

MESTRE SANCHIS, Antonio: *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2019, págs. 5-263.

El último libro de Antonio Mestre Sanchis, *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, corona un larguísimo camino de investigación de uno de los más reputados especialistas de la Ilustración española que lleva más de medio siglo centrando sus estudios en la figura de Gregorio Mayans (1699-1781). Como es notorio, además de las numerosas monografías sobre el erudito de Oliva y su entorno cultural, Mestre ha promovido la publicación del ingente epistolario (25 tomos hasta 2019) y de las obras completas de Mayans. El tema de las relaciones de este último con la Compañía de Jesús aparece en varios artículos y libros de Mestre –desde *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político religioso de don Gregorio Mayans y Siscar* (1968) e *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del siglo XVIII* (1972), hasta *Humanistas, políticos e ilustrados* (2002) y *Mayans y la Cultura valenciana en la España del siglo XVIII* (2010)– pero nunca había sido objeto de un análisis sistemático y preeminente. El último libro de Mestre es un estudio minucioso de las razones culturales, religiosas y políticas de la difícil relación que Mayans mantuvo durante toda su vida con los jesuitas. Según la definición acuñada en 1999 por Enrique Giménez López, lo suyo fue más bien un “desencuentro” que fue creciendo con el tiempo y que incidió sobre todo en su juicio sobre la institución, ya que a escala individual Mayans mantuvo siempre relaciones cordiales y amistosas con algunos jesuitas, y de forma especial con Andrés Marcos Burriel. Uno de los elementos más originales del libro estriba en la habilidad con la que Mestre imprime un enfoque biográfico a la obra –sacando provecho de las informaciones facilitadas por el epistolario y por las fuentes todavía inéditas existentes sobre todo en el fondo mayansiano del Colegio de Corpus Christi (Patriarca) de Valencia– que, sin embargo, conjuga con un sesgo que podríamos definir como historia de las ideas o de historia social de la cultura.

Las razones del desencuentro entre el erudito valenciano y la Compañía hay que buscarlas en determinados factores de índole personal (en primer lugar sus preocupaciones en el plano económico, pues Mayans quería que los “políticos” de Madrid le reconocieran una pensión vitalicia suficiente que le permitiera dedicarse exclusivamente a sus investigaciones histórico-literarias, y al mismo tiempo, que pudiera garantizar una educación y una vida digna a sus hijos y a sus hermanos pequeños), si bien éstos se vinculan intrínsecamente a los tres ámbitos donde se produjo el choque con la Compañía: el de la religiosidad, el de la cultura y el de la política. Mestre nos recuerda muy oportunamente el peso que ejercían las lógicas del mecenazgo y del patronazgo típicas de la sociedad del Antiguo Régimen en el trabajo intelectual, tanto en la España como en la Europa del siglo XVIII. En efecto, todo literato español de aquella época estaba profundamente condicionado, no solo por la censura inquisitorial, episcopal y gubernamental (y, por tanto, por la autocensura), sino también por el grupo social al que pertenecía y por el patrimonio familiar, así como por las relaciones clientelares que este hubiera establecido con importantes patronos (grandes de España, prelados, ministros y altos cuadros de la burocracia borbónica). Durante su larga vida, Mayans no dejó de experimentar la fuerza de todos estos condicionantes. Su incuestionable talla intelectual, de la que era perfectamente consciente y que exhibía siempre con orgullo, no fue suficiente para garantizarle su tranquilidad económica y tampoco la unánime aprobación por parte de los ambientes político-culturales españoles. Y esto, por múltiples motivos: los

