

García Ruiz, María Pilar y Quiroga Puertas, Alberto J. (eds.): *Praising the Otherness. Linguistic and Cultural Alterity in the Roman Empire: Historiography and Panegyrics. Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society, Talanta 45*, 2013, 175 págs., ISBN 978-90-72067-17-3.

La transición entre la Antigüedad y el Medioevo contempló la aparición de cánones y paradigmas culturales nuevos, definidos por la interpretación del legado precedente hecha por los nuevos referentes socioculturales más significativos de esta fase de cambio profundo. El arduo camino hacia la definición doctrinal del cristianismo, la integración en la vida pública del Imperio de elementos antañón situados en sus márgenes y la fuerte reacción de las élites paganas a la creciente influencia de la intelectualidad cristiana, fenómenos sintomáticos de una sociedad plástica y cambiante, trascienden el ámbito social e institucional para encontrarse presentes, también, en el ámbito cultural llegando incluso a influir en los medios de expresión.

Como resultado de la iniciativa del grupo de investigación *Graecapta*, centrado en el estudio del bilingüismo y el biculturalismo en el Imperio romano, esta obra abunda en la reflexión acerca de la progresiva desaparición del griego en el área occidental del Imperio, acentuada a raíz de la separación política *de facto* en época teodosiana, así como en la presencia y permanencia del bilingüismo en estratos elevados de la sociedad entre los que era percibido como una competencia positiva y prestigiosa. Desde este punto de vista, J. B. Torres Guerra estudia la competencia bilingüe del emperador Constantino, protagonista de una prolífica literatura de carácter encomiástico y laudatorio, a través del retrato elaborado por Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini* donde el obispo emplea la fluidez del emperador en lengua griega no solo para ponderar las virtudes del protagonista de su encomio sino para demostrar que éste se supo desenvolver correctamente en el difícil contexto doctrinal del Concilio de Nicea, cuestión de capital importancia pues serviría de argumento, ya en plena querrela arriana, para avalar la idea de que Constantino entendió y apoyó la formulación del *homooúsios* tal y como será defendida por Atanasio de Alejandría y otros defensores de la doctrina emanada de este concilio en décadas posteriores.

El encomio eusebiano es, asimismo, objeto de análisis de D. Burgersdijk, quien subraya sugerentes similitudes entre la *Vita Constantini* y la *Historia Augusta* obras que, a pesar de presentar dos visiones ideológicas muy diferentes en torno a un mismo personaje reflejan, sin embargo, un sistema de elaboración y argumentación muy similar consistente en la citación directa de documentos de diversa índole con objeto de reforzar la verosimilitud del relato y de ofrecer una determinada imagen del biografado. El empleo del mismo recurso con idénticos fines revelaría una posible correlación entre ambos textos en tanto que sugeriría la intención del

autor de la *HA* en plantear una suerte de crítica velada al propio planteamiento ideológico del panegírico eusebiano.

El auge de la literatura laudatoria del siglo IV no puede desvincularse de la importancia de los rétores galos del periodo quienes, como Ausonio de Burdeos o Pacato Drepanio, llevaron el género a sus más altas cotas expresivas y que emanan de un sustrato caracterizado no solo por el dominio de los elementos formales sino también por una especial sensibilidad a la hora de componer y descomponer imágenes y símiles sugestivos. R. Rees explora las implicaciones ideológicas de los diversos *tópoi* empleados por Drepanio en su discurso dirigido al Senado en 389 en el que deconstruye y manipula los clichés culturales y el imaginario colectivo en torno al galo para sustentar la tesis fundamental de su obra: la ponderación de la *romanitas* gala y el compromiso de un área, tan cuestionado en la turbulenta segunda mitad del siglo IV, con el orden romano, pasado magistralmente de la exposición de la alteridad a la celebración de la adhesión unitaria bajo el mandato imperial.

La alteridad desempeña, efectivamente, un papel esencial en la elaboración de los panegíricos imperiales más destacados del siglo IV y, de manera particularmente evidente, en los escritos de Libanio. A. J. Quiroga Puertas, siempre agudo en el análisis de la obra del antioqueno, analiza los mecanismos de la construcción retórica del discurso de Libanio en torno a la alteridad cultural presentes en sus principales panegíricos, mediatizados por una visión heliocéntrica y pagana que retiene como amenazantes todos aquellos elementos que, no habiéndose beneficiado de la *paideia* griega por su naturaleza bárbara, cristiana o latina, son tenidos por indeseables.

Amiano Marcelino y Claudio Claudiano (autores greco parlantes que, sin embargo, dejaron una obra en latín), suponen el objeto de análisis de las últimas contribuciones de la obra que rastrean las interferencias lingüísticas del griego en la prosa latina amiana (G. Kelly), el retrato de Juliano en las *Res Gestae* (M. P. García Ruiz), las conexiones entre bilingüismo y política en el panegírico al consulado de Flavio Malio Teodoro de Claudio y su subyacente mensaje propagandístico en favor de Estilicón (A. Sánchez-Ostiz), así como el empeño de este autor por reivindicar en sus *carmina publica* su propia *romanitas* (I. Gualandri).

En conjunto, este volumen coral supone una contribución original y valiosa no solo al estudio de la alteridad cultural griega y latina en los textos encomiásticos del siglo IV sino que, además, al explorar nuevas aproximaciones metodológicas al estudio de los panegíricos y las obras de carácter histórico de la Antigüedad tardía, genera una reflexión enriquecedora sobre la necesidad de acometer el estudio de la retórica tardoantigua desde un punto de vista multidisciplinar e intercultural.

Dell'Elicine, Eleonora, *En el principio fue el Verbo. Políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711)*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2013, pp. 306 pp. ISBN: 9788498284522.

En el trabajo de la autora argentina, Eleonora dell'Elicine, conjugando la semiología y la historia, se lleva a cabo el estudio de las estrategias que la Iglesia visigoda desplegó entre el 589 y el 711 con el objetivo de consolidar la "hegemonía del régimen de revelación cristiana en la producción de mensajes" (p. 12). La autora se propone desvelar cómo las autoridades eclesiásticas lograron monopolizar la producción de signos e imponer nuevas percepciones de la realidad a través de una acción sistemática, de un trabajo paciente y continuado en el tiempo. Persigue así demostrar que la profunda transformación semiótica que la Iglesia logró imponer "constituyó la base fundamental de su poder" (p. 15).

Simplificando la compleja estructura de obra, tras la presentación de la misma y los agradecimientos, el amplio número de apartados en que se divide el trabajo se reparte entre un capítulo introductorio, dos "secciones nodales", como las define la autora (p. 16), tituladas respectivamente "Signun" y "Res", y unas conclusiones generales. Al cuerpo textual le sigue un cuadro cronológico en el que, además del listado de los reyes visigodos, se incluyen algunos hechos históricos, se consigna la celebración de concilios y se datan parte de las obras que vieron la luz en el reino de Toledo, aunque no se especifica, como habría sido deseable, qué criterio ha determinado la selección de los textos que se registran. El libro se cierra con el siempre obligado listado de fuentes y de bibliografía, éste último subdividido en dos apartados: en el primero, se recopilan diccionarios y obras de referencia, proporcionando, en el segundo de ellos, un amplio catálogo de trabajos, de los cuales sólo una pequeña proporción han sido citados a lo largo de la obra.

Pasando del organigrama general al contenido del libro, en el capítulo introductorio, titulado "Un mar de signos: el proyecto de Isidoro y su rol en el reino de Toledo" (pp. 21-67) se examina cómo se han recibido e interpretado en la Hispania visigoda las ideas sobre el lenguaje desarrolladas en el mundo antiguo a partir de Platón. El papel clave que desempeñó Isidoro de Sevilla en la recepción, reelaboración y transmisión de dichas ideas hace que los seis apartados en los que se subdivide esta introducción giren en torno a su persona. Insertando la producción textual del obispo hispalense en su contexto histórico, la autora destaca, como característica fundamental del pensamiento isidoriano, la íntima vinculación que el obispo establece entre orden social y formación intelectual, una sólida formación en la divina palabra que ha de ser el rasgo que identifique y legitime la preeminencia social del grupo sacerdotal. Realiza un rápido recorrido por los autores, tanto paganos como cristianos, que han podido influirle, antes de adentrarse en el estudio de las obras en las que el propio Isidoro aborda el tema de la gramática: *Inter Caelum*, *Inter Deum*, *Synonima*, *Etymologiae* y *Sententiae*. El análisis diacrónico de las mismas le permite desvelar la evolución del pensamiento isidoriano sobre la cuestión del lenguaje. La ciencia gramatical pierde en su obra póstuma, las *Sententiae*, el carácter previamente adquirido de "método fidedigno que garantiza el

acceso a la verdad de las cosas; y la confianza se deposita antes bien en la práctica de la lectura regular, fundamentalmente de la divina página" (p. 57) y en la realización de buenas obras. El capítulo introductorio concluye con el análisis de la influencia ejercida por Isidoro en los intelectuales visigodos posteriores y, aunque Eleonora dell'Elicine pone de manifiesto que la recepción de sus ideas no fue ni unánime ni homogénea, todos los autores que le sucedieron fueron tributarios del énfasis puesto por Isidoro en la formación intelectual del clero.

La primera de las dos "secciones nodales" en que se estructura el libro, la titulada "Signum" (pp. 69-127), se dedica a analizar "cómo la Iglesia se introdujo en el campo semiótico, cómo innovó y modificó sus patrones y reglas de funcionamiento" (p. 16). La autora defiende que liturgia y silencio fueron las dos instancias fundamentales de intervención que permitieron a la Iglesia imponer su supremacía en el campo de los signos y, en consonancia con este punto de vista, la serie de epígrafes que conforma esta sección se agrupa en dos grandes capítulos temáticos, el primero consagrado al estudio de los mensajes sagrados y, el segundo, al análisis del silencio ritual.

La idea general que se defiende en el capítulo 1, "Mensajes sagrados" (pp. 73-104), es que las jerarquías eclesiásticas, a través de la manipulación integral de la liturgia, lograron controlar la producción y circulación de signos en la Hispania visigoda, una hegemonía impuesta por los obispos en el campo de los signos que les permitió consolidar su inclusión en la elite dirigente y reservarse un margen de acción propio frente a la monarquía y a la nobleza laica. Partiendo de este postulado general, la autora se centra primero en la descripción de los espacios de culto en los que se desarrolló la liturgia, unos escenarios que contribuyeron a dotar de solemnidad a todo el acto ceremonial. Del dónde pasa al cómo se transmitían los mensajes, destacando que en el reino de Toledo se privilegió la palabra como el canal de comunicación más adecuado para difundir la doctrina cristiana. En consecuencia, Eleonora dell'Elicine consagra el segundo apartado de este primer capítulo, titulado "*Lingua sacra*" (pp. 80-95) al estudio de la centralidad adquirida por la palabra en la liturgia visigoda. En él sostiene que la Iglesia, a pesar del considerable distanciamiento que ya se había producido entre el latín culto y la lengua hablada, no renunció a emplear en la liturgia un nivel de lengua elevado. Con ello, logró imponer un sistema de comunicación vertical que reforzaba su preeminencia social y, paralelamente, emprender una tarea de "relatinización", neologismo que la autora utiliza para defender que la liturgia creó lengua, dotó de significados nuevos a palabras viejas y difundió insistentemente signos entre una feligresía extremadamente heterogénea, fundando, en suma, un léxico en común. Pero como la palabra no fue el único código de comunicación empleado en la liturgia visigoda, Eleonora dell'Elicine consagra, el tercer apartado del capítulo, "El circuito del gesto: los cuerpos en la liturgia" (pp. 96-100), a calibrar la importancia que el gesto adquirió en las ceremonias litúrgicas. Sostiene que, a través del elaborado programa de gestos que oficiante y feligresía debían desplegar, un programa creado y controlado por las jerarquías eclesiásticas, se expresaba, sin ambages, que en los asuntos relativos a Dios no cabían más que dos roles legítimos: el del clero, indiscutiblemente dominante y

asentado en el control del saber, y el de una grey que quedaba claramente subordinada al anterior. Este mecanismo de intervención eclesiástica resultó tan eficaz que, como defiende la autora en el último apartado de este primer capítulo, “El programa litúrgico: un experimento con los signos” (pp. 100-104), la lengua fue debilitando gradualmente su hegemonía en el terreno de los signos.

