

DUFOUR, Jean, *Les rouleaux des morts*, Monumenta Palaeographica Medii Aevi, Series Gallica, Turnhout (Belgium), Brepols Publishers, 2009, 295 pp. ISBN 978-2-503-51364-5.

La editorial Brepols acaba de sacar a la luz, en el año 2009, un importante trabajo sobre «los rollos de los muertos», debido a un auténtico especialista en la materia, como lo es Jean Dufour; autor que ha venido llevando a cabo diversas y muy notables publicaciones sobre los «*rotuli mortuorum*», desde la década de los años setenta del siglo pasado.

En esta ocasión, el trabajo de Dufour ha sido acogido dentro de la *Series Gallica* de la prestigiosa colección *Monumenta Palaeographica Medii Aevi*, de dicha editorial, lo que implica una excelente presentación formal, tanto de los textos como de las reproducciones fotográficas, puesto que para unos y otras se ha utilizado un papel de gran calidad y el gran formato que suele ser habitual y característico de los volúmenes de dicha colección.

Por otra parte y en relación ya con los contenidos del libro, cabe señalar que éstos se hallan articulados a lo largo del mismo de la forma que se indica a continuación. En primer lugar, se presenta una introducción, no excesivamente larga, pero sí lo suficientemente precisa y esclarecedora de las peculiaridades de este tipo de textos y sus vinculaciones con otros (pp. 5-11). Siguen unas advertencias o aclaraciones de tipo vario sobre el número de orden de los textos, cronologías, tradición, notas críticas, ediciones y, especialmente, las abreviaturas empleadas y su desarrollo o la procedencia de las láminas. Un anexo recoge la relación de facsímiles de rollos y breves mortuorios que se reproducen (pp. 13-16). La parte central y fundamental de la obra la integran, por un lado, las excelentes fichas catalográficas que acompañan a la transcripción y notas críticas de cada texto (pp. 17-144); y, por otro, las pertinentes reproducciones fotográficas de los mismos (pp. 145-261). Un repertorio bibliográfico, con las principales obras citadas (pp. 263-266), da paso a unos índices toponímicos y antroponímicos (pp. 267-287) que, a su vez, preceden a un elenco de términos técnicos (pp. 289-294) y al índice general de materias (p. 295), con el que finaliza el libro.

Tras estas primeras referencias generales relativas a la distribución y extensión de las distintas partes de la obra de Dufour, parece oportuno proceder a subrayar algunas de las características y aportaciones más destacadas de la publicación que nos ocupa.

Así, en primer lugar, es preciso señalar que nos encontramos ante un tipo de textos de los que, salvo error, no tenemos ninguna representación en España, con la única excepción de algunos ejemplos conservados en una parte de los territorios de la antigua Marca Hispánica, es decir, en la zona más extrema del nordeste Peninsular. De ahí que el conocimiento de la entidad y características de estos *rotuli mortuorum* pueda resultar de interés, especialmente en el hipotético caso de que los trabajos en los archivos hispanos pudieran alumbrar textos semejantes, paralelos o equivalentes.

Por lo que se refiere a su forma, estos *rotuli* (como, en general, los medievales) son diferentes de los rollos de la antigüedad, precedentes del formato *codex*, en los que el texto estaba escrito en el sentido de la longitud de la pieza, aunque dividido en columnas; en tanto que en la Edad Media y en estos rollos de los muertos las líneas de escritura van en el sentido de la anchura del propio rollo.

Los *rotuli mortuorum* no son los únicos rollos medievales, ni el único tipo de textos relacionados con los difuntos (también podrían ser mencionados, los dípticos, los *libri vitae* o *confraternitatum*, los necrologios y los obituarios), pero son verdaderos documentos necrológicos. Con ellos comparten protagonismo los *breves mortuorios*. Unos y otros deben ser puestos en relación con las hermandades (*fraternitates, societates*), con preocupaciones y compromisos de tipo espiritual con los difuntos, que, al parecer, surgen en el mundo anglo-sajón a lo largo del siglo VIII y se difunden por gran parte de Europa occidental y central; si bien no hay noticias de rollos italianos, castellanos o portugueses.

Los rollos de los difuntos están formados por un número variable de hojas de pergamino y se abren con la notificación de una defunción, mediante un texto que recibe el nombre de «*encíclica*», y con el resto de la pieza en blanco, en los momentos iniciales, para ir consignando en ella las actuaciones posteriores. Un personaje, el portarrollos, actuará como mensajero, llevándolo por cada una de las comunidades o iglesias asociadas espiritualmente con la del difunto, y teniendo el encargo de que fuera colocado en la parte virgen del rollo una especie de acuse de recibo (llamado «*título*»), mediante el que se debería dejar constancia de los subsiguientes compromisos que, en cada caso, se iban adquiriendo en los respectivos centros, en orden a elevar oraciones por el difunto. De esta actividad de colocar los respectivos «*títulos*», serán responsables manos diversas, que, a su vez, al dejar testimonio de los numerosos y diferentes usos escriptorios (grafías, tintas), nos proporcionan muestras de la cultura escrita vigente en fechas y centros eclesiásticos muy concretos, por los que iba pasando el *rotulifer*.

Este tipo de rollos fueron puestos en circulación, generalmente, por parte de los monjes Benedictinos, por los canónigos regulares y, a veces, por los cabildos catedralicios. Son excepcionales los expedidos por otras órdenes (Cluniacenses, Cistercienses, Cartujos), no existiendo ningún rollo de las mendicantes; quizá, en este caso, porque la comunicación del nombre de los difuntos (lo mismo que el intercambio de otras noticias) debía hacerse con ocasión de los capítulos generales.

El autor del trabajo estudia, además, los «breves mortuorios», también designados simplemente «*breve*» o «*brevis*»; de los que, a pesar de ser mencionados de forma constante en los consuetudinarios monásticos y en las cartas de confraternidad, solamente se conserva un muy reducido número de ejemplares. Pueden ser de varios tipos y, en virtud de los conservados, elaborados para recoger cuestiones diversas, como el establecimiento de una confraternidad o el arreglo de un litigio entre comunidades diferentes; o bien, reflejar ciertas situaciones de hecho, como, por ejemplo, que una determinada comunidad religiosa podía optar por remitir breves («*brevia*») a cada una de las iglesias con ella asociadas, en lugar de recurrir a poner en circulación un rollo.

En la obra de Dufour se alude, asimismo, a otros tipos de documentos que merecerían ser tenidos en cuenta, por su vinculación con los rollos (las cartas selladas haciendo las veces de *rotuli* y las *littere commendatitie*) y que son descritos con claridad y concisión. No hay que perder de vista que, especialmente estas últimas tenían mucho que ver con la legalidad y la necesidad de acreditar los desplazamientos del «*rotulifer*».

Ya en otro orden de cosas, cabe señalar que la obra que aquí se reseña debe ser puesta en relación con una magna publicación, en cuatro volúmenes, llevada a cabo por el mismo autor («*Recueil des rouleaux des morts*, París, 2005-2008) y de la que la presente es un magnífico complemento, puesto que está consagrada especialmente a textos originales, desde el siglo X al año 1536. Con ellos es posible emprender otros estudios, como los encaminados a intentar dar respuesta a preocupaciones e intereses muy variados, relacionados con la cultura, en general (los prosopográficos, la historia de la miniatura medieval, la historia de las mentalidades, la de las rutas y los itinerarios, etc.); o, de una manera especial, con la cultura escrita, en sí misma, por ejemplo, la de corte paleográfico-diplomático, sin olvidar el codicológico.

A todo ello contribuye de forma excelente la calidad de las láminas, transcripciones e índices, que permiten todo tipo de comprobaciones y análisis; ya que, como es tradicional, van avaladas por la calidad y el buen hacer de la editorial Brepols (ya destacada al comienzo de estas líneas); a la que, de paso, cabe agradecer el haber puesto a disposición de los distintos investigadores este extraordinario instrumento, que facilita sobremanera el trabajo de los que, desde los más diferentes ámbitos de la investigación, pretendemos acercarnos a estos y otros testimonios escritos dotados de una venerable antigüedad.

De todas formas, el brillante resultado obtenido no se hubiera logrado sin la excelencia del completo y minucioso trabajo elaborado por Jean Dufour, al que asimismo cabe felicitar, puesto que ha producido una obra meritoria, segura y fiable en el manejo, estudio e interpretación de los diferentes textos que analiza, con lo que creemos que su generoso esfuerzo ha merecido la pena.

José Antonio FERNÁNDEZ FLÓREZ
Universidad de Burgos.

SANCHEZ, Sylvain Jean Gabriel, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IVe au VIe siècle*, Paris: Éditions Beauchesne, 2009, 523 páginas (Collection Théologie Historique, 120). ISBN: 978-2-7010-1550-7.

Todo un siglo ha tenido que pasar, para que la siempre fértil historiografía francesa vuelva a depararnos otra novedosa monografía sobre el controvertido tema de Prisciliano y el de las doctrinas y prácticas ascéticas, asociadas a su nombre, que se difundieron en la península ibérica y en Aquitania a lo largo de los siglos IV al VI.

Justo, cuando se cumplían cien años de haberse publicado por la obra de Ernest-Charles Babut (1875-1926),¹ Beauchesne sacaba a luz, en octubre de 2009, esta obra de S.J.G. Sanchez.

Si la aparición del libro de Babut supuso un importante cambio en el enfoque dado al estudio de las ideas de Prisciliano y de sus seguidores, otro tanto cabe decir de la que acaba de salir a cargo de un investigador francés, antiguo alumno de la Escuela Bíblica de Jerusalén, doctorado en historia del cristianismo antiguo por la Universidad de París IV-Sorbona y, actualmente, miembro del Instituto de Investigación para el Estudio de las Religiones (I.R.E.R.) y de la Asociación para el Estudio de la Literatura Apócrifa Cristiana (A.E.L.A.C).

Con aquella monografía del malogrado E.-Ch. Babut, muerto en las trincheras de la I Guerra Mundial, se ampliaba una nueva vía en las investigaciones priscilianistas. Si, hasta entonces, el pensamiento de Prisciliano y sus seguidores había sido presentado a la luz de las fuentes antipriscilianistas, que lo acusaban de heterodoxo, Babut, siguiendo los pasos de su correligionario, el alemán Friedrich Paret, profesor de Teología evangélica en la Universidad de Tubinga,² lo analiza sobre la base de los *Tratados de Würzburg*, atribuidos a Prisciliano, descubiertos, hacía poco, por el alemán Georg Schepss (1852-1897) en la biblioteca universitaria de dicha ciudad.