de más peso fueron sin duda el austracismo de su familia (que desde siempre había incidido para que le tildaran de antiespañol, ya que la simple sospecha de que fuera antiborbónico siguió en pie y fue alimentada por sus propios émulos), el ser manteísta (pese a haber mantenido relaciones estrechas, desde la época en que estudió en Salamanca, con el mundo de los colegiales) y el progresivo distanciamiento de la Compañía de Jesús. En cierto sentido, los sentimientos constantes de frustración que experimentó Mayans en su actividad pública como literato (por tanto, dentro de ese espacio que se define como “República de las Letras”), así como en todos los ámbitos de la sociedad española con los que se relacionó –la Universidad, la Biblioteca Real, las “covachas” de los consejos gubernamentales, la Corte, etc.– fueron los mismos que vivió todo aquel que no perteneciera a la “casta” colegial-jesuítica. Las vivencias personales de Mayans se pueden considerar paradigmáticas de una dinámica social más general, ya que incluso el mejor intelectual español de su generación tuvo que comprobar en su propia piel la fuerza de ese poderosísimo bloque social que gestionó la cúpula de la sociedad estamental española hasta la llegada de Carlos III. Aquellos que, como Mayans, no lograban entrar orgánicamente en esa *élite* que se había formado en los colegios mayores, o que no conseguían granjearse el apoyo de algún importante colegial o jesuita, quedaban excluidos de los puestos socialmente más prestigiosos, de los mejores cargos civiles y de las más ricas prebendas o beneficios eclesiásticos, de manera que al perjuicio económico iba a sumarse un desprestigio social no menos importante (al menos según los parámetros y los valores del Antiguo Régimen).

Mestre, en su libro, demuestra que Mayans, al menos en los cuarenta primeros años de vida, intentó conseguir sistemática y espasmódicamente, incluso a través de las dedicatorias de los libros que iba imprimiendo, el apoyo de importantes colegiales alumnos de los jesuitas –como el marqués de la Compuesta y el propio José Patiño, que se había formado en el Colegio de los jesuitas de Milán– además del apoyo de los más destacados y poderosos jesuitas activos en la España de entonces, empezando por los confesores reales de los dos primeros borbones. En el fondo Mayans, al menos hasta los años cuarenta, no hizo sino perpetuar una estrategia familiar que había esbozado y diseñado su padre a comienzos del siglo XVIII, cuando, durante la Guerra de Sucesión, le matriculó en el Colegio de los jesuitas de Cordelles, en Barcelona (pág. 15). De manera que el joven Gregorio le debió gran parte de su formación –incluida la universitaria– a la Compañía de Jesús y durante mucho tiempo siguió buscando el contacto y el apoyo de poderosos jesuitas. Pero cabe recordar que nunca le faltó este apoyo, ni a él ni a los otros miembros de su familia. Prueba de ello es el cargo que obtuvo en 1733 como bibliotecario real. Mestre señala además que Clarke, el confesor de Felipe V, favoreció a sus hermanos menores Manuel y Juan Antonio (pág. 159), mientras que Rávago, poco antes de que se viera obligado a dimitir, consiguió que a este último le concedieran un beneficio simple en Tarancón (pág. 161). Sin embargo, en opinión del erudito valenciano estas mercedes no estaban a la altura de su talento intelectual ni de los méritos que creía haber acumulado gracias a los trabajos regalistas realizados a favor de Fèvre y del fiscal de la Cámara del Consejo de Castilla, Blas Jover. Por tanto, el fracaso de su pretensión a las plazas de cronista de Castilla y de las Indias y de traductor de las cartas en latín de la Secretaría de Estado, a los que Patiño se opuso –cargos que habrían permitido a Mayans y a toda su familia alcanzar la ambicionada seguridad económica– produjeron un distanciamiento muy marcado, también físico, de la “casta colegial-jesuítica” (cap. III). De manera que su dimisión del cargo de bibliotecario real, en 1739, y el aislamiento que se auto-impuso en Oliva, fueron también el resultado de una toma de conciencia, la de no haber conseguido formar parte de ese grupo social y de poder que seguía gestionando la administración del Estado, el sistema universitario y gran parte de la Iglesia española.

