengua vasca; o consideraciones sobre los bienes y patrimonio de la Iglesia en Navarra, etc.

Todo ello en una edición muy cuidada, en formas, papel y tipografía; y que cuenta con un minucioso índice final de nombres. El coordinador es José Ángel Echeverría, al que también se debe una clarificadora Presentación y una Bio-Bibliografía del homenajeado.

Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares
Universidad de Salamanca