Publicados en Viena, el año 1889, en la conocida colección del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, nº 18, cuentan con traducción a varias lenguas modernas, incluida la española a cargo de Bartolomé Segura Ramos.³ Su lectura permitió a Babut, al igual que a su predecesor, poner en tela de juicio la supuesta heterodoxia de Prisciliano y presentarlo como un reformador, objeto de persecución por parte de los poderes constituidos.

S. J. G. Sánchez avanza en este camino. Quiere superar la dicotomía, ortodoxia/heterodoxia, referida a Prisciliano, y se propone situar su pensamiento y el de sus

¹ *Priscillien et le priscillianisme*, París, Librairie Honoré Champion, 1909, 328 páginas.

² *Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine Kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillian's*, Würzburg, A. Stuber's Verlagsbuchhandlung, 1891, 302 páginas.

³ *Prisciliano, Tratados y cánones*, preámbulo, traducción y notas, Madrid: Editora Nacional, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, nº 1, 1975.

secuaces en un contexto doctrinal más amplio, relacionado con el maniqueísmo y el gnosticismo contemporáneos

En este sentido, su monografía se inserta en la línea de investigación abierta por el británico Henry Chadwick, a finales de los años setenta del siglo pasado.⁴ Como el mismo Sánchez confiesa, al escribir su obra, que se basa en su tesis doctoral, se propone abordar, de manera sistemática, «la influencia del maniqueísmo y de las corrientes gnósticas sobre el priscilianismo», añadiendo que su principal aportación consiste en «contrastar los trabajos de los especialistas sobre el maniqueísmo con los de los estudiosos del priscilianismo» (13).

Tarea, que desarrolla en cinco amplios capítulos y en una «Conclusión», inusualmente extensa (426-450). Curiosamente, la conclusión y cada uno de los capítulos están divididos en tres secciones; a su vez, a excepción de dos en el capítulo segundo, las secciones se subdividen en tres apartados. En el primer capítulo, al autor intenta recomponer los hechos, que conforman la historia del movimiento en el transcurso de los años del 345/350, fecha probable del nacimiento de Prisciliano, hasta el 572, última referencia documental al priscilianismo, contenida en un canon del segundo concilio de Braga.

El segundo está dedicado a la relación y análisis de las fuentes. Distingue tres tipos de fuentes: las directas, que diferencia en priscilianas –las del propio Prisciliano y las de sus discípulos más directos– y las priscilianistas –las de sus continuadores–; las indirectas, procedentes de los escritos antipriscilianos; y las relacionadas con el maniqueísmo y gnosticismo.

En el capítulo tercero se ocupa del análisis doctrinal del movimiento en torno a tres grandes temas: aspectos trinitarios; cuestiones cosmológicas y antropológicas; cuestiones de astrología, demonología y angelología.

En el cuarto pasa revista a las lecturas, que alimentaron su pensamiento: son básicamente bíblicas, seguidas por los libros apócrifos, a los que era aficionado; y señala las reminiscencias de su formación académica, de la que derivan resabios neoplatónicos, autores clásicos y textos de Hilario de Poitiers.

En el quinto capítulo se interesa por las prácticas religiosas del movimiento, desde las de carácter sacramental y ascético hasta las ocultistas y las comunitarias. En la que denomina conclusión, Sánchez aborda cuestiones sociológicas y heresiológicas referidas a Prisciliano y el priscilianismo.

Al final de su larga y sólida disertación, el autor concluye que Prisciliano fue «un cristiano no conformista denunciado por adversarios obstinados, que lo empujaron a la disidencia» (449). Deja abierta la puerta a interpretar el inconformismo de Prisciliano como una forma de esoterismo cristiano.

⁴ *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the Early Church* (Oxford: Clarendon Press, 1976, traducción de José Luis López Muñoz, Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

En cuanto a su pensamiento y prácticas, Sanchez parte de la idea de que Prisciliano, más que un teólogo, era un asceta. Los considera de raíz bíblica y, básicamente, conformes a la doctrina cristiana de la época, aunque no faltan expresiones y términos de sabor gnóstico o maniqueo, que puedan ponerle al margen de la ortodoxia. Estima, por último, que los priscilianistas de los siglos V y VI radicalizaron ciertos aspectos doctrinales y prácticos del priscilianismo primitivo.

El núcleo central de su exposición está precedido por un prólogo, con breves anotaciones a la historiografía francesa sobre el particular, y una introducción, con sus objetivos al emprender la elaboración de este trabajo. El aparato crítico, en el que abundan las notas, numeradas por capítulos, lo completa con cuatro anejos, donde disecciona las fuentes y la bibliografía concerniente a los estudios sobre el priscilianismo, el maniqueísmo, el gnosticismo o el hermetismo. Una bibliografía selectiva, donde la historiografía española tiene amplia presencia con los nombres, entre otros, de José M^a. Blázquez Martínez, de la Universidad Complutense de Madrid, María Victoria Escribano Paño, de la Universidad de Zaragoza, Andrés Olivas Guillem, de la Universidad de Valencia, o Francisco Javier Fernández Conde, de la Universidad de Oviedo, de quien cita su reciente ensayo.⁵ Para una historiografía y bibliografía más detalladas remite a una página suya colgada en la red: <http://sjgsanchez.free.fr>. Lo acompaña con un cuadro cronológico, a dos columnas, donde simultánea los hechos más importantes de la historia del priscilianismo con los acontecimientos políticos y literarios de mayor relieve; y con un glosario, donde explica sucintamente los términos, que designan las diversas corrientes de pensamiento, desde el apolinarismo a Zoroastro, a las que hace referencia a lo largo del libro.

Cierran el libro tres índices. Uno, con los nombres y semblanzas de personajes, relacionados, de una manera u otra, con Prisciliano y su movimiento. Otro recoge los textos bíblicos, apócrifos, patrísticos y clásicos, jurídicos, conciliares o decretales, gnósticos, maniqueos, priscilianos y priscilianistas, manejados en el transcurso de la exposición. Un tercero, con los nombres de los autores modernos, cuyas obras son citadas.

Un mapa de la península ibérica, al final del libro, sirve para localizar geográficamente los lugares, donde tuvieron lugar los hechos más relevantes de aquel fenómeno religioso, al par que sociológico y político.

Se trata por tanto de una monografía, que reúne todas las condiciones de una investigación sólida y concienzuda, con dominio de las fuentes y de la bibliografía atinentes al caso. Supone una puesta al día de cuantas aportaciones científicas se han hecho en torno a un cuestión tan controvertida y sugiere nuevas líneas de investigación en torno a la naturaleza y significado de un fenómeno religioso, que agitó la ya de por sí convulsa época tardoimperial, que comenzaba a ser oficial-

⁵ *Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad*, Gijón. Ediciones TREA, S.L., 2007, 112 páginas.

mente cristiana. Obra de gran interés para la historia peninsular ibérica, sólo resta darle la bienvenida al mundo de la letra impresa y esperar que no tarde en ser traducida al español.

Luis ÁLVAREZ GUTIÉRREZ
Investigador emérito del Instituto de Historia del CSIC

MERLO, Guido Giovanni: *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, seconda edizione riveduta e ampliata, Assisi, Edizioni Porziuncola e Società Internazionale di Studi Francesani, 2007, 546 pp., ISBN:88-270-0581-1

Grado Giovanni Merlo dirige la colección «Studi di storia del cristianesimo e delle Chiese cristiane», Dipartimento di Scienze della Storia e della Documentazione Storica, medioevo, età moderna, età contemporanea, Università degli Studi, Milano.

La primera edición de este libro apareció en junio de 1991. Esta segunda es de septiembre del 2007. Grado Giovanni Merlo habla de «vero boom francescanista». Raoul Manselli, en 1965, reseñaba en veinte páginas los títulos de historia franciscana. Eso es imposible ahora. Estar al día de lo que se publica sobre Francisco de Asís y el franciscanismo supone un gran trabajo y corre el riesgo de dejar fuera títulos importantes. Guido Giovanni Merlo declara haber tenido que reducir los que cita al final de cada capítulo (4).

Urge el balance sobre la investigación hecha y fijar los problemas en un asunto sobre el que, desde Paul Sabatier, los medievalistas italianos han publicado muy buenos trabajos. En el desarrollo de los «estudios franciscanos», Giovanni Miccoli fue un renovador. Una historiografía ya larga ha introducido profundas modificaciones en el «modelo primitivo ideal» de Francisco y sus seguidores (32-33 y 96).

Al presentar en noviembre de 1996 el libro de Jacques Delarun, Merlo reflexionó sobre el papel del historiador en relación con Francisco de Asís. «La Malaventura» es la réplica de Delarun a la «Bonaventura», de la que es responsable el de Banoregio. Son una y otra dos polos dialécticos, imposibles de reconciliar.

Es un dato más que prueba el atractivo que ejerce la historia del franciscanismo «primitivo», del «modelo ideal», como instancia crítica, que recupera lo que, ya desde el inicio, pareció no asimilable. Es un recurso frente la «continua mitificación» de S. Francisco. Esa fascinación, señalada ya por Miccoli, se alarga hasta la ira, la rabia, de no poder llegar a la realidad humana, a ese hombre excepcional, que fue Francisco de Asís a través de las fuentes. La «cuestión franciscana» se centra en el valor probatorio de cada una de ellas, como puede verse al examinar Merlo las obras de Balducci, Cardini...

Cuando se actualiza a San Francisco se corre el riesgo de instrumentalizar su vida y su obra, para renovar o para conservar. La identidad originaria, imprecisa y discutida, desde la muerte de Francisco, permite que se la apropien quienes buscan en ella legitimidad. La fidelidad a modelos diversos genera confrontación y divisiones. Como declaración ante quienes creen que la historia del cristianismo es la de un progresivo alejamiento de su origen, aparecen los que presentan a Francisco como una propuesta de regreso al puro evangelio (10-31).

Hoy el presente parece no necesitar del pasado. Se recurre a él para proyectarlo con narraciones y fábulas, donde cada uno puede afirmar una cosa y su contraria. Este riesgo de simbolización actualizadora amenaza también a Francisco de Asís y al franciscanismo (IX).

Francisco quiso ser uno más. No lo fue, a pesar suyo. Estaba fuera de lo común. Por su vocación, «vivere secundum formam sancti Evangelii», por los hermanos que se le unieron sin buscarlos y por la aprobación de Inocencio III.

Hay otro polo dialéctico, soledad y solidaridad, «solitaire ou solidaire», en palabras de Albert Camus. Importa vivir libre y desnudo para poder renacer. Los caminos desde el exilio para llegar al «reino» demandan rechazar a la vez servidumbre y posesión. Cuando se acepta compartir la suerte de todos, uno se afirma como individuo. Jamás podrá ya salir de esta ambigüedad de ser solitario y solidario.