Claro está que los fracasos experimentados por Mayans se debieron también a su innegable carácter arisco, a las continuas dificultades en aceptar los compromisos cuando era preciso realizar concretamente los proyectos de reforma, y a algunos errores de cálculo a la hora de elegir a los patronos políticos más apropiados. Todos estos elementos contribuyeron a determinar su aislamiento, incluso en el propio contexto valenciano. A este respecto, entre los muchos ejemplos de las dificultades con las que se topó Mayans para relacionarse con los entornos gubernamentales y con los actores de la política de la monarquía, cabe recordar que en 1732 pidió al cardenal jesuita Álvaro Cienfuegos –que en aquella época vivía exiliado en Roma como embajador de los Habsburgo– que escribiera una carta de recomendación a José Patiño (ministro todopoderoso de Felipe V, y uno de los principales partidarios del régimen borbónico desde la época de los decretos de Nueva Planta) para alcanzar una plaza en la Biblioteca Real de Madrid. Fue Cienfuegos quien tuvo que recordarle a Mayans que una carta escrita por un personaje que había apoyado la sucesión del archiduque Carlos al trono español, y cuyo nombre estaba incluido en la lista negra del gobierno borbónico, lejos de serle útil, “sería lo mismo que arruinar a Vm.” (pág. 27). Igual de inoportuno parece ser también el apoyo que Mayans obtuvo del intrigante embajador inglés en Madrid, Benjamin Keene, para la redacción e impresión de la *Vida de Miguel de Cervantes* (1737), un respaldo que desde luego no le sirvió para mejorar la reputación de la que Mayans gozaba en la Secretaría de Estado (págs. 38 y 158). Semejantes errores de apreciación a la hora de elegir a sus mecenas y patrocinadores fueron una constante en la vida de Mayans, también cuando después de la expulsión de los jesuitas, los manteístas se hicieron con el control del gobierno de la monarquía. No hay más que considerar la excesiva confianza que a partir de 1765 depositó en Manuel Roda, quien, después de haberle encargado el famoso plan de reforma de los estudios, no hizo mucho por apoyarlo (págs. 195-198, 201-202, 212-216). La clase política manteísta/golilla seguramente otorgó a Mayans (y a su hermano Juan Antonio) esos mismos reconocimientos, incluso económicos, que el grupo colegial-jesuita le había denegado (como por ejemplo el otorgamiento a Gregorio de la plaza honorífica de Alcalde de Casa y Corte y la correspondiente renta de 22.000 reales anuales, y la de su hermano, en 1775, de rector de la Universidad de Valencia), pero siguió sin tener en cuenta sus proyectos de reforma, o como mucho siguió supeditándolos a los intereses de los nuevos protagonistas del poder de Madrid, empezando por Francisco Pérez Bayer. Prueba de ello es el asunto del rechazo de su *Idea de la Gramática latina* (1768) por muchos colegios y universidades españolas (págs. 204-212).

Cabe recordar que Mestre ya había señalado muchos de los acontecimientos relatados en este libro suyo, sobre todo y precisamente los que narran de su contradictoria relación con la Compañía de Jesús, desde el primer y determinante enfrentamiento sobre el control de las Aulas de Gramática por parte de los jesuitas en la Universidad de Valencia en 1728, hasta el evidente boicot sufrido por los dos poderosos jesuitas franceses Jacques-Antoine Fèvre (confesor de Felipe V desde 1743 hasta 1747) y Alexandre J. Panel (anticuario del rey y preceptor del infante Don Luis desde 1743). Se sabe que en 1733 Mayans había conseguido la plaza de bibliotecario real en Madrid gracias al jesuita escocés William Clarke (o mejor dicho: Clerk), también confesor de Felipe V desde 1727 hasta 1743, y al apoyo determinante del General de la Compañía, František Retz. Mestre dedica el cuarto capítulo del libro a describir las relaciones que Mayans mantuvo con el último confesor jesuita de un soberano Borbón, padre Francisco de Rávago, que encauzó la conciencia de Fernando VI entre 1747 y 1755. En su libro, además, Mestre le dedica mucho espacio –sobre todo en las páginas 163-172– al estudio de la relación de amistad entre el erudito de Oliva y Andrés Marcos Burriel, que se expresó exclusivamente a través del medio epistolar y que nació de la estima intelectual que se profesaban mutuamente. Igualmente conocidas eran las relaciones intermitentes con algunos pa-