En el capítulo 2, dedicado a “El silencio” (pp. 105-126), que está a su vez subdividido en dos apartados, la autora se propone analizar, en el primero de ellos, “Los caminos del silencio: el hacer callar de los laicos y el hacer callar de la Iglesia” (pp. 107-114), cómo se promovió el silencio como práctica ritual en el reino visigodo. En el segundo, “Las tramas del silencio y su modo de articular sentido” (pp. 114-125), desvela en qué contextos, básicamente el oficio litúrgico y la vida cenobítica, este expediente intervino para disciplinar los significados. Y dado que, como afirma la autora, “fue fundamentalmente la tradición monástica quien contribuyó a sistematizar la práctica del silencio ritual como ejercicio ascético” (p. 107), Eleonora dell’Elicine no puede renunciar a analizar cómo se desarrolló la *disciplina silentium* en las cuatro reglas monásticas visigodas que se nos han conservado: las de Leandro, Isidoro, Fructuoso y la conocida como Regla Común.

En la segunda parte del libro, titulada “Res”, la autora parte de la convicción de que la Iglesia elaboró “los moldes a través de los cuales se conocía el mundo” (p. 130) y, mediante el estudio de la labor ejercida por los intelectuales eclesiásticos sobre la memoria histórica y el fenómeno milagroso, confía en ilustrar “la riqueza y magnitud del esfuerzo de estos intelectuales que, en el término de un poco más de 100 años realizaron una verdadera transformación semiótica en la coyuntura que les tocó vivir” (p. 130). Consagra, en consecuencia, el capítulo 3, “El hecho histórico” (pp. 131-195), que es el primero de los dos en que, de nuevo, se articula la sección, al análisis de la producción historiográfica que vio la luz en el reino de Toledo. Organiza el estudio en cuatro apartados, acercándose, en el primero de ellos, bajo el epígrafe “Las cosas que se ven” (pp. 131-135), a la concepción isidoriana de la Historia. Repasa, en el segundo, “Un saber sobre las cosas” (pp. 135-144), las posiciones historiográficas adoptadas por las autoridades en que se apoyaron los obispos visigodos, fundamentalmente Eusebio de Cesarea, Paulo Orosio e Hidacio. Rastrea, en el apartado 3, “Las cosas que se escuchan” (pp. 144-147), la posibilidad de que el recuerdo del pasado también hubiese perdurado por tradición oral, aunque se ve obligada a admitir que “no existe rastro alguno de literatura oral generado por los visigodos” (p. 145). Por último, en el apartado más extenso, y probablemente uno de los más interesantes, el 4, “Las cosas que se escriben” (pp. 148-195), Eleonora dell’Elicine pasa ya a analizar las obras de carácter histórico que escribieron los obispos visigodos: el *Chronicon* de Juan de Biclario, el *Chronicon* y las *Historias* de Isidoro de Sevilla y la *Historia Wambae* de Julián de Toledo, incluyendo, en el caso de este último autor, un epígrafe consagrado al estudio de su *De comprobatione sextae aetatis*. Pretende demostrar cómo, en el contexto de la postconversión, estos textos “intentaron deslizar modos diferentes de estimar las cosas y fortalecer con herramientas intelectuales renovadas la vigilancia que la Iglesia pretendía desplegar sobre los signos”

(pp. 134-135). Lo hace inscribiendo las obras en el contexto histórico que las vio nacer y desvelando cuáles fueron las innovaciones que los obispos visigodos introdujeron al presentar el pasado. Modificaron la percepción del tiempo implantando un nuevo sistema de datación que consignaba los años de reinado de los monarcas visigodos. Fijaron su atención en un espacio geográfico concreto, la península ibérica, y en el último grupo humano que se había instalado en ella, los godos, cuyos asuntos irrumpieron en el centro mismo de la escena histórica y del plan teológico de salvación. Concibieron, pues, el presente como resultado de una previsión, del plan ideado por Dios para los hombres, a cuyo significado último sólo tenían acceso las mentes más preclaras del grupo sacerdotal, por lo que la clerecía debía colaborar con el rey en la dirección de los asuntos de Estado. Y, aplazando la llegada del fin de los tiempos, abrieron camino a la esperanza: todavía restaba tiempo, la humanidad sólo tenía que prepararse y en Occidente había una reserva donde hacerlo, el reino de Toledo.

En el capítulo 4, el último de esta sección y, a su vez, del libro, titulado “El milagro” (pp. 197-222), la autora pretende demostrar que los intelectuales visigodos “fueron modificando en muy amplia medida y en el término de pocas décadas la concepción y el empleo que esgrimieron del milagro” (p. 198). Siguiendo un criterio cronológico, se acerca a sus obras para desvelar dicha evolución. Se ocupa de la *Vita Desiderii* de Sisebuto y de los textos en los que Isidoro trata la cuestión del milagro, *De Viris illustribus* y *Sententiae*, en el primer apartado de los cuatro en los que se divide el capítulo. Consagrandolo el segundo a la *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza y las *Vitae sanctorum patrum Emeritensium*, y acercándose en el tercero a las *Sententiae* de Tajón de Zaragoza y al *De Viris Illustribus* de Ildefonso de Toledo, constata que la Iglesia, promediado el siglo VII y tras la muerte de Isidoro de Sevilla, adoptó una actitud más abierta en relación con el milagro. Y, por último, el análisis de la *Vita Fructuosi* y de las obras de Valerio del Bierzo, que son el objeto de estudio al que consagra el apartado 4, le sirven para poner de manifiesto cómo el milagro asumió significados peligrosos para la propia jerarquía eclesiástica.

Concluimos nuestra reseña, con breves alusiones a cuestiones formales. Aunque se mantienen criterios uniformes a la hora de citar fuentes y bibliografía, resulta algo chocante que las referencias a autores y obras aparezcan detrás de los textos reproducidos, cuando lo habitual, y probablemente lo más esclarecedor, es colocarlas antes. En cuanto a la cita bibliográfica es preciso señalar que la falta de correspondencia existente entre el empleo del sistema de citas americano y la presentación del listado bibliográfico siguiendo una ordenación exclusivamente alfabética hace que resulte imposible saber a qué obra se está aludiendo en el cuerpo del texto en el caso de que un autor haya publicado más de una obra en el mismo año. Anotar, por último, que habría sido deseable una edición más cuidada del trabajo en la que se hubieran omitido los errores gramaticales y las faltas de ortografía que, excepcionalmente, pueden apreciarse. No obstante, las deficiencias apuntadas no anulan la validez de un trabajo muy complejo y, sin duda alguna, original.

Rosario Valverde Castro  
Universidad de Salamanca

Bellveser, Ricard (coord.): *Els valencians en el Compromís de CaspienelCismad'Occident*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2013, 528 pàgs., ISBN 978-84-7822-645-0.

El volumen que presentamos recoge las conferencias que se pronunciaron entre el 4 y el 7 de septiembre de 2012 en el Centre Cultural de la Beneficència de Valencia, a propósito del congreso que también da título a sus actas. Un volumen pertinente en el contexto del VI centenario de la celebración del Compromiso de Caspe, acontecimiento de capital trascendencia en península Ibérica y en la Europa occidental bajomedieval, sobremanera mediatizadas por el Cisma de la Iglesia.

Dentro de los actos que en los antiguos territorios de la Corona de Aragón se han venido desarrollando a propósito de la muerte sin descendencia de Martín I el Humano, conocido también como el Eclesiástico, el polémico Interregno que sucedió a su óbito y la sentencia de Caspe el 28 de junio de 1412 en la que se proclamó a Fernando de Antequera como nuevo monarca y, con él, a una nueva dinastía – Trastámara- hermanada con la que gobernaba en Castilla.

En el caso valenciano participaron Robert Archer, Marco Antonio Coronel Ramos, Vicent J. Escartí, Alfonso Esponera, Antoni Ferrando, Felipe Garín, Francisco Gimeno Blay, Bernard Hodel, Eduard Mira, Rafael Narbona, Miguel Navarro, Pere Maria Orts i Bosch, Jaume Riera, Rafael Roca, Flocel Sabaté i Curull y José Ángel Sesma, un destacadísimo plantel de investigadores e intelectuales universitarios provenientes de diversas instituciones del viejo continente que expusieron sus trabajos sobre el particular, aunque en verdad no todas sus conferencias quedan recogidas en este interesante libro, tal como veremos.

A las palabras introductorias del coordinador del evento, Ricard Bellveser (pp. 7-22), le siguen las de Orts i Bosch sobre el precio que desde entonces tuvieron que pagar los valencianos (pp. 23-44), un repaso bien documentado sobre la idiosincrasia de los habitantes del reino de Valencia y de su progresiva pérdida de influencia a medida que avanzaban los años dentro de la confederación catalanoaragonesa y se iban perdiendo paulatinamente sus señas de identidad más visibles aún a pesar del esplendor que supuso el siglo XV con la nueva dinastía y su ambiciosa política italiana. Las disquisiciones del profesor Sabaté son de lo más pertinentes, por cuanto disecciona magistralmente a nuestro parecer los entresijos que concurrieron en esta localidad aragonesa (pp. 45-119), es decir, cómo se llega al compromiso y cómo se sale de él por parte de aragoneses, catalanes y valencianos como representantes de sociedades urbanas evolucionadas ansiosas de pactos con la realeza. El Dr. Narbona (pp. 121-164) reflexiona sobre los antecedentes valencianos del conclave para intentar explicar muchos de los hechos que desembocaron en el compromiso y afectaron principalmente al reino de Valencia, aportando así una intrahistoria documentada que esclarece el clima de enfrentamientos entre bandos, capitaneados básicamente por los Centelles y los Vilarragut, previos a la designación del de Antequera como rey. Juan A. Sesma incide en la peculiaridad de las principales capitales catalano-aragonesas, profundamente urbanas y mediterráneas, cuyos ciudadanos y sus representantes en las instituciones anhelan de un poder monárquico cada vez más pactista y menos autoritario, en el fondo uno de los aspectos claves que decantó

la elección del Trastámara ante D. Jaime de Urgell, gobernador a la sazón y –consanguíneamente- el mejor situado de todos los candidatos al trono (pp. 165-180). El profesor Gimeno Blay, quien ha abordado como pocos lo acontecido durante el Interregno (1410-12) en estos últimos tiempos, especialmente a través del diario de sesiones de Caspe, se centra en los tres días de junio de 1412 en los que se sustanció en la persona de Fernando de Antequera al mejor de los candidatos para los compromisarios reunidos y jurados como tales desde abril (pp. 181-223) y en todo el protocolo y cuidado puesto por los actores implicados para que lo allí consensuado fuera transmitido con verdadero sentido de legitimidad, unidad y estado. El P. Esponera, dominico, indaga una vez más sobre el papel de los hermanos Ferrer, San Vicente y fray Bonifacio, personajes de gran trascendencia sin duda en el peregrinar de Benedicto XIII como de los últimos monarcas de la Casa de Barcelona y los primeros de la de Trastámara en pleno Cisma de Occidente (pp. 225-274). Mientras que el Dr. Coronel Ramos se introduce en el Cisma de la Iglesia (1378-1417, otros prefieren 1429) como crisis religiosa de gran profundidad que no se resolverá hasta los inicios del siglo XVI con el surgimiento de Martín Lutero, indagando en sus vericuetos a lo largo de tres centurias (pp. 275-333). Miguel Navarro, especialista en el primer Papa Borja, Calixto III, y en aquel período en el que reinó Alfonso el Magnánimo, nos presenta a Pedro de Luna en el papel de cardenal como requisito indispensable para entenderlo como papa o antipapa, hecho determinante que lo retrotrae a la importancia de su linaje, a sus primeros años de formación universitaria y a su particular *cursus honorum* hasta llegar al solio pontificio (pp. 335-353).

Los últimos trabajos son los correspondientes a Bernard Hodel (pp. 355-371), quien trata de la curia aviñonesa y sus entresijos en tiempos del fraile predicador y taumaturgo Vicente Ferrer; Antoni Ferrando (pp. 373-402), a propósito de las lenguas vernáculas utilizadas en Caspe, Jaume Riera Sans (pp. 403-457), haciendo hincapié en el itinerario de San Vicente Ferrer a través de la península Ibérica entre unos años antes del Interregno y la definitiva retirada de la obediencia al pontífice aragonés; Vicent J. Escartí (pp. 459-502), sobre la memoria de San Vicente Ferrer transmitida en centurias posteriores, entre los siglos XVI-XVIII a través de las celebraciones y fiestas populares dedicadas en su honor; y Rafael Roca (pp. 503-526), quien profundiza en ese acervo popular del santo dominico durante los siglos XIX y XX.

