José Andrés-Gallego (ed.)
José María Blázquez ■ María Victoria Escribano Paño
Luis A. García Moreno ■ Miguel Ángel Ladero Quesada
Miguel Ángel de Bunes Ibarra ■ Jesús María García Añoveros
José Manuel Cuenca Toribio ■ Antón M. Pazos

La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano

Cátedra de Ciencias Sociales, Morales y Políticas
UCAM-AEDOS

José Andrés-Gallego
José María Blázquez
María Victoria Escribano Paño
Luis A. García Moreno
Miguel Ángel Ladero Quesada
Miguel Ángel de Bunes Ibarra
Jesús María García Añoveros
José Manuel Cuenca Toribio
Antón M. Pazos

LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA Y EL MUNDO HISPANO

Universidad Católica San Antonio

UCAM-AEDOS

Cátedra de Ciencias Sociales, Morales y Políticas

ALSAN, S.A.
CONSTRUCCIONES

Entidad colaboradora

La Historia de la Iglesia en España y el Mundo Hispano

© Fundación Universitaria San Antonio
© José Andrés-Gallego, José María Blázquez,
María Victoria Escribano Paño, Luis A. García Moreno,
Miguel Ángel Ladero Quesada, Miguel Ángel de Bunes Ibarra,
Jesús María García Añoveros, José Manuel Cuenca Toribio, Antón M. Pazos.

Publicaciones de la Cátedra de Ciencias Sociales, Morales y Políticas. UCAM
Colección dirigida por Higinio Marín

Edición realizada por interlibro/ediciones punto y aparte para la UCAM
Impreso en España

1ª edición: febrero 2001
ISBN: 84-95383-01-2
DL: MU-195-2001

Este libro se inscribe en el Programa PB96-0907-C02
del Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Educación
y Cultura. El Congreso de Historia de la Iglesia en España y el Mundo
Hispano en el que empezó a gestarse este volumen fue posible gracias a la acción
especial CC99-0055, del propio Ministerio de Educación y Cultura.

Prohibida la reproducción sin permiso expreso y por escrito de los editores.
Todos los derechos reservados.

Con este libro se inaugura, en el campo editorial, la que promete ser fecunda colaboración entre la Universidad Católica San Antonio y AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social) en el marco de la **Cátedra de Ciencias Sociales, Morales y Políticas.**

AEDOS lleva doce años trabajando de manera intensamente interdisciplinar en lo que podemos llamar la mediación entre la Doctrina Social de la Iglesia y las diversas disciplinas del saber humano. La Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM) ha nacido con el vivo deseo de ir más allá de la mera formación científica y profesional de quienes se acojan a ella, reconsiderando todas las ciencias a la luz de la Fe Cristiana. La generación de saber y, más particularmente, de los saberes que median entre la Fe y la cultura y las ciencias de nuestro tiempo es para la UCAM uno de sus principios fundacionales. De ambos esfuerzos nos prometemos unas sinergias sumamente fecundas que colaboren a gestar el nuevo orden cultural que ya despunta en el alba del nuevo milenio.

Que el primer paso se concrete en la edición de una monografía a cargo de prestigiosos especialistas en Historia de la Iglesia en España y el mundo hispano (compuesta a partir de las ponencias presentadas en el congreso celebrado en 1999 en Madrid) es perfectamente coherente con ese fin. La Historia en general, y la de la Iglesia en particular, es uno de los saberes en los que la crisis de identidad y sentido de nuestro tiempo se ha puesto más de manifiesto.

Para saber lo que nos pasa resulta inexcusable el esfuerzo por saber contar lo que nos pasó. Buena parte de los trabajos que aquí se recogen –y que fueron encargados a especialistas de primer orden en cada uno de los segmentos cronológicos y geográficos que se estudian– responden a esa motivación, al tiempo que plantean la cuestión de cuál es la situación de la investigación de la Historia de la Iglesia.

Como la necesaria reordenación del saber histórico a que nos referimos no se resuelve con un mero acopio de conocimientos, sino que plantea un problema decisivo de método, se añade en este libro, al final, una reflexión epistemológica de José Andrés-Gallego, que fue organizador del grupo de trabajo y uno de los autores.

Deseamos que este primer fruto de la colaboración entre la UCAM y AEDOS sólo sea eso: un fruto prometedor que constituya una buena aportación por sí mismo, pero que sirva simplemente para enunciar la calidad e intensidad con que deseamos trabajar.

Fernando Fernández
Presidente AEDOS

José Luis Mendoza
Presidente UCAM

ÍNDICE

I. El nacimiento de la historiografía religiosa en el mundo hispano 9
José Andrés-Gallego

II. Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania 23
José María Blázquez

III. Ortodoxos y herejes en la Iglesia hispana del siglo IV 57
María Victoria Escribano Paño

IV. La Iglesia en la España visigoda y postvisigoda: obispos y santos 91
Luis A. García Moreno

V. Historia de la Iglesia en la España medieval 121
Miguel Ángel Ladero Quesada

VI. La Iglesia en la España de los Austrias: una aproximación a las tendencias historiográficas 191
Miguel Ángel de Bunes Ibarra

VII. Historiografía e historia de la Iglesia en la América española .. 209
Jesús María García Añoveros

VIII. El siglo XVIII y el tránsito al XIX, en Indias y en España ... 225
José Andrés-Gallego

IX. La historiografía eclesiástica española contemporánea: balance provisional a finales de siglo (1976-2000) 263
José Manuel Cuenca Toribio

X. La historia religiosa contemporánea sobre la América Latina en los años noventa 317
Antón M. Pazos

XI. La historia de la Iglesia y la del hecho religioso como tarea de los historiadores 353
José Andrés-Gallego

I. EL NACIMIENTO DE LA HISTORIOGRAFÍA RELIGIOSA EN EL MUNDO HISPANO

José Andrés-Gallego

Este libro nace como una consecuencia del I Congreso de Historia de la Iglesia en España y el Mundo Hispano, que tuvo lugar en Madrid en octubre de 1999. Se hizo allí un primer balance completo de la situación del estudio del hecho religioso en nuestro ámbito geográfico, y los ponentes han continuado trabajando en sus respectivas parcelas para dar lugar a estas páginas. Con la peculiaridad y el estilo de cada historiador, creemos que componen un cuadro acabado.

Pero no ocurriría así si no añadiéramos estas páginas introductorias. Las ponencias de nuestros Congreso se parcelaron cronológicamente y, sólo en algunos casos, de forma geográfica, para distinguir lo español de lo hispano. No comenzamos –como vamos a hacer en este libro– por una visión general de la historiografía concerniente a todo el territorio de que hablamos durante toda la historia, por la sencilla razón de que es muy poco lo que había que decir al respecto. Pero, llegada la hora de acabar nuestra obra, sí nos parece necesario empezar por ese principio.

Y es que ha sido precisamente en los últimos años, desde 1981, cuando se ha intentado escribir una "historia de la Iglesia en el mundo hispano", España incluida, que no existía hasta entonces.

Por otra parte, algunas de las piezas que conforman el nacimiento de la historiografía religiosa española, americana y filipina, han sido reeditadas precisamente en estos días. Y esto también hay que decirlo.

Por fin, a lo que fue el Congreso, añadiremos además un capítulo último con una reflexión metodológica que intenta introducir en los problemas fundamentales, de carácter epistemológico, que plantea el estudio de estos asuntos.

EL NACIMIENTO DE LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA ESPAÑOLA

Comencemos por lo primero: la Fundación Histórica Tavera acaba de editar, en cederrom, las primeras "historias de la Iglesia en España" que se publicaron[1]. Cosa que comenzó a suceder en 1855. Y ésta es la primera novedad de que damos cuenta. Como decía García Villoslada en la *Introducción historiográfica* (1972) con que abrió el *Diccionario de historia eclesiástica de España* que dirigieron Quintín Aldea, Tomás Marín y José Vives, fue en las crónicas medievales el primer lugar donde hubo una cierta historia de la Iglesia en España, por más que no fuera ésa la intención de quienes las redactaron. Y, con el humanismo renacentista, se propusieron los primeros esbozos de lo que podía ser propiamente una elaboración de esa naturaleza. El historiador jesuita recordaba concretamente al beneficiado de Dueñas don Gonzalo de Illescas, que sabemos murió en 1583 y que, treinta años antes, se puso a resumir las principales historias eclesiásticas con idea de darlas a conocer en España y entre los españoles. En realidad, la obra de Illescas no se ceñía a España; era una historia –principalmente– de papados (de hecho la tituló *Historia pontifical y católica, en la cual se contienen las vidas y hechos notables de todos los sumos pontífices romanos, con el discurso de la predicación apostólica y el estado de la Iglesia cristiana militante, desde que Cristo nuestro Señor nació hasta nuestros tiempos, con más una breve recapitulación de las cosas de España, y de la descendencia de los reyes de ella, desde Alarico I hasta Don Felipe II nuestro señor,* 1565); aunque, como se desprende del título, recapituló por lo menos los asuntos de Estado y, en la segunda edición (1574) la puso rigurosamente al día, al extremo de traerla hasta la elección de Gregorio XIII en 1572.

La obra de Illescas fue continuada, ciertamente, por Luis de Bavia, Marcos de Guadalajara y Juan de Baños y Velasco, el primero con la *Tercera parte de la Historia pontifical y católica...* (1608), que llegaba a 1591, y la *Cuarta parte...* (1613), que abarcaba hasta 1605. El carmelita Marcos de Guadalajara añadiría la *Quinta parte de la Historia pontifical, general y*

[1] *La Iglesia en España: Textos históricos,* compilados por José Andrés-Gallego, Madrid, Fundación Histórica Tavera (Clásicos Tavera, núm. 36), CD.

católica (1612 y 1614) y Juan de Baños y Velasco, la *Sexta parte...* (1678). Pero ya he dicho que no era una historia de España estricta.

Los sucesivos intentos fueron mil. Y no fue sino en 1855 cuando el historiador bilbilitano (o sea calatayubí) Vicente La Fuente publicó la *Historia eclesiástica de España, o Adiciones a la Historia general de la Iglesia* escrita por Alzog, en tres volúmenes.

Al año siguiente, el franciscano fray Ramón Buldú dirigió –porque la redactaron entre varios– otra *Historia de la Iglesia de España desde la predicación de los Apóstoles hasta el año 1856* (1856-58, en dos volúmenes), demasiado dependiente de la del historiador de Calatayud, quien, casi veinte años después, daría a luz la segunda edición, corregida y aumentada, de la *Historia eclesiástica de España* (6 vol., 1873-75).

Nuestra disciplina había nacido.

La segunda edición de la *Historia eclesiástica* de La Fuente es la primera de las reproducidas en el cederrom de Tavera y por eso vale la pena detenernos en ella:

> La Fuente divide su *Historia* en tres grandes períodos –escribe Villoslada–: España romanogótica (1-711), España arábigo-cristiana y restauradora (711-1085; 1085-1492), y España una e independiente, que se subdivide en España tradicional y conservadora (bajo los Austrias hasta 1700) y España centralizada y reformadora (bajo los Borbones hasta 1873). Cada período ocupa dos tomos. Esta periodización, muy bien ajustada a los hechos, significaba entonces cierto avance en el método, y mucho más la forma bastante moderna de poner una introducción historiográfica y una reseña sistemática de las fuentes: decretales, concilios, libros litúrgicos, autores eclesiásticos, episcopologios, crónicas, colecciones de otros momentos. Otras fuentes y bibliografía se indican al principio de los capítulos. Muy importantes son los apéndices documentales y de suma utilidad los catálogos de obispos, según el orden de las provincias eclesiásticas, que inserta en cada tomo. No llegó a conocer la *Series episcoporum* de Gams. Entrándose por la selva espesa de la *España Sagrada,* ordenó los materiales y las noticias de más interés que allí están acumula-

das, añadió otras nuevas que el tesoro de su erudición y el conocimiento de las cosas españolas le suministraban, consultó siempre que pudo las fuentes publicadas y no descuidó el acudir a los archivos, aunque algo atropelladamente y nunca de un modo sistemático, en busca de nuevos documentos. Tantas y tan varias cuestiones, tratadas por un solo autor, tienen que adolecer necesariamente de superficialidad. «La Fuente con más severa disciplina, con más surtido arsenal bibliográfico, con el conocimiento que le faltaba de la moderna erudición, y con un poco más de gravedad y sosiego en el estilo, hubiera podido ser nuestro historiador eclesiástico. Tenía para ello notables condiciones». Menéndez y Pelayo, de quien son estas palabras, reconoce que «hay capítulos excelentes... sobre todo en la parte consagrada a la Edad Media». Ciertamente lo más flojo, inexacto, y necesitado de revisión es lo concerniente a la Edad Antigua. Como buen aragonés, admite la tradición del Pilar y por supuesto la del apóstol Santiago. Pero en general, su criterio histórico es magnífico. Ama la verdad apasionadamente y jamás adula a un personaje, por alto y venerado que sea. «Hay algunos que al escribir una historia quisieran que en ella solamente se pusiera lo bueno y se omitiera lo desfavorable: ¡soberbia infernal, que suele encubriese con el pretexto de adhesión a la Iglesia o a la Patria!... Hay leyendas que contienen solapados errores, supersticiones groseras, falsificaciones notorias... supercherías inventadas para fingir preeminencias y privilegios hijos de la vanidad, de la ambición o de la codicia, documentos falsificados para sostener pleitos infundados... o el culto de santos inventados por burla o por capricho. Esta es la moneda falsa de la historia: hay que impedir su curso a todo trance».

El historiador de Calatayud –carlista por más señas y excepcional medievalista– publicó muchas cosas más, entre ellas una *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas de España y especialmente de la francmasonería* (1874-1882), que fue una novedad notable en su tiempo y que continúa siendo hoy útil, cosa infrecuente en obras de esa naturaleza y

época. Ha sido reeditada también en el cederrom de que hablamos. Claro es que el lector verá en ella un tono negativo propio también del tiempo y del tradicionalismo que profesaba ardientemente el autor (ardor –todo hay que decirlo– que no le impedía tener asimismo el más claro sentido del humor, como se ve en la colección de retratos suyos comentados por su propia pluma que conservan los familiares del bilbilitano).

El hecho es que España tenía, por fin, la *Historia de la Iglesia* pretendida durante siglos. Y la tenía cuando se iniciaba la réplica. En 1866, el sacerdote y catedrático de la Universidad de Madrid don Fernando de Castro ingresó en la Academia de la Historia con una lección sobre los *Caracteres históricos de la Iglesia española,* donde se percibe el liberalismo que enseguida lo alejaría de la Iglesia. No en vano la lección seguía en dos años al *Syllabus,* que era piedra de toque del distanciamiento de Castro y lo sería al cabo de su secularización y conversión en filósofo krausista. También ese opúsculo (con las obras de La Fuente y Buldú) han sido reeditados en el cederrom de Tavera.

Tras éstas, la tercera *Historia eclesiástica de España* –reproducida asimismo en ese disco– nació del benedictino alemán Pío Bonifacio Gams entre 1862 y 1879. Lo que a Gams le faltó de la erudición del aragonés, le faltó a éste del conocimiento de la bibliografía extranjera que permitía al alemán una valoración más profunda y atinada de lo español. Villoslada recuerda que «Gams viajó por España, y aunque no consultó los archivos, entró en las bibliotecas y conversó con las gentes, llegando a conocer y amar al pueblo español, no sus instituciones y sus valores históricos». Es pena que la traducción castellana de *Die Kirchengeschichte von Spanien* tardara casi una centuria en aparecer. Lo que vemos reproducido ahora es la versión original, o sea la alemana.

Valorando esta *Historia*, dice el propio García Villoslada que hay cuestiones que trata detenidamente, a fondo, y algunas con originalidad, pero otras muchas –sobre todo de la Edad Media y tiempos modernos– las despacha rápida y someramente y, lo que es peor, de un modo parcial y lleno de prejuicios. Se caracteriza –añade– por el aplomo con que aventura teorías o dictamina dogmáticamente en cuestiones no bastante estudiadas. Se ufana de haber trazado antes que nadie la ruta seguida por san Pablo desde Cádiz a Tarragona, ruta que hoy nos parece absolutamente infunda-

da y sin probabilidad; defiende la venida de Santiago a España no en vida, sino después de muerto, en lo cual ya le había precedido Tillemont; no duda en admitir la Eulalia barcelonesa; piensa que la unión nacional realizada por los Reyes Católicos fue perjudicial para la Iglesia; que la Inquisición tuvo carácter de «institución estatal»; que Felipe II fue un «Papa-Rey», opresor de la Iglesia española y de los pontífices romanos, de piedad aparente, de vida viciosa y corrompida, «sepulturero de la grandeza y de la gloria de España». Del clero español escribe lo siguiente: «La enorme diferencia entre Francia y España estaba en que, a pesar de todos los galicanos, el episcopado francés y su clero eran un fuerte sostén del papa y de la libertad eclesiástica, mientras en España el clero estuvo siempre a merced de los "católicos reyes" y en los conflictos de éstos con Roma no daba seguridad alguna. Se sabía en Roma que el clero español dependía casi completamente de la Corte» (III, 2, p. 164). «Quien escriba la historia de los embajadores españoles en Roma, desde los días de Fernando el Católico hasta el siglo XIX, escribirá la historia de las insolencias y de las brutalidades» *(Die Geschichte der Ungezogenheiten und Roheiten,* III, 2, p. 516).

Aparte, Gams publicó una *Series episcoporum* (1873) –ya se ha dicho–, que dio concretamente a España el primer elenco casi completo de sus obispos.

En realidad, por entonces, las cosas comenzaban a cambiar de manera notoria; las monografías sobre aspectos parciales de la historia religiosa española se habían multiplicado por doquier, algunas con notabilísima calidad. Es la época del jesuita Fidel Fita, académico meritísimo y fecundo hasta su muerte en 1917; la de los tres arabistas consagrados en la historia del Islam español: Codera, Ribera y Asín Palacios...

Y entonces fue cuando el agustino fray Fermín de Uncilla Arroita-Jáuregui, bibliotecario del Escorial, publicó el *Compendio de la Historia eclesiástica de España,* (1892), basado en Flórez, La Fuente y Menéndez Pelayo y bien poco más, pero suficiente para constituir, como dice Villoslada, un manual ordenado y claro.

Años después, un párroco palentino, don Lepoldo Arias Prieto, movido de puros afanes pedagógicos según el jesuita, recopiló en un

Compendio de Historia eclesiástica de España (1916) todo cuanto había leído sobre el asunto, que volvió a resumir y amplió en otras partes en la *Síntesis de Historia eclesiástica de España y general* (1926). El propio Villoslada lo considera libro "estrambótico, con útiles noticias, [...] pero cuyas afirmaciones no es dable controlar». Anotemos, no obstante, lo que observa el mismo jesuita acerca de su valor para la historia más reciente: los más interesantes capítulos versan sobre la situación económica del clero en los últimos tiempos, la legislación eclesiástica de Pío IX a Pío XI, la historia del culto mariano en España y de los principales santuarios, la de las diócesis españolas, el estado actual de los seminarios y el de las bibliotecas y museos.

Estas *Historia de la Iglesia en España,* las mencionadas hasta aquí (las de La Fuente, Buldú, Gams, Fernando de Castro, Uncilla Arrroita-Jáuregui y Arias Prieto), son las que contiene, reproducidas de forma digital, el cederrom que ha editado la Fundación Histórica Tavera en el año 2000, dentro de la Colección *Clásicos Tavera.*

Pero ha habido más que no ha cabido en él[2]. Casi a la vez de lo último que citamos, en 1929, habían aparecido los primeros frutos de la gran *Historia eclesiástica de España* del jesuita Zacarías García Villada, cuya muerte (1936) truncó dramáticamente la obra.

> «Desde hace veintiséis años –decía en el prólogo, que cita Villoslada– vengo yo reuniendo materiales para escribirla. Mi intención es, si Dios me da fuerzas, abarcar desde sus orígenes hasta nuestros días. [...] El campo que pienso abarcar en la exposición, no se circunscribirá únicamente a la doctrina, liturgia y costumbres de la Iglesia, sino que se extenderá también a la acción por ella ejercida en la formación del carácter del pueblo y en el desarrollo de la cultura y del arte».

[2] Por mero aprovechamiento del espacio y por la conveniencia de incluir algo "contemporáneo", se han reproducido también, en el cederrom de que hablamos, *La Iglesia y la cuestión social: Replanteamiento* (1979) y *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* (1984), ambas de José Andrés-Gallego.

De facto, sólo se le dejó llegar al tercer tomo, que apareció en el mismo año 1936 en que se le quitaría la vida. Llegaba hasta la toma de Toledo en 1085. Mas, para entonces, el anticlericalismo de 1931 ya había levantado un muro difícilmente salvable para la continuación de la obra. En la quema de conventos de mayo, ardieron los casi cien mil volúmenes de la biblioteca que tenían los jesuitas en la residencia madrileña de la calle de La Flor y, en el ICAI, donde residía García Villada, todos los materiales que había éste reunido durante veintinueve años para continuar la *Historia eclesiástica:* unas treinta mil fichas y documentos y unas dos mil diapositivas y fotografías de códices...

> «Para entender a García Villada, como historiador –escribe Villoslada–, hay que conocer las dos opuestas tendencias que se dejaban sentir en las primeras décadas del siglo en las Universidades austríacas y alemanas, por él visitadas, más concretamente en Viena-Innsbruck y en Munich. Mientras en esta última preponderaban las corrientes culturales, las ciencias del espíritu, en aquéllas se daba más importancia a las ciencias auxiliares de la historia, la paleografía, la diplomática, la ecdótica, y más que como ciencia se concebía la disciplina histórica como simple aportación de datos y documentos sujetos a la crítica y a la máxima exactitud. Vienesa, no muniquesa, fue la formación del padre García Villada, quien además era, por temperamento, más paleógrafo que historiador; de ahí sus grandes méritos en la investigación seria, y de ahí también sus deficiencias en la concepción y en el desarrollo de la historia. Tiene capítulos acabadísimos de profundo trabajo personal, pero a lo largo de toda su obra se nota –con lagunas que cada día se irán ensanchando– un no se qué de indigesto y poco fluido, algo que no ha sido suficientemente cocido ni elaborado con arte literario; falta algo de luz y de aire ambiental. Tales defectos se le perdonan en gracia a los datos que nos proporciona, a la crítica serena que triunfa en todas sus páginas y al conocimiento que muestra de las fuentes (no tanto de la literatura que existe alrededor de cada cuestión). Para gloria suya hemos de decir que, si en la *Historia eclesiástica* le falta algo de fuerza sintética y de elevación filosófica, tal vez lo hizo así por prejuicios de método, pero subsanó ese defecto en su último librito *El destino de España en la Historia universal,* que es su testamento histórico y literario, publicado en 1936 por la Editorial de «Acción Española».

No habría más hasta que el propio Ricardo García Villoslada dirigiera la *Historia de la Iglesia en España* que publicó la Editorial Católica en 1979 y que es la que corre aún por las librerías, como obra en plena vida.

Ciertamente, se podría entrever una historia también de la Iglesia española en los capítulos que, indefectiblemente, se dedican a ello en la *Historia general de España y América* que dirigieron y publicaron desde 1981 Luis Suárez Fernández, José Luis Comellas, Demetrio Ramos y el que esto escribe. Con la particularidad de que es aquí donde también se incluye el mundo hispano extraeuropeo, formando un todo, por primera vez, con la España vieja.

EL NACIMIENTO DE LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA AMERICANA Y FILIPINA

La verdad es que, en ese mundo hispano extraeuropeo, las cosas habían sucedido de manera pareja pero con el retraso cronológico que conllevó el Descubrimiento en 1492 y con la peculiaridad de que la evangelización la efectuaron aquí, principalmente, religiosos y no clérigos seculares ni laicos (aunque intervinieran sin duda unos y otros[3]). Nadie –que sepamos– abordó en aquellas centurias (los siglos XVI-XIX) la tarea de relatar, en un solo libro, la historia de la evangelización y de la articulación eclesiástica de los territorios indianos. Lo que hubo, en cambio, fue una riquísima

[3] El tema de la participación de los laicos en la evangelización de los indígenas americanos no ha sido estudiado; pero es patente que la hubo, a juzgar por lo que sabemos de algunos territorios como la Florida, donde Menéndez de Avilés abandonaba de tiempo en tiempo el gobierno del territorio a fin de dedicarse a evangelizar a los indios. En cuanto al clero diocesano, véase el estudio de Constantino Bayle: "El clero secular y la evangelización de América", *Missionalia hispanica,* núm. 6 (1950).

floración de historias particulares, con las que desde luego se ponían las bases, más que cumplidas, para abordar alguna vez esa tarea.

Si en el mundo europeo español el punto de partida estuvo en las crónicas medievales, en el indiano fueron las crónicas de la Conquista, en muchas de las cuales –en realidad, en todas– se intercalaban reflexiones y relatos acerca de la penetración de la fe, hasta el punto de tamizar, con frecuencia, toda la narración. Pero, en el mismo siglo XVI, se comenzaron a escribir libros específicamente eclesiásticos, delimitados sin embargo con un criterio geográfico y, casi siempre, familiar (en el sentido de que se referían a lo que, en ese territorio, había efectuado una familia religiosa concreta, o sea una orden).

La conquista espiritual de las Indias, la llevaron a cabo, de facto, franciscanos, agustinos, dominicos, mercedarios y jesuitas principalmente y, desde el XVII, los capuchinos. Y, en cada una de estas familias, se puso buen cuidado en relatar lo que se hizo. Así nació la historiografía de la que hablamos.

Como advierte Díaz-Trechuelo en el lugar que ahora diré, no es una historiografía sencilla; carece de la belleza literaria de algunas de las crónicas de la Conquista "temporal" y no siempre se desarrolla con un sistema lógico acabado o, mejor, con un criterio precisamente historiográfico de calidad. Pero es lo que tenemos y no es poco.

Al contrario, es muchísimo. De 1583 data la *Descripción* de la provincia franciscana de Michoacán de fray Diego Muñoz –no publicada sin embargo hasta el siglo XX–; de 1595-1596, la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta, referida tan sólo a la española y, sobre todo, al ámbito mejicano, también desde el punto de vista de los franciscanos; obra que, además, tampoco pudo editarse de momento, en este caso por las críticas que se hacían en ella a la política de Felipe II, pero que sirvió de pauta para la parte misional a *Los veynte y un libros rituales y Monarchía indiana* de fray Juan de Torquemada, publicados –estos sí– en 1615 y en los que se trata, además, del Japón y las Filipinas.

Tampoco se había llegado a imprimir la *Historia de Santo Domingo de la Provincia de México* de fray Andrés de Moguer, que la escribió a mediados del siglo XVI, como tampoco aparecieron otras posteriores de la

propia orden dominicana. La primera en lograr ese intento fue la *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores,* del agustino Agustín Dávila Padilla, que se publicó en 1596 y que abrió un larguísimo etcétera, entre los dominicos y en todas las demás órdenes. La *Historia* de Dávila Padilla ha sido reproducida en otro cederrom de Clásicos Tavera, *Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: Textos históricos (I)* (2000), que ha compilado y prologado María Lourdes Díaz-Trecuelo. Se reproducen en él sólo algunas de las principales crónicas religiosas de esos tres siglos[4]. Pero habrá –parece– un segundo volumen y, además, en otros varios discos de esa misma biblioteca virtual, se incluyen otras crónicas de la misma naturaleza[5] (y algo menos historiográfico pero no menos interesante ni menos histórico: parte de la

[4] En el cederrom que menciono se reproducen asimismo la *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de Nueva España,* de Juan de Grijalba (1624); la *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Iesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay, y Tape,* de Antonio Ruiz de Montoya (1639); la *Historica relatione del Regno di Cile e delle missioni, e ministerii che esercita in quelle la Compagnia di Giesù,* de Alonso d'Ovaglie (1646); la *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del orden de N.P.S. Agustín,* de Diego Basalenque (1673); *El Marañón y Amazonas: Historia de los descubrimientos, entradas, y reducción de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assí temporales como espirituales, en las dilatadas montañas, y mayores ríos de la América, de* Manuel Rodríguez (1684); la *Historia del Yucathán,* de Diego López Cogolludo (1688); las *Chrónicas de la apostólica Provincia de San Gregorio... de religiosos descalzos de N.S.P.S. Francisco en las Islas Philipinas, China, Japón, etc,* de Juan Francisco de San Antonio (1738-1741); la *Historia de la Provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús: Segunda parte que comprehende los progresos de esta Provincia desde el año de 1616 hasta el de 1716,* de Pedro Murillo Velarde (1749); la *Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno de religiosos descalzos de N.S.P. San Francisco en las Islas Filipinas, China, Japón, etc.* de Francisco de Santa Ines (1892).

[5] En Clásicos Tavera [núm. 1], (I/I), la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (1596); en Clásicos Tavera [núm. 2] (I/11), los *Documentos indispensables para la verdadera historia de Filipinas,* de Eduardo Navarro (1908); en Clásicos Tavera, núm. 10 (X/13), la *Historia de los PP. Dominicos en las Islas Filipinas y en sus misiones del Japón, China, Tung-King y Formosa...,* de Juan Ferrando (1870-1872); en Clásicos Tavera, núm. 21 (II/22), las *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la Compañía de Iesus en las misiones de Provincia de Nueva España,* de Andrés Pérez de Ribas (1645); la *Chrónica apostólica, y seráphica...* de Isidro Félix de Espinosa (1746); la *Vida, y virtudes de el venerable, y apostólico*

producción lingüística, filológica, de aquellos religiosos que se empeñaron en expresar el Evangelio en los idiomas de los indios[6]).

Si la producción de crónicas "geográfico-familiares" fue riquísima en los siglos XVII y XVIII, hubo que esperar al siglo XIX para que se atrevieran algunos historiadores a redactar la *Historia de la Iglesia* de su respectivo país. La historiografía general nació, pues, fragmentada en Estados. Pero, aun así, el primer logro –aislado, es cierto– es anterior al primero español, que era el de Vicente La Fuente según veíamos: en 1850, concretamente, se publicó la *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile* de J.I. Eyzaguirre. Y en 1869-1870, la *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada* de José Manuel Groot.

---

padre Juan de Ugarte, de la Compañía de Jesús, misionero de las altas Californias, y uno de los primeros Conquistadores, de Juan Joseph de Villavicencio (1752); las *Noticias de la California, y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente...,* de Miguel Venegas y Marcos Burriel (1757); la *Crónica seráfica y apostólica* de Juan Domingo de Arricivita (1792); las *Noticias de la provincia de Californias en tres cartas de un sacerdote religioso, hijo del Real Convento de Predicadores de Valencia a un amigo suyo,* de Luis Sales (1794); la *Historia de la antigua o baja California,* de Francisco Javier Clavijero (en edición de 1852); las *Noticias de la Nueva California,* de Francisco Palou (1857); del mismo, la *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra, y de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterey* (1787); la *Historia del Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias,* de José Ortega (1887); en Clásicos Tavera, núm. 23 (II//15), el *Memorial, y noticias sacras, y reales del imperio de las Indias occidentales,* de Juan Díez de la Calle (1646); el *Gobierno eclesiástico pacífico, y unión de los dos cuchillos, pontificio, y regio: Primera parte,* de Gaspar de Villarroel (1656); el *Defensorio histórico, canónico-legal,* de Esteban Ferau de Cassañas (1737); los *Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum,* de Cyriacus Morelli (1776); el *Gobierno de los regulares de la América...,* de Pedro Joseph Parras (1783); el *Cursus juris canonici, hispani, et indici...,* de Pedro Murillo Velarde (1791)... La relación no es exhaustiva.

Como se ve, las reproducciones de textos de historia religiosa son especialmente abundantes en el CD núm. 21 (*Las raíces hispánicas del Oeste de Norteamérica: Textos históricos,* compilados por Sylvia L. Hilton) y en el núm. 23 (*Textos clásicos de literatura jurídica indiana {I},* compilados por Ismael Sánchez Bella).

[6] Sobre esto último, por lo pronto, los cederrom *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl,* compiladas por Ascensión Hernández de León-Portilla, Clásicos Tavera, núm. 16 (IX/8), 1998, y *Obras clásicas de lenguas indígenas de Filipinas,* compiladas por José Regalado Trota, Clásicos Tavera, núm. 15 (IX/9), 1999, editados ambos en Madrid por la Fundación Histórica Tavera.

Otros países tardaron mucho más: de 1913 data la *Historia eclesiástica de la archidiócesis de Santo Domingo, primada de América,* de Carlos Nouel; de 1928, la *Historia de la Iglesia en México* de Mariano Cuevas; de 1945, la *Historia eclesiástica argentina* de Juan Carlos Zuretti (aunque unos años antes, en 1942, el jesuita Guillermo Furlong había publicado su *Diócesis y obispados de la iglesia argentina {1536-1942}*). En 1951 se editaron los *Anales eclesiásticos venezolanos* de Nicolás Eugenio Navarro. La *Historia de la Iglesia en el Perú,* de Rubén Vargas Ugarte, habría de esperar a 1953-1960. Se trata, por lo demás, de obras enormemente desiguales y que no cubren –ya se ve– todos los países de América. Para las Filipinas, prácticamente hay que esperar a la *Historia de la Iglesia en Filipinas* de Lucio Gutiérrez (1992).

Para entonces ya habían aparecido los primeros compendios continentales: en 1954-1963, A. Ybot León publicó en dos volúmenes su visión de *La Iglesia y los eclesiásticos en la empresa de Indias.* Pero fue en 1965-1966, con la *Historia de la Iglesia en la América española,* cuando la obra de Félix Zubillaga, Antonio de Egaña y León Lopetegui permite hablar de un logro que comprende todo el ámbito hispano americano. De 1966 también data la *Historia de la Iglesia en América* de Leandro Tormo y Pilar Gonzalbo. De 1983, la *Historia de la Iglesia en América latina* de Enrique Dussel. El esfuerzo se ha visto coronado por la *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas,* bajo la dirección de Pedro Borges, aparecida en 1992.

Y eso es lo principal.

Veamos ahora lo que concierne a cada época por separado.

II. ÚLTIMAS APORTACIONES DE LA ARQUEOLOGÍA AL CONOCIMIENTO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO DE HISPANIA

José María Blázquez

LOS PRINCIPIOS DEL CRISTIANISMO EN MAURITANIA TINGITANA

El conocimiento de Mauritania Tingitana en el Bajo Imperio, vinculada administrativamente entonces a la Bética, ha aumentado mucho en los últimos años. En este trabajo se analizan algunos de los aspectos más novedosos. Tres autores han estudiado los orígenes del cristianismo en esa Mauritania: R. Thovenot[1], E. Gonzálbez[2] y M. Sotomayor[3]. El

---

[1] «Les origines chrétiennes en Maurètania Tingitane», *Bull. Soc. Geog. Arch. Oran*, 56, 1935, 305-315.

[2] «El cristianismo en Mauritania», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 1981, 279-239.

[3] «El cristianismo en la Tingitana, el África Proconsular y la Bética y sus relaciones mutuas», *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*. Ceuta, Noviembre 1989. Actas I, Madrid 1988, 1069-1079. Hemos defendido con M.C. Díaz y Díaz el origen africano del cristianismo hispano (*Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e iberas*, Madrid 1977, 460-494; *Historia de España II. España Romana*, Madrid 1982, 415-447; *Religiones de la España Antigua*, Madrid 1991, 361-442) basando en las huellas de una liturgia previsigoda de procedencia africana, del mismo origen de los salmos hispanos y de acudir los cristianos hispanos a Cartago, con ocasión de la apostasía del obispo Basílides y Marcial durante la persecución de Decio (R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, 115-118). Los sarcófagos de Tarragona de finales del siglo IV y del siglo V proceden de Cartago (I. Roda, «Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco», *L'Africa Romana. Atti del VII Convegno di Studio Sassari*. 15-17 Decembre 1989, 727-736). En esta época las relaciones con el África Proconsular eran intensas (J.M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid 1993, 79-92; 206-218).

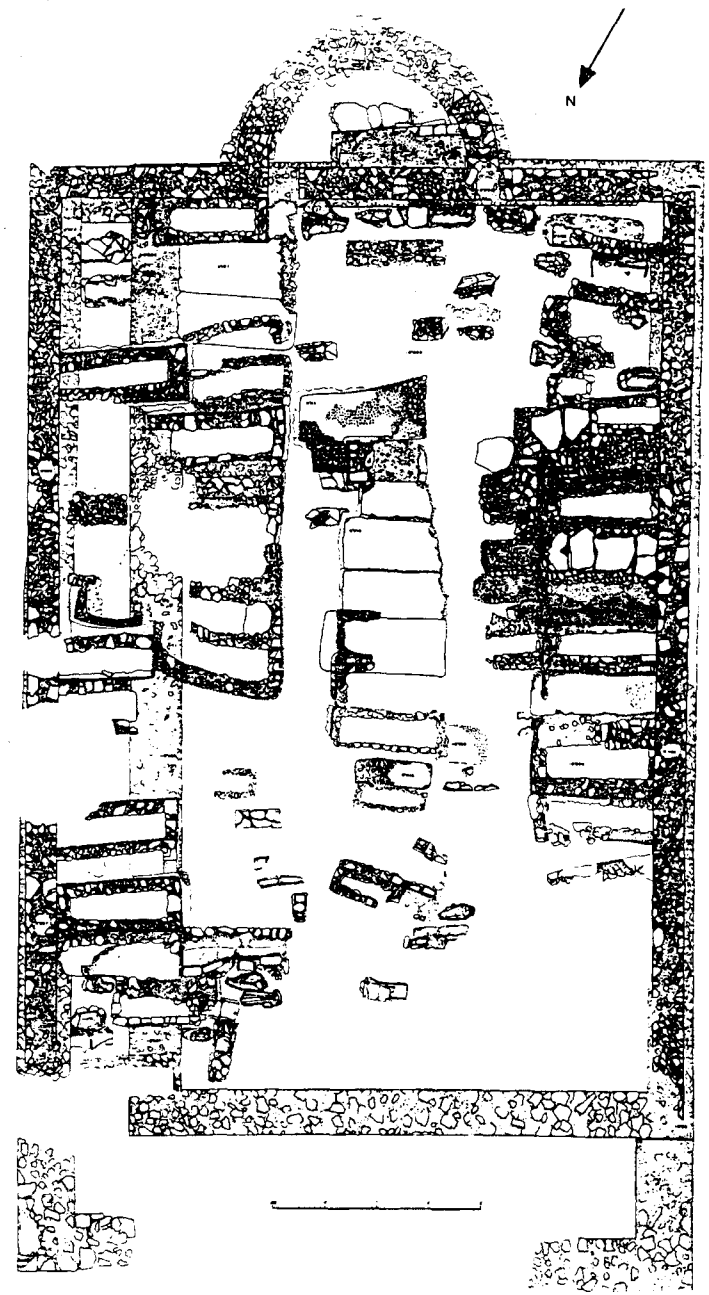
cristianismo de Mauritania estaba muy retrasado con respecto al de otras regiones del norte de África: el África Proconsular o Numidia, o el sur de Hispania. La documentación literaria es inexistente. La documentación arqueológica también es escasa: algunas inscripciones halladas en Tánger, fechadas en el siglo IV; otras en Volúbilis, datadas entre los siglos VI y VII; cerámicas con símbolos cristianos, de época tardía, y una mesa de mármol tallado con un crismón en el Ain Regeda.

A estos documentos arqueológicos hay que añadir la basílica paleocristiana de Ceuta, una probable en Lixus, y el martirio de dos personas durante la persecución de Diocleciano: Marcelo y Casiano. En Ceuta ha aparecido una gran basílica paleocristiana fechada en el Bajo Imperio[4].

La basílica paleocristiana de Ceuta, que estaba dentro de la Mauritania Tingitana, es la basílica más occidental de todo el norte de África, que aparte de ésta ha dado un gran número de basílicas paleocristianas[5]. Se levantó en la parte más occidental del territorio de la ciudad. Tres campañas han puesto al descubierto el edificio. Después se excavó la necrópolis. Consta la basílica de una sala rectangular con ábside semicircular en la cabecera, con dos salas laterales más estrechas. Debía contar con doble columnata, de la que no se han descubierto vestigios. La techumbre sería de madera. Su excavador, a quien seguimos en la exposición, ha señalado dos fases en el trazado de la obra. En la primera se diseñó un rectángulo de 18,40 por 11,05 m. Se amplió después el edificio por los lados este y por el norte, cuando todo estaba dispuesto para levantar los muros. El ábside se añadió a esta ampliación. Los cimientos son de 1 m. de

[4] E. A. Fernández Sotelo, «La basílica tardorromana de Ceuta». *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*. Ceuta, Noviembre 1990. Madrid 1995, 509-526. D. Bernal, «La basílica paleocristiana de Ceuta», *Revista de Arqueología* 10, 1989, 8-13; D. Bernal, J.M. Pérez Rivera, *Un viaje diacrónico por la historia de Ceuta. Resultados de las intervenciones arqueológicas en el Paseo de las palmeras*, 1999, 94-96.

[5] G. P. Lapeyre, «La basilique chrétienne de Tunesie», *Atti IV Congresso Intern. di Arch. Cristiana (1938)*. Roma 1949, 169-224. J. Lassus, «Questions sur l'architecture chrétienne de l'Afrique du Nord», *Actas VIII Congreso de Arqueología Cristiana (Barcelona 1969)*. Roma-Barcelona 1972, 107-112. Id., «La basilique Chretienne en Algerie», *Atti del IV Congresso Intern. di Arch. Cristiana (1938)*. Roma 1949, 145-164.



Planta de la iglesia paleocristiana de Ceuta, según A. Fernández Solet.

profundidad y tienen entre 0,80 y 0,90 m. de anchura. Encajan en la roca excepto en la cabecera. Sobre los cimientos se elevaron los muros de mampostería, con una altura conservada entre 0,30 y 0,40 m. No han aparecido huellas del emplazamiento del altar, ni de la separación de los fieles de este último.

En el espacio que existe delante del ábside se depositaron sepulturas infantiles, dentro de ánforas o debajo de *tegulae*. Las dos fases de construcción del edificio fueron muy seguidas en el tiempo. Posiblemente, al aumentar la comunidad cristiana de Ceuta fue necesaria una ampliación de la basílica. La cabecera de la iglesia está orientada hacia el sur, siendo lo frecuente que lo esté hacia el Oriente.

La basílica paleocristiana de Ceuta fue el lugar de culto y de inhumación de los fieles; no parece que hubiera un *martyrium*. Mauritania Tingitana contó con dos mártires en época de la feroz persecución de Diocleciano, Casiano y Marcelo, que no es mártir hispano. Su acta, la de Marcelo, no es auténtica[6], pero según M.C. Díaz y Díaz responde a un antiguo documento auténtico[7]. Es importante el acta por la oposición de Marcelo al servicio militar, al igual que Maximiliano, por razones de conciencia.

El rito cristiano y judío de enterramiento era la inhumación. Las de Ceuta son tumbas anónimas. La mayoría de las sepulturas se orientan hacia el poniente, o sea, al oeste. La sepulturas están superpuestas, debido a la falta de espacio, y carecen de ajuar, salvo una infantil en la que se recogió una moneda y varias cuentas de collar dentro de una caja circular. La necrópolis es de gran pobreza, al utilizarse materiales de desecho, como ladrillos y grandes fragmentos de cerámica y piedras. Las sepulturas responden a tres tipos, que siguen una cronología: tumbas en ánforas; tumbas con *tegulae* (a doble vertiente y con paredes verticales de cubierta plana) y tumbas en fosas (de cubierta plana, de *tegulae* o de piedra). Estos

[6] D. Ruiz, *Actas de los mártires*. Madrid 1951, 952-957. El autor considera el acta auténtica y E. Gabba falsa. A. A. R. Bastiaensen y otros, *Atti e passioni del martir*, 1990, no incluye el martirio de Marcelo, que no es mártir hispano.

[7] A. A. R. Bastiaensen y otros, *op. cit.*, 233-245, 491-497. M. Sotomayor, (*Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid 1979, 60-62) cree que en la acta hay bastantes rasgos de historicidad.

tres tipos de sepulturas pertenecen al nivel inferior. Al nivel intermedio pertenecen sepulturas rectangulares, y al nivel superior el mismo tipo de enterramientos.

Las tumbas del nivel inferior son de gran pobreza y se asientan directamente sobre la roca viva.

Las tumbas en ánforas son catorce. Su tipología, procedencia y cronología ha sido estudiada por A. Vázquez[8], cuatro piezas pertenecen a la forma Keay XIX, Beltrán 52 y Almagro 51, a-b. Dos son grandes ánforas africanas y cinco son de diferentes tipos. El primer tipo se caracteriza por su cuerpo cónico. Las tasas son pequeñas con perfil circular, la boca es de paredes verticales y el cuello en forma de cono. Se fecha este tipo a finales del siglo III hasta mediados del siglo V. El origen de las grandes ánforas africanas se ha encontrado en el África Proconsular y en Leptis Minor. Su fecha cae entre los siglos IV y V. Se discute si contenían vino, aceite, salazones u otras conservas.

La sepulturas de ánforas en la necrópolis paleocristiana de Ceuta no van cubiertas con *tegulae*. En algún caso fragmentos superpuestos protegen a las ánforas. Frecuentemente, la sepultura está indicada por una hilada de piedra.

Algunas *tegulae* tienen marcas o elementos decorativos. Unas tienen un semicírculo o un par de sellos en uno de sus sus lados. Una pieza parece ir decorada con un pez y con otras siluetas onduladas. En otras la decoración es un gato.

Las sepulturas de los niveles medio y superior fueron diseñadas para estar al aire libre. Son de planta rectangular. Las sepulturas de nivel medio se excavaron en la roca, y dentro de ellas se construyeron muretes con piedras pequeñas, ladrillos y fragmentos de ánforas y de grandes cerámicas. Grandes losas de pizarra y *tegulae* cubrían las sepulturas, todo ello recubierto por una capa de *opus signinum*.

Las sepulturas del nivel superior se encuentran en el interior de la basílica. Algunas sepulturas fueron profanadas en la antigüedad y carecen

[8] «Ánforas y tégulas como formas de enterramiento de la basílica tardorromana de Ceuta», *II Congreso Internacional. El Estrecho de Gibraltar*, 535-550.

de cubierta. En varias de ellas se encontraron fragmentos de cerámica medievales, lo que indica que se profanaron en la Edad Media.

Las sepulturas de nivel inferior están diseminadas por el interior de la basílica sin orden. Las de los niveles medio y superior están desparramadas en las naves pararelas y contiguas. Las de mejor calidad se encuentran en la nave central. Las sepulturas están superpuestas.

E. A. Fernández Sotelo piensa que primero hubo un pequeño templo rectangular anterior a la ampliación de la basílica. El uso cultual de la basílica de Ceuta estaría obstaculizado por las sepulturas.

Después de los trabajos del año 1989, se pudo establecer los límites del templo. No se construyó pórtico alguno. Su excavador piensa que el edificio quedó inacabado. No se conservan huellas del pavimento *in situ*. No se han recogido *teselae* de mosaicos, tan numerosos en las basílicas paleocristianas del norte de África[9]. Tampoco hay restos del enlucido de los muros, ni de las columnas ni de las basas. El ábside de la iglesia paleocristiana de Ceuta, reservado al clero, estaba cubierto con sepulturas, lo que parece indicar que su utilización como cementerio es de época posterior a su destrucción. De todos estos datos deduce el excavador que este edificio de planta basilical no tuvo un uso cultual, por la interrupción de la obra. En las proximidades de la basílica de Ceuta no aparecen restos de otras construcciones, ni de baptisterio, ausencia fácil de explicar si se trata de un edificio sacro inacabado. La importancia del descubrimiento de esta basílica de Ceuta es grande, pues prueba la existencia de una comunidad cristiana en el Bajo Imperio, probablemente pobre, al no aparecer sarcófagos ni mausoleos.

[9] P.A. Fevrier, *Fouilles de Setif. Les basiliques chretiennes du quartier nord-ouest*, París 1965. Como punto de comparación entre la basílica y necrópolis paleocristiana de Ceuta y otras hispanas baste recordar la iglesia de Marialba (León), también contemporánea y la necrópolis de San Fructuoso en Tarragona (H. Schlunk, Th. Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*. Maguncia 1978, 131-132, lám. 27, 147-148, lám. 38-39. Para piscinas bautismales las de Marialba del siglo VI; de Idanha a Velha (Beisa Baixa, Portugal) del siglo VI; de Tarrasa, de la segunda mitad del siglo VI y de Mibreu Estoi (Algarve, Portugal). El *martyrium* mejor conservado en Hispania es el de La Alberca (Murcia) fechado en la primera mitad del siglo IV, 113-115, lám. 3.

M. Sotomayor[10] ha estudiado el canon XVIII del concilio de Braga, celebrado en el año 561, en el que se prohíbe que se entierren a los fieles dentro de las iglesias, por la reverencia debida a los mártires. El concilio de Nantes, del siglo VIII, prohíbe también enterrar en el interior de las iglesias, en el atrio, en el pórtico, o fuera del edificio. Antes de estas prohibiciones los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio (*Cod. Theod* IX, 17.6) y después Justiniano (*Cod. Iust.* IX,17.6) en 528 habían prohibido enterrar en las basílicas urbanas, práctica seguida en el norte de África y en Hispania.

La basílica de Ceuta, según este autor, respondería al deseo de los cristianos de reposar en un edificio de culto, que no era un *martyrium*. Así, en su último momento, fue un cementerio y no un lugar de culto. M. Sotomayor compara el edificio ceutí con otros recintos sepulcrales, como el de Tipasa en el norte de África. El testimonio más antiguo de la costumbre cristiana de enterrarse junto a los cuerpos de los mártires, son las actas del mártir Maximiliano, en las que se lee que una dama de Cartago, de nombre Pompeiana, logró del gobernador del África Proconsular la autorización de transportar el cuerpo del mártir, muerto en 295 en Tebessa, a Cartago y enterrarlo junto al sepulcro de Cipriano. Poco después murió ella y su cuerpo fue depositado en el mismo lugar[11]. Esta costumbre ha sido recordada por Agustín y Paulino de Nola, quien no ve razón alguna, pues no puede ser útil a los difuntos estar enterrados junto a los mártires. Agustín en su tratado *de cura por mortuis gerenda* asienta el criterio de que es el género de vida que haya llevado el difunto durante su vida el que determina que le aproveche lo que se haga con él después de muerto. Lo único que beneficia al difunto sepultado junto a la tumba de un mártir es que aumente la devoción de el que pide por él, encomendándolo a la protección del mártir.

Esta creencia la tuvo ya Constantino, cuando construyó en Constantinopla la basílica en honor de los doce apóstoles, donde se coloca-

[10] «Sepulturas *ad sanctos* y la basílica de Ceuta». *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, 527-533.

[11] D. Ruiz, *op. cit.*, 951. A. A. R. Bastiaenses y otros, *op. cit.*, 245. Sobre el comentario o esta noticia: 496.

ron por ello doce cenotafios y, en el centro, su tumba (Eus. *Vita Const.*, 4.60).

La opinión de Agustín no tuvo gran acogida entre los fieles; Gregorio de Nisa, en su homilía sobre los 40 mártires, cuenta que depositó los cuerpos de sus padres, junto a las reliquias de estos soldados, para que resucitaran con la intercesión suya. Los testimonios se pueden multiplicar[12]. Los santos funcionaban como patronos. A las reliquias se les atribuían virtudes milagrosas[13].

Un deseo semejante pudo darse en los cristianos de Ceuta, que deseaban ser enterrados en la basílica. Piensa M. Sotomayor que, en el espacio rectangular y libre de delante del ábside, había una sepultura aislada, muy sencilla, al parecer de una joven. Quizá los fieles cristianos querían enterrarse lo más próximos a esta sepultura, centrada con respecto al primer trazado de la basílica. Esta hipótesis de trabajo propuesta por el mejor historiador de la Iglesia primitiva hispana es muy probable.

Para la datación de este edificio son importantes las cerámicas sigillatas, las cerámicas de cocina y las lucernas, nueve fragmentos, correspondientes posiblemente al tipo II A de Hayes[14]. Estas cerámicas proceden de las dos catas realizadas en ambos lados del ábside. El material es muy uniforme y se fecha en los siglos VI y primera mitad del VII, a excepción de cuatro fragmentos, uno de la forma Hayes 3, fechados en los siglos II y III. También en el corte 1 se recogieron unas producciones del siglo V.

Las cerámicas fechadas en el siglo V aparecieron en el resto del edificio, no en las catas del ábside. Pertenecen a las formas Hayes 61, 73A, 73B y 76, que se fechan desde finales del siglo IV hasta la segunda mitad del V. A este último siglo pertenecen los fragmentos de lucernas y los platos. En el siglo VI y en la primera mitad del siguiente se fechan los platos de pie tipo Hayes 95, 103, 104, 105 y 107(?); las copas sin pie o con pie atrofiado, Hayes 80B, 81, 91, 99 y las copas con pie Hayes 99.

[12] Y. Duval, *Auprés des saints corps et âme. L'inhumation ad sactos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III au IVe siècle*. París 1988. Con numerosos testimonios.

[13] P. Brown, *Le culte des saints. Son assor et sa fonction dans la chrétienté latine*. París 1984.

[14] E. Serrano, «Notas sobre las sigilatas africanas aparecidas en la basílica paleocristiana de Ceuta». *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, 551-561.

Cuarenta y nueve piezas Hayes 99 se datan en el siglo VI o en la primera mitad del siglo VII, corresponden a las formas 91D, 105 y 107 (?).