Por eso, debe atreverse a tener puntos de vista nuevos e interpretaciones originales sobre los temas de fondo, aun a sabiendas de que no se llega ahí por primera vez, pero así se verifica una vez más la actualidad de las «fuentes» y las vicisitudes que la vida de Francisco siguen suscitando (495-500 y 514).

Estas reflexiones encuadran lo que predomina en esta obra: una cuenta de resultados sobre la historiografía franciscana en estos años (X). Es un balance que fija los alcanzados, los que quedan pendientes y lo que puede y debe revisarse.

Conocer el pasado no es algo aséptico e indoloro. No se hace con celebraciones complacientes y exultantes. Implica desmitificación y conciencia de de la dificultad de existir, en el caso que nos ocupa, de vivir según el Evangelio. No se puede rehuir las contradicciones entre lo que se desea y lo que se puede y realiza, entre las intenciones y los hechos. La historia que se escribe no se reduce a examinar «las condiciones del tiempo». Ha de entender, sin apologías y sin juzgar, los acontecimientos y las personas que los viven, provocan y sufren. La historia se obliga a ser «la più spregiudicata e libera da precomprensioni e finalizzazioni strumentali». No vale decir, sin más, que no es objetiva (68).

Esto es especialmente necesario en la historia del franciscanismo. En ella no hay un «continuum», que asegura la identidad. Esto plantea dificultades, como señaló, a partir de 1977, Luigi Pellegrini. Porque «el *Francesco storico* diventa un problema per lo meno non ancora risolto, un problema che dovremo cominciare a porci in modo coerente e senza la presunzione di volerlo risolvere presto e ad ogni costo» (11, 18-19 y 35). Hay que pasar de la hagiografía a la historia. Esta es un desafío a la memoria (53).

Hay que encarar el problema de conocer el pasado. ¿Qué se sabe de él? ¿Con cuál de ellos, identificarse? Hay una referencia institucional, quizás, en estos últimos años, más urgente y más trabajada. ¿Qué parte del pasado, remoto o cercano, sirve a los actuales franciscanos? (89-90).

Merlo, en su breve premisa a la primera edición, subrayó que importa más que la fascinación del santo el movimiento que de él procede: sus relaciones con lo que ha sido históricamente su herencia. Debe huirse, de la oposición «fidelidad y traición», porque es una perspectiva estrecha. Ya lo apuntó O. Capiani en noviembre de 1982 (3).

Merlo destaca el valor de la documentación institucional pues la identidad franciscana, dinámica y «contrastada», se halla también en la documentación «notarial» y de cancillería. Gracias a ella, se conoce, por ejemplo, que los *fratres minores* son llamados en la Italia septentrional *pauperes minores*. A veces es la única que informa sobre la primera expansión franciscana (52). Hay más. Inmediatamente después de la muerte de Francisco, los *fratres minores* ocupan cargos municipales en el norte de Italia. Se trata de un cambio cualitativo.⁶ Eso se omite en la bio-hagiografía.

El Capítulo General de Roma en 1260 ordena que no se reciba a nadie si no es un clérigo instruido. En las *«Determinationes quaestionum super Regulam Fratrum Minorum»*, se acepta la preferencia hacia los ricos, pues «nos honorando potentes, Eius (Dei) ordinationi concordamus, quos et ipse Deus honoravit in hac parte» (66-67). La plasticidad en las ideas y en las prácticas favorece que las intuiciones originales se diluyan, escondan o pierdan (355-356).

Los escritos de San Francisco, los que se saben suyos, han sido desconocidos. No deben editarse ahora precedidos de los que pueden favorecer prejuicios y distorsionar lo que de él nos ha llegado. Tienen una densidad humana y religiosa, una fuerza expresiva, que pueden contribuir a rescatar a Francisco de ser solo una llamada a la ascesis y a la práctica de las virtudes.

El historiador también debe tener presente y recordar los silencios y omisiones, porque los primeros hablan y estas esconden evocaciones que queman.

Francisco decidió escribir *«postquam Dominus dedit michi de fratribus... et ego simpliciter et paucis verbis feci scribi»* (74-76 y 81). La sencillez, la simplicidad, la humildad, de Francisco tienen como clave el estar con Jesús, ese «judío marginal», por pobre, por condenado y ejecutado en la cruz. Hay que estar con «el que padeció», para entender su «forma de vida», asumir la condición de la gente más pequeña, los «*minores*». Ninguna «actualización» puede ocultar que ese es el núcleo histórico de la existencia de Francisco (15).

Esta experiencia fundamenta la plural experiencia del «franciscanismo». Negar esa variedad es una decisión, de quienes mandan, pero el historiador no está obligado a «obedecerla», a hacerla suya. Merlo recuerda que las fuentes franciscanas no se agotan en el siglo XIII. Se prolongan más allá.

⁶ «Et [omnes fratres] debent gaudere quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles et infirmos et leprosos et iuxtam viam mendicantes» (Regla no Bulada A IX 2-3).

No hay que olvidar su origen: brotan de una experiencia humana y religiosa irreducible. Ni debe servir intereses personales o institucionales ni debe subordinarse a ellos (40-41 y 45). La «novedad» en el franciscanismo llegó ya en el siglo XIII, seguida de intervenciones de la cúpula de la Iglesia Romana. Este proceso se concreta en la biografía de Leone da Perego en la primera mitad del siglo (334-335).

En estas páginas encontramos un elenco extenso de asuntos, que desborda los límites de una reseña. Citaré algunos. La opción de Francisco por la pobreza es una renuncia al poder, a todo poder coercitivo (192-193). Se puede ser pobre manteniendo la dignidad, sin salir del mundo, extendiendo a las víctimas de la pobreza la condición de *pauperes Christi*. No se condena al rico por ser rico, sino por estar ciego, por su engreimiento, por su injusticia. Hay que salvar de la desesperación a quien es pecador. Los pobres no justifican al rico, cuya condición no lo conduce necesariamente al encanallamiento (210).

Otro tema es la tensión entre «*eremo-cittá*». Esta se complica cuando interviene el poder. El franciscanismo observante del siglo XIV deja de anunciar la esperanza para enseñar modelos ético-religiosos, obligatorios y rígidos, legitimando así el poder (246-247, 378 y 104). Se presta a esa función de disciplinamiento social, que se asigna a una institución religiosa y que esta asume como legitimación y prueba de su fuerza identitaria.

Estamos ante una lista de problemas que remiten a «instrumentalizaciones estructurales» de la religión, de la Iglesia y sus instituciones. Estas, en reciprocidad, demandan el apoyo a los poderes seculares para defender las ideas religiosas (277-278).

Los franciscanos aceptan entonces las tendencias aristocratizantes y cooperan con los gobiernos municipales. Se vive mirando al príncipe o a la oligarquía (350-354, 406). Aquí desemboca la «*spiccata sensibilità*» de los *fratres minores* hacia la política, iniciada en los años veinte y treinta del siglo XIII (359).

La *Observancia* será capaz de integrar la tradición eremítica en ese proyecto de disciplina social y política del «príncipe» (409). La autoridad dentro de la *fraternitas* evoluciona hacia lo autoritario para asegurar la disciplina interna (512).

Comentando a H. Martin, recuerda Merlo «la *difficile pauvreté*» de los «*volontari della povertà*» (447-448). Su hegemonía social los enfrentará con el clero parroquial. Así sucedió en Chieri (Torino) en septiembre de 1383 (452).

Ni Francisco ni los franciscanos carecen de antecedentes. Uno de ellos es la aparición en el siglo XII de las congregaciones dentro de los benedictinos. Se superaron los particularismos del monasterio. Los cistercienses facilitaron el cambio. Nuevas necesidades y retos exigen innovaciones en la cultura y en el lenguaje. Fue Inocencio III quien favoreció este «monaquismo mendicante», que también integra a quienes viven solos «*et soli Deo placere stud(ent)*» (123-124 y 225-226 y 267-268).

En los siglos XII y XIII el monaquismo, los centros religiosos y las instituciones eclesíastica se conocían entre sí y no eran ajenos a la sociedad (432-433). Los prime-

ros franciscanos trabajaban en las ciudades y villas. Regresaban a la soledad «vacantes contemplationi», anota Jean de Vitry. No puede negarse que en los eremitorios hubo *un* franciscanismo (252-253).

Partiendo de que solo hay frágiles hipótesis, la relación de Francisco con las misiones entre los musulmanes y su actitud ante las cruzadas contra los herejes y el modo de vivir la pobreza en el seno de la Iglesia romana son otros dos aspectos presentes en la historia de los *fratres minores* (168-174 y 204-230).

Hay que volver a los escritos de Francisco, sin glosa. Los leprosos, mencionados en el *Testamento*, eran gente concreta. No hay un leproso que se encuentra con Francisco, como una revelación, un símbolo, sino una persona. Hay un grupo de gente enferma que provoca angustia y repulsión en quienes los contemplan (83).

Sucede igual con la «*forma sancti Evangelii*» y «*forma Sanctae Ecclesiae Romanae*». Son compatibles como principios. La contradicción surge de la praxis en las relaciones con la autoridad de la Iglesia de Roma y con la transformación de la *fraternitas* en orden religiosa. Mientras los *minores* se mantienen y obran como pobres, no compiten con otras fuerzas económicas y políticas. No surgen tensiones ni conflictos. Sí, cuando la pobreza, paso a paso, se transforma en riqueza y poder (195-200).

No basta con usar las fuentes, si no es con criterio histórico, es decir, dando nombre, lugar y fecha a lo que en ellas se dice.

Tra eremo e città, en esta segunda edición, incorpora estudios y ensayos nuevos. Unos y otros son testigos del recorrido investigador del autor, de su «inquieta e fatigosa passione». Con los de antes y con los de ahora, el lector va impregnándose de esa disciplina necesaria en el oficio de historiador. Hay más: se aprende a tener esa cortesía con los otros, de la que el autor deja discreta y emocionada constancia en los «ringraziamenti» que cierra la «Premessa» a su primera edición (VIII). Todo un buen estilo profesional y humano.

Cristóbal ROBLES MUÑOZ
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid.

MILLET, H. *L'Église du Grand Schisme. 1378-1417*. Col. *Les Médiévistes français*, nº. 9. Paris, Picard, 2009, 272 p. ISBN: 978-2-7084-0848-7

La colección *Les Médiévistes français*, dirigida por Michel Parisse, dedicada a la publicación en un volumen de diversos artículos de un medievalista francés, ofrece en su número nueve una selección de dieciséis artículos de Hélène Millet dedicados al estudio de diversos aspectos del Cisma de Occidente, resultado de la participación de su autora en diversos seminarios, coloquios y sesiones científicas. Tras un primer artículo introductorio sobre la visión del Cisma por los contemporáneos, el volumen

se divide en cuatro partes, prácticamente idénticas en extensión, sobre las Asambleas del clero, el alto y bajo clero ante el panorama benefical, relatos y testimonios de los acontecimientos y Cisma y profecía.