En conclusión, una obra coral a la altura de las circunstancias que revisa sino todos sí muchos de los aspectos cruciales que hicieron de éste un hecho trascendental en la Corona de Aragón, bien es cierto que desde una óptica más propiamente valenciana, por muchos de quienes se han ocupado a través del tiempo en aclarar sus pormenores, causas y consecuencias para la posteridad. Un complejo escenario de intereses no siempre coincidentes que venía preparándose desde el reinado de Pedro IV el Ceremonioso y que se precipitó con los de sus hijos Juan I el Cazador y Martín I el Humano, en una confederación catalano-aragonesa en la que el patriciado y las elites urbanas irán tomando protagonismo creciente en la Corte.

Albert Ferrer Orts

Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación

Iglesias Ortega, Arturo: *La catedral de Santiago de Compostela y sus capitulares: funcionamiento y sociología de un cabildo en el siglo XVI*, La Coruña, Diputación de A Coruña, 2012, 447 pp., ISBN: 978-84-9812-163-6.

Se puede decir que Galicia cuenta con una cierta tradición historiográfica en el tratamiento de las cuestiones religiosas y eclesiásticas, fruto de los excelentes trabajos realizados por magníficos historiadores (Baudilio Barreiro, Ofelia Rey, Pegerto Saavedra, Isidro Dubert, Camilo Fernández Cortizo, José García Oro, Domingo González Lopo...). Por esta razón, era hasta cierto punto sorprendente, que no se contara aún con un estudio renovado sobre el cabildo de la catedral de Santiago de Compostela para la Edad Moderna. Por fortuna, se ha remediado esta situación, gracias a la profunda y documentada obra realizada por Arturo Iglesias Ortega.

Hay detalles que honran. Reconocer la imposibilidad de acometer la empresa que se pretendía abordar, y reducirla, ajustando el lapso y las temáticas, dice mucho de la honestidad y compromiso científico de quién lo hace. Éste ha sido el caso de Arturo Iglesias Ortega, quien ha preferido circunscribir su trabajo a un único siglo y al análisis institucional y sociológico del cabildo compostelano. A la vista de los resultados, no podemos menos que felicitarlos de su decisión porque nos hallamos ante una obra densa y plena.

Una de las virtudes del trabajo, que quizás pudiera entenderse como una especie de desahogo, es que muestra de forma evidente las dificultades a que se enfrenta el investigador que se dedica a la Historia de la Iglesia. Es algo que queda de manifiesto cuando no se puede saber, a ciencia cierta, cuántos capitulares componían el cabildo en determinados momentos; o a qué edad se accedía a la prebenda, pues el autor señala que sólo ha podido saber este dato de menos de un tercio de los capitulares; o, en fin, cuántos beneficios podían acumular los prebendados; de tal modo que, como señala Iglesias Ortega, es casi imposible realizar una biografía completa de uno solo de ellos. Más que nada, y aquí reside uno de los grandes méritos del autor, se trata de manejar una gran masa documental que no siempre es de fácil acceso y localización y que tampoco ofrece informaciones claras, sino que, por el contrario, suele ser muy fragmentaria e incompleta, por lo que intentar el examen de un determinado aspecto de la realidad eclesiástica se convierte casi en una misión imposible. Como si de una especie de Ginzburg gallego se tratara, Arturo Iglesias Ortega ha tenido que construir su trabajo a partir de indicios y, por esta razón, hay que agradecerle las páginas que dedica al análisis y crítica de las fuentes y que lo haya hecho a partir de los distintos apartados con que ha diseñado la ficha biográfica de cada uno de los capitulares. Es, en estos momentos, cuando se es consciente del mérito y de la ingente tarea realizada por el autor porque, a diferencia de los trabajos que cuentan con unas fuentes o una tipología documental rica y de fácil explotación, él no ha tenido esa suerte, por lo que ha tenido que desarrollar su investigación con tesón y entrega, además de con un notable esfuerzo metodológico. Todo esto es algo que queda patente en las casi 700 páginas de su libro y que hay que significar para valorar lo que ha logrado realizar.

El estilo es austero, sencillo y directo. En el texto no hay lugar para las sorpresas, ni para las improvisaciones. Como

se acaba de comentar, el autor divide su estudio en dos partes: una "más tradicional", en la que se acomete el estudio jurídico-institucional, y otra, que se tiñe de un tinte sociológico, basada en la metodología prosopográfica. De ambos empeños, Arturo Iglesias sale triunfante. Se aprende mucho de la lectura de este riguroso texto, lo que es testimonio del elevado conocimiento al que ha llegado el autor, cuya principal preocupación es aclarar y, mediante una notable precisión terminológica, hacer inteligibles cuestiones que pueden resultar complicadas, lo que le lleva a rastrear los orígenes y a buscar ciertas soluciones en la Edad Media o en las situaciones existentes en otros cabildos.

La descripción pormenorizada de los derechos y rentas que percibían, así como los derechos jurisdiccionales y el señorío que ejercían algunos capitulares, demuestran que el cabildo compostelano sobrepasaba con mucho los límites de la catedral, extendiendo su red de influencias y dominio a lo largo y ancho del territorio gallego (por no decir, hispano y, si no, recuérdese el voto de Santiago, como tan bien lo ha expuesto Ofelia Rey Castelao).

El dominio de la bibliografía de que hace gala el autor, quien maneja desde la clásica y monumental obra de López Ferreiro, hasta las últimas aportaciones historiográficas o la producción sobre otros cabildos hispanos, le faculta para realizar un estudio comparado que enriquece y complementa la visión que ofrece del cabildo compostelano, el cual era singular y especial, bastante distinto a los existentes en otras diócesis, tanto en lo que se refiere al número de prebendados como a la variedad de beneficios con que contaba.

Por esta razón, el estudio institucional es fundamental para comprender un cabildo tan importante. Hay que felicitar al autor por su pretensión de aclarar, hasta el último detalle, los órganos, cometidos y funciones del clero catedralicio. Desde el estudio de las dignidades y canónigos (con mención expresa a esa institución tan peculiar como fueron los canónigos cardenales) hasta los clérigos y mozos del coro, los acólitos o los lenguajeros, por no hablar del personal al servicio de la catedral, todo contribuye a manifestar la peculiaridad e idiosincrasia de la catedral compostelana.

A pesar de que el autor había renunciado a ocuparse de las cuestiones económicas, su inevitable peso en la realidad capitular queda patente cuando analiza los oficios y cargos periódicos de los capitulares. Aunque no todo es economía, y así existían unos oficios que parecen únicos de la catedral de Santiago de Compostela, al menos que nosotros sepamos, como los escrutadores de gracia y justicia o el historiador de los milagros.

La segunda parte de la obra, esto es, el análisis sociológico es de un alto nivel. De nuevo, el afán explicativo del autor queda de manifiesto desde el comienzo, cuando desentraña todo el complejo mecanismo que suponía el acceso al cabildo. Comienza por la designación y colación de los beneficios, donde descubre que los dos tercios de los nombramientos correspondieron a Roma. El capítulo que se ocupa de las formas de ingreso también es digno de mención, donde se relata la multitud de casos y situaciones que podían producirse, todo apoyado en varias tablas muy clarificadoras. Al igual que sucedía en otros cabildos, sus capitulares ingresaron por distintas vías. El autor establece que la vacante fue la más frecuente, pero que también se hacía a

través de resignas, coadjutorías y permutas, descubriendo que un rasgo característico y diferenciador del cabildo compostelano en el siglo XVI fue el predominio de las resignas. De tal modo que concluye que la vía de acceso condicionada predominó sobre la institucional.

Los epígrafes dedicados a la procedencia geográfica y a la edad de los prebendados clarifican lo que significaba ser capitular compostelano, algo que se completa con el examen de los estudios y formación académica, así como de la carrera previa antes de ingresar en el cabildo. Todo lo cual sirve para caracterizar a un “grupo académicamente selecto”, perteneciente a una élite tanto social como económica.

En la búsqueda del origen social y la reconstrucción familiar de los capitulares, se comprueba el compromiso investigador de Arturo Iglesias Ortega. No resulta nada sencillo, ya que requiere el manejo y cruce de múltiples fuentes. Mediante un muy buen razonamiento, apoyado en una profusión de datos (valga el ejemplo de la tabla 68), establece una triple procedencia social: clases privilegiadas, élites urbanas y élites rurales.

El capítulo dedicado al análisis de las redes familiares y clientelares que recorrían el cabildo es de una finura y un nivel conceptual muy elevados. El autor es capaz de introducirnos en la cadena de favores vigentes entre los prebendados, ya por relaciones de parentesco, ya de patronazgo y clientelismo. Y así nos habla del nepotismo arzobispal y del capitular, distinguiendo en este último entre nepotismo directo y nepotismo indirecto, todo aderezado con algunos estudios de caso y unos cuadros más que ilustrativos que quedan perfectamente resumidos en el cuadro 9, donde se muestran las relaciones clientelares de Juan Martínez Ternero, y en la tabla genealógica 1, correspondiente a los Ulloa y López de Valladolid.

Ya se ha señalado antes, pero conviene destacar el exhaustivo y completo empleo de tablas, cuadros y gráficas que salpican las páginas de este libro y que tienen un estuendo colofón en los apéndices, todo al servicio de la claridad expositiva y de las argumentaciones del autor.

En fin, la obra finaliza con unas claras, concisas y acertadas conclusiones, que resumen de forma intachable lo que Arturo Iglesias Ortega nos ha mostrado en las páginas precedentes: un trabajo metódico y exquisito de un historiador al que ya están llamando los capitulares compostelanos del siglo XVII o los del siglo XVIII. Estamos deseando que atienda su llamada.

Antonio Irigoyen López  
Universidad de Murcia

Sánchez Herrero, José (Coordinador): *La música coral del Cabildo Catedral de Sevilla durante el siglo XVII. Estudio musicológico y analítico*. Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones 2013, 184 pags y un CD. ISBN 978-84-472-1444-0.

La finalidad de la presente obra es ordenar y dar a conocer la producción musical de los maestros de coro de la Catedral de Sevilla interpretada en los Oficios de Culto durante el siglo XVII. El Coro de la Sociedad Musical de

Sevilla, fundado en 2004 y dirigido en la actualidad por Israel Sánchez López, rinde así un excelente servicio a la musicología y, en general, a todas aquellas personas dotadas de un mínimo de sensibilidad artística.

El primero capítulo, titulado “El cabildo Catedral de Sevilla durante el siglo XVIII: componentes, rentas, relación con el arzobispo, actividad cultural y cultural musical”, corre a cargo del coordinador, José Sánchez Herrero, uno de los mejores conocedores de la historia del episcopado hispánico. Es la parte del libro que mejor se ciñe a la historia en el sentido más común del término. De los trece arzobispos hispalenses del siglo, diez pertenecen al clero regular y tres a los conventuales: dos dominicos y un franciscano. El cabildo catedral se mantiene en líneas generales como en el período anterior: en cabeza once dignidades seguidas de cuarenta canónigos. Su vida a veces poco edificante (acumulación de beneficios, nepotismo, e incluso simonía) y las relaciones tortuosas entre cabildo y arzobispo (ilos “cien pleitos” del arzobispo Palafox!) harán de la institución un mundo no demasiado estable.

Los otros cuatro capítulos van dedicados a cuestiones estrictamente musicales. Rafael Jesús Luque Vela es autor de “Melodías de canto llano y *cantus firmus* de los himnos polifónicos en los libros de coro de la Catedral de Sevilla en el siglo XVII”; unos fondos que hacen de ella la depositaria de la mayor colección de libros corales o de libros de canto llano de toda España. Juan María Suárez Martos redacta el capítulo “La polifonía: interpretación y repertorio” en donde destaca el importante papel de los músicos de la catedral en las distintas festividades; no solo en las estrictamente religiosas, sino también en otras promovidas –“fiestas de fuera”– desde diversas instancias. A cargo de Israel Sánchez López corren los dos últimos capítulos: “Aproximaciones analíticas al repertorio Barroco de la Catedral de Sevilla” y “El motete a doble coro *Transeuntde Domino* de Alonso Xuárez. Estudio analítico”. Un glosario de términos y una útil relación de fuentes y bibliografía culminan en la traducción de textos acometida por José Antonio Correa Rodríguez.