E. Serrano considera una variante local un plato y una escudilla de pie, de las formas Hayes 73A y 76.

Cuatro fragmentos se datan en época Alto Imperial. La mayoría de las cerámicas de esta basílica se fechan en los siglos V, VI y primera mitad del siglo VII. La comunidad cristiana de Ceuta estaría probada en el año 484, por la presencia, en el Concilio de Carthago celebrado este año, de un *Crescens Sestensis presbyter*, mala transcripción, muy probablemente –según la hipótesis de L. García Moreno– de *Septensis*.

Las cerámicas de Ceuta de las formas Hayes 91D, 99C, 104C, 105 y 107, indican una continuidad mercantil en el Mediterráneo occidental a finales del siglo VI y primera mitad del siglo siguiente, como sucedió con la importación de cerámicas africanas finas, durante todo el siglo VI en la costa levantina ibera.

Arroja luz sobre la historia de la basílica paleocristiana, y en general sobre la circulación monetaria y la vida de la ciudad, el estudio de las monedas aparecidas dentro del recinto sacro, donde se han recogido diez, dos en el exterior y las otras en el interior a distintos niveles. Seis o siete monedas de las nueve identificadas se datan en el siglo IV, lo que parece indicar, como sugiere M. Abad[15], que fue el mejor momento de la basílica. Cuatro monedas pertenecen a la ceca de Cicico, en la Propóntide, una a la primera oficina y tres a la tercera, y una a la quinta de Constantinopla.

Las monedas recogidas en el exterior de la basílica son de Claudio II divinizado (270?) y de Honorio (393-395). Las restantes son de Fausta, de Faustina (161-176), de Gordiano III (240), de Roma (330-335), del 347-348 a juzgar por el reverso de Teodosio I (383) y de Arcadio (393-395). Abundan las monedas del siglo IV, principalmente de finales del siglo. Frecuentemente abundan monedas de este siglo en enterramientos. Cícico sería la principal abastecedora de monedas, como en el resto de Hispania.

[15] «Estudio de los hallazgos numismáticos romanos en la basílica paleocristiana y mirador». *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar,* 563-583

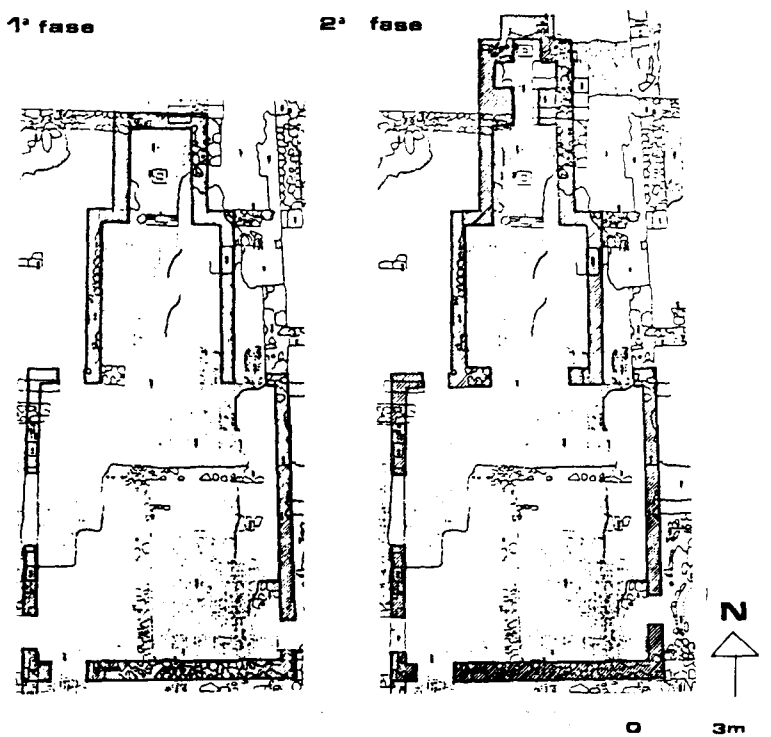
SARCÓFAGO DE JONÁS, TARRAGONA

M.D. del Amo Guinvart[16] publica unos fragmentos de sarcófago con escenas de la vida de Jonás, procedente de Tarragona. Puede proceder de un taller local o llegar de Túnez. Demostraría la influencia africana en Hispania[17]. Se fecha en la segunda mitad del siglo IV, o en los inicios del siglo siguiente.

BASÍLICA Y BAPTISTERIO DE CONÍMBRIGA, PORTUGAL

M. J. Maciel y T. Campos[18] estudian la basílica y el baptisterio de Conímbriga, que ha recibido varias interpretaciones, principalmente de baptisterio, interpretado, a veces, como un tanque de agua.

La basílica y el baptisterio se levantan en el espacio de la *domus* de Tanginus con la entrada por la calle. No fue perjudicada por el levantamiento de la muralla, a finales del siglo III. En el siglo V-VII se construyó la basílica. Esta sería la primera fase del edificio. La ciudad fue arrasada por los suevos en 465 (*Hyd Chr.*, p. 170-174), siendo destruida en esta ocasión la *domus* de Cantaber, mencionada por Hidacio expresamente, y la de Tancinus. La basílica podía haber sido construida a comienzos del siglo VI, a juzgar por la existencia de unas inscripciones fechadas en el año 538. Quedan *in situ* los marcos de las canceladas, una basa de columna y dos basas de altar, una de las cuales funcionaba como caja de reliquias. Como se ha indicado, el baptisterio ha sido interpretado como tanque de agua por su tamaño, con paralelos en otros recipientes de agua de la misma Conímbriga, como el descubierto en la Casa de Cantaber. Sin embargo, los autores se inclinan pensar que se trata de un baptisterio, por encontrarse enfrente de una basílica de fecha posterior al siglo V, lo que indicaría que no es tanto la forma, sino la función, lo que caracteriza a las piscinas bautismales paleocristianas. Los restos de columnas podían señalar existencia de la cobertura de un *ciborium* sobre la piscina. Estas columnas pertenecían al período romano. Se desconoce la cobertura del baptisterio. Se reformó el espacio basílical a mediados del siglo VII, reforma que podría coincidir con una mayor producción de la decoración arquitectónica del contexto visigodo en Conímbriga. Ahora se hicieron más sólidos los cimientos de la parte noble de edificio. Se utilizaron grandes sillares almohadillados, que procedían de la zona del foro. Se construye una pequeña aula martirial destinada al culto de las reliquias. La existencia de una basa de pie de altar, hallada a lo largo de las gradas del santuario, prueba que sería ése el centro litúrgico de la basílica. Había también cancelas, a juzgar por los surcos de ellas dejados en el suelo. La entrada sería por la zona sur lateral del baptisterio, de ahí se pasaría a la basílica.



Planta de la basílica paleocristiana de Conímbriga (Lusitania), según M. Justino Maciel y T. Campos Coelho.

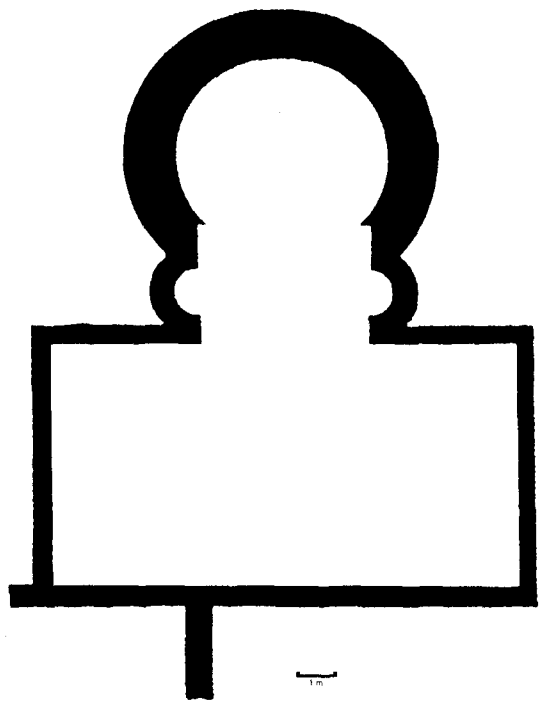
[16] «Fragment de sarcofag amb escenes del cicle de Jonas procedent de Tarragona». *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*. Barcelona 1994, 65-67. Se prescinde de la bibliografía menuda, muy numerosa recogida.

[17] En la bibliografía citada en las notas se insiste en las relaciones con África.

[18] «A basílica e o baptisterio paleocristiao de Conimbriga». *III Reunió*, 75-92.

ÁBSIDE DE ODRINHAS, PORTUGAL

J. Marcial y C. Baracho[19] han revisado "O munumento absidial de Odrinhas" (Sintra)[20]. Se trata de una construcción de planta en herradura que sirve de ábside a un edificio rectangular sobre el que se han propuesto diferentes interpretaciones: templo, mausoleo pagano, baptisterio cristiano primitivo, basílica paleocristiana con ábside y dos absidiolos, y posible *martyrium*. Formaba parte de una villa.



Planta de la iglesia paleocristiana de Odrinhas (Lusitania), según M. Justino Maciel y T. Campos Coelho.

[19] «O monumento absidal de Odrinhas (Sintra)». *III Reunió,* 93-103.

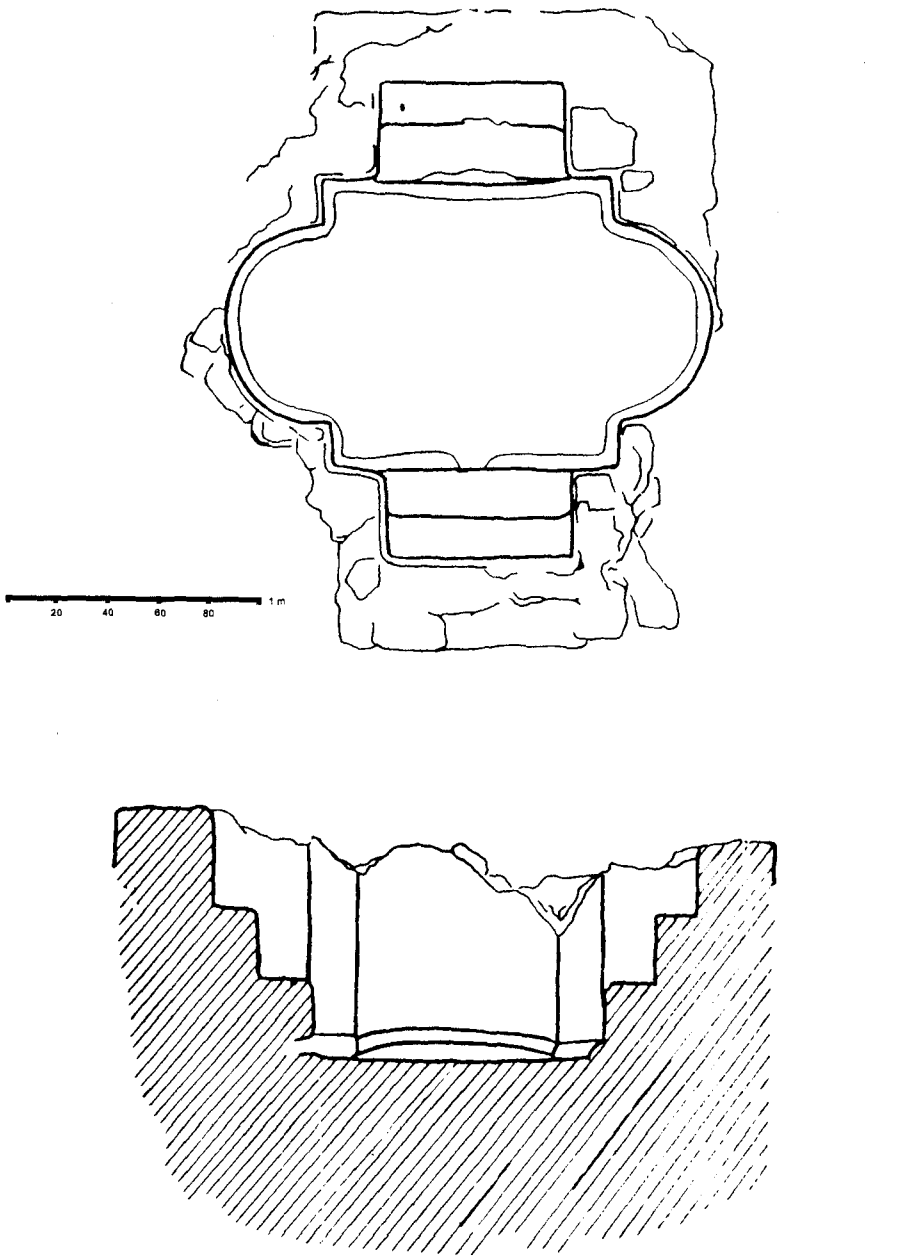
[20] *III Reunió*, 93-103.

La unión entre estas dos estructuras se logró mediante dos absidiolos, lo que dio a la planta del edificio una configuración trilobulada. Los muros están levantados con pequeño aparejo de piedra de la región, tallada en forma algo alargada, de disposición horizontal. Las piedras están cogidas con argamasa. El aula rectangular estaba revestida de mosaicos. La entrada al ábside, en el lado derecho, estaba marcada mediante un revestimiento. El ábside y el aula rectangular no se encuentran situadas en el mismo eje direccional. La sala absidial está en estrecha relación con el aula contigua rectangular, situada al sur. La sala rectangular se encuentra un poco torcida con respecto al ábside, inclinación que se debe, muy probablemente, a razones de espacio del conjunto, que funcionaría como mausoleo, con antecámara. A partir de la Alta Edad Media se convirtió el edificio en lugar de enterramiento. Sería, posiblemente, utilizado ahora como lugar de culto, que originó después la Capilla de San Miguel, pero existe ninguna relación entre estos dos monumentos. No rompió la conexión entre estos dos cuerpos el hecho de que la sala estuviera un poco torcida con respecto al ábside. Se debe descartar totalmente la hipótesis de que se trate de una basílica cristiana. Su fecha es el siglo IV-V, fecha que parece deducirse de la existencia exterior de una infraestructura de cornisa, utilizada de forma continua, de *opus testaceum*, semejante a la que tiene el mausoleo de Santa Constanza en Roma.

PISCINA BAUTISMAL, SAUCEDO (TOLEDO)

En la villa romana de Saucedo (Talavera de la Reina, Toledo)[21] se ha excavado una piscina bautismal de planta cruciforme, en la que se transformaron las mejores habitaciones en una basílica cristiana. Un tubo de desagüe, de plomo, conectaba con una conducción romana de agua. Una plaqueta perforada servía de sumidero. La planta cruciforme no es común en los baptisterios hispanos, que se asemejan más a la planta de la iglesia de Son Peretó, de la segunda mitad del siglo VI, y a la de San Pedro de Alcántara, del siglo VI. Sigue las normas establecidas por Isidoro

[21] M.L. Ramos «Una piscina bautismal de planta cruciforme descubierta en la villa romana de Saucedo (Talavera de la Reina, Toledo)». *III Reunió*, 105-110.



Planta y alzado de la piscina bautismal de la villa romana de Saucedo (Talavera de la Reina), según M.L. Ramos.

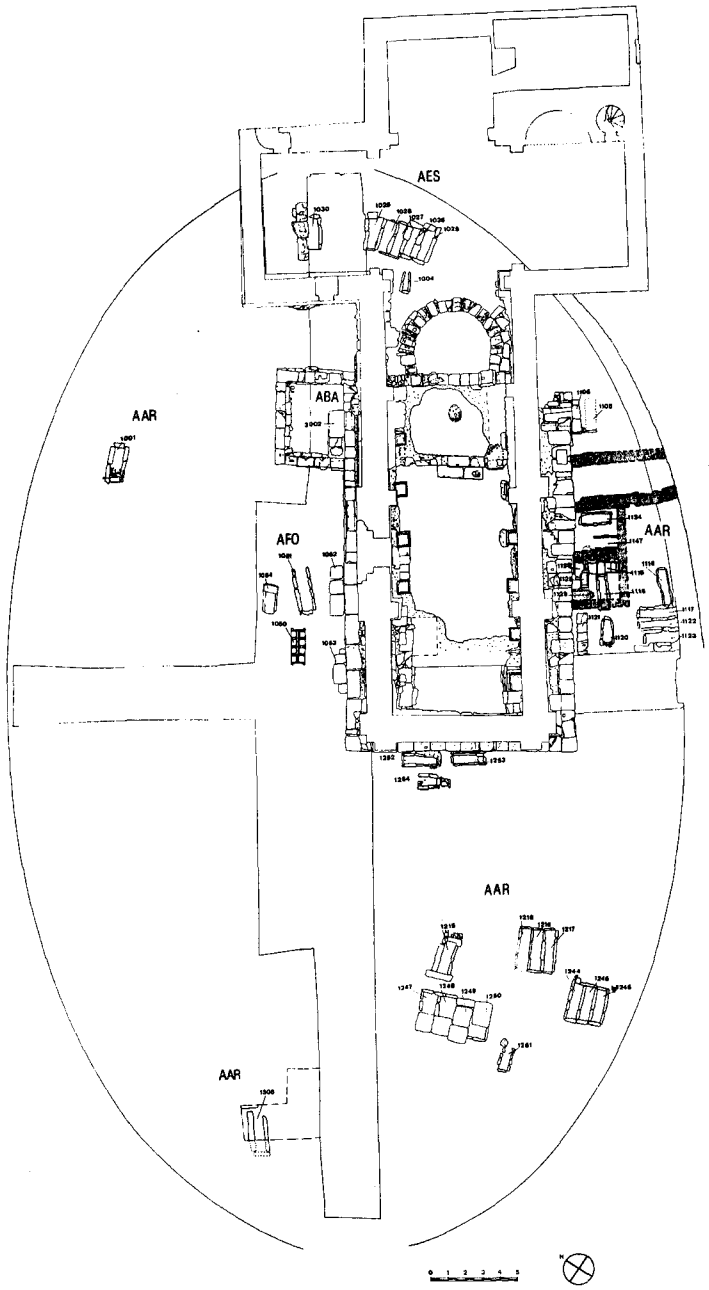
de Sevilla en las *Etimologías*. Se fecha el baptisterio en el siglo V avanzado, o a comienzos del siguiente, según se deduce de la cerámica recogida en las proximidades del lugar.

BASÍLICA DE TARRAGONA

Últimamente se ha completado el estudio de la basílica de Tarragona[22]. Su fecha es la segunda mitad del siglo IV o poco después. Es un lugar de culto, una necrópolis de inhumación, en relación con el martirio de Fructuoso y de los diáconos Augurio y Eulogio en el año en 259, enterrados en la necrópolis del río Francolí. El edificio construido en la arena del anfiteatro no es la basílica donde reciben culto estos mártires al principio de siglo V, ubicada al costado de la playa por Prudencio en su *Peristephanon* VI, 154-156. Los autores de este estudio señalan que la construcción de la basílica en el anfiteatro responde a un contexto cultural y social de veneración y exaltación del culto a los mártires en una época en que no se había perdido el recuerdo de su martirio. Esta construcción de época visigoda no comporta, necesariamente, el abandono de la necrópolis donde estaban enterrados los mártires, al igual que sucedió en Cartago con San Cebrià, que contaba con dos edificios, uno que conmemoraba el día de su martirio, y el segundo, su enterramiento. Se había hablado frecuentemente del abandono de la necrópolis y de la basílica de Francolí haciendo coincidir con una hipotética traslación de las reliquias de los mártires, después de la ocupación visigoda de la ciudad en 476.

De la necrópolis paleocristiana proceden materiales muy tardíos, que difícilmente se encontrarían si hubiera estado abandonada desde finales del siglo V. La basílica del anfiteatro debía formar parte de los numerosos edificios de culto, con los que contaba la ciudad en época visigoda. Los edificios de culto están mencionados en la *Oracional de Verona*, pero estos investigadores no se atreven a identificar a la basílica con algunas de las otras iglesias citadas en este documento. Las hipótesis formadas son

[22] Taller Escola d'Arqueología «Noves aportations a l'estudio de la basilica cristiana de l'anfiteatre de Tarraco». *III Reunió*, 167-184; H. Schlunk, Th Hauschild, *Die Denkmäler des frühchristlichen und Westgotischen Zeit*. Maguncia 1978, 160-161.



Planta de la basílica de la arena del anfiteatro, Tarragona.

múltiples. En las proximidades de la basílica y necrópolis de la Tabacalera, en Tarragona, se ha descubierto un conjunto monumental cristiano, sobre la orilla del Francolí, sobre una calzada romana que conducía a la Vía Augusta. Formaría un único complejo arquitectónico con la basílica de la necrópolis paleocristiana. La iglesia ofrece varias etapas constructivas. La fase final representa una cabecera tripartita y pórtico a los pies del templo, que sigue modelos de la provincia Tarraconense y de las Baleares: santuario, *martyrium* y baptisterio alineado sobre el eje longitudinal de la iglesia.

EL BAPTISTERIO Y LA BASÍLICA, BARCELONA

El baptisterio y la basílica paleocristiana de Barcelona han sido estudiados, recientemente, por J. Oriol[23]. La basílica se data en el siglo V y está situada en el ángulo norte de la ciudad, junto a la muralla, utilizando la fachada de una *domus* romana. El baptisterio está adosado a este muro de *opus incertum*. El muro está atravesado por la canalización del agua bautismal. Hay un acusado desnivel del terreno entre la basílica y el baptisterio.

BASÍLICA DE VALENCIA

En Valencia, tradicionalmente, se ha situado en el templo de San Vicente de la Roqueta la basílica constantiniana donde se depositaron los restos de San Vicente. Un cementerio próximo estaría seguramente en función de la basílica. Este cementerio se fecha desde el siglo IV hasta la época visigoda. Al siglo IV pertenecen dos piezas cristianas: el sarcófago de Pasión y el bol de vidrio hallado en la Almoina, que debía formar parte del ajuar de una tumba de niño. Ambas piezas proceden de Italia y se fechan en el siglo IV. A partir del siglo V comienzan los enterramientos en el cementerio de la Almoina. Estas necrópolis cristianas eran vecinas a un edificio de culto cristiano, que debía ser la capilla cruciforme, cuyo crucero arrasó una calle imperial, vinculado con la memoria del mártir. El

[23] «Notes per l'estudi de la basilica del conjut episcopal paleocristià de la primera fase». *IV Reunió d'Arqueologia Cistiana Hispànica*. Barcelona 1995, 128-131. C. Godoy, *Arqueologia y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*. Barcelona 1995, 187-202.

edificio fue concebido, en principio, con una cripta, quizás tendría un piso superior; se ha sugerido que se trasladaron las reliquias del mártir desde la basílica constantiniana de extramuros al interior de la ciudad[24].

NECRÓPOLIS DE SAN ANTÓN, CARTAGENA

La necrópolis paleocristiana de San Antón en Cartagena[25] ha sido fechada por las cerámicas en ella aparecidas: cerámicas finas, comunes africanas, toscas, ánforas y comunes, cuyas fechas oscilan entre mediados del siglo IV y los finales del siglo V. En esta fecha viene confirmada por la aparición de las *mensae* en *sigma*, que son un testimonio de las transformaciones sufridas por determinadas ciudades, como Cartagena y Tarraco, por el paso de los vándalos en 429 a África.

Los mismos investigadores[26] estudian la tipología en las citadas necrópolis de San Antón, que es la siguiente: fosas rectangulares revestidas en su fondo y en los lados con losas de piedra; fosas rectangulares forradas en sus paredes con muros de mampostería; fosas revestidas en sus paredes y cubiertas con grandes ladrillos o tégulas; fosas revestidas en sus paredes con elementos mixtos de los tipos anteriores; enterramientos en ánforas; fosas sin revestimiento y variantes de cubrición en fosas no excavadas. Con abundantes paralelos en necrópolis del Bajo Imperio, como las de Molineta y la de Mezquita en el Puerto de Mazarrón; la de Alberca, de Villaricos; del Cerro de la Almagra en Mula y del Corralón en los Belones, de San Fructuoso en Tarragona, del parque de la ciudad; de las necrópolis andaluzas de las Huertas en Sevilla, de Valderrubio en Gerena, Granada. Fosas de tégulas a doble vertiente, ánforas y fosas simples están atestiguadas en el cementerio de la Boatella en Valencia hasta el siglo V, y de la Almoina desde el siglo VI al VII.

[24] R. Soriano, «Los restos arqueológicos de la sede episcopal valenciana, avance preliminar». *IV Reunió*, 138-139. C. Godoy, *op. cit.*, 202-207.

[25] M.D. Laiz, M.C. Berrocal, «Elementos para la datación cronológica de la necrópolis palerocristiana de San Antón en Cartagena». *IV Reunió*, 63.

[26] M.C. Berrocal, M.D. Laiz, «Tipología de enterramientos en la necrópolis de San Agustín, en Cartagena». *IV Reunió*, 185-191.

También se documenta un monumento funerario llamado túmulo y *mensae* recubiertos de *opus signinum* sobre la fosa. A veces se encuentran sobre vanos. Las formas son *mensae* en *sigma*, que son construcciones de forma semicircular cerradas por un lateral, hechas de piedra mediana o cantos rodados trabajadas con mortero. La mayoría están orientadas en dirección este-oeste y otras en dirección noroeste-sureste. Los paralelos se encuentran en el norte de África, en la basílica de Santa Salsa en Tipasa, y en la capilla del obispo Alejandro fechada desde el siglo IV a mediados del siglo V. Paralelos más cercanos se encuentran en la necrópolis de San Fructuoso en Tarragona, y en Troia, Portugal.

Las *mensae* cuadrangulares tienen la misma finalidad y cronología. En la necrópolis de San Antón tan sólo se ha recogido un ejemplar. Otras *mensae* revocadas de *opus signinum* son de planta indefinida. Las sepulturas más numerosas son de planta rectangular con aristas bien definidas, por piedras grandes y medianas, cortadas a escuadra y trabadas con argamasa. El interior, macizo, está relleno de piedras más pequeñas y de tierra mezclada con argamasa, todo recubierto, probablemente, por una capa de *opus signinum*. Los paralelos se encuentran en la necrópolis tardorromana del Puerto de Mazarrón en el siglo V, y en la primera fase de la necrópolis de la Almoina del siglo V y primera mitad del siguiente. Los monumentos funerarios con proyección vertical son los siguientes: monumentos funerarios de planta cuadrada, uno de ellos con paralelos en el Mausoleo de Tarragona. En la necrópolis de San Antón la densidad de hallazgos es grande. Los distintos enterramientos están agrupados sin forma definida e incluso, a veces, están superpuestas las sepulturas e incluso reutilizadas. Siempre están orientadas en dirección este-oeste y noroeste-sureste. En los monumentos con proyección vertical y sus ampliaciones se atisba cierta significación jerárquica. El difunto se envolvía en un sudario y era transportado en parihuelas. El resto de enterramiento era siempre la inhumación en decúbito supino con los brazos cruzados sobre la pelvis. En dos ocasiones la rotación de la cabeza es en dirección suroeste. Algunos difuntos se enterraban en ataúdes. No aparece ajuar asociado a las sepulturas. Las autoras admiten que el cristianismo de esta zona está claramente influenciado por el procedente del África cristiana. Dudan de que esta necrópolis fuera cristiana al no aparecer signos cristianos. Un posible

indicio serían las cubiertas en *mensae* con pocos paralelos en el África e Hispania, relacionadas con el ágape funerario, y con las *memoriae* o relicarios y con mesas de altar. Esta necrópolis es muy parecida a las de San Fructuoso en Tarragona, Troia en Portugal, y ambas a la de Tipasa.

EL CRISTIANISMO EN LA DEPRESIÓN DE RONDA

M. Carrillero y B. Nieto[27] han estudiado el fenómeno paleocristiano en la depresión de Ronda (Málaga). La introducción del cristianismo estaría documentada desde finales del siglo IV o comienzos del siguiente hasta inicios del siglo VIII, basada en la fecha de las tumbas, nueve en total, más antiguas que la posible basílica documentada en el casco antiguo de Ronda. Los autores distinguen entre las tumbas situadas en el interior del edificio y las descubiertas en el exterior, mucho más pobres, fenómeno que se detecta en Vaga del Mar, en San Pedro de Alcántara y en Ceuta. En cuatro asentamientos rurales han aparecido materiales cristianos, ladrillos con signos cristianos, las primeras letras del nombre de Cristo con el alfa y la omega.

En el siglo IV una pequeña piscina octogonal, parte de unas termas, se ha interpretado como un baptisterio anejo al espacio basilical. En el siglo V se construyeron dos templos funerarios fuera de las puertas. Otro santuario paleocristiano estaría en el lugar de la mezquita[28].

BASÍLICA DE MÉRTOLA, PORTUGAL

La basílica de Mértola (Lusitania, Portugal) se construyó a mediados del siglo IV, permaneciendo abierta al culto hasta comienzos del siglo VIII, siguiendo modelos del África proconsular. En la primera mitad del siglo VI se empezó a enterrar en el interior del espacio sagrado. Se supone que tiene un doble ábside afrontado, pero ello no se ha podido verificar hasta hoy, y tres naves separadas por columnas. El número de basílicas de

[27] «Aproximación al fenómeno paleocristiano en la depresión natural de Ronda (Málaga)». *IV Reunió*, 185-191.

[28] C. Torres, «A cidade paleocrista de Mirtylis». *IV Reunió*, 277-296.

ábsides afrontados en Hispania son cinco: tres en Lusitania (Casa Herrera, Torre de Palma y Mértola) y dos en la Bética (El Germo, Córdoba y Vega del Mar, Málaga). Las basílicas de doble ábside son de tres naves, variando el número de tramos. El baptisterio de Mértola no se ha encontrado. Probablemente sería rectangular, como los de la Casa Herrera (Badajoz), de la Cocosa Badajoz, de San Pedro de Mérida (Badajoz), de Valdecaballeros (Badajoz), de Alconetar (Cáceres), de Estoi y de Torre Palma.

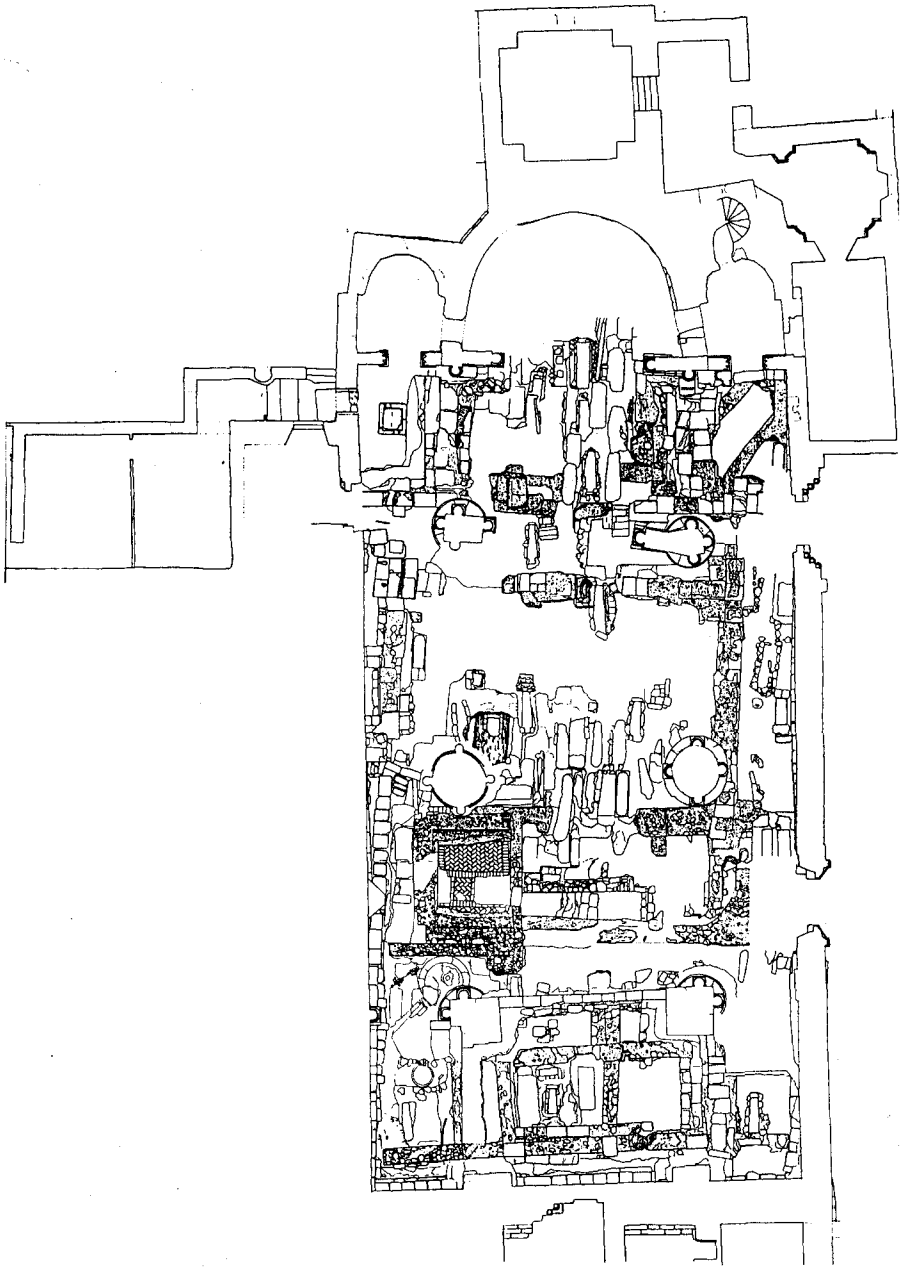
La sepulturas paleocristianas de Mértola son fosas excavadas en la roca cubiertas con lajas de esquisto, frecuentemente se revestían por el interior y por el exterior. La sepulturas más importantes tenían inscripciones. La argamasa que recubría los enterramientos a veces estaba decorada con teselas[29].

BASÍLICA DE SANTA EULALIA DE MÉRIDA

L. Caballero y P. Mateos[30] han excavado y estudiado la basílica de Santa Eulalia de Mérida. La iglesia de Santa Eulalia se asentó sobre una *domus* fechada a partir del siglo I, con cuatro momentos de uso cronológico distinto correspondientes a sucesivas transformaciones del edificio, que permiten hablar de cuatro *domus* sucesivas. Antes de comienzos del siglo IV se abandonó esta construcción y se construyó un mausoleo cristiano, con contrafuertes, o sea que hubo una necrópolis cristiana, sin que hubiese habido un cementerio pagano. El origen de la necrópolis supone la existencia de un *martyrium*, que recibía el cuerpo de la Santa. Prudencio (*Peristephanon*, himno III), Hidaco (*Chronica*, 89), Gregorio de Tours y el libro de las *Vitae* recogen la noticia de la existencia de un *martyrium*, que sería el mausoleo 28, situado en la cabecera de la inglesia actual. El mausoleo es de planta rectangular con una única nave, sin cripta, precedido, probablemente en el lado oeste, por una nave. La fecha de este mauso-

[29] S. Macias, «A basílica paleocrista de Mértola». *IV Reunió*, 277-296.

[30] «Excavaciones arqueológicas en la basílica de Santa Eulalia de Mérida». *IV Reunió*, 297-307. A. Recio, «La mártir Eulalia en la devoción popular: Prudencio primer promotor de su culto, peregrinaciones, expansión de sus reliquias e iconografía (siglos IV-VII)». *IV Reunió*, 307-336. C. Godoy, *op. cit.* 278-281, 294-303.



Planta de la basílica de Santa Eulalia, Mérida, según Caballero y Mateos.

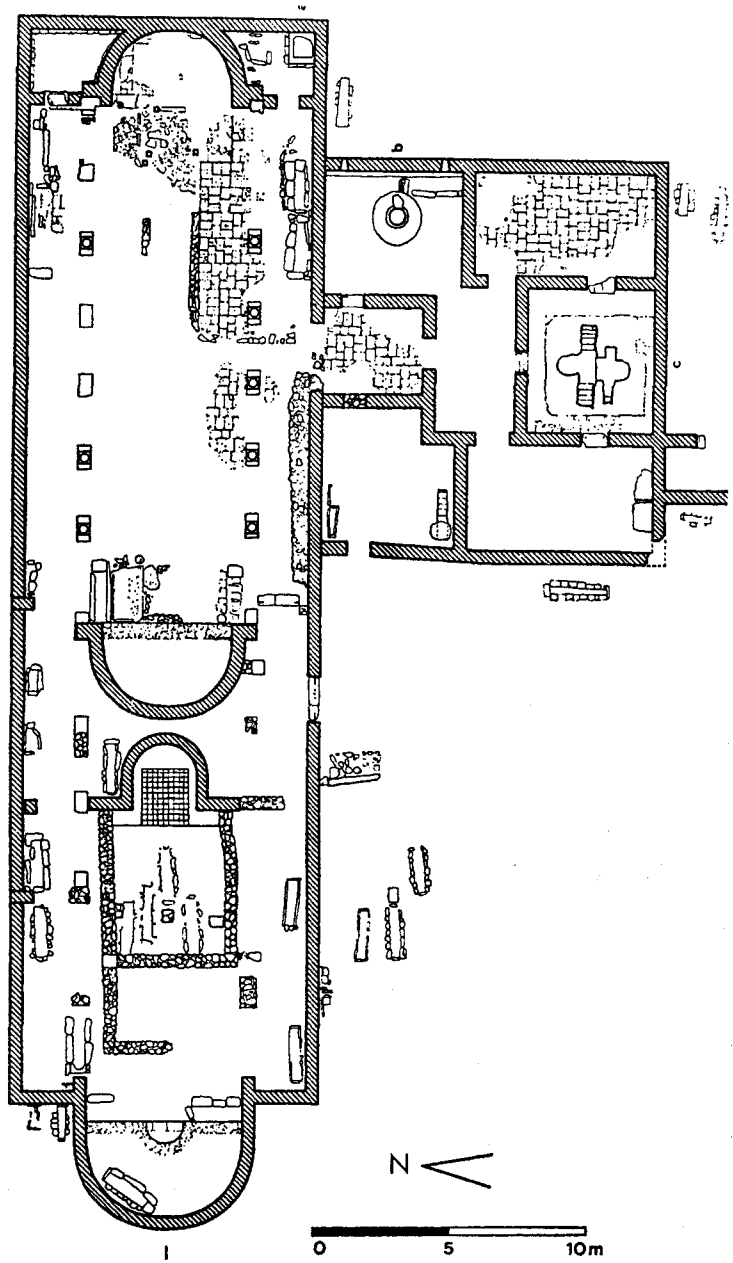
leo sería la primera mitad de siglo IV. Los enterramientos de la necrópolis responden a tres tipos: los más antiguos tienen muros de ladrillos y perduran en uso hasta la mitad del siglo V. Los enterramientos en sarcófagos rectangulares de mármol se documentan a partir de los últimos años del siglo IV y durante todo el siglo V. Otras tumbas están hechas con placas de mármol. Un mausoleo estaba situado en el coro de la iglesia actual y se fecha en el primer momento de la necrópolis reutilizando materiales de la *domus*.

En el segundo o tercer cuarto del siglo IV se data otro mausoleo con ábside, de planta rectangular, orientada al Norte-Sur. En la mitad norte hay una cripta a la que se sube por unas escaleras colocadas en el lado occidental del mausoleo. Su bóveda debía estar cubierta por un mosaico. En el lado sur se construyó un ábside semicircular en el interior y cuadrado en el exterior, precedido por un arco de triunfo.

Su planta ofrece un paralelismo arquitectónico con los edificios de la Alberca, de Marusinac y de Pecs.

Su uso es puramente funerario. Esta construcción fue demolida en la primera mitad de el siglo V. Sólo se conservaron la cripta de enterramiento y la escalera de acceso. La cripta continuó en uso una vez construida la basílica. La destrucción documentada en la primera mitad de siglo V coincide con la profanación del edificio martirial de Santa Eulalia debida a la invasión de la ciudad por Heremigario en 429 (*Hyd. Chr.* 90). A la cripta del edificio absidiado se adosó otro monumento con dos enterramientos, uno de ellos en un sarcófago de mármol liso, cubierto con una bóveda de ladrillos, en la que se colocó un mosaico sepulcral, del que se conservan los restos de una cortina. La fecha de este pavimento cae entre finales del siglo IV y comienzos del siglo siguiente. El segundo enterramiento es una tumba de ladrillo con *lectus triclinaris*, fechada a comienzos del siglo V, con paralelos en la necrópolis de Tarraco.

La basílica de Santa Eulalia se construyó condicionada por la presencia del edificio martirial, conservado bajo la cabecera de la basílica, de modo que el santuario adoptó la forma de mausoleo. La basílica sufrió una reforma. En la primera etapa la basílica tenía una planta tripartita, con ábside semicircular. Delante de las habitaciones existían dos más pequeñas de carácter auxiliar. Esta cabecera tripartita tiene paralelos en las



Planta de la iglesia de la villa de Torre de Palma, Monforte, Portugal, según Almeida-Martins de Martos.

iglesias sirias del siglo V (El Hamiet, Setif, Kherbet, etc.). La ampliación hacia Occidente responde a su carácter martirial, como se observa en la basílica de Cirene o de Siria. En la cripta del transepto se enterraron los obispos emeritenses, de los siglos VI y VII. El aula tenía tres naves. La fecha de construcción de la basílica es posterior a la primera mitad del siglo V. Las fuentes literarias proporcionan una fecha de construcción entre los años 429 y 590. Las características arquitectónicas la emparentan con edificios de Macedonia, de Bulgaria, de Servía, de Asia Menor, de Siria y de Constantinopla, la mayoría de ellos fechados en la segunda mitad del siglo V. Los ábsides se reformaron después. Encima de los ábsides laterales se colocaron torres. Esta nueva fisonomía responde a modelos de las basílicas sirias fechados a mediados del siglo VI. Las fechas literarias oscilan entre los años 560 y 570 para esta reforma.

BASÍLICA DE TORRE DE PALMA, PORTUGAL

La primitiva basílica de Torre de Palma (Monforte, Alto Alentejo, Portugal) ha sido estudiada por S. J. Maloney[31]. Es una basílica de doble ábside. Se ha identificado una fase precristiana y cuatro cristianas. La primera fase cristiana consiste en una larga basílica de tres naves, con nártex, en el que se construyó un mausoleo, y quizás un pequeño atrio. Pequeñas cámaras flanquean el ábside al norte y sur; la primera era, probablemente, una sacristía; en el lado sur se encuentra el baptisterio.

EL CRISTIANISMO RURAL EN LUSITANIA

En Lusitania el mayor núcleo de edificios de culto cristiano[32] se ha detectado en zonas rurales. Los edificios de culto pertenecen a dos tipos: iglesias con cabecera semicircular o peraltada con herradura, y los llama-

[31] E. Cerrillo, «Cristianización y arqueología cristiana primitiva de la Lusitania: áreas rurales». *IV Reunió*, 359-375.

[32] J. Alarçao, R. Etienne, F. Mayet, «Os monumentos cristaos de villa da Cegoha (Vidigueira)». *IV Reunió*, 389-399. A. Moutinho Alarçao, C. López, El Alfenim, «A Caix a relicário do Monte de Cefouha Selmes (Vigueira). Arqueologia e laboratorio». *IV Reunió*, 401-405.

dos santuarios de planta rectangular. El primer edificio, perteneciente al tipo primero de función funeraria-cultual, que se conoce es la basílica de Santa Eulalia de Mérida. A este tipo pertenece a la iglesia de Alconetar, fuera del ámbito urbano con planta basilical de tres naves con baptisterio, en las habitaciones laterales. Próximo a esta iglesia se levantó un segundo edificio de carácter funerario con *mensa* de altar en el interior del ábside. Casa Herrera tiene una planta con ábside semicircular. Es problemático incluir en este grupo una serie de edificios de culto, con ábsides semicirculares o de herradura, abiertos al culto hasta la desamortización del siglo XIX, como las ermitas de Santiago de Bencaliz o la de los Santiagos en Alburquerque.

Edificios de culto de los siglos IV y V, según los planos publicados de Lusitania por E. Cerrillo, son los de Ossonoba, 303-306; de Ébora, la misma fecha; Olisipo, 357 y de Abela, 381. En estos lugares han aparecido restos decorativos e inmobiliario litúrgico de la primera fecha. De este material arqueológico se deduce que la cristianización de Lusitania, en las áreas rurales, es un fenómeno tardío. En los cánones del concilio de Elvira queda claro el carácter urbano de cristianismo hispano, ahí se legisla sobre los cristianos que ejercen el *duunvirato* (canon LVI), de los fieles que suben al Capitolio a ofrecer sacrificios, o a presenciarlos (canon LIX), de cristianos que ejercen el oficio de cómicos o de aurigas (canon LXII).

La villa de Cucufate en la Lusitania portuguesa estuvo habitada, por lo menos, hasta mediados del siglo V. En el siglo IV existía un templo pagano más modesto que en Milreu, cristianizado en época incierta. En el peribolo se excavaron catorce inhumaciones en cajas lateres o de *tegulae*. Una sepultura, al aparecer, tenía una *mensa* del tipo conocido en Troia. La fecha de este edificio debe caer entre los años 360 y la mitad del siglo V. El templo debió ser cristianizado, probablemente, en la primera mitad del siglo V, construyéndose después, en época visigoda o musulmana, un monasterio.

BASÍLICA MONTE DE CEGOUHA (PORTUGAL)

En la villa de Monte de Cegouha (Vidigueira), fechada en el siglo IV, se construyó un pequeño edificio de culto, que hasta finales del siglo

VI tuvo una finalidad funeraria. Se ha supuesto que es una de las basílicas más antiguas de Hispania, y como las de Torre de Palma y Casa Herrera sigue el modelos de las iglesias del Norte de África. La basílica es de tres naves, con cabecera tripartita, separadas por columnas. El pavimento de la basílica era de *opus signinum*. En la sacristía se instaló el baptisterio, que es un cubo monolítico de mármol blanco, troncocónico. Probablemente la pieza fue reutilizada. Una oquedad en el suelo podría ser la base de un altar. Yuxtapuesta a la oquedad, sobre pavimento de *opus signinum*, se descubrió una caja de mármol.

La necrópolis se encontraba en el cuerpo de la basílica en un espacio inmediato al lado este y al lado oeste. Las sepulturas de inhumación están construidas con materiales reutilizados. La cubierta son grandes bloques de piedra mal aparejados. Todas están cubiertas por una capa de *opus signinum*. Varias tumbas fueron reutilizadas varias veces. La basílica de Monte da Ceguoha sigue modelos procedentes del norte de Siria, del norte de África, de las islas Baleares y del Levante hispano. La basílica se fecha en el siglo IV. La segunda fase duró hasta el siglo V y se reutilizó como necrópolis. Un largo nártex precedía a la basílica.

En la nueva reconstrucción se añadió a un gran baptisterio en el lado sur de la basílica, al que se entraba por el lado sur, o desde fuera de la iglesia. Incluía siete habitaciones. En la tercera fase se añadió un cuarto ábside, mayor que los restantes tres. Sobre parte de la basílica se levantó una pequeña capilla, fase 4, rectangular, dedicada a San Dominico. Se modificó el ábside 3 formando un rectángulo. Esta capilla es de fecha posterior al 1139. El primitivo complejo cristiano se ha fechado alrededor del 500 o entre los siglos IV y V. La segunda y tercera fase, por razones estilísticas, se han datado en el siglo VI o es aún más reciente.

OTRAS IGLESIAS PALEOCRISTIANAS

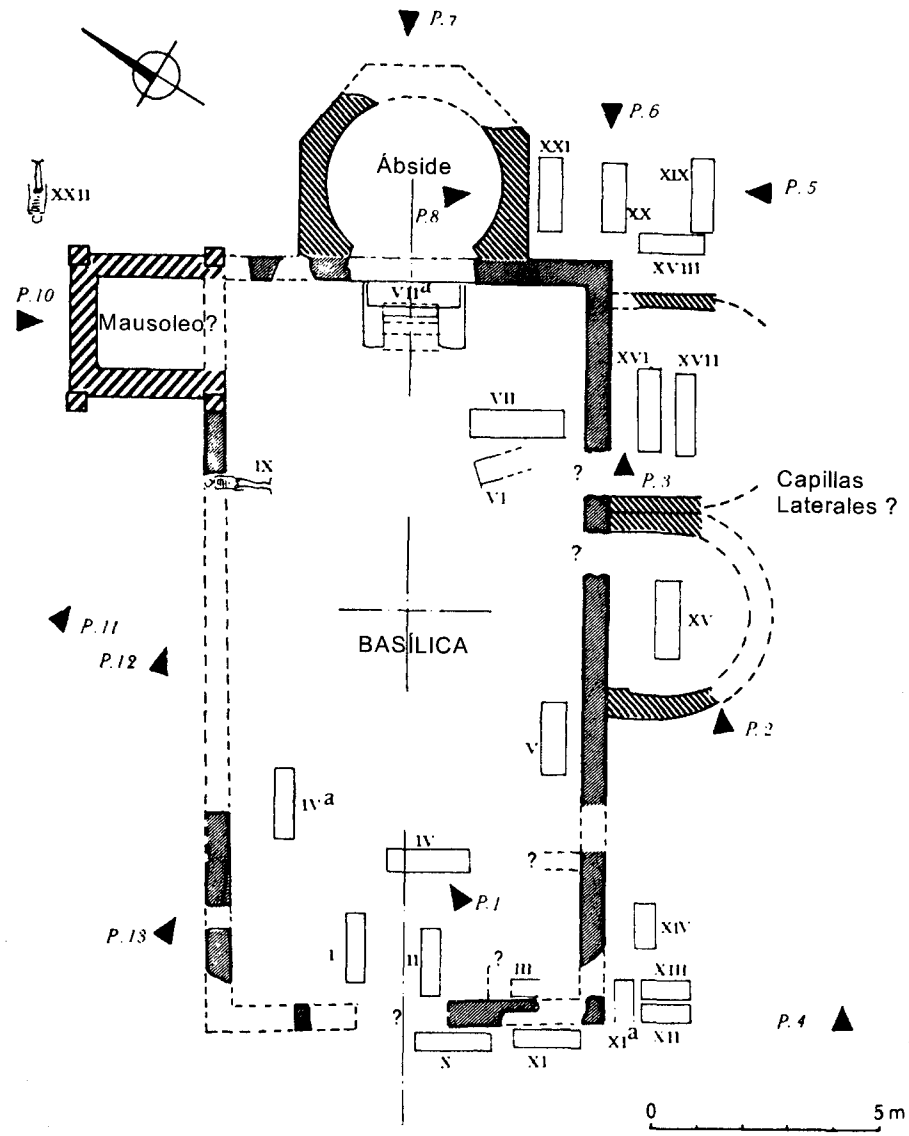
Cabe recordar, brevemente, otras iglesias paleocristianas estudiadas en los últimos años, anteriores al siglo VI, como las de San Cugat del Vallés (Barcelona), que en su primera fase, del siglo V, constaba de un ábside rectangular añadido a un mausoleo anterior, pavimentado con *opus*

signinum y cubierta de sepulturas[33]; de Tarrasa (Barcelona), que en su primera fase era una aula de una sola nave, pavimentada con mosaico, con ábside rectangular al este y una exedra en el muro sur, y con baptisterio exterior en el lado este, fechado en el año 450[34]; y de Ampurias (Gerona)[35], con el aula paleocristiana de planta rectangular y una segunda adosada a su lado sur, convertida después en cementerio, utilizando el *apoditerium* de unas termas. Quizá deba interpretarse el conjunto como un *martyrium*, debido a la situación en una área de necrópolis de la ciudad; de Bovalar (Lérida) con cabecera tripartita, baptisterio, o piscina al oeste, de finales del siglo IV o comienzos del siguiente[36]; de Villa Fortunatus, Fraga (Huesca), con la utilización de unas estructuras preexistentes, con cabecera tripartita, con cripta rectangular, *martyrium*, baptisterio a los pies del templo y mosaico con crismón fechado hacia 400, y dos sarcófagos hallados en el lado oeste de la cripta. Este mausoleo es importante para conocer la penetración del cristianismo entre los latifundistas y la ruralización del cristianismo entre la nobleza romana. El concilio de Elvira, celebrado a principios del siglo IV, menciona los campos de los cristianos, canon XLIX. Todos estos lugares de culto paleocristianos pertenecen a la provincia Tarraconense. En la Carthaginense se han descubierto también iglesias paleocristianas, además de las ya mencionadas, como las de Segóbriga (Uclés, Cuenca) de finales del siglo IV o comienzos del siguiente, que es un *martyrium*[37]. En esta provincia se han localizado bastantes menos iglesias paleocristianas que en la Tarraconense.