El primero de los artículos⁷, plantea la visión del Cisma por los contemporáneos de la segunda generación, preocupados no tanto por averiguar a qué Pontífice corresponde la legitimidad, sino por hallar el medio más efectivo para alcanzar una solución. Analiza tres visiones del cisma que implican tres soluciones diferentes.

La primera explica el cisma como castigo por los pecados y propone la oración como medio para recuperar la unidad. A esta visión responden iniciativas como la celebración de un año jubilar en 1390, la composición de una misa para el cese del Cisma, y las oraciones para la curación de Carlos VI, cuya demencia se consideraba directamente vinculada con los problemas de la Iglesia. Dentro de estas soluciones la autora sitúa la encuesta realizada en el seno de la Universidad de París y la decisión de sustracción de obediencia de 1398 que valora como una medida de presión pero también, y esto me parece discutible, como un primer intento de reforma.

La segunda, resultado de un análisis político, considera necesaria la lucha contra la centralización pontificia, cuya permanente intervención en el sistema benefical contradecía los principios de la «primitiva Iglesia»; suponía, sin embargo, un grave riesgo, la sustitución del centralismo pontificio por una iglesia estatalizada, acaso no debidamente valorado por sus defensores.

Parte importante de los fieles, tercera visión, considera imprescindible una reforma espiritual y una auténtica conversión de los corazones: la denuncia de los vicios y la llamada a la penitencia fueron los temas esenciales de los grandes predicadores del momento. Quienes defienden esta solución tienen sus más sólidos apoyos en la virtuosa existencia de Benedicto XIII, especialmente defendida en las obras de Martín de Alpartil y Nicolás de Clamanges.

Cuatro artículos integran la primera parte del volumen, dedicada al estudio de las Asambleas del clero francés entre 1395 y 1408; es el momento en que Francia, que había posibilitado la doble elección, pierde interés en la obediencia aviñonesa, encarnada por un aragonés, y ensaya la sustracción de obediencia, que requería el acuerdo del conjunto del clero. En el primero de ellos⁸ se plantea la naturaleza de tales asambleas, consejos o concilios, para llegar a la conclusión de que, utilizando deliberadamente la confusión de ambos significados, se recorre un camino que lleva a transformar un Consejo real ampliado en una asamblea representativa de la Iglesia de Francia, transformación favorecida por el eclipse de la Monarquía, debido a la enfermedad de Carlos VI, y al hecho de que Simón de Cramaud actúe por ello como verdadera cabeza de la misma. El proceso se convierte así en un verdadero banco de pruebas de las ideas conciliares.

⁷ «Le Grand Schisme d'Occident vu par les contemporains; crise de l'église ou crise de la papauté?».

⁸ «Du Conseil au Concile (1395-1408). Recherche sur la nature des assemblées du clergé en France pendant le Grand Schisme d'Occident».

Del estudio de las abadías representadas en las asambleas del reino⁹ viene a deducir el interés regio por consultar con determinados abades, sin relación con la importancia de su respectiva abadía, la escasa representación de abadías del sur del reino, la diversa respuesta de las abadías cluniacenses, que contrasta con la plenamente concorde de los cistercienses, o la obediencia, cuando no pleno apoyo, de las órdenes monásticas a las propuestas regias frente a la resistencia de los mendicantes, firmemente obedientes a Benedicto XIII.

El análisis diplomático de un documento tan excepcional como los votos nominales presentados por escrito por los obispos del reino¹⁰ en la asamblea de 1398, en total 66 cédulas, le permite, además de interesantes apreciaciones formales, apuntar conclusiones sobre el grado de preparación previa de las respuestas, el procedimiento de consulta, las presiones bajo las que ésta se desarrolla, el carácter de los votantes, el grado de libertad con que emiten su voto y el temor a represalias. De modo excesivamente optimista, valora como digna de nuestras más modernas democracias una consulta plagada de presiones y de cuyo resultado se hizo un balance absolutamente sesgado.

Cierra la primera parte un cuarto artículo¹¹ en que analiza los votos de los obispos y cabildos normandos en la votación de 1398. Concluye que la mayoría optó por la sustracción inmediata de obediencia.

También son cuatro los artículos que integran la segunda parte, dedicada a la situación del clero en el panorama benefical. Analiza en primer lugar¹² la figura ideal del obispo, durante este tiempo, en el entorno de Benedicto XIII: hombre maduro, de aproximadamente cuarenta años, formado, con experiencia, con buenas relaciones y origen familiar, y piadoso. Ejerce una función política como consejero y es al tiempo guía espiritual; unos fieles al Papa y otros más próximos al rey, como se pone de manifiesto en la sesión de 1398. Su conclusión, quizá algo voluntarista, es que los obispos eran una esperanza de reforma y que la sustracción fue algo más que una medida coyuntural.

Al plantearse quiénes fueron los beneficiarios de la sustracción de 1398,¹³ observa que, tras este acontecimiento, ningún partidario del Papa accede a ningún cabildo, ni tampoco los cardenales y que, por el contrario, se vieron favorecidos en las nuevas provisiones los servidores de los príncipes y los oficiales diocesanos y creció el número de graduados universitarios. Al predominar de nuevo las colaciones realizadas por los ordinarios, fueron postergados los servidores del

⁹ «La participation des abbayes aux assemblées du clergé réunies par le roi de France de 1395 à 1408».

¹⁰ «Les votes des évêques à l'Assemblée du clergé de 1398: analyse diplomatique et étude du comportement».

¹¹ «Comment mettre fin au Grand Schisme d'Occident?. L'opinion des évêques et des chapitres de Normandie en 1398».

¹² «L'Évêque à la fin du Grand Schisme d'Occident: *lucerna supra candelabrum posita*».

¹³ «Quels furent les bénéficiaires de la soustraction d'obédience de 1398 dans les chapitres cathédraux français?».

papa y los curiales y favorecidos los próximos a los obispos, lo que confiere un carácter local a las provisiones. En opinión de la autora, se eleva el nivel de formación intelectual de los nuevos canónigos; en consecuencia, niega la opinión sostenida en su tiempo por Nicolás de Clamanges, al que acusa de parcialidad a favor de Benedicto XIII, de que la designación por los príncipes haría recaer ésta en ignorantes o estúpidos.

Tomando como ejemplo la situación del cabildo de Laon,¹⁴ distingue cinco fases en la provisión de canónjías: hasta 1398, en que la mayor parte de las provisiones son realizadas por el Pontificado; sustracción, en la que las provisiones recaen en universitarios y consejeros y capellanes del rey o de los duques; restitución de obediencia, que supone un ajuste de cuentas políticas; neutralidad, en la que se mezclan las provisiones realizadas por los ordinarios y las propias de la etapa de sustracción, y la de obediencia pisana, que supone un retorno pleno a los usos aviñoneses. Subraya la autora cómo en el sistema benefical se trasparenta la guerra civil que vive el reino y concluye que el retorno a la situación aviñonesa provoca el comienzo de la lucha por la libertad de la Iglesia de Francia. Quizá convendría advertir que el objetivo encubierto de la sustracción había sido esa pretendida «libertad de la iglesia de Francia»: ahora sus promotores habrían de hacerlo de modo más patente.

Concluye esta segunda parte con un artículo dedicado a Gilles des Champs,¹⁵ exponente de un cambio de actitud que sitúa la unidad de la Iglesia como bien absoluto, relegando a un segundo plano la cuestión de la legitimidad, hasta ese momento preocupación esencial. Esta idea de partida le convierte en adalid de la misma ante la Universidad y la iglesia de Francia, miembro de la embajada que solicita la cesión, ardiente defensor de esta solución y uno de los oradores en la asamblea del clero en 1398, en la que citó, significativamente a Guillermo de Ockham.

En mi opinión, aunque no son esas las conclusiones de la autora, el artículo inicial y las dos primeras partes de este volumen, muestran que el Cisma se mantuvo mientras Francia lo consideró útil para sus intereses, es decir en vida de Clemente VII; Benedicto XIII no era el hombre adecuado y, cuando comprendió que no podría manejarlo, decidió su caída, prescindiendo de argumentos de legitimidad y utilizando tanto las Asambleas del Reino, convenientemente dirigidas, como la concesión de beneficios. La lucha política interna y los peligros del uso incontrolado del sistema benefical provocaron dudas en este camino, pero no convirtieron a Benedicto XIII en el papa que conviniese a los intereses franceses.

La tercera parte, titulada relatos y testigos, está integrada por tres artículos de carácter biográfico. En el primero de ellos¹⁶ intenta desvelar la autoría del *Livre des faits du bon messire Jehan le Maingre, dit Bouciquaut*; apoyándose en diversos argu-

¹⁴ «Les chanoines de Laon dans la tourmente ecclésiastique et politique du début du XV^e siècle».

¹⁵ «Le cardinal Gilles des Champs (ca. 1350-1414)».

¹⁶ «Qui a écrit *Le Livre des faits du bon messire Jehan Le Maingre dit Bouciquaut*?».

mentos, se inclina a pensar que el autor fue Nicolás de Gonesse, secretario y confesor del mariscal, aunque confiesa no disponer de pruebas suficientes.

El segundo, dedicado a Michel Pintoin, el religioso de Saint Denis autor de la Crónica que lleva este nombre,¹⁷ estudia la fiabilidad y fidelidad de las numerosas piezas documentales incluidas en su crónica y analiza el estilo de su relato, la forma en que inserta las piezas documentales o emite sus propias opiniones, poniéndolas muchas veces en boca de los protagonistas. Tiene en cuenta, sobre todo, las amplias relaciones que mantiene y su especial proximidad a su paisano Jean de Sains, testigo presencial de muchos de los acontecimientos que narra, y la variada forma en que obtiene sus datos y trata las diferentes fuentes; cierra su estudio una relación de los documentos insertados en la *Chronique du Religieux de Saint-Denys*. Teniendo en cuenta estos aspectos, concluye la alta fiabilidad de la Crónica y el depurado oficio de historiador del cronista.

Jean de Sains, una de las principales fuentes del monje de Saint-Denis, es el protagonista del último de los artículos biográficos.¹⁸ La autora reconstruye los acontecimientos biográficos del personaje desde sus primeros pasos en el colegio parisino de Cholet, su trabajo al servicio de Luis de Anjou y, gracias a la protección del duque y la vinculación de éste a Clemente VII, su rápida carrera benefical, que permite intuir en él a un partidario de la *via facti*. A la muerte del duque, en 1384, Jean de Sains continuará al servicio de su viuda durante tres años, hasta su provisión como canónigo de Notre Dame de Paris y, poco después, notario y secretario de Carlos VI, entre 1389 y 1405, lo que no supone un distanciamiento de los Anjou.