dres del Colegio de San Pablo de Valencia, del colegio universitario de Gandía y con los catalanes del círculo de José Finestres. En particular Mestre estudia detenidamente la amistad (personal o epistolar) de Mayans con Mateo Aymerich, Juan Andrés, Juan Bautista Gener, Luciano Gallissá, Blas Larraz, Pedro Ferrusola y Bartolomé Pou, para luego explicar las razones de los violentos roces que tuvo con Antonio Eximeno y Tomás Serrano (págs. 172-193) desde finales de los años cuarenta en adelante. No le falta razón al historiador valenciano cuando recuerda que detrás de los múltiples episodios de divergencia o de incomprensión personal entre el erudito de Oliva y varios jesuitas, existía un enfrentamiento con la Compañía como institución, enfrentamiento que con el tiempo se hizo más virulento en las tres vertientes arriba señaladas, empezando por la de la religiosidad. En este último ámbito, el momento en que el joven jurista valenciano empezó a distanciarse de los jesuitas se produjo en Salamanca en el año 1722, cuando se quedó escandalizado al ver el uso que le daban los jesuitas a los *Ejercicios espirituales*, pues éstos los utilizaban como medio para reclutar a los mejores estudiantes universitarios (pág. 18). Por otro lado, fue precisamente en Salamanca donde Mayans se había acercado a la teología rigorista de San Agustín gracias al frecuente contacto con el agustiniano Pedro Manso, por lo que es posible que el escándalo por esa práctica bastante común entre los jesuitas –también fuera de España– fuese ya el resultado de un rechazo respecto a las teorías de la “escuela jesuítica”.

En los años siguientes esta discrepancia iría agudizándose porque, según explica muy claramente Mestre, el erudito abrazó las ideas eclesiológicas de la tradición conciliarista y episcopalista (española y europea), acercándose por tanto al regalismo antirromano, al galicanismo y al jansenismo histórico. Se trataba de tradiciones encarnadas por numerosos autores que habrían de ser sus referentes, sobre todo Arias Montano, Melchor Cano, Palafox, Bossuet, Arnauld, Noris, Muratori, Van Espen, Hontheim, Pereira y los publicistas del grupo romano del *Archetto*. La postura de estas corrientes de pensamiento, como es notorio, estaba en contra, no solo de la teología probabilista, del casuismo suareciano y del molinismo de los jesuitas (págs. 133-155 y capítulos VII-VIII), sino también del pensamiento político desarrollado a lo largo de dos siglos por la Compañía: desde el poder “indirecto” de los pontífices teorizado por Roberto Bellarmino hasta las tesis tiránicas expresadas por Juan de Mariana en el *De Rege*, que tanta influencia tuvieron a la hora de justificar las expulsiones de Portugal, Francia y España, y al final la supresión canónica de la Compañía en 1773. Por otro lado, las tesis filosóficas, morales y políticas sostenidas por la “escuela jesuítica” quedaban reflejadas en la religiosidad que defendía la Compañía de Jesús, de aquí el rechazo expresado por Mayans, en nombre de una “regulada devoción”, a los destinatarios de sus cartas de algunos cultos jesuíticos, empezando por la devoción al Corazón de Jesús (págs. 133-138).

Mestre nos recuerda además que en el campo más estrictamente cultural y literario las divergencias entre Mayans y los jesuitas se hicieron cada vez más profundas también por lo que respecta a aquellos padres, como Burriel, que se habían mostrado sensibles al enfoque filológico-erudito típico del humanismo crítico. En este caso el origen del paulatino distanciamiento entre Mayans y los intelectuales de la Compañía hay que buscarlo en la forma diferente de concebir la herencia humanística y el método filológico ligado a ella. Como se sabe, la *Ratio Studiorum* había intentado reelaborar la tradición humanista, depurándola de los elementos de crítica presentes en ella (piénsese en Erasmo de Rotterdam). Por tanto, a los autores clásicos había que censurarlos y seleccionarlos con sumo rigor con arreglo a los dictámenes de la Contrarreforma, mientras que la crítica filológica –en cualquier ámbito, en primer lugar en el sector de la exégesis bíblica y del derecho canónico– había que dirigirla siempre hacia la defensa del dogma y de la Iglesia de Roma. Mayans seguramente estaba de acuerdo