El CD (19 bellas piezas) que acompaña al libro es acabada expresión de la cultura musical de una de las primeras instituciones eclesíásticas de la España Moderna. A los autores de esta obra, magníficamente editada, hay que agradecer su inquietud por difundir un tesoro tan maltratado por “el polvo, la polilla o la carcoma, tal vez por el uso y la desidia humana”.

Emilio Mitre Fernández  
Universidad Complutense

Benítez Barea, Avelina, *Clero y mundo rural en el siglo XVIII. La comarca de la Janda*, (Universidad de Cádiz, 2013), 280pp. ISBN: 978-84-9828-455-3.

Hasta época muy reciente, especialmente en España, la Iglesia ha tenido una fuerte influencia social. Era frecuente que, desde el nacimiento hasta la muerte, la existencia de los hombres estuviera marcada o influida por la religión. Esto conllevaba una sacralización de la vida, que era más evidente cuando la Iglesia estaba amparada por la Monarquía. Por eso no es de extrañar que, dentro del ámbito religioso,

los eclesiásticos tuvieran un papel relevante en la vida social de épocas anteriores.

Esta influencia del clero es el punto de partida del estudio de Avelina Benítez Barea. Como la misma autora indica: “el clero representa el modelo cultural y moral del pueblo llano por lo que su opinión en temas sociales, civiles y políticos influyen en la mentalidad e ideología de sus convecinos” (p. 16). Y esta es también la razón por la que los estudios sobre el clero son una importante aportación a la historia religiosa.

Esta investigación tiene como fuentes principales, por una parte, los expedientes de órdenes, los informes de las visitas pastorales y los testamentos de los sacerdotes; por otra, la documentación del Catastro, donde aparece reflejada la situación social y económica de los clérigos y sus familias. El análisis de estos documentos ha permitido a la autora estudiar cómo los sacerdotes, aún siendo referentes morales y religiosos para sus convecinos, estaban plenamente integrados en su entorno. Así, ha podido mostrar que “el clérigo rural es un ministro de la iglesia, pero también un hombre del pueblo, concretamente, de ese pueblo en el que ejerce su ministerio...” (p. 18).

Evidentemente un estudio de este tipo exige una aproximación a la figura del sacerdote desde distintos ángulos. La zona geográfica estudiada es la comarca gaditana de la Janda, centrada en actividades agropecuarias. Formada por las poblaciones de Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules y Vejer de la Frontera. Aquí vive un tipo de clero con pocos ingresos, con un nivel cultural bajo y de extracción social humilde que, en su gran mayoría, ha seguido la carrera eclesiástica como medio de vida, por motivos económicos y de promoción social. Es un clero que vive en la Iglesia del siglo XVIII, donde hay una gran diferencia entre los distintos estamentos clericales. El reparto de sacerdotes sigue criterios económicos y es desigual, formándose dos clases bien diferenciadas, la de aquellos que viven en el interior, numeroso y en situación social precaria; y otro que está en la periferia, poco numeroso y de posición económica algo más desahogada.

El trabajo está dividido en seis capítulos más una Introducción, donde la autora explica las fuentes, metodología y objeto de su estudio, y las Conclusiones. El primer capítulo, “El orden sacerdotal” (pp. 27-66), aborda los requisitos necesarios para la ordenación sacerdotal. El segundo trata sobre “el clérigo y su entorno” (pp. 67-106), donde se analizan las relaciones familiares y sociales de los sacerdotes. En el tercer capítulo analiza el nivel socio económico de los clérigos a través de los testamentos (pp. 107-156). Aquí podemos ver cómo el clero bajo era, en aquella época, un grupo social heterogéneo “de existencia modesta, sin demasiados acomodos ni excesivas propiedades... que guarda muchas similitudes con el resto de sus convecinos, privilegiado en teoría pero que en su inmensa mayoría carece de privilegios” (p. 156). El cuarto capítulo está dedicado a “El ejercicio de la profesión” (pp. 157-181), donde la autora estudia el modo en que ejercían su labor los sacerdotes a través de los informes de las visitas pastorales. Así, podemos conocer, por una parte, el modo en que se administraban los bienes de las iglesias y, por otra, la vida moral del clero. El resultado que ofrecen estos documentos presentan a “clérigos mediocres, muchos de ellos sin vocación, con una formación deficiente,

mal pagados, demasiado involucrados en los asuntos mundanos” (p. 180). El penúltimo capítulo, “El marco espiritual”, estudia el mundo interior, los sentimientos y creencias de los sacerdotes, es decir, la autora pretende conocer cómo era la relación de estos hombres con Dios. Y, por último, el capítulo sexto, “Trayectorias singulares” (pp. 227-251), trata sobre “clérigos cuya trayectoria se puede considerar de alguna manera singular y destacable, clérigos que de una u otra forma fueron diferentes, ya por formación, ya por poseer un nivel de espiritualidad y compromiso superior al de sus compañeros, ya por representar un tipo de vida ajeno, en cierta medida, al ideal sacerdotal” (p. 227).

El resultado final es un muy buen trabajo de investigación, en el que la autora ha sabido extraer información de una documentación no siempre fácil de analizar. No ha caído en la trampa de ofrecernos un estudio de carácter sociológico, sino que ha conseguido un estupendo hilo argumental, gracias al cual podemos conocer la vida del clero en la sociedad andaluza del siglo XVIII. A través de datos particulares, la documentación que aparece en los expedientes de órdenes se refiere a personas concretas, nos da una visión general de un sector de aquella sociedad. Unido a esto, ha sido un gran acierto comenzar cada capítulo con un resumen del mismo y una explicación del modo en que ha tratado las fuentes consultadas. Por otra parte, como no podía ser de otra forma, ha primado el análisis de los documentos frente a la abundante bibliografía existente sobre este tema.

Merece además la pena señalar algunas de las conclusiones a las que nos ha conducido este estudio. El clero bajo de aquella época y aquella región está plenamente integrado en esa sociedad. Son personas que, al tiempo que ejercen una influencia moral sobre sus convecinos, participan activamente de su misma realidad. Son hombres muy ligados a su familia, a la que cuidan con sus propios bienes, como puede deducirse del análisis de los testamentos. Al mismo tiempo, es un clero con un patrimonio modesto, aunque los ingresos dependan del tiempo que llevan como eclesiásticos y del tipo de cargo que ocupan.

Son personas de una escasa preparación intelectual. No resulta extraño. En este momento los Seminarios en España comienzan a crecer, gracias a la intervención de los Monarcas. Sin embargo, tardará mucho en resultar efectivos ya que, como indica la misma autora, es en el último cuarto de siglo cuando aparece un mínimo número de aspirantes al sacerdocio con estudios superiores. Y esto mismo se trasluce en la espiritualidad, basada en una piedad barroca, devociones familiares, temor a la justicia divina a la que se enfrentan mediante el ejercicio de la caridad, como una forma de “salvar el alma”.

En definitiva, el clero que nos presenta esta investigación es un clero estrechamente vinculado a la tierra y a la familia, que han optado por una carrera unas veces por convicción y otras por obligación. Han entrado a formar parte de una institución que no sólo es jerárquica sino que además es desigual entre los del mismo estamento, el clero bajo. Y son unos hombres que viven “inmersos en un mundo que no les es ajeno, su pueblo, y en un siglo diferente, marcado por nuevas formas de entender la vida y la muerte” (p. 261).

Andrés Martínez Esteban  
Universidad Eclesiástica San Dámaso

Blanco Andrés, Roberto: *Entre frailes y clérigos: Las claves de la cuestión clerical en Filipinas (1776-1872)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013, 494 págs. ISBN, 8400096436, 9788400096434.\*

Aunque se trate de un asunto únicamente personal —y tan nimio que hará sonreír a más de uno— la lectura y la crítica del libro de Roberto Blanco es la mejor manera que se me podía ofrecer para recordar que hace más de cuarenta años se publicó el primero o segundo de los estudios de historia que he llevado a cabo en mi vida y trataba precisamente de este asunto. Entonces, eran pocos los historiadores españoles que sabían que, en la independencia de Filipinas (para caer en manos del gobierno de los Estados Unidos de América) en 1898, se había implicado la resistencia de las órdenes religiosas españolas a ceder la administración de las parroquias al clero secular autóctono. Más de medio siglo después de ese suceso, incluso sorprendía descubrir —por las obras de Achútegui y Bernad (1960) y de Isacio Rodríguez (1960 también)— que el encono entre unos y otros había llegado a tal extremo que suscitó la formación de una iglesia cismática filipina que aún subsiste —la iglesia aglipayana— asimilada ya a las sectas protestantes que llegaron al archipiélago en el siglo xx.

El libro de Roberto Blanco abre una perspectiva mucho más amplia, abarca desde el siglo xviii (1776) hasta 1870. Afronta, por lo tanto, el asunto de punta a cabo. En su origen, fue un problema común a los llamados “Reinos de Indias” españoles. En el siglo xvii, en algunas zonas de América, ya se planteó ese problema; Adriana Rocher Salas (2003) lo ha estudiado en el Yucatán; los reyes y sus asesores sabían muy bien que la capacidad misionera de las órdenes religiosas era muy superior a la del clero secular desde el punto de vista organizativo —que era el que competía propiamente a los monarcas—; la dependencia de una autoridad común y única —los superiores de la orden, claramente jerarquizados a escala general, provincial y a la de cada comunidad religiosa— y el compromiso de todos sus súbditos religiosos de practicar respecto a esos superiores propios la obediencia como virtud aseguraban que la eficacia de los esfuerzos que se hicieran sería mucho mayor.

Eso aparte de que eran muy pocos los clérigos seculares españoles (fueran “peninsulares” o “isleños”, como se les llamaba al otro lado del Atlántico y del Pacífico) que se planteaban ir a misiones. La articulación de una organización diocesana que tuviera ese fin no llegaría —al menos, en España— hasta el siglo xx, cuando empezó a introducirse la “Unión misional del clero” en cada diócesis.

Pero una cosa era cristianar a los “gentiles” —en misiones llamadas por eso mismo *ad gentes*— y era otra muy distinta gobernarlas desde el punto de vista eclesiástico una vez cristianadas. Para eso, los reyes preferían desde luego al clero secular, cuya propia falta de una articulación interna semejante a la de aquellas órdenes daba lugar a una dinámica muy distinta, en la que el superior era el obispo, y los propios obispos (digo los españoles porque no en todas partes

sucedía lo mismo) carecían de una organización interna que les permitiera coordinar los esfuerzos como podía hacerse en los institutos de perfección, entre los religiosos por tanto. Los obispados de todos los territorios de jurisdicción monárquica española estaban agrupados en “provincias eclesiásticas” y, rara vez en el siglo xix, se reunían incluso los de cada provincia para ponerse de acuerdo en algo.

Si se le añade a eso que el rey de las Españas, igual que tantos príncipes católicos— ejercían el derecho de presentación desde finales del siglo xv —y eso seguía en vigor en pleno siglo xix—, se entenderá fácilmente esa querencia de los reyes de España a urgir cuanto fuese posible la sustitución de los misioneros por párrocos, digamos ordinarios, o —si se quiere emplear la denominación que era habitual en el Antiguo Régimen— “doctrineros” que procedieran del clero secular.

Eso dio lugar a tensiones no sólo en Filipinas, sino tanto o más en América. La diferencia —ciertamente capital— es que, en América, la estructuración del espacio pudo llevarse a cabo mucho mejor y mucho antes, y eso por la sencilla razón de que el avance en la evangelización de los indígenas fue paralelo a la inmigración de españoles y paralela así mismo a la organización de ese espacio en jurisdicciones civiles que solían corresponder a una ciudad. En muchas de estas últimas, había comunidades indígenas prehispánicas y eso se resolvió —desde el punto de vista civil— de una manera singular donde las haya, que fue la ficción de las “dos repúblicas”: la república de “españoles” y la de “naturales”. En el caso de Filipinas, no hubo tal, salvo en Manila. La segunda comunidad dotada de un estatuto municipal de corte jurídico de tradición romana —como era la Administración local española de la época— surgiría precisamente en el siglo xix (Celdrán 1987-1990, 2007).