Tras la elección de Benedicto XIII, Jean de Sains parece muy próximo a las posiciones defendidas por el duque de Orleans, siempre presente en los actos y negociaciones que resultan más favorables al Pontífice. Aparece también como experto diplomático en circunstancias especialmente difíciles, como la repatriación de Isabel, la jovencísima viuda de Ricardo II, tras el asesinato del monarca. Sus servicios merecen numerosas cartas de recomendación ante Benedicto XIII para que se le otorguen beneficios, en particular la archidiócesis de Arlès, aunque el Pontífice optará por un destino más modesto, la diócesis de Gap, de la que fue investido en abril de 1405, y a la que no tardó demasiado tiempo en trasladarse. En el gobierno de su diócesis estrecha más aún la relación con los Anjou, sin perder contacto con los círculos parisinos y con el duque de Orleans que será útil en el momento en que se informa al consejo sobre las negociaciones entre Benedicto XIII y Gregorio XII. El fracaso de la *via conventionis* es causa de su prisión durante seis meses.

A partir de este momento su opera un giro en su posición respecto al Pontífice, hasta el punto de ser uno de los representantes de Luis II de Anjou en el concilio de Pisa, donde vota la destitución de ambos papas; el nuevo Pontífice le nombra obispo de Meaux,

¹⁷ «Michel Pintoin chroniqueur du Grand Schisme d'Occident».

¹⁸ «Biographie d'un évêque rescapé de la Méthode prosopographique: Juan de Sains, officier des ducs d'Anjou et secrétaire de Charles VI».

de la que tomó posesión mediante delegados en noviembre de 1409. Otorga testamento en septiembre de 1416; fallece dos años después. El recorrido biográfico permite a la autora preguntarse por la influencia ejercida por Jean de Sains sobre la Crónica del monje de Saint Denis y, en consecuencia, sobre las opiniones emitidas por los historiadores.

Cisma y profecía es el título del cuarto apartado del volumen, integrado por cuatro artículos unidos por el común denominador del análisis de las profecías sobre el Cisma. Dedicó el primero al cardenal Martín de Zalba, uno de los más importantes colaboradores de Benedicto XIII, al que legó una amplia colección de documentos;¹⁹ entre ellos halla la autora cinco textos proféticos, tres referidos al comienzo del cisma y dos relativos a los años finales del siglo XIV. Al primer grupo pertenecen tres fragmentos de autor desconocido, las revelaciones de Pedro de Aragón, miembro de la familia real, franciscano, urbanista, que fueron objeto de detenido estudio en Aviñón, y el tratado de Juan de Legnano, *De flectu Ecclesiae*; al segundo pertenece un grupo de vaticinios sobre los Pontífices, elaborados en círculos de *fratricelli* italianos, y otro texto, que guarda cierto parentesco con ellos y que consiste en una serie de evocaciones bíblicas. Para la autora, la inclusión de estos textos, en su mayor parte hostiles a Benedicto XIII, en el archivo personal del cardenal, obedece al deseo de disponer de un arma de combate ideológico.

Lectura escatológica de los acontecimientos que rodean el Cisma y utilización de las profecías como arma dialéctica, constituyen el tema del siguiente artículo.²⁰ Se refiere a algunas compilaciones de profecías, como las atribuidas a Simon de Bosc, las visiones de María Robine, y la profecía de Telesforo de Cosenza y su influencia sobre los argumentos empleados por algunos oradores en las asambleas de la época, especialmente la argumentación histórica de éste último.

Valora la importancia de los textos proféticos que suscitaron algo más que simple curiosidad, fueron conocidos, anotados y empleados como armas dialécticas. Al margen de la credibilidad que los contemporáneos les otorguen, aprecia un mayor interés entre los prelados, generalmente de formación jurídica, que entre los teólogos, y la utilización por aquéllos de argumentos proporcionados por los textos proféticos aunque habitualmente sin citar sus fuentes, a juicio de la autora, movidos más por el interés que por la convicción.

Las diversas figuras utilizadas por Eustache Deschamps constituyen el objeto del siguiente artículo.²¹ Son las del Minotauro, utilizada en dos composiciones poéticas poco posteriores a 1390, y una bestia apocalíptica, que no coincide con ninguna de las descritas en el Apocalipsis; parece inspirada en algunas profecías de Joaquin de Fiore, en el monstruo descrito por Bernard Alaman en su tratado para defender la sustracción de obediencia, y en un conjunto de profecías sobre el Papado, aparecidas hacia 1350 y casi únicamente difundidas en Italia, conocidas a modo de título por las palabras iniciales, *Ascende calve*. Los diversos animales que integran la figura monstruosa de la bestia encarnan diferentes vicios.

¹⁹ «Le cardinal Martín de Zalba (+1403) face aux prophéties du Grand Schisme d'Occident».

²⁰ «Écoute et usage des prophéties par les prélats pendant le Grand Schisme d'Occident».

²¹ «Le Grand Schisme d'Occident selon Eustache Deschamps: un monstre prodigieux».

Cierra esta selección de artículos el referido al jubileo de 1390 y las razones de su proclamación²² realizada con ocasión del Consistorio que instituyó la festividad de la Visitación. La proclamación jubilar rompe con la norma de celebración cada cincuenta años y no logrará imponer la periodicidad de treinta y tres; en cuanto a las razones de su convocatoria, para algunos contemporáneos fue la purificación de la Iglesia y su preparación para la unidad, pero otros lo entendieron como arma en la lucha contra Aviñón, o medio de recomponer las dañadas finanzas romanas. El resultado fue bueno en lo económico pero malo desde el punto de vista religioso, consecuencia de algunos escándalos en la predicación y obtención de limosnas.

Más difícil parece explicar la convocatoria del jubileo de 1400, no querida por Bonifacio IX, y a la que acudieron muchos fieles de la obediencia aviñonesa; apunta la importancia del ambiente de fin de siglo, y una cierta creencia de la llegada del fin de los tiempos, difundida en los medios intelectuales abiertos a las corrientes joaquinistas.

En opinión de la autora, pese a sus defectos, sean cuales fueren sus motivaciones, ambos jubileos contribuyeron a la solución del Cisma.

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela
Universidad Autónoma de Madrid

BATAILLON, Marcel : *Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle* (edición establecida, anotada y presentada por Pierre-Antoine Fabre; prefacio de Gilles Bataillon), Paris, Les Belles Lettres, 2009, 352 pp., ISBN 978-2-251-38096-4

Este estudio de Marcel Bataillon sobre los primeros pasos de los jesuitas en la España del siglo XVI constituye una aportación de primer orden sobre la complicada génesis de la Compañía de Jesús. Es también un precioso testimonio sobre la personalidad del mayor hispanista francés y sobre la historia del hispanismo en general.

El cuarto capítulo de aquella lección, impartida en el Collège de France en 1946, se publicó en 1967 y la desaparición de su autor en 1977 puso momentáneamente fin a la publicación del resto. Con este libro es ahora posible enfocar perfectamente el estudio en la trayectoria personal de Marcel Bataillon y destacar su originalidad dentro del panorama del hispanismo francés al salir de la Segunda Guerra Mundial.

En su breve evocación de la figura más íntima del gran intelectual e humanista que fue su abuelo, Gilles Bataillon inscribe el proyecto de publicación póstuma de aquella lección en su espíritu de libertad, de independencia. La dio en un contexto francés de hostilidad generalizada hacia los estudios de historia eclesiástica. Es una

²² «Le grand pardon du Pape (1390) y et celui de l'Année Sainte (1400)».

prueba de su generosidad. Libertad y generosidad presidieron la trayectoria científica de Bataillon, sus relaciones con la comunidad de los investigadores y sus compromisos políticos, como su oposición al régimen franquista.

Pese a ello, y sin hacer injuria al autor del monumental e inagotable *Erasmus y España*, se puede legítimamente preguntar uno si la aportación de este estudio más breve no corre el riesgo, en 2009, de resumirse a una síntesis interesante pero un poco pasada. Las indicaciones bibliográficas que concluyen el libro indican, en efecto, los trabajos más importantes sobre varios aspectos de la cuestión. Al lector del texto de 1946, sin embargo, más allá del reconocimiento de la consistencia científica de Marcel Bataillon, de la profundidad de su pensamiento, de la anchura de miras que le proporciona su inmensa cultura sobre el tema de España en general, no le quedará más remedio que comprobar que los actuales investigadores del tema siguen evolucionando en el rico marco delimitado magistralmente entonces. Lo subraya justamente la presentación de Pierre-Antoine Fabre.

Fruto de las investigaciones sobre el erasmismo español, este marco es el de un humanismo cristiano que Bataillon concebía como un renacimiento, un despertar del cristianismo, particularmente en torno al sentimiento renovado de las relaciones del cristiano con Cristo. Lo observa, con agudeza, en el perfil original de una Compañía de Jesús de destino indeciso, que excede, en sus primeros años de existencia, los calificativos de restauradora y defensora de la ortodoxia en los que cierta historiografía quiso encerrarla de manera exclusiva.

Para contestar a la cuestión de la naturaleza del propósito perseguido por la Compañía, a la de su impacto sobre la masa de los fieles, a la de su percepción desde dentro y desde fuera, Bataillon elige tres enfoques particulares. El primero, el peso de la espiritualidad alumbrada en los años de maduración del proyecto ignaciano. El segundo, la posición de los jesuitas frente a la tradición monástica. El tercero, una reflexión pionera en 1946, su reacción inicial frente a la cuestión conversa.

Como hizo en su *Erasmus*, donde mejor descubre Bataillon el carácter excepcional de la Compañía es en sus hombres: los que contribuyen a fundarla, ingresan en ella, o gravitan sencillamente a su alrededor. Dentro de esta perspectiva sumamente humanista, Bataillon echa mano de una documentación varia.

Aun dejando vislumbrar el título inicial de su lección de entonces *L'Origine des Jésuites et l'Espagne des Exercices aux Constitutions*, el texto de los *Ejercicios* y de las *Constituciones* y sus diferentes versiones previas, son menos citados que los documentos de los volúmenes de los *Monumenta Historica Societatis Iesu*, publicados hasta entonces.

Privilegia Bataillon la correspondencia de los *iñiguistas* y primeros jesuitas, especialmente la de las *Epistolæ mixtæ*, que no vacila en enfrentar con los primeros escritos sobre la Compañía, cautelosamente invocados. Para tratar de desenmarañar el nebuloso periodo del apostolado complutense de Íñigo, maculado por acusaciones de iluminismo, Bataillon utiliza los procesos inquisitoriales de unos alumbrados que, en Alcalá o Escalona, probaron, unos años antes, una forma de apostolado bastante si-

milar, y además la defensa de los jesuitas frente a acusaciones lanzadas en 1540. Co-tejando además lo que deduce de la práctica ignaciana de aquel entonces con las prescripciones de otros grandes espirituales de la época, Bataillon muestra la ambigüedad del desarrollo inicial de esta proto-Compañía de Jesús.