con la necesidad de insistir en la repetición mnemónica de los textos clásicos, tanto es así que “salió de Cordelles un buen latinista” (pág. 16). Sin embargo, a diferencia del método de enseñanza aplicado por los jesuitas, y en concordancia con los juicios de Manuel Martí, desde joven había criticado tanto la tendencia de los jesuitas a excluir de la enseñanza a algunos autores latinos (especialmente a Terencio, a Ovidio y por supuesto a Lucrecio) por escandalosos o peligrosos, como el estudio mnemónico de textos latinos no clásicos (como los de Cipriano Suárez y Francisco Pomey) por los que, sin embargo, los ignacianos profesaban especial predilección, así como la censura previa de muchos textos de la antigüedad greco-romana. Y lo que le parecía más grave aún era el hecho de que los jesuitas tendían a aceptar aquellos falsos históricos que podían reportarle algún beneficio a la Iglesia católica romana y española. No en vano una de las pocas discrepancias que tuvieron Mayans y Burriel fue precisamente a propósito de la veracidad histórica de la venida a España de Santiago y de la Virgen del Pilar. Por no hablar de los juicios diferentes que los dos amigos dieron sobre la *Historia de España* de Mariana, precisamente en virtud de la tendencia del gran historiador jesuita a aceptar vulgatas (como la que se difundió sobre el rey visigodo Witiza) no corroboradas por documentos fidedignos (págs. 120-128). Pero también en lo tocante a cuestiones más estrictamente literarias, el distanciamiento del erudito valenciano respecto de los jesuitas españoles, sobre todo entre los años cuarenta y cincuenta, se hizo insalvable. No hay más que pensar en la repulsa que la obra *Fray Gerundio* (1758), de José Francisco de Isla (págs. 112-114), produjo en Mayans: pues además del malestar ocasionado por el registro satírico de la novela, que no era acorde a las reglas del “buen gusto”, y por una alusión al “generosus valentinus” (el propio Mayans) presente en el texto, el disgusto del erudito se debió al hecho de que él no aceptaba que quien criticaba la oratoria religiosa de los regulares españoles fuese un miembro de una orden que había basado –y que seguía basando– su estrategia misionera en esas mismas artimañas de la oratoria barroca que él había ampliamente censurado en el *Orador cristiano* (1733).

Por último, en la vertiente de la política, Mayans no admitía que los jesuitas se entrometieran constantemente –sobre todo desde Roma– en la vida de la Iglesia española. A pesar de que en la época en que Rávago dirigió la conciencia de Fernando VI Mayans colaborara asiduamente –en calidad de *ghost writer* del fiscal Blas Jover– en la política regalista que llevó al concordato de 1753, el erudito de Oliva era muy consciente de todas y cada una de las limitaciones de ese regalismo jesuítico, cuyos rasgos han sido subrayados, entre otros, por José F. Alcaraz Gómez. Todo ello motivó que posteriormente Mayans no quisiera colaborar con la Comisión de Archivos (que había sido ideada como un instrumento de presión política en las gestiones del concordato con la Santa Sede), pese a que Burriel insistiera mucho, pues siendo consciente de que la historia, sobre todo la eclesiástica, era una poderosa herramienta de lucha política, Mayans rechazaba la idea implícita en el *modus operandi* de los intelectuales de la Compañía, es decir, la de ajustar los resultados de la investigación histórica a las necesidades políticas del momento. Según el erudito, la historiografía tenía que reivindicar su autonomía crítica y buscar la “verdad”, incluso cuando esta fuera incómoda o no resultara ventajosa para los fines de la política cultural de quien administraba el poder: manipular, o peor aún, falsificar la reconstrucción de los acontecimientos históricos, no se podía considerar una práctica legítima. Pero detrás de esta crítica se ocultaba otro aspecto de su rechazo a la Compañía. Mayans no aceptaba el interés que en todo momento los jesuitas habían demostrado tener hacia la dimensión política, sobre todo la cortesana. Es precisamente en este ámbito donde Mayans escribió las palabras más duras sobre la Compañía, palabras oportunamente citadas por Mestre. En una famosa carta dirigida a Finestres tres días después de que se llevara a cabo la “operación sorpresa”, el 6 de abril de 1767, aunque reiterando su aprecio hacia