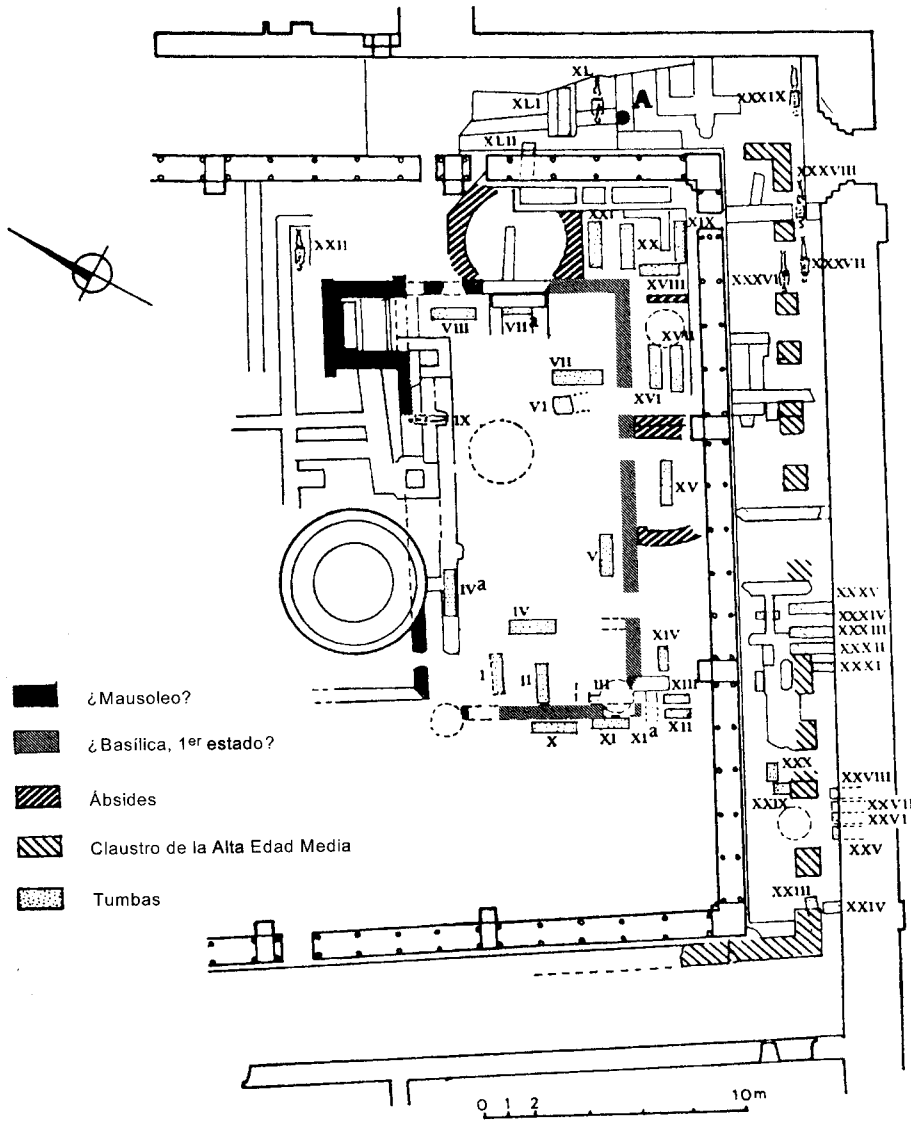
IGLESIAS PALEOCRISTIANAS DE BAETICA

La Bética estaba mucho más cristianizada que las restantes provincias hispanas, como lo prueba la participación de los obispos en el concilio de Elvira. Sin embargo, ha dado pocas iglesias paleocristianas. Un

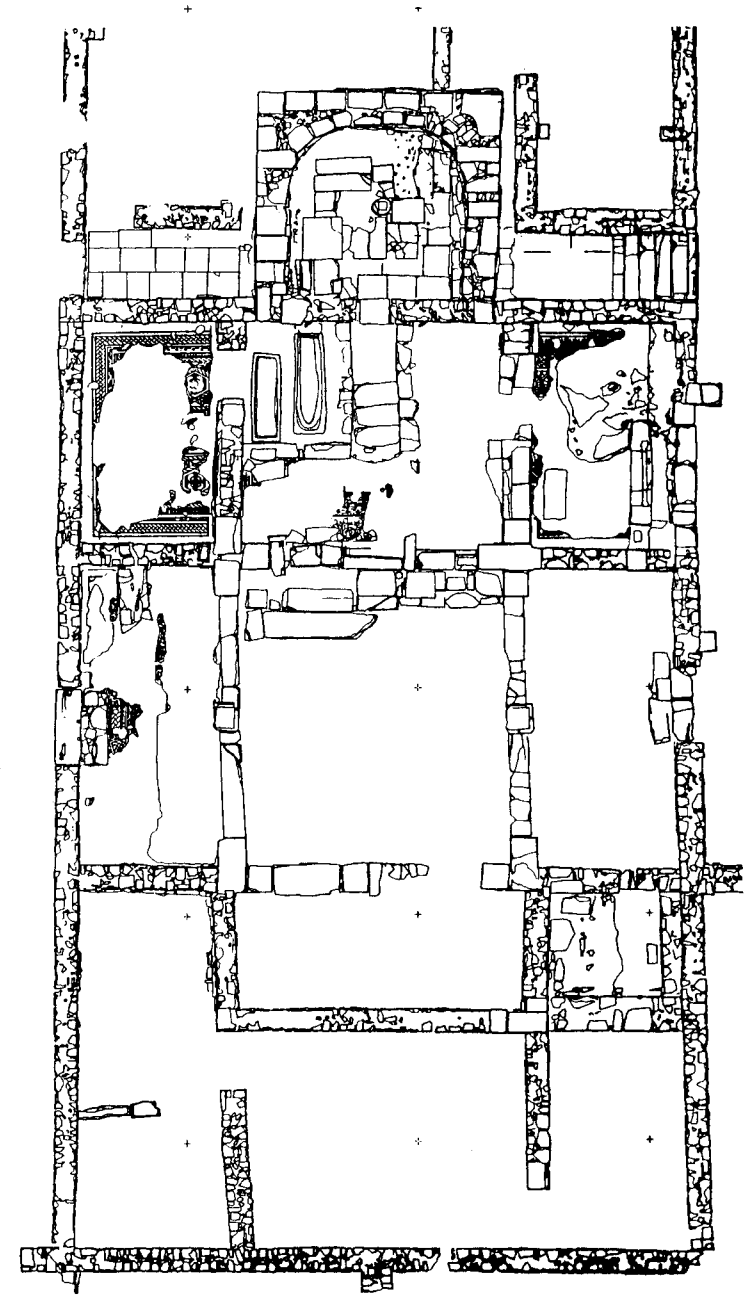
[33] C. Godoy, *op. cit.*, 207-212.
[34] C. Godoy, *op. cit.*, 212-217. H. Schlunk, Th. Hauschild, *op. cit.*, 148-149.
[35] C. Godoy, *op. cit.*, 217-219. H. Schlunk, Th. Hauschild, *op. cit.*, 161-162.
[36] C. Godoy, *op. cit.*, 224-227.
[37] C. Godoy, *op. cit.*, 243-249.



Planta de la restitución de las diferentes fases constructivas en las iglesias palecristianas de San Cugat del Vallés, según Barral.



Iglesias paleocristianas de San Cugat del Vallés, según **Barral.**



Planta del edificio de culto de Villa Fortunatus, Fraga, según Tuset.

yacimiento a añadir, probablemente, es el posible *martyrium* de la Villa de la Dehesa de la Cocosa (Badajoz), en el límites de las provincias Bética y Lusitana[38].

IGLESIAS PALEOCRISTIANAS DE LUSITANIA

En Lusitania, a finales del siglo V, o comienzos del siguiente, se datarían la iglesia de Casa Herrera, Mérida, con tres naves con dos ábsides, y con dos cámaras a los lados del ábside local[39].

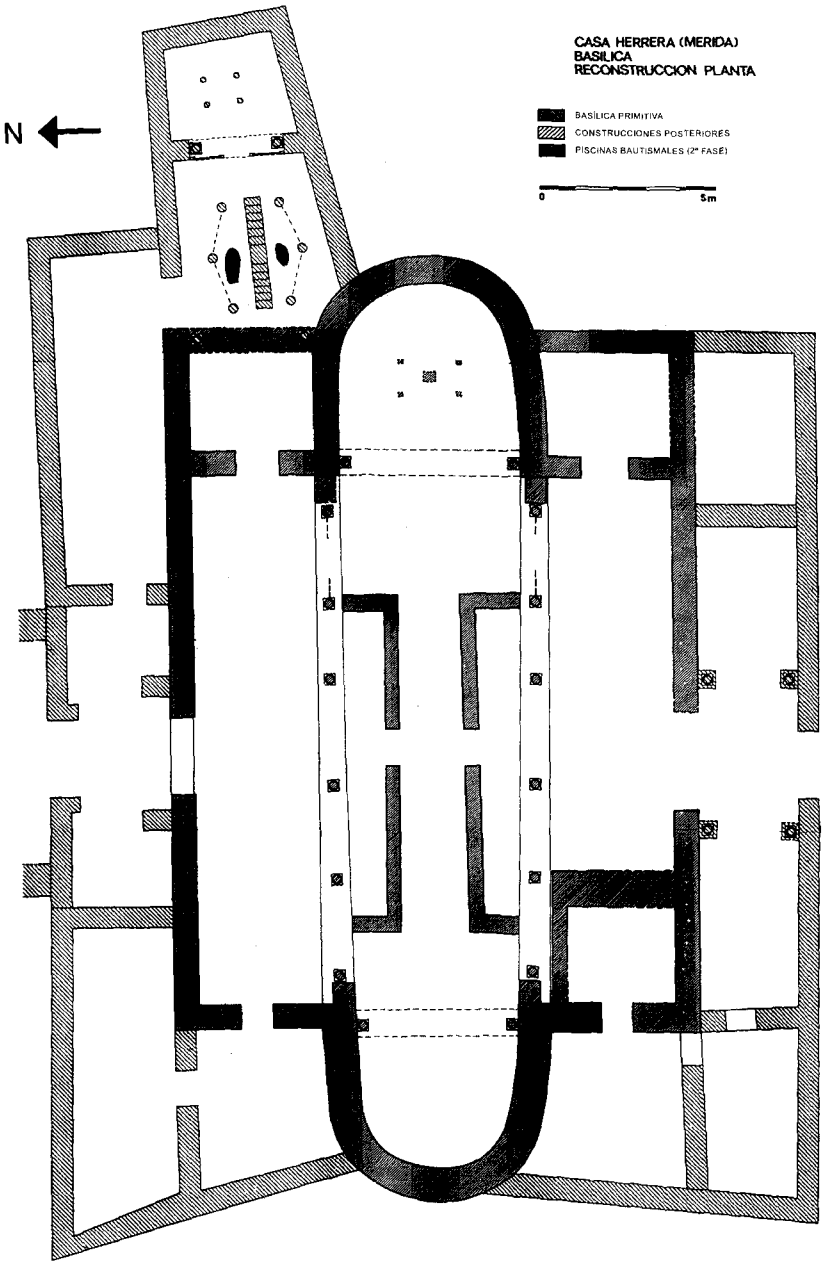
Lusitania estaba mucho menos cristianizada que las restantes provincias hispanas, aunque su capital, Augusta Emérita, contaba con un obispo, que apostató en época del emperador Decio (249-251), durante la persecución.

IGLESIAS CRISTIANAS DE GALAECIA

En Galaecia las iglesias paleocristianas son escasísimas; quedan reducidas a Marialba (León). Al siglo IV pertenecería la fábrica del edificio. Se trataría de un *martyrium*, ignorándose cuál es la disposición interior del primer edificio. A finales del siglo IV o comienzos del V se añadieron las pilastras y la hornacina en el interior del ábside, las trece sepulturas y la decoración interior del templo[40]. La cristianización de Galaecia es obra de los priscilianistas. El episcopado gallego es de procedencia priscilianista[41], según la documentada tesis de M. Díaz y Díaz[42].

El cristianismo en Hispania estaba muy retrasado con respecto a otras partes del Imperio, como el África Proconsular o Italia, a juzgar por la documentación arqueológica. Amplias zonas de Hispania no han

[38] C. Godoy, *op. cit.*, 274-277.
[39] C. Godoy, *op. cit.*, 284-291. H. Schlunk, Th. Hauschild, *op. cit.*, 175-177.
[40] C. Godoy, *op. cit.*, 334-337. H. Schlunk, Th. Hauschild, *op. cit.*, 147-148.
[41] J.M. Blázquez, *Religiones en la Hispania Antigua*, 373-442.
[42] «Orígenes cristianos en Lugo». *Actas del Coloquio Internacional sobre el bimilenario de Lugo*. Lugo 1977, 237-250.



Distribución de los espacios litúrgicos en la iglesia de Casa Herrera, Mérida, según Caballero y Ulbert.

proporcionado testimonios arqueológicos. El gran esfuerzo de la iglesia hispana para cristianizar el territorio data del siglo VII con Mártir Dumiense[43].

[43] M. Naldini, «Martino di Braga. Contro le superstizioni. Catechesi al popolo». *De Correptione rusticorum*. Florencia 1991. Agradezco a los profesores L. Caballero del CSIC y Escribano de la Universidad de Zaragoza la bibliografía indicada.

III. ORTODOXOS Y HEREJES EN LA IGLESIA HISPANA DEL SIGLO IV[1]

María Victoria Escribano Paño

Entre los campos temáticos objeto de análisis por parte de los historiadores de la Antigüedad Tardía han sido la Iglesia y el cristianismo, junto con la cuestión bárbara, los que han experimentado una mayor transformación en su estudio, tanto desde el punto de vista epistemológico, cuanto metodológico y conceptual. La medida del cambio se desprende de la comparación del tratamiento de ambas cuestiones en dos eminentes historiadores de habla inglesa, uno del siglo XVIII y el segundo de finales del siglo XX. El primero es Edward Gibbon, el mejor exponente de la Idea de Decadencia como categoría interpretativa de los últimos siglos del Imperio Romano, tal y como refleja el elocuente título de su magna obra *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* que empezó a publicar en 1776[2]. En el capítulo 71 del séptimo tomo inserta su célebre frase que viene a compendiar el sentido de lo expuesto: «En los volúmenes precedentes de esta historia he descrito el triunfo de la barbarie y de la religión», proposición que encerraba su catalogación del cristianismo como producto degenerado de la decadencia del Imperio y a la vez parte intrínseca de la misma[3]. En él confluía una línea interpretativa del fenómeno de

[1] Este trabajo forma parte de un Proyecto de Investigación (PB 98-1590) subvencionado por la DGESYIC.

[2] La serie continuó entre 1781 y 1788. Ed. J.B. Bury, London 1904-1914.

[3] Ibid. VII, 320. Sobre el sentido de esta frase, vid. A. Lossky, «Gibbon and the Enlightement», *The Transformation of the Roman World. Gibbon's Problem after two Centuries*, ed. L. White, Berkeley-Los Angeles 1966, 27. Su compleja postura ante el cristianismo ha sido tratada, entre otros, por G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli 1954 y A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, 107-164 y 195-211; Id. *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, 69-86.

la cristianización que arrancaba de la propia antigüedad –había tenido en el historiador pagano Zósimo a uno de sus más activos propagandistas[4]– y que algunos decenios antes, en la Francia de las Luces, había conseguido la adhesión, con variaciones, de hombres de cultura tan significados como Montesquieu y Voltaire[5].

El segundo es un historiador de nuestros días, J.H.W.G Liebeschuetz, profesor en la Universidad de Nottingham y autor de un estudio publicado en Oxford en 1991 bajo el título de *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom.* Aunque el libro está construido en torno a sucesos concretos acaecidos en Constantinopla en torno al 400 –a saber, la crisis de Gainas de 399-400 y la deposición del Crisóstomo en 403-404– tiene el mérito de ser paradigmático del estado de opinión entre los historiadores de la Antigüedad tardía en relación con ambos fenómenos, conceptuados ya no como causas,

[4] W. Goffart, «Zosimus, the First Historian of Rome's Fall», *AHR* 76, 1971, 412-441.

[5] En torno a la idea de «Decadencia» como patrón de análisis de los últimos siglos de lo romano y sus manifestaciones se pueden leer A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung römischen Reiches im Urteil der Nachwelt,* München 1984 y E. Demougeot, «A propos des interpretations de la chute de Rome et du déclin de l'empire romain», *REA* 90, 1988, 423-435. En cuanto a su crítica, además de los trabajos ya clásicos de Riegl, Dopsch, Pirenne, Mazzarino, Marrou, Vittinghoff, Fontaine, Brown, del propio Demandt, y entre nosotros, los de García Moreno y Bravo, se recomienda la lectura de las recientes aportaciones, algunas desde la orilla de los medievalistas, de L. Cracco Ruggini, «All'ombra di Momigliano: Peter Brown e la mutazione del tardoantico», *RSI* 100, 1988, 739-767; J. Durliat, «Qu'est-ce que le Bas-Empire», *Francia* 16, 1989, 137-154 y Ch. Wickham, «La chute de Rome n'aura pas lieu», *Le Moyen Age* 99, 1993, 107-126. Que se haya superado la idea de decadencia no quiere decir que la discusión en torno a la continuidad o discontinudad entre el mundo antiguo y el medieval esté cerrada. Dos estudios recientes, que tienen en común la fundamentación arqueológica de la indagación, han vuelto a reabrirla: los de R. Hodges y D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and les Origins of Europe*, 1983 y A. Carandini, «L' última civiltà sepolta o del massimo ogeto desueto secondo un archeologo», *Storia di Roma* (dir. A. Schiavone) 3,2, Torino 1993, 11-38. Vid. por último, P. Brown, «The World of Late Antiquity Revisited», *SO* 72, 1997, 5-30, donde el autor repasa las contribuciones al estudio de la Antigüedad Tardía en el último cuarto de siglo. Su análisis se completa con los comentarios de G. W. Bowersock, Av. Cameron, E. A. Clark, A. Dihle, G. Fowden, P. Heather, Ph. Rousseau, A. Rousselle, H. Torp et I. Wood (31-69).

síntomas o exponentes de un imperio agonizante, sino como elementos definitorios de un tiempo de transformación.

Ahora bien, más allá de los términos del debate en torno al final del Imperio Romano y el lugar que dentro de la discusión teórica sobre sus causas corresponde al fenómeno de la cristianización de la sociedad[6] y la implantación de la estructura eclesiástica, lo que quiero subrayar, a través de esta colación, es que desde la que se suele considerar como obra fundacional de la moderna historiografía sobre el Imperio Romano, es decir la *History* de Gibbon, el cristianismo y la Iglesia, en tanto que objetos de estudio, forman parte inextricable de la historia del Imperio Romano y que por tanto, y aunque con excepciones, desde la perspectiva del historiador, la historia de la Iglesia es historia social y política respecto de la que no cabe practicar cirugía alguna que la aísle de su contexto histórico.

Ésta es una declaración preliminar seguramente innecesaria y desde luego poco original, si se tiene en cuenta que ya en 1958 el destacado romanista Gaudemet titulaba el volumen III de la serie dedicada a la Historia del derecho y de las instituciones de la Iglesia en occidente, *L'Eglise dans l'empire romain (IVe-Ve siècles).* Menos precisa aún si reparamos en las cuestiones abordadas en el *Jahrbuch für Antike und Christentum* (Münster), que comenzó su serie en el mismo año, y del todo prescindible si se consulta el índice temático de los *Incontri di Studiosi dell'Antichità Christiana* celebrado anualmente en Roma, bajo el patrocinio del *Institutum Patristicum Augustinianum,* desde 1972, cuyos títulos ponen de manifiesto que, desde la óptica confesional, se comparte este obligatorio diálogo entre cristianismo y antigüedad.

Entre nosotros la perspectiva integradora de los estudios sobre la Iglesia hispana antigua ha tenido sus mejores defensores, entre los hombres de profesión eclesiástica, en Orlandis, Sánchez Salor y Sotomayor.

[6] Sigue siendo de lectura obligatoria, a pesar de los años transcurridos desde su publicación, A. Momigliano, «Christianity and the Decline of the Roman Empire», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 1-16; cfr. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979 y A. Fraschetti, 'Trent'anni dopo: il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV», *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, ed. F.E. Consolino, Mesina 1995, 5-14.

Este último, Manuel Sotomayor y Muro, jesuita, doctor en Historia Eclesiástica por la Universidad Gregoriana de Roma y en Filosofía y Letras por la de Granada y autor, dentro de la *Historia de la Iglesia en España* dirigida por Ricardo García Villoslada, del tomo I concerniente a *La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)* escribía en 1979 a modo de justificación de su contenido:

> «Conocer la historia de la Iglesia es conocer la vida de la comunidad cristiana que la constituye. No hay comunidad cristiana que no sea comunidad de personas humanas. Y como no hay personas humanas que no estén configuradas según una serie compleja de condicionamientos socioculturales, tratar de estudiar el fenómeno cristiano sin encuadrarlo plenamente en su contexto socio-cultural es deformarlo radicalmente y renunciar a toda posibilidad de comprenderlo»[7].

Desde la aconfesionalidad estos supuestos dialécticos entre Iglesia y sociedad han sido desarrollados y puestos en práctica de manera fecunda, entre otros, por los profesores Teja[8], García Moreno, González Blanco, Lomas, Santos, Fernández Ubiña, Blázquez y una larga nómina de discípulos. Tres congresos, los habidos en Madrid en 1988, Roma en 1993 y el celebrado en Vitoria en 1996 reunieron a unos y otros. Los índices de sus actas, reflejan, con sus haberes y deudas, el estado actual de la investigación en España sobre el cristianismo y la Iglesia antiguos[9].

[7] Cap. I, 12. cfr. E. Herrmann, *Ecclesia in re publica*, Stuttgart 1980.

[8] Desde su Memoria de Doctorado, publicada en 1974 bajo el título de *Organización económica y social de Capadocia en el s. IV según los Padres Capadocios*, ha hecho del cristianismo antiguo su exclusivo tema de investigación, a la vez que desde su cátedra en Santander creaba un grupo de trabajo especializado en esta parcela temática de la Antigüedad Tardía. De los resultados en forma de publicaciones de esta labor ininterrumpida mencionamos el último, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999, una compilación de artículos, cuyo titulo pone de manifiesto la perspectiva sociológica y política predominante en sus averiguaciones.

[9] *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, eds. A. González Blanco y J.M. Blázquez, *Antigüedad y Cristianismo, Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, (Madrid 1988) Murcia 1990; *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, (Roma 1993), Roma 1994, sección sobre Hispania (trabajos de Velázquez, Marcos, Díaz Martínez, Fernández Ubiña, Escribano, Tovar Paz, Ramos-Lisson, Vilella, Fernández Ardanaz y Closa), 329-528; *Symposium* sobre *El cristianismo: problemas históricos de su origen y difusión en Hispania* (Vitoria 1996), *Revisiones de Historia Antigua III*, ed. J. Santos Yanguas, Vitoria 2000.

Yo para esta ocasión, y con el fin de ilustrar dichos supuestos, he escogido el más controvertido episodio de heterodoxia habido en la Iglesia hispana antigua, es decir, el llamado priscilianismo, porque desde su estudio se puede acceder al conocimiento de las formas que adopta la cristianización de la sociedad hispana en el siglo IV y en particular de sus clases superiores; el grado de implantación alcanzado por la organización eclesiástica en las provincias de la diócesis de las Hispanias; el estado de la reflexión teológica; la funcionalidad del concilio como asamblea disciplinar; la relevancia de determinadas individualidades en el seno de la Iglesia; la definición de la primacía jurisdiccional de la sede apostólica y, en fin, el alcance de la intervención de los príncipes, en concreto, Graciano, Teodosio y el usurpador Máximo, en los asuntos eclesiásticos, cuestiones todas que vienen a configurar la situación de la Iglesia hispana al final del siglo IV.

El estado actual de nuestro saber en torno al priscilianismo es resultado de una larga y polémica tradición de estudios que se remonta al siglo XVI. Del examen del debate historiográfico –que no pretendo reproducir aquí en todo su desarrollo, aunque tenga el interés de ser, a la vez, la historia de las vicisitudes por las que ha pasado el tratamiento historiográfico de la herejía en los últimos siglos[10]– se desprende que la

[10] Se puede consultar el amplio apartado dedicado por B.Vollmann a «Die Forschung» en sus *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien 1965, 9-49 y los posteriores de J. M. Blázquez, «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna», *I Concilio Caesaraugustano*, ed. G. Fatás, Zaragoza 1981, 65-121; J.E. López Pereira, «Prisciliano de Avila y el priscilianismo desde el s. IV a nuestros días: rutas bibliográficas», *Cuadernos Abulenses* 3, 1985, 13-77 y M.V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza 1988, 1-39; Ead., «Heterodoxia e historiografía», *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, eds. F. Gascó y J. Alvar, Madrid 1991, 96-121; Ead. «Breviario de historiografía sobre el priscilianismo», *Congreso Internacional sobre Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España (siglos XVIII a XX)*, ed. J. Arce, Madrid 1992, 229-235 y Ead. «Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo», *Symposium* sobre *El cristianismo: problemas históricos de su origen* ... (cit.) 259-283.

mayor renovación en las interpretaciones propuestas se ha producido como consecuencia, por una parte, de la redefinición conceptual que ha transformado las perspectivas de análisis de la religiosidad antigua tardía[11], de otra, como efecto de la ampliación del dossier documental sobre el priscilianismo merced al excepcional descubrimiento por Divjak de un lote de treinta cartas inéditas de Agustín, entre las cuales se encuentra la ya famosa Epístola 11* del laico hispano *Consentius*[12].

Una y otra han permitido rescatar a Prisciliano y al llamado priscilianismo del exclusivo ámbito de los estudios heresiológicos e integrarlo en el de la compleja trama sociopolítica e ideológica de los siglos IV y V del Occidente romano.

El alcance de la reorientación se hace patente en las diferencias entre el Prisciliano hereje, maniqueo, que concita la condena unánime de los historiadores eclesiásticos enfrentados en las controversias estimuladas por la Reforma –léase lel luterano *Flacius Illyricus* o el cardenal Cesare

[11] La lista de referencias sería interminable. Cito únicamente las que considero dos obras –y sus autores– pioneras en esta reorientación interpretativa del fenómeno religioso en la Antigüedad Tardía y tres títulos recientes, correspondientes a otras tantas reuniones de especialistas en la cuestión, que resumen las actuales directrices del debate historiográfico: (1) H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*, London 1972. (2) *Aspects of the Fourth Century A.D. Proceedings of the Symposium Power & Possession: State, Society, and Church in the Fourth century* A.D. (Leiden 1993, colaboraciones de Bartelink, A. Cameron, Gaudemet, Guidobaldi, Lane Fox, Liebs y MacMullen) eds. H.W. Pleket-A.M.F.W. Verhoogt, Leiden 1997; *Il Tardo Impero. Aspetti e significati della realtà sociale nei suoi riflessi giuridici*. Parte III: *Rapporti fra impero e societa cristiana nel IV e V secolo* (Spello, Pérouse, Gubbio 1991, colaboraciones de Siniscalco, Naldini, Forlin Patrucco, Sirks, Barone-Adesi, Girardet, Desanti, entro otros), *AARC X Convegno Internazionale in onore di Arnaldo Biscardi*, Napoli 1995; y *Shiftinfg Frotiers in Late Antiquity: Papers from the First Interdisciplinary Conference on Late Antiquity*. Section I, 3: *Redrawing Internal Frontiers*. Section II, B: *Rethinking The Frontiers of Ritual, Piety, and Spirit* (University of Kansas 1995, colaboraciones de Trout, Stevens, Kirby, Orel, Basson, DiMaio, Marinescu, Rothaus, Mathisen, Burgess, Caseau, entre otros), Aldershot-Brookfield 1996.

[12] J. Divjak, (recensuit), «Sancti Aurelii Augustini opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae», *CSEL* 88, Vindobonae 1981 (*Prolegomena*, IX-LXXXIX; *Textus epistularum*, 1-138; Ep 11*, 51-70). El hallazgo dio lugar a una reunión de estudio en 1982:*Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris 1983. Vid. infra.

Baronio[13] – con el Prisciliano representado como «a strange man», asceta ilustrado y carismático líder por Virginia Burrus en la que es la última monografía sobre la cuestión[14], por mencionar los dos extremos en el tiempo de la controversia interpretativa.

Es esta redefinición del priscilianismo la que pretendo exponer dando respuesta a tres preguntas: (I) cuáles eran las creencias y prácticas de los que, después de la condeña en Tréveris del tenido por heresiarca, Prisciliano, en 385, empezaron a ser llamados priscilianistas; (II) por qué fueron acusados de maniqueísmo; y (III) cuál fue la causa que determinó que Prisciliano y los más comprometidos de sus seguidores fueran juzgados y castigados con la muerte por maleficio –magia nociva– en juicios civiles, en los que el principal acusador fue un obispo, Itacio de *Ossonoba*.

A su vez, el esclarecimiento de estas cuestiones obliga a dos considerandos previos, bien estudiados, que sólo enunciaré[15]:

El primero es la incidencia que sobre el proceso de cristianización tuvo la colaboración del príncipe romano a partir de Constantino, una cooperación prestada en forma de dictado de leyes a favor de la conversión, y en contra la disidencia tal y como recoge el libro *XVI* del *Codex Theodosianus*. Las rúbricas de sus capítulos (1. *de fide catholica.* 2. *de episcopis, ecclesiis et clericis.* 3. *de monachis.* 4. *de his, qui super religionem contendunt.* 5. *de haereticis.* 6. *ne sanctum baptisma iteretur.* 7. *de apostatis.* 8. *de iudaeis, caelicolis et samaritanis.* 9. *ne christianum mancipium iudaeis habeat.* 10. *de paganis, sacrificiis et templis.* 11. *de religione*) y su inclusión en un código legal son prueba elocuente de la alianza entre el emperador romano y la autoridad

[13] M. Flacius llyricus, *Ecclesiasticae Historiae centuriae* IV-V, Basileae 1560-1562. *Quarta centuria* (1560), 316, 402-404, 1191, 1396-1398; *Quinta centuria* (1562), 569-576. Cfr. Vollmann, *Studien...* (cit.), 9, nn.1-4; C. Baronius, *Annales Ecclesiastici* I-XII, Romae 1588-1607. Se cita la posterior edición de G.D. Mansi en 38 tomos impresa en Lucca 1738-1779. T.V, *ad annum* 381, 98-115; a. 385, 22-29; a. 386, 25-29, 33-38; a. 387, 65-67.

[14] V. Burrus, *The Making of a Heretic.Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.

[15] Hemos analizado ambos en un reciente trabajo –M.V. Escribano, «Cristianización y liderazgo en la Lusitania Tardía», *IV Reunión Internacinoal de Arqueología Cristiana Hispánica* (Lisboa 1992), Barcelona 1995, 267-275–, por lo que aquí nos limitamos a su mero enunciado y la indicación selectiva de los estudios pertinentes.

eclesiástica en la tarea común de cristianizar el imperio desde el siglo IV y del uso de la ley como método al servicio de la afiliación religiosa y la construcción de la arquitectura organizativa de la Iglesia[16].

La segunda consideración obligada es la relativa a la conformación de la jefatura episcopal como nueva forma de liderazgo social en el medio urbano en la segunda mitad del siglo IV. En efecto, el debilitamiento de las estructuras políticas coincidió con la simultánea afirmación de la figura del obispo, junto al cual los habitantes de las ciudades buscaron no sólo amparo y guía espiritual, sino tambien la protección, el consejo y el auxilio que ya no dispensaban otras instancias. De resultas, la hegemonía moral del obispo se dobló en política paulatinamente[17].

[16] Se puede definir la *constitutio CTh.* XVI,1,2.380 como testimonio emblemático de dicho entendimiento Vid. L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Salerno 1980; Id. «Ortodossia, eresia, funzione dei chierici. Aspetti e problemi della legislazione religiosa fra Teodosio i e Teodosio II», *Index* 12, 1983-84, 391-403; M.R. Salzman, «The Evidence for the Conversión of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the Theodosian Code», *Historia* 42, 1993, 363-378; D. Hunt, «Christianising the Roman Empire: the Evidence of the Code», *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, eds. J. Harries-I. Wood, London 1993, 143-158 y M.V. Escribano, «El Edicto de Tesalónica (*CTh.* XVI,1,2.380) y Teodosio: norma antiarriana y declaración programática», *Cassiodorus, Rivista di studi sulla Tarda Antichità* 5, 1999, 35-65.

[17] H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, Berkeley 1980; F. Gilliard, «Senatorial Bishops in the Fourth Century», *HThR* 77.2, 1984, 153-178; R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul,* Berkeley 1985; G.W. Bowersock, «From Emperor to Bishop: from Self-conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.», *Classical Philology* 81, 1986, 298-307; R. Lizzi, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d. C.)*, Roma 1987. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992; B. Beaujard, «L'évêque dans la cité en Gaule aux Ve et Vie siècles», *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari 1996 127-145 y de AA.VV, *Vescovi e pastori in epoca toeodsiana. XXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Christiana*, Roma 1997; R. Teja, «*Auctoritas* vs. *potestas*: el liderazgo social de los obispos en la sociedad Tardo-antigua», *Emperadores, obispos, monjes...* (cit.), 97-107. En Hispania el liderazgo social y político de los obispos al frente de las ciudades se hace más visible en el siglo V: piénsese en Hidacio actuando como embajador ante Aecio en 431 o mediando en el armisticio suevo-galaico del 433; en León de Tarazona defendiendo su ciudad, en 449, contra el aristócrata Basilio y sus bagaudas; o en Juan de Zaragoza, un siglo después, negociando con los francos el levantamiento del primer sitio de la ciudad. El poder que denotan tales actuaciones se gesta en el siglo IV.

Estos presupuestos son imprescidibles para entender cuál fue el núcleo del conflicto priscilianista, algo que no se colige de la mera secuencia de los hechos. Si nos atenemos a ésta concluiremos que el priscilianismo consistió en un enfrentamiento entre herejes maniqueos, sospechosos de practicar la magia, y ortodoxos obispos que reclamaron el auxilio del poder civil para combatir a los disidentes hasta conseguir su condena a muerte. Pero las preguntas formuladas seguirán sin respuesta. Resolverlas exige interpretar los hechos.

CONFLICTO ECLESIÁSTICO

La primera pregunta –cuáles eran las creencias y prácticas de los tenidos por heréticos– se puede responder a partir de la colación del relato de Sulpicio Severo con, por una parte, el *Liber de fide de apocryphis* (*Tr.* III), el *Liber Apologeticus* (*Tr.* I) y el *Liber ad Damasum* (*Tr.* II) y, por otra, las actas del concilio I de *Caesaraugusta* (ca. 378 ó 379).

Sulpicio Severo era un *nobilis* aquitano, antiguo abogado convertido al ascetismo, biógrafo de Martín de Tours[18] y autor de una *chronica* cristiana –es decir, un breviario de historia sagrada– en torno al 404 que concluye, precisamente, con la exposición del *certamen* priscilianista, ejemplo demostrativo, junto la disputa arriana, del mal intestino que afectaba

[18] Asistente al concilio de Burdeos y fuente primordial de Sulpicio Severo en relación con la controversia priscilianista. Esta dependencia no excluye que conociera el hipotético *Apologeticum* compuesto por el obispo Itacio, el principal antagonista de Prisciliano y acusador en Tréveris, después de su muerte, con ocasión del juicio que le fue incoado tras la desaparición de Máximo (388). Esta fuente itaciana fue defendida por E. Ch. Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris 1909, 36-38, y después han admitido su seguimiento por Sulpicio Severo A. D'Ales, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle*, Paris 1936, 11-12; Kl. Girardet, «Trier 385. Der Prozess gegen die Priszillianer», *Chiron* 4, 1974, 579, n. 18; B. Vollmann, «Priscillianus», *RE* 15, 1974, 524; H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church,* Oxford 1976, (tr.al castellano de J. L. López Muñoz, 1978, *Prisciliano de Avila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva,* Madrid), 43, J. Cabrera Moreno, *Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Oviedo 1983, 32, n. 169 y la cuestiona Burrus, *The Making of a Heretic...* (cit.), 127.

a la Iglesia en su tiempo, a saber, y en sus propias palabras, la *discordia episcoporum*[19].

Los demás son textos generados por la propia querella y piezas de la misma, unos salidos de manos priscilianistas, de carácter fundamentalmente apologético y apodíctico[20], y otros –los cánones de la reunión episcopal cesaraugustana– elaborados por los considerados antipriscilianistas, de tono eminentemente inculpatorio. La comparación nos permite descubrir el ideario y las consiguientes prácticas que dieron pie, primero, a la delación ante el metropolitano emeritense y, después, a la imputación de lectura de apócrifos, magia y maniqueísmo con ocasión del convento episcopal cesaraugustano[21].

La autorrepresentación que componen de sí mismos corresponde a la imagen de ascetas unidos por un propósito de perfección espiritual[22] y puestos bajo la guía de un hombre portador de poderes carismáticos, Prisciliano, al que se retrata con rasgos que lo avecinan al hombre santo tardío. La parte central de su ejercitación consistía en la lectura y exégesis de los libros sagrados –*lectio diuina*–, incluidos aquéllos que el Canon eclesiástico de las Escrituras había dejado fuera[23]. A tal efecto celebraban reuniones privadas mixtas bajo la dirección de laicos, discípulos de Prisciliano, a los que pronto se agregaron clérigos, algunos de rango episcopal. Sostenían la posibilidad de que, sin estar investido de la dignidad sacerdotal, se poseyera el *charisma ueritatis* que facultaba para interpretar y separar lo fidedigno de las interpolaciones y deformaciones añadidas a tales textos por los heréticos[24]; en otras palabras, reconocían a laicos elegidos de Dios la autoridad para impartir enseñanzas sagradas, tomando como precedente la predicación apostólica[25], lo que implicaba negar a los

[19] Sobre el autor, la obra y la finalidad que suyace al tratamiento que dispensa al priscilianismo vid. amplio capítulo de Escribano, *Iglesia y Estado* ... (cit.) 114-147.

[20] Ibid. 57-113. Se recoge la polémica en torno a su autoría, así como el comentario de su contenido.

[21] M. V. Escribano, «El Concilio I de Caesaraugusta», *Revista Aragonesa de Teología* 5, 1997, 37-52.

[22] *Liber Apol.* 2,4.

[23] *Liber de fide* 62,48.

[24] *Liber de fide* 60,47.

[25] *Liber de fide* 56,44; 58,46; 66,51.

miembros del orden sacerdotal la exclusividad en la transmisión y glosa de la palabra divina. De sus textos se colige que sus modelos eran los ejemplos de ascetismo y profetismo recogidos en el Antiguo Testamento.

Pero tan interesante como saber de qué manera se autorrepresentaban es conocer cómo fueron percibidos por la incipiente jerarquía eclesiástica. Para saberlo hemos de atender a los cánones del I concilio Cesaraugustano.

Se convocó en 378 ó 379[26], después de que el obispo de Córdoba, Higinio, denunciase a los que consideraba heréticos –entre los cuales se contaban los obispos Instancio y Salviano, de sede desconocida, probablemente lusitanos– ante el metropolitano de Mérida, Hidacio[27] y tras la presentación por su líder, el *nobilis* y laico Prisciliano de un alegato en defensa de su modo de vivir el cristianismo y, sobre todo, de la lectura de apócrifos (*Liber de fide de apocriphis*[28]).

[26] Vid. la fundamentación textual de esta fecha, en lugar de la convencional –pero igualmente hipotética– de 380, en Escribano, «El Concilio I de Caesaraugusta» (cit.), 42-43.

[27] *Sulp. Sev. Chron.* 2,46,7-8: *iamque paulatim perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae peruaserat, qui et nonnulli episcoporum deprauati, inter quos Instantius et Saluianus Priscillianum non solum consensione, sed sub quadam coniuratione susceperant, quoad Hyginus, episcopum Cordubensis, ex uicino agens, comperta ad Ydacium Emeritae sacerdotum referret.*

[28] El texto es una *consideratio* (3,74,56) es decir, reune un conjunto de observaciones sobre un tema determinado, como es la ortodoxia de la lectura de escritos apócrifos –término éste que se evita citar a lo largo de todo el libelo– bajo la forma de la apología y la polémica (*disceptatio*, *disputatio* 3,63-64). Se fundamenta tal justificación en la distinción entre *Scribtura* y Canon. La primera, al igual que el Símbolo, es producto de la directa revelación divina (3,62,48), en tanto que la fijación de un número de libros canónicos es resultado de la inferior y restrictiva iniciativa humana. El argumento demostrativo de la rectitud de su postura y del error de su antagonistas es la cita de textos relegados fuera del Canon en escritos tenidos por canónicos, tanto entre los Profetas, cuanto entre los Apóstoles (3,56,44), reforzado por la incertidumbre que rodea la transmisión de los antiguos libros del testamento, tras el incendio del Templo en Jerusalen (3,67-68,52). El auténtico propósito de la *consideratio* es hacer evidente, sin llegar a enunciarlo en términos censurables y reprimibles, la posibilidad de poseer el *charisma ueritatis* y la facultad de impartir enseñanzas de acuerdo con la predicación apostólica, fuera de la ordenación eclesiástica, lo que, en el fondo transforma el escrito en una apología del modo de vida ascético, de cuya *exercitatio* y *labor* formaba parte la *lectio diuina*. Vid. Escribano, *Iglesia y Estado*... (cit.) 98-110.

La lista de asistentes comprende a *Fitadius*, identificado con Febadio de Agen[29]; *Delphinus*, obispo de Burdeos[30], residencia del vicario de la Galia meridional; *Euticius* y *Ampelius*, de los que se ignora la sede y que pudieron pertenecer al clero galo-aquitano; *Auxentius*, al que se atribuye el desempeño episcopal en Toledo, a partir de una cita de Ildefonso (*Uir. Inl.* II)[31], y que cabría identificar con el *Audentius episcopus hispanus*, incluido por Genadio de Marsella en su nómina de hombres ilustres como autor de escritos contra maniqueos, sabelianos y arrianos[32]; *Lucius*, lector de las *sententiae* del concilio, al que Babut y Matthews suponen titular de *Tarraco*[33]. Además de los señalados, acudieron *Itacius, Sossubensi episcopo* (*Sulp. Sev. Chron.* II, 47, 3), corregido en *Ossubensi*, e identificado con Estoi, al sur del actual Portugal, y por lo tanto, en la antigua Lusitania. *Splendonius* de sede desconocida. *Valerius*, de *Caesaraugusta*, si se admite su entronque con la

[29] *Aginum*. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* II, 2, Paris 1910, 60. Se sabe de su participación en la crisis arriana. Después de sufrir exilio tras el concilio de Béziers (*Concilium Biterrense*, 356), participó en el de *Ariminum* (359) (*Sulp. Sev. Chron.* 2,44,1) y presidió el de *Valentia* (J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IVe siècle,* Paris 1977, 103). Fue corresponsal de Ambrosio (*Ep.* 72) y citado por Jerónimo entre sus *uiri illustres* (108). Escribió un tratado contra los arrianos editado por A. Durenges, *Le livre de saint Fhebade contre les Arriens*, Agen 1927.

[30] A. Chastagnol, «La diocèse civil d'Aquitaine», *BSNAF* 1970, 272-290. Pertenecía al llamado «Círculo aquitano de ascetas» (A. Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*, Freiburg 1917), y compartía los ideales religiosos de Sulpicio Severo, el destinatario de la *Vita Martini* sulpiciana, Paulino de Nola y Exuperio, futuro obispo de Toulouse. Bautizó a Paulino de Nola, que alaba su apostolado en Aquitania (*Carm.* 18, 132). En el desarrollo del conflicto priscilianista mantuvo siempre una actitud contraria a los que consideraba herejes. De hecho, se negó a a recibirlos en Burdeos (*Sulp. Sev. Chron.* 2,48,1).

[31] *PL* 96, 199.

[32] *De script. eccl. lib.* 14.

[33] E. CH. Babut, *Priscillien et le priscillianisme* (cit.), 99, n. 2; J.F. Matthews *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425*, Oxford 1975, 161, n.4. Cfr. Chadwick, *Prisciliano de Avila...* (cit.), 53 rechaza esta posibilidad y considera más probable su igualación con *Luciosus*, quien colaboró con Higinio de Córdoba en la lucha contra los luciferianos. Vid. discusión en Escribano, *Iglesia y Estado...* (cit.), 221-22. Por nuestra parte, teniendo en cuenta que *Lucius* lee las disposiciones conciliares y que ese era un honor reservado al obispo de mayor dignidad y rango preferimos seguir la opinión de Babut y admitir que era metropolitano de la *Tarraconense*.

domus infulata Valeriorum, a la que alude Prudencio en el *Peristephanon*[34]. *Symposius* de Astorga, *Carterius*, tal vez el teólogo galaico celebrado por Braulio[35], e *Idatius*, de Mérida.

De los doce obispos concurrentes, número escaso si se compara con los dicecinueve de Elvira, cuatro –dos con certeza, los otros, con probabilidad– pertenecían al clero galo y ocho al hispano. Se hallaban representadas las provincias Aquitania Segunda, en la diócesis homónima gala, y Cartaginense, Tarraconense, Lusitania y *Gallaecia* de la hispana, para cuya totalidad faltaba la Bética; y entre los obispos se contaban –y no por casualidad– los titulares de las sedes de *Emerita*, capital del vicariato de las Hispanias, y *Burdigala*, residencia del vicario de Galia meridional.

La elección de Cesarugusta como lugar de reunión obedecería tanto a la extensión que la disidencia había alcanzado en la zona[36], cuanto a su proximidad al otro núcleo extrapeninsular con densa presencia de ascetas proclives a la divergencia: nos referimos a la Aquitania –tal y como informa Sulpicio Severo[37] y ha estudiado magistralmente

[34] 4, 79-80.

[35] *Ep.* 44, 293.

[36] La correspondencia entre Himerio de Tarragona y Siricio de Roma, en el 385, certificaría esta suposición. Aunque la carta del obispo hispano no se ha conservado, podemos reconstruir sus temas de preocupación a partir de la repuesta del papa romano (*Epistola Siricii papae ad Himerium episcopum Tarraconensem*, *PL* 13, 1131-1147 y entre ellos reconocemos algunos directamente relacionados con el priscilianismo, a saber, el bautismo en el día de la Epifanía (1,2,3), la reglamentación de *cursus* clerical (1,8,12), la cohabitación de clérigos con mujeres de edad poco canónica (1,12,16), la desconfianza hacia los monjes (1,13,17). Vid. Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976, II, 1045-1056.

[37] *Sulp. Sev. Chron.* 2,48,2-4. Antes de dirigirse a Milán, después del concilio Cesaraugustano, los priscilianistas Instancio, Salviano y el propio Prisciliano se detuvieron en Aquitania. Pervirtieron a la *plebs Elusana* y, ya en Burdeos, después de ser rechazados por el obispo Delfino, que ordenó su expulsión de la ciudad, obtuvieron el amparo de la esposa del *nobilis* retor *Delphidius*, Eucrocia, y de su hija Prócula. Tanto el itinerario seguido hacia Italia cuanto la actitud de estas mujeres resulta inexplicable si no se admite que los priscilanistas disponían de apoyos previos en la región. Cfr. *Philastr. Diu. her. lib.* 84, ca. 383: *Alii sunt in Galliis et Aquitania, ueluti abstinentes...* Otro dato de interés: el Cronógrafo de 354 utiliza el término de *Hispanogallia*, *MGA*, *AA*, 9,98,62.

Fontaine[38] – lo que explicaría la asistencia de los prelados galos al concilio.

Sus prácticas fueron interpretadas por los concurrentes al sínodo como una incitación al absentismo litúrgico y la inobservancia del calendario eclesiástico, como una tentativa de crear una liturgia paralela y, en consecuencia, como usurpación de las funciones reservadas al personal eclesiástico, y sobre todo, a los obispos. En suma, nada concomitante con la religiosidad abstinencial. Por el contrario existía un peligro cierto de división de la comunidad religiosa que regía el obispo y, más aún, de disgregación social, puesto que los ascetas habían logrado adeptos sobre todo en los medios urbanos, sin excluir los rurales, tanto entre *nobiles*, cuanto en el seno del *populus*, incluida su parte femenina.

Al efecto multiplicador de estos activos agentes de propagación hay que añadir la atracción que debía de ejercer el convincente Prisciliano, no sólo proponiéndose como ejemplo de vida abstinente o persuadiendo mediante el arte de la palabra, sino también con intervenciones demostrativas de su comunicación con Dios –rituales propiciatorios de buenas cosechas, posesión de amuletos–, fácilmente asimilables a actos de magia. La proyección social de la esperanza milenarista y la difusión de la literatura apocalíptica en los medios hispanos del final del siglo IV contribuyeron a amplificar la resonancia de la función didascálica de Prisciliano y sus émulos.

Teniendo en cuenta que la liturgia simbolizaba y representaba el momento culminante de comunicación entre el obispo y los fieles y la ocasión ceremonial para la exposición del oficiante como vicario de Dios, la respuesta de quienes basaban su ascendencia en una ordenación eclesiástica monárquica, piramidal, propugnaban la exclusividad del *charisma*, excluían cualquier otro procedimiento de contacto con lo divino que no fuera el propio y tenían el terrible poder de la *excommunicatio*, no podía ser

[38] J. Fontaine, J., «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans l'espiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle», *Epektasis, Mél. J. Daniélou*, Paris, 1972, 571-595; Id. «Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose», *BLE* 4, 1974, 241-282. Sus estudios de geografía cultural ponen de manifiesto las afinidades entre los modos de vida y las actitudes religiosas en el área circumpirenáica, delimitada por el Ebro y el Garona.

otra sino la expulsión de la comunidad eclesiástica, puesto que los rigoristas habían osado cuestionar la *auctoritas* de la jerarquía episcopal precisamente en el momento de definición de los cuadros y formas organizativas de la Iglesia en Hispania.

Así, los cánones dictados por los padres asistentes al convento zaragozano procuraron privarles de las personas, los medios y la ocasión para la captación religiosa; prohibieron sus asambleas (cc. I, II y IV), impidieron sus ausencias de la liturgia episcopal (cc. II, III y IV), vedaron a sus maestros usar el título de *doctor* y por lo tanto les negaron potestad para interpretar las Escrituras (c.VII), y, en particular, pusieron el mayor empeño en evitar la difusión del propósito ascético entre las mujeres, por su potencialidad en la difusión de ideas y usos dentro de la vida familiar (cc. I y VIII), y entre los clérigos (c. VI).

LA ACUSACIÓN DE MANIQUEÍSMO

Pero aún tomaron otra cautela con el fin de privarlos de su capacidad para el proselitismo: consistió en acusarlos de maniqueísmo –entramos así en la respuesta a la segunda pregunta–, una desviación religiosa desde Diocleciano asociada con las prácticas maléficas.

En efecto, y ante la obstinación de los ascetas, tres fueron las acusaciones lanzadas contra ellos, clérigos y laicos, y motivo de discusión en el concilio: la lectura de apócrifos en reuniones privadas, maniqueísmo y magia. La primera había sido formulada desde el principio, según prueba la contestación de Prisciliano en forma de *Liber de fide de apocriphis*. La segunda y la tercera fueron lanzadas con anterioridad al convento zaragozano y en su difusión desempeñó un papel relevante Itacio de *Ossonoba*[39].

Así nos consta gracias al *Liber Apologeticus* confeccionado también por Prisciliano y dirigido a los padres reunidos en Zaragoza[40], atendiendo

[39] *Lib. Apol.* 27-28, 23.

[40] Vid. argumentación a favor de estos destinatarios, así como la discusión historiográfica en torno a la cuestión en Escribano, *Iglesia y Estado...* (cit.) 65-85.

a su demanda[41], con el fin de demostrar su ajenidad a las imputaciones y, por tanto, su ortodoxia. El texto en cuestión es una *professio fidei*[42] dividida en tres partes: (1) el *exordium*, que incluye la declaración de la *fides catholica,* la invocación de los recipiendarios, la referencia a anteriores *professiones*, la negación del maniqueísmo imputado y la aceptación del *symbolum catholicae obseruationis*; (2) el cuerpo del texto, integrado por la condena de las herejías y el rechazo de la acusación de magia y de lecturas apócrifas; y (3) la *peroratio* final donde se resume lo expuesto y se precisan los fines deseados[43], es decir, la exculpación de las faltas de que han sido objeto.

Cabe preguntarse si Prisciliano y sus prosélitos dieron motivos objetivos para la acusación.

El estado de opinión actual en torno al problema de si hubo indicios objetivos para la inculpación de maniqueísmo –después de siglos de discusión– parece inclinarse a favor de las conclusiones formuladas por el más competente estudioso del ideario priscilianista en nuestros días, A.B.J.M. Goosen[44], quien, después de un minucioso examen y comentario de los Tratados de Würzburg, defiende no sólo lo ajeno del pensamiento priscilianista a la teología y antropología maniqueas, sino la antinomia entre los fundamentos de su modo de vida ascético y el que se atribuye a los dualistas. Su doctrina no es gnóstica ni maniquea, sino el resultado de una experiencia de vida personal, que se procura justificar con apoyatura bíblica en la mayoría de las ocasiones, mejor que una especulación intelectual. Se trata de la ideología de una *praxis*, en palabras de J. Fontaine, y requiere ser enjuiciada como tal. Los Tratados evidencian el carácter arcaico y la raíz paulina de su teología, con elementos espirituales presentes tanto en la tradición oriental[45], como en la occidental.

Sin embargo, el acuerdo entre las jerarquías eclesiásticas y civiles en aceptar los cargos de maniqueísmo y magia contra los priscilianistas, desde su temprana formulación por Itacio de *Ossonoba*, fue completo e inconcuso[46].

Creemos, con Van Dam[47], que las razones para ello no hay que buscarlas en el plano doctrinal sino en el de las estrategias de las partes contendientes en la querella. Las actividades que describen los cánones zaragozanos permitieron, desde una óptica interesada, establecer afinidades aparentes entre los priscilianistas y los maniqueos y sobre esa base sostener su condición de tales, de manera que fuese posible aplicarles la dura legislación imperial al respecto y convertirlos en víctimas de la aversión social que despertaban los maniqueos.