Lo que no ofrece ninguna duda es la difícil adecuación, ya desde los primeros tiempos, entre el apostolado de los años 1520 y su práctica posterior, y la vida monástica tradicional. La postura circunspecta de la Compañía frente a la herencia del monaquismo occidental entronca naturalmente con la cuestión de la influencia de Erasmo sobre el joven Ignacio. Si es poco probable que Ignacio de Loyola ignorara la doctrina de Erasmo a este respecto, es cierto, sin embargo, que los *Ejercicios espirituales* tienen una deuda mayor hacia la *Imitatio Christi*, y que la espiritualidad ignaciana, deliberadamente distante frente a ciertos elementos de la tradición monástica, está orientada hacia la acción, hacia la conversión del corazón del prójimo, mientras que la de Erasmo es esencialmente libresca.

En el corazón de la Compañía está el hombre, sobre todo con la entrada del humanista Miguel Torres y de Jerónimo Nadal. *Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle* profundizan en un análisis sociológico y psicológico de la primicias de la Compañía, entre París y Alcalá. Sitúa Bataillon a esas importantes personalidades en el contexto de una segunda etapa de implantación de la Compañía en Castilla servida por misiones de Araoz, Le Fèvre y del doctor Ortiz. Destaca la difícil renuncia al humanismo cristiano y al ascetismo tradicional, tan estrechamente vinculados a la vida monástica, de la que dependen finalmente las conversiones de esas dos personalidades.

El último capítulo del libro, aborda la difícil cuestión de la recepción de los conversos en la primera Compañía de Jesús. A partir de un amplio panorama del tema de la limpieza de sangre, que varios estudios han precisado mejor desde entonces, se evoca la difícil posición que los jesuitas intentaron mantener. Queda agudizado el dilema por las aproximaciones entre éstos y los discípulos de Juan de Ávila. Acabará, sin embargo, abortando el proyecto de acogida indiscriminada de la «congregación» andaluza en la Compañía. Más allá de las sospechas y de los prejuicios contra los compañeros conversos del Apóstol de Andalucía, Bataillon revela las grandes diferencias entre la espiritualidad jesuítica y la del movimiento iluminista, y la posición peligrosa en que la acogida de neófitos colocó a la Compañía y que llevó hasta la adopción de un estatuto de limpieza de sangre en 1593.

Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle, cuya primera edición ya está agotada y en preparación la segunda, ofrece pues una inesperada ocasión de seguir los pasos de un maestro del hispanismo en su atención a unos veinte años, tan decisivos para el porvenir del *revival* espiritual católico. Durante ellos brota y madura una Orden radicalmente nueva y destinada a cumplir un papel fundamental en la Reforma Católica.

Fabrice QUERO
Université de Bordeaux

BARRIO GOZALO, Maximiliano, *El clero en la España Moderna*, Córdoba, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Caja Sur, 2010, págs. 510. ISBN: 978-84-00-09035-7

Desde que el profesor Barrio Gozalo publicó su tesis en 1982 (*Estudio socio-económico de la iglesia de Segovia en el siglo XVIII*, Segovia, Caja Segovia, págs. 848), no ha dejado de explorar paciente y sistemáticamente la documentación de los Archivos nacionales y vaticanos referente al clero español, convirtiéndose en el mejor especialista de la historia de la Iglesia española por lo que se refiere a la época moderna. Fruto de sus desvelos es *El Real Patronato y los obispos españoles en el Antiguo Régimen, 1556-1834* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, págs. 482), apretada síntesis de una investigación de tipo socio-económico sobre los obispos españoles como élite de poder entre 1556 y 1834, a la que consagró más de dos decenios de su vida, publicando los resultados, reino por reino, conforme iba avanzando el gigantesco trabajo, especialmente (pero no exclusivamente) en la revista *Anthologica Annu* del Instituto español de historia eclesiástica de Roma. Singular interés tiene también su *Iglesia y sociedad en Segovia. Siglos XVI-XIX* (Valladolid, Universidad, 2006, págs. 307). Sus aportaciones sobre la actitud del clero español durante la Guerra de la Independencia han sido decisivas, aunque aquí sólo hago mención a su intervención en el coloquio que organizamos en Aix-e-Provence la profesora Larriba y yo: «Le clergé espagnol face au projet napoléonien», in *L'Espagne en 1808: régénération ou révolution?* Aix-en-Provence, Université de Provence, 2009, cuyas actas se han publicado por la Universidad de Provenza en 2010.

Aunque siempre manifestó cierta predilección por los temas socio-económicos del clero y las instituciones eclesiásticas, también se ha ocupado de temas hispano-italianos. Pues, a partir de la publicación de la obra: *Carlos III. Cartas a Tanucci* (Madrid, Editorial Turner, 1988, págs. 470), y los volúmenes XIII y XIV del *Epistolario di Bernardo Tanucci* (Napoli, Società napoletana di Storia Patria, 1994 y 1995, págs. 455 y 500), se ha interesado cada vez más por temas italianos y, más en concreto, por la presencia española en Roma, publicando varios trabajos sobre las Iglesias nacionales de Santiago de los españoles y Montserrat de los aragoneses en Roma, así como sobre el *quartiere* de la embajada española. Pero sus publicaciones al respecto son mucho más numerosas. Lugar aparte y destacado, por la trágica actualidad de las relaciones entre Islam y Occidente, merece su libro *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la Cristiandad y el Islam en el siglo XVIII* (Valladolid, Junta de Castilla y León, 2006, págs. 354), en el que dedica especial interés tanto a los conversos de ambas religiones, como a los que supieron guardar su fe en condiciones hostiles.

Esta impresionante producción bibliográfica, a la cual se añade más de un centenar de artículos publicados en España, Francia e Italia, se completa hoy con *El clero en la España moderna*. El título ya merece algún comentario. En efecto, el profesor Maximiliano Barrio Gozalo no contempla la división en épocas históricas tal como la establece la división universitaria entre áreas. Considera que el Antiguo Régimen, y luego la época moderna, no finaliza antes de 1834, con la desamortización de Men-

dizábal. Y por lo que se refiere a la historia de la Iglesia española, lleva toda la razón. Con lo cual lógicamente, los límites cronológicos del estudio van desde finales del siglo XV hasta el final de la primera parte del siglo XIX.

Difícilmente puede imaginarse tarea más ardua que la que se dio a sí mismo el profesor Barrio: analizar, durante una extensión temporal de tres siglos y medio, la realidad social y económica, con los subsiguientes problemas políticos, de un colectivo tan variopinto como el del clero, con su dualidad de estatutos, secular y regular, este último dividido entre ordenes masculinas y femeninas, sus respectivas jerarquías, las abismales diferencias económicas entre ellas, no solo según el rango que se ocupaba en ellas, sino, también entre cargos similares, según la ubicación geográfica de los beneficios. Para tan ambicioso proyecto, el autor ha organizado su trabajo, de forma tan clásica como eficaz, en tres partes.

La primera, consagrada a los *Aspectos generales*, empieza (capítulo I) con el estudio de la organización eclesiástica diocesana, examinando su evolución desde el siglo XV hasta el XIX, con la inclusión de las islas Baleares y Canarias. La explicación que nos da de los distintos motivos que llevaron a los reyes españoles a solicitar de Roma la erección de nuevos obispados, o el traslado de un obispado sufragáneo a otra iglesia metropolitana constituye, de paso, una lección de política verdaderamente magistral. En cambio, despacha con unas líneas la presentación de la organización del clero regular que reserva para el inicio de la tercera parte.

Aborda luego el tema de la población eclesiástica (capítulo II). Después de limitar, y con razón, la categoría de eclesiásticos a los tonsurados para el clero secular y a los que han profesado los votos solemnes para el regular, recuenta sus efectivos entre 1591 y 1835, términos absolutos y en relación con la población total. Si no resulta muy difícil hallar estadísticas a partir de mediados del siglo XVIII, no es lo mismo por lo que se refiere al período anterior y se ha de valorar debidamente la aportación del profesor Barrio a partir de sus investigaciones en el Archivo General de Simancas y la Biblioteca Nacional. El punto culminante de la población eclesiástica, en términos absolutos, se sitúa a mediados del siglo XVIII, con unos 161776 individuos; pero en términos relativos, corresponde al inicio del XVIII, cuando el porcentaje de los eclesiásticos supera el 2 % de la población global, El punto más bajo se sitúa en 1835, cuando apenas alcanza el 0,6 %.

Especial interés presenta el análisis de la evolución de la proporción entre clero regular, siempre más numeroso, y clero secular, así como a las críticas que suscitó en todas las épocas el excesivo número de eclesiásticos, no solo por lo que se refiere a los religiosos, como se ha insistido en varios trabajos referentes al siglo XVIII, sino también al clero parroquial.

Por supuesto, el aspecto económico podía explicar la atracción que suscitaba el estado eclesiástico. Por ello, en el capítulo III se estudia las rentas del clero, que provienen de propiedades, diezmos y primicias y rentas en dinero, como juros, censos, derechos parroquiales y limosnas.

Desde el siglo XVIII y más aún en el XIX, el tema de la riqueza de la Iglesia siempre ha sido muy polémico y el profesor Barrio lo trata con mucha precaución y objetividad, poniendo de relieve, por ejemplo, el desajuste entre la posesión de la superficie catastrada (el 14,7%) y el producto agrícola (el 24,1%) que se da en Castilla. Atribuye esta falta de correlación a la mejor calidad de las tierras poseídas. Pero no se olvida de las cargas y gastos fijos que gravan las rentas eclesiásticas, tanto a favor del Estado (subsidio de galeras, excusado, millones, etc.) como de la Curia romana, que representan cantidades impresionantes: el 18% de los ingresos se lo lleva el Estado y otro tanto o más la Curia romana.

En cuanto a la distribución de las rentas disponibles, llega el profesor Barrio a la conclusión que el clero secular se lleva la mayor parte, aunque repartida de forma muy desigual entre sus miembros (del 20 al 25 % el clero parroquial, del 10 al 15 el capitular y del 12 al 15 los obispos), los frailes y las monjas se llevan casi un tercio de las rentas y el resto queda a favor de instituciones socio-benéficas y fábricas de las iglesias. Había grandes diferencias regionales.