algunos jesuitas, al igual que muchos ilustrados manteístas Mayans sostenía que la Compañía de Jesús era una institución corrupta, tanto por sus finalidades como por las prácticas demasiado mundanas e interesadas de algunos de sus miembros: “Éste ha sido en España el fin de este cuerpo, que de bueno se hizo sabio; de sabio, político; y de político, nada” (pág. 197). Estas palabras, sumadas a varios comentarios despectivos y con un evidente tinte revanchista, escritos para comentar la expulsión a sus muchos interlocutores, demuestran, en primer lugar, que Mayans pensaba que había sido perseguido y perjudicado injustamente por los jesuitas. Al igual que muchos manteístas (por ejemplo, Roda o Azara) él también vivió la expulsión de los ignacianos como una merecida revancha, aunque se empleó a fondo para evitar que se enviara al exilio a Juan Andrés (págs. 181-183, 192-193). En segundo término, estos comentarios demuestran que el erudito de Oliva también coincidía con uno de los lugares comunes de la vulgata antijesuita de la época, según el cual el propósito principal de la Compañía había sido siempre el de controlar a la Iglesia católica, estar al mando de la sociedad y hacerse con el poder político, incluso en contra de los gobiernos y soberanos legítimos. Por supuesto este juicio tajante sobre las teorías y las prácticas de la Compañía de Jesús no impidió que Mayans apreciara el espesor intelectual de algunos jesuitas o de algunos proyectos culturales promovidos por estos, como es el caso de la *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis* (1760-1770) de Miguel Casiri, diseñado y promovido por Rávago, si bien el grupo manteísta hizo de todo para que no quedara ninguna constancia del papel que había jugado el ex confesor de Fernando VI (págs. 96-100). Pero también es el caso del trabajo de investigación histórica realizado por Burriel en Toledo por cuenta de la Comisión de Archivos, después de que en 1757 el jesuita fuera obligado por el nuevo Secretario de Estado Ricardo Wall a entregar toda la documentación que había recopilado y a dejar la dirección del proyecto (págs. 102, 109, 167-172). En aquellas dos ocasiones, según se lee en su epistolario, Mayans apoyó e intentó defender a los dos jesuitas que cayeron en desgracia.

Quisiera terminar mi reseña con dos observaciones. El primer elemento sobre el que quiero llamar la atención es que Mayans pertenece a una pléyade de ilustrados europeos que, si bien fueron alumnos de los jesuitas, en muy poco tiempo se convirtieron en sus críticos o enemigos más encarnizados; el primer nombre que podríamos mencionar es el de Voltaire, con quien, además, el erudito valenciano mantuvo correspondencia. Creo que sería oportuno reflexionar más a fondo sobre las causas de este fenómeno, que en mi opinión habría que relacionar sobre todo con el rechazo de las prácticas educativas de los jesuitas que muchos intelectuales habían experimentado. En el caso específico de Mayans, según subraya Mestre, esta relación es muy patente hasta tal punto que la primera seria divergencia que tuvo con la orden de San Ignacio fue a propósito de la cuestión del control que pretendían ejercer los jesuitas sobre las escuelas de Gramática en la Universidad de Valencia. Por otro lado, el poco aprecio que le merecían los métodos de enseñanza de la lengua latina (por no hablar del griego) de los jesuitas, parece afianzar la tesis –defendida actualmente por varios especialistas de los *Jesuit Studies*– de la crisis gradual que vivieron a comienzos del siglo XVIII la *Ratio Studiorum* y los programas de estudio que se desarrollaban en los colegios de los jesuitas, que muchos contemporáneos consideraban anticuados y no actualizados por estar todavía ligados a la Escolástica tomista. En segundo término, creo que uno de los aspectos de mayor interés de la obra de Mestre, estriba en el análisis de las frustraciones literarias de Mayans. Este análisis es interesante no tanto para poder reconstruir la psicología del erudito, sino como elemento esencial para estudiar la evolución que experimentó el mecenazgo del siglo XVIII y el cambio en el concepto de mérito literario nacido con la Ilustración. En muchos fragmentos de cartas mencionados por Mestre (véase, por ejemplo, las páginas 33, 46, 54-55, 73, 75-77, 93, 106, 160, 172, 195-198, 239-242) aparece de forma obsesiva la necesidad de Mayans, no