Conviene recordar que de todos los grupos clasificados como heréticos fueron los maniqueos los más perseguidos por parte del poder público. Para las fechas del concilio ya Valentiniano I había decretado la confiscación de las *domus et habitacula* donde sucedían las asambleas de los que llama *infami et probosi* (*CTh.* 16.5.3. 372) y Graciano, que había excluido únicamente a los maniqueos de su coyuntural edicto de tolerancia religiosa (378), había ordenado su expulsión de las ciudades (*CTh.* 16.5.4. 380). Después Teodosio, además de privarles de la facultad de testar y recibir herencias, introduciendo en la norma una excepcional

[41] *Lib. Apol.* 1-2,3: *quia id uultis, sicut scribtum est parati semper ad confessionem omni poscenti nos rationem de fide et spe quae est in nobis tacere noluimus, quod iubetis...*

[42] Ibid. 15,14: *Sed si etiam in his professionis nostrae fides...*

[43] Ibid. 40, 33: *Et ideo, beatissimi sacerdotes, si satisfactum, damnatis heresibus et dogmatibus et fidei expedita abseratione, et deo putatis et uobis, dantes testimonium ueritati inuidia nos maliuolae obtrectationis absoluite et referentes ad fratres uestros ea quae maledicorum sunt uerbis uexata sanate, quoniam fructus uitae est probari ab his qui fidem ueri expetunt, non qui sub nomine religiosorum domesticas inimicitias persequuntur.*

[44] A.B.J.M. Goosen, *Achtergronden van Priscillianus'christelijke Askese*, Nijmegen 1976. Cfr. Burrus, *The Making of a Heretic...* (cit.), 47-78.

[45] Cfr. R. Lorenz, «Die Anfänge des abendländische Mönchtums im 4. Jahrhundert», *ZKG* 76, 1966,1-61, esp. 18-23. Frente a la ascendencia oriental y origenista difundida por Schatz (*Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums,* Freiburg i. Br. 1957), remite los usos más significativos de la secta, como son la exégesis directa de la Escritura y las prácticas abstinenciales, a una teología y antropología de raíz dualístico-gnóstica para él incuestionable.

[46] Sobre la reinterpretación de la desviación doctrinal de Prisciliano y sus acólitos en términos de «gnosticismo» por parte de Sulpicio Severo y Jerónimo después de su muerte vid. Burrus, *The Making of a Heretic...* (cit.) 126-159.

[47] R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul,* Berkeley 1985. 88-114. Pese a haber seguido vías de indagación distintas, son evidentes las convergencias con C. Mole, *Uno storico del V secolo. Il vescovo Idazio*, Catania 1978, 103-128.

cláusula de retroactividad, los declaró fuera del *ius Romanum* (*CTh.* 16.5.7. 381)[48].

Antes de los juicios de Tréveris ya se había decidido la muerte social y civil del maniqueo y coincidiendo con el desarrollo del conflicto priscilianista, la literatura jurídica, mediante un vocabulario fuertemente denigratorio y vituperante –con el cual se pretendía, además de castigar al disidente, estigmatizarlo a través de la palabra[49]– fue construyendo el estereotipo del maniqueo concentrando en él todo género de conductas antinómicas respecto de las propias del buen cristiano. Las disposiciones legales conceptuaban su vida de nefanda y fraude maligno (*CTh.* XVI,5,7. 381), los llamaban turbas clandestinas de criminales depravados (*CTh.* XVI,5, 5. 379; 5,9. 382; 5,10.383) e instaban a los *inquisitores* a abrir sus tribunales, recibir los testimonios y denuncias contra ellos, sin rechazar la delación (*CTh.* XVI,5,9. 382)[50].

De todos los trazos que componían esta imagen de la peoría en la que se había convertido el maniqueo, era el más reprochable el que los representaba como sujetos de prácticas maléficas. El consorcio entre maniqueísmo y magia maléfica ya hemos dicho que se remontaba a Diocleciano (302)[51]. Posteriormente los emperadores cristianos no sólo

[48] Ya en otra sede, y siguiendo las sugerencias anticipadas por R. Van Dam, *Leadership and Community* ... (cit.) 80 ss. hemos analizado cómo se gesta y qué funciones se atribuyen al maniqueo en tanto que símbolo de la alteridad religiosa en el contexto de la Spätantike: M. V. Escribano, «Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. de C.», *Studia Historica* 8 (1990) 29-47. Vid. además, E. H. Kaden, «Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian», *Festschrift Hans Lewald*, Bâle 1953, 55-68; S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, A Historical Survey*, Oxford 1985; y R. M. Errington, «Church and State in the First Years of Theodosius I, *Chiron* 27, 1997, 21-72, esp. 51-54.

[49] Las razones que mueven al legislador a atribuir, entre otras anomalías, la mental al hereje han sido estudiadas por F. Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.

[50] Escribano, «Alteridad religiosa y maniqueísmo..» (cit.), 36-40.

[51] Aparte del trabajo de Seston y el comentario de Kaden sobre el edicto de Diocleciano contra los maniqueos, vid. L.J. Van Der Lof, «Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire», *JRS* 49, 1969, 92-103.

mantuvieron esta vinculación, sino que abundaron en la penalización de las tenidas por prácticas mágicas y las ocasiones para su suceso[52].

De acuerdo con lo expuesto, antes del 380 un acusado de maniqueísmo, una vez probada su culpa, sería castigado, sin remisión, con la expulsión de su ciudad y la confiscación de sus bienes.

La inculpación, difundida por el obispo Itacio de *Ossonoba*, era la forma más eficaz de acabar con los fundamentos de su ascendencia sobre el conjunto social y de eliminar su competencia como guías espirituales.

Finalizada la reunión cesaraugustana, los obispos priscilianistas, ante la gravedad de la acusación, decidieron reforzar su facción[53] haciéndose con el control de distintas sedes episcopales y otras tantas ciudades de Lusitania. Conscientes de la importancia del asiento metropolitano y de la responsabilidad que en su situación personal tenía su titular, planearon sustituir a Hidacio por Prisciliano, valiéndose del apoyo que les prestaban determinados sectores del clero y del pueblo[54]. El medio elegido para justificar su plan consistió en acusar a Hidacio *in actis ecclesiasticis* a través de un presbítero de su comunidad, difundir por distintas iglesias lusitanas libelos inculpatorios y buscar la conformidad de otros obispos extra lusitanos, tales Simposio de Astorga e Higinio de Córdoba, para poner en práctica la sustitución. La resistencia armada al plan por una parte del pueblo emeritense, que salió en defensa de su obispo, decidió el fracaso. En su defecto, optaron por consagrar a Prisciliano obispo de Ávila[55].

En la medida en que los líderes del grupo ascético se inclinaron por buscar amparo y poder en la investidura del episcopado sacrificaron su *propositum* inicial y paulatinamente copiaron los métodos de sus oponentes.

[52] M. V. Escribano, «Superstitio, magia y herejía», *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, I-III, Santiago de Compostela 1988, III, 41-60. Recuérdense los estragos causados por la frecuencia en el recurso a la acusación de magia nociva en el contexto de la lucha política en el siglo IV, en particular bajo Constancio II. Vid. J. Maurice, «La terreur de la magie au IVe siècle», *RHD* 6, 1927, 108-120.

[53] *Sulp. Sev. Chron.* 2,47,4-5.

[54] Éste es el hecho que oculta el circunstanciado *memorandum* sobre los sucesos de Mérida contenido en el *Liber ad Damasum* 39,48.

[55] *Liber ad Damasum* 39,48; *Sulp. Sev. Chron.* 2,47,4.

Desde entonces el objeto de litigio fue el derecho excluyente de Prisciliano y sus seguidores o de Itacio e Hidacio a la dignidad episcopal.

La historia de lo que después se llamó priscilianismo hasta la muerte de su conductor es la de un *certamen*, una disputa que opuso a los defensores de dos concepciones difícilmente conciliables del modo de vida cristiano y de la forma de organización que requería, entonces, en la segunda mitad del siglo IV, aún en trance de implantación en la Península: unos se mostraban partidarios del modelo de Iglesia jerárquica, bajo el episcopado monárquico, que había sancionado el concilio de Nicea (325); otros, los que denominamos priscilianistas, eran más fieles al ejemplo apostólico de comunidad encabezada por un guía carismático.

La querella entre ambas tendencias mantuvo la apariencia de una lucha entre ortodoxia y heterodoxia, pero, en la secuencia de los hechos, devino pugna abierta por el liderazgo sobre la comunidad en la nueva forma que éste asume al final del siglo IV d. de C. a saber, la jefatura episcopal.

En la resolución de dicha rivalidad la acusación de herejía y, en particular, de maniqueísmo, cumplió la función de medio para eliminar al sentido como contrario[56]. Para entenderlo hay que tener en cuenta la indefinición básica de la ortodoxia de la *fides christiana* y el protagonismo conferido a los obispos en su determinación en Nicea. A ellos les correspondía dictaminar el error en materia de fe, y, por tanto, serán los obispos los principales promotores de las imputaciones de herejía, que así sirvieron para decidir el predominio de un grupo u otro dentro de la jerarquía eclesiástica.

Sólo si se tiene en cuenta la forma de poder que entrañaba el episcopado se entiende la acritud y el encono puestos por los contendientes en el desenvolvimiento posterior de la querella y la implicación de la plebe en el *certamen*[57]. Y si bien es cierto que la iniciativa del conflicto

[56] En esta exégesis coinciden los más recientes trabajos sobre la cuestión, a saber los de Mole, *Uno storico del V secolo...* (cit.), 103-128, Van Dam, *Leadership and Community...* (cit.), 88-114, Escribano, *Iglesia y Estado...* (cit.), passim, y Burrus, *The Making of a Heretic...* (cit.), passim.

[57] Vid. Escribano, «Cristianización y liderazgo ...» (cit.), 267-275.

partió de algunos sectores de la Iglesia establecida[58], no dispuesta a admitir en su seno a un grupo segregado, que ponía en peligro la unidad religiosa en su base y en su altura, no lo es menos que, desde *Caesaraugusta,* los partidarios de Prisciliano imitaron a sus antagonistas.

Las dos partes contendientes se esforzaron por eliminar al contrario mediante condena judicial, trasladando así la resolución del conflicto al ámbito de la jurisdicción civil. Reprodujeron en este punto el modelo tradicional de la lucha política entre las elites, en la que no faltaron los libelos acusatorios, ni la manipulación de la plebe. Como ya estudiara magistralmente Fontaine, Sulpicio percibió las afinidades entre la *discordia episcoporum* de su siglo y la *ciuilis* del final de la república y eligió los conceptos morales y políticos de Salustio para expresar su condena[59].

El primero en recurrir a la autoridad imperial fue Hidacio de *Emerita*. Después de que Prisciliano y sus prosélitos trataran de arrebatarle la silla metropolitana y ante la ineficacia de los *saeculares iudices*, solicitó y obtuvo de Graciano un rescripto específico contra *pseudoepiscopos et Manichaeos*[60], en virtud del cual los supuestos heréticos fueron expulsados de sus iglesias y ciudades[61].

Por su parte, los líderes priscilianistas, tras ser rechazados por los obispos Dámaso de Roma y Ambrosio de Milán[62] –ambos complicados en

[58] El mismo recurso al concilio, en tanto que procedimiento prohibitorio y punitivo y cuerpo expresivo de la unanimidad sacerdotal, es un acto conforme al modelo jerárquico de Iglesia que defendían los asistentes al sínodo de Zaragoza.

[59] J. Fontaine, «L'affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sévère», *Classica et Iberica. A Festschrift in Honor of J.M.F. Marique* (Worcester Mass. 1975) 355-392. Nuestra interpretación sobre las razones de la elección historográfica de Sulpicio en *Iglesia y Estado...* (cit.), 114-147.

[60] *Sulp. Sev. Chron.* 2, 47,6. *Liber ad Dam.* 40, 50. Rescripto que hemos identificado con la ley de Graciano contra la herejía contenida en *CTh.* 16,5,4: M. V. Escribano, «En torno a una ley de Graciano contra la herejía (*CTh.* 16,5,4)», *Estudios en homenaje al dr. Antonio Beltrán Martínez* , Zaragoza 1986, 883-849 Cfr. A. Rousselle, «Qelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste», *REA* 83, 1981, 86.

[61] *Sulp. Sev. Chron.* 2,47,6-7: *...sed extra omnes terras propelli iubebantur.*

[62] Ya antes habían procurado obtener un fallo de Roma mediante una *supplicatio in absentia*: *Liber ad Dam.* 41, 51. Ahora pretendían la *definitio* papal en lo concerniente a su ortodoxia y el reconocimiento de su dignidad episcopal, y se atrevían incluso a sugerir el

la política religiosa de Graciano[63] –, consiguieron, con la colaboración del *magister officiorum* Macedonio[64], la anulación del rescripto, recuperaron las sedes perdidas y, a continuación, acusaron a su principal enemigo, Itacio, de *perturbator ecclesiarum*, un delito igualmente definido por la legislación imperial, primero ante el *proconsul Lusitaniae*, Volvencio[65], y, después, ante el *vicarius Hispaniarum*, Mariniano[66], los dos nombrados desde Milán a

procedimiento: o bien el juicio directo ante Dámaso, con la presencia del acusador Hidacio; o, en su defecto, la convocatoria de un concilio en Hispania (*ibid.* 42-43, 53-54) que actuase como *iudicium episcopale*, para poder hacer valer su defensa. Las dos soluciones estaban previstas en las *Ordinariorum sententiae* del 379 (*PL* 13, 586-587) para los litigios episcopales en los que el metropolitano resultase sospechoso.

[63] En el caso de Dámaso, aunque M. Fortina –*L'imperatore Graziano*, Torino 1953– no lo incluya en la nómina de «I consiglieri dell'imperatore» (75-81), parece fuera de duda su influencia directa en las decisiones antipaganas de Graciano en el bienio 376-377. Piganiol, Chastagnol, Paschoud y Vera coinciden en este punto. Por otra parte, oír la petición de los priscilianistas hubiera significado contradecir la decisión de quien se había manifestado como abierto protector del obispo de Roma, debilitado tras su segundo juicio, con ocasión del concilio romano del 378 (*Coll. Avell.* 13,9). Vid. A. Hoepffner, «Les deux procès du pape Damase», *REA* 50, 1948, 288-304, A. Lippold, «Ursinus und Damasus», *Historia* 14, 1964, 105-128 y G. Puglisi, «Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche (Priscilliano e Ursino, Ambrogio e Damaso)», *Siculorum Gymnasium* 43, 1990, 91-137. La colaboración de Ambrosio con Graciano en asuntos de religión no necesita glosa después de los estudios de H. Von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin 1929; J.R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933 y G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973. En el caso que nos ocupa sabemos que Idacio se había procurado su intercesión ante Graciano para lograr el rescripto (*Liber ad Dam.* 41, 50: *Uiro etiam spectabili fratri tuo Ambrosio episcopo tota mentitur*).

[64] *PLRE* I,3,526. De la narración de Sulpicio Severo se desprende el protagonismo y la responsabilidad que cupo al *magister officiorum* Macedonio en la designación de oficiales judiciales proclives a la causa prisclianista, así como en la decisión final de transferir el juicio contra Itacio ante el tribunal del vicario, con residencia en *Emerita*. La pluralidad de cometidos que reunía como jefe de la burocracia imperial y su posición de poder en los últimos años del reinado de Graciano explicarían su elección por los priscilianistas como mediador en la corte de Milán. Vid. Escribano, *Iglesia y Estado...* (cit.), 309-313.

[65] *PLRE* I, 975.

[66] Pagano, corresponsal de Símaco (*Ep.* 3, 23-29), tal vez originario de *Gallaecia* (*ibid.* 25,2) como Teodosio, y profesor de derecho en Roma (*ibid.* 32,2).

tales efectos[67]. Entre uno y otro actos, Itacio, por su parte, buscó protección junto a quien, con probabilidad y en cumplimiento de sus cometidos como *quaestor sacri palatii*, habría redactado el rescripto gracianeo (378), se habría negado después a abrogarlo (379)[68], y entonces, en el 383, se encontraba al frente de la prefectura gala, es decir, el prefecto de las Galias, Próculo Gregorio[69]. Su apoyo se plasmó en la orden de traslado de los supuestos heréticos a Tréveris para su enjuiciamiento como *actores turbarum* ante el tribunal prefectural[70]. En suma, unos y otros consiguieron implicar en su *certamen* a las más altas autoridades civiles, como eran el gobernador de Lusitania, el vicario de las Hispanias, el prefecto de las Galias, el *magister officiorum* –es decir, el jefe de la burocracia imperial en Milán– y el príncipe, en una clara maniobra de instrumentalización del orden judicial con el propósito, en todos los casos, de obtener sentencias condenatorias e inapelables contra el enemigo[71].

[67] *Sulp. Sev. Chron.* 2,49,1-2; 3-4. Vid. análisis pormenorizado de estas iniciativas y de las personas implicadas en Escribano, «Haeretici iure damnati...» (cit.), 398-402.

[68] Antes de dirigirse a la *sedes apostolica*, los priscilianistas visitaron Milán con el propósito de solicitar la revocación del rescripto. El encargado de recibirlos fue el *quaestor sacri palatii*, quien, a pesar de estimar sus preces justas, dilató la respuesta (*Liber ad Dam.* 41,51, tal vez por juzgarlas insuficientes o porque un reciente dictado excluía a los heréticos de la posibilidad de pedir rescriptos (*CTh.* 16,5,6.381).

[69] *PLRE* I, 404,9: *praefectus annonae* en 377; *quaestor sacri palatii* en 379 probablemente, y *praefectus praetorio Galliarum* en 383.

[70] *Sulp. Sev. Chron.* 2,49,2: *...Ithacius...profugit ad Gallias: ibi Gregorium praefectum adiit, qui compertis quae gesta erant, rapi ad se turbarum auctores iubet ac de omnibus ad imperatorem refert.*

[71] La habilitación extraordinaria de *Volventius* como *proconsul Lusitaniae* –son escasos los paralelos, si se exceptúan los procónsules permanentes de África, Acaya y Asia–, el siguiente recurso ante el prefecto y el definitivo reconocimiento del vicario como juez competente tenían en común el fin perseguido, además del último, que era, como se dijo, la eliminación del oponente: implicar al enemigo en un delito civil tipificado por la legislagión, e impedir que la sentencia pronunciada fuera susceptible de recurso ante una instancia superior, exceptuada la imperial. Como es sabido, procónsules y prefectos juzgaban *uice sacra* y sus sentencias eran inapleables, salvo recurso especial ante el emperador bajo la forma de *supplicatio* (*CI.* 1,19,5. 365). En cuanto al vicario, dependía directamente del príncipe, sin que mediase Tréveris, y sus resoluciones sólo ante él podían ser impugnadas.

LOS JUICIOS PÚBLICOS

Sin embargo, –y pasamos a la tercera pregunta– de estos antecedentes no se sigue el desenlace final del conflicto.

Vino determinado por un suceso inesperado, de naturaleza política, la usurpación de Máximo[72], hispano, antiguo compañero de armas de Teodosio en 383 y, tal vez, como él, originario de la *Gallaecia*[73]. Sólo considerando la peculiar posición política de este último en el bienio 383-385, es posible explicar por qué una causa eclesiástica terminó en *iudicia publica* por *maleficium*, con resultado de muerte para los más renombrados de los ascetas, entre ellos, Prisciliano.

Aun cuando en el otoño del 383 Máximo obtuvo el reconocimiento de su igualdad en las insignias imperiales con Valentiniano y Teodosio[74] y vio así legitimado su *imperium*, no por ello renunció a la oportunidad de reforzar dicha legitimación por vía religiosa, oportunidad que le brindó Itacio al solicitar su intervención en la querella priscilianista[75] inmediatamente después de la entrada victoriosa de Máximo –en agosto del 383– en Tréveris.

Castigar a los herejes hispano-galos podía reportarle fecundos beneficios políticos: para empezar, resultaría cuestionable la piedad de Graciano, por haber tratado a la secta, por lo menos, con ambigüedad –pues si en un primer momento, ignorando el nombre de los denunciados[76], había atendido las preces de Hidacio con un rescripto contra los

[72] Para cuanto sigue vid. M.V. Escribano, «Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia 1992, 247-272.

[73] *Zos.* 4,35,3; *Pac. Pan. Lat.* 12,24,1 y 31. W. Ensslin, «Maximus», *RE* 14, 2546-2555; J.R. Palanque, «L'empereur Maxime», *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris 1965, 255-263; Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court...* (cit.), 173-183.

[74] La trama de las relaciones entre Tréveris, Milán y Constantinopla después de la usurpación de Máximo ha sido convenientemente analizada por D. Vera, «I rapporti fra Magno Massimo, Teodosio e Valentiniano II nel 383-384», *Athenaeum* 63, 1975, 267-301.

[75] *Sulp. Sev. Chron.* 2,49,6-7: *igitur ubi Maximus oppidum Truerorum uictor ingressus est, ingerit preces plenas in Priscillianum ac socios eius inuidiae atque criminum*

[76] *Liber ad Dam.* 40,50: *...ille...preces falso et rei gestae fabulam texens dissimulatis nominibus nostris...*

falsos obispos y maniqueos, después, ya sabedor de quienes eran los implicados, había autorizado a Macedonio a proceder a su anulación[77]– y, en consecuencia, una vez debilitada así la imagen del príncipe a posteriori, su asesinato y la usurpación de su poder por Máximo verían rebajados sus tintes de crimen político[78]; además, le permitiría congraciarse con Dámaso y Ambrosio, hostiles sin remisión hacia el grupo; pero sobre todo, y ésta fue la razón de más peso, pondría de manifiesto su defensa de la ortodoxia, en emulación de Teodosio, que había impuesto el credo niceno en la filoarriana Constantinopla (*CTh.* 16,1,2. 380)[79], había convocado el decisivo concilio de Constantinopla en 381[80] y había legislado contra la herejía, especialmente la arriana y la maniquea[81], en otras palabras, había hecho de la rectitud doctrinal el fundamento de su régimen en oriente; y, en fin, ganaría apoyos frente a Valentiniano II, heredero legítimo del príncipe muerto, pero seguidor del credo arriano[82].

En resumen, puesto que ya contaba con la actitud, si no favorable, sí discretamente neutral de la aristocracia pagana, que no tenía motivos,

[77] *Sulp. Sev. Chron.* 2,49,3: *igitur haeretici suis artibus, grandi pecunia Macedonio data, optinent, ut imperiali auctoritate praefecto erepta cognitio Hspaniarum uicario deferretur.*

[78] *Sulp. Sev. Vit. Mart.* 20,2, donde el obispo recuerda a Máximo el origen ilegítimo de su poder y le acusa de la muerte de Graciano. Cfr. *Ambr. Apol. proph. David* 27 y *Expl. Ps.* 61, 17-26.

[79] Vid. M. V. Escribano, «El Edicto de Tesalónica (*CTh.* XVI,1,2.380) ...» (cit.), 35-65.

[80] A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965.

[81] *CTh.* 16,5,7. 381; 5,9.382; 5, 11.383. Vid. R. Lizzi, «La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica», *Rend. Mor. Acc. Lincei* 9,7, 1996, 323-361; R.M. Errington, «Christian Accounts of the religious Legislation of Theodosius I», *Klio* 79,2, 1997, 398-443; Id. «Church and State in the First Years...» (cit.) passim.

[82] Aparte del episodio probatorio de la basílica Portiana (vid. Palanque, *Saint Ambroise* ... cit. 139-195, A. Lenox-Conyngham, «The Topography of the Basilica Conflict A. D. 385/6 in Milan», *Historia* 31, 1982, 353-365), su arrianofilia queda reflejada en medidas legislativas de las que se conserva *CTh.* 16, 1, 4, del 386. Por ella se decretaba la libertad de reunión para cuantos seguían los preceptos de Rímini y se castigaba con la pena de muerte a quienes atentasen contra ella. Vid. al respecto, B. Biondi, «L'influenza de Sant'Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo», *S. Ambrogio nel XVI cent. della Nascita,* Milano 1940], 337-420.

más bien al contrario, para ser leal a la memoria de Graciano[83], debía conquistar la aceptación de parte de la Iglesia occidental.

Ante tales perspectivas y necesidades, Máximo atendió las *preces* de Itacio convocando un sínodo imperial en Burdeos –al final del 383 ó comienzos del 384– a donde mandó conducir a los acusados de falsos obispos y maniqueos. Actuaba así como patrono de concilios –«Reichssynode»[84]–, una de las funciones del príncipe cristiano en tanto que *custos fidei*, y se inscribía en la línea inaugurada nada menos que por Constantino con el concilio de Roma del 313, y recientemente actualizada por Graciano en el concilio de Aquileya y Teodosio en el de Constantinopla (381). De esta manera, además, tomaba posición en la línea de los obispos Idacio de Mérida, Delfino de Burdeos, que había asistido al concilio de *Caesaraugusta* y después había expulsado a los priscilianistas de su ciudad[85], y Brito de Tréveris, convertido entonces en protector del suplicante, es decir –y esta consideración probablemente influyó en su decisión– los titulares del vicariato hispano, el aquitano y el de la capital de la prefectura. Finalmente, al delegar el juicio contra los priscilianistas en una instancia conciliar, Máximo obedecía los principios de la jurisdicción eclesiástica[86] y aceptaba, si no la condición clerical de los denunciados –que les era negada por los itacianos–, al menos una situación indefinida[87], sobre la que debía pronunciarse el cuerpo episcopal.

[83] En relación con la aristocracia pagana, la política religiosa de Graciano ha sido tachada de «autolesionista» por D. Vera, «Le statue del senato di Roma in onore di Flavio Teodosio e l'equilibrio dei poteri imperiali in età teodosiana», *Athenaeum* 67, 1979, 381-403.

[84] Girardet, «Trier 385...» (cit.) 590.

[85] *Sulp. Sev. Chron.* 2, 48, 2.

[86] A. Stockmeier, «Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier», *Festschrift A. Thomas*, Trier 1967, 419, n. 22, quien aboga por la corrección del comportamiento de Máximo en el asunto priscilianista, desde el punto de vista procedimental.

[87] Girardet, «Trier 385...», (cit.), 578-587. Ante la confusa situación, interpretó la acusación de Itacio como si fuese lanzada contra un obispo y sus seguidores, no contra un *pseudoepiscopus* ya condenado en juicio eclesiástico. Ignoró las actuaciones de Graciano. Era un modo de privarle de legitimidad *ex post*.

Sin embargo Prisciliano rechazó al tribunal episcopal aduciendo que estaba compuesto por *iudices suspecti* y apeló al príncipe[88], pero no a Máximo, como habitualmente se ha sobrentendido, sino al filoarriano Valentiniano II, es decir, a Milán, donde contaba con poderosos aliados, en un acto de clara rebeldía política hacia el usurpador. Fue este doble hecho, la recusación y la *prouocatio*, el que decidió al usurpador, que así veía cuestionada su legitimidad por un *nobilis* vinculado por lazos de amistad y tal vez de familia con la corte milanesa y constantinopolitana, a proveer la apertura de un juicio civil y a poner en el primer plano de la acusación el delito de maleficio –contra él mismo–, para el que estaba prevista la condena a muerte.

En efecto, ni a la inculpación de maniqueísmo y maleficio, ni a las condenas capitales fue ajena la pertenencia de Prisciliano y de algunos de los más renombrados encausados a los estratos superiores de la sociedad hispana y aquitana[89] y su más que probable vinculación con círculos próximos a Teodosio. Ésta fue una hipótesis ya formulada por Matthews en 1975, quien relacionaba las devociones piadosas y ascéticas exteriorizadas por algunos hispanos con altos desempeños políticos en la corte teodosiana con el ambiente cristiano vivido en sus provincias de origen, precisamente en los años de emersión del priscilianismo[90]. Entre nosotros ha sido mérito de García Moreno[91] apoyar en datos dicha sugerencia. Si tenemos en cuenta la importancia de las localidades de Mérida y Ávila en la geografía inicial del priscilianismo, no es insensato sospechar que Prisciliano y sus seguidores ejercían el poder de la influencia sobre estos territorios que hoy sabemos, gracias a la arqueología, habitados por poderosos nobles con probables nexos con la casa de Teodosio. Por otra parte, el arraigo y extensión indiscutible del priscilianismo en *Gallaecia*, provincia de nacimiento de Teodosio, después de la muerte del considerado heresiar-

[88] *Sulp. Sev. Chron.* 2,49, 8-9. He defendido esta hipótesis en Escribano, «*Haeretici iure damnati...*» (cit.), 405-407, donde puede leerse la argumentación que la sustenta.

[89] Escribano, *Iglesia y Estado...* (cit.), 190-205.

[90] Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court* ... (cit.), 168-172.

[91] L.A. García Moreno, «Teodosio y la Galaecia. Historia de una aristocracia tardorromana», *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, eds. R. Teja-C. Pérez, I, Segovia 1997, 81-90.

ca[92] obliga a suponer su desarrollo previo y, por tanto, su entrada en contacto con familias aristocráticas próximas al emperador hispano.

La nueva documentación concerniente al priscilianismo, descubierta y publicada por Divjak en el *Corpus* de Viena en 1981[93], no corrobora en términos absolutos, pero sí refuerza dicha suposición al probar el compromiso de la aristocracia hispana con la que entonces, en torno a 418-419, ya se llama herejía priscilianista, así como el trasfondo político del asunto a causa de los lazos familiares de algunos de sus seguidores con renombrados linajes romanos de época teodosiana y que alcanzan a próximos a la dinastía imperial, tal y como desveló García Moreno.

Consiste, fundamentalmente, en una carta (*Ep.* 11*) encontrada entre la colección de piezas inéditas[94] pertenecientes al epistolario agustino, cuyo autor sería *Consentius*[95] en el 419. El contenido primordial del texto –veintidós de los veintisiete parágrafos– es el pormenorizado, intrincado y dramático[96] informe a él presentado, en primera persona, por cierto *famulus Christi* Fronto, sobre cuanto le había acaecido y los resultados obtenidos durante su investigación en los medios priscilianistas tarra-

[92] M.V. Escribano, «Iglesia y herejía en Gallaecia», *Galicia fai dos mil anos. O feito diferencial galego na historia,* ed G. Pereira Menaut, Santiago de Compostela 1997, 279-321.

[93] Divjak, (recensuit), «Sancti Aurelii Augustini opera... (cit.) 51-70).

[94] Halladas en dos códices, el *Parisinus Latinus* 16861 y el *Massiliensis Latinus* 209. El primero, datable en el siglo XI, procede de la la abadía de Saint-Cyran; el segundo, del siglo XV, proviene de Aix-en Provence.

[95] Ya conocido como corresponsal del de Hipona: laico erudito, ferviente cristiano, interesado por la teología y autor de la carta numerada con el 119 (410-411) del epistolario, donde consulta al de Tagaste sobre cuestiones trinitarias, y receptor de la 120, contestación a aquélla (*CSEL* 34, 698-722), la 205 (420) (*CSEL* 57, 323-339) y el *Contra mendacium* (420) (*CSEL* 41, 467-528). F. Moriones, «San Agustín y Consencio: carta de San Agustín a Consencio sobre la razón y la revelación», *Augustinus* 25, 1980, 29-50. Bajo su nombre figura también la Ep. 12* del conjunto (Divjak, «Sancti Aurelii Augustini ...» (cit.), 70-80).

[96] Tanto que M. Moreau, como indica el título de su trabajo, «Lecture de la lettre 11* de Consentius à Augustin. Un pastiche hagiographique?», *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Paris.1983, 215-222 sospecha que el texto, sin ser falso –hipótesis excluida dado que el *Contra mendacium* (1,1) agustino es una respuesta a esta carta– parece una reelaboración fantasiosa y heroizante de Consencio destinada a conmover a Agustín y obtener su apoyo en la obsesiva lucha contra la herejía.

conenses, en los que se había infiltrado, simulando ser un herético, a instancias del mismo Consencio y obedeciendo sus instrucciones. Consencio la remite a Agustín para comprometerlo en la pugna antipriscilianista, en la que ya participaba, al menos como instigador de las iniciativas de Consencio, Patroclo de Arlés[97].

Los dos principales herejes descubiertos en sus pesquisas, el presbítero Severo y cierta Severa, estaban unidos por lazos de familia con el *comes Hispaniarum Asterius*[98], tal vez –como ha sugerido García Moreno– miembro de la potente familia senatorial romana de los Turcios[99], y ellos mismos podrían ser parientes de los Acilios Severos hispánicos.

Otro ejemplo, Siagrio, obispo de Huesca y encubridor de Severo, era miembro de la prestigiosa familia sudgáliga de los Siagrios, que había contado entre los suyos con el prefecto del pretorio de Italia de 382,

[97] Consent. Ep. 11*, 1. 1; 23, 1; 24, 2; 26, 1; vid. E. Griffe, *La Gaule chrétienne a l'époque romaine. II. L'église des Gaules au Ve siècle*, Paris 1966, 146-154.

[98] *Asterius, comes Hispaniarum* (Ep. 11*, 4; 7;8; 9; 10; 11; 12; 13; 21 (vid. *PLRE* II, *Asterius* 4); *Seuera*, miembro de la familia de *Asterius* –la hija de éste es su *neptis*– priscilianista (2, 2; 3, 3; 4, 2y 3; 16, 2; 17, 1); *Seuerus*, presbítero, *affinis* de *Asterius*, priscilianista (2, 4; 3,1-3. 4,1 y 3; 5,1; 7,2 y 3. 11,4. 6. 8; 12,3; 14,2.33.4; 15,1-3; 16,2 y 5. 17, 2.4.6; 18,2 y 3. 19,1).

[99] L.A. García Moreno, «Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epístola XI de Consencio a Agustín», *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona 1988, 153-174, esp. 165 ss. Los *Turcii* estaban unidos por alianzas familiares con otros de igual rango senatorial, con los que compartían la fe cristiana y la afección a la dinastía teodosiana, por ejemplo el de Emilio Floro Paterno, a su vez relacionado con el poderoso Materno Cinegio; el de los antepasados de Melania la Mayor, ella misma casada con um miembro de la familia de los Valerios, de la que formaba parte el hispano y colaborador de Teodosio, Basilio. Vid. notas prosopográficas en Escribano, *Iglesia y Estado...* (cit.), 201-205. Conviene reordar que ya K.F. Stroheker, «Spanische Senatoren der spätrömischen und westgötischen Zeit», *Germanentum und Spätantike*. Zürich-Stuttgart 1965, 118-119 conjeturaba que Teodosio había reclutado a sus *comites* en los círculos priscilianistas y J. Fontaine, «L'aristocratie occidental devant le monachisme», *RSLR* 15, 1979, 41, n. 37 se preguntaba si tras la benigna definición del prisciliaismo por parte de Pacato ante Teodosio (*Pan.* 12, 29,2) no se ocultaba la voluntad de agradar a una corte inclinada hacia los condenados de Tréveris.

cuñado de Teodosio y amigo de Ausonio, Flavio Afranio Siagrio y con el cónsul del 381 y corresponsal de Símaco, Flavio Siagrio[100].

Estos lazos permiten explicar la existencia –antes del 385– en Milán de un grupo de apoyo a los priscilianistas del que formarían parte el *magister officiorum* Macedonio, valedor de los intereses de Prisciliano y sus prosélitos ante Graciano, y sus colaboradores en la causa, los entonces nombrados *procónsul Lusitaniae*, Volvencio y el *vicarius Hispaniarum* Mariniano.

El proceso[101] tuvo lugar ante el Prefecto del Pretorio Evodio, en dos fases, en 385[102], actuando el obispo Itacio como acusador –en una causa capital contra clérigos y laicos– en la primera, para ser sustituido

[100] La carta ha ampliado la geografía y la prosopografía del priscilianismo: *Tarraco* (2,1; 7. 6,1; 3. 7,3. 8,2. 14,1. 15, 1; 3), *Hilerda* (2,5. 7,1. 14,1), *Osca* (3,1. 7,1. 14,3. 15,1) son las localidads citadas en la exposición del antipriscilianista Fronto y conforman el espacio de las averiguaciones dirigidas por Consencio. En cuanto a la prosopografía, se citan solamente los nombres, desempeños y el seguimiento, si se da, del priscilianismo. El desarrollo de las referencias y resumen de sus actuaciones puede verse en J. Amengual i Battle, «Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons l'Ep. 11 de Consenci (any 419)», *Pyrenae* 15-16,1979-1980, 319-338; Cfr. R. Delmaire, «Contribution des nouvelles Lettres de saint Augustin à la prosopographie du Bas-empire Romain (PLRE)», *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak,* Paris 1983, 83-86: *Agapius*, obispo de sede desconocida, priscilianista (Ep. 11*,2,1. 9,2. 10,3. 21,3); *Asterius, comes Hispaniarum* (4,3. 7,2; 3, vid. *PLRE* II, *Asterius* 4); *Fronto*, monje de Tarragona (1,22; 6. 11,6. 24,1); *Leonas*, portador de la correspondencia entre Consencio y Agustín (1,6); *Patroclus*, obispo de Arlés (1, 1; 5. 23, 1. 24, 1. 26, 1; vid. E. Griffe, *La Gaule chrétienne a l'époque romaine...* (cit.), 146-154); *Paulinus*, diácono, afecto a los priscilianistas(14,4); *Sagittius*, obispo de Lérida, priscilianista (2,6. 3,3. 7,1. 14,1; 2; 3. 15, 1; 2; 3. 16,1; 2; 3. 17, 2; 6. 18, 2. 19, 1; 3. 20, 3); *Seuera*, miembro de la familia de *Asterius*, priscilianista (2, 2. 3, 3. 4, 2; 3. 16, 2. 17, 1); *Seuerus*, presbítero, pariente de *Asterius*, priscilianista (2, 4. 3,1; 2; 3. 4,1; 3. 5,1. 7,2; 3. 11,4; 6;8. 12,3. 14,2; 33; 4. 15,1; 2; 3. 16,2;5. 17,2; 4; 6. 18,2; 3. 19,1); *Syagrius*, obispo de Huesca (3,1;2. 7,1. 14,3; 4. 15,1. 19,3); *Titianus*, metropolitano de Tarragona (2,7. 3,1. 7,1. 9,2. 14,1. 20,2); *Ursitio*, monachus, próximo a Severo, colaborador de los priscilianistas (14,1. 15,1;3. 19,3).

[101] Hemos revisado la estructura, la cronología y el desarrollo de los juicios en Escribano, «*Haeretici iure damnati...*» (cit.) 393-416.

[102] En 386 Evodio era cónsul, luego el juicio hubo de suceder antes (PLRE I, 297).

por el *aduocatus fisci* Patricio en la segunda. Se les probó la culpa del *crimen* de maleficio, entendido como magia nociva que comprendía el conocimiento y enseñanza de *doctrinae obscenae*, asociadas con el mal augurio, la celebración de *conuenticula*, agravados por la nocturnidad y la asistencia de mujeres, y representados como la ocasión para tales prácticas nefandas, y, por último, el ritual observado, *nudum orare*, que comportaba *preces celebrare* –léase el recitado de fórmulas imprecatorias dirigidas a poderes demoníacos, como revela su uso en las *defixionum tabellae*– en ceremonias en las que era habitual la desnudez y que tal vez haya que relacionar con la gimnopodia atribuida a los priscilianistas en el c. 4 del concilio Cesaraugustano. De resultas, fueron pronunciadas cinco condenas a muerte, con la conformidad explícita de Máximo, de las cuales tres afectaban a miembros de la Iglesia, entre ellos Prisciliano, y dos a laicos aristócratas[103]. Otros fueron castigados con la deportación o el confinamiento[104].

La naturaleza del crimen que se les imputó y las condenas prueban que la querella había perdido su dimensión religiosa para transformarse en un asunto político.

En consecuencia, fueron la inculpación de maniqueísmo con la consiguiente dinámica de respuestas que desató y la imprevista usurpación de Máximo las causas determinantes del inesperado desarrollo y conclusión de lo que empezó siendo concurrencia entre formas distintas de entender el cristianismo, entonces, en la segunda mitad del siglo IV en proceso de implantación en Hispania.

Desprovisto de las peculiaridades que le confirieron ambos hechos y de las arriesgadas, pero comunes en la época, prácticas teúrgicas y pseudomágicas –más peligrosas por ser poderosos socialmente quienes las practicaban–, tal vez el priscilianismo se hubiera reducido a uno de los modos que adopta la cristianización de las clases superiores en occidente.

[103] Prisciliano, Felicísimo y Armenio, clérigos; Latroniano y Eucrocia, laicos (*Sulp. Sev. Chron.* 2,51, 2-3).

[104] Instancio fue deportado. En juicios posteriores fueron castigados otros miembros del grupo: con la muerte, Asarivo y Aurelio; Tiberiano, con la deportación, previa incautación de sus bienes; Tertulo, Potamio y Juan, de rango inferior, con el confinamiento en las Galias (*Sulp. Sev. Chron.* 2,51,4).

Digamos, a modo de epílogo, que el inesperado final y la gravedad de las condenas suscitó la polémica en el seno de la comunidad eclesiástica. En esencia, se centró en la discusión en torno a la conveniencia de la actuación del obispo como acusador en causas capitales, intervención que censuró Ambrosio (*Ep. in psalm.*118,8), después de haberse negado a comulgar con los itacianos en su segunda embajada a Tréveris[105]. Sin embargo, de sus colegas en el episcopado sólo Teognito siguió su ejemplo[106], pues Martín de Tours, reticente en principio, acabó por compartir la comunión con los obispos antipriscilianistas, a cambio de que Máximo revocase la orden de envío a *Hispania* de tribunos dispuestos a aplicar sobre los sospechosos de herejía los dictados de Tréveris[107]. Por su parte, el titular de la sede apostólica, a la sazón Siricio, censuró el procedimiento en carta a Máximo. Éste respondió a su protesta remitiéndole las actas del juicio, en las que constaba la confesión del crimen de maniqueísmo por los condenados (*Ep. ad Siricium*), con lo que el obispo de Roma pareció darse por satisfecho.

En cuanto al episcopado galo, si bien sometió a Itacio a una investigacion, al cabo lo absolvió de toda responsabilidad[108]. Sólo después de la desaparición del usurpador fue depuesto y castigado con el exilio[109], lo que no fue óbice para que, más tarde, Isidoro de Sevilla lo incluyera en su catálogo de hombres ilustres (*De vir. ill.* 15).

En cuanto a Hidacio de Mérida, si bien renunció a su silla episcopal, más tarde procuró recuperarla[110].

[105] A mediados del 384, antes de que empezasen los juicios, coincidiendo con la de Martín (*Ep.* 24, 12). Vid. debate en torno a la cronología de la embajada en Escribano, *Iglesia y Estado...* (cit.), 373-370.

[106] *Sulp. Sev. Dial* 2 (3), 12,3.

[107] Ibid. 11, 2-5; 12,2-13,6.

[108] Ibid. 12,3: *quin etiam ante paucos dies habita synodus Ithacium prountiauerat culpa non teneri.*

[109] *Prosper. Chron.* 1193: *Itacius et Ursacius episcopi ob necem Priscilliani, cuius accusatores fuerant, ecclesiae communione priuantur*; *Sulp. Sev. Chron.* 2,51,5: *quod initio iure iudiciorum et egregio publico defensum postea Ithacius iurgiis sollicitatus, ad postremum conuictus in eos retorquebat, quorum id mandato et consiliis effecerat; solus tamen omnium episcopatu detrusus.*

[110] *Sulp. Sev. Chron.* 2,51,6: ...nam *Ydacius, licet minus nocens, sponte se episcopatu abdicauerat: sapienter id et uerecunde, nisi postea amissum locum repetere temptasset.*

El mismo Sulpicio, proclive al modo de vida ascético, aunque lamenta la transferencia de una causa eclesiástica al foro civil, y la muerte de quienes, dice, merecían vivir, reconoce la corrección procedimental del proceso[111].

En suma, en su conjunto, y es un consenso en el juicio que se debe subrayar, la comunidad eclesiástica reprobó los métodos, pero aceptó como cierto el contenido de la acusación contra los priscilianistas[112].

La única voz que expresó una inequívoca desaprobación de los juicios de Tréveris fue la de un pagano, Pacato (*Pan. Lat.* 12, 29, 3), pero su interés no miraba tanto por los condenados cuanto por la utilización de sus muertes en la denigración de Máximo, el tirano antagonista del príncipe objeto de su elogio, Teodosio.

Las formas posteriores que adoptó el priscilianismo después de la muerte del heresiarca y, sobre todo, tras la *rescissio actorum* que siguió a la caída de Máximo en 388 –rescisión que implicaba la anulación de las condenas de Tréveris y la implícita rehabilitación de Prisciliano– la geografía de su arraigo –que no incumbe sólo a *Gallaecia*, como pone en evidencia la tan citada epístola de Consencio– la política de reconciliación emprendida por Ambrosio de Milán y Siricio de Roma, el concilio de Toledo del 400 y los procedimientos de nuevo ensayados para su elimina-

[111] *Dial* 2 (3),12,3: *...haereticos iure damnati more iudiciorum publicorum potius quam insectationibus sacerdotum...*

[112] Sólo después de la muerte de Prisciliano se introdujo y difundió el concepto de priscilianista como denominación colectiva para lo seguidores de las enseñanzas de Prisciliano. Lo encontramos por primera vez en el *incipit* de las confusas actas del concilio Toledano I –*Priscilliani sectatores et haeresem*–, en las *professiones fidei* –*Priscilliani uel sectae eius*– y en la *sententia definitiva* –*secta Priscilliani*–. El término de priscillianista consta por primera vez en Orosio, *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (414); es la fuente para el uso subsiguiente de Agustín, *Ep.* 36,2 (post 414), *Ep.* 166,3,7 (415), *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* (415), *De natura et origine animae* 3,7 (419), *Contra mendacium* (420), *Ep.* 237, 1-3 y *De haeresibus* 70 (c. 429). Orosio puede ser la fuente para el uso de Consencio en Ep. 11* (418 ó 419), si Van Dam tiene razón y Orosio es el visitante al que se refiere Consencio en Ep. 12*, 9 («Sheep in Wolves'Clothing: The Letters of Consentius to Augustine» *Journal of Ecclesiastical History* 37, 1986, 528-530). La acusación es un lugar común a mediados del siglo V. Vid. Burrus, *The Making of a Heretic...* (cit.), 166, n. 7.

ción en una Hispania que había dejado de ser romana[113] vienen a corroborar las dimensiones sociales y políticas del conflicto que hemos pretendido argumentar con esta exposición: si hubiésemos prescindido de su consideración seguiríamos creyendo que los priscilianistas del siglo IV eran una secta organizada en torno a un cuerpo doctrinal definido de carácter maniqueo y que por esta razón fueron condenados a muerte sus líderes. Confío en que la conclusión extraída sea otra.

[113] Aunque quedan fuera de estas páginas, se pueden consultar en Escribano, «Iglesia y herejía en Gallaecia»... (cit.) passim.

IV. LA IGLESIA EN LA ESPAÑA VISIGODA Y POSTVISIGODA: OBISPOS Y SANTOS

Luis A. García Moreno

A un observador no especialista de la iglesia española de la Edad Moderna hay dos características que hacen que externamente ésta se muestre muy diferente de otras contemporáneas de Europa occidental. Una de ellas es el escaso número de sedes episcopales, de obispos; y, por tanto, el gran poder e influencia de estos últimos. En segundo lugar, la escasa importancia del culto a los mártires y santos locales que se remonten a los tiempos antiguos de su iglesia. En contrapartida, además de una espléndida cosecha de nuevos y modernos santos, florece una extraordinaria multitud de advocaciones locales de la Virgen, con frecuencia basadas en unas veneradas imágenes que se dicen rescatadas de los infieles musulmanes y que la piedad popular tiene dificultades para no concebir como personas realmente distintas; y en menor medida tiene aceptación también un culto personalizado a imágenes del Cristo sufridor.

OBISPOS HISPANOS: POCOS Y PODEROSOS

Es un hecho indudable que en España a partir del siglo XI hubo un evidente rechazo a multiplicar el número de sedes episcopales. Ello se acostumbró a fundamentar en la necesidad de justificar los nuevos obispados, restaurados según el avance de la Reconquista cristiana, en las supuestas o reales divisiones eclesiásticas del Reino Visigodo. Ello explica, entre otras cosas, el éxito y utilización siempre interesada de un documento esencialmente falsificado como fue la famosa *Hitación de Wamba*[1].

[1] L. Vázquez de Parga, *La División de Wamba. Contribución al estudio de la Historia y Geografía eclesiásticas de la Edad Media española,* Madrid, 1943, 43 ss.

Y la verdad es que el número de obispados de tiempos visigodos llama la atención por su gran cortedad en comparación con el de otros territorios occidentales vecinos como Italia, África del Norte y también la Galia Merovingia. Y debe señalarse que tanto en el caso de la Italia septentrional como en el de Galia tampoco se trata de cristiandades más antiguas y mejor asentadas que la existente en las zonas mediterráneas hispánicas.

La norma general seguida en la creación de sedes episcopales fue la de erigir una por cada establecimiento con categoría de *civitas*, es decir, con estatuto municipal o asimilado[2]. Tal sería la razón aducida en el siglo V avanzado para la creación de los nuevos obispados de Compluto y Egara, desgajando la primera de Toledo y la segunda de Barcelona[3]. También años después, en el 531, para crear la diócesis de Segovia, a la que se atribuyen *Cauca* (Coca) y *Britablo* (Buitrago), se señaló que las tres localidades eran *municipia*[4]. Y todavía en el 681 los padres conciliares del XII de Toledo justificaron su condena de la creación de nuevas sedes realizadas hacía poco por Wamba en el hecho de que lo habían sido en *vicis vel villulis*[5]. Sin embargo en las Españas, a pesar de esta general tradición de la Iglesia, sólo una minoría de antiguos municipios romanos lograron contar con un obispado. ¿Cuál pudo ser la razón de tal anomalía?

En primer lugar no se puede ignorar que en las provincias romanas de la Península Ibérica un número muy elevado de núcleos poblacionales contó con el privilegiado estatuto municipal[6]. Esto ocurrió en todo el

[2] Cfr. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IVe-Ve siècles),* París, 1958, 323-327.

[3] Hild., *De vir.ills., 1,...Complutensi sepultos municipio...;* Dyon.Exig., *Appendix ad Collectionem Dionysianam* (ed. R. Grosse, *Fontes HispaniaeAntiquae,* IX, Barcelona, 1947, 86) *...Ecclesiae illius municipii* (Egara), *...semper huius civitatis* (Barcelona) *Ecclesiae fuisse dioecesis constet.*

[4] CIIToledo (ed. G. Martínez -F. Rodríguez, *La Colección canónica Hispana,* IV, Madrid, 1984, 365), 274: *et certe municipia, id est Segobia, Brittablo et Cauca, eidem, non quidem rationabiliter sed pro nominis dignitate... Cfr.* L.A. García Moreno, *Los orígenes de la Carpetania visigoda,* en J. Alvar - C. Blánquez, ed., *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua,* Toledo, 1990, 249.

[5] CXIIToledo (ed. J. Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos,* Barcelona-Madrid, 1963, 390-391), 4.

[6] Vid. en general J.M. Abascal - U. Espinosa, *La ciudad hispano-romana. Privilegio y poder,* Logroño, 1989, 59 ss.

territorio peninsular, aunque muy especialmente en la Bética, donde no pasa un lustro sin que la epigrafía testimonie un nuevo municipio. Las razones de tal fenómeno pudieron ser varias: tradiciones históricas indígenas, escasa jerarquización política urbana prerromana, antigüedad de la presencia romana, etc. Por contra, por ejemplo, en las Galias conquistadas por César la administración romana calcará la estructura de las antiguas unidades políticas celtas, a la que se dará el nombre y estatuto de *civitas*[7].

Este elevado número de municipios sin duda hizo que muchos de ellos fueran de un tamaño bastante pequeño, y que incluso quedaran reducidos a verdaderas insignificancias tras la evidente crisis de las economías municipales a partir de mediados del siglo II. Pero tampoco podemos generalizar esta situación, pues la verdad es que en el Mediodía existían municipalidades de indudable importancia histórica, y también vitalidad económica y demográfica en época tardía como para que se hubieran convertido en sedes episcopales[8]; máxime cuando nos consta que alguna de ellas contaba con una comunidad cristiana ya bien establecida y articulada a principios del siglo IV. Tales serían los casos de Urso, Barbi, Baria, Iliturgi y Carmona[9]. Es más, en ese horizonte temporal las signaturas de los representantes en el famoso Concilio de Elvira nos permiten contemplar una articulación territorial de la iglesia meridional hispana basada en comunidades urbanas más conforme con la de los municipios romanos que lo que será la posterior división diocesana de los siglos VI-VII. De la comparación entre ambas estructuras, la reflejada en el sínodo eliberritano y la posterior, se infieren tres fenómenos diferentes. Por un lado, en unos pocos casos, *Epagrum* (Aguilar de la Frontera) y *Eliocroca* (Lorca), sedes episcopales representadas en aquella reunión, desaparecieron posteriormente sin que se pueda justificar esto último por la incontenible decadencia de ambos núcleos urbanos. En otros pocos casos, *Egabrum* (Cabra) y Cartagena, se produjo un fenómeno contrario: comunidades regidas en otro tiempo tan sólo por un presbítero, siguiendo tradiciones eclesiásticas

[7] Cfr. L. Harmand, *L'Occident romain,* París, 1970, 294.

[8] A. Padilla Monge, *La provincia romana de la Bética (253-422),* Ecija, 1989, 94 ss.

[9] Vid. los datos arqueológicos y de las fuentes literarias recogidos en su catálogo corográfico por F. Salvador Ventura, *Hispania meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad,* Granada, 1990, 251-311.

antiguas, posiblemente de origen norteafricano[10], se convirtieron después en sedes episcopales, e incluso metropolitana. En fin, en muchos otros casos (*Epora, Urso, Iliturgi, Carula, Ategua, Acinipo, Alauro, Barbi, Segalbina, Ulia, Baria, Solia, Ossigi*) comunidades autónomas presididas al menos por un presbítero no llegaron después a consolidarse como sedes episcopales.