Especial importancia tiene el sistema benefical, al que consagra uno de los capítulos (el cuarto, designado por error tipográfico con el número VI). En efecto, el sistema benefical es al mismo tiempo la base de toda carrera eclesiástica y «uno de los elementos más negativos para los fines de la vida religiosa» por sus tremendas desigualdades que originaba, tanto a nivel económico como de cargos. Así que después de explicitar lo que es un beneficio, define el papel del derecho de patronato y nos presenta una utilísima tipología de los beneficios, el modo de acceder a ellos y, por último, analiza los intentos de reforma benefical que se llevan a cabo desde el concilio de Trento para restablecer el equilibrio entre los dos términos del binomio oficio-beneficio, aunque no se consigue nada hasta el XVIII, en que muchos prelados ilustrados destacaron por su celo reformista y apoyaron la política del gobierno. La cuestión, por supuesto, ya había sido abordada por varios autores; pero nunca de manera tan global y precisa al mismo tiempo.

La segunda parte, consagrada al *Clero secular*, empieza con el clero parroquial, o bajo clero. El ingreso en la clerecía, el acceso a los beneficios menores, la sociología del clero parroquial, la forma de vida y función parroquial, el asociacionismo del clero, en cabildos, abadías, universidades y comunidades, así como sus rentas, constituyen los distintos apartados de este capítulo. En ello, es de notar que el profesor Barrio no se contenta con exponernos las reglas teóricas, sino que las contrasta con unas prácticas generales que poco tenían que ver con ellas y que los obispos intentaron remediar, muchas veces en vano, especialmente en materia de formación teológica.

En el capítulo VI, el autor sigue su análisis con el clero capitular, que presenta enormes diferencias económicas e institucionales según las diócesis. Pero el punto común es la fuerte jerarquización de los cabildos, encabezados por el deán o el arcediano mayor, con sus dignidades, canónigos y beneficiados (racioneros o capellanes). En el apartado consagrado a los miembros del cabildo, el profesor Barrio nos presenta a cada una de las dignidades (deán, arcedianos, chantre o capiscol, etc.), a los simples canónigos y a los de oficio, y también a los racioneros o beneficiados, sin olvidarse de los capellanes de coro, con precisión del papel atribuido a cada uno.

Nos explica luego el sistema de provisión de las prebendas, con los estatutos de limpieza de sangre y también de oficios, la diferencia entre los meses apostólicos y ordinarios, y el papel del patronato real. Tan complejo resulta el sistema que poco menos que milagro resulta que el profesor Barrio nos lo explique al mismo tiempo de forma tan clara y detalladamente. También estudia con mucha precisión la sociología de los capitulares, un grupo integrado por la nobleza y para-nobleza; las obligaciones de los prebendados, siendo la primera la de residencia, que por cierto no era demasiado exigente; la vida y costumbres de los capitulares, no siempre tan ejemplar como era deseable; y por fin las rentas del clero capitular, con un ilustrativo y muy útil cuadro, comparando los ingresos de las distintas prebendas (deanes, arcedianos, otras dignidades, canónigos, racioneros y medio racioneros) de las catedrales de Burgos, Lérida, Málaga, Murcia, Segovia y Toledo a mediados del siglo XVIII.

El último apartado sobre el clero secular es el de la jerarquía eclesiástica, los obispos que rigen las diócesis españolas (capítulo VII). Maximiliano Barrio Gozalo ha consagrado la mayor parte de su labor científica a la investigación de los aspectos socio-económicos de esta elite de poder que constituyen los mitrados españoles, examinando pacientemente la abundante documentación que se conserva en el Archivo Vaticano y en los grandes Archivos nacionales. Siendo definitivas las conclusiones presentadas en su libro *El Real Patronato y los obispos españoles...*, resulta lógico que nos presente una apretada síntesis de dicha obra, examinando la forma de provisión de las sedes episcopales, los criterios de selección, la mecánica de los nombramientos, la sociología de los obispos, la carrera episcopal y su término, y por fin las rentas episcopales, sin olvidarse de diferenciar la renta bruta de la renta disponible.

La tercera parte de su obra la consagra al estudio del *Clero regular y las monjas*, dedicando el capítulo el VIII a los religiosos. Explica la historia de la creación e implantación en España de los cinco grupos que lo forman: monacales, canónigos regulares, freiles de las órdenes militares, mendicantes y clérigos regulares. Siguiendo el mismo sistema de análisis que para el clero secular, aborda la implantación geográfica de los monasterios y conventos, la evolución de los religiosos que los ocupan, ofreciendo unas cifras de la población religiosa masculina entre 1591 y 1835. El punto culminante se sitúa en la década de 1750 con 64147 religiosos. Desciende a finales del siglo a 48994 y en vísperas de la exclaustación apenas suman 30000. Estos datos relativizan muy mucho la visión transmitida por los viajeros extranjeros de unos frailes omnipresentes en España.

Se analiza la forma de vida de los regulares, la conflictividad en los claustros y los recursos económicos de los monasterios y conventos. Hay además un último e importantísimo apartado sobre reforma y supresión de los regulares, con especial atención al proyecto ilustrado, la primera exclaustación, la napoleónica y josefina durante la Guerra de la Independencia, la segunda, durante el Trienio liberal y la definitiva, con Mendizábal.

El capítulo IX y último, consagrado a las monjas, con el mismo modelo, recalca las diferencias respecto al clero regular masculino.

El *Epílogo* es de lo más interesante. Compara el clero español en la edad moderna con el de los demás países europeos, especialmente el portugués, francés e italiano, dando así a su trabajo categoría de estudio de historia comparada. Curiosamente, ni en esta comparación final, ni en la presentación del clero en la España moderna, el profesor Barrio se refiere a lo que, para cualquier extranjero, es la característica fundamental de la Iglesia española (y portuguesa): la Inquisición. Pero, reflexionándolo, el profesor Barrio tuvo toda la razón al no consagrar un capítulo específico a los miembros del Santo Oficio. Por una parte, en los últimos 35 años, el tema ha sido objeto de trabajos de alta calidad como los de Jean-Pierre Dedieu y Jaime Contreras. Luego, y sobre todo, el inquisidor correspondía a un oficio, y no era una categoría dentro del clero y el profesor Barrio se ocupa del estudio de las distintas categorías que componían el clero español.

Una relación de fuentes y una bibliografía al día, donde se incluye las producciones francesas e italianas, una iconografía selecta y un siempre utilísimo índice onomástico, completan este libro que, desde el planteamiento, hasta la edición, pasando por la amenidad del estilo, bien puede calificarse de modélico.

En un momento en el que se observa cierta tendencia entre los historiadores novatos (y a veces, no tan novatos), a no salir del despacho y contentarse con los documentos colgados en la web por Pares o la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, asombra el número de archivos por lo que pisó el profesor Barrio para reunir la información necesaria para escribir su libro, tanto nacionales (General de Simancas, Corona de Aragón, Histórico Nacional, Ministerio de Asuntos Exteriores, Biblioteca Nacional, etc.) como romanos (Archivo Secreto Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, fondo de códices de la Biblioteca de la Embajada de España ante la Santa Sede, etc.). Con lo cual, más que una síntesis, *El Clero en la España moderna* constituye una aportación científica de primerísima mano que viene a colmar un enorme vacío en la historiografía.

Dada la importancia del clero en la sociedad española, este libro, tan seriamente documentado y tan magistralmente redactado, ha de convertirse en un clásico de imprescindible consulta para cualquier historiador.

Gérard Dufour
Université de Provence

ATIENZA LÓPEZ, Ángela: *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Marcial Pons Historia/Universidad de La Rioja, Madrid, 2008, 590 págs. ISBN: 978-84-96467-73-6.

La autora de este libro aborda el estudio del proceso de fundaciones de nuevos conventos en la España moderna, fenómeno que cuenta con multitud de estudios concretos mientras escasean las síntesis. Precisamente por ello persigue el objetivo

de elaborar una visión global e integradora del hecho fundacional. El punto de partida no es el desarrollo de una obra de historia eclesiástica ni institucional, sino que trata de construir su discurso desde la historia social y del poder.

Los conventos eran lugares de oración y focos de adoctrinamiento en el marco de una época y de unas formas concretas de vivir la religión. La autora, tras señalar y reconocer la importancia religiosa de la expansión de las fundaciones conventuales, indica que no va a incidir en este aspecto, pues lo que ya suficientemente tratado por la historiografía. Su interés se concentra en la dimensión social del fenómeno, partiendo de la idea de que un convento es algo más que un centro de espiritualidad. «Desde la perspectiva de muchos fundadores y patronos, un convento, como señalaba arriba, fue mucho más que un lugar de oración. Un convento fue también un instrumento de poder, un elemento de dominación, una herramienta al servicio de sus intereses. Intereses de poderosos, intereses de dominio social, intereses de prestigio, renombre y reputación, intereses que tampoco pueden entenderse fuera del marco de aquella sociedad y al margen de las claves que articulaban sus relaciones sociales» (p. 16).

Algunos conventos ayudaron a moldear y a transmitir una determinada imagen de los poderosos, cuyos perfiles eran la generosidad, el paternalismo, la religiosidad, aspectos que contribuían a legitimar su posición dominante en la sociedad. Otros se encuadran en políticas deliberadas de proyección social del linaje correspondiente.

La autora traza un panorama sobre la geografía conventual, es decir la fijación del número –excesivo y desmedido, según los críticos de la época– y de la cronología de la expansión, bien significativa, pues la mayoría de los conventos se fundaron en los siglos XVI y XVII, especialmente entre mediados del primero y del segundo. Una buena parte se ubican en las áreas urbanas, pero se fundaron tantos conventos –en 1787 se censan 3.072– que una proporción muy alta de la población tenía uno relativamente cerca de su domicilio.

El análisis de las fundaciones comienza por las debidas al esfuerzo colectivo de la gente común, de particulares anónimos. Las aportaciones económicas del pueblo llano jugaron un papel importante en las fundaciones y en el posterior mantenimiento de las comunidades religiosas. A ello contribuyeron las indulgencias que se concedían para colaborar en la construcción.

Un papel relevante le cupo a la familia real, la cual impulsó distintas fundaciones por motivos de piedad y por intereses propagandísticos. Así quedaba en evidencia su papel de protectores de la religión y de la Iglesia, a la vez que se exaltaba el poder y la grandeza de la monarquía, destacando en este punto la construcción del Escorial. El reinado de los Reyes Católicos concentra el mayor número de fundaciones regias, muy centradas en Granada, sin duda por la necesidad de cristianizar el espacio recién incorporado y de santificar la monarquía y su política. El impulso fundador merma en el reinado de Carlos I, pero crece en los reinados de los tres Felipes para agotarse en el de Carlos II y reducirse drásticamente con los Borbones, que destacan por la introducción de las Salesas, dedicadas a la enseñanza, hecho que denota un interés nuevo por la educación de las hijas de los nobles y de las clases altas.