solo de que el poder político (empezando por los confesores reales) le reconociera sus “méritos” y sus “talentos”, sino que éstos fueran además premiados en el plano económico mediante una pensión. La frustración de Mayans, que desde 1739 en adelante le llevó a retirarse en Oliva, derivó sobre todo del hecho de que los funcionarios y los religiosos que gestionaban la política de la monarquía no le otorgaban a sus “méritos” ni una “justa satisfacción” (págs. 33, 77 y 242), ni una “recompensa” económica (pág. 55).

A mi modo de ver nos encontramos, en segundo lugar, ante un cambio del concepto de “mérito literario” en consonancia –según ha demostrado Daniel Roche– con lo que ocurre en el resto de Europa en esa misma época. Ya en la primera mitad del siglo XVIII el viejo concepto de fidelidad de ascendencia feudal y las lógicas más recientes del mecenazgo renacentista y del patronazgo del Antiguo Régimen (que preveía un “intercambio” entre patrono y literato) empiezan a chocar contra una nueva conciencia procedente del mundo de los intelectuales, quienes demandan libertad de expresión, un reconocimiento público justo y una remuneración económica acorde con sus esfuerzos. Es evidente que las vivencias de Mayans no se pueden equiparar a las de los oscuros escritores de la *Grub Street* francesa o británica –cuyas dinámicas han sido magistralmente analizadas por Robert Darnton– explotados por los impresores y dispuestos a escribir cualquier cosa para ganarse la vida. No solo porque Mayans vivió en una España donde la esfera pública ilustrada estaba todavía formándose, sino más bien porque en su experiencia de literato, lo viejo y lo nuevo se entremezclan. Lo “viejo” se percibe en su constante búsqueda de patronazgo de personajes influyentes en la corte a través de una estrategia calculada (pero quizá no demasiado prudente) que incluye las dedicatorias de sus obras; y cuando lo hace, el erudito de Oliva apela a menudo al concepto de honor, aunque no renuncia a alegar también razones económicas, solicitando una pensión acorde a los servicios prestados a los ministros y a los hombres del gobierno defendiendo a España. Pero luego, una vez solicitado el apoyo del confesor jesuita de turno o de este o aquel ministro, se niega a la sumisión de sus ideas y de sus proyectos de reforma en relación a las prioridades del *establishment*, y no acepta las consecuencias más incómodas del clientelismo, es decir la sumisión intelectual. En este sentido su negativa a colaborar en los trabajos de la Comisión de Archivos es muy significativa. A su manera de ver, esta negativa estaba justificada, pues el literato (al igual que el verdadero católico) tiene que buscar la verdad; el intelectual no puede sacrificarse en aras del interés político del poderoso de turno, porque tiene la obligación moral de “apuntar lo que falta y lo que debe hacerse, escribir las verdades importantes, no mentir ni apoyar mentiras” (*Epistolario* II, pág. 455). Defender “perniciosos errores”, como por ejemplo la veracidad histórica de la venida de Santiago a España, que sostenía el padre Flórez en el tercer tomo de *España Sagrada*, o Feijoo en el cuarto tomo del *Teatro Crítico*, contribuía además a perpetuar la imagen negativa que se tenía de España en toda la Europa del siglo XVIII, la de receptáculo de intolerancia y superstición. Lejos de ser antiespañol, su necesidad de decir y escribir la verdad era, por el contrario, la única manera de defender la cultura y los méritos históricos de España. En esta frase, como en muchas otras frases similares que aparecen en su *Epistolario*, asoma la sensibilidad ilustrada de Mayans, lo “nuevo” que mencionaba anteriormente, que le acerca a un Voltaire, a un Rousseau o a un Diderot más que a un jesuita, aunque “ilustrado”, como es Burriel. En este sentido, uno de los documentos mayansianos donde queda claramente plasmada esta nueva conciencia del intelectual, que denuncia los condicionamientos y la explotación interesada al que ha sido sometido por el poder político, es la carta que le escribe a Rávago el 10 de febrero de 1748 y que Mestre pone en el apéndice de las págs. 232-234 (anteriormente apareció en el primer tomo del VII volumen del *Epistolario*). Se trata de un texto extraordinario no solo porque explica su punto de vista sobre el frustrado reconocimiento de sus méritos, que él achaca a Patiño, al marqués de la Compueta y a los anteriores