A Filipinas, hasta muy entrado el siglo xix, no quería ir casi nadie desde la Península europea; el viaje era larguísimo y penoso. Precisamente hasta los años en que comienza el libro de Roberto Blanco, y, sobretodo, definitivamente, hasta que se cumpliera el primer cuarto del siglo xix, el viaje suponía cruzar el Atlántico; desembarcar en Veracruz; cruzar el continente y embarcarse de nuevo en Acapulco para comenzar una travesía que dependía sobremanera de los monzones y, por lo tanto, de un calendario muy concreto cuyo cumplimiento, a su vez, dependía de factores tan peligrosos como la propia voluntad de los implicados. Y bastará decir que los implicados eran, por una parte, piratas y corsarios, sobre todo británicos —que conocían bien toda esa problemática de la navegación española a Oriente— y, de otro lado, los comerciantes que regulaban el flujo comercial en la cadena de mercados en que consistía, en realidad, la “ruta de la China”.

Hablamos, ya lo sé, del transporte de misioneros y colonos que estuvieran dispuestos a migrar al Extremo Oriente. Pero no hace falta explicar por qué tanto unos como otros tenían que emplear los cauces del comercio para trasladarse ellos mismos.

El libro de Roberto Blanco empieza cuando la situación era esa. Justo en los años de los que él parte (1776), se comenzaba a poner a prueba la posibilidad que preferían desde hace mucho los llamados “cargadores de Indias”, o

\* Estas páginas se enmarcan en el proyecto *Imperios, Naciones y Ciudadanos en Asia y el Pacífico II*: (HAR2012-39352-CO2-02), que se desarrolla en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



sea, los comerciantes españoles que dominaban el tráfico desde Cádiz y su *Hinterland*, incluida Sevilla: sabían muy bien que el viaje era mucho más corto dando ese gran rodeo que había que dar a toda África y cruzando después el Índico. Las autoridades civiles no podían, con todo, optar por esa solución. Es posible que un cálculo económico basado en elementos de juicio que entonces no solían barajarse llegara a demostrar que las Filipinas eran rentables para la Real Hacienda. Pero, lo fueran o no, la inmensa mayoría de los (pocos) españoles que entendían de eso estaban convencidos de que era ruinoso.

Para fomentar esto último —la migración de españoles europeos o americanos— en el galeón anual de Manila (o “de la China”, o “la “Nao de Acapulco” como solía denominarse también) se permitía una franquicia para que los inmigrantes de origen español afincados en Filipinas pudieran comerciar en mejores condiciones, llevar productos del sureste asiático a la feria de Acapulco y adquirir y llevar a Manila lo que tuviese venta en Filipinas, que era poco (en realidad, poquísimo).

Estas eran las tres finalidades del galeón anual de Manila, enumeradas —además— por orden de importancia: primero el “situado” de plata necesaria para mantener la gobernación —en lo civil y en lo eclesiástico—, los soldados de reemplazo que hicieran falta y la franquicia del comercio. A la hora de la verdad, la mayoría de los españoles que se decidían a cruzar los dos océanos —el Atlántico y el Pacífico— eran principalmente frailes de las cinco órdenes religiosas a las que estaba confiada la evangelización de aquellas gentes: franciscanos y dominicos, agustinos y recoletos y, hasta 1767, jesuitas.

Según se iban formando las comunidades cristianas, se erigían parroquias y obispados y, por lo tanto, se nombraban obispos en Roma a propuesta del rey por mor del Regio Patronato, que era el equivalente español al privilegio de presentación de que gozaba la mayoría de los príncipes católicos europeos. Y los propuestos por los reyes eran también frailes, generalmente de aquellas mismas órdenes religiosas.

Que fueran de las mismas órdenes que misionaban en Filipinas era explicable —entre otras cosas— porque no constituían destinos episcopales atractivos. En el libro de Roberto Blanco hay, sobre esto, datos muy llamativos (pág. 259-261): baste decir que, cuando se consiguió mejorar sus dotaciones (1859), el arzobispo de Manila comenzó a recibir doce mil pesos anuales, que era lo mismo que recibía el de San Juan de Puerto Rico, en tanto el de Santiago de Cuba ascendía a dieciocho mil.

Ser destinado obispo a Filipinas implicaba —realmente— ingresar menos dinero que lo correspondiente a un párroco de una parroquia urbana rica en la España europea.

Y hay que advertir que hablamos de una época en la cual la calidad de obispo —y, en cuanto tal, sucesor de los apóstoles— suponía asumir obligaciones limosneras que, en Filipinas, venían a ser insostenibles.

Era más fácil, por lo tanto, encontrar el candidato en los institutos de perfección donde ya había tradición misionera.

Eso no quiere decir, sin embargo, que, de ese modo, se evitaran los rifirrafes; todo obispo católico, al serlo, queda

—como es sabido— desvinculado de cualquier superior que no sea el obispo de Roma desde el momento mismo en que es nombrado, y esa era ya una práctica de siglos cuando los españoles empezaron a asomar por las islas. No sería sino en el siglo XVIII, con todo, cuando la pretensión del rey Carlos III de considerarse realmente “vicevicario” nada menos que de Cristo en la tierra le indujera a enviar un prelado a Manila que lograra sustituir por curas seculares a los religiosos que regían las parroquias suficientemente consolidadas (claro es que a juicio del propio arzobispo).

El efecto de esa medida fue estudiado en su día en el marco de los Proyectos Históricos Tavera. Ahora sabemos, por el libro de Roberto Blanco, que se dio marcha atrás y, a comienzos del siglo XIX, se acabó por reimponer a los frailes en las parroquias de las que se les había despojado. Ese fue el objeto de las reales cédulas de 1826 y 1849 y de una serie de medidas posteriores que completaron la devolución en 1870 y que constituye una parte muy sustancial del libro y, ciertamente, un elemento sustancialísimo de esta historia. Las medidas de secularización culminantes en 1776 habían conseguido que, ciertamente, en los cuarenta años que siguieron —años convulsos en la historia de la metrópolis y en la de sus iglesias de manera especial si cabe— el clero secular había crecido como nunca en el archipiélago y se había formado, al cabo, una nueva mentalidad que, mejor o peor, suponía para ellos un reconocimiento social del que ahora se vieron despojados.

El asunto era grave y difícil de resolver. Los misioneros españoles insistían en que los indígenas filipinos no ofrecían las garantías suficientes para regir esas parroquias como era debido. Y alegaban para ello su experiencia de misioneros justamente. Roberto Blanco afirma, en relación con ello, que la secularización de 1776 en adelante se había realizado ciertamente de manera precipitada —justo por el deseo de acabar de una vez con la resistencia frailuna— y que los religiosos habían sido sustituidos por clérigos indígenas ordenados sin la formación necesaria (pág. 32). Luego, a lo largo del siglo XIX, la carencia de medios en los obispados no hizo posible —se desprende— la mejora real de los seminarios diocesanos; en 1860, el gobernador civil interino —Ramón Solano— lamentaba que se despachaban con un latín elemental, un poco de filosofía moral y unos conocimientos mínimos en derecho canónico (pág. 306). No era, pues, un problema de capacidad. Primero de todo, tenía que haber profesores capaces y medios para sostener su preparación.

Digamos que, además, la idea que tenía de los nativos una buena parte de los religiosos no era precisamente buena: “El indio ha sido, es y será siempre lo mismo —llega a escribir un fraile un informador de 1864 en una carta reservada—, por sí solo nada puede manejar, para nada sirve” (pág. 298).

Ciertamente, el clero secular no era tan sólo indígena; debía haber buen número de mestizos —hispanofilipinos y, sobre todo, chinofilipino, por la presencia importantísima de sangleyes, de que luego hablaremos— y, en todo caso, sus hermanos obispos —religiosos también como dijimos— alegaban, por el contrario, que así no había manera de gobernar la respectiva diócesis. En calidad de misioneros frailes,

los religiosos no debían obediencia a su obispo, sino a su provincial respectivo, quien dependía a su vez del general de la orden, y este del obispo de Roma. Recuérdese que hablamos de la llamada “jurisdicción exenta” que consistía y consiste precisamente en eso.

No era un problema de fácil solución —no lo sería nunca—; ni siquiera cuando se distinguiera entre la persona del párroco que era fraile —y, como tal, dependía de los superiores de su orden— y la parroquia como unidad administrativa de pastoral diocesana que, como tal, dependía del obispo. No siempre era posible (ni es) distinguir con suficiente nitidez entre la esfera parroquial y la personal y, por lo tanto, en qué medida las acciones del cura, incluso como párroco, podían conciliar jurisdicciones diferentes (y, a veces, incluso por necesidad de la respectiva conciencia, contradictorias, si es que no plenamente contrarias).

Desde ese punto de vista, era mejor —sin duda— atribuir la jurisdicción de la propia doctrina a una orden religiosa, de la que dependía, por tanto, tanto lo pastoral como lo personal del doctrinero (que era un fraile). Pero eso marginaba no sólo ya a los clérigos seculares, sino a los propios obispos, y —además— se hizo de modo que los religiosos a quienes se asignaba una parroquia quedaran en la práctica fuera de la jurisdicción de unos y otros: no sólo de los obispos, sino también de los propios superiores de su orden, que no podían controlar el modo en que vivían esos frailes fuera de la comunidad. Carecían de pruebas y de capacidad para obtenerlas —según se dice en varios documentos—, en tanto que los obispos que sí las tenían se veían obligados a abrir un proceso canónico para lograr que el fraile fuese removido del curato por su superior en la orden, que era quien tenía jurisdicción para ello.

Del resultado de todo ello es elocuente muestra el hecho de que, en 1866, de las 194 parroquias del arzobispado de Manila, 179 las rigieran frailes (pág. 301).

Es importante advertir, con todo, que Roberto Blanco subraya un tanto de pasada (justo porque se trata de lo que no era conflictivo y no dejó demasiadas huellas documentales) la eficacia que parece percibirse en las fuentes cuando se habla de doctrinas regidas por un fraile —como tal, dependiente de su orden religiosa— con quien colaboraba, no obstante, algún clérigo secular. Circunstancia que se hizo más frecuente a lo largo del siglo, y ello por la sencilla razón de que las vocaciones religiosas escaseaban en la península europea al mismo tiempo en que creía la inmigración en Filipinas y, sencillamente, su población (pág. 155). Pero es obvio que eso implicaba la posibilidad de desacuerdos entre ellos y que, en definitiva, resolvía el asunto a favor de la orden religiosa.

Para entender la complejidad del asunto, aún es preciso subrayar otros hechos. Uno es el mismo que se había planteado en América y —en algunas regiones— sólo se resolvió —por las bravas— con la independencia política respectiva, en el tercio primero del siglo XIX. Me refiero al problema económico que subyacía en todo eso. Podía haber cuestiones de codicia, desde luego (por más que no pasara de ser lucha de pobres por lo pobre), pero, sin necesidad de llegar a eso, quienes servían las parroquias tenían que vivir —o sea sobrevivir— y eso requería dinero; se procuraba en ellas,

desde luego, que cada comunidad se bastara a sí misma. Pero se sabía muy bien —por experiencia, otra vez, de siglos— que eso no era posible en muchos casos y que, para estos, se arbitraban precisamente medios y cauces de trasvase entre comunidades. En Filipinas, las órdenes religiosas no eran ajenas a esos usos; más bien hay que decir que se trata de una cuestión que debió tener especial importancia en el siglo XIX, cuando el propio desarrollo económico del archipiélago aumentó la demanda de bienes hasta entonces reducidos a la minoría criolla y, en parte, a los mestizos descendientes de españoles y chinos. Es un asunto de primera importancia —el de la financiación de las comunidades religiosas filipinas del siglo XIX— que está por estudiar, por lo menos en gran medida.

En todo caso, la economía diocesana no podía aspirar a nada semejante; los diezmos y primicias de las parroquias que dependían de las órdenes religiosas iban precisamente a sus arcas aún en el caso de que todo ello se invirtiera en el mantenimiento de la correspondiente doctrina y del servicio que se prestaba en ella; el obispo no solía recibir nada.

Pero es que sucedía lo mismo con las haciendas que fueran propiedad de una comunidad religiosa y se hallaran no obstante en territorio de jurisdicción episcopal. En ese caso, no sólo era el obispo quien dejaba de percibir la renta, sino también y sobretodo el cura diocesano, que dependía de ello hasta para vivir. Téngase en cuenta que hablamos en principio de un orden económico —el de las Filipinas— que, al comenzar el siglo XIX, era extremadamente pobre; cambió notablemente durante el siglo XIX (Calavera 1989, Elizalde 2001); pero, en 1900, había alcanzado una prosperidad notable que, no obstante, beneficiaba sobretodo a la minoría de propietarios y empleados que habían entrado en el circuito más fluido del comercio entre la metrópolis y las islas.