La nobleza titulada fue uno de los sectores sociales más pródigos en la promoción de fundaciones conventuales de tal manera que entre las grandes familias era casi obligado fundar uno o varios conventos vinculados al linaje. La autora ofrece una amplia relación de las principales familias y sus fundaciones. La nobleza tiende a establecer los conventos en sus dominios señoriales, pues su propone reforzar la dominación y el control social en sus territorios. Es decir, fueron fundaciones con una clara función política.

El convento recordaba la autoridad señorial y legitimaba su poder. Transmitía una imagen de la nobleza como benefactora pues los conventos prestaban distintos servicios –educativos, asistenciales, religiosos– a la población y contribuyeron a alimentar la imagen paternalista que ayudaba a legitimar el poder señorial. Además, transmitían una imagen piadosa de la nobleza que les hacía acreedores de gratitud y fidelidad.

Hay otro factor, el valor de la religiosidad compartida como elemento de integración social, el poder de cohesión y de aglutinación social que tuvo el hecho de que señores y vasallos compartieran la devoción a los mismos santos, imágenes o reliquias con las que los primeros solían dotar a sus conventos. La presencia del clero regular contribuyó al proceso uniformador, al proceso de confesionalización que se desarrolló, en este caso, en la escala de los estados señoriales y que, igualmente, fue un instrumento de dominación social.

La fundación de un convento ponía en manos de los señores un capital social y político valioso para mantener fidelidades, como puedan ser las plazas sin dote para los conventos femeninos o la donación de espacios en la iglesia conventual.

La nobleza inferior y los poderosos locales –oligarquías municipales, caballeros de órdenes, elites burocráticas– también jugaron un papel relevante en la conventualización. Sus expectativas de reconocimiento y ascenso social, su afán por cimentar sólidamente su prestigio, poder y notoriedad les impulsó a las fundaciones, sobre todo en las ciudades y pueblos de realengo. Con frecuencia el lugar de fundación coincidía con la localidad de origen, es decir se vinculan a los centros del poder familiar y tienden a subrayar la notoriedad del apellido y el éxito conseguido.

Otras fundaciones se relacionan más con la devoción que con otras preocupaciones mundanas. Este es el caso nada raro de los matrimonios sin hijos que dedican sus bienes a fundar un convento, fenómeno al que no debió ser ajena la influencia del clero que se ocupaba de sus asuntos espirituales.

La fundación se plasma en unos acuerdos entre los fundadores y las correspondientes órdenes. En ellos se registran las obligaciones y derechos de las partes. Desde luego, suelen quedar claros los derechos de sepultura del fundador y las celebraciones de misas y demás actos religiosos en sufragio por el alma del benefactor, sin duda un poderoso atractivo para fundar. Señala la autora también que estas empresas fundacionales aportaron una importante capacidad de acaparar un capital honorífico y representativo. La exhibición del poder y del prestigio se manifiesta, por ejemplo, en el uso de la heráldica, de los escudos y blasones identificativos de la

familia de pertenencia. En las fundaciones se anotan los gestos simbólicos orientados al enaltecimiento de fundadores y patronos: escudos, pasadizos de entrada privilegiada, tribunas o el recibimiento especial de los frailes a los patronos cuando visitan el convento.

Cuando se trata de conventos femeninos, se garantiza a las hijas de la familia la entrada sin dote, ventaja que podía hacerse extensiva a otras personas mediante la reserva de plazas para la libre disposición del fundador. En general, los fundadores se reservaron ciertos derechos de intervención, como la fijación del número de monjas, las características de las mujeres que se admitirían o la regulación del montante de las dotes de entrada. Cabe recordar que el convento era una salida digna para muchas mujeres que no accedían al matrimonio o que enviudaban.

Algunas fundaciones las llevan a cabo mujeres. Es el caso de ciertas viudas nobles para las que sólo había dos caminos, un nuevo matrimonio o una vida de recogimiento. Esta última opción no significaba que renunciases a su posición y, de hecho, algunas se reservan el puesto de abadesas en los conventos que fundan. Otras mujeres fundan por estrictos sentimientos religiosos, sin afán de notoriedad. Algunas proceden de beaterios.

Muchas fundaciones conventuales femeninas auspiciadas por la nobleza están al servicio de las estrategias familiares para dar salida a las hijas y están al servicio del honor familiar. Y es la familia la que impone, en ocasiones, el movimiento de las monjas de un convento o el nombramiento de abadesas.

El clero secular mostró, mayoritariamente, su oposición a la instalación de conventos, pero los obispos generalmente no usaron sus poderes para equilibrar el mapa conventual. De hecho fundaron conventos, movidos por razones pastorales. Algunos los impulsan para abordar la evangelización de los moriscos, otros para reconvertir beaterios y recogimientos femeninos en conventos sometidos a una regla o para canalizar la devoción popular transformando ermitas y santuarios. Miembros del clero secular también fundaron y mostraron así su compromiso con la familia, contribuyendo a dar esplendor a su propio linaje. Entre estos, especialmente en las altas jerarquías eclesiásticas, cabe indicar que hubo una predilección por la fundación de comunidades de jesuitas.

Un papel importante en las fundaciones les cupo a los concejos, no sólo porque precisaban de su autorización sino porque a veces tomaron la iniciativa e intentaron asentar en su término algún convento. Las razones para impulsar las fundaciones son variadas, pero se puede hablar de la búsqueda del prestigio, del fomento del orgullo local, del fomento de la cohesión social o para la legitimación del poder. Con frecuencia son fundaciones vinculadas a los intereses de las élites locales, que son las que mayor partido sacan. En ocasiones se pretende cubrir los servicios pastorales en zonas rurales poco atendidas espiritualmente. Se procuraba que los conventos prestaran unos servicios espirituales, como la asistencia a procesiones, la confesión, el auxilio en la hora de la muerte, la celebración de misas, la predicación o la atención a la catequesis. También eran estimados los servicios educativos que podían prestar. No

obstante, el exceso de fundaciones planteaba problemas por la acumulación de propiedades en manos de las órdenes, por la amortización, aspecto que trató de regularse en las capitulaciones que se firmaban entre las partes.

El último capítulo del libro describe el crecimiento de los capuchinos, tomado como ejemplo explicativo de las razones y procedimientos empleados por las órdenes en su expansión. De hecho, una de las razones del florecimiento de los conventos estaría en la dinámica expansiva de las órdenes religiosas, en su necesidad de crecer y ampliar su presencia, mucho más notable en las nuevas órdenes. Se traza la política de los capuchinos, sus estrategias para crecer, las redes de relaciones que tejieron, las dificultades que hubieron de vencer, entre las cuales estuvo la oposición de los franciscanos y del propio rey.

Los procesos fundacionales, cualquiera que fuera la orden protagonista, fueron, a menudo, conflictivos, pues tenían un impacto político y público innegable. Un nuevo convento podía alterar las estructuras de poder locales y las relaciones de poder establecidas. Sin embargo, los rechazos a nuevas fundaciones vinieron sobre todo de las órdenes ya instaladas o del clero secular, por motivos económicos, por la competencia que suponían.

Al final de la obra hay un magnífico apéndice estadístico con el número de conventos por órdenes en 1762 y 1787, los conventos que se trasladaron de localidad, las relaciones de las fundaciones de la nobleza titulada y de sus principales familias y otros datos de sumo interés. Son cuadros muy exhaustivos y útiles.

Ángela Atienza ha realizado un impresionante esfuerzo de recopilación documental y bibliográfica sobre el que cimienta sólidamente su discurso y nos ofrece un estudio pleno de erudición y muy documentado. Es uno de sus grandes méritos. Desde un punto de vista formal, se aprecia la ausencia de unas conclusiones que parecen particularmente necesarias en un volumen tan grueso, que podría haberse aligerado evitando reiteraciones frecuentes.

Excelente trabajo de investigación, resuelve problemas y suscita nuevas preguntas y deseos de más conocimientos. La perspectiva desde la que se enfoca la obra, el análisis del proceso fundacional desde una óptica social, es novedosa y sin duda era necesario un estudio que abordase globalmente esta dimensión del proceso, con frecuencia oscurecida o simplemente olvidada. Al hacerlo desde esa atalaya, se renuncia en parte a una visión más integradora, donde lo social y el hecho religioso estén más integrados.

La autora señala claramente la importancia de la religión en las fundaciones, pero elige deliberadamente analizar el fenómeno desde la historia social y del poder. Sin embargo, en varias ocasiones a lo largo del libro, se ve obligada a advertir la relevancia del elemento religioso. Desde luego, basta ver la cronología de la mayoría de las fundaciones para apreciar que es un fenómeno inseparable de una determinada concepción de la religión y de su proceso de expansión en la España moderna. Y en ese despliegue al servicio de unas necesidades religiosas, interiorizadas por una pobla-

ción convenientemente adoctrinada, se mezclan los elementos que felizmente pone en primer plano la autora.

No todo es espiritualidad inmaculada, hay también despliegue de poder, afanes mundanos, búsqueda del honor, servicio a la propia familia, etc. Pero quizás habríamos de pensar que una religión practicada en toda su pureza sólo es cosa de unos pocos selectos. Para los demás queda la mezcla de espiritualidad y mundanidad, ambos elementos bien combinados y con dificultades para separarlos precisamente porque parece que se mezclaban con bastante naturalidad. Así, por ejemplo, quedan bien claras las estrategias familiares al servicio del linaje, de su prestigio, de su expansión. Aparentemente esto tiene poco de espiritual, pero la religión también exige atender a la familia, es un deber moral que probablemente se combinó de manera natural con el afán mundano de engrandecerla. Separar ambas cuestiones quizás sea algo artificial.

La religión y los comportamientos religiosos de los hombres que vivieron en la España moderna es un terreno sobre el que ya se ha escrito mucho, pero no es tema agotado. El despliegue protagonizado por la Iglesia, con ayuda del poder político, el adoctrinamiento de los fieles por los distintos medios de que disponía, es mejor conocido en su vertiente institucional que en su penetración real en las conciencias de los fieles. Es importante conocer los valores que se pretendía transmitir, pero también el alcance real de la transmisión y la elaboración personal y social que los receptores del mensaje realizaron en sus corazones y en sus cabezas. Este libro ayuda a entender algunas de estas cuestiones precisamente porque mira desde otra ladera distinta a la habitual.

En resumen, estamos ante un buen libro tanto por lo que aporta como porque obliga a repensar y a reflexionar. Sin duda llena un vacío existente y enriquece nuestros saberes sobre el mundo religioso de la España moderna.

José Manuel LATORRE CIRIA
Universidad de Zaragoza