confesores jesuitas, sino también porque ofrece un resumen del proyecto global de reforma de la cultura española, al que Mayans había dedicado y siguió dedicando sus esfuerzos de intelectual español y de ilustrado europeo. Mérito de Mestre, en este último libro suyo, es el de habernos recordado la imposibilidad de diferenciar estas dos dimensiones.

NICCOLÒ GUASTI
Università di Foggia

LÓPEZ GARCÍA, José Miguel: *La esclavitud a finales del antiguo régimen. Madrid, 1701-1837. De moros de presa a negros de nación*, Alianza Editorial, Madrid, 2020, pp. 214.

Este libro representa una novedad dentro del panorama editorial sobre la esclavitud en el antiguo régimen. Los aspectos más interesantes son, sin duda, dos: el primero es la cronología. En efecto, si es verdad que abundan los trabajos sobre la esclavitud durante la primera época moderna (siglos XVI-XVII), son muchos menos los que se centran en la parte final del antiguo régimen (siglos XVIII-XIX). El segundo aspecto de particular interés está en el hecho que se estudia en profundidad el tamaño de la esclavitud no tanto en las orillas del Mediterráneo, sino en Madrid. Entonces, ya podemos imaginar que los esclavos y los cautivos de las galeras, tan importantes y tristemente famosos, están casi ausentes en este libro. La centralidad está en los infelices que trabajaban sobre todo como domésticos de nobles, mercaderes, clérigos, burgueses etc. El título pone en evidencia también un cambio en el estatus de estas personas: de moros de presa a negros de nación. La captura de estos infelices y su reducción a esclavitud podía llevar también a un cierto grado de integración dentro, por ejemplo, de la corte de Madrid. El color de la piel, como subraya el título, era condición suficiente para que un hombre, una mujer o un niño pudieran ser esclavizados.

El libro está dividido en cinco capítulos que abordan este tema con una perspectiva de larga duración. Ya en la introducción el autor subraya que los esclavos eran considerados una mercancía parecida a las otras, con la única diferencia que podían hablar (y ni todos): instrumentos dotados de voz. La muerte social de estas personas, como la ha definido Orlando Patterson, demuestra la falta de raíces y vínculos personales y afectivos de los esclavos. Desde un punto de vista metodológico el autor utiliza una perspectiva microhistórica, a través del examen de la trayectoria biográfica de unos esclavos. Al mismo tiempo, exactamente el hecho de reconstruir la vida de estas personas, sus peripecias en el Mediterráneo o en el Atlántico, hasta su llegada a Madrid, permite al autor adoptar también una perspectiva de historia global.

En el primer capítulo López García analiza los trabajadores esclavizados con una perspectiva de larga duración. Partiendo de un análisis de la Antigüedad grecorromana y de los estudios de Moses Finley y de Geoffrey de Ste. Croix, el autor aborda el tema de la teoría de la esclavitud natural, formulada por Aristóteles en su *Política*. Según Aristóteles los seres humanos no integrados en una sociedad, que no hablaban el idioma de esta sociedad (el griego y luego el latín) eran barbaros, entonces inferiores y naturalmente esclavos. En este sentido el derecho romano subrayó como un esclavo era un *instrumentum vocale*, una herramienta que habla. Y en una sociedad como la sociedad romana la mayoría de los esclavos pertenecían a familias particulares. La posición social de los esclavos dependía de la posición social de sus amos. La herencia de la esclavitud romana fue retomada de un lado por los otomanos y del otro por el