Tendríamos que contar con estudios pormenorizados de los patrimonios que pudieran tener las parroquias que habían llegado a erigirse como tales para medir con la precisión mínima imprescindible lo que supuso el hecho de excluir esos territorios de la desamortización eclesiástica (a la que, por lo mismo y a su modo —muy beneficioso para las órdenes religiosas— tendrían que proceder las autoridades norteamericanas cuando se hicieran cargo de la administración de las Islas). En 1898, en efecto, poseían una extensión enorme de terreno, que los administradores norteamericanos procedieron a expropiar —o a amenazar con ello— previa indemnización; indemnización que, por cierto, fue en parte reinvertida por los administradores religiosos del patrimonio en actividades económicas lucrativas que contribuyeron o, por lo menos, siguieron la onda del desarrollo que se percibía en las islas.

\*\*\*\*\*

Ya es hora de advertir, por todo lo dicho, que el planteamiento del problema al que nos asomamos hace más de cuarenta años era bastante más complejo de lo que entonces vimos; era una pugna, desde luego, entre frailes españoles y curas seculares nativos (fueran indígenas o mestizos); se mezclaba, por tanto, lo relativo a la jurisdicción con lo

étnico. Pero era una mezcla menos nítida de lo que parecía; el partido de los curas diocesanos era el de los obispos, que eran a su vez, y sin embargo, españoles, quizá sin excepción. Lo étnico, por tanto, era un hecho real, pero bastante menos nítido de lo que parecía.

Dicho de otra manera: se concluiría que, frente a los defensores de la jurisdicción de los frailes –todos los cuales, en principio, procedían de España– y encontraban en Filipinas el respaldo –al menos– de los inmigrantes que llegaban de la Península, la causa diocesana secular, en cambio, era interétnica y no dejaba fuera ni siquiera a los españoles que ejercían de obispos (y otros más, claro es).

A estos –a los españoles que defendían el clero secular– los dejaron fuera mucho después, precisamente en los momentos en que termina el arco temporal que abarca el libro de Roberto Blanco, en los años setenta del siglo XIX; fue entonces cuando unos pocos curas seculares abrazaron la causa independentista, y los obispos españoles advirtieron que eso ya era otra cosa, a la que ellos mismos –ciudadanos de dos ciudades, Roma y Madrid en este caso– veían comprometida su propia lealtad.

Como es sabido, eso tuvo que ver con el fusilamiento de varios curas diocesanos filipinos por las autoridades militares españolas y, al cabo, con el hecho de que surgiera un movimiento cismático, que fue el acaudillado por Gregorio Aglipay.

Eso no significa desde luego que no hubiese surgido una conciencia que podemos denominar “nacional”. Roberto Blanco la rastrea a lo largo del libro –aunque no sea ese el tema propio de la investigación– y aporta datos de notable interés. El primero que recordamos tiene que ver con la real cédula de 1849 –el segundo gran paso para despojar de los curatos a los curas nativos–; llega a decir que “los sucesos que rodearon la emisión de la cédula de marzo de 1849 contribuyeron a la concienciación del clero secular filipino como clase” y que fue la primera vez conocida en que se articularon “a gran escala” o, por lo menos, hubo entre ellos “un despertar consciente de la necesidad de luchar por la defensa de sus intereses y derechos comunes” (pág. 205-206; también, 279-280, 338, 411).

No pensemos en grandes ideales. Basta la realidad cotidiana –que se parecía bastante a la de muchas regiones de España, donde los curas párrocos vivían pobremente–; cita Roberto Blanco unas palabras que el viajero alemán Feodor Jagor debió escuchar en 1860 al cura de Bató, que era indígena y no podía subsistir. “Ni una misa, señor”, le dijo, “este lugar es tan miserable, que casi no hay una sola defunción” (se entiende que con servicio religioso y el estipendio consiguiente). “En D.”, sigue el indígena y presbítero, “de donde fui coadjutor, teníamos diariamente dos entierros de a tres pesos, y misas de uno, más de las que podíamos celebrar, además bautizos y bodas, que también valen dinero; pero aquí, nada, nada se cobra”. El propio Jagor comentaba que “el cura indio tiene poco amor a España y siente envidia del cura europeo porque sirve mejores curatos” (cit. pág. 295).

Hora es de señalar que un elemento principal para entender que todo eso ocurriera fue la tendencia de los superiores religiosos a no admitir nativos en las comunidades filipinas y no abrirlas siquiera a los criollos y mestizos.

Es un hecho importante, que no es fácil examinar con el detalle necesario, y eso porque las fuentes no son suficientemente explícitas cuando hablan de la etnia de cada religioso. Roberto Blanco sólo puede concluir que la apertura fue mayor en los agustinos y menor en los franciscanos y en los jesuitas; que, en todo caso, fueron pocos –muy pocos– desde el propio siglo XVI y, desde mediados del XIX, no aparece ni un solo caso. Y lo atribuye a la pura inercia, pero también a la preferencia de las autoridades civiles que llegaban de España (pág. 52). El fraile no sólo daba más seguridad –mucho más–, sino que, sobre todo en el siglo XIX, cuando el liberalismo conllevó la paradoja de una administración más inquisitiva en los más diversos aspectos –consecuencia, sin duda, del componente racionalizador que iba en ese ideario–, los frailes se dejaron emplear como mediadores de confianza y –con mucha, sin duda demasiada frecuencia– informadores sobre el comportamiento y convicciones políticas de personas concretas. En el libro se recogen noticias sobre ello que no dejan lugar a duda.

De todas formas, las que también señala –como esa otra paradoja que supuso la apertura de los dominicos a los nativos en China y en Tonkín al mismo tiempo en que evitaban la incorporación de los filipinos (pág. 53)– se aclaran al leer las memorias de esta otra orden sobre esas otras misiones. Los dominicos estaban convencidos de que, sencillamente, tonkineses y chinos tenían una cultura superior en el sentido más profundo que cabe dar a esa afirmación. No se trata de que supieran más o menos, sino que sus costumbres –sus hábitos– los hacían más aptos para captar el cristianismo y hacerlo realidad en sus propias vidas. El cuadro de la página 125 sobre las almas atendidas en 1820 por dominicos españoles en Tonkín (168.971), Filipinas (167.428) y la China (40.992) llama notablemente la atención y abre una puerta a otro tema de investigación –el de la participación de misioneros españoles en la evangelización del continente (y del Japón)– evidentemente importante y peor conocido que el filipino.

No era, sin embargo, un problema que se ciñera a Filipinas. Entre los textos que Roberto Blanco transcribe en notas –varios de ellos de mucha enjundia– hay uno del oidor de Manila don Pedro Calderón, fecha 1776, que arguye contra la ordenación de los nativos “la práctica uniforme de todas las sagradas religiones en las Indias, que jamás han dado hábito de religioso a ningún Indio ni aun para lego, porque conocen que no son capaces de secreto y que es notoria su inconstancia” (cit. pág. 53).

La bonhomía induce con frecuencia a desechar estos dictámenes como tópicos. Y es que aparecen por doquier, también y mucho más en América. Nos parece, con todo, que la cuestión hay que estudiarla por una vía distinta que la de suscribir o rechazar una interpretación que se presta a la consideración de racista. Los estudios de antropología cultural sirven para conocer mejor el modo de vida de aquellas gentes y, sobre todo, los criterios axiológicos que la regían. Tal vez de esa manera, se entendería de otra forma –y mejor– su idiosincrasia. No olvidemos que los misioneros españoles del siglo XVI habían proyectado sobre América los criterios más “inculturadores” que podía pensarse entonces (y que se prolongaron en Filipinas): predicarles el evangelio

en sus propias lenguas y, para eso, aprenderlas; cosa que persistiría durante siglos —claro está que incluida la época a que se refiere el libro de Roberto Blanco, como hace ver Sueiro (2002)—. Pero, aun así, no tardaron en concluir que a un indígena nómada es mucho más difícil catequizarlo que a un indígena sedentario. Y, en consecuencia, procedieron a hacer lo que también se hizo en Filipinas cuando hizo falta: “reducirlos a pueblo”. Ahora bien, reducirlos a pueblo era algo más que hacerlos sedentarios; era enseñarles a vivir así, y eso implicaba optar por un modo de vida —para ellos— que no podía ser otro que el que esos religiosos deseaban para sí mismos. El hecho de que adquiriese un vigor inusitado, al otro lado del Atlántico y del Pacífico, la palabra “policía” —entendida como la *politeia* griega, de la que derivaba— es algo más que una opción casual. La opción por “reducirlos a pueblo” y, al cabo, la propia opción de evangelizarlos, aunque ya fuesen sedentarios, conllevaba otra frase luminosa para entender todo este asunto: “ponerlos en policía”, o sea enseñarles a vivir como ciudadanos; dicho de otra manera: en comunidades regidas por la razón, además de la convivencia cordial.

Y eso pudo implicar, en muchos casos, un cambio muy profundo en la manera de pensar y actuar (que se tamizaba, además, por una religión que aconsejaba poner la otra mejilla si te abofeteaban en una).

\*\*\*\*\*

En todo caso, el aspecto étnico cambió en otros entre los misioneros que servían en Filipinas, y eso por mor de dos factores que se contraponían a su vez: el rigurosamente étnico (en lo que concernía a la presencia de inmigrantes chinos y descendientes de inmigrantes de ese origen, incluidos los mestizos) y el aspecto ideológico introducido con el liberalismo.

En el siglo xvi, cuando llegaron a las Islas los primeros españoles y las llamaron “Filipinas”, ya había inmigrantes chinos en el archipiélago y, en conjunto, gozaban de un estatus económico superior al que —en conjunto también— gozaban los indígenas. Los españoles inmigrados no tardaron en ser conscientes de ello y, sobretodo, de que se trataba de gente de cultura notablemente superior a la de los indígenas. No muchos años antes, san Francisco Javier había comprobado no sólo que era así en relación con todo el sureste de Asia que llegó a conocer, incluido el propio Japón, sino que, desde la India al Japón mismo, era frecuente que los nativos de mayor cultura con quienes dialogaba o debatía emplearan frecuentemente como argumento de autoridad la referencia a la cultura china en lo que tuviese que ver con el debate o la conversación de cada momento. Precisamente esta última percepción fue el principal motivo para concluir que lo primero de todo era la cristianización de China, dado que, cristianadas sus gentes, esa misma reiteración con que las otras gentes del sur de Asia y de los archipiélagos del sureste y del este remitían a China les induciría tal vez a aceptar la fe cristiana más fácilmente.

Mediado el siglo xvi, los primeros misioneros hispanos que llegaron a Filipinas concluyeron lo mismo y dieron otro paso. Algunos de ellos recabaron noticias de la cultura, la

religión o religiones o las creencias y la historia China de los nativos filipinos y —con toda probabilidad— de la propia colonia china asentada en el archipiélago. Y todo eso lo unieron a cuanto consiguieron averiguar los primeros religiosos hispanos —agustinos concretamente— que lograron entrar en el reino medio aunque fuese por poco tiempo, dado que las autoridades chinas prohibían que se manifestaran convicciones religiosas distintas de las suyas propias, las de su propia cultura. Las toleraban solamente cuando se trataba de siervos, cuya sumisión a sus propietarios nativos no implicaba ningún problema que no pudiera resolverse de forma expeditiva.

Sólo una verdadera investigación de envergadura —aunque fuese de fuente indirectas en la mayoría de los casos— puede explicar quizá que el agustino Juan González de Mendoza pudiera elaborar y publicar una primera *Historia del Reino de la China* (1585) cuya notabilísima erudición la convirtió enseguida en un verdadero *best seller* que, traducido a numerosos idiomas de la Europa occidental, contribuyó de forma decisiva precisamente a eso, a conformar —de modo mucho más concreto que hasta entonces— la imagen de los chinos que tenían los europeos de aquél tiempo (claro está que entre aquellos que sabían de la existencia de los chinos).

En la *Historia*, González de Mendoza no ocultó su propia admiración por lo que había averiguado; llegó a concluir que las creencias religiosas dominantes entre los chinos eran tan cercanas al cristianismo que daban que pensar en la posibilidad de que santo Tomás apóstol no sólo hubiera predicado el evangelio en la India, sino que hubiera atravesado el bastión montañoso que cierra por el norte la Península Indostánica y hubiera predicado el evangelio en China mismo. Aunque, en las fuentes que conozco, no se menciona al agustino y su obra cuando se trata de la inmediata penetración jesuítica en el reino central (la de Ricci antes de terminar los años ochenta del mismo siglo xvi), es inverosímil que se desconociera entre ellos la traducción italiana de la obra del agustino González de Mendoza que acababa de publicarse también en esos años.