También debe señalarse que no fue el pequeño tamaño de antiguos municipios romanos obstáculo insalvable para la erección de obispados. El Norte de África –fundamentalmente provincias de Numidia, Byzacena y Procunsular– fue un territorio que contaba en el siglo V con un número elevadísimo de sedes episcopales, tal vez 430, a semejanza de la Italia central y meridional, que tenían 200. En el caso africano se pudo llegar al caso de establecer obispados en simples aldeas o grandes dominios, lo que no dejó de ser denunciado por algunos sínodos episcopales y por el Papado[11]. Por otro lado la verdad es que incluso en regiones de menor densidad episcopal, como Italia septentrional o las Galias, la relación entre antiguas *civitates* altoimperiales y obispados fue mucho menos dispar que en el caso hispano. Así en la Narbonense la *ratio* fue de 1/1, en Italia del norte de menos de 2/1 (80 ciudades/53 obispados)[12]. ¿Cuáles pudieron ser las razones profundas de este particular sesgo de la Iglesia hispana?

Resulta curioso que la primera y más rotunda condena conciliar a la proliferación de obispados en lugares de menor importancia tuviera lugar en el Concilio de Sárdica del 342, siendo el proponente de la moción precisamente el influyente obispo hispano Osio de Córdoba. La razón que Osio arguyó contra la erección de sedes en aldeas o incluso en alguna *modica civitas* fue que ello no haría más que depreciar el *nomen* y la *auctoritas* –es decir, el prestigio y el poder– del episcopado[13]. Y estas palabras del gran obispo hispano serían especialmente recordadas más de

[10] M.C. Díaz y Díaz, *En torno a los orígenes del Cristianismo hispánico,* en J.M. Gómez-Tabanera, ed., *Las raíces de España,* Madrid, 1967, 440; aunque con totales dudas M. Sotomayor, en R. García-Villoslada, ed., *Historia de la Iglesia en España,* I, Madrid, 1979, 131.

[11] J. Gaudemet, *L'Église* (nota 2), 325.

[12] J. Gaudemet, *L'Église* (nota 2), 327 y nota 3.

[13] CSerd., c. 5 (latino) y 6 (griego). Naturalmente esas actas figuraban también en la colección canónica de la Iglesia visigoda, llamada Hispana.

tres siglos después por los padres conciliares visigodos del XII de Toledo del 681, cuando protestaron por los nuevos obispados creados por Wamba, o que éste se había propuesto crear[14].

Por tanto, el crucial tema de la constitución de nuevos obispados parecía depender en la iglesia hispanovisigoda de dos factores especialmente vinculados entre sí. Por un lado estaban los deseos de los obispos de concentrar entre sus manos el máximo poder socioeconómico y la mayor autoridad jurisdiccional y política en su ámbito regional. Pero, por otra parte, era cuestión obligada que surgiera un conflicto entre tales pretensiones y las de otros miembros de los grupos dirigentes, como eran la nobleza laica y muy especialmente el poder monárquico. A este respecto no resulta extraño que los pocos desdoblamientos de una sede episcopal efectuados en las Españas ya en una época avanzada, cuando estaba constituido más del 95% del mapa diocesano hispanogodo clásico, fueran protagonizados por prelados deseosos de aumentar por este curioso procedimiento su poder personal y frente a sus otros hermanos en el episcopado del mismo ámbito territorial. Me estoy refiriendo a la creación de la sede de Compluto por el toledano Asturio a principios del siglo V, y de la Egarense por Nundinario de Barcelona a mediados de esa misma centuria. Pues el primero lo habría hecho precisamente cuando se trasladó él a vivir al *municipium* Complutense (Alcalá de Henares), reforzando su prestigio personal con el reciente hallazgo de los restos de los mártires Justo y Pastor, a cuyo costado se haría posteriormente enterrar[15]. Por su parte Nundinario pensó posiblemente en una mera creación coyuntural para beneficio de un tal Ireneo, una persona tan unida a él que quiso nombrarle sucesor suyo en la sede madre de Barcelona. Una cosa que ciertamente habría logrado si no hubiera sido precisamente por las protestas hechas en el 465 ante el Papa Hilario por el clero barcelonés, que contó con el apoyo de Ascanio, metropolita de Tarragona[16]. Y todo ello porque la creación de

[14] CXIIToledo (ed. J. Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos,* Barcelona-Madrid, 1963, 391), 4.

[15] Hild., *De vir.ills.,* 1.

[16] Dyon.Exig., *Appendix ad Collectionem Dionysianam* (ed. R. Grosse, *Fontes Hispaniae Antiquae,* IX, Barcelona, 1947, 85 ss.).

un nuevo obispado para colocar en él a alguien especialmente querido por el promotor de dicha erección episcopal era un procedimiento visto con suspicacia por sus colegas en el episcopado, pues de este manera el promotor aumentaría considerablemente su prestigio y poder por encima de ellos. Por eso también se explica muy bien el que en el 681 el metropolitano emeritense Esteban tuviera que jurar y pedir mil perdones a los demás obispos por haber accedido a consagrar un obispo para la nueva sede lusitana de *Aquis*, echando toda la culpa al antiguo soberano Wamba[17].

Hace ya algunos años propuse la hipótesis de que las sillas episcopales de las Españas habían sido desde fechas bastante tempranas, desde luego antes de finales del siglo IV, objeto de deseo por parte de personas prominentes de la sociedad hispana. Incluso se pueden mencionar para entonces a miembros de familias senatoriales hispanas, bien relacionadas con la familia del emperador Teodosio, que estaban deseando acceder al episcopado en su tierra natal: desde Tuencio, un bético amigo de Símaco, al barcelonés Paciano, pasando por el lusitano Prisciliano y, ya a principios del siglo V, el oscense Severo y posiblemente también el lucense Siagrio[18]. Sin duda que serían algunos de estos muy poderosos linajes senatoriales hispanos de los *Theodosiana tempora* los que más influirían para la rápida estructuración diocesana del lejano noroeste peninsular, de mucha menos tradición y raíces cristianas y urbanas. Para lo cual no tendrían graves dificultades para obtener costosas y prestigiosísimas relíquias de mártires orientales, tan pronto como se abrió la veda de los mismos[19].

Pero la evolución de la historia peninsular no iba a ser especialmente favorable para la continuidad de tales grandes casas de la *Reichsadel*. Si la *comitiva hispana* de Asterio en el 418-420 supuso el zenit de lo que,

[17] CXIIToledo (ed. J. Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos,* Barcelona-Madrid, 1963, 390), 4.

[18] L.A. García Moreno, *Elites e iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo,* en J.Mª Candau *et alii,* ed., *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo,* Madrid, 1990, 230-236.

[19] L.A. García Moreno, *Iglesia y cristianización en Portugal en la Antigüedad (siglos III-V),* en *Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e encontro de culturas». Actas,* I, Braga, 1993, 243 ss.

parafraseando un moderno film, muy bien pudiera llamarse «El Imperio contraataca», la derrota del generalísimo Castino en el 422 significó el definitivo principio del fin del Imperio en tierras ibéricas. Poco más de una generación después el pase en el 473 del duque Vincente al servicio del godo Eurico sancionó dicho final, iniciándose la plena hegemonía de la Monarquía de los Baltos visigodos[20].

La disolución del poder imperial en las Españas, y su sustitución por otro de inferior intensidad, y que tardó más de un siglo en afianzarse de forma indiscutible, supuso una fragmentación y localismo de los grupos sociales dominantes hispanorromanos. Sin las salidas tradicionales del servicio al Imperio para los principales de éstos, y ante la renovada importancia y función centralizadora de las ciudades, dotadas de confortables murallas, la hegemonía sociopolítica e ideológica en las mismas se constituyó en prácticamente el único objetivo a alcanzar por tales minorías dirigentes. Las antiguas magistraturas municipales vieron también aliviadas sus antiguas cargas fiscales, pero también tuvieron que compartir prestigio, y sobre todo gobierno, con la nueva institución condal, mayoritariamente ocupada por elementos de la nobleza goda, por lo menos hasta el siglo VII. Por el contrario las cátedras episcopales no hicieron más que acumular poder y prestigio durante los siglos V y VI, al acumular sus sedes importantes patrimonios y de esta forma poder monopolizar las necesarias funciones evergéticas, y personificar la representación ideológica de sus comunidades frente al nuevo poder real godo, de Credo arriano hasta el 589[21].

De esta manera los miembros de las aristocracias urbanas de las Españas en lo que restaba del siglo V y en el VI se afanaron por controlar las reducidas y nuevamente prestigiadas curias municipales de las grandes ciudades, formadas ya sólo por los *principales* y frecuentemente denomina-

[20] Sobre ello vid. en general L.A. García Moreno, en *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal,* III,1, Madrid, 1991, 99 ss.

[21] L.A. García Moreno, *Elites e iglesia hispanas* (nota 18), 241 ss.; S. Castellanos, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda,* Logroño, 1998, 133 ss. Y en un ámbito geográfico más amplio vid. J. San Bernardino, *El Santo y la ciudad,* Écija, 1996, 167 ss., y R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo,* Madrid, 1999, 97 ss.

das con el pomposo título de *senatus*[22], y en ocupar los puestos más importantes del clero catedralicio, abadengos de fundación privada y, naturalmente, la cátedra episcopal de la ciudad. Aunque las noticias que tenemos son menores que para la vecina Galia merovingia, también en las Españas de los siglos VI y VII se testimonian los casos de auténticas dinastías episcopales de ámbito regional: en el noroeste, en Mérida, en el valle bético o del Ebro, y en la Narbonense. Y también se observa la aparición de potentes centros monásticos especialmente dotados para proporcionar candidatos a determinadas cátedras: como los de Santa Eulalia en Mérida, Agali en Toledo o las Santas Masas en Zaragoza[23].

Resulta así tremendamente lógico que en estas condiciones el número de cátedras episcopales en la España visigoda se tratara de mantener siempre en un número reducido. Incluso cuando las circunstancias políticas, o militares, o la misma evolución urbana, forzaron la creación de nuevas sedes –como serían los casos de Dumio, Elda, *Bigastri* y Baeza[24]– se procuró siempre la acumulación de alguna antigua a las nuevas, de modo que el número total y los equilibrios regionales se vieran alterados lo menos posible.

LOS OBISPOS Y EL CULTO A LOS SANTOS

Sin duda que la escasa importancia del culto a los mártires y confesores locales en la Iglesia española de la Edad Moderna, y la concomitante presencia de un sinfín de advocaciones marianas de marcado carácter local, o la misma presencia ubicua de algunos santos patronos de la totalidad hispana, como Santiago, tienen su cumplida explicación en las vicisitudes históricas de la cristiandad española medieval, además de en las exigencias cultuales y espirituales de la Contrareforma. Pero la verdad es que, para un observador externo, resulta llamativa la escasa o nula relevancia moderna de santos de la talla de Justa y Rufina en Sevilla, Leocadia en Toledo, Vicente en Valencia y Zaragoza, y Eulalia en Mérida; por no hablar de otros «menores» en *Urci*/Almería, Córdoba, Gerona o Zaragoza.

Porque la verdad es que no se puede decir que la Iglesia hispanovisigoda contara con un número inferior de mártires propios que otras comparables por historia y antigüedad, como podía ser la de la Galia Merovingia. Y tampoco se puede decir que fuera menor el interés por aumentar las referencias de los santos locales mediante el añadido tardío de mártires de dudosa o nula historicidad, y de *confessores* que no eran otra cosa que prestigiosos ocupantes de sus sedes episcopales. La coloración cada vez más hispana del año litúrgico, y la especificidad localista del mismo, es algo bien testimoniado por los calendarios. Lo primero para los tiempos epigonales de los siglos VIII-X, en los llamados «Calendarios mozárabes», y lo segundo ya a finales de los siglos VI, en el Calendario epigráfico de Carmona, y VII, en el Oracional de Verona de procedencia tarraconense[25].

Ciertamente la hagiografía hispanovisigoda no puede compararse en su número ni de lejos con la galomerovingia, no sumando a lo sumo más que cinco obras. Sin embargo sí que conviene resaltar cómo posee dos características que concuerdan muy bien con la extremada importancia del episcopado en el seno de la Iglesia hispana y la profunda impronta aristocrática del mismo.

[22] Cfr. L.A. García Moreno, *Dos capítulos sobre administración y fiscalidad del Reino de Toledo,* en *De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales,* León, 1993, 305-314.

[23] L.A. García Moreno, *Élites e iglesia hispanas* (nota 18), 247 ss.; id., *La Andalucía de San Isidoro,* en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba, 1991. Historia Antigua,* Córdoba, 1994, 555 ss.; id., «La Monarquía visigoda y la Iglesia en Levante. Las raíces de un país», *Hispania Sacra,* 49, 1997, 272-276; id., *Disenso religioso y hegemonía política,* 'Ilu, 2, 1999, 47- 63; id., *Las Españas de los siglos V-X: invasiones, religiones, reinos y estabilidad familiar,* en *VII Semana de Estudios Medievales. Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996,* Logroño, 1997, 219 ss.; S. Castellanos, *Poder social* (nota 21), 29 ss.; R. Teja, *Emperadores* (nota 21), 135-146.

[24] Cfr. L.A. García Moreno, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo,* 126, 128, 131 y 160.

[25] M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'espagne du cinquiéme au onziéme siècle,* París, 1904, 449-496; C. Pellat, *Le calendaire de Cordoue publié par R. Dozy. Nouvelle eddition acompagné d'une traduction anotée,* Leiden, 1961; C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda,* Madrid, 1966, 89 ss.; P. Castillo, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía,* Granada, 1999, 111 ss.; J. Vives, *Oracional visigótico,* Barcelona, 1946.

Frente a una hagiografía merovingia centrada en una buena medida en monjes y en el ámbito rural la iglesia[26] hispanovisigoda desarrolló y exaltó otras santidades vinculadas con la ciudad, el obispo y la tradicional formación literaria de éste heredada de la Antigüedad. Frente a las escasas vidas de santos contemporáneos[27] la literatura hispana elaboró un conjunto de noticias de carácter martirial, fundamentalmente, que se conoce bajo el nombre de «Pasionario hispánico»[28]. Aunque los orígenes de algunos de estos textos fueran sin duda anteriores lo cierto es que buena parte de ellos y, sobre todo, su unión formando un libro ordenado según la conmemoración de esos mártires en el calendario hispanovisigodo, deben datarse en el siglo VII avanzado, para adquirir en buena medida la forma en que han llegado hasta nosotros a mediados de la siguiente centuria[29]. A diferencia de las obras hagiográficas clásicas, o de los mismos legendarios sobre esos mártires, estas *passiones* no estaban destinadas tanto a servir a la *lectio sacra*, lectura espiritual para la vida ascética, como a la misma liturgia. Concretamente estos textos debían ser leídos en el Oficio divino, e incluso parcialmente en la misa, que celebraban las festividades de esos mártires[30]. Ceremonias en las que tenía una papel principalísimo el obispo de la ciudad a la que pertenecía ese mártir o que guardaba en sus iglesias reliquias del mismo[31].

[26] *Cfr.* F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger mi Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit,* Praga, 1965; por su parte R. Van Dam, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul,* Princeton, 1993, se centra en tres santos urbanos (S. Martín, S. Julian de Brioude, y S. Hilario).

[27] Sin duda que las dos más características –la de San Fructuoso y la de San Millán– de hecho se atienen al tipo de santo rural, monástico-anacoreta y no episcopal, pues en el caso de Fructuoso su vitacano se ocupa de su actividad como obispo: *cfr.* M.C. Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga,* Braga, 1974; S. Castellanos, *Poder social* (nota 21), 33 ss.; id., «Análisis y funcionalidad de la Vita Aemiliani», *Studia Historica. Historia Antigua,* 16, 1998, 247-266.

[28] A. Fábrega, *Pasionario Hispánico,* I-II, Madrid - Barcelona, 1953-1955; P. Riesco, *Pasionario hispánico,* Sevilla, 1995; P. Castillo, *Los mártires* (nota 25), 29-70.

[29] A. Fábrega, *Pasionario* (nota 28), I, 255 ss.; P. Castillo, *Los mártires* (nota 25), 30.

[30] A. Fábrega, *Pasionario* (nota 28), I, 273-286.

[31] S. Castellanos, *Poder social* (nota 21), 166 ss.; L.A. García Moreno, *Elites e iglesia hispanas* (nota 18), 250-254; y en general P. Brown, *Le culte des saints* (trad. del inglés), París, 1984, 21 ss.

Sabemos cómo algunos obispos vieron en la *inventio* de reliquias de mártires locales el mejor medio para reforzar su situación frente a un opositor clero catedralicio, o frente a otros hermanos suyos en el episcopado u otros poderes laicos competidores con ello por el predominio a nivel local o regional[32]. También sabemos cómo en algunas iglesias era normal que el obispo hiciera su aparición en público en los momentos más solemnes del año colgando de sus vestiduras veneradas reliquias. Concretamente éste fue un abuso de ciertos prelados galaicos que quiso ser cortado de raíz por el sínodo de los obispos de esa provincia reunido en Braga en el 675[33]. Y llama la atención que precisamente fuera la provincia galaica, además de la más tardíamente cristianizada y organizada eclesiásticamente, la única de las Españas que carecía de mártires propios. Por ello, organizadas sus iglesias a toda prisa ya en el siglo IV y a impulsos de una potente nobleza, que tendría magníficas relaciones con la Corte imperial de Constantinopla en los tiempos de su compatriota Teodosio[34], ésta se lanzó a una afanosa búsqueda de reliquias orientales de gran renombre[35]. Cuando más noble era un obispo sin duda que más poder mundano quería ejercer, y para ello la posesión de reliquias de los santos era ineludible.

Junto con el frondoso árbol literario de las *passiones* la otra deriva de la literatura de tipo hagiográfico tuvo un todavía más marcado carácter

[32] Ejemplos de ello serían Justiniano de Valencia, a mediados del siglo VI, con las reliquias de San Vicente (J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda,* Barcelona-Madrid, 1969, nº 279 y 356), Agapio de Córdoba con las de San Zoilo a principios del VII (*Inventio Zoili,* 4 *apud* A. Fábrega, *Pasionario* [nota 28], II, 380), Asturio con la de los Santos Justo y Pastor en Compluto (Hild., *De Virs.Ills.,* 1). También hay que tener en cuenta el interés de los obispos de Mérida de hacerse enterrar junto a los restos de Santa Eulalia (*Vit.S.Pat.Emert.,* 5, 15), o de los de Toledo en hacerlo junto a los de Santa Leocadia (Hild., *De Virs.Ills.,* 13 y 14). *Cfr.* L.A. García Moreno, *Elites e Iglesia hispanas* (nota 18), 251 ss.; id., *La Monarquía visigoda y la Iglesia en Levante* (nota 23), 273 ss.; P. Castillo, *Los mártires* (nota 25), 313.

[33] *CIIIBraga*, 5.

[34] Vid. L.A. García Moreno, *Corrientes cristianas aportadas al mundo griego por la aristocracia occidental de Teodosio el Grande,* en M. Morfakidis-M. Alganza, ed., *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna,* Granada, 1997, 139-160.

[35] *Vid. supra* nota 19.

urbano y episcopal. Me refiero a los catálogos episcopales a la manera de los *Libri pontificales* de las más prestigiosas sedes episcopales de la Cristiandad occidental, como Roma o Rávena. Las dos sedes episcopales más importantes que sucesivamente existieron en las Españas[36] contaron con este tipo de literatura: Mérida y Toledo. El catálogo de la primera, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* reúne un conjunto sucesivo de biografías de obispos de Mérida desde mediados del siglo VI hasta la tercera década de la siguiente[37]. Escrita a la manera de los típicos tratados hagiográficos se centra especialmente en aquellos obispos que supieron imponer su autoridad y poder en toda la provincia de Lusitania frente al propio clero de su Iglesia (Paulo y Fidel), frente a otros obispos de su provincia (Masona) o incluso frente a un poder real cesaropapista (Masona). En todo caso el tratado hacía hincapié en cómo esos grandes obispos controlaron la más importante reliquia de su ciudad, la de Santa Eulalia[38], y supieron amasar una importante fortuna fundiaria para su sede, base de una activa labor de patrocinio y evergetismo sobre su ciudad y aquellos sectores de la sociedad emeritense al margen de los nobles: los pobres y la floreciente colonia comercial, incluso de origen extranjero o de religión judaica[39]. Un buen número de obispos toledanos encontraron en la pluma del obispo Ildefonso († 23.1.667), y de los dos sucesores de éste, Julián y Félix, a su hagiógrafo. Bajo la forma tradicional de las biografías-catálogos de ilustres hombres de letras el *De viris illustribus* de Ildefonso fue mucho más allá que su inmediato precedente literario, el tratado homónimo de Isidoro de Sevilla, para acabar siendo un auténtico, aunque selectivo, *liber* pontifical de la sede metropolitana visigoda del siglo VII; cosa aún más

[36] *Cfr.* R. Collins, *Mérida and Toledo: 550-585,* en E. James, ed., *Visigothic Spain: new approaches,* Oxford, 1980, 206 ss.

[37] Sobre ella vid. J.N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium,* Washington, 1946; A. Camacho, *El libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida,* Mérida, 1988; A. Maya, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium,* Turnholt, 1992.

[38] P. Castillo, *Los mártires* (nota 25), 75.

[39] *Vit.S.Pat.Emert.*, 5, 3,5; *cfr.* L.A. García Moreno, «Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica en la Antigüedad Tardía (Ss. V-VII d.C.)», *Habis,* 3, 1973, 138 ss.; id., *Los Judíos de la España antigua,* Madrid, 1993, 65 ss.; D. Claude, *Der Handel im westlichen Mittelmeer während des Frühmittelalters,* Gotinga, 1985, 214.

visible en los dos añadidos posteriores de Julián y Félix[40]. Ildefonso, miembro de una poderosa y rica familia de origen godo, se interesó especialmente por demostrar tanto la excelencia intelectual, que lo era también doctrinal, como el mismísimo poder taumatúrgico, derivado del control de determinadas reliquias y diálogo con las potencias celestiales, de varios obispos toledanos, enfrentados tanto a miembros del clero de su iglesia como al mismo poder de cesaropapistas soberanos como Chindasvinto[41]. El último biografiado del catálogo ampliado, Julián († 6.3.690), era miembro de una poderosa familia judeoconversa toledana y destacó tanto por afianzar su poder y preeminencia frente a otros obispos, e incluso metropolitanos y el mismísimo Pontífice de Roma, como por frenar cualquier atisbo cesaropapista del poder regio que redundara en disminución del poder de la oligarquía episcopal, llegando a tocar su *desideratum* de una teocracia con su papel protagonista en la tonsura de Wamba y unción regia de Ervigio[42]. Además ambos escritos, el emeritense y el toledano, coincidían en resaltar la excelencia de los obispos de ambas sedes que habían salido de prestigiosos monasterios urbanos o suburbanos, como eran el de Santa Eulalia de Mérida y el Agaliense de Toledo, donde incluso pudieron ser abades, o fundaron por su cuenta otros. De esta forma la posible dualidad, y hasta oposición de intereses y jurisdicción, entre Iglesia episcopal y monástica, siempre presente en estos siglos[43], se quería eliminar mediante una síntesis que suponía la superioridad incontrastable del obispo.

[40] Sobre este escrito vid. principalmente C. Codoñer, *El «De Viris Illustribus» de Ildefonso de Toledo,* Salamanca, 1972. Además no debe olvidarse que el modelo extrahispánico inmediato, el catálogo de Genadio, ponía el acento precisamente en los fundadores de la vida monástica y su cultura, y no en los obispos (S. Pricoco, *Monaci, Filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica,* Soveria Mannelli, 1992, 151).

[41] L.A. García Moreno, *Disenso* (nota 23), 47-57.

[42] L.A. García Moreno, *Prosopografía* (nota 24), nº 251; id., *Disenso* (nota 23), 59-63.

[43] L.A. García Moreno, *Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII),* en J. Lomas - F. Devís, ed., *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados,* Cádiz, 1992, 150-158.

ROMA, CARLOMAGNO Y LOS OBISPOS HISPANOS: EL ADOPCIONISMO

La durísima invasión bereber-árabe, bajo la bandera del Islam, del 711-713 supuso la desaparición del Reino godo hispano, con un brutal golpe para su nobleza laica, que se vio en parte eliminada físicamente y en su totalidad desplazada de los puestos de control del nuevo Estado musulmán. La Iglesia y sus obispos subsistieron, y se convirtieron a la postre en el principal refugio para aquellos miembros de las antiguas aristocracias urbanas que no querían renunciar a su propia identidad étnica, ni a la conciencia de su superioridad cultural, ni a continuar con su patrocinio y predominio social sobre sus compatriotas. Para estas gentes la mejor manera de superar el trauma de la derrota pasaba por afirmar su carácter de *christicolae*, miembros y ministros de una iglesia que continuaba bajo la protección de Cristo más allá de la desaparición del antiguo *Regnum gothorum*, y en comunión católica con el resto de la Cristiandad[44].

No es éste el lugar más apropiado para tratar del Adopcionismo y de todo lo que éste supuso de desgarro dentro de la Iglesia hispana y de desconfianza hacia ésta, principalmente hacia sus obispos, por parte de la Iglesia carolingia, que incluía muy especialmente al Papa romano Adriano I. Ni mucho menos podemos examinar aquí las indudables interferencias que un problema en origen dogmático, y hasta disciplinar en el seno de la Iglesia hispana, tuvo con la realidad política del conflicto de influencia sobre la cristiandad mozárabe entre el poder islámico peninsular y Carlomagno[45]. Sin embargo sí que conviene señalar aquí algunos hechos

[44] *Cfr.* L.A. García Moreno, «En las raíces de Andalucía (ss. V-X): los destinos de una aristocracia urbana», *Anuario de Historia del Derecho Español,* 65, 1995, 849-878.

[45] Sobre el Adopcionismo sigue siendo básico R. D'Abadal, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la iglesia visigoda,* Barcelona, 1939 (ahora también en id., *Catalunya carolíngia,* I, Barcelona, 1986, 93-181); por el contrario es en demasía apologético J.-F. Rivera Recio, *El Adopcionismo en España (s. VIII),* Toledo, 1980; son útiles W. Heil, *Alkuinstudien I,* Düsseldorf, 1970; M. Riu, «Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel», *Anuario de Estudios Medievales,* 77-96; id., en Fliche - Martin, *Historia de la Iglesia,* VI, Valencia, 1975, 519-535. Para nuestro propósito es indiferente que el autor original de la herejía fuera Elipando (Abadal) o Félix de Urgel (Riu).

que permiten situar muy bien el episodio en el contexto de esa Iglesia visigoda con un fortísimo protagonismo episcopal.

El más preclaro adalid de la doctrina adopcionista, Elipando, en la mejor tradición de sus antecesores en la sede toledana del siglo VII se ufanaba de haber tenido una profunda formación literaria y patrística, y negaba con rotundidad que la *Potestas Dei*, y por ende la capacidad de definición doctrinal, residiera sólo en la sede pontificia romana. Por el contrario afirmaba que la fundación petrina hecha por Jesús se refería a «toda la Iglesia católica universal difundida en comunión por todo el orbe terrestre»[46]. Por su parte los debeladores hispanos de Elipando, el monje lebaniego Beato y el obispo oxomiense exilado Eterio, afirmaban que «su barca tenía por timonel a San Pedro», en una alusión indudable al Papa[47]. Y la final condena y reclusión de Félix de Urgel en el sínodo de Aquisgrán del 800 se hizo *apostolica auctoritate*, no obstante que quien realmente llevó la batuta fue Alcuino de York[48]. Y desde luego hay abundantes testimonios de cómo el Pontificado, tanto primero Adrián I como luego León III, tomó parte muy activa en la contienda adopcionista, enviando legados al sínodo de Francfurt en 794, con una evidente apariencia de universal, y una decretal que condenaba la doctrina desde la afirmación de la primacía de su sede apostólica[49]; protagonizando aparatosamente la primera abjuración de Félix de Urgel en la misma Roma en 792[50]; y reuniendo y presidiendo un nuevo concilio en Roma en 798 para nuevamente condenar a Félix[51].

La verdad es que los recelos de Elipando, y sin duda también de obispos meridionales, hacia el Papa, y más concretamente hacia Adrián I, venían de un poco antes del estallido de la querella adopcionista. Indudablemente a uno y otros no pudo sentar nada bien el intento de la Iglesia carolingia de intervenir en la mozárabe en base a la primacía romana,

[46] Elip., *Epist.*, I, 12 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973), 77.

[47] Beat.- Eth., *Apol.* 1,1 (ed. J. González Echegaray - A. del Campo - L. Freeman, *Obras completas de Beato de Liébana,* Madrid, 1995, 698).

[48] Alc., *Epist.*, (MGH Epist., II, 344).

[49] MGH *Conc.*, II, 122-130.

[50] Harduin, 4, 927-928; MGH *Conc.*, II, 122.

[51] Elip., *Epist.*, 7; Paul.Diac.*Cont.* (MGH *Rer.Lang.*, 202).

concretada en la autorización para el envío en el 780 del obispo Egila, consagrado al efecto, y el presbítero Juan con el fin de inspeccionar y corregir desviaciones disciplinares y de costumbres en la cristiandad mozárabe[52]. Todo indica que Egila y Juan se toparon con un terrible vacío en su misión en el sur, que debió facilitar la extraña alianza y amistad de éstos con un personaje tan extravagante como Migecio, brutalmente enfrentado al episcopado andalusí.

Resulta problemático reconstruir con fidelidad la verdadera postura doctrinal de Migecio. Pues todo lo que de ella se nos ha transmitido ha sido a través de Elipando, su máximo debelador, que le atribuye las más peregrinas y heréticas posiciones dogmáticas[53]. Sin embargo sí tiene todos los visos de ser fidedigna la noticia de que Migecio afirmaba con rotundidad que la potestad que Dios otorgó a su Iglesia sólo residía en Roma, en el Pontífice romano, pues nada ganaba Elipando con echar esto en cara a su contrincante[54]. Y todo apunta a que Migecio trató de encabezar un movimiento eclesiástico de carácter bastante escatológico, de base populista y muy al margen de la jerarquía episcopal mozárabe[55]. Concitador sin duda por todo ello de la sospecha, si no de la animosidad, de dicho episcopado nada extraña que se hiciera amigo del enviado papal, que también concitaba esas mismas animosidades. También un elemento que permitió a Elipando equiparar al errático Migecio con su septentrional contrincante Beato de Liébana sería la no sujeción de éste a una jurisdicción episcopal; reflejada, entre otras cosas, en la ordenación por Beato del abad Rufino[56].

[52] MGH *Epist.*, III, 95 y 96, *cfr.* J. Gil, «Judíos y Cristianos en Hispania (s. VIII y IX)», *Hispania Sacra,* 31, 1978-1979, 22-24; I. de las Cagigas, *Los Mozárabes,* I, Madrid, 1947, 166 ss.

[53] *Cfr.* F.-J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España,* Madrid, 1880, 264 ss.

[54] Elip., *Epist.*, I, 12-13 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973), 77-78.

[55] Migecio profetizó un inminente fin de los tiempos y nombró doce apóstoles (PL, 101, 1330CD). Sin duda la creencia en una apocalipsis inmediata también era creída firmemente por Beato (Elip., *Epist.*, 4,5 [ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973, 92], *cfr.* J. González Echegaray, *Beato de Liébana y los terrores del año 800,* en *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval* [IX Semana de Estudios Medievales. Nájera], Logroño, 1999, 93-100).

[56] Elip., *Epist.*, IV, 5 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973, 92).

En conclusión, en el momento del estallido de la crisis adopcionista no se puede negar que existía un evidente recelo mutuo entre buena parte de la jerarquía episcopal mozárabe, con Elipando a la cabeza, y el Papado. Sin duda el desarrollo de la disputa no hizo más que ahondar estas diferencias. Y no cabe duda que punto esencial en la argumentación de Elipando y los suyos consistió en la defensa de la legitimidad de la Iglesia hispana para definir su propia ortodoxia, negando a la sede romana la exclusividad de la tradición apostólica y petrina[57]. Resulta así de interés recordar cómo Elipando en su famosa respuesta a Alcuino apoya su doctrina cristológica en tres sucesivos tipos de autoridades: (1) testimonios novotestamentarios y autoridades patrísticas de reconocimiento general (Atanasio, Hilario, Ambrosio, Agustín e Isidoro de Sevilla); (2) «los testimonios de los santos y venerables padres oficiantes en Toledo»; (3) la epístola del Papa León al emperador del mismo nombre, inserta en la Colección canónica de la Iglesia visigoda[58].

OBISPADOS BAJO EL ISLAM: LOS SIETE VARONES APOSTÓLICOS

Resulta lógico pensar que en este contexto la iglesia mozárabe tratara de demostrar su directa vinculación con San Pedro, en quien Jesús había hecho una precisa institución de su *potestas;* es decir, que buscara unas raíces apostólicas que pusieran a sus obispos en una ininterrumpida transmisión de legitimidad de un mismo origen que la que tenían los papas romanos. Evidentemente la solución no podía ser otra que la invención de que varias sedes episcopales andalusíes habían tenido su origen en unos Varones apostólicos, enviados ex-profeso por San Pedro para evangelizar estas tierras del extremo Occidente, que se habrían convertido en los primeros obispos de las mismas.

La datación de la «Pasión de San Torcuato y sus compañeros»[59] es una cuestión discutible. Sin embargo cuantos estudiosos se han ocupado

[57] Elip., *Epist.*, I, 12 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973, 78).

[58] Elip., *Epist.*, VI (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973, 96-109).

[59] Edición en A. Fábrega, *Pasionario* (nota 28), II, 255-260.

de la misma han coincidido, con buenos argumentos, en fecharla en época tardía, con seguridad después de la invasión musulmana[60]. Por su parte Fábrega Grau propuso una fecha en torno a mediados del siglo VIII y la autoría de alguien de origen meridional, tal vez de esas sedes sudorientales relacionadas con los santos, pero escribiendo lejos de éstas, posiblemente refugiado entre los cristianos independientes del norte[61]. Por mi parte haré algunas puntualizaciones, aunque sin deseo de llegar a un tratamiento exhaustivo.

La idea de que el hagiógrafo escribió lejos del sur tiene un fundamento escasamente sólido: tan sólo que lejos de aquellas sedes mencionadas en la *passio* sus patrañas no habrían encontrado detractores. Una simple reflexión sobre los lugares donde se compusieron otras muchas historias sacras, aún más legendarias y faltas de fundamento que la de Torcuato, mostraría lo falaz del argumento. Sin ir más lejos pensemos en las primeras puestas por escrito de la invención en Santiago de Compostela de las reliquias del Apóstol. Por el contrario el relato de los Varones apostólicos contiene una serie de argumentos a favor de que el primer público al que iba destinado se encontraba familiarizado con las sedes supuestamente fundadas por aquellos, así como que vivía bajo el poder islámico. Respecto de lo primero baste referirse a algunas anécdotas de un marcado carácter etiológico referidas a particularidades topográficas o floclóricas de la Guadix cristiana bajo dominio islámico. La historia del hundimiento de un puente que se encontraba entre la antigua colonia romana y el lugar donde se erigió la basílica con los restos de San Torcuato sin duda debía apoyarse, y dar su explicación a la existencia de las ruinas de un *pons antiquo mole constructus*, claramente visibles en tiempos de la composición de la pasión[62]. Ésta localiza también con precisión el lugar donde se construyó la primera basílica cristiana accitana, que se sabía

[60] J. Vives, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* IV, Madrid, 1975, 2715; id., «La 'Vita Torquati et comitum'», *Analecta Sacra Tarraconensia,* 20, 1947, 223-230; C. García Rodríguez, *El culto de los santos* (nota 25), 347-351; M. Sotomayor, en *Historia de la Iglesia* (nota 10), 156-159.

[61] A. Fábrega, *Pasionario* (nota 28), I, 127.

[62] *Vita Torquati*, 5 (ed. A. Fábrega,.*Pasionario* [nota 28], II, 257).

dedicada a San Juan Bautista: a unos doce estadios de la ciudad[63]. También se alude a cómo ante esa iglesia existía un famoso olivo, que tenía la particularidad de parecer lleno de flores más que de hojas la víspera de la fiesta de San Torcuato, el 1 de mayo, para dar sus frutos al día siguiente. Lo que daba motivo a que cada año se congregara allí un gran número de peregrinos, entre los que no sólo había fieles cristianos sino también «gentiles heréticos»[64]. Es evidente que con tales calificativos, siguiendo un uso normal mozárabe, el autor se refería a los musulmanes de su tiempo, mientras que los paganos de los tiempos antiguos son designados simplemente como *gentilitas, seditio pagana*. Y lo cierto es que la afirmación de que los milagros que tenían lugar en la basílica donde se guardaban los restos de Torcuato, y en primer lugar el del olivo maravilloso, eran reconocidos hasta por los propios musulmanes no puede negarse: la noticia de ese árbol iglesia, aunque con algunas dudas en el lugar de ubicación, se nos ha transmitido también por más de un autor musulmán[65]. La afirmación de que los musulmanes andalusíes eran los persecutores de la Iglesia se aviene perfectamente a la propaganda mozárabe de los siglos VIII y IX. Esa hostilidad vivida entre el Islam y la iglesia mozárabe, que a veces se ha querido disimular por más de un moderno, explica también una curiosa anécdota de la *Passio*, de otra forma absolutamente inexplicable tanto en ambientes peninsulares norteños, exclusivamente cristianos, como en tiempos visigodos anteriores. Pues cuenta el anónimo hagiógrafo que los discípulos por los Varones apostólicos enviados a la vecina *Acci* fueron descubiertos por la multitud pagana, a pesar de su intento de pasar desapercibidos, al serles reconocido el venerable vestido de su religión[66]. Pues esta referencia a que los cristianos llevasen un

[63] *Vita Torquati*, 3 (ed. A. Fábrega, *Pasionario* [nota 28], II, 256).

[64] *Vita Torquati*, 10 (ed. A. Fábrega, *Pasionario* [nota 28], II, 259).

[65] F.-J. Simonet, *Historia de los Mozárabes* (nota 53), 161; MªC. Jiménez Mata, «A propósito del 'aya'ib del Olivo Maravilloso y su versión cristiana en el milagro de S. Torcuato», *Cuadernos de Historia del Islam. Serie Miscelánea,* 1, 1971, 97-108; J. Hernández Juberías, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al- Andalus,* Madrid, 1996, 295-304. Estas dos últimas investigadoras proponen paralelos islámicos y orientales de la leyenda, lo que es una prueba más de la redacción tardía de la *Vita Torquati.*

[66] *Vita Torquati*, 5 (ed. A. Fábrega, *Pasionario* [nota 28], II, 257).

distintivo en el vestir sólo tiene sentido en referencia a la obligación que tenían los cristianos en tiempos islámicos de llevar como ignominioso signo de su fe un específico ceñidor. De modo que este curioso texto de origen cristiano viene así a confirmar unas ordenanzas señaladas por fuentes musulmanas andalusíes; aunque con frecuencia se haya negado el valor actual de las mismas[67].

Es doctrina normalmente admitida que, aunque la obligación de llevar un signo externo por parte de los cristianos se menciona ya en el famoso «Pacto de Omar», se habría hecho especialmente cumplir a finales del siglo VIII, fecha real de la redacción de dicho texto islámico[68]. En consideración de ello podríamos perfectamente datar la *passio* de Torcuato y sus compañeros en esas fechas; es decir, algunos años después del estallido de la crisis adopcionista. Esta datación algo más tardía explicaría muy bien que Elipando no hubiera hecho referencia a esta tradición apostólica de la Iglesia y episcopado hispanos en sus disputas tanto con Migecio como con Beato, la Iglesia carolingia y el Papado, no obstante que todos ellos querían fundamentar su autoridad y *potestas* en la exclusiva tradición petrina de la sede romana. Precisamente a finales del siglo VIII hay también que fechar el conocido himno «*Urbis romuleae iam toga candida*» que cantaba a nuestros mártires y se considera con razón en una relación directísima con la *passio*, si es que sus autores no fueron la misma persona[69]. Himno en el que lo primero que se hacía era afirmar el origen romuleo y petrino de esos Varones apostólicos. Pues la verdad es que a mediados del siglo IX esa leyenda de los Varones apostólicos debía estar

[67] I. de las Cagigas, *Los Mozárabes* (nota 52), I, 65; A. Lévi-Provençal, en *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal*, V, 3ª ed., Madrid, 1973, 125. Sin embargo se olvida un texto extremadamente preciso de Eulog., *Apol.*, 23 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 489): *Igitur dum ob rei familiaris necessitatem ex interiori montana Cordubensi, quo se pridem beatus sacerdos intuitu latendi contulerat, in nundinas descendisset, in quibus rerum distractio exercebatur, ab iniquo fratre obuius agnoscitur. Quem tunc cernit stigmata piae religionis ferentem...* Es increíble los perjuicios que para la investigación del Islam en España han producido en el último siglo los prejuicios románticos y anticlericales sobre la moderación y tolerancia del Islam en comparación con el Cristianismo.

[68] *Cfr. Encyclopédie de l'Islam*, s.v. Kibt.

[69] J. Pérez de Urbel, «Origen de los himnos mozárabes», *Bulletin Hispanique*, 28, 1926, 44 y 204.

plenamente asentada en la iglesia mozárabe. Pues para esas fechas el Martirologio de Floro se refiere al famoso milagro del olivo accitano[70]. Y Eulogio de Córdoba recuerda cómo uno de los cuatro hechos cenitales que en España coincidieron con Mahoma la construcción de una basílica en Iliturgo (Mengibar) sobre la tumba de San Eufrasio, uno de los Varones; mientras que los otros tres habrían sido nada menos que: el brillo doctrinal de Isidoro de Sevilla, la subida al trono de Sisebuto, y la construcción en Toledo de la basílica de Santa Leocadia[71]. Esto último había merecido su mención por el propio Isidoro en su parquísima Crónica del Mundo[72]; y sin duda que la citada Iglesia se habría constituido en la más emblemática de la iglesia visigoda, lo que explicaría también la saña con la que habría posteriormente de ser destruida y procurada hacer olvidar su memoria por Abd al-Rahman III cuando por fin logró terminar con la larga serie de revuelta mozárabes toledanas[73]. Que Eulogio emparejase con tan significativo templo el de San Eufrasio en Iliturgo, una localidad que ni siquiera era sede episcopal, sólo puede explicarse por la significación que la Iglesia mozárabe concedía a tal santo, uno de los fundadores de la legitimidad y autonomía apostólica de la misma. Dos siglos después todavía se mantenía en pie la iglesia que en Urci guardaba los supuestos restos mortales de San Indalecio, otro de los siete[74].

La leyenda de los siete Varones apostólicos fue escrita, pues, a finales del siglo VIII, en el ambiente y para servir de afilada arma del choque del episcopado hispano conducido por su primado Elipando con Roma y contra aquellas iglesias que decían apoyar sus puntos de vista

[70] *Vid.* C. García Rodríguez, *El culto de los santos* (nota 25), 349 nota 43.

[71] Eulog., *Apol.*, 16 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973, 483). Puede ser curioso que en tiempos de Sisebuto se sitúe también la invención de las reliquias de San Zoilo en Córdoba (*vid. supra* nota 32), un tiempo señalado por la guerra contra Bizancio y lleno de expectativas escatológicas.

[72] Isid., *Chron.*, 416.

[73] *Cfr.* P. de Palol, *Resultados de las excavaciones junto al Cristo de la Vega, supuesta basílica conciliar de Sta. Leocadia de Toledo. Algunas notas de topografía religiosa de la ciudad*, en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589- 1989*, Toledo, 1991, 792-801.

[74] *Acta Sanctorum*, III, 734-740, *cfr.* L.A. García Moreno, *La Monarquía visigoda y la Iglesia en Levante* (nota 23), 255 nota 1.

doctrinales y su potestad disciplinar en la autoridad del Pontífice romano. Los creadores de la misma, sin duda sagaces, pudieron no ser de todo originales.

La instauración de la dinastía Isaurica con León III (717-741) no sólo supuso el comienzo de la restauración del ejército y de una exitosa defensa frente al Islam, también exigió la movilización por el Estado del máximo de recursos económicos y se acompañó de la controversia iconoclasta en el plano religioso. Indudablemente estas dos últimas cosas no eran del agrado de la sede de Roma[75]. Esta tuvo que sufrir las confiscaciones de bienes y eliminación de privilegios fiscales en Calabria y Sicilia, donde poseía unos dos tercios de la propiedad rural. Aunque herido en lo económico el Papado, como era lógico, supuró en público por la brecha teológica. El conflicto entre Constantinopla y Roma se hizo todavía más profundo con Constantino V (741-775), sin duda más doctrinario que su padre. En una fecha imprecisa el emperador separó todas las diócesis del Ilírico oriental, Calabria y Sicilia de la jurisdicción de la sede pontificia y las situó bajo la de Constantinopla[76]. Ciertamente la dependencia constantinopolitana supuso un gran cambio para la Iglesia siciliana, que inició un rápido proceso de helenización adoptando el rito litúrgico y la lengua griega. Pero aunque los contactos entre la Iglesia de Sicilia y la bizantina se harían cada vez más estrechos también la primera quiso poner su distancia. A mediados del siglo VIII Siracusa ya se había convertido en arzobispado autónomo (autocéfalo); rango, que no jurisdicción, que obtuvo también la sede de Catania ya antes del 787. Sería precisamente en esos años cuando tuvo que tomar forma la leyenda de los orígenes apostólicos de los obispados de Taormina y Siracusa[77]. Según ésta al poco de haber fundado la Iglesia de Antioquía San Pedro, en el año 39, mandó a dos discípulos, Marciano y Pancracio, sobre sendas naves para que fundasen las iglesias de Taormina y Siracusa, y fueran los primeros obispos de las

[75] *Vid.* en general G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État Byzantin* (trad. del alemán), París, 1969, 192 s.; L.M. Hartmann, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540-750)*, Leipzig, 1889, 24; C. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne (568-751)*, París, 1888, 410 ss.

[76] L. Cracco Ruggini, en R. Romeo, ed., *Storia della Sicilia*, III, Nápoles, 1980, 44 s.

[77] L. Cracco Ruggini, en R. Romeo, ed., *Storia* (nota 76), 62.

mismas[78]. De esta forma se afirmaba la independencia de la Iglesia siciliana, también de fundación petrina, vía Varones apostólicos, y anterior a la fundación de la misma sede romana. Pero la *Vita et passio Pancratii* también venía a subrayar una posición independiente de la iglesia siciliana respecto de Bizancio, pues decía que San Pancracio había arribado a la isla con una cruz de plata y un icono de Cristo. Una clara afirmación de fe iconódula explicable sólo por la redacción del texto con posterioridad al surgimiento de la disputa iconoclasta en el 726/730. Pues lo cierto es que la historia de los Varones apostólicos sicilianos todavía era totalmente desconocida en tiempos de Gregorio Magno, pero ya se encontraba ampliamente difundida en torno al 800, cuando el hagiógrafo Teodoro de Studiu[79].

Contextualizar el origen de la leyenda de los Varones apostólicos hispanos en la encrucijada en que se encontró la Iglesia hispana de tiempos de Elipando, no presupone ciertamente convertir a éste en autor de la misma. Aunque su silencio en los escritos de éste, así como el hecho de que en la misma Toledo no juegue ningún papel, pudieran considerarse indicios en contra, pero también a favor si suponemos en el toledano una especial astucia y maquiavelismo para no parecer particularmente interesado y beneficiado en la misma. En todo caso lo cierto es que los siete Varones no habrían naufragado en la misma crisis que les había hecho surgir, y como auténticos enviados de San Pedro su prestigio continuó en alza tras el abandono por el episcopado mozárabe de los radicales puntos de vista de Elipando y Félix de Urgell, algo que ocurriría poco después del 800, con la muerte del anciano prelado toledano.

Es más, la leyenda de Torcuato y sus compañeros, sobrevenida la calma y la nueva comunión con Roma de la Iglesia mozárabe, podía servir también para que ésta afirmara sus orígenes ortodoxísimos. Medio siglo después el cordobés Álvaro recuerda cómo también hubo entre el episco-

[78] *Vita et passio Pancratii episcopi Tauromenitani* del Pseudo-Evagrio (*Acta Sanctorum*, I, 237-238, y F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, II, Bruselas, 1957, nº 1410). *Cfr.* también A. Holm, *Storia della Sicilia nell'Antichità*, III,1, Roma, 1965, 497 ss.

[79] A. Guillou, «La Sicile byzantine. État des recherches», *Byzantinische Forschungen*, 5, 1977, 129.

pado mozárabe quien se opusiera a los más extremos puntos de vista cristológicos de Elipando, como habría sido el caso de Teodula, muy posiblemente obispo de Sevilla[80]. Un Álvaro que apreciaba y citaba al lebaniego Beato, que había sido el principal contrincante hispano de Elipando[81]. Sin embargo, en los momentos álgidos de la polémica, también es lógico que gentes como Beato, Eterio y la parte del clero del pequeño reino cristiano peninsular que les apoyaba, debieran pensar que era bueno para sus intereses buscarse un patrono apostólico hispano, más cercano que el de la lejana sede romana.

LA IGLESIA LIBRE: EL CULTO A SANTIAGO APÓSTOL

No voy a tratar aquí de la debatidísima cuestión de los orígenes del culto jacobeo, de su supuesta predicación en las Españas y de la invención de sus supuestas reliquias en Compostela[82]. Sin embargo algunas puntualizaciones sí son del interés de la cuestión que ahora expongo. En primer lugar no cabe duda que la tradición de la predicación de Santiago en la península había sido ya lanzada en Occidente por el opúsculo conocido como *Breviarium apostolorum*, redactado en torno al 600[83], y expuesta algo

[80] Alv., *Epist.*, 4, 27 y 28 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973, 181). La carta va dirigida a un obispo de Sevilla, y en ella Teodula es dicho *vester... episcopus,* por lo que se ha supuesto que fuera obispo de la ciudad hispalense; en cuyo caso convendría identificarlo con el Teodulfo mencionado en la famosa lista Emilianense (ahora *apud* J. Gil, *op.cit.*, I, XVIII nota 10). Por su parte parece lo mejor identificar a Basilisco con un clérigo asturiano que fue embajador de Alfonso II en Aquisgrán en el 798 (C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la Nación española. El Reino de Asturias,* II, Oviedo, 1974, 757-760), lo cual le convierte en otro miembro del círculo de Beato, indicio claro de que por más que buscara el bueno de Álvaro no era fácil encontrar un debelador de Elipando en la iglesia andalusí.

[81] Alv., *Epistl.*, 1,5 y 7; 4,24 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* II, Madrid, 1973, 147, 148 y 179).

[82] Para mí siguen siendo muy prudentes las opiniones de M.C. Díaz y Díaz, *En torno a los orígenes* (nota 10), 425-428 y M. Sotomayor, en *Historia de la Iglesia* (nota 10), 150-156, que sigue en gran parte el fundamental estudio de L. Duchesne de 1900.

[83] B. de Gaiffier, «Le 'Brevjarium Apostolorum'», *Analecta Bollandiana,* 81, 1963, 89-116.

después en la misma península a través de la obrita *De ortu et obitu Sanctorum Patrum*, de paternidad isidoriana muy probable[84]. Sin embargo no parece que tal hecho hubiera llamado especialmente la atención de la Iglesia hispana, ni de la mozárabe del siglo VIII, cuya liturgia no habría adoptado la fiesta del 25 de julio y se limitaba a celebrar al santo en compañía de su hermano Juan en el mes de diciembre. En segundo lugar hay que recordar que Beato, al redactar su comentario al Apocalipsis hacia el 775, introdujo nuevamente esta tradición de la misión hispana de Santiago. Sin embargo nada indica que en ese momento le prestara una mayor atención, limitándose a tomar ese dato de una breve noticia derivada del *Breviarium apostolorum*[85]. En todo caso también debían conocer esa tradición otros clérigos del reino astur enemigos de Beato, como el obispo Ascárico y su amigo Tuseredo, de los que nos consta su lectura del *De ortu et obitu Patrum*[86].

Unos años después, en tiempos del rey astur Mauregato (783-788), la consideración de la pretendida predicación de Santiago el Mayor en España era completamente distinta en ese lejano rincón septentrional. En esa fecha se escribió el famoso himno *O Dei verbum* en honor del santo. El himno se dedica al rey Mauregato, del que se resalta su recta fe (*pius*) y se considera a Santiago «áurea cabeza de España», «patrón y defensor» de la misma frente a todo tipo de calamidades, pidiéndole que se muestre propicio «para su rey, clero y pueblo»[87]. Anónima es la autoría del mismo en la tradición manuscrita, habiéndose propuesto dos hipótesis. Para Pérez de Urbel y Sánchez Albornoz su autor habría sido el propio Beato, mien-

[84] *Vid.* C. Chaparro, *Isidorus Hispalensis. De orto et obitu Patrum,* París, 1985.

[85] Beat., *In Apoc.*, II,3,68 (ed. J. González Echegaray - A. del Campo - L. Freeman, *Obras completas de Beato de Liébana,* Madrid, 1995, 134), *cfr.* C. Sánchez Albornoz, *Orígenes* (nota 80), II, 384.

[86] *Cfr.* M.C. Díaz y Díaz, «La literatura Jacobea anterior al códice Calixtino», *Compostellanum,* 10, 1965, 645.

[87] El mejor estudio, con edición, del mismo es el de M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI,* Barcelona, 1976, 238-272 (antes en *Compostellanum,* 11, 1966), al que hay que añadir también C. Sánchez Albornoz, *Orígenes* (nota 80), II, 385-396, que en lo que respecta a la autoria sigue a J. Pérez de Urbel, *Origen* (nota 69), 125 de id., «Orígenes del culto de Santiago en España», *Hispania Sacra,* 5, 1952, 141 ss.

tras que lo habría sido otro clérigo asturiano desconocido en opinión de Díaz y Díaz.