Todo eso contribuye a explicar que el sinfín de acontecimientos contrarios a la lealtad, sobretodo, de los chinos asentados en Filipinas —en relación con el nuevo monarca de las islas que era el de las Españas— llevaran a que, a finales del siglo xviii, las relaciones de la colonia china en Filipinas con los misioneros que llegaban de España, fueran —hablando de ellas en conjunto— bastante más cordiales que las que aquellas gentes llegadas del continente asiático y sus descendientes mantenían con las autoridades civiles llegadas de Europa o de América como delegados del monarca español. Entre estas, se veía a los chinos como una permanente amenaza contra la autoridad del rey de España —y, por tanto, contra la suya propia—; sencillamente, no se fiaban de ellos, en tanto que los frailes —hablando siempre en general— los tenían en la mejor consideración. Y como la mayoría de los chinos y de sus descendientes se había bautizado —so pena de destierro de las islas—, eran ya muchos los que se habían casado con indígenas filipinas y —nuevamente en conjunto— se había concluido que una mezcla de sangres como aquella no podía mejorarse fácilmente; los mestizos

que nacían de esas uniones heredaban las virtudes de unos y otros, según los religiosos y quienes opinaban como ellos.

Por otra parte, la adhesión que cundió entre los chinos de Manila a los invasores británicos de 1762 había acabado con la expulsión de muchos de ellos cuando los gobernantes españoles recuperaron el poder.

Ciertamente, una de las razones que mantenía distancia- dos de los chinos y de sus descendientes filipinos a la mayoría quizás de los laicos españoles que vivían en la propia Manila y —en escasísima medida— en otras poblaciones de las islas era precisamente la manera en que esos chinos manejaban o se interferían en la directa relación de los “españoles” con el único punto comercial al que tenían acceso los europeos occidentales, que era el puerto de Cantón. Daban por cierto que, en la colonia china de Manila, se hacía un doble juego; se entendían con los chinos del continente —los de Cantón principalmente— y conseguían que estos pusieran trabas a los “españoles” del comercio de Manila a fin de mantener el control de ese flujo internacional.

Y añádase a todo ello el afán de los comerciantes de Cádiz de la segunda mitad del siglo XVIII de que se abandonase la ruta de la China —que exigía cruzar el Atlántico y el Pacífico— o, como poco, se hiciera compatible con la posibilidad de ir por la vía por la que navegaban los demás europeos que llegaban a aquellas tierras, la del contorno de África por El Cabo y la navegación por el Índico directamente hasta Cantón (se entiende que sin la mediación de Manila o a pesar de ella). Dejaron huellas —cómo no— en Canarias (Gallardo 1991).

Es difícil saber cuál era la actitud predominante ante esta última posibilidad en la colonia china en Filipinas. Solo cabe decir que es verosímil que les diera lo mismo o que vieran ventajas con tal que los chinos del continente continuasen en relación con ellos y en perfecta coordinación de sus estrategias mercantiles respectivas.

Formaba todo esto, en suma, una red interétnica que no se resistía a una simplificación fácilmente comprensible; los gobernantes civiles españoles delegados del rey de las Españas desconfiaban de la lealtad política de la colonia china y, con frecuencia, la ponían en relación con el cobijo que les ofrecían los frailes, a quienes, por lo tanto, también veían mal algunas de esas autoridades.

En lo que hace a sus relaciones con los laicos de ascendencia española —la mayoría, seguramente, novohispana— asentada en Manila, dependía bastante más del talante del gobernador general de turno. Es difícil que hubiera alguno, entre ellos, que no supiera hasta qué extremo algunos de esos comerciantes —y otros incluso del continente chino— hacían contrabando —contra los intereses de la Real Hacienda—; aprovechaban la infinitud de recovecos que ofrecía aquél archipiélago y que era imprescindible atravesar para salir desde Manila al Océano Índico. Ése era uno de los motivos para que, a finales del XVIII, fuera imponiéndose el criterio —entre los gobernantes civiles— que acaso era mejor favorecer directamente el comercio con Cádiz por la ruta del Índico.

Entre los descendientes de los chinos —incluidos los mestizos—, parecía predominar la actitud más pragmática, facilitada desde luego por la impresión de la autenticidad de su

conversión al cristianismo; impresión que predominaba a su vez entre los frailes a diferencia de lo que sucedía entre las autoridades españolas civiles.

Los indígenas, por su parte, tenían actitudes muy distintas ante lo uno y lo otro y, sobretodo, ante la presencia de autoridades civiles españolas. En general, se habían cristianizado realmente los que eran súbditos del rey de las Españas, por más que subsistieran importantes minorías islámicas y creencias en religiones prehispánicas. Para la mayoría de ellos, el español con quien tenían una relación más directa era el fraile que servía la parroquia y, en general, la relación era cordial, incluso familiar, claro es que sobre la base de admitir la mayor cultura de los misioneros y, al mismo tiempo, valorar el hecho de que esos frailes procurasen aprender sus idiomas y hablarles en ellos.

En relación con los misioneros, ya se ha advertido su buena relación con la colonia de origen chino y la desconfianza que eso contribuía a suscitar en las autoridades civiles, españolas como ellos mismos. Pero hay que hacer la salvedad —que quedó explicada también— de los obispos; era entre estos —españoles también y frailes— entre quienes cuajaba propiamente el problema que suscitaba la relación del clero secular indígena o criollo, del cual formaba parte algún que otro mestizo de chino y filipina. ¿Muchos o pocos? Seguramente, pocos; quizá muy pocos, pero los suficientes para introducir un elemento más de ese complejo panorama.

No es extraño, por tanto, que, cuando cambiaron las tornas y penetrara el liberalismo, incluido el componente anticlerical, el prestigio de los misioneros quedara pronto en entredicho, se criticara su poder —que era, en verdad, enorme, en Filipinas como en cualquier otro territorio del Antiguo Régimen, mucho más si la organización era misional— y se rompiera su buena relación con la colonia de origen chino.

Los propios frailes comenzaron a ver en ellos al enemigo principal e hicieron cuerpo —de la manera que se ha dicho— con las autoridades civiles llegadas de la península (Elizalde 2008), y eso a la vez en que, en España, se tomaba plena conciencia del interés de mantener aquel ar chipiélago y, en consecuencia, introducir todas las reformas precisas hasta lograr que se estructurase una “Administración colonial” propiamente dicha. Los medios siempre fueron precarios, y el número de funcionarios, muy bajo. Pero se reforzó la relación, digamos “formal” entre autoridades y súbditos y, con eso, el papel de los frailes cambió y tendió a convertirse en asesor de los funcionarios civiles llegados de España.

La cosa empezó pronto y acaso por razones que tenían que ver, de manera indirecta, con la primera revolución liberal española. Las desamortizaciones que comenzaron con el siglo XIX y tanto o más las guerras y —sin duda— la extensión del liberalismo hasta impregnar las actitudes de la gente común, contribuyó a lo que parece a un notable descenso de las vocaciones religiosas en la España de las primeras décadas del siglo, y eso precisamente en los momentos en que se avanzaba en la devolución de las parroquias a los religiosos. El resultado fue que la leva de vocaciones, en la propia Península, llevó a las Filipinas a religiosos excesivamente jóvenes y precariamente formados para la tarea específica

de misionar. Roberto Blanco recoge los resultados de los cálculos basados en el estudio de los misioneros castellano-leoneses para concluir que la media de edad, a su llegada a Filipinas, fue, en todo el siglo XIX, de veinticinco años (pág. 271). Eran, pues, clérigos recién ordenados.

Luego vino el desarrollo económico de las islas, el notable aumento de la inmigración y todo ello aún se agudizó desde el entorno de 1872, cuando la apertura de Suez hizo más asequible el envío de jóvenes criollos, mestizos o sangleyes filipinos a formarse en Europa. Hasta entonces, su centro principal de referencia formativa había sido la Universidad dominica de Santo Tomás, en Manila, aunque hubo otras instituciones notables. No se puede decir que fuese el nivel de esos centros más bajo que el de muchas universidades de Europa, donde había distancias abismales en cuanto a calidad. Pero es obvio que lo que no aprendían en Manila era el liberalismo, condenado explícitamente por Gregorio XVI y Pío IX.

Y eso ocurría cuando irrumpía justamente en las islas de la mano del gobernador que lo fue entre 1869 y 1871, en plena "Revolución Gloriosa", Carlos María de la Torre (pág. 370 y siguientes).

El anticlericalismo se cebó en lo sexual. Los frailes que atendían las parroquias tenían una enorme autonomía para actuar mal y, claro es, bien. Y sus enemigos no dudaron en entender que su relajación apuntaba frecuentemente a lo sexual.

Roberto Blanco incluye el lamento de un religioso que puede ser, al menos, un elemento verosímil para explicar el origen de este otro estereotipo; era, en definitiva, la aplicación del viejo dicho "Piensa mal y acertarás". Lo toma del libro del *Informe sobre el estado de las islas Filipinas en 1842* de Sinibaldo de Mas y describe una escena cotidiana, el encuentro de un fraile con un compatriota español que ha llegado hasta el pueblo cuya parroquia sirve aquél:

"Si el fraile, llevado del buen humos nacido de la compañía de un compatriota, bebió un poco y estuvo alegre, ya cuenta que se embriagó. Si vio a una mujer con un niño en el brazo que venía a hablar al cura de algún asunto de los infinitos que ocurren en el pueblo, ya dice que conoció a la querida y a un hijo del fraile; si se reunieron algunos curas de pueblos vecinos y se pusieron a jugar a la brisca o a la treinta y una para matar el tiempo, ya refiere que armaron el juego. Por este motivo están los curas tan escarmentados de franquear su casa y amistad a españoles transeúntes, que, ahora, con dificultad reciben al que no les lleva alguna carta de recomendación" (cit. pág. 62).

La actitud que reflejaba ese lamento era común, seguramente, a los hombres y a las mujeres de todos los tiempos. Y el propio refranero español daba fe de que respondía a criterios sumamente arraigados; los casos de delito de "solicitud" fueron durante siglos uno de los asuntos principales del celo de los inquisidores. Roberto Blanco alude a la reiteración con que, en las actas de capítulos provinciales de las órdenes misioneras se insiste en que los religiosos no anden fuera de las iglesias y de las casas parroquiales o fuera del convento —si lo había— salvo que hubiera verdadera necesidad.

Es muy difícil llegar a conclusiones ciertas sobre si eran o no frecuentes esos u otros comportamientos inmorales entre los misioneros españoles que servían en Filipinas. Pero habría que esforzarse en averiguarlo. Hay un elemento —negativo— de juicio que se inclina a favor de los frailes, claro es que vistos en conjunto. En las Cortes españolas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, el delito sexual concreto cometido por un fraile español en la propia España dio lugar a la correspondiente interpelación, al mismo tiempo en que la prensa liberal y anticlerical se hacía eco de ello. No podía suceder de otra forma en un régimen en libertad de expresión y de pluralidad real de actitudes ante los propios frailes. Y la verdad es que, en esas fuentes, los delitos de esa naturaleza que se constatan en todo el tiempo que duró la oleada anticlerical de 1899-1913 —y que estudié yo mismo— fueron muy pocos; se cuentan con los dedos de la mano, no digo en relación con Filipinas, sino con todo el territorio de jurisdicción española, incluida la Península. Es más que verosímil que las autoridades religiosas se esforzaran en ocultarlos cuando ocurrían. Pero la combinación de ambos hechos —el silencio deseado de unos y el forzoso de otros (los anticlericales)— aboga por partir de la hipótesis de que se trataba de casos excepcionales. Lo escribió Zeferino González —el famoso filósofo dominico, profesor en la Universidad de Santo Tomás de Manila antes de ser nombrado obispo en España— en un escrito cuya no conocemos, pero tuvo que redactarse en el tercer cuarto del siglo: no se podía, a su entender, hablar de "una relajación monástica casi general, cuando sólo es individual y parcial en los curas regulares" (pág. 275).