La verdad es que los principales argumentos positivos de una u otra hipótesis carecen de especial fuerza probatoria. Quienes piensan en Beato se guían en gran medida por la dificultad de concebir en el pequeño y agreste reino astur otra personalidad literaria importante contemporánea de Beato. Por contra, la paternidad se niega al de Liébana por suponérsele enemigo del rey Mauregato y de su política religiosa. Por mi parte creo que hay suficientes argumentos, positivos y negativos, para pensar que su autor tenía necesariamente que pertenecer al mismo grupo de clérigos que Beato, interesados en sus puntos de vista dogmáticos y en su brutal querella con Elipando y la gran mayoría del episcopado andalusí.

En primer lugar debe quedar claro que no existe ni una sola noticia fiable que permita saber cuál era la opinión de Mauregato en materia de religión[88]. Si hubiera sido contraria a la de Beato normal hubiera sido que Elipando tratase de acudir a él en su pelea con el monje, como en el caso franco trató siempre, aunque en vano, de distinguir entre Carlomagno y sus clérigos[89]. Si el acróstico no permitiera saber que el rey para quien se pide la protección del Apóstol fue el insignificante Mauregato la verdad es que de la lectura del himno se pensaría que aquel tenía que ser alguien que tuviera verosímiles pretensiones de serlo de toda *Ispania*[90]. Una pretensión por completo fuera de lugar en aquellos momentos en el pequeño reino asturiano y que, sin embargo, cobra pleno significado en la disputa entre Beato y Elipando. Pues el toledano precisamente basaba su capacidad disciplinar y autoridad dogmática a la hora de reprender a Beato y Eterio en su posición de primado de España y de ser el portavoz

[88] A este respecto creo que es absolutamente válido el juicio de C. Sánchez Albornoz, *Orígenes* (nota 80), II, 353-364.

[89] *Vid.* al respecto las referencias siempre muy respetuosas a Carlomagno en Elip., *Epist.*, 4, 6 y 5, 2 (ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum,* I, Madrid, 1973, 93).

[90] *...O uere digne sanctior apostole, / Caput refulgens aureum Ispanie, / Tutorque nobis et patronus uernulus /.....Adesto fabens gregi pius credito, / Mitisque pastor regi, clero, populo...*

del episcopado iglesia hispanas[91]. Con razón Díaz y Díaz ha señalado un himno *in ordinatione episcopi* de finales del siglo VII, transmitido en los mismos códices que el de Santiago, como el más cercano modelo, estructural y temático, que no literal, de este último[92]. En ambos la primera estrofa es una afirmación de la Divinidad de Cristo, pero en el de Santiago se resalta todavía más la situación de éste en una plano de completa igualdad y consustancialidad con el Padre, afirmándose de él que es «el creador y auténtico principio de las cosas» y «hacedor eterno», no obstante lo cual se señala de forma todavía más evidente su filiación carnal de la Virgen («salido del vientre de la gloriosa Virgen»). Ya Pérez de Urbel quiso ver en estos versos un eco de la disputa antiadopcionista de Beato, que creo que es perfectamente asumible[93]. Díaz y Díaz también llamó la atención sobre el hecho de que en la adjudicación de territorios de misión a los apóstoles a Judas Tadeo se le otorga Edessa[94]. Variante realmente curiosa, pues es una ciudad en lugar de un país como en el resto de los apóstoles, y que difiere de la normal mención de Mesopotamia, presente en el *De ortu et obitu* isidoriano y en el *Breviarium apostolorum*, pero que coincide con la adjudicación que hace Beato en un pasaje de su comentario

[91] A este respecto son fundamentales las epístolas de Elipando enviadas a Fidel y Ascárico, clérigo y obispo asturianos, donde proclama la superioridad doctrinal de la sede toledana también en ámbito astur, y a los obispos del Reino franco, donde Elipando se sitúa al frente de los obispos de España.

[92] M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro* (nota 87), 266 ss.

[93] J. Pérez de Urbel, *Orígenes del culto* (nota 87), 17. Debe señalarse también que es el verso 4 de la primera estrofa –el decisivo *Enixus aluo gloriose uirginis*– aquel que no tiene un paralelo inmediato, a diferencia de los restantes de la misma (*cfr.* J. González Echegaray, *Obras* [nota 85], 668). Tampoco está de más recordar la pertinencia antiadopcionista de esta afirmación de la divinidad del Cristo nacido del vientre de María si se tiene en cuenta que la cuestión número 13 del llamado catecismo de Félix de Urgel preguntaba si se podía creer que la Virgen hubiera engendrado al Dios y al hombre, a la vez y de forma semejante, o bien lo habría engendrado de una manera en lo relativo a la divinidad y en otra a la humanidad (M. Riu, *Entorn de l'origen de l'Adopcionisme en el monacat visigot pirinenc,* en *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas,* Barcelona, 1996, 227).

[94] M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro* (nota 87), 258 ss.

al Apocalipsis en el que ofrece un catálogo de los apóstoles con sus misiones[95]. Ciertamente que en el himno el adjudicatario es llamado Judas, mientras que en el pasaje del Beato lo es Tadeo. Sin embargo, *pace* Díaz y Díaz, no creo que se deba adjudicar especial significación a esta variante, explicable sencillamente por necesidades métricas, mientras que en las restantes ocasiones el nombre Tadeo se prestaba a menor confusión que el simple Judas.

Beato o alguien de su círculo, por tanto, autor de este impresionante himno a Santiago, que pretendía para el clero y rey asturianos la representación de toda España, exponía una Cristología ortodoxa sin fisuras[96], y lo legitimaba y autorizaba todo con la advocación del patronato de Santiago, apóstol fundador de la cristiandad hispana. La verdad es que la contemporaneidad en el tiempo con la difusión de la historia de los siete Varones apostólicos andalusíes hace difícil no pensar que ambas cosas no tenían un hilo de causalidad y perseguían fines semejantes, aunque para la defensa de intereses eclesiales distintos en la desgarrada Iglesia hispana de finales del siglo VIII. El desarrollo inmediato de la leyenda jacobea no será más que otra prueba a favor de estas últimas afirmaciones.

En efecto. Comparadas ambas historias fundacionales de la Iglesia hispana la de Santiago, a pesar de contar con uno de los Doce, mostraba una debilidad: carecía de los restos mortales del misionero. Evidentemente la simple posesión de algunas reliquias, y menos del común tipo de «cotacto», no podía desnivelar la balanza a su favor. Inventar el cuerpo del apóstol en el mismo momento de Beato y su disputa con Elipando, hubiera sido demasiado. Los despojos de los Apostólicos andalusíes sin duda que contaban con una larga constatación *de visu* en sus iglesias –en el caso de Eufrasio de Mengibar desde tiempos de Sisebuto como mínimo–, posiblemente por ser los primeros obispos conocidos de las mismas. Pero una generación después había pasado un mundo. Elipando y los suyos habían sido derrotados, y estaban muertos, despojados de sus cátedras o proclamaban la victoria del lebaniego. En el norte el pequeño reino cristiano se afianzaba con Alfonso II, que trataba de hacer un remedo del prestigioso *ordo gothicus* en la Iglesia y en la Corte. Ello constituía una nueva y rotunda proclamación de que su *Regnum* era la restauración del destruido de los godos de toda España[97]; y un texto historiográfico asturiano contemporáneo habría venido a expresar con toda claridad tales aspiraciones[98]. El momento era propicio y exigía el hallazgo de los restos de Santiago enterrados en algún lugar de ese reino, cuya renovada Iglesia era la más legítima y ortodoxa heredera de aquella general de España fundada por el apóstol según una historia ya exaltada por la generación anterior. Pero para que la historia fuera más verosímil tenía también que tratar de asumir el máximo parecido con la ya bien asentada –*tempus volat*– de Torcuato y sus compañeros. En la célebre *Translatio S. Iacobi in Hispaniam*, ya en un momento más avanzado del siglo IX, se afirma que los discípulos que trajeron el cadáver de Santiago a España eran siete, de los que los tres que habrían permanecido junto a su sepulcro, para ser luego también allí enterrados, se llamaban Torcuato, Tesifonte y Anastasio. Y también el primer personaje bautizado y mecenas del primer templo jacobeo, habría sido una mujer llamada Luparia[99].

Los jacobinos del norte se mimetizaban lo más que podían con los infelices meridionales, que demasiado tenían con vivir bajo el Islam. En todo caso la traslación de los restos de San Indalecio de Urci a San Juan de la Peña en 1084 por mandato del rey aragonés Sancho Ramírez I, sería una muestra más, la última, de cómo la historia de los siete Varones apostólicos había nacido para legitimar y dar gloria a quienes no gustaban de las gentes del reino fundado por Pelayo[100]. Con la traslación de San Indalecio, más o menos contemporánea de la de otros grandes obispos o mártires gloria de la Iglesia visigoda, como San Isidoro o San Vicente, ésta realmente exhalaba sus últimos suspiros. Sin patronos celestiales qué iban a

[95] Beat., *In Apoc.*, II,3,53 (ed. J. González Echegaray-A. del Campo-L. Freeman, *Obras completas de Beato de Liébana,* Madrid, 1995, 134).

[96] Así lo reconoce también J. González Echegaray, *Obras* (nota 85), 670.

[97] C. Sánchez Albornoz, *Orígenes* (nota 80), II, 623-639.

[98] Vid. L.A. García Moreno, «Covadonga, realidad y leyenda», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 194, 1996, 358 ss.

[99] Vi. el texto en Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España,* I, Madrid, 1929, 371-373.

[100] Las actas de la *translatio* están en *Acta Sanctorum*, III, 734-740, *cfr.* L.A. García Moreno, *La Monarquía visigoda y la Iglesia en Levante* (nota 23), 254-260.

hacer sus obispos; los que quedasen, que para entonces ya no eran todos los de hacia tres siglos y medio antes. Santiago, cómo no, había vencido a San Torcuato, y de nada servía que todavía en los oracionales mozárabes se afirmase que por este último se había introducido por vez primera el Cristianismo en las Españas[101]. Pronto estos textos ya tampoco se oirían en las iglesias de la nueva España cristiana triunfante y romana. Y también se hundirían en la más terrible oscuridad buena parte de aquellos santos no trasladados, y hasta del pobre Indalecio se diría que había peregrinado a Compostela[102].

[101] Vid. las *Orationes in die Sanci Torquati* nº 964 y 982 (J. Vives, *Oracional Visigótico,* Barcelona, 1946, 310 y 317).

[102] Así se ubicó el pozo de San Indalecio en Villafranca de los Montes de Oca, en la ruta jacobea. Debo este dato a la amabilidad de Luis Carandell, transmitido en una amable cena en el Cercle Català del 29 de enero del 2000.

V. HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

Miguel Ángel Ladero Quesada

INTRODUCCIÓN

La cultura europea ha pasado de una antigua visión integradora propia de la época medieval, en la que todo se consideraba desde el punto de vista religioso, a otra actual que se compone de fragmentos autónomos, de planos de conocimiento dotados cada uno de su propio sistema. Con la primera de ambas visiones, toda Historia sería, de una u otra manera, historia religiosa y, desde luego, no cabe duda de que lo religioso y eclesiástico está presente en muchos aspectos de la vida medieval que hoy aparecen o se consideran como seculares. Pero incluso con el segundo punto de vista, el actual, no siempre es fácil acotar qué se entiende por historia religiosa y eclesiástica y cuándo se está haciendo historia de otras facetas de la realidad –económica, social, política, cultural– aunque se haga utilizando documentación de origen eclesiástico y manteniendo las necesarias referencias y conexiones explicativas con lo religioso-eclesiástico.

«La especificidad y autonomía de la Historia de la Iglesia –escribe I. Sanz Sancho– no radica en la temática tradicionalmente tratada por esta especialidad... proviene de la irreductibilidad del hecho religioso abordado mediante el método histórico... como hecho humano específico... dotado como tal de unas características peculiares que lo distinguen de otras formas de ejercicio de la existencia humana». Ni siquiera es adecuado asimilarlo a lo sagrado, me parece, puesto que este último concepto se realiza también en otras facetas de la existencia humana y, por lo demás, lo religioso se puede presentar también bajo formas cotidianas y profanas, no sacralizadas. Por lo demás, añade el autor citado, el hecho religioso tiene

diversa 'conformación' en cada religión específica, en sus actitudes, en «la doctrina, los sentimientos y emociones, la comunidad de creyentes, las instituciones, el culto y el ritual, los objetos, tiempos y lugares sagrados, etc... Toda vez que el cristianismo es esencialmente comunitario, lo anterior equivale a proclamar la originalidad, irreductibilidad y especificidad del hecho eclesial, es decir, de la Iglesia».

El estudio de lo religioso-eclesiástico es, por lo demás, inseparable del de otros aspectos de la realidad histórica: «la Iglesia, como institución formada por hombres, no se libra ni pretende escapar de las circunstancias del momento» (J.L. Martín). Por el contrario, es un poderoso factor en su elaboración y desarrollo, en este caso en las de la sociedad medieval. De modo que parece útil «distinguir dos sectores específicos. Uno, el referente al estudio de la Iglesia como área de jurisdicción particular, al clero como sector o grupo de la sociedad, a las instituciones eclesiásticas como propietarias de patrimonio y perceptoras de renta, a las jerarquías de la Iglesia como parte del poder constituido. Otro, el relativo a la religiosidad, a sus expresiones devocionales, a las prácticas morales y de beneficencia, las desviaciones y herejías, los problemas de relación con los no cristianos, y todo ello no sólo desde el punto de vista eclesiástico sino con los enfoques más amplios de la historia de las mentalidades, y de la historia cultural clásica» (Ladero-Nieto), así como los elaborados por la «ciencia general de las religiones» (M. Eliade).

En estas páginas se pretende llevar a cabo una reflexión sobre las corrientes y temas de investigación más seguidos y cultivados en los últimos diez o doce años, distinguiendo campos o especialidades, tendencias y diversos aspectos y peculiaridades en cada una de ellas, sobre la base de un repertorio bibliográfico amplio y significativo –unas seiscientas entradas– aunque no pretenda con él ni ser exhaustivo ni cumplir una labor de información bibliográfica completa, que no es del caso. Ha habido que dar preferencia al criterio temático sobre el diacrónico y no introducir, o apenas, elementos de regionalización, teniendo en cuenta el carácter global de la ponencia, que se refiere sobre todo al ámbito de la corona castellano-leonesa desde el siglo XI, aunque se hacen referencias frecuentes a los otros reinos y países hispánicos.

Los puntos de partida, cuyo contenido no se repetirá aquí, son sendas revisiones bibliográficas anteriores (Ladero-Nieto, 1988. Ladero-Sánchez Herrero, 1991), así como los recientes trabajos de I. Sanz Sancho, que propone un buen «esquema de análisis temático», y de J.L. Martín, que se extiende en el comentario de algunos ejemplos sobre cuatro campos: el clero secular, el regular, las relaciones con el poder político y pontificio y los contenidos y difusión de la doctrina[1]. El cuadro temático que propongo aquí es semejante al ya utilizado en 1988 y basta repasarlo, como entonces escribía, «para imaginar la ingente cantidad de temas de posible investigación que pueden abordarse después de conseguir la suficiente preparación metodológica y los conocimientos fundamentales de base que con tanta frecuencia se descuidan cuando se trabaja habitualmente en campos alejados del de la tradicional historia eclesiástica, que sigue siendo una especialidad de gran envergadura».

OBRAS GENERALES

La ausencia de síntesis recientes muestra hasta qué punto es notable el desfase de esta actividad respecto a la investigación monográfica. Sería importante la renovación, sobre todo para poner de manifiesto dónde hay más carencias y señalar aspectos más interesantes o novedosos para futuras investigaciones. De todos modos, hay que reconocer que la historia de la Iglesia tiene una tradición y una densidad tan grandes, y unos modos de hacer tan arraigados en nuestro país, que la elaboración de síntesis innovadoras cada poco tiempo es difícil, e incluso puede no ser aconsejable aunque la postura tradicional tiene inconvenientes notables: perpetúa modos de hacer establecidos, compartimentaciones temáticas,

[1] M.A. Ladero Quesada y J.M. Nieto Soria, «Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés», *En la España Medieval* (Madrid), 11 (1988), 125-151. M.A. Ladero Quesada y J. Sánchez Herrero, «Iglesia y ciudades», en *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI). VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Málaga, 1991, pp. 227-264. I. Sanz Sancho, «Para el estudio de la Iglesia medieval castellana», *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (1998), 61-77. J.L. Martín Rodríguez, «Iglesia y vida religiosa», en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Pamplona, 1999, pp. 431-456.

perspectivas que cambian con demasiada dificultad o, al menos, dificultan la aparición de otras nuevas.

Bastará proponer una pregunta: ¿es preferible hacer historia de la Iglesia-institución o historia religiosa del cristianismo en España? No son, por supuesto, planteamientos incompatibles pero el punto de vista que se emplee predominantemente condicionará mucho los resultados. El contacto con visiones más generales de historia religioso-eclesiástica y el conocimiento de las corrientes de investigación en otros países aparecen como medio muy principales para superar estas limitaciones.

ROMA Y LAS IGLESIAS DE ESPAÑA

No parece haber grandes novedades sobre cuestiones de estudio clásicas como son la reforma gregoriana y sus secuelas, las legaciones pontificias o la presencia de eclesiásticos de origen español en Roma y en los concilios, hasta mediados del siglo XIII, aunque muchas de ellas sean objeto de revisión por autores ya clásicos como P. Linehan, R. Fletcher, etc.

Es demasiado lenta y poco sistemática la imprescindible labor de recopilar en los Archivos Vaticanos todas las referencias útiles para la historia eclesiástica española. Se precisa mayor dedicación, continuidad y planes de conjunto, aun aceptando la división de tareas por pontificados y conociendo lo ingente de la labor a realizar. Destacan las ediciones de Domínguez Sánchez sobre el período 1265-1276, por su carácter global. Hacerlas por ámbitos diocesanos parece, en general, un criterio menos adecuado.

La presencia de eclesiásticos españoles en Roma ha dado lugar a estudios y ediciones documentales muy focalizados. Así sucede con el cardenal Juan Gil de Albornoz, cuyo diplomatario sigue en curso de edición. O con Benedicto XIII, el «papa Luna», cuyo conocimiento se renueva gracias a los estudios de F. de Moxó y a los que se le han dedicado con motivos de diversas exposiciones y centenarios. Ya en el siglo XV, los papas de la familia Borja, Calixto III y, muy en especial, Alejandro VI, han dado pie a bastantes estudios, que se añaden a los clásicos de M. Batllori, también renovados. El conjunto de congresos

previsto con motivo del centenario de Alejandro VI, desde diciembre de 1499, dará nuevo impulso a estos estudios.

Pero hay muchísimo por hacer, y no sólo sobre papas o cardenales españoles y su entorno, sino también sobre embajadas, relaciones de las sedes episcopales con Roma, presencia de estudiantes, residentes e instituciones religiosas españolas en la Ciudad Eterna, aspecto sobre el que investiga M. Vaquero Piñeiro, etc.

IGLESIA, MONARQUÍA Y OTROS PODERES SECULARES

No hay muchos estudios recientes sobre la situación altomedieval, cuando predominaba el régimen de «iglesia propia». Para los siglos centrales de la Edad Media, aparte de las aportaciones y reflexiones de Linehan, ya mencionadas, hay que señalar el comienzo de los estudios sobre política eclesiástica de algunos reyes (Alfonso VII, Fernando III, Alfonso X, Fernando IV...).

La principal renovación de investigaciones, mejora de conocimientos y forja de nuevos puntos de vista se refiere al tiempo que corre entre Alfonso X e Isabel I y Fernando V en Castilla, y se debe especialmente a los fundamentales trabajos de conjunto de J.M. Nieto Soria. Por su parte, A. Arranz Guzmán ha hecho interesantes aportaciones sobre la presencia eclesiástica en Cortes y sobre las relaciones con algún rey, en concreto Pedro I, mientras que otros autores prolongan investigaciones anteriores sobre la transición a los tiempos modernos (Q. Aldea), y al régimen de patronato real (Ch. Hermann), o de protección a determinados lugares (Tierra Santa, en García Barriuso).

Hay pocas aportaciones recientes sobre asuntos tales como presencia de eclesiásticos en la casa real –confesores, limosneros, capellanes...– y en los órganos de gobierno de la monarquía –salvo en el marco de biografías–, o sobre residencias regias en edificios o lugares eclesiásticos, política eclesiástica de la alta nobleza en sus señoríos y fuera de ellos, y de los municipios, en especial de ciudades y villas importantes.

Otro gran ramo de la investigación, que ha dado excelentes frutos ya, es el que se refiere a la importancia del pensamiento y de los modelos organizativos de origen eclesiástico en la formación de doctrina política y

de prácticas de gobierno. Destacan de nuevo, por su importancia y continuidad, los trabajos de J.M. Nieto, aunque otros autores también han dedicado atención a estas cuestiones, casi siempre por su vinculación o interés para el ámbito de la historia política.

LAS IGLESIAS DIOCESANAS

Aspectos generales

Es de señalar la importancia que tiene el contar con buenos instrumentos básicos, muy mejorados en los últimos años, tanto en lo que se refiere al conocimiento de la geografía eclesiástica (Mansilla. Sánchez Herrero) como al de los recursos documentales existentes en los archivos (*Memoria Ecclesiae*).

Bienes y rentas eclesiásticas: visión general

Otro elemento indispensable de explicación global se refiere a la riqueza y renta de la Iglesia en el conjunto de las diócesis, posible, al menos para la baja Edad Media, si las carencias de los archivos catedralicios se compensan con los datos existentes en el Vaticano, pues sólo allí se tenía una visión de conjunto a través de los repartos de *subsidios* o *décimas* y de otras rentas que iban a parar a la Cámara Apostólica. Aunque lo habitual ha sido elaborar monografías por diócesis, como ha hecho P. Bertrán para las catalanas en el siglo XIV, es posible hacer estimaciones globales, incluso extrapolando si es preciso datos del siglo XVI, época en que el ejercicio del Patronato Real da lugar a otros tipos de documentación útiles para el caso.

Obispos

Hay que considerar al episcopado de una época como cuerpo eclesiástico y socio-político a la vez, y a las biografías episcopales a modo de núcleo argumental para explicar mejor la historia eclesiástica de una época. Ambos puntos de vista son tan interesantes como difíciles de

desarrollar, aunque la posibilidad de hacerlo es mayor para los últimos siglos medievales.

Los trabajos ya mencionados de J.M. Nieto proporcionan una consideración del episcopado en conjunto y, a la vez, en sus miembros, con elementos abundantes para una prosopografía entre 1250 y 1480. J. Sánchez Herrero, por su parte, ha construido un episcopologio muy completo para el siglo XIV castellano. Los estudios por diócesis, como luego veremos, se refieren a veces exclusivamente a los prelados: González Vázquez para Oviedo, Goñi Gaztambide para Pamplona, etc., pero, en casi todos los casos, incluyen muchas noticias sobre ellos.

Por el contrario, en la elaboración de biografías propiamente dichas, con métodos actuales, hay todavía mucho por hacer. Hay arzobispos de Toledo, como Rodrigo Jiménez de Rada, Gonzalo Pérez (Gudiel), Pedro Tenorio, etc., que merecen una atención renovada, y varios trabajos publicados o en curso que se refieren a alguno de ellos (P. Linehan y F.J. Hernández, R. Gonzálvez Ruiz, R. Sánchez Sesa...). La situación mejora al llegar al siglo XV, donde hay mayor tradición de este tipo de estudios y han sido objeto de atención reciente prelados como Alonso de Cartagena, en una biografía intelectual, política y eclesiástica modélica, Lope de Barrientos, Alfonso de Fonseca, arzobispo de Sevilla, Juan Arias Dávila, obispo de Segovia, Hernando de Talavera –en una obra a continuar–, Pedro González de Mendoza o Francisco Jiménez de Cisneros.

Estudios y colecciones documentales de ámbito intradiocesano

Éste es un tipo de investigación clásico, al menos desde comienzos de los años setenta. Trata con muy diversa extensión y criterio tanto los temas religiosos y eclesiásticos como los relativos a patrimonio y rentas, e incluso a veces sólo esta última cuestión, por su valor para la reconstrucción del modelo de sistema social y económico, en cuyo caso los aspectos propiamente religiosos quedan al margen. En otras ocasiones ocurre lo contrario, es decir, el predominio del estudio institucional (instauración o restauración de sedes, reglamentación de los cabildos catedralicios, etc.), en el que tampoco es centro de atención lo propiamente religioso en sus

características y manifestaciones. Hay casos, por último, en los que la intención de los autores se ciñe a ofrecer colecciones documentales para su uso por la investigación posterior.

En los últimos diez o doce años han aparecido monografías sobre diócesis o partes de ellas que antes carecían de este tipo de trabajos, al menos con criterios modernos, y ha continuado a buen ritmo la publicación de colecciones documentales. De entre los títulos citados en la bibliografía, se pueden señalar algunos por su importancia o significación, aunque ambos elementos son variables según los intereses de cada lector, y siempre teniendo en cuenta que trabajos importantes para otras diócesis se han publicado en fecha anterior al período analizado en esta reseña. He aquí algunos ejemplos destacables: Barreiro Somoza, González Vázquez y Pérez Rodríguez sobre los prelados y el cabildo compostelano. Portela Silva y García Oro sobre Lugo. Fernández Conde sobre el señorío del cabildo catedralicio de Oviedo. Los estudios dedicados al dominio del cabildo leonés y al de la colegiata de San Isidoro, y la magna colección documental del archivo catedralicio dirigida por Fernández Catón. Del mismo modo, la documentación publicada por Ruiz de Loizaga para el área alavesa y riojana, donde se han completado las colecciones documentales realizadas por E. Sainz Ripa y C. López de Silanes. Sobre Toledo, sigue interesando la cuestión del carácter primado de la sede (Feige y Soto Rábanos). Un ejemplo excelente de estudio global se encuentra en la tesis doctoral, todavía inédita, de J. Díaz Ibáñez sobre el obispado de Cuenca, y, más recientemente, en la de B. Bartolomé Herrero sobre Segovia. Cartagena se ha unido, gracias a Rodríguez Llopis y García Díaz, al grupo de diócesis de las que se ha estudiado el dominio de su cabildo catedralicio. De entre las andaluzas, hay muy buenas y amplias investigaciones para Córdoba (Sanz Sancho) y Sevilla (Montes Romero-Camacho, Sánchez Herrero). Y, para Pamplona, destaca la continuidad y erudición de los trabajos de Goñi Gaztambide.

Tal vez ha llegado el momento de hacer balance y procurar respuestas a cuestionarios comunes utilizando los datos acumulados, así como plantearse la conveniencia de atender mejor aspectos casi siempre menos cuidados como son los relativos a los cultos, devociones y memorias en las catedrales y otros templos, la vida del alto y medio clero, el

cumplimiento de los estatutos capitulares, los repartos beneficiales y los tipos y jerarquías de clérigos diocesanos, así como su organización institucional propia *–universidades, cabildos–* las jurisdicciones o situaciones especiales, entre otras materias, a lo que ayudará la combinación con las investigaciones sobre otros aspectos que se mencionan a continuación.

CONCILIOS Y SÍNODOS, VISITAS PASTORALES

En este campo lo más importante, con mucho, sigue siendo la edición del *Synodicon Hispanum*, que comenzó en 1981 bajo la dirección de A. García García; es de desear que los volúmenes, por diócesis o grupos de ellas, se sigan publicando con la mayor rapidez posible, y también que se incremente el interés por los textos o alusiones a visitas pastorales, mucho más escasos. Todos ellos son fuentes fundamentales para el conocimiento de la vida religiosa y no sólo de la organización eclesiástica institucional.

LA FORMACIÓN DEL CLERO SECULAR

Los asuntos referidos a este epígrafe han sido menos tratados y, además, de manera desigual e irregular por lo que es conveniente impulsar investigaciones más sistemáticas. Destaca por su importancia y amplitud la tesis de S. Guijarro González sobre la formación del clero catedralicio; son también de gran interés las investigaciones, sólo en parte publicadas, de Soto Rábanos y Arranz Guzmán sobre la cultura del bajo clero, así como las que se dedican a la presencia de clérigos estudiantes en universidades. Este aspecto, como el de la acción educadora de la Iglesia, se vincula a veces a intereses historiográficos más amplios y diversos. Algo semejante ocurre con la cuestión de las bibliotecas eclesiásticas, en especial las de catedrales: sobre la formación de la de Toledo hasta el siglo XIV contamos hoy con un estudio modélico, el de R. Gonzálvez Ruiz.

COFRADÍAS

Su impresionante proliferación en la Edad Media tardía atrae cada vez más el interés de algunos investigadores, y no en vano, porque eran el

marco adecuado para muchas manifestaciones devocionales y caritativas de seglares, y de sus «encasillamientos» religiosos también. Las cofradías ofrecen un medio para conocer mejor las realidades locales y populares de la religiosidad.

Son necesarios estudios sistemáticos y acumulativos que permitan determinar cuántas eran, dónde, cuándo y con qué características, incluyendo la edición de sus reglas o, cuando no sea posible, revisando el contenido de las de los siglos XVI y XVII en busca de elementos bajomedievales. Al mismo tiempo, habrá que elaborar una tipología y cronología comunes. La obra de J. Sánchez Herrero y colaboradores para el ámbito andaluz es un buen ejemplo, en todos sus aspectos. Para ámbitos más reducidos son de destacar las publicaciones de Torres Jiménez, Cavero Domínguez o Garrido Aguilera, como muestra de lo mucho que todavía se puede hacer aunque, en ocasiones, algunos estudios de tipo diocesano dedican también atención a esta cuestión.

MONJES Y MONASTERIOS

He aquí uno de los puntos fuertes de la historia eclesiástica española, dotado de gran tradición, que arranca con los cronistas de cada orden y sigue con sus historiadores. Además, es posible estudiar y publicar vastas colecciones documentales a partir de los fondos archivísticos que se conservan. La temática de la investigación es amplia y atractiva, con dos tendencias principales, que no son incompatibles entre sí: el estudio de la organización, la regla, las instituciones y la vida religiosa monacal es una de ellas; y la otra, los estudios de historia rural, social y económica desde el punto de vista de la documentación y organización monásticas.

Obras de conjunto

Hay un fuerte predominio de los estudios compartimentados por órdenes o monasterios aunque en los últimos años se están haciendo diversos intentos de balance global o síntesis tanto en los seminarios del Centro de Aguilar de Campoo como en los volúmenes de la serie *Memoria Ecclesiae* y en algunos simposios y congresos.

Alta Edad Media

Se observa un renovado interés por el eremitismo, estudiado en ámbitos comarcales, y la investigación está dando buenos resultados. El monacato propiamente dicho, pre-benedictino en buena parte de los países hispano-cristianos, no ha atraído a muchos investigadores en los últimos años, tal vez por la densidad e importancia de investigaciones anteriores todavía recientes.

Benedictinos

La gran obra de conjunto sobre la orden, no sólo en España, de A. Linage Conde es un gigantesco y admirable esfuerzo que será utilizado con provecho durante muchísimo tiempo. También es de gran utilidad la obra sistemática de G.M. Colombás. Hay poco nuevo sobre fenómenos generales propios de una época, tales como la introducción de la reforma cluniacense, o las ocurridas en el siglo XV en torno a la 'observancia'. En cambio, lo habitual son las monografías y colecciones documentales por centros monásticos o, como máximo, por ámbitos regionales.

Entre los temas que desarrollan destaca la continuidad del ya clásico dedicado al estudio del dominio monástico desde un punto de vista preferentemente socio-económico; a pesar de todo, sigue habiendo 'déficits' metodológicos, señalados por diversos autores, y también cronológicos, especialmente en lo relativo a baja Edad Media. Tampoco decae el ritmo de publicación de colecciones documentales respecto a los decenios anteriores. Algunos ejemplos destacados, de los que se mencionan en la bibliografía, pueden ser los de L.C. Amaral sobre Sâo Salvador de Grijo, más interesante aún por dedicar su estudio al siglo XIV, M.C. Rodríguez González sobre San Andrés de Espinareda en el XV y, desde luego, los de F.J. García Turza sobre Valvanera, E. García Fernández sobre Irache o A.I. Lapeña Paul sobre San Juan de la Peña, sin olvidar la importancia, densidad y variedad de uno de los máximos historiadores actuales del monaquismo, E. Zaragoza Pascual.

Cistercienses

Las investigaciones son de características similares a las relativas a los benedictinos. Con ocasión de las commemoraciones del centenario ha habido una relativa renovación de los estudios de conjunto, pero sobre todo en el aspecto arquitectónico y artístico (I. Bango Torviso, J. Martínez Buénaga, J. Fuguet Sans, etc.).

De entre los trabajos por ámbitos regionales o monasterios destacan, por su abundancia, los gallegos, de los que es buen ejemplo la obra de M. Romaní sobre Oseira. Carracedo, en León (Balboa de Paz), San Martín de Castañeda, en Sanabria (Fernández de Prada), La Santa Espina en Castilla (López García) y, muy en especial, el femenino de Las Huelgas (Lizoaín, Garcá González, Peña Pérez, Martínez García, Palacín Gálvez), han sido objeto de buenas monografías, así como Leyre (Fortún) y La Oliva (Munita). A destacar también el interés de las cuentas del monasterio de Piedra, estudiadas por C. de la Fuente y, en el ámbito del monasticismo cisterciense femenino urbano, los estudios de M. Borrero sobre San Clemente de Sevilla.

Premonstratenses, canónigos regulares, agustinos, cartujos, jerónimos

Es de gran interés señalar la aparición reciente de algunas obras de primera importancia sobre otras órdenes monásticas que hasta ahora habían sido objeto de menos estudio: sin duda, éste es uno de los hechos más relevantes de los últimos años. A la monografía de González de Fauve sobre Santa María de Aguilar de Campoo se ha añadido el estudio de conjunto de López de Guereño sobre los monasterios premonstratenses. Es fundamental la amplísima investigación de U. Vones-Liebenstein sobre los canónigos regulares de San Rufo.

Sobre la implantación de los cartujos en Castilla sabemos hoy mucho más gracias a la investigación, recién publicada, de S. Cantera Montenegro. Y, acerca de los jerónimos, que protagonizaron el fenómeno monástico más innovador en la España de los siglos XV y XVI, contamos ya con guías bibliográficas, actas de congresos y varias tesis doctorales de

primera importancia, entre las que destaca por su amplitud de miras la de S. Coussemacker, aún inédita.

FRAILES Y ÓRDENES RELIGIOSAS

La masa de estudios es relativamente menor, en este caso, que para las órdenes monásticas ya consideradas, y su comienzo, en general, más reciente, de modo que constituye un buen campo de investigación para los próximos tiempos. Nos encontramos en él ante grandes cuestiones de la sensibilidad socio-religiosa del medievo tardío: ¿hasta qué punto calaron los ideales franciscanistas en una sociedad cuyos portavoces evangelizadores en América serían, a menudo, franciscanos?, ¿de qué manera alcanzó protagonismo la religiosidad femenina a través de clarisas, dominicas, jerónimas, etc.?, ¿cuál fue el papel intelectual de los dominicos?, ¿por qué toman tanto auge las órdenes redentoras de cautivos cristianos –mercedarios, trinitarios– que apenas tuvieron desarrollo en otros países europeos?

De nuevo tropezamos con la extrema escasez de estudios de conjunto y, por lo tanto, con la necesidad de elaborarlos, en general y por regiones, comparando las circunstancias de unas órdenes con otras. También es preciso poner al día los instrumentos de referencia bibliográfica.

Una muestra primera muy destacada de lo que se puede conseguir aplicando criterios modernos y globales es el libro de J.M. Miura Andrades sobre las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana.

Franciscanos, Clarisas

La obra de J.R. Webster, referida a la Corona de Aragón, es especialmente importante y no tiene hoy por hoy parangón en Castilla, donde, sin embargo, hay algunos estudios sobre diversos aspectos del franciscanismo, se han celebrado algunos congresos con aportaciones interesantes y hay ya repertorios útiles sobre escritores y crónicas franciscanas.

La investigación sobre las clarisas se ha consolidado en la última década: realización y publicación de un gran congreso internacional, pro-

liferación de monografías y colecciones documentales de muy diversa condición, generalmente por conventos. Es un aspecto, entre otros, del auge que están experimentando los estudios sobre conventualismo y otras formas de religiosidad femeninas, en relación con la promoción general de los estudios sobre historia de las mujeres.

En cambio, las ramas terceras no parecen interesar todavía a la investigación, ni entre los franciscanos ni en otras órdenes, pese a que pueden revelar aspectos importantes sobre las prácticas y sensibilidades religiosas que introdujeron entre los seglares.

Dominicos

Los coloquios sobre Santo Domingo de Caleruega han tenido la utilidad de reconstruir el entorno histórico del fundador de la orden. Por lo demás, entre las monografías regionales y locales destaca de nuevo las dedicadas por J.M. Miura al reino de Córdoba y, en general, a Andalucía.

El libro de P. Linehan sobre las 'dueñas' dominicas de Zamora en la segunda mitad del XIII es único, por muchos conceptos, pues toma pie en un suceso singular para reflexionar sobre las relaciones entre obispos y frailes y sobre las circunstancias de vida de las comunidades religiosas femeninas en medio urbano; el autor ha puesto a contribución lo más característico de su estilo y opiniones así como sus amplísimos conocimientos sobre la historia eclesiástica medieval.

Carmelitas, mercedarios y trinitarios

Lo más sobresaliente es, sin duda, la reciente edición de los libros de B. Velasco Bayón sobre la orden del Carmen, cargados de erudición y bien organizados como síntesis. A señalar la importancia de otra obra básica de J.R. Webster sobre el Carmelo en la Cataluña medieval, que puede proponerse como ejemplo para hacer lo propio en otros reinos y regiones.

Las dos órdenes redentoras de cautivos proporcionan un ámbito de estudio en auge, necesitado de cierta sistematización y de perspectivas que den continuidad a los tiempos medievales en los modernos y que conecten

las investigaciones con otras sobre cautivos y relaciones con el mundo islámico. Merecerá la pena repetir el 'encuentro' cuyas actas se publicaron en 1989 cuando los estudios sobre los mercedarios hayan desbordado el marco catalán y, a la vez, haya aumentado el número de los dedicados a los trinitarios.

ÓRDENES MILITARES

La complejidad del estudio de estos institutos religioso-militares-señoriales es especialmente grande. Las investigaciones sobre los aspectos político-militares y socio-económicos –en especial sobre sus grandes señoríos– han sido mucho más abundantes que las dedicadas a los aspectos religiosos en la vida de cada orden, aunque hay algunas en los últimos años. Por otra parte, es también muy desigual el conocimiento según épocas: la comprendida entre mediados del XIII y mediados del XIV, por ejemplo, permanecía muy oscura para Castilla hasta la reciente tesis de Ph. Josserand.

Los aspectos que más importan aquí son los relativos a reglas, 'establecimientos' y 'constituciones' y su cumplimiento, y, más en general, al modelo de religiosidad propuesto por las órdenes militares y a su aceptación por la sociedad, y cuál fue la evolución de las actitudes sociales en este punto. También, todo lo que se refiere a los acuerdos con sedes episcopales sobre gestión parroquial, cobro de diezmo y otros elementos de administración eclesiástica, a la labor hospitalaria y asistencial: en general, la organización y la vida religiosa en el interior de los dominios de cada orden está sin estudiar, como pone de relieve la tesis en curso de R. Torres.

Los repertorios bibliográficos elaborados en los últimos años excusan de facilitar aquí gran número de referencias. Entre los tipos de trabajo más frecuentes se hallan los congresos y publicaciones periódicas que han comenzado a surgir, especialmente por iniciativa portuguesa. También, algunos investigadores franceses han decidido abordar con carácter global –para Castilla o para Aragón– diversos periodos o aspectos de la historia de las órdenes (Josserand, Bonneaud), mientras que la investigación española se centra más en las colecciones documentales –por ejemplo sobre la orden de San Juan– y, en especial, sobre ámbitos

regionales de estudio, ceñidos a una sola orden, con criterios socioeconómicos e institucionales: Pagarolas y González García sobre el Temple, Porras, Arcaz y Matellanes sobre Santiago, Barquero Goñi sobre San Juan, Rodríguez Picavea sobre Calatrava, Novoa sobre Alcántara. En cambio, en la tesis de L. Corral Val sobre esta última orden predomina el análisis de aspectos religiosos.

Otro tema de estudio en auge es el referente al monacato femenino en las órdenes: la obra de R. Sainz de la Maza sobre el convento sanjuanista de Sijena es, hoy por hoy, la más importante. También lo es la de M. Echaniz sobre las santiaguistas y las más recientes dedicadas a las calatravas de San Felices de Amaya. Fácilmente se percibe lo mucho que todavía cabe esperar de nuevos trabajos de este tipo.

EXPRESIONES DE LA RELIGIOSIDAD Y DIFUSIÓN DE LA FE

Éste debería ser el objetivo principal de los estudios de historia religiosa y eclesiástica pero, a menudo, se ha abordado con criterios tradicionales que hoy resultan estrechos, o se ha dejado prácticamente al margen a favor de los aspectos institucionales, jerárquicos o económicos. Aquí está, a mi modo de ver, el futuro de la historia del cristianismo y de la Iglesia en España y todos los demás temas y objetos de investigación deberían reorientarse en función de este objetivo principal que es el conocimiento del «corazón religioso» de la sociedad en cada época, de acuerdo con modelos de encuesta y planteamiento de cuestiones nuevos y mucho más profundos, basados en la reflexión «multidisciplinar» sobre el hecho religioso en la historia de las sociedades y sobre la realización histórica del cristianismo europeo.

La realidad a estudiar es muy compleja y también lo son los conocimientos y métodos a emplear. Hoy se observa una renovación evidente, pero desigual, en muchos ámbitos de interés.

Teología y espiritualidad

El punto de partida necesario es, a menudo, conocer los escritos teológicos y de espiritualidad y cuál fue su difusión. Al lado de obras clásicas recién reeditadas a veces (M. Bataillon, P. Sainz Rodríguez), hay que apoyarse en los sólidos trabajos de M. Andrés y H. Santiago, entre otros autores.

A destacar el notable incremento de los estudios sobre espiritualidad femenina, también por su interés para la historia de las mujeres (Surtz, Muñoz Fernández Poutrin). Habrá que esforzarse en definir lo mejor posible y al mismo tiempo lo que es específico de un grupo y lo que es común en las diversas expresiones y formas de espiritualidad y en sus contenidos.

Medios de transmisión del mensaje religioso

Estos medios nos ilustran, a menudo, sobre el contenido del mensaje y sobre su interpretación en contacto con la realidad social. Su estudio suele guardar una relación estrecha con investigaciones, ya mencionadas, sobre la formación del clero y sobre las formas corporativas de actividad religiosa (cofradías, etc.).

Los aspectos más importantes a tener en cuenta son, ante todo, conocer lo mejor posible cuál era el conocimiento y uso de la Biblia (H. Santiago, K. Reinhardt). Igualmente, estudiar los más diversos aspectos de la acción educadora de la Iglesia, incluso la no específicamente religiosa: tiene gran importancia la reciente síntesis coordinada por B. Bartolomé, que viene a ser una suma y balance de conocimientos y a señalar vacíos y posibles orientaciones de la investigación.

Se observa un gran retraso en los estudios sobre la predicación con respecto a lo realizado en otros países europeos. Es posible recuperarlo utilizando los sermonarios como fuente principal, según lo hacen los principales conocedores de la cuestión (F. Rico, P. Cátedra especialmente, González Ollé, Sánchez Herrero). Hay un incremento muy reciente de la atención prestada a estos textos, muy ricos en datos y posibilidades de interpretación, aunque a veces éstas puedan resultar algo parciales o precipitadas.

La catequesis es una actividad bastante vinculada con la anterior, pero cuenta también con otras fuentes de estudio. El libro reciente y ambicioso de L. Resines muestra la madurez de una línea de investigación

a continuar, en la que destacan obras de Sánchez Herrero, Fernández Conde o Martín y Linage, entre otras.

Es preciso estudiar bien los textos y tradiciones literarias y las obras artísticas como medios de difusión de la fe religiosa y de sus interpretaciones y formas de aceptación y uso sociales. Se trata de una cuestión siempre abierta e importante aunque lleve a revisar una y otra vez los mismos textos y monumentos. Así, junto a autores como Berceo, que merecen una atención especial (Ruiz Domínguez), se observan innovaciones importantes, como el estudio de la tradición oral transmitida por los romances (M. Trapero). A mi parecer, éste es un terreno que dará todavía muchas cosechas, más valiosas cuanto más se controle el subjetivismo inherente a la lectura y mejor se conozca la especialidad correspondiente, que es la historia de la literatura.

Cultos, liturgia, sacramentos, devociones, ideales de santidad, milagros

Es siempre muy conveniente continuar con la edición de textos litúrgicos y disponer de repertorios, tal como existen ya para los impresos (Odriozola). Al mismo tiempo, sería de interés contar con inventarios sistemáticos de objetos de culto y ornamentos litúrgicos utilizados en catedrales e iglesias, dedicaciones de altares y capillas, y, muy en especial, reliquias. Todo esto es más fácil si se limita a una época o lugar, pero más valioso si se lleva a cabo para un arco temporal amplio, entre los siglos X y XVII, por ejemplo, y se intenta establecer, a la vez, como se crearon permanencias y tradiciones y cómo se fueron introduciendo innovaciones y cambios, para lo que es preciso el manejo de historias eclesiásticas antiguas junto con los documentos de archivo y los restos materiales.

Del mismo modo, sería del mayor interés contar con datos cuantitativos sobre prácticas sacramentales y frecuencia de las diversas devociones, cosa muy difícil debido a la falta de documentación adecuada pero, cuando la hay, es la perspectiva que mejor nos deja ver la religión vivida por los fieles y las opiniones que tenían sobre ella. Desde otro punto de vista, los estudios de obras sobre devociones concretas y textos hagiográficos ilustran también sobre las características de las creencias que sustentaban

la relación con Dios (Cristo), María, los santos y ángeles: a los textos literarios, ya mencionados, hay que añadir el nuevo desarrollo de los estudios hagiográficos, que ya ofrece aspectos del mayor interés al analizar diversos modelos de santidad y piedad (Baños Vallejo, Courcelles, Connolly, Guiance, Ferreiro Alemparte).

En relación estrecha con la práctica devocional se halla la confianza en la capacidad milagrosa de Cristo o, con mayor frecuencia, del intercesor celestial invocado al efecto. Para comprender y explicar esto, el investigador ha de tener una sensibilidad especial hacia las mentalidades religiosas de la época, tanto si utiliza textos literarios clásicos como hagiografía o, incluso, tradiciones populares y relatos de sucesos milagrosos concretos. Al lado de ediciones de textos (San Isidro, Santo Domingo de Silos) se observa entre los escasos investigadores un interés mayor por los relatos de época (W. Christian, J.M. Miura).

Fiestas

La dimensión o, al menos, el motivo religioso de muchas fiestas tradicionales es evidente, pero también resulta difícil o inadecuado separarlo de los otros aspectos presentes en las manifestaciones festivas. Una buena vía de investigación es el estudio sistemático de las fiestas en el cuadro de un templo –catedralicio, por ejemplo– y de su actividad litúrgica reglada (Sánchez Herrero y Álvarez Márquez para Sevilla). Otra vía, muy concurrida en los últimos años, es el análisis de fiestas de especial importancia en las que hay gran participación social (Corpus Christi).

Sería interesante ampliar el campo de observación al estudio sistemático de las diversas fiestas patronales –en relación con las cofradías– y locales (Romero Abao para Sevilla), tanto commemorativas como de ciclo anual, en medios urbanos y rurales, siempre en relación con las otras formas de práctica devocional.

Peregrinaciones: Santiago de Compostela

El segundo término de este apartado –Compostela– absorbe prácticamente toda la atención. Comencemos indicando, por lo tanto, lo

interesante que sería estudiar otros fenómenos de peregrinación local o territorial (vg. a santuarios marianos como Guadalupe) para conocer mejor la religiosidad seglar. Y, también, el valor que tendrían los estudios dedicados a mostrar la presencia hispánica en rutas y lugares de peregrinación de otras partes, tales como Roma o Jerusalén (P. García Martín).

En los últimos tiempos, al hilo de dos Años Santos, las publicaciones sobre la peregrinación a Santiago llegan incluso a abrumar: los trazados del camino y sus etapas, la renovación urbana y mercantil, el arte, las formas de hospitalidad, la vida del peregrino, los ritos a cumplir, las tradiciones y leyendas... en todo esto hay mucho utilizable para la historia religiosa y, por lo tanto, no se puede desdeñar ningún título. Algunos son de especial importancia: los congresos de Estella, Oviedo y Nájera, el dedicado a la hospitalidad (H. Santiago), varios estudios sobre la peregrinación o la procedencia de los peregrinos (Ruiz de la Peña, Almazán) y, en especial, los que atañen a la creencia misma y a los elementos de mentalidad, símbolos y ritos en torno a ella (Fernández Arenas, Menaca).

Aquí cabría incluir un aspecto que hemos dejado fuera de nuestro comentario como es el de la asistencia y la caridad, los hospitales y otros aspectos relacionados. Se ha hecho así por la especial imposibilidad de separar los aspectos religiosos de otros de tipo social, y porque he tenido ocasión reciente de referirme a ellos en un comentario bibliográfico sobre grupos marginales (Pamplona, 1999).

La conciencia del mal y el Demonio

La fe cristiana sustenta unos principios éticos y unas prácticas morales, de modo que el estudio de su transgresión y el conocimiento de la conciencia que se tenía del mal, y de su protagonista el demonio, es indispensable y ha menudo ha de llevarse a cabo junto con el de algunas cuestiones ya estudiadas, tales como son la acción educadora, la catequesis o la práctica sacramental.

Pero también se puede adoptar este punto de vista como criterio central, según se ha hecho en una reciente semana de estudios (*El diablo en el monasterio...*) o, muy especialmente, utilizando los libros penitenciales

(Bezler) y los manuales de confesores e inquisidores, así como textos literarios.

Muerte

La muerte es un horizonte y un momento que polariza buena parte de la reflexión y la emoción sobre la fe cristiana y, en general, sobre la generalidad de las fes religiosas, al ser considerada como «puerta de la esperanza», como momento de realización de esa fe a través de un tránsito inevitable. En los últimos años ha habido una auténtica explosión de los estudios sobre «la idea y el sentimiento de la muerte» y las prácticas religiosas en torno a ella. Habría que considerar qué relación guarda esto con algunas circunstancias psíquicas de la sociedad actual resultantes del rechazo o la dificultad para integrar la cuestión en un contexto global de concepción del mundo y del hombre si se prescinde de la dimensión religiosa. Es, en cualquier caso, imprescindible para el historiador responder a la pregunta sobre cómo se afrontó la cuestión en otros ámbitos y épocas de civilización, y las variaciones temporales que han ocurrido.

Por otra parte, los estudios sobre ella han recibido un fuerte estímulo externo, al convertirse en tema de la «nueva historia» de las mentalidades desde los años setenta, y aun antes (Tenenti, Vovelle, Ariès).

El Más Allá: milenarismo y mesianismo

La religiosidad medieval no renunciaba a imaginar cómo sería el Más Allá y a investigar sobre la cronología del fin de los tiempos y sobre la posibilidad de hacerlos más próximos, posiblemente como resultado de una concepción un tanto simple y primitiva de los contenidos de la fe, que son siempre misteriosos, pero también porque hay una veta apocalíptica inserta en el mensaje cristiano desde sus orígenes.

Es preciso añadir nuevas investigaciones para conocer cómo era el imaginario medieval sobre el cielo y el infierno, en la línea de lo que se ha hecho en otros países –por ejemplo, sobre el purgatorio o la posibilidad de

comunicación con las ánimas de los difuntos–, porque puede haber matices y diferencias muy apreciables según tiempos y lugares (Díaz y Díaz, Duviols).

Respecto a los escritos y «profecías» apocalípticas, presentes desde la Edad Media (ediciones de Beato de Liébana. Guadalajara Medina, Rucquoi), su auge en la Edad Media tardía se relaciona tanto con la vinculación a estímulos religiosos –franciscanismo– como a intereses políticos, según muestran, en la línea trazada por los trabajos de A. Milhou, autores como Duran y Requesens, pero parece que el uso político de la cuestión es consecuencia de su importancia en el ambiente de creencia religiosa de la época: por eso, es importante la reedición de libros como el de Pou y Martí, y la posibilidad de continuar este aspecto de la investigación.

Aspectos de religiosidad «popular» y «local»

Es siempre fundamental para la historia de la religión el estudio de las formas y manifestaciones de la fe y las creencias religiosas en los medios sociales «populares» –en el sentido de ausencia o elementalidad de una conciencia religiosa adquirida conscientemente y mediante el estudio personal– y «locales», que es la palabra utilizada por W. Christian para marcar la singularidad que se produce en la forma de aplicación y expresión de las creencias a través de las manifestaciones concretas de religiosidad y devoción.

Estos estudios suelen desarrollar instrumentos metodológicos propios, a menudo en conexión con la antropología cultural, pero no parece que deban llevar a afirmar la contraposición de dos sistemas de creencia y práctica religiosa distintos, el clerical-culto y el popular, sino más bien la convivencia, yuxtaposición o conjunción de niveles distintos de creencia y práctica en el seno de un mismo sistema de organización eclesial y de una misma fe cristiana.

Después de los libros de W. Christian y de la obra colectiva coordinada por C. Álvarez Santaló, abundan las aportaciones de ámbito local o regional, puesto que éste suele ser el procedimiento de aproximación más adecuado, entre los que indico algunos solamente: Ruiz de

Loizaga, García Fernández, Narbona Vicaíno, García Herrero y Torreblanca Gaspar. A menudo, se observa una fuerte relación con las investigaciones sobre cofradías.

Aunque la exigencia de precisión temporal sea siempre necesaria en este tipo de estudios, para evitar anacronismos, es también cierto que estos fenómenos son a menudo de larga duración y hay que estudiarlos en toda su trayectoria, desde sus orígenes medievales hasta el final del «antiguo régimen» social, que a veces ocurre en tiempos muy recientes. Pero es de notar también que, al llevar a cabo estas investigaciones, se comprueba igualmente que bastantes tradiciones son de origen mucho más reciente de lo que imaginan sus cultivadores: el folklore es también producto de la dinámica histórica, creación o, al menos, concreción consciente a veces llevada a cabo en momentos de crisis o transición –como lo fue el siglo XIX– y no un testigo fósil que nos transmite en estado puro las creencias y usos de tiempos remotos, medievales en este caso.

HEREJÍAS, SUPERSTICIONES, MAGIA Y HECHICERÍA, BRUJERÍA

Las investigaciones sobre herejías han sido más frecuentes en los últimos tiempos, tal vez en la estela del gran auge que tienen desde hace tres decenios las relativas a revueltas y movimientos sociales como vía para el estudio del conjunto del sistema social medieval y la dialéctica de su cambio. Pero habrá que convenir en que la cuestión tiene unos horizontes bastante limitados en lo que se refiere al ámbito hispánico, al menos por ahora: la presencia de cátaros (Adroer y Catalá), algunas figuras singulares como Arnau de Vilanova o Pedro de Osma, los «herejes de Durango», y poco más.

En cambio, los estudios sobre adivinación, supersticiones y magia –no tanto sobre brujería– muestran una dimensión de las creencias pararreligiosas de gran importancia y fuerte implantación social: señalo la importancia de obras como las de Garrosa Resina, Díaz Jimeno o Mendoza Negrillo, y de las ediciones de textos del siglo XV como el del obispo Lope de Barrientos.

RELACIONES CON JUDÍOS Y MUSULMANES. MISIÓN Y EVANGELIZACIÓN. «CRISTIANOS NUEVOS»

De nuevo me remito a un comentario bibliográfico que he publicado recientemente sobre «grupos marginales», en el que me refiero a las investigaciones sobre judíos, conversos y mudéjares en los últimos treinta a treinta y cinco años. Aquí, lo que puede interesar son, más bien, algunas cuestiones concretas.

Por ejemplo, el conocimiento de cómo se planteaba doctrinalmente la cuestión de las relaciones interconfesionales, tal como han estudiado algunas reuniones y obras colectivas recientes (H. Santiago. Carrete y Meyuhas, C. del Valle). También, el estudio global de una época –doctrinas, prácticas, tensiones, personajes– tal como hace M.P. Rábade en su tesis sobre los judeoconversos en la época de los Reyes Católicos.

En tercer lugar, el estudio o la edición de autores y textos de época especialmente significativos. Así, el reciente libro de A. Meyuhas sobre fray Alonso de Espina en relación con judíos y conversos en el siglo XV y el que dedica A. Echevarría a éste y otros autores del mismo siglo en relación con los musulmanes.

En la misma línea, las ediciones de la obra de Alfonso de Cartagena sobre la controversia acerca de los conversos y, muy en especial, los importantes estudios sobre Ramón Martí y la misión en el siglo XIII (Chorao Lavajo, Robles Sierra) y los que suscita ininterrumpidamente la figura de Ramón Llull, entre los que destacaría los de Hillgarth, la obra de conjunto de Badia y Bonner y la dedicada por Galmés de Fuentes a la relación entre algunas ideas religiosas de Llull y la mística musulmana.

Y, por último, las manifestaciones de la misión bajomedieval, sintetizadas en lo relativo a Canarias hace poco tiempo por S. Olmedo, o para Granada en algún trabajo mío. Es un asunto que suscita, tal vez, menos interés del que debería, salvo como precedente para las empresas misionales de la Edad Moderna, tal como se plantea en la tesis inédita de L. Duarte o en los congresos sobre franciscanos y dominicos en el Nuevo Mundo a que ya se ha aludido.

CONCLUSIÓN

Al publicar en 1988 el comentario bibliográfico que es antecedente de éste, señalábamos los autores cómo «nos hallamos ante una tarea grande, multiforme y de buenos resultados seguros, que habrá de atraer la atención de muchos historiadores en los años próximos». Así ha sido y parece que el interés por estas cuestiones va en claro aumento. El camino recorrido en doce años, tanto en cantidad como en calidad, es grande, y la renovación de temas y métodos tampoco parece desdeñable. Elaborar estos someros estados de cuestión, más informativos que críticos, permite compartir la ventaja de que dispone el caminante cuando hace un alto y mira hacia atrás: es la mejor manera de combatir la impresión cotidiana, subjetiva y engañosa, de que no se avanza, ayuda a cobrar ánimo ante críticas injustas y a elaborar mejor las propias, que son necesarias para seguir por buena vía, de modo que, dando la vuelta al dicho castellano, pueda concluir el lector que son mucho más las nueces que el ruido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras generales. Misceláneas

Diccionario de Historia eclesiástica de España, dir. Q. Aldea, etc., Tomo V. Madrid, 1987.

A. García García, *Iglesia, sociedad y derecho* 2 v. 1987.

2. Roma y las iglesias de España

R. Flechter, «Las iglesias del reino de León y sus relaciones con Roma en la Alta Edad Media hasta el Concilio IV de Letrán en 1215», en *El reino de León en la Alta Edad Media*, VI, León, 1994, pp. 461-498.

A. Arranz Guzmán, «La imagen del pontificado en Castilla a través de los cuadernos de Cortes», *Hispania Sacra*, 86 (1990), 721-760.

A. Quintana Prieto, *La documentación pontificia de Inocencio IV (1243-1254)*, Roma,1987, 2 v.

S. Domínguez Sánchez, *Documentos de Clemente IV (1265-1268) referentes a España*, León, 1996.

———, *Documentos de Gregorio X (1272-1276) referentes a España*, León, 1997.

———, *Documentos de Nicolás III (1277-1280) referentes a España*, León, 1999.

J. Beneyto Pérez, *El cardenal Albornoz. Hombre de Iglesia y de Estado en Castilla y en Italia*, Madrid (2ª), 1986.

Diplomatario del cardenal Gil de Albornoz. Cancillería pontificia (1357-1359), Introd. M.T. Ferrer y R. Sainz de la Maza, Barcelona, 1995.

F. de Moxó y Montoliu, *El Papa Luna. Un imposible empeño. Estudio político-económico*, Zaragoza, 1986, 2 v.

Benedicto XIII. La vida y el tiempo del Papa Luna, Introd. de J.A. Sesma Muñoz, Zaragoza, 1987.

Jornadas de estudio VI centenario del papa Luna, Zaragoza, 1997.

B. Pereira Pagán, *El Papa Luna, Benedicto XIII*, Madrid, 1999.

M. Batllori, *La familia de los Borja*, Madrid, 1999.

——, ed., *De Valencia a Roma. Cartes triades dels Borja*, Valencia, 1998.

S. Schuller Piroli, *Los Papas Borgia. Calixto III y Alejandro VI*, Valencia, 1991.

M. Hermann-Rottgen, *La familia Borja. Historia de una leyenda*, Valencia, 1994.

A. Sánchez, V. Castell, M. Peset, *Alejandro VI, papa valenciano*, Valencia, 1994.

R. Gervaso, *Los Borgia. Alejandro VI, el Valentino, Lucrecia*, Barcelona, 1996.

V. Ros, y otros, *Els temps dels Borja*, Barcelona, 1996.

J. F. Mira, *Borja Papa*, Barcelona, 1997.

J. M. Nieto Soria, «La Nación española de Roma y la embajada del comendador santiaguista Gonzalo de Beteta (1484)», *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 109-122.

3. Iglesia, monarquía y otros poderes seculares

M.I. Loring, «Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval», *Stvdia Historica*, 5 (1987), 89-120.

S. Ruiz de Loizaga, *Iglesia y sociedad en el Norte de España (Alta Edad Media)*, Burgos, 1991.

P. Linehan, «The Church and Feudalism in the Spanish Kingdoms in the Eleventh and Twelfth Centuries», en *Chiesa e mondo feodale nei secoli X-XII ... La Mendola, 1992*, Milán, 1995, pp. 303-331.

E. Pascua Echegaray, «Hacia la formación política de la monarquía medieval. Las relaciones entre la monarquía y la Iglesia castellano-leonesa en el reinado de Alfonso VII», *Hispania*, 172 (1989), 397-441.

A. Rodríguez López, «La política eclesiástica de la monarquía castellano-leonesa durante el reinado de Fernando III (1217-1252)», *Hispania*, 168 (1988), 7-48.

J.M. Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla 1369-1480*, Madrid, 1994.

——, «Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474)», *En la España Medieval* (Madrid), 19 (1996), 167-238.

——, «Las relaciones Iglesia-Estado en España a fines del siglo XV», en *El Tratado de Tordesillas y su época. Congreso internacional de historia*, Valladolid, 1995, pp. 731-749.

——, «Enrique III de Castilla y la promoción eclesiástica del clero: las iniciativas políticas y las súplicas beneficiales (1390-1406)», *Archivum Historiae Pontificiae*, 33 (1995), 41-89.

A. Arranz Guzmán, «Reconstrucción y verificación de las Cortes castellano-leonesas: la participación del clero», *En la España Medieval*, 13 (1990), 33-132.

——, «La presencia de prelados en cargos políticos y actividades de gobierno durante el reinado de Pedro I de Castilla», *Estudios de Historia y de Arqueología Medieval* (Cádiz), IX (1993), 11-40.

——, «Clérigos y laicos en las Cortes castellano-leonesas: la conflictividad como hilo conductor», *El reino de León en la Alta Edad Media*, IX, León, 1997.

J.F. O'Callaghan, «Alfonso X and the Castilian Church», *Thought. A Review of Culture and Idea* (Fordham U.P.), 60/239 (1985), 417-429.

P. L. Pepin, *Church-State relations during the reign of Fernando IV of Castile-León (1295-1312)*, Nueva York, Fordham, 1988.

A. Rucquoi, «État, villes et Église en Castille à la fin du Moyen Age», en *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'Etat moderne (XII-XVIII)*, París, 1988, pp. 279-295.

Q. Aldea Vaquero, *Política y religión en los albores de la Edad Moderna*, Madrid, 1999.

J.C. Olin, *Catholic Reform from Cardinal Ximenes to the Council of Trent 1495-1563*, Nueva York, 1990.

Ch. Hermann, *L'Eglise d'Espagne sous le Patronage Royal (1476-1834)*, Madrid, 1988.

P. García Barriuso, *España en la historia de Tierra Santa. I. Siglos XIV, XV, XVI y XVII. Obra pía española a la sombra de un Regio Patronato (Estudio histórico-jurídico)*, Madrid, 1992.

La importancia del pensamiento y de los modelos de origen eclesiástico en la formación de teorías políticas y de prácticas de gobierno:

J.M. Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla. Siglos XIII al XVI*, Madrid, 1988.

——, 'La ideología política bajomedieval en la historiografía española», *Hispania*, 175 (1990), 667-681.

——, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, 1993.

——, 'Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII', *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1997), 43-101.

——, 'Les Miroirs de Princes dans l'historiographie espagnole (Couronne de Castille, XIIIe-XVe siècles): tendences de recherche», en *Speculum Principum. Ius Commune Sonderhefte*, Frankfurt, 1999.

—— dir., *Orígenes de la monarquía hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999.

B. Palacios Martín 'El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)», en *Europa en los umbrales de la crisis. XXI Semana ... Estella*, Pamplona, 1995, pp. 463-483.

J.L. Martín, J. Costas, ed., *Educación del príncipe ... según fray Juan Gil de Zamora* 1996.

A. Rucquoi, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España», *Temas Medievales* (Buenos Aires), 5 (1995), 163-186.

E. Mitre Fernández, «La muerte del rey: la historiografía hispánica (1200-1348) y la muerte entre las elites», *En la España Medieval*, 11 (1988), 167-183.

J.L. Martín Rodríguez, «El rey ha muerto. ¡Viva el rey!», *Hispania*, 177 (1991), 5-39.

D. Menjot, «Un chrétien qui meurt toujours. Les funérailles royales en Castille à la fin du Moyen Age», en *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, ed. M. Núñez y E. Portela, Santiago de Compostela, 1988, 127-138.

J.M. Nieto Soria, «La Capilla Real castellano-leonesa en el siglo XV: constituciones, nombramientos y quitaciones», *Archivos Leoneses*, 85 y 86 (1989), 7-54.

4. Las iglesias diocesanas

Aspectos generales:

D. Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las Diócesis*, Burgos, 1994, 2 v.

J. Sánchez Herrero, M. R. López Bahamonde, «La geografía eclesiástica en León y Castilla, siglos XIII al XVI», en *El pasado histórico de Castilla y León. I. Edad Media*, Burgos, 1983, pp. 295-314.

Memoria Ecclesiae IV. La catedral y la diócesis en los archivos de la Iglesia, Oviedo, 1993.

Memoria Ecclesiae VIII IX. Parroquia y arciprestazgo en los Archivos de la Iglesia, Salamanca, 1996.

Bienes y rentas eclesiásticas: visión general

M.A. Ladero Quesada, «Estado, hacienda, fiscalidad y finanzas», en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Pamplona, 1999, pp. 457-504.

J. W. Brodman, «*Exceptis militibus et sanctis*: restrictions upon Ecclesastical ownership of Land in the Foral Legislation of Medieval Castile and Valencia», *En la España Medieval*, 15 (1992), 63-76.

M.L. Alonso Martín, M.L. Palacio, *Jurisdicción, gobierno y hacienda en el señorío de abadengo castellano en el siglo XVI. Edición y estudio de las informaciones de Carlos V de 1553*, Madrid, 1993.

Obispos

J. Sánchez Herrero, «Las relaciones de Alfonso XI con el clero de su época», en A. Rucquoi, ed., *Génesis medieval del Estado moderno...*, Valladolid, 1987, pp. 23-48.

——, «Los obispos castellanos y su participación en el gobierno de Castilla (1350-1406)», en A. Rucquoi, ed., *Realidades e imágenes del poder ...*, Valladolid, 1988, pp. 85-114.

L. Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena. Iglesia, política y cultura en la Castilla del siglo XV*, Madrid, Universidad Complutense (tesis doctoral), 1999, 4 v.

A. Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca, 1994.

A. Franco Silva, «Alfonso de Fonseca» *Boletín de la Real Academia de la Historia* 1999.

L. Resines, *Hernando de Talavera, prior del Monasterio de Prado*, Salamanca, 1993.

Arias Dávila: obispo y mecenas. Segovia en el siglo XV, A. Galindo García, ed., Salamanca, 1998.

D.M. Gitlitz, *Los Arias Dávila de Segovia: entre la sinagoga y la iglesia*, Madrid, 1996.

F.J. Villalba Ruiz de Toledo, *El Cardenal Mendoza (1428-1495)*, Madrid, 1988.

F. Vílchez Vivancos, *El cardenal Mendoza* 1994.

J. García Oro, *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Madrid, 1992-93, 2 vol.

C. Herman, «L'Église selon les Cortes de Castille: 1476-1598», *Hispania Sacra*, 53-54 (1974), 201-235.

F.J. Villalba Ruiz de Toledo, «Repertorio bibliográfico de la reforma eclesiástica castellana en el siglo XV», *Hispania Sacra* 92 (1993), 503-517.

Estudios y colecciones documentales de ámbito intra-diocesano

Santiago

J. Barreiro Somoza, *El señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XIII)*, La Coruña, 1987.

E. Pascua Echegaray, «Redes personales y conflicto social: Santiago de Compostela en tiempos de Diego Gelmírez», *Hispania*, 185 (1993), 1069-1089.

M. González Vázquez, F.J. Pérez Rodríguez, «Aproximación al estudio de las relaciones familiares y de poder en una institución eclesiástica:

el cabildo compostelano en los siglos XII y XIII», *Hispania*, 185 (1993), 1091-1098.

M. González Vázquez, *El arzobispo de Santiago: una instancia de poder en la Edad Media (1150-1400)*, La Coruña, 1996.

F.J. Pérez Rodríguez, *El dominio del cabildo catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media (siglos XII-XIV)*, Santiago de Compostela, 1994.

——, *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el Cabildo catedralicio (1110-1400)*, La Coruña, 1996.

E. Pardo Canalis, «El arzobispado de Santiago en tiempos de don Alonso II de Fonseca», *Hispania Sacra*, 59 (1977), 183-200.

J.M. Fernández Catón, *El llamado Tumbo Colorado y otros códices de la iglesia compostelana. Ensayo de reconstrucción*, León, 1990.

M. Lucas Álvarez, *La documentación del tumbo de la catedral de Santiago de Compostela: estudio y edición*, León, 1997.

——, *Tumbo «A» de la catedral de Santiago. Estudio y edición*, León, 1998.

Lugo

M.J. Portela Silva, J. García Oro, *La Iglesia y la ciudad de Lugo en la Baja Edad Media. Los señoríos, las instituciones, los hombres*, Santiago de Compostela, 1997.

Tuy

M. Cendón Fernández, *La catedral de Tuy en época medieval*, Pontevedra, 1995.

Braga

IX Centenário da dedicaçâo da Sé de Braga 1990.

Oviedo

F.J. Fernández Conde: *El señorío del cabildo ovetense. Estructuras agrarias de Asturias en el tardo medievo*, Oviedo, 1993.

S. Suárez Beltrán, *El cabildo de la catedral de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1986.

E.E. Rodríguez Díaz, *El libro de la «Regla colorada» de la catedral de Oviedo. Estudio y edición*, Oviedo, 1995.

C. García de Castro Valdés, *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*, Oviedo, 1995.

León

G. del Ser Quijano, *El obispado de León en la Alta Edad Media. Formación de la jerarquía diocesana y desarrollo del dominio catedralicio*, Salamanca, 1985.

——, «Movilidad y promoción del grupo eclesiástico y su vinculación con la aristocracia. La diócesis de León en el periodo asturleonés», *Hispania*, 185 (1993), 1053-1067.

M.I. Nicolás Crispín, M. Bautista Bautista, M.T. García García, *La organización del cabildo catedralicio leonés a comienzos del siglo XV (1419-1426)*, León, 1990.

——, «Administración y distribución del patrimonio del cabildo catedral de León en el siglo XV. Años 1419-1426», *Archivos Leoneses*, 89-90 (1991), 59-188.

M.T. García, *La propiedad urbana del cabildo catedral de León en el siglo XV*, León, 1990.

J.M. Santamarta Luengos, *Señorío y relaciones de poder en León en la baja Edad Media: concejo y cabildo catedral en el siglo XV*, León, 1993.

J.M. Fernández Catón, dir. *Colección documental del archivo de la catedral de León*, 1987 ... (13 vol. hasta 1999).

M. Bautista Bautista, J.L. Martín, *Documentación medieval de la iglesia catedral de León (1402-1426)*, Salamanca, 1990.

E. Martín López, S. Domínguez Sánchez, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León*, León, 1994-1996 3 vol. (colección diplomática, ss. X-XIV).

M.A. Valcarce, *El dominio de la Real Colegiata de San Isidoro de León hasta 1189*, León, 1985.

G. Boto Varela, *La memoria perdida. La catedral de León (917-1255)*, León, 1995.

Astorga

G. Cavero Domínguez, *Conflictos y revueltas contra la mitra asturicense (ss. XI-XV). El ejemplo de los barrios de Salas*, Ponferrada, 1996.

Zamora

A. Vaca Lorenzo, *Documentación medieval del archivo parroquial de Villalpando (Zamora)*, Salamanca, 1988.

Palencia

E. González Díez, «Formación y desarrollo del dominio señorial de la iglesia palentina (1035-1351)», en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, Palencia, 1987, II, pp. 275-308.

G. Martínez Díez, «Restauración y límites de la diócesis de Palencia», *Boletín de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 59 (1988), 350-385.

M. Salcedo, «Vida de don Tello Téllez de Meneses, obispo de Palencia», *Boletín de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 53 (1985), 78-266.

A. Esteban Recio, *Palencia a fines de la Edad Media. Una ciudad de señorío episcopal*, Valladolid, 1989.

M.J. Fuente Pérez, *Palencia. Cien años de vida y gobierno de la ciudad (1421-1521) a través de las Actas Municipales*, Palencia, 1987.

J. Delicado Baeza, y otros, *Historia de la diócesis de Valladolid*, Valladolid, 1996.

Burgos

G. Martínez Díez, «Los obispados de la castilla condal hasta la consolidación del obispado de Oca en Burgos en el concilio de Husillos», en *El factor religioso en la formación de Castilla*, Burgos, 1984, pp. 87-164.

S. Ruiz de Loizaga, *Iglesia y sociedad en el norte de España. (Iglesia episcopal de Valpuesta. Alta Edad Media)*, Burgos, 1991.

——, *Los Cartularios gótico y galicano de Santa María de Valpuesta (1090-1140)*, Álava, 1995.

C. Díez Herrera, *La abadía de Santillana del Mar*, Santander, 1983.

L. Fernández González, *Archivo de la catedral de Santander (ss. XII-XVI)*, Santander, 1994.

Calahorra

E. Sainz Ripa: *Sedes episcopales de La Rioja*, Logroño, 1994-95, 2 v. (ss. IV-XV).

——, *Santa María de la Redonda. De iglesia parroquial a iglesia concatedral (siglos XII- XX)*, Logroño, 1992

C. López de Silanes, E. Sainz Ripa, *Colección diplomática calceatense*, Logroño, 1985-91, 3 v. (1125-1450).

S. Ruiz de Loizaga y otros, *Documentación vaticana sobre la diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño (463-1342)*, Logroño, 1995.

——, *Documentación medieval de la Diócesis de Vitoria en el Archivo Vaticano (siglos XIV-XV)*, Zaragoza, 1997.

M. Cantera Montenegro, «Alfonso X y los cabildos y monasterios de La Rioja», en *Alfonso X el Sabio. Vida, obra y época*, Madrid, 1989, I, pp. 153-176.

M.I. del Val Valdivieso, «El clero vasco a fines de la Edad Media», en *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía* (San Sebastián), 23 (1995), pp. 31-53.

Segovia

H. Sanz y Sanz, *Catálogo de la Colección Diplomática Medieval (1115-1500) del Archivo Catedralicio de Segovia*, Segovia, 1988.

L.M. Villar García, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, 1990.

B. Bartolomé Herrero, *Iglesia y vida religiosa en la Segovia medieval (1072-1406)*, Madrid, Universidad Complutense, Tesis doctoral, 2000.

Ávila

A. Barrios García, *Libro de los veros balores del obispado de Ávila (1485)*, Ávila, 1991.

Osma

M. Diago Hernando, *Estructuras de poder en Soria a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1993, pp. 293-309.

——, «El cabildo de clérigos de Ágreda a comienzos de la Edad Moderna», *Celtiberia*, 2 (1997)

C. Reglero de la Fuente, «El obispado de Osma hasta mediados del siglo XIII: génesis y problemática», en *Santo Domingo de Caleruega en su contexto eclesial-religioso*, Salamanca, 1996, pp. 183-224.

Sigüenza

A. Blázquez Garbajosa, *El señorío episcopal de Sigüenza: economía y sociedad (1123- 1805)*, Guadalajara, 1988.

F.G. Peces Rata, *Paleografía y epigrafía en la catedral de Sigüenza*, Guadalajara, 1988.

A. Riesco Terrero, J. Domínguez Aparicio, *Catálogo-índice documental del archivo de la clerecía y demás archivos de las antiguas parroquias e instituciones de Sigüenza*, Guadalajara, 1997.

Toledo

P. Linehan, *History and the historians of medieval Spain*, Oxford, 1993.

——, «The Toledo forgeries c. 1150-c. 1300», en *Fälschungen im Mittelalter*, Hannover, 1988, pp. 643-674.

P. Feige, «Zum Primat der Erzbischöfe von Toledo über Spanien: Das Argument seines westgotischen Ursprungs im Toledaner Primatsbuch von 1253», en *Fälschungen im Mittelalter*, Hannover, 1988, pp. 675-714.

——, «La primacía de Toledo y la libertad de las demás metrópolis de España. El ejemplo de Braga», en *La introducción del Císter en España y Portugal*, Burgos, 1991, pp. 61-132.

J.M. Soto Rábanos, «Braga y Toledo en la polémica primacial», *Hispania*, 174 (1990), 5-37.

E. Pascua Echegaray, «Aproximación al papel del arzobispo de Toledo en el reinado de Alfonso VII» y «Las relaciones entre el arzobispado de Toledo y la monarquía durante el reinado de Fernando III», en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1988, pp. 211-225.

F.J. Hernández, *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, Madrid, 1996 (2ª ed.).

M.J. Vázquez Madruga, *Archivo y patrimonio de la Iglesia Colegial de de San Justo y Pastor de Alcalá de Henares en 1493*, Alcalá de Henares, 1993.

Cuenca. Albarracín

J. Díaz Ibáñez, *La Iglesia de Cuenca en la Edad Media*, Madrid, 1996 (Universidad Complutense. Tesis doctoral).

——, «El cabildo catedralicio conquense en el siglo XIII», *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1997), 315-345.

——, *El clero y la vida religiosa en Huete durante la Edad Media*, Cuenca, 1996.

Cartagena

J. Torres Fontes, 'El diezmo eclesiástico en Sevilla y Murcia (siglo XIII)», en *Alfonso X el Sabio. Vida, obra y época*, Madrid, 1989, pp. 177-190.

——, «Cronología de los obispos de Cartagena en la Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 661-678.

M. Rodríguez Llopis, I. García Díaz, *Iglesia y sociedad feudal. El cabildo de la catedral de Murcia en la Baja Edad Media*, Murcia, 1994.

Coria

J.L. Martín Martín, *Documentación medieval de la Iglesia catedral de Coria*, Salamanca,1989.

J.L. de la Montaña Conchiña, «Iglesia y repoblación. La red parroquial de la Transierra extremeña (1142-1350)», *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 857-874.

Sevilla

J. Sánchez Herrero, «Sevilla medieval» y «Sevilla del Renacimiento», en C. Ros, coord., *Historia de la Iglesia de Sevilla*, Sevilla, 1992, pp. 103-406.

I. Montes Romero-Camacho, *Propiedad y explotación de la tierra en la Sevilla de la Baja Edad Media. El patrimonio del cabildo catedral*, Sevilla, 1988.

——, *El paisaje rural sevillano en la Baja Edad Media*, Sevilla, 1989.

M. González Jiménez, I. Montes Romero-Camacho, «Reconquista y restauración eclesiástica en la España medieval. El modelo andaluz», en *IX Centenario da Dedicaçâo da Sê de Braga*, Braga, 1990, pp. 47-88.

Córdoba

I. Sanz Sancho, *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la Baja Edad Media (1236- 1426)*, Madrid, Univesidad Complutense, tesis doctoral, 1989, 2 vol.

——, «La parroquia de San Pedro de Córdoba en la Baja Edad Media», *Hispania Sacra*, 43 (1991), 715-734.

———, *Geografía del obispado de Córdoba en la baja Edad Media*, Madrid, 1995.

——, «El cabildo catedralicio de Córdoba en la Edad Media», *En la España Medieval*, 23 (2000), 189-264.

M. Nieto Cumplido, *Historia de la Iglesia en Córdoba 1146-1326*, Córdoba, 1991.

Pamplona

J. Goñi Gaztambide, *Colección diplomática de la catedral de Pamplona. 1: 829-1243*, Pamplona, 1997.

——, *Historia eclesiástica de Estella. I. Parroquias, iglesias y capillas reales*, Pamplona, 1994.

Aragón

A. Durán Gudiol, *Historia de los obispos de Huesca-Jaca de 1252 a 1328*, Huesca, 1985.

A. Rubio Semper, «Rentas del obispado de Tarazona en Ágreda y su tierra: su distribución (1494)», en *Señorío y Feudalismo*, Zaragoza, 1993, III, pp. 595-610.

Cataluña

M. Pardo i Sabartes, ed., *Mensa episcopal de Barcelona (878-1299)*, Barcelona, 1994.

A. Fábrega i Grau, *Diplomatari de la catedral de Barcelona: documents dels anys 844 1260.* Barcelona, 1995 (I. 844-1000).

G. Gonzalvo i Bou, *Sant Oleguer (1060-1137): església i poder a la Catalunya naixent*, Barcelona, 1998.

C. Borau y Morell, «El sistema beneficial en la Barcelona del segle XIV. La conjunció de la religiositat, l'economia i l'art», *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 709-728.

F. Sabaté, «L'Església secular catalana al segle XIV: la conflictiva relació social», *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 757-788.

C. Baraut, *Les Actes de consagrations d'esglésies de l'antic Bisbat d'Urgell (Segles IX-XII)*, La Seu d'Urgell, 1986.

P.H. Freedman, *The Diocese of Vic: Tradition and Regeneration in Medieval Catalonia*, New Brunswick, 1983.

L. McCrank, «La anatomía fiscal del periodo de post-restauración de la Iglesia de Tarragona: una revisión de las 'Rationes Decimarum Hispaniae' (1279-1280)», *Hispania*, 160 (1985), 245-297.

P. Bertran i Roigé, «La fiscalitat eclesiàstica en els bisbats catalans (1384-1392). Tipologies impositives i diferencies territorials», *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 18 (1997), 281-300.

Valencia

R.I. Burns, *El reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y sociedad)*, Valencia, 1982, 2 v.

M.J. Carbonell Boria, «El beneficio eclesiástico en la ciudad de Valencia (primera mitad del siglo XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 729-756.

Mallorca

J.N. Hillgarth, J. Rosselló, *The Liber Communis Curiae of the Diocese of Mayorca (1364-1374)*, Montréal, 1989.

5. Concilios y Sínodos, Visitas pastorales

A. García y García, ed., *Synodicon Hispanum* 1981 y ss. (tomos VI y VII: Ávila, Segovia, Burgos, Palencia).

A. García García, «Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León», en *El Reino de León en la Alta Edad Media*, I, León, 1988, pp. 353-496.

F. Aznar Gil, *Concilios provinciales y sínodos de Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza, 1982.

I. Pérez de Heredia y Valle, *Sínodos medievales de Valencia*, Roma, 1994.

J. Sánchez Herrero, S.M. Pérez González, «El sínodo de Sevilla de 1490», *Archivo Hispalense*, 224 (1990), 35-54.

Las visitas pastorales en el ministerio del obispo. Memoria Ecclesiae XIV y XV, Oviedo y Madrid, 1999, 2 vol. (Ed. A. Hevia Ballina).

6. La formación del clero secular

J.M. Soto Rábanos, «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en

la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 23 (1993), 257-356.

A. Martínez Ezquerro, *Léxico eclesiástico en documentos calagurritanos de la Edad Media (siglo XIII)*, Logroño, 1998.

S. Aguadé Nieto, «Las universidades y la formación intelectual del clero castellano en la Edad Media», en *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*, Alcalá de Henares, 1994, pp. 159-206.

A. Arranz Guzmán, «La cultura del bajo clero: una primera aproximación», *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), 591-605.

A. Rucquoi, «La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du moyen âge», en *Le clerc séculier au Moyen Âge*, París, 1993, pp. 249-262.

J.M. Soto Rábanos, «Derecho canónico y praxis pastoral en la España bajomedieval», en *Mon.Iuris Canonici, C,7*, Ciudad del Vaticano, 1985, pp. 595-617.

A. Plumed Allueva, «El *manipulus curatorum*, «suma» de moral pastoral del siglo XIV», *Revista española de filosofía medieval*, 3 (1996).

S. Guijarro González, *La transmisión social de la cultura en la Edad Media castellana, siglos XI-XV: las escuelas y la formación del clero de las catedrales*, Santander, 1993 (Universidad de Cantabria, tesis doctoral).

H. Santiago Otero, «Instituciones y espiritualidad medievales en la península ibérica: escuelas y bibliotecas capitulares», en *I Jornadas académicas de História de Espanha e de Portugal*, Lisboa, 1990, pp. 27-42.

M. Peset, «Clérigos y universidades en la Baja Edad Media castellano-leonesa», en *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat Moderne*, Madrid, 1986, pp. 63-71.

R. Gonzálvez Ruiz, *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid, 1997.

7. Cofradías

Beneficencia y hospitalidad en los archivos de la Iglesia. Memoria Ecclesiae X XI, A. Hevia Ballina, ed. Oviedo, 1997.

Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa I, Zamora, 1987. III, Córdoba, 1996-1997, 2 v.

J. Sánchez Herrero, dir. *CEIRA*, I y III, Sevilla, 1990 y 1997 (publicación del Centro de Estudios e Investigaciones sobre la religiosidad andaluza. Universidad de Sevilla).

M.R. Torres Jiménez, *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, Ciudad Real, 1989.

G. Cavero Domínguez, *Las cofradías en Astorga durante la Edad Media*, León, 1992.

J.C. Garrido Aguilera, *Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*, Jaén, 1997.

M. Benítez Bolorinos, *Las cofradías medievales en el Reino de Valencia (1329-1458)*, Alicante, 1998.

J.W. Brodman, *Charity and welfare. Hospitals and the poor in medieval Catalonia*, Filadelfia, University of Pennsilvania Press, 1998.

M.A. Godinho Beirante, *Confrarias medievais portuguesas*, Lisboa, 1990.

8. Monjes y Monasterios

Obras de conjunto

Codex Aquilarensis. 1 a 8, 1988 a 1994 (Seminarios sobre el monacato).

Memoria Ecclesiae, VI, VII. Órdenes monásticas y archivos de la Iglesia, Oviedo, 1995, 2 vol., ed. A. Hevia Ballina.

Monjes y monasterios españoles. Actas del simposium, Madrid, 1995, 3 vol., F.J. Campos y Fernández de Sevilla, dir.

Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992, León, 1993, 2 v.

J.J. García González, «Estudios de economía monástica medieval de la cuenca del Duero: el déficit empírico», *Cuadernos burgaleses de historia medieval*, 1 (1984), 9-65.

Alta Edad Media

L.A. Monreal Jimeno, *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*, Vitoria, 1989.

R. Grande del Brío, *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, Salamanca, 1997.

E. Rubio Marcos, *Monjes y eremitas. Santuarios de roca del sureste de Burgos*, Burgos, 1986.

J. Freire Camaniel, *El monacato gallego en la alta Edad Media*, La Coruña, 1998, 2 v.

M.J. Carbajo Serrano, *El monasterio de los santos Cosme y Damián. Monacato y sociedad en la época asturleonesa*, León, 1988.

Benedictinos

A. Linage Conde, *San Benito y los benedictinos*, Braga, 1993. 7 vol.

——, «Los caminares de la benedictinización», en *El Reino de León en la Alta Edad Media*, IX, León, 1997.

G.M. Colombás, *La tradición benedictina. Ensayo histórico. VII/2: los siglos XVII y XVIII*, Zamora, 1998.

Monasterio de San Benito el Real 1390-1990. VI Centenario, Valladolid 1990.

Monografías por regiones y monasterios benedictinos

J.M. Andrade Cernadas, *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, La Coruña, 1997.

E. Sáez, C. Sáez, *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230). 1. 842- 942*, Alcalá de Henares, 1996.

J.M. Andrade Cernadas *O tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices*, Orense, 1995.

M.I. Carzolio de Rossi 'La constitución y organización de un dominio monástico: Celanova (siglos X-XI)», *Cuadernos de Historia de España*, LXXII y LXXIII (1990-1991).

M. Lucas Álvarez, *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII al X)*, Santiago de Compostela, 1986.

——, P. Lucas Domínguez, *El priorato benedictino de San Vicenzo de Pombeiro y su colección diplomática en la Edad Media*, La Coruña, 1996.

J.I. Fernández de Viana y Vieites, *El tumbillo de San Bieito do Campo (Santiago)*, Santiago, 1995.

——, *Colección diplomática del monasterio de Santa María de Ferreira de Panton*, (Lugo) 1994.
X. Ferro Couselo, *Tumbo de Fiaes*, Santiago, 1995.

J. Lencart, O *costumeiro de Pombeiro. Uma comunidade benedictina no seculo XIII*, Lisboa, 1997.
L.C. Amaral, *Sâo Salvador de Grijo XIV gestâo agraria*, Porto, 1994.

F.J. Fernández Conde, y otros, E*l monasterio de San Pelayo de Oviedo.III. Colección diplomática (1379-1449)*, Oviedo, 1987.
M.J. Sanz Fuentes, J.I. Ruiz de la Peña, *Colección dipomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (ss. XIII-XV). I.1: 1201-1230*, Oviedo, 1991.
E. Álvarez Llopis, etc., *Col. dipl. Santo Toribio de Liébana 1300-1515* 1994.
J. Montenegro Valentín, *Santa María de Piasca: estudio de un territorio a través de un centro monástico (857-1252)*, Valladolid, 1993.
E. Álvarez Llopis, E. Blanco Campos, J.A. García de Cortázar, *Colección diplomática de Santo Toribio de Liébana (1300-1515)*, Santander, 1994.

Colección diplomática del monasterio de Sahagún, León, 1977-1997 (J.M. Mínguez Fernández, J.A. Fernández Flórez, M. Herrero, etc. Hasta 1500. 7 vol.).
E. Martínez Liébana, *El dominio señorial del monasterio de San Benito de Sahagún en la baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Madrid, 1990 (Universidad Complutense, tesis doctoral).
M.C. Rodríguez González, *Economía y poder en El Bierzo del siglo XV: San Andrés de Espinareda*, Santiago de Compostela, 1992.
M.C. Gómez Bajo, *Documentación medieval del monasterio de San Andrés de Espinareda (León). Siglos XII-XIV*, Salamanca, 1993.
J. Paniagua Pérez, M. I. Viforcos, ed. *Claustros leoneses olvidados. Aportaciones al monacato femenino*, León, 1996.
G. del Ser Quijano, *Colección diplomática de Santa María de Otero de las Dueñas (León) 854-1037*, Salamanca, 1994.
A. Quintana Prieto, *Santa Marta de Tera*, Zamora, 1991.

J. Pérez Celada, «La casa de San Pelayo de Toro y sus dependencias entre los siglos XI y XV. Una aproximación al señorío cluniacense en la provincia de Zamora», en *Primer congreso de historia de Zamora*, Zamora, 1991, III, pp. 223-231.
F.P. Fernández Alcalá, «Colección diplomática de Castroverde de Campos (Zamora) (1201-1334)», *Archivos Leoneses* 89-90 (1991), 227-282.

J.A. Pérez Celada, *El monasterio de San Zoilo de Carrión. Formación, estructura y decurso histórico de un señorío castellano-leonés (siglos XI al XVI)*, Burgos, 1997.
M. Palacio Sánchez-Izquierdo, *San Zoil de Carrión (Siglos XI-XIV)*, Palencia, 1990.
E. Zaragoza Pascual, «Abadologio (siglos X-XX) y Libro de Granadas del monasterio de San Isidro de Dueñas», *Archivos Leoneses*, 89-90 (1991), 189-226.
S. Olmedo Bernal, *Una abadía castellana en el siglo XI. San Salvador de Oña (1011- 1109)*, Madrid, 1987.
M.C. Vivancos Gómez, *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254-1300)*, Burgos, 1988-1998, 3 v.
——, *Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del monasterio de Santo Domingo de Silos*, Burgos, 1996.
J.A. García Luján, *Códice diplomático procesal del monasterio de Santo Domingo de Silos (1346)*, Córdoba, 1996.

M. Cantera Montenegro, *Colección documental de Santa María la Real de Nájera. I (siglos X-XIV)*, San Sebastián, 1991.
F.J. García Turza, *Documentación medieval del monasterio de San Prudencio de Monte Laturce (siglos X-XV)*, Logroño, 1992.
——, *El monasterio de Valvanera en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Madrid, 1990.
——, *Documentación medieval del monasterio de Valvanera. Siglos XIV-XV*, Logroño, 1990.
M. Diago Hernando, «El intervencionismo nobiliario en los monasterios riojanos durante la baja Edad Media. Encomiendas y usurpaciones», *Hispania*, 182 (1992), 811-861.

——, «La reforma de los monasterios riojanos en tiempo de los Reyes Católicos», *Hispania Sacra*, 90 (1992), 667-697.

E. García Fernández, *Santa María de Irache: expansión y crisis de un señorío monástico navarro en la Edad Media (958-1537)*, Bilbao, 1989.

A.I. Lapeña Paul, *El monsterio de San Juan de la Peña en la Edad Media (desde sus orígenes hasta 1410)*, Zaragoza, 1989.

——, *Selección de documentos del monasterio de San Juan de la Peña*, Zaragoza, 1995.

——, *El códice 431b del Archivo Histórico Nacional de Madrid. Registro primero de fray Martín de Arguis, notario del Real Monasterio de San Juan de la Peña*, Zaragoza, 1998.

E. Zaragoza Pascual, *Cataleg dels monestirs catalans*, Barcelona, 1997.

E. Pruenca i Bayona, *Diplomatari de Santa Maria d'Amer*, Barcelona, 1995.

Ll. To Figueras, *El monestir de Santa María de Cervià i la pagesía: un anàlisi local del canvi feudal*, Barcelona, 1991.

Cistercienses

A. Linage, J. Mattoso, y otros, *La introducción del Císter en España y Portugal*, Burgos, 1990.

Humanismo y Císter, Actas del I Congreso Nacional de Humanistas Españoles, León, 1996.

I.G. Bango Torviso, ed., *Monjes y monasterios: el Císter en el medievo de Castilla y León*, Valladolid, 1998.

I. Martínez Buénaga, *La arquitectura cisterciense en Aragón, 1150-1350*, Zaragoza, 1998.

J. Fuguet Sans, C. Plaza Arque, ed. *El Císter. El patrimoni dels monestirs catalans a la Corona d'Aragó*, Barcelona, 1998

Gh. Baury, *Les religieuses en Castille, XIIe-XIIIe siècles. Ordre cistercien et patronages aristocratiques*, París, Université de Paris 8, Thèse de Doctorat, 1999.

Monografías por regiones y monasterios cistercienses

J.C. Valle Pérez, ed. *El monacato* en *Galicia durante la Edad Media. La orden del Císter*, 1991.

Congreso internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal, Orense, 1992, 2 v.

M. Romaní Martínez, *El monasterio de Santa María de Oseira. Estudio histórico (1137-1310)*, Santiago de Compostela, 1989-1993, 4 vol.

M. Lucas Álvarez, P. Lucas Domínguez, *El monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media: estudio y documentos*, La Coruña, 1996.

M. Cocheril, *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*, París, 1986 (2ª ed.).

M. Martínez Martínez, *Cartulario de Santa María de Carracedo, 992-1500, I*, León,1997.

J.A. Balboa de Paz, *El monasterio de Carracedo*, León, 1991.

T. Burón Castro, *Colección documental del monasterio de Gradefes. I. 1054-1299*, León, 1998.

C. Casado, A. Cea, *El monasterio de Santa María de Gradefes*, León 1987.

——, *El monasterio de San Miguel de las Dueñas*, León, 1987.

G. Cavero Domínguez, *Catálogo del monasterio de San Miguel de las Dueñas*, León, 1994.

M. Fernández de Prada, *El real monasterio de San Martín de Castañeda. Acercamiento a su historia*, Madrid, 1998.

V. de la Cruz, *La abadía cisterciense de Bujedo de Juarros (siglos XII-XIX)*, Burgos, 1990.

J.M. López García, *La transición del Feudalismo al Capitalismo en un señorío monástico castellano. El abadengo de La Santa Espina (1147-1835)*, Valladolid, 1990.

M. de la Granja Alonso, *Estudio histórico, artístico, religioso, agrícola y humano del Real Monasterio de Santa María de Moreruela de la Orden Cisterciense*, Zamora, 1990.

J.C. de Lera Maíllo, y otros, *Colección diplomática del imperial monasterio de Nuestra Señora de Valparaíso (1143-1499)*, Zamora, 1998.

J.M. Lizoain Garrido, J.J. García González, *El monasterio de las Huelgas. Historia de un señorío cisterciense burgalés (siglos XII XIII)*, Burgos, 1988.

——, A. Castro Garrido, F.J. Peña Pérez, *Documentación del monasterio de Las Huelgas de Burgos (1116-1376)*, Burgos, 1985-1990, 8 vol.

M.C. Palacín Gálvez, L. Martínez García, *Documentación del Hospital del Rey de Burgos (1136-1348)*, Burgos, 1990, 3 vol.

A. Casado Herrera, *Monasterios medievales de Guadalajara*, Guadalajara, 1997 (2ª ed:).

F. Layna Serrano, *El Monasterio de Ovila*, Guadalajara, 1998 (2ª ed.).

M.D. Yáñez Neira, *El monasterio de San Bernardo de Alcalá de Henares*, Alcalá de Henares, 1990.

M.T. Muñoz, M. Prado Olivares, y otros, *Catálogo del archivo del monasterio cisterciense de Santo Domingo «el antiguo»*, I, Toledo, 1986.

M. Borrero Fernández, *El Real Monasterio de San Clemente. Un monasterio cisterciense en la Sevilla medieval*, Sevilla, 1991.

——, *El archivo del Real Monasterio de San Clemente de Sevilla. Catálogo de documentos (1186-1525)*, Sevilla, 1991.

——, *Inventario general del archivo del real monasterio de San Clemente de Sevilla*, Sevilla, 1996.

L.J. Fortún y Ortiz de Ciriza, *Leyre, un señorío monástico en Navarra (siglos IX- XIX)*, Pamplona, 1993.

J.A. Munita Loinaz, *El monasterio de La Oliva en la Edad Media (siglos XII al XVI). Historia de un dominio cisterciense navarro*, Vitoria, 1995.

——, *El Cister. Órdenes religiosas zaragozanas*, Zaragoza, 1987.

I. Martínez Buenaga, *La arquitectura cisterciense en Aragón (1150-1350)*, Zaragoza, 1998.

J. Kiviharju, *Los documentos latino-romances del monasterio de Veruela 1157-1301*, Zaragoza, 1989.

J.R. Vaubourgoin, *El real monasterio de nuestra señora de Rueda*, Zaragoza, 1990 (nota histórica por J.A. García).

C. de la Fuente Cobos, *La vida económica del monasterio de Piedra en la primera mitad del siglo XIV*, Madrid, 1991 (Universidad Complutense. Tesis doctoral).

A. Altisent, *La descentralización administrativa del monasterio de Poblet en la Edad Media*, Poblet, 1985.

Cartujos

J. Hogg, A. Girard, D. Le Blévec, ed., *Los cartujos en Andalucía*, Salzburgo, *Analecta Cartusiana* 1999 3 v.

S. Cantera Montenegro, *La cartuja de Santa María de Aniago (1441-1835). La orden de San Bruno en Valladolid*, Salzburgo, 1998, 2 vol. (*Analecta Cartusiana*, 94:1).

——, *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563*, Madrid, Universidad Complutense, Tesis doctoral, 2000. (Salzburgo. *Analecta Cartusiana*, 2000, 2 v.).

Libro de privilegios del monasterio de 'Valle Christi', Burriana, 1993, 2 vol.

M.E. Ribes Traver, *Los anales de la cartuja de Porta-Coeli*, Valencia 1998

Premonstratenses

M.T. López de Guereño, *Monasterios medievales premonstratenses. Reinos de Castilla y León*, Salamanca, 1997, 2 v.

M.E. González de Fauve, *La Orden Premonstratense en España. El monasterio de Santa María de Aguilar de Campoo*, Palencia, 1992, 2 v.

Canónigos regulares de San Rufo

U. Vones-Liebenstein, *Saint-Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel (11. und 12. Jahrhundert)*, Turnhout, 1996, 2 vol.

Agustinos

Conventos agustinos. X Congreso ... Orden de San Agustín 1997 2 v.

B. Estrada Robles, *Los agustinos ermitaños en España hasta el siglo XIX*, Madrid, 1988.
G. y J. Castán Lanaspa, *Documentos del monasterio de Santa María de Trianos (siglos XII-XIII)*, Salamanca, 1992.
R. Cierbide, E. Ramos, *Documentación medieval del monasterio de San Pedro de Ribas de Pamplona (siglos XIII-XVI)*, San Sebastián, 1998.

Jerónimos

La Orden de San Jerónimo y sus monasterios. Espiritualidad, historia, arte, economía y cultura de una Orden religiosa ibérica. El Escorial 1999 2 v.
S. Coussemacker *L'Ordre des Hyéronymites en Espagne, de la fin du XIVe au début du XVIe siècle*, Paris, 1994 (Universidad de París IV. Thèse d'État).
J. Sánchez Herrero, «Fundación y desarrollo de la orden de los Jerónimos, 1360-1561», *Codex Aquilarensis*, 10 (1994), 63-95.
J.C. Vizuete Mendoza, *Guadalupe: un monasterio jerónimo (1389-1450)*, Madrid, 1988.
J.M. Martínez Frías, *El Monasterio de Nuestra Señora de la Victoria. La Orden Jerónima en Salamanca*, Salamanca, 1990.
G. Martínez Díez, *El Monasterio de Fresdelval, el castillo de Sotopalacios y la Merindad y Valle del Ubierna*, Burgos, 1997.
F. Pastor, L. Bush, J. Onrubia, *Guía bibliográfica de la Orden de San Jerónimo y sus monasterios*, Madrid, 1997.
J.A. Ruiz Hernando, *Los monasterios jerónimos españoles*, Segovia, 1997.

9. Frailes. Órdenes religiosas

J.M. Miura Andrades, *Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, 1998.
L. Canabal Rodríguez, *Conventos femeninos de la ciudad de Toledo*, Madrid, 1997 (Universidad Complutense, tesis doctoral).
E. García Fernández, «Dominicos y franciscanos en el País Vasco (siglos XIII-XV)». en *VI Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Logroño, 1996, pp. 213-133.

Franciscanos. Clarisas

J. García Oro, *Francisco de Asís en la España medieval*, Santiago de Compostela, 1988.
J.M. Arcelus Ulibarrena, *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)*, Madrid, 1998.
J.R. Webster, *Els Menorets. The Franciscans in the Realms of Aragon, from St. Francis to the Black Death*, Toronto, 1993.
——, *Per Déu o per diners: els mendicants i el clergat al País Valencià*, Valencia, 1998.
A.M. Giné, «Establiments franciscans a Catalunya. Arquitectura franciscana», *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 10 (1989), 125-143.
J.M. Nieto Soria, «Franciscanos y franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla trastámara», *Anuario de Estudios Medievales*, 20 (1990), 109-132.
Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, Madrid, 1991.
Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1996.
M. de Castro y Castro, *Escritores de la provincia franciscana de Santiago. Siglos XIII-XIX*, Santiago de Compostela, 1996.
——, *Bibliografía hispano-franciscana*, Santiago de Compostela, 1994.
Colección de crónicas franciscanas de España, Madrid, 1980 y ss.

Las clarisas en España y Portugal. Congreso internacional, Salamanca, 1993, 4 v.
Celtiberia (Soria), 71 (1986). Dedicado a los conventos de Santa Clara de Soria y Almazán.
M. González Cristóbal, *Monasterio de Santa Clara de Tordesillas, 1316-1396*, Madrid, 1987 (inventarios documentales).
C. Bahr, «El convento de Santa Clara y la reactivación económica de la región de Tordesillas luego de la crisis de mediados del siglo XIV», *Estudios de Historia de España* (Buenos Aires), V (1996), 43-66.
P. Andrés González, *Los monasterios de clarisas en la provincia de Palencia*, Palencia, 1997.

J. Yarza Luaces, «Las clarisas en Palencia», en *Jornadas sobre el arte de las órdenes religiosas en Palencia*, Palencia, 1990, pp. 151-172.
G. Cavero Domínguez, *Catálogo del fondo documental del Monasterio de Santa Clara de Astorga*, León, 1992.
A. Vaca Lorenzo, *Documentación medieval del monasterio de Santa Clara de Villalobos (Zamora)*, Salamanca, 1991.
R. Cierbide, E. Ramos, *Documentación medieval del monasterio de Santa Clara de Estella*, San Sebastián, 1996.
A. Gil Albarracín, *Documentos sobre el Real Monasterio de la Encarnación, orden de Santa Clara, de Almería*, Almería, 1996.
M.L. Pérez de Tudela, *Santa Clara de Toledo*, Madrid, 1993 (Universidad Complutense, tesis doctoral).
J.M. Arcelus Ulibarrena, 'Angela de Foligno nella Penisola Ibérica alla fine del Medioevo', en *Angela da Foligno. Terziaria Francescana*, Spoleto, 1992, pp. 215-225.
C. Soriano Triguero, «La reforma de las clarisas en la Corona de Aragón (ss. XV-XVI), *Revista de Historia Moderna*, 13-14 (1995), 185-198.

Dominicos

L. Galmés, V. T. Gómez, *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid, 1987.
Santo Domingo de Caleruega. Contexto socio-político, cultural, religioso, Salamanca, 1994-1996 3 v.
C. González, *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alfonso X el Sabio*, Salamanca, 1993.
E. García García, *San Juan y San Pablo de Peñafiel. Economía y sociedad de un convento dominio castellano (1318-1512)*, Valladolid, 1987.
A. Sánchez Sierra, *El monasterio de Santa María la Real de Nieva*, Segovia, 1992.
J.L. Barrios Soto, *Santo Domingo el Real y Toledo a fines de la Edad Media (1364-1507)*, Toledo, 1997.
J.M. Miura Andrades, «Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el reino de Córdoba», *Archivo Dominicano*, IX (1988), 267-372, X (1989), 231-389.