Añádase que, en esos años —y como parte de la propia onda anticlerical—, hubo dos momentos fundamentales en que el asunto a discutir concernía directamente a Filipinas y a los eclesiásticos españoles que servían en ellas. Fueron precisamente el centro y el objeto de los debates. Me refiero al de 1899 —reanudado en varios momentos posteriores— sobre la implicación de masones españoles en fomentar el independentismo en las Filipinas y el de 1905 sobre la designación del dominico Bernardino Nozaleda —arzobispo de Manila en los días de la guerra de independencia de las islas— para la mitra de Valencia. Fueron dos circunstancias en que los defensores del comportamiento de los masones en el primer caso y, en el segundo, los detractores de Nozaleda y lo que el arzobispo representaba, no habrían dudado en emplear ese argumento si hubieran podido hacerlo. Y no lo hicieron, que yo sepa.

En la novela de Rizal —mestizo él mismo de sangley y filipino—, la persona que es fruto de las relaciones carnales entre una hermosa indígena y el fraile doctrinero alcanza ya el nivel de lo simbólico y lo mítico. Hay indicios para pensar que, en ese grupo étnico —el de sangre sangley, mezclada o no—, fraguó el asunto que hallaría la tierra más propicia en las misiones protestantes norteamericanas del siglo XX. Hoy mismo, el hecho de que el pueblo filipino abunde sobremanera en apellidos castellanos se toma como indicio de que aquello ocurría. No es cosa de ponernos a explicar cómo solía administrarse el bautismo y qué papel correspondía al padrino —su apellido incluido— en los Reinos de Indias desde siglos atrás, ni la legislación tributaria española en la que se impuso esa

norma, la atribución de nombres castellanos. Es uno de esos casos en los que el historiador llega a concluir que sus investigaciones son inútiles. La gente—incluso la que debía leer—no lee, al menos en la medida suficiente y con tino.

Uno no descuidaría, por ello —y si estuviera en sus manos—, los pocos rastros que se dan de hechos concretos. Uno es la polémica que sí hubo al parecer en 1864 en Manila y Madrid sobre la relajación de los religiosos; debate que, por lo visto generó, abundante documentación (pág. 298). Otro es la justificación que daba el propio afortunado —Gregorio Melitón—, en una carta privada de 1866, de la razón por la que había sido el primer cura secular filipino nombrado arzobispo de Manila —fue preconizado, en efecto, en 1861—: se hizo así, comentaba, “a vista de recientes escándalos de unos curas regulares ocurridos en la Pampanga, de las desconsoladoras noticias sobre las costumbres relajadas del clero, de que son por lo general portadores los que vienen de las provincias, y la reflexión de que, habiendo aumentado el mal bajo el gobierno de Arzobispos regulares, no era de esperar que los mismos lo extirpasen” (cit. pág. 264).

¿Qué fue lo que ocurrió?

José Andrés-Gallego

Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC

Ticchi, Jean-Marc, *Le voyage de Pie VII à Paris pour le sacre de Napoléon (1804-1805)*. Religion, politique et diplomatie, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2013, 599 páginas, ISBN: 978-2-7453-2493-1.

Si un buen libro es aquel que se abre con expectación y se cierra con buen fruto, sin duda esta investigación sobre la visita papal a Francia con motivo de la coronación del César corso (2 de diciembre de 1804) cumple decididamente esta sensación. En las clásicas biografías sobre el papa Pío VII, su llegada a París había sido considerada una claudicación humillante frente al poder de Napoleón Bonaparte y, en esencia, de la nueva Francia revolucionaria, que tanto perjuicio había ocasionado a la Iglesia católica. No obstante, también algunos autores —Artaud de Montor en el siglo XIX— habían subrayado algunos beneficios que su visita había conllevado, como su presencia en la propia consagración (capítulo 3, pp. 105-174), destinada a resaltar la autoridad imperial, que benefició de alguna manera al propio papado. Más adelante, Bonaparte se quejaría amargamente de ello, señalando que nadie pensaba en el papa cuando estaba en Roma y a nadie le preocupaba lo que hacía o dejaba de hacer. Su coronación y su aparición en París —reconvertida de Babilonia en Jerusalén como señala Ticchi— catapultaron al papado, nuevamente, a la primera línea del escenario europeo, después de que la propaganda revolucionaria hubiera sentenciado a su predecesor como “Pío VI y último” y destruido los Estados pontificios. Los bruscos modales exhibidos continuamente y el comportamiento ofensivo del César corso sólo sirvieron para subrayar el hecho de haber necesitado que el Sucesor de Pedro estuviera allí, observando uno

de esos momentos en que todos los presentes sintieron la importancia de los rituales en la vida de los seres humanos.

Como se analiza en el capítulo 6 (pp. 235-280), el papa obtuvo, desde el punto de vista religioso, un primer resultado en poco tiempo, comparado con el precedente, pleno de tensiones: el poder político obligó a los obispos constitucionales a suscribir la fórmula romana, de manera que se logró avanzar en la unidad de la Iglesia francesa, rota por los avatares del proceso revolucionario. Pero Pío VII no se contentó con ello y reclamó la abolición de los artículos orgánicos, la de todas las leyes contrarias al bien y a las máximas de la Iglesia. Sus teólogos confeccionaron una lista de materias eclesiásticas para discutir con el Estado como la legislación sobre el matrimonio, el divorcio y otras cuestiones. A las peticiones pontificias se unieron los deseos de los obispos franceses, como el incremento del número de obispados, ayuda estatal para la dotación de las diócesis, remuneración para los ecónomos, la fundación y el sostenimiento de seminarios, la celebración de ciertas fiestas entre semana y otras cuestiones prácticas.

El documento romano y el francés se fundieron en uno solo titulado *Representación del Papa a S.M. el Emperador de los franceses sobre asuntos de la religión católica en Francia*. La respuesta del Gobierno francés fue el rechazo categórico de todas las peticiones del papa, mientras aprobaba las formuladas por el clero francés. En consecuencia, si bien ninguna de las aspiraciones pontificias fueron aprobadas se lograron ayudas para la fundación de seminarios y el sostenimiento del clero, al tiempo que se logró el permiso para que las congregaciones religiosas consagradas a la educación y a la caridad pudieran volver a ejercer sus actividades en toda Francia. En esta serie de aspiraciones, la Iglesia católica ganó un terreno importante, aunque Pío VII fue menos afortunado al reclamar al César corso la restitución de las Legaciones. No había querido plantear este asunto como condición de su venida a París, a fin de limitarse exclusivamente a los intereses puramente espirituales de la Iglesia. Pero, confortado por la extraordinaria acogida de la sociedad francesa (capítulos 2 y 4, pp. 79-102 y 175-210 respectivamente), que le había dejado impresionado, se decidió a plantear el problema, invocando la miseria financiera del papado, privado de sus más prósperos territorios.

Puesto que la propaganda imperial presentó a Napoleón como émulo de Carlomagno, numerosos prelados esperaron que, como el monarca medieval, ayudara a la Santa Sede a recuperar aquello que había perdido como consecuencia de los últimos conflictos bélicos. La respuesta francesa fue una sincera y total negativa, por lo que todo pareció indicar que los réditos de la visita papal habían llegado a su techo y el Gobierno napoleónico había cedido todo lo posible a sus demandas.

Pero la visita supuso, como señala el autor, una oportunidad para que el papa y su séquito contrastaran la devoción italiana y la francesa, la realidad religiosa de un Estado revolucionario, “terre de l’impiété”. Por ello, durante varios meses se sucedieron las visitas a las iglesias, las audiencias, las recepciones, que no impidieron que le llegaran al papa noticias desde Roma, cuyos avatares son analizados en el capítulo 5 (pp. 211-234): la administración pontificia, el

papel del cardenal Ercole Consalvi, el impacto de la prensa en la sociedad romana, la epidemia de Livourne y los estragos del Tíber. Precisamente, al conocer la violenta crecida de río, que había provocado inundaciones y problemas internos, Pío VII insistió ante sus anfitriones para comenzar los preparativos de su marcha. Como antes de salir de Roma, había firmado una abdicación válida y en forma legal por si se viera preso —custodiado por el cardenal Pignatelli, en Palermo—, pese a algunos retrasos, finalmente recibió el aval de las autoridades francesa para partir hacia sus Estados. Para la familia imperial, su presencia había servido para legitimar su dinastía ante su pueblo y ante Europa, mientras que, al menos en un primer momento, la Santa Sede apenas había logrado algún éxito.

Indudablemente, como demuestra el autor, Pío VII no obtuvo ninguna ventaja de su estancia en París desde un punto de vista temporal; sus resultados fueron limitados desde una óptica espiritual aunque, no por ello se debe menospreciarlos; pero desde un punto de vista moral, el papa ganó un prestigio en Francia que no esperaba conseguir (capítulos 7 y 8). Tanto en su viaje de ida como en el de vuelta a Roma, Pío VII fue objeto de vibrantes y sinceras aclamaciones, que fijaron su imagen de sacerdote piadoso y buen guía espiritual. Ya lo había advertido Shakespeare: “la piedad está por encima del poder establecido, es un atributo del mismo Dios y el poder terrenal se muestra muy cerca de la divinidad cuando la piedad atempera la justicia”. Con su presencia y cercanía, el papa logró despertar sentimientos de fe y afecto entre aquellos franceses que no eran ni tan antirreligiosos ni tan conservadores como le habían hecho creer sus cardenales e informadores. Uno de los méritos de esta investigación es, precisamente, el minucioso análisis de esa relación entre el papa y los católicos franceses (esencialmente en los capítulos 8 y 9, pp. 325-438), que, en opinión del autor, ayudó a iniciar un proceso de romanización de la piedad gala, reforzando la devoción popular por el papa, en un país cuya figura había sido denigrada por la propaganda revolucionaria desde los inicios de la Revolución de 1789. Y es que el vicario de Cristo apareció como vencedor del jansenismo y pastor evangélico, creándose, pese a sus evidentes limitaciones, el mito del restablecimiento total de la religión en Francia y del culto libre.

En este sentido el papado fue más hábil que el Estado, pero como ha habilitado resulta peligrosa cuando se da a entender, quizá no se propagó en demasía en su tiempo. De ahí la necesidad de estudiar no sólo las palabras, sino también —como hace el autor— los silencios de Pío VII, la

catequesis gestual, los simbolismos que rodearon su imagen, su presencia en la consagración y en las visitas que realizó esos meses en Francia. El papa fue forjando su imagen como pastor que visitaba a su rebaño y participaba con sus fieles en la liturgia, más que como soberano temporal. El encuentro no sólo se desarrolló con los católicos sino también con los indiferentes y no creyentes, lo que conllevó la destrucción —o al menos la modificación— de prejuicios antirromanos. Efectos que, para Ticchi, perduraron en el tiempo. Y es que, sin abandonar nunca sus funciones como soberano temporal, Pío VII había dejado claro desde 1800 su papel como pastor de almas, en cuyo desarrollo la defensa del bien espiritual ocupaba el lugar preeminente de sus afanes y que, en definitiva, los bienes materiales y las relaciones políticas cobraban sentido si se ponían al servicio del fin sobrenatural de la Iglesia.

Existen investigaciones que presentan un abanico bibliográfico, a modo de menú de consumición de libros, vanagloriándose, en cierto modo, de su fuerza espiritual, cuando se trata tan sólo de corpulencia y vanidad. Por contra, las páginas escritas por Ticchi demuestran una auténtica reflexión de la ingente bibliografía citada sobre la Iglesia, el papado, las relaciones diplomáticas, la Francia revolucionaria y la cultura religiosa (capítulo 12, pp. 519-564); de ahí que presente un estado de la cuestión en el comentario bibliográfico paralelo a un vaciado de aquello que resulta esencial para el análisis de sus objetivos científicos, que se aprecia tanto en el texto como en el abundante corpus de notas a pie de página. A la misma se suman los manuscritos, impresos y fuentes iconográficas que han sido analizadas para enriquecer el texto —a destacar el diario de Gregorio Speroni— y ofrecer una lectura sobre el valor testimonial y el impacto social de la cultura material, analizando los objetos conmemorativos del viaje pontificio (capítulo 11, pp. 483-518), definidos como “vecteurs du souvenir et supports de la mémoire”. A destacar, por último, la suma utilidad para el historiador de los índices de lugares, personas y materias, lo cual hay que agradecer al editor (pp. 575-592).

Como selló sir John Deham en su poema *Of Prudence*, todo libro debería conducir hacia uno de estos objetivos: sabiduría, piedad, alegría o utilidad. El lector puede estar seguro de que el presente volumen sobre el papa Pío VII concluye tanto en la primera como en la última de esas metas.

Antonio Manuel Moral Roncal  
Universidad de Alcalá