——, «Conventos, frailes y ciudades. Los dominicos y el sistema de jerarquización urbana de la Andalucía bajomedieval» en *VI Coloquio de Historia medieval de Andalucía*, Málaga, 1991, pp. 277-288.
P. Linehan, *The Ladies of Zamora*, Manchester U.P., 1997.
Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional, Sevilla, 1987.

Carmelitas. Mercedarios y Trinitarios

B. Velasco Bayón, *Historia del Carmelo español*, Roma, 1992 y ss., 3 vol.
——, *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. IV.* Madrid, 1993.
J.R. Webster, *Carmel in medieval Catalonia*, Leiden, 1999.

Las dos Órdenes redentoras en la Iglesia. Actas del I encuentro trinitario-mercedario, Madrid, 1989.
L. García Aragón, *Documentación del monasterio de la Trinidad de Burgos (1198-1400)*, Burgos, 1985.
J.W. Brodman, *Ransoming Captives in Crusader Spain. The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier*, Philadelphia, 1987.
——, «Ransomers or Royal Agents: The Mercedarians and the Aragonese Crown in the 14th Century», en P.E. Chevedden, etc., *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages*, Leiden, 1996, pp. 239-251.
R. Sainz de la Maza Lasoli, «Los mercedarios en la Corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIV», en *Miscel.lania de Textos Medievals*, 4 (1988), 221-299.
J.M. Salrach, «Els orígens de l'Ordre de la Mercè i el rescat de captius. Les Croades i l'exercici de la caritat a l'Edat Mitjana», *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 9 (1988), 189-201.
J. Millán Rubio, «La Orden de Nuestra Señora de la Merced, redentora de cautivos», en *Memoria Ecclesiae*, XI, 1997, pp. 297-336.
San Giovanni de Matha otto secoli con noi: REgula Sancti Johannis de Matha ab Innocentio Papa III aprobata, ed. A. Cipollone, Italia, 1993.

10. Órdenes Militares

C. de Ayala Martínez, y col., «Las Órdenes Militares en la edad media peninsular. Historiografía 1976-1992. Reinos de Castilla y León», *Medievalismo* 2 (1992), 119-169, 3 (1993), 87-144.

M.A. Ladero Quesada, «La investigación sobre Órdenes Militares en la Edad Media hispánica durante los últimos decenios: Corona de Castilla y León», en *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica,* Cuenca, 2000, I, pp. 9-31.

P. Josserand, «Les ordres militaires dans les royaumes de Castille et de León. Bilan et perspectives de la recherche en histoire médiévale», *Atalaya* (París), 9 (1998), 5-44.

Las órdenes militares en el Mediterráneo occidental (ss. XII-XVIII), Madrid, 1989.

As ordens militares em Portugal e no sul da Europa. II encontro sobre ordens militares Palmela, Lisboa, 1997.

Ordens Militares. Guerra, religiâo, poder e cultura. III encontro sobre ordens militares Palmela, Lisboa, 1999, 2v.

Las órdenes militares en la Península Ibérica, Cuenca, Ed. de La Universidad de Castilla-La Mancha, 2 v., 2000.

Militarium Ordinum Analecta (Oporto), 1 1997).

Los monjes soldados: los templarios y otras órdenes militares. Codex Aquilarensis, 12 (1996).

Anuario de Estudios Medievales, 28 (1998), *A la memoria de la Dra. Regina Sainz de la Maza* /varios trabajos sobre órdenes militares/.

P. Josserand, *Les ordres militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)*, Nantes, 2000 (Tesis doctoral).

P. Bonneaud, «Les ordres militaires dans la Couronne d'Aragon au XVe siècle. Mentalités et modes de vie», *Temas Medievales*, 5 (1995), 121-140.

R. Arcaz del Pozo, *Las órdenes militares en el reino de Galicia a fines de la Edad Media*, Madrid, 1994 (Universidad Complutense, tesis doctoral).

J.M. Sans i Travé, *Els Templers catalans*, Lérida, 1996.

——, *El proces dels Templers catalans*, Lérida, 1991.

J. Fuguet i Sans, *L'arquitectura dels templers a Catalunya*, Barcelona, 1995.

——, *Templers i Hospitalers. Guia del Camp de Tarragona...*, Barcelona, 1997-1998, 2 v.

L. Pagarolas i Sabaté, *Els templers de les terres de l'Ebre (Tortosa). De Jaume I fins a l'abolició de l'ordre (1213-1312)*, Barcelona, 1999, 2 vol.

C. González García, *La orden del Temple. Estudio comentado de sus posesiones en la provincia de Castellón*, Madrid, 1995.

G. Martínez Díez, *Los templarios en la Corona de Castilla*, Burgos, 1993.

C. de Ayala, C. Barquero, y otros, ed., *Libro de los privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos XII-XV)*, Madrid, 1995.

J. Ojeda Nieto, *Comendadores y vasallos (La Orden de San Juan y el partido de Valdeguareña)*, Zamora, 1997.

M. Bonet Donato, *La orden del Hospital en la Corona de Aragón. Poder y gobierno en la Castellanía de Amposta*, Barcelona, 1994.

R. Sainz de la Maza Lasoli, *El monasterio de Sijena. Catálogo de documentos..., 1. 1208-1348. 2. 1348-1451*, Barcelona, 1994-1998.

C. Barquero Goñi, *Los hospitalarios en Castilla y León (siglos XII y XIII). Señoríos de la Orden de San Juan*, Madrid, 1995 (Universidad Autónoma, tesis doctoral).

G. Martínez Díez, *La orden y los caballeros del Santo Sepulcro en la Corona de Castilla*, Burgos, 1995.

La Orden del Santo Sepulcro, Zaragoza, 1996.

P. Porras Arboledas, *La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*, Madrid, 1997.

C. Cabezas Lefrer, *Fuentes documentales para el estudio de la encomienda de Castrotorafe de la orden militar de Santiago*, Zamora, 1997.

J.V. Matellanes Merchán, *La orden de Santiago y la organización social y económica de la Transierra castellano-leonesa (siglos XII-XIV)*, Madrid, 1996 (Universidad Autónoma, tesis doctoral).

M. Echaniz Sanz, *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la Edad Media*, Salamanca, 1992.

——, *El monasterio femenino de Sancti Spiritus de Salamanca: colección diplomática (1268-1400)*, Salamanca, 1993.

B. Schwenk, *Calatrava. Entstehung und Frühgeschichte eines spanischen Ritterordens zisterziensischer Obserbanz im 12. Jahrhundert*, 1992.

E. Rodríguez-Picavea, *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos XII-XIII*, Madrid, 1994.

S. Vidiella, *Contribución al catálogo de comendadores de Alcañiz, orden de Calatrava. Manuscrito inédito*, 1997.

B. Casado Quintanilla, *Documentos de la Orden Calatrava expedidos durante los tres últimos maestrazgos (1445-1489). Estudio diplomático*, Madrid, 1997.

R. Sánchez Domingo, *Las monjas de la orden militar de Calatrava: monasterio de San Felices (Burgos) y de la Concepción (Moralzarzal-Madrid)*, Burgos, 1997.

C. de Ayala Martínez, «San Felices de Amaya, monsterio medieval de la Orden de Calatrava», en *Medievo Hispano. Estudios ... D.W. Lomax*, Madrid, 1995, pp. 11-34.

L. Corral Val, *Los monjes soldados de la Orden de Alcántara en la Edad Media*, Madrid, 1999.

F. Novoa Portela, *La Orden de Alcántara y Extremadura (siglos XII-XIV)*, Badajoz, 2000.

E. Lourie, «Conspiracy and cover-up: the Order of Montesa on Trial. 1352», en *Iberia and the Mediterranean World, II*, Leiden, 1996, pp. 253-317.

11. Expresiones de la religiosidad. Difusión de la fe

Teología. Espiritualidad

H. Santiago Otero, *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid, 1988.

J. de Puig, *La filosofía de Ramón Sibiuda*, 1997.

J.L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios: la teología natural de Ramón Sibiuda*, Granada, 1995.

A.L. Cilvetti, ed., *Antología de la literatura mística española. I.* 1984.

M. Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro*, Madrid, 1994.

——, «Corrientes espirituales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo», en M. Revuelta y C. Morón, eds., *El erasmismo en España*, 1986, pp. 73-95.

—— ed., Gómez García, *Carro de las dos vidas (1500). Primer tratado español de mística de la Edad de Oro*, Madrid, 1988.

M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Ginebra, 1998 (nueva edición).

F. García Oliver, ed., *Santes, monges i fetilleres. Espiritualitat femenina medieval*, en *Revista d'història medieval* (Valencia), 2 (1991).

M. Núñez Rodríguez, *Casa, calle, convento. Iconografía de la mujer medieval*, Santiago de Compostela, 1997.

A. Muñoz, Cr. Graña, ed., *Religiosidad femenina. Expectativas y realidades (ss. VIII- XVIII)*, Madrid, 1991.

A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994.

——, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid, 1995.

D. Seidenspinner-Núñez, *The writings of Teresa de Cartagena*, Londres, 1998.

M. de Castro y Castro, *Teresa Enríquez. La «loca del sacramento» y Gutierre de Cárdenas*, Toledo, 1992.

R. E. Surtz, *The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the visionary world of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Philadelphia, 1990.

I. Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et saintété feminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995.

Medios de transmisión del mensaje religioso

K. Reinhardt, H. Santiago Otero, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid, 1986.

K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (500-1700). I.*, Madrid, 1990.
H. Santiago Otero, *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid, 1988.
M. Lazar, F.J. Pueyo, A. Enrique-Arias, eds., *Biblia Romanceada. Real Academia de la Historia ms. 87, 15th Century*, Madison, 1994.
M.C. Díaz y Díaz, *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Aldershot, 1992.

B. Bartolomé Martínez, dir., *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I*, Madrid, 1995.
Memoria Ecclesiae XII. Instituciones de enseñanza y archivos de la Iglesia, ed. A. Hevia Ballina, Oviedo, 1998.
J. Sánchez Herrero, «Los sínodos y la catequesis», en *Los sínodos diocesanos del pueblo de Dios*, Valencia, 1989, pp. 159-196.
J. Matías y Vicente, *Los laicos en los sínodos salmantinos*, Salamanca, 1990.
B. Bartolomé Martínez, «Los niños de coro en las catedrales españolas. Siglos XII-XVIII», *Burgense*, 21 (1988), 139-193.

P.M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Valladolid, 1994.
——, *Los sermones atribuidos a Pedro Marín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*, Salamanca, 1990.
F. González Ollé, *Sermones navarros medievales. Una colección manuscrita (siglo XV) de la catedral de Pamplona*, Pamplona, 1995.
J. Sánchez Herrero, coord., *Predicación en la Península Ibérica (siglos XII-XVIII*. Sevilla, 1997 (actas de congreso inéditas).

L. Resines, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, 1997.
F.J. Fernández Conde, «La transmisión del saber en una sociedad predominantemente analfabeta: una catequesis permanente...» *Historia de España Menéndez-Pidal*, XVI, Madrid, 1994, 863-890.

E. García Fernández, «Catecismos y catequesis cristiana en las comunidades vascas (siglos XVI-XVI», en *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (ss. XIV-XVI)*, Vitoria, 1994.
J.L. Martín, A. Linage Conde, *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Valladolid, 1987.

F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, 1998-1999, 2 v.
J.A. Ruiz Domínguez, *La historia de la salvación en la obra de Gonzalo de Berceo*, Logroño, 1990.
M. Trapero, *Los romances religiosos en la tradición oral de Canarias*, Las Palmas, 1990.
S. Bodelón, *Literatura latina de la Edad Media en España*, Madrid, 1989.
M. Casquero, J. Oroz Reta, *Lírica latina medieval. II. Poesía religiosa*, Madrid, 1997.

Cultos. Liturgia. Sacramentos. Devociones. Ideales de santidad. Milagros.

A. Odriozola, *Catálogo de libros litúrgicos españoles y portugueses impresos en los siglos XV y XVI*, Pontevedra, 1996.
Misal rico de Cisneros, ed. A. Muntada Torrellas, Madrid, 1992.
Missale Auriense 1494, ed. I. Cabano Vázquez, X.M. Díaz Fernández, Santiago de Compostela, 1994.
P. Riesco Chueca, *Pasionario hispánico*, 1995.
A.I. Suárez González, *Los Códices III,1. III,2. III,3. IV y V (Biblia, Liber capituli, Misal). Patrimonio cultural de San Isidoro de León. II,* León, 1997.
M. Pérez Sánchez, *La magnificencia del culto. Estudio histórico-artístico del ornamento litúrgico en la diócesis de Cartagena*, Murcia, 1997.
Vestiduras pontiicales del arzobispo Rodrigo Ximénez de Rada. Siglo XIII. Su estudio y restauración, Madrid, 1995.
S. Zapke, *El antifonario de San Juan de la Peña (siglos X-XI). Estudio litúrgico-musical del rito hispano*, 1995.

R. Arnau, «Antropología y gracia en la «Vita Christi» de sor Isabel de Villena», *Anales valentinos* (Valencia), 30 (1989), 261-300.

M. Cantera Montenegro, C. Mendo Carmona, «Advocaciones marianas en la documentación leonesa altomedieval (775-1230)», *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), 875-888.

Santoral hispano-mozárabe en España. Memoria Ecclesiae IV y ss., Oviedo, 1993 y ss.

F. Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce «vidas» individuales castellanas*, Oviedo, 1989.

D. de Courcelles, *Les histoires de saints, la prière et la mort en Catalogne*, París, 1991.

J.E. Connolly, A. Deyermond, B. Dutton, eds., *Saints and Their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in honor J.K. Walsh*, 1990.

A. Guiance, «Santos y taumaturgia en la Castilla medieval (siglos XII-XIII)», *Temas Medievales*, 5 (1995), 209-244.

A. de Cianca, *Historia de la vida,invención, milagros y traslación de San Segundo, primero obispo de Ávila*, Ávila, ed. 1993, 2 vol.

M.C. Díaz y Díaz, ed., *Ordoño de Celanova: vida y milagros de San Rosendo*, La Coruña, 1990.

A. Ferreiro, «The Cult of Saints and Divine Patronage in Gallaecia before Santiago» en M. Dunn, L. Davidson, ed., *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages*, Nueva York, 1996.

I Congreso Internacional sobre Santo Martino de León, León, 1987.

J. Ferreiro Alemparte, *La leyenda de las once mil vírgenes*, Murcia, 1991.

J. Albert Galera, *Estructura funcional de los Milagros de Berceo*, Logroño, 1987.

G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, ed. C. García Turza, Logroño, 1997.

Milagros de San Isidro (siglo XIII), ed. F. Fita, Q. Aldea, Madrid, 1993.

San Bernardo, abad de Caravaca, Miraglos de Nuestra Señora, ed. J. Fradejas Lebreros, Madrid, 1993.

Los «Miraculos Romançados» de Pero Marín, ed. K.H. Antón, Burgos, Abadía de Silos, 1988.

M. Martínez Carrillo, «Historicidad de los «Miraculos romançados» de Pedro Marín (1232-1293). El territorio y la esclavitud granadinos», *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), 69-96.

J.M. Miura Andrade, «Milagros, beatas y fundaciones de conventos: lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI», en C. Álvarez Santaló, etc., *La religiosidad popular*, Barcelona, 1989, II, pp. 443-457.

W.A. Christian, *Apariciones en Castilla y Caraluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1990.

M.H. da Cruz Coelho, *Superstiçâo, fé e milagres na Idade Média*, Coimbra, 1995.

Fiestas

M.A. Ladero Quesada, «La fiesta en la Europa mediterránea medieval», en *Cuadernos del CEMYR* (Universidad de La Laguna), 2 (1994), pp. 11-52.

Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Madrid, 1988.

M. Núñez Rodríguez, ed., *El rostro y el discurso de la fiesta*, Santiago de Compostela, 1994.

M.H. da Cruz Coelho, *Festa e Sociabilidade na Idade Média*, Coimbra, 1994.

M.J. Marques da Silva, 'A procissâo na cidade: reflexões em torno da festa do Corpo de Deus na Idade Média» en *A Cidade: Jornadas inter e pluridisciplinares*, Lisboa, 1993, pp. 195-217.

J. Protús Pérez, *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*, Madrid, 1993.

J.E. López Gómez, *La procesión del Corpus Christi en Toledo*, Toledo, 1987.

L. Rubio García, *La procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia*, Murcia, 1987.

Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. CEIRA 2 1991.

J. Sánchez Herrero y M.C. Álvarez Márquez, «Fiestas y devociones en la catedral de Sevilla a través de las concesiones medievales de indulgencias», *Revista Española de Derecho Canónico*, 46, 126 (1989), 129-178.

A. Romero Abao, «Las fiestas del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV» en C. Álvarez Santaló, dir., *La Religiosidad Popular*, Barcelona, 1989, III, pp. 19-30.

——, «Fiestas de la vida y de la muerte en la Sevilla del siglo XV» en *Coloquio de Historia medieval de Andalucía*, Málaga, 1991, pp. 289-298.

P. Rufo Ysern, «El Corpus Christi en Écija (1478-1564)» en *Écija en la Edad Media y Renacimiento*, Écija, 1993, pp. 331-362.

Peregrinaciones. Santiago de Compostela

P. García Martín, *La cruzada pacífica. La peregrinación a Jerusalén de Don Fadrique Enríquez de Ribera*, Barcelona, 1997.

Iacobus. Revista de estudios jacobeos y medievales, Sahagún, Centro de Estudios del Camino de Santiago (desde 1995).

M. Dunn, L.K. Davidson, *The Pilgrimage to Santiago de Compostela. A comprehensive annotated Bibliography*, Nueva York, 1994.

M. Dunn, L. Davidson, ed. *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages: A Book of Essays*, New York, 1996.

A. Shaver-Crandell, P. Gerson, A. Stones, *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela. A Gazetter*, Londres, 1995.

A. Dupront, *Saint-Jacques de Compostelle*, Turnhout, 1989.

K. Reinhardt, H. Santiago-Otero, *Estancia y predicación de Santiago apóstol en España según Roa Dávila*, Madrid, 1996.

J.L. Sánchez-Agustino, *La traslación del apóstol Santiago. Historia, tradiciones y leyendas. La ruta jacobea del mar de Arosa y río Ulla*, Madrid, 1993.

Cl. Sánchez-Albornoz, *Santiago, hechura de España. Estudios jacobeos*, Ávila, 1993.

J. Fernández Arenas, *Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea*, León, 1998.

M. de Menaca, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen Age (VIIIème-XIIème siècles)*, Nantes, 1987.

J.L. Barreiro Rivas, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Madrid, 1997.

R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusaleme, Compostella*, Florencia, 1991.

Trésors et routes de pélerinage dans l'Europe médiévale, Conques, 1994.

M. Bravo Lozano, ed., *Guía del peregrino medieval (Codex Calixtinus)*, Sahagún, 1989.

M.C. Díaz y Díaz, ed. *El codice calixtino de la catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 1988.

Guía del peregrino del calixtino de Salamanca, La Coruña, 1993.

A. Moralejo, y otros, trad., ed., *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, 1998.

P. Caucci von Saucken, ed., *Santiago. La Europa del peregrinaje*, 1993.

V. Almazán, *Gallaecia Scandinavica*, Vigo, 1986.

M. González Vázquez, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 1989.

El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico. XX Semana de Estudios Medievales, Pamplona, 1994.

Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval. XVIII Semana de Estudios Medievales, Pamplona, 1992.

Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media, Oviedo, 1993.

Peregrinaciones. IV Semana de estudios medievales de Nájera, Logroño, 1994.

J.I. Ruiz de la Peña, Suárez Beltrán, S., Sanz Fuentes, M.J., *Las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1990.

H. Santiago-Otero, coord., *El Camino de Santiago. La hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca, 1992.

J. Passini, *El Camino de Santiago*, Madrid, 1987.

——, *El Camino de Santiago: itinerario y núcleos de población*, Madrid, 1993.

I. Bango Torviso, *El Camino de Santiago*, Madrid, 1993.

P. Martínez Saiz, ed., *El Camino de Santiago*, Barcelona, 1991.

X.R. Pousa, *Guía del Camino de Santiago*, La Coruña, 1991.

J.M. Félix Magdalena, *Siguiendo las estrellas por los caminos de Europa hacia Santiago*, Oviedo, 1992.

J. Sendín Blázquez, *Calzada y Camino de Santiago. Vía de la plata. Historia, mito, leyenda*, Zamora, 1992.

A. Soria y Puig, *El Camino a Santiago*, Madrid, 1991.

L. Blanco Vila, ed., *El Camino de Santiago*, 1995.

J. Passini, *Villes médiévales du chemin de Saint Jacques (de Pampelune à Burgos). Villes de fondation et villes d'origine romain*, París, 1984.
——, *Aragón. Los núcleos urbanos del Camino de Santiago*, Zaragoza, 1988.
——, *Aragón, el camino a Santiago. Patrimonio edificado*, Zaragoza, 1993.
A. Durán Gudiol, *El hospital de Somport entre Aragón y Bearn (siglos XII y XIII)*, Zaragoza, 1986.
J. Arraiza Frauca, *Cofradías de Santiago en Navarra*, Pamplona, 1998.
B. Duhourcau, *Les chemins de Saint-Jacques en Pays Basque*, Bayona, 1986.
M.V. Sáenz Terreros, *El hospital de peregrinos y la cofradía de Santo Domingo de la Calzada desde su fundación hasta la crisis del Antiguo Régimen*, 1986.
B. Valdivieso Ausin, *Burgos en el camino de Santiago*, Burgos, 1992.
G. Martínez Díez, *El camino de Santiago en la provincia de Burgos*, Burgos, 1998.
P. Martínez Sopena, *El camino de Santiago en Castilla y León*, Salamanca, 1990.

Conciencia del mal. Demonio

F. Bezler, *Les pénitentiels espagnols: contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut moyen âge*, Munster, 1994.
El diablo en el monasterio. VIII Seminario Historia del Monacato, Aguilar de Campoo, 1996.

Muerte

E. Mitre Fernández, *La muerte vencida (1200-1348)*, Madrid, 1988.
J. Mattoso, ed., *O reino dos mortos na idade média peninsular*, Lisboa, 1995.
E. Serrano Martín ed., *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, 1994.
M. Núñez Rodríguez, ed., *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media* 2 v., Santiago de Compostela, 1988-1992.
J.M. Andrade Cernada, *Lo imaginario de la muerte en Galicia en los siglos IX al XI*, La Coruña, 1992.

F. Martínez Gil, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, 1996.
S. Royer de Cardinal, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Buenos Aires, 1990.
M.C. Carlé, *Una sociedad del siglo XV: los castellanos en sus testamentos*, Buenos Aires, 1993.
A. Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval: siglos VII-XV*, Valladolid, 1998.
R. Sánchez Saus, «Aspectos de la religiosidad urbana bajomedieval: las fundaciones funerarias de la aristocracia sevillana», en *Coloquio de historia medieval de Andalucía*, Málaga, 1991, pp. 299-312.
M.J. Parejo Delgado, «Costumbres mortuorias recogidas en los testamentos ubetenses de fines de la edad media», en *Coloquio de historia medieval de Andalucía*, Málaga, 1991, pp. 319-334.
M. Cabrera Sánchez, «El sentido de la muerte en la nobleza cordobesa durante la segunda mitad del siglo XV», *Meridies*, I (1994).
A. Bejarano Rubio, *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajomedievales*, Cartagena, 1990.
J. Gómez Nieto, *Ritos funerarios en el Madrid medieval*, Madrid, 1991.
D. Piñol Alabart, *A les portes de la mort. Religiositat i ritual funerari al Reus del segle XV*, Reus, 1998.
M. García Guzmán, J. Abellán Pérez, *La religiosidad de los jerezanos según sus testamentos (siglo XV)*, Cádiz, 1997.
V. Infantes, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1997.

Más Allá. Milenarismo y mesianismo

M.C. Díaz y Díaz, *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985.
Obras completas de Beato de Liébana, ed. J. González Echegaray, A. del Campo, L.G. Freeman, Madrid, 1995.
J.M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fratricelos catalanes (siglos XIII-XIV)*, ed. J.M. Arcelus-Ulibarrena, Madrid, 1991.

J. Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996.

A. Rucquoi, «Mesianismo y milenarismo en la España medieval», *Medievalismo*, 6 (1996), 9-31.

Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales, Logroño, 1999.

M. Delgado, *Die Metamorphosen des Messianismus in den Iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichte Studie*, Schweis-Suiza, 1994.

F. Hubeñak, «Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América», *Prudentia Iuris* (Buenos Aires), 29 (1992), 105-134.

J.A. de Freitas de Carvalho, «Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do seculo XV em Portugal e Espanha», *Cartaginensia*, VII (1991), 127-228.

E. Duran, J. Requesens, *Profecía i poder al Renaixement. Texts profétics catalans favorables a Ferran el Católic*, Valencia, 1997.

Aspectos de religiosidad «popular» y «local»

C. Álvarez Santaló, M.J. Buzó Rey, S. Rodríguez Becerra, coord., *La religiosidad popular*, Barcelona, 1989, 3 vol.

W.A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991.

——, *Moving crucifixes in modern Spain*, New Jersey, 1992.

M.C. García Herrero, M.J. Torreblanca Gaspar, «Curar con palabras: oraciones bajomedievales aragonesas», *Alazet* (Huesca), 2 (1990), 67-82.

——, «San Miguel y la plaga de langosta. (Claves para la interpretación del voto taustano de 1421», *Aragón en la Edad Media*, X-XI (1993), 281-305.

R. Narbona Vizcaino, «Héroes, tumbas y santos. La conquista en las devociones de la Valencia medieval», *Saitabi*, 46 (1996), 293-319.

E. García Fernández, ed., *Religiosidad y sociedad en el País Vasco ss. XIV-XVI*, Vitoria, 1994.

S. Ruiz de Loizaga, *Repoblación y religiosidad popular en el occidente de Álava (siglos IX-XII)*, Vitoria,1989.

J. Aranda Doncel, ed., *Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, Córdoba, 1994.

F.J. Campos y Fernández de Sevilla, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, San Lorenzo del Escorial, 1986

S.T. Nalle, *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, John Hopkins, 1992.

C. Pérez-Coca Sánchez-Mata, *Derecho, vida y costumbres de Plasencia y su diócesis en los siglos XV y XVI*, Cáceres, 1994.

J. Sánchez Herrero, «Algunos elementos de la religiosidad cristiana andaluza durante la Edad Media», en C. Álvarez Santaló, coord., *Religiosidad Popular*, 1989, I, pp. 268-307.

J.R. Vázquez Lesmes, *La devoción popular cordobesa en sus ermitas y santuarios*, Córdoba, 1987.

12. Herejías. Supersticiones. Magia y hechicería. Brujería

A.M. Adroer, P. Català, *Catars i catarisme a Catalunya*, Barcelona, 1996.

J.M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fratricelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, 1991. (Otra edición, Alicante, 1996).

F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, 1987.

J. Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova*, 1998.

E. Mitre Fernández, «Hérésie et culture dirigeante dans la Castille de la fin du XIIIe siècle. Le modèle d'Alphonse X», *Heresis*, 9 (1987).

E. García Fernández, «Alonso de Mella y los herejes de Durango», en *Religiosidad y sociedad en el País Vasco*, Bilbao, 1994, pp. 83-116.

——, «Expresiones heréticas en la España medieval: los herejes de Durango», en *Cristianismo marginado: rebeldes, excluídos, perseguidos. II: del año 1000 al año 1500. XII Seminario sobre Historia del Monacato*, Aguilar de Campoo, 1999, pp. 151-178.

J.D. Mann, «William of Ockham, Juan de Segovia, and Heretical Pertinacy», *Medieval Studies*, 56 (....).

H. Santiago Otero, K. Reinhardt, *Pedro Martínez de Osma y el método teológico*, Madrid, 1988.

Lope de Barrientos, *Tratado de la divinança*. Ed. P. Cuenca Muñoz, Cuenca, 1994.
M. de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Ed. J.R. Muro Abad, Logroño, 1994.
M.C. Longuinotti, «Los agüeros en la España medieval», *Estudios de Historia de España*, V (1996), 21-42.
A. Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, 1987.
F. Díaz Jimeno, *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*, 1987.
J. Mendoza Negrillo, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, 1990.
Y. Cardaillac Hermosilla, *La magie en Espagne: morisques et vieux chrétiens. XVIe et XVIIe siècles*, París, 1996.
C. Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, 1996.

13. Relaciones con judíos y musulmanes. Misión y evangelización. Cristianos nuevos

M. A. Ladero Quesada, «Grupos marginales», en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico, 1968-1998*, Pamplona, 1999, pp. 505-601.
H. Santiago Otero, ed., *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, 1994.
El debat intercultural als segles XIII i XIV. I Jornades de Filosofia Catalana, *Estudi General* (Gerona), IX (1989).
F.J. Fernández Conde, «Teología misionera, apologética y moralizante: judíos, mahometanos y cristianos» *Memoria Ecclesiae*, ed. A. Hevia Ballina, III, Oviedo, 1992.
M. Tedeschi, *Cristiani, ebrei e musulmani nel basso medioevo spagnolo*, 1996.
C. Carrete, A. Meyuhas, ed., *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Salamanca, 1998.

C. del Valle Rodríguez, ed., *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, Madrid, 1998.

C. Carrete Parrondo, «Polémicas judeo-cristianas en los reinos hispánicos», *Revista española de filosofía medieval*, (3), 1996.
F. López Pozo, *Leyes antisemíticas extraídas del Fori Iudicum o Fuero Juzgo*, Córdoba, 1997.
G. Verdín-Díaz, *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae (Introducción histórica, traducción y notas)*, Oviedo, 1992.
J. Pérez de Valencia, *Tratado contra los judíos*, est. J. Formentín, M.J. Villegas, Madrid, 1998.
A. Meyuhas Ginio, *La forteresse de la foi. La vision du monde du moine espagnol Alonso d'Espina*, París, 1998.
P. Rábade Obradó, *Los judeoconversos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, 1990 (Universidad Complutense, tesis doctoral).
——, «Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXCIV (1997), 83-141.
——, «Religiosidad y práctica religiosa de la familia Arias de Ávila», en *Arias Dávila: obispo y mecenas*, ed. A. Galindo, Salamanca, 1998, pp. 201-219.
——, «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV», *En la España Medieval*, 22 (1999), 369-393.
J. Edwards, *Religion and Society in Spain, c. 1492*, Aldershot, 1996.
F. Díaz Esteban, ed., *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid, 1994.

A. Robles Sierra, *Fray Ramón Martí de Subirats y el diálogo misional en el siglo XIII*, Burgos, 1986.
J. Chorao Lavajo, *Cristianismo e Islamismo na Península Ibérica: Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso*, Évora, Universidade, 1988, 3 vol.
J.N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul.lisme*, Barcelona, 1998.
S. Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam*, Mallorca, 1981.
S. Trías Mercant, *Ramón Llull. El pensamiento y la palabra*, Barcelona, 1993.
L. Badia, A. Bonner, *Ramon Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, 1993.

M.D. Johnston, «Ramon Llull and the compulsory evangelization of Jews and Muslims», en *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages*, Leiden, 1995, pp. 3-37.

F. Domínguez, J. de Salas, ed., *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramón Llull en Trujillo, 18-20 septiembre 1994*, 1996.

J.E. Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els origens de l'art luliana*, Barcelona, 1997.

R.J. González-Casanova, *La novela ejemplar de Ramón Llull: interpretaciones literarias de la misión*, Gijón, 1998.

A. Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe. Amor divino y amor cortés en el* Llibre d'amic e amat, Madrid, 1999.

M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallah al-Taryuman y su polémica islamo-cristiana)*, Madrid, 1994 (2ª ed.).

A. Echevarría Arsuaga, *The Fortress of Faith. The Attitude Towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leyden, 1999.

V. Cantarino, «La polémica de Luis Vives contra el Islam», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo* (Santander), LXVII (1991).

J.M. Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997.

A. Rumeu de Armas, *El obispado de Telde. Misioneros mallorquines y catalanes en el Atlántico*, Madrid, 1986 (2ª ed.).

S. Olmedo Bernal, *El dominio del Atlántico en la baja Edad Media*, Valladolid, 1995.

M.A. Ladero Quesada, «El Islam: realidad e imaginación en la baja Edad Media castellana», en *Las utopías en el mundo hispánico*, Madrid, 1990, pp. 215-240.

R. García Villoslada, «Sentido de la conquista y evangelización de América según las bulas de Alejandro VI (1493)», *Anthologica Annua*, 24 (1977), 381-452.

L. Duarte Duarte, *Los ideales de la misión bajomedieval en la conquista de América*, Madrid, 1999 (Universidad Complutense, tesis doctoral).

VI. LA IGLESIA EN LA ESPAÑA DE LOS AUSTRIAS: UNA APROXIMACIÓN A LAS TENDENCIAS HISTORIOGRÁFICAS

Miguel Ángel de Bunes Ibarra

INTRODUCCIÓN

Dividir los estudios sobre la historia de la Iglesia de la Edad Moderna en dos epígrafes, la época de los Austrias y la de los primeros Borbones, no se debe exclusivamente a la especialidad de las personas que realizan las ponencias en el *Primer Congreso de Historia de la Iglesia en España y en el mundo hispánico*, sino que esta compartimentación responde a cuestiones metodológicas y temáticas. Dada la importancia de los temas referidos, esta cesura se podría haber establecido por siglos[1], ya que la situación de la época de los dos primeros Austrias con respecto a la que rigen los que se han denominado Austrias menores» tiene una serie de diferencias que posibilitarían esta decisión[2]. La especificidad de los dos

[1] De esta manera se ha realizado el estudio general de este periodo por José Luis González Novalín y Luis Navarro Miralles en la *Historia General de España y América*, Madrid, Rialp, 1986, tomo VI, pp. 333-410 y Tomo VIII, pp. 565-647.

[2] La existencia de una reforma eclesiástica en España con anterioridad al inicio del Concilio de Trento, realizada con los Reyes Católicos y Cisneros, justificaría una periodización específica para el caso español, rompiendo el esquema fijado por García Villoslada que se refiere más adelante. Para una aproximación al tema sigue siendo acertada la orientación bibliográfica establecida por José María Revuelta Somalo en el tomo V de la *Historia General de España y América*, pp. 260-270, siendo importante destacar la necesidad de abordar el estudio de la historia eclesiástica de esta época de una manera más sistemática, cuestiones que se han realizado para algunas de sus figuras más importantes, como es el caso de los pontífices Borgia o el cardenal Cisneros, pero aún quedan muchos aspectos que debían ser completados, como refiere Tarsicio de Azcona en la tercera edición de *Isabel la Católica*, Madrid, BAE, 1993.

primeros siglos de la Edad Moderna se perdería si englobáramos la evolución de la Iglesia hispana con la que se produce en el reinado de los miembros de la nueva dinastía que gobierna la Península después de la Guerra de Sucesión. De otro lado, la renovación historiográfica que se ha producido en la época de los Borbones, lógica consecuencia de la importancia de los estudios que ha generado esta disciplina en la Edad Contemporánea, no ha tenido las mismas características en los siglos XVI y XVII. Aunque el volumen de estudios que podemos referir resulta abrumador, la mayor parte de ellos analizan casos aislados y locales, o están realizados con métodos historiográficos arcaicos y arcaizantes, lo que se traduce en que la disciplina para los siglos de la Monarquía Hispánica esté atravesando un momento de recesión.

Sin entrar a referir esta cuestión, que se analizará un poco más adelante, tampoco existe unanimidad a la hora de establecer el límite temporal de comienzo de la Edad Moderna en la Historia de la Iglesia. Nosotros hemos recurrido a la división académica establecida en las facultades civiles de Geografía e Historia para fijar el inicio de este proceso, pero este criterio puede ser discutible a la vista de la historiografía generalista más reputada sobre la Historia de la Iglesia en España este tema. Si recurrimos al manual más importante sobre la *Historia de la Iglesia en España,* el de Ricardo García Villoslada[3], la división temporal de la Historia de la Iglesia que nosotros denominamos Moderna él la llama «época nueva», que empieza en 1304 y abarca hasta 1648 (Bonifacio VIII

[3] *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García Villoslada, tomos III 1 y 2 coordinado por J.L. González Novalín, y IV, coordinado por A. Mestre, Madrid, 1979. Además de esta obra de carácter general hay que referir obligatoriamente el *Diccionario de Historia de la Iglesia de España*, coordinado por T. Marín y Q. Aldea, IV vols. Madrid 1972-75, con un volumen de suplemento aparecido en Madrid, 1987, cuya edición renovada se está realizando en la actualidad en soporte informático en el Departamento de Historia de la Iglesia del Centro de Estudios Históricos del CSIC, B. Llorca, R. García Villoslada, J.M. Laboa, *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, 1980. J.P. Savignac, *Historia de la Iglesia: La Iglesia en la Edad Moderna*, Madrid, 1985, además los apartados específicos sobre la evolución de la historia eclesiástica hispana aparecidos en los diferentes tomos de la *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, que cuentan con las colaboraciones de muchas de los nombres que irán apareciendo en las notas de estas páginas.

a Westfalia). Aún dentro de esta división establece una periodización muy clara, el período anterior al inicio de las sesiones del Concilio de Trento, en la que termina uno de sus tomos, abarcando los siglos XV y XVI, para englobar el final del siglo XVI, y todo el XVII y XVIII en otro volumen. García Villoslada, siguiendo el esquema fijado en la universidad Gregoriana, divide la época atendiendo a los movimientos de Reforma Católica y Contrareforma, planteamiento que es válido desde un punto de vista europeo, pero que no se ajusta del todo a los problemas intrínsecos del caso español. El punto medio de toda esta época, según esta visión, es el Concilio de Trento, tema para el que sigue siendo imprescindible la consulta de las actas de las sesiones publicadas por la *Societas Goerresiana,* en el *Concilio Tridentinum* y las obras de Constancio Gutiérrez[4], por la importancia que tiene para la organización de la institución eclesiástica, el establecimiento de una nueva espiritualidad y la fijación de las renovadas maneras de la religiosidad católica en general, pero que, sin embargo, no deja traslucir en toda su dimensión los problemas propios que se arrastran en la Península Ibérica[5]. Como afirmaba Antonio Domínguez Ortiz en *La Sociedad Española en el siglo XVII*[6], «referir la historia de la Iglesia en la

[4] *Trento un concilio para la unión, 1550-1552*, Madrid, 1991, *Trento un problema: la última convocación del Concilio (1552-1562)*, Madrid, 1995; *Españoles en Trento*, Madrid, 1955.

[5] Sobre la espiritualidad española de la Edad Moderna siguen siendo muy útiles los trabajos de Melquiades Andrés, tanto en relación con los movimientos místicos como por las nuevas corrientes espirituales que nacen en este momento, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1976, *Corrientes culturales de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo*, Santander 1986, *Historia de la teología en españa, 1470-1570*, Roma 1962, *Los recogidos: nueva visión de la mística española 1500-1700*, Madrid 1975. Sobre el tema de la espiritualidad española en los primeros años del siglo XVI sigue siendo valisos el trabajo de M. Bataillon, *Erasmo y España*, Madrid, 1965, A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y Filosofía 1525-1559*, Madrid, 1980. Quizá en los últimos años los estudios sobre mística y religiosidad, tanto ortodoxa como heterodoxa, han tenido una gran pujanza, reeditándose muchas de las obras de los principales pensadores eclesiásticos del siglo XVI, relacionados con las corrientes erasmistas, como es el caso de J. L. Vives o V. Valdés.

[6] Domínguez Ortiz, A., *La Sociedad española en el siglo XVII*, subtitulado *El Estamento Eclesiástico*, Madrid, 1970. También resulta muy valioso su artículo en el tomo IV de la *Historia de la Iglesia en España* dirigida por Ricardo García Villoslada que lleva como título *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1979.

época de los Austrias es realizar la propia historia de España, ya que la religión impregna todas las manifestaciones vitales del momento, desde las grandes catedrales y los edificios más importantes de una ciudad hasta el nombre de los grandes galeones que realizan la carrera de Indias y de la más humilde saetía que navega sin alejarse unos pocos metros de la costa. Desde esta visión del problema realizar un análisis sistemático de este apartado en la época de los Austrias y los últimos Trastámaras, incluyendo las dos dinastías al respetar el esquema realizado por García Villoslada, significa establecer y ahondar en los fundamentos mismos de las mentalidades colectivas y las manifestaciones materiales de toda la cultura española de estas centurias, temas que en la actualidad exclusivamente se han realizado de una manera muy global y genérica».

En los últimos años se han realizado intentos de sistematización de las líneas de investigación que en la actualidad están en marcha sobre estos temas[7], así como proyectos específicos sobre las órdenes monásticas, el clero español regular y, por referir sólo un ejemplo más, la aplicación de los acuerdos de Trento en cada una de las diócesis hispanas por el análisis de los sínodos provinciales de la segunda mitad del siglo XVI. En estas últimas décadas también se está produciendo un cambio en los enfoques

[7] Este sería el caso de la reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna que en su III reunión dedicó una de sus sesiones al análisis de las *Órdenes religiosas en la España Moderna: dimensiones de la investigación histórica*, o el artículo de Martínez Ruiz, E., «Realidad y tendencias de los estudios sobre la Iglesia española en el siglo XVII», *Almogaren*, 13 (1994), pp. 29-64. Sin duda alguna el caso de Galicia es el que está aportando mejores trabajos para conocer la situación de la Iglesia española en la Edad Moderna, tanto por el establecimiento del número de efectivos del clero como por sus vinculaciones con las sociedades urbanas y rurales del antiguo reino. Entre los muchos trabajos e investigadores que se pueden referir resultan especialmente atractivos los trabajos de J. E. Gelabert, *Santiago y la tierra de Santiago de 1500 a 1640*, Santiago, 1980, B. Barreiro Mallón. «El clero diocesano de Santiago: estructura y comportamientos», *Compostellanum*, XXXIII; (1988); «El clero de la diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas ad limina, registros de licencias ministeriales y concursos a curatos», *Compostellanum*, XXXV, (1990), Ofelia Rey Castelao: «El clero urbano compostelano a fines del siglo XVII: mentalidades y hábitos culturales» en *Historia Social de Galicia en sus fuentes de Protocolos*, Santiago de Compostela, 1981. Gracia a estos investigadores, y otros que no podemos referir por cuestiones de espacio, el conocimiento sobre la realidad eclesiástica gallega es una de las mejor conocidas en la actualidad.

de la mayor parte de los trabajos por convertirse la historia eclesiástica en una disciplina practicada especialmente por laicos, en contraposición con la abrumadura mayoría de religiosos que se dedicaban a su estudio hasta hace muy pocos años. Estamos, por lo tanto, en un momento de cambio, o, por mejor decir, de renovación, que se produce por la entrada de nuevos investigadores en una disciplina que con anterioridad estaba reservada casi exclusivamente a personas que se habían formado en universidades dependientes directamente de la Iglesia. La realización de diversos congresos, tanto de ámbito internacional como español, ha sido un catalizador de una renovación en los trabajos de esta disciplina, sobre todo en los temas referentes al monacato, tanto femenino como masculino, que han atraído a nuevos investigadores y han puesto en evidencia muchas de las lagunas que en la actualidad contamos sobre el amplio tema de la historia eclesiástica de España.

CLASICISMO Y RENOVACIÓN EN LOS ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA

De cualquier manera, y atendiendo a la experiencia personal de la reelaboración del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* que en la actualidad se está realizando en el departamento de Historia de la Iglesia del Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y edición de la revista *Hispania Sacra*, estamos en un momento de transición en el que se comienzan a ver las nuevas líneas de trabajo y las consecuencias negativas del cambio que se está produciendo dentro del panorama historiográfico español sobre la Historia de la Iglesia en la Edad Moderna. De un lado se comienzan a tratar temas escasamente referidos por la historiografía más tradicional pero, de otro, la desaparición de muchos de los cultivadores de la Historia de la Iglesia nos ha dejado huérfanos de un gran número de especialistas que dominaban la historia de órdenes religiosas, corrientes espirituales y problemas de eclesiología de los siglos XVI y XVII. Los elementos que están renovando la disciplina vienen de la mano de la aparición de historiadores laicos que se dedican al estudio de la formación del clero, número de religiosos, características de las órdenes religiosas, relaciones Iglesia-Estado, etc., siguiendo los mode-

los que aparecen en los años setenta del siglo XX en nuestro entorno europeo[8]. Esta renovación, sin embargo, aún no logra suplir el vacío generado por la desaparición física o la avanzada edad de muchos de los religiosos que se dedicaron a estudiar sus respectivas órdenes religiosas, como puede ser el caso de Manuel de Castro para los franciscanos y las clarisas, Batllori para la época de la familia Borja[9], Tellechea para la de fray Bartolomé Carranza y la instalación de la Compañía de Jesús en el País Vasco[10], para referir investigadores aún en vida y que han dedicado la mayor parte de su existencia a reseñar las características de la religiosidad de la España de los siglos de la Edad Moderna. De otro lado, en las universidades civiles no se cuenta con asignaturas ni licenciaturas específicas que traten sobre estas cuestiones, por lo que la formación de las personas que se inician en la disciplina parte con el inconveniente de la falta de preparación en algunas de las materias con las que se irán encon-

[8] Especialmente interesantes son los trabajos sobre situación económica del clero en la Edad Moderna, como los de José Manuel López García, *La transición del feudalismo al capitalismo en un señorío monástico castellano: El abadengo de la Santa Espina 1147-1835*, Valladolid, 1990, análisis sobre cabildos J. R. López Arévalo, *Un cabildo catedral de la Vieja Castilla: Avila. Su estructura jurídica*, Madrid, 1966, R. Vázquez Lesmes, *Córdoba y su cabildo catedralicio en la modernidad*, Córdoba 1987, T. Villacorta Rodríguez, *El cabildo catedral de León. Estudio histórico-jurídico*, León 1974. Resultan también muy interesantes los intentos de aproximación a la mentalidad del clero de estos siglos o el análisis de los sistemas asistenciales de la Edad Moderna, como establece Baudilio Barreiro Mallon en *Pobres, peregrinos y enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, s.a. También resultan muy atractivos los análisis que intentan establecer los caracteres generales de determinadas zonas para el conocimiento de la situación eclesiástica de las mismas, como sería el caso de José Manuel Cuenca Toribio «La Iglesia Andaluza en la Edad Moderna», en *Historia de Andalucía*, Barcelona, 1981.

[9] Además del tema referido, analizado, por ejemplo en *Alejandro VI y la Casa Real de Aragón, 1492-1498*, Madrid, 1958, del que acaba de publicar un nuevo trabajo titulado *La familia de los Borjas*, Madrid 1999, parte de su ingente actividad investigadora se ha centrado en el análisis de los caracteres del renacimiento español y el humanismo y el estudio de algunos obispos y el análisis de la figura de Baltasar Gracián y los caracteres del barroco hispano.

[10] Además de la gran cantidad de estudios dedicados al arzobispo Carranza y la implicación del poder político en las esferas religiosas, sigue siendo modélico el trabajo sobre *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma, 1963.

trando en su investigación. Esta situación es específica del caso español, en el que la dependencia de los aportes de los eclesiásticos para realizar la Historia de la Iglesia ha sido trascendental, fenómeno que no se ha producido en los países católicos de nuestro entorno geográfico, y que ha hecho excesivamente dependiente los estudios de esta disciplina de las facultades de teología y de historia dependientes de la Iglesia, tanto en España como en Roma.

De alguna manera están conviviendo dos formas diferentes de realizar la historia de la Iglesia en la Edad Moderna, la tradicional, en la que prima las tendencias positivistas y una marcada inclinación a los estudios de corte hagiográfico, que tiene su punto positivo en la continuación de las publicaciones de grandes repertorios documentales y en las obras de marcada tendencia archivística; y una renovada historiografía sobre estos temas que parte de los grandes trabajos generales de los modernistas, que realizaron sus investigaciones en las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XX, como es el caso de Antonio Domínguez Ortiz, Felipe Ruiz Martín[11] o Julio Caro Baroja[12], de los que se parte como punto de referencia para los trabajos en curso en la actualidad.

Este planteamiento de la cuestión, que puede parecer especialmente drástico, queda corroborado si referimos algún ejemplo concreto para ver la evolución de los estudios de historia eclesiástica en España, tal es el caso de las órdenes redentoras. Mercedarios y trinitarios cuentan con excelentes trabajos sobre sus fundadores, la creación de conventos, su implantación en el territorio, las vidas de los religiosos más destacados en la redención en la Edad Moderna, destacando las personas que son martirizadas por los musulmanes o que son beatificados. Sin embargo falta el estudio sobre cuestiones económicas que traen implícitas las redenciones, información dispersa entre la Sección de Clero del Archivo Histórico Nacional, Cruzada, Órdenes, Patronato Real, Cámara de Castilla, Consejo de Castilla y Economía y Hacienda del Archivo General de

[11] «Demografía eclesiástica hasta el siglo XIX», en *Diccionario de Historia de la Iglesia en España*, II, (1972), pp. 683-734.

[12] Caro Baroja, J., *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid, 1978.

Simancas, además de la documentación que en la actualidad se conserva en los archivos de las órdenes citadas. Hasta hace pocos años contábamos con un gran número de trabajos sobre redenciones concretas, fundación de hospitales, acción misional de trinitarios y mercedarios, historias generales de las respectivas órdenes redentoras, pero no teníamos un trabajo general sobre la actuación del rescate de cautivos españoles en el Magreb, como hizo Ellen G. Friedman[13].

Este caso, que puede resultar parcial y limitado el tema que estamos refiriendo de una manera global, sin embargo es una buena demostración de las características que tiene el tipo de trabajos con que nos encontramos en la actualidad sobre estas materias. Un elevado número de estudios sobre aspectos muy concretos, que nacen al calor de una documentación específica, pero escasos estudios realizados con técnicas nuevas sobre aspectos generales o que sobrepasen los límites marcados por la propia documentación que se utiliza. De otra parte, en estas últimas décadas se ha producido una escisión en la propio disciplina en la Edad Moderna que viene de la mano de realizar trabajos sobre teólogos y estudios teológicos[14] y materias puramente históricas. Esta vía está generando una teologización de la historia, procedimiento que disocia cuestiones que en principio han ido siempre unidas y que puede ser criticado desde un óptica laica de los sucesos que acaecen en los siglos de la Edad Moderna, como es el caso de la refundación de las órdenes franciscanas y las escuelas teológicas españolas que activamente intervienen en Trento o en la renovación de la Iglesia hispana desde Francisco Jiménez de Cisneros[15].

LA INQUISICIÓN Y OTROS CAMPOS DE ESTUDIO

Algunas de las cuestiones sobre la historia de la Iglesia en España en la Edad Moderna han tenido una evolución propia, convirtiéndose en

[13] E. G. Friedman, *Spanish captives in North Africa in the Early Modern Age*. Winsconsin, 1983.

[14] *Qué es la historia de la Iglesia*, Pamplona, 1996.

[15] Sobre estos temas siguen siendo muy útiles los trabajos de José García Oro, *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*, Valladolid 1969; *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid 1971.

especialidades en sí mismas, como sería el caso de los estudios inquisitoriales. Un tema que adquiere gran fuerza en el siglo XIX, estudiado según la visión de las tendencias políticas de las personas que se aproximan a él, que vuelve a ponerse en boga en la década de 1950. El Santo Oficio supone también que se analicen las minorías religiosas de la Edad Moderna, criptojudíos, moriscos y criptomusulmanes, cuyos miembros son juzgados por los tribunales de esta institución en los siglos XVI y XVII. En el momento actual nos encontramos con la paradoja de que quizá conocemos mejor las características de la religiosidad de estos grupos que el de la mayoría de la población "cristiano vieja", lo que supone que ha interesado más la comprensión de la disidencia que establecer los caracteres generales de la sociedad en la que se produce. Las razones que pueden explicar este comportamiento son muy dispares, no siendo éste el momento de referirlas, pero la alusión de que por el conocimiento de los sectores heterodoxos se comprendía mejor la ortodoxia, cuestión que también se puede referir para otros movimientos religiosos de la España de los Austrias, ahora empieza a tener sus elementos negativos, ya que sabemos más de las personas que se alejan de ella que de las que la mantienen, sobre todo en los sectores populares.

En la mayor parte de estos trabajos, que es imposible recoger aquí de forma extensa, ya que generaría un abultado número de referencias bibliográficas que sobrepasan los intereses de este capítulo, se parte de que existe un conocimiento suficiente sobre los caracteres de generales de la sociedad española del momento, en cuanto a sus elementos esenciales, cuestión que debe ser puesta en duda a la luz de la propia historiografía general de la Historia de la Iglesia e, incluso, en relación con los formas de la religiosidad popular del momento, como puso de manifiesto Julio Caro Baroja. El análisis de algunos de los procesos más significativos de los siglos XVI y XVII, como sería el caso del auto de fe contra los protestantes en los primeros años del reinado de Felipe II[16] o la persecución al arzobispo Carranza, nos ponen de manifiesto que las propias relaciones

[16] Bartolomé Bennassar, *Valladolod en el Siglo de Oro. Una ciudad castellana y su entorno agrario en el siglo XVI*. Valladolid, 1983.

entre el Estado y la Iglesia en la época de los Austrias aún están por fijar en sus formas definitivas[17].

Sobre las relaciones de España con la Santa Sede contamos con excelentes repertorios documentales, como el de Luciano Serrano sobre la correspondencia entre Madrid y Roma entre 1565 a 1572[18] y algunos trabajos sobre nuncios, con buenos apéndices documentales, como es el de Ángel Fernández Collado sobre Felipe II y Gregorio XIII por medio del nuncio Sega en 1574-1578[19], así como una visión general del período, como la fijada por Tellechea, pero quedan por establecer los caracteres que tiene las relaciones de las dos autoridades a lo largo de estos siglos. Nuevamente la situación tiene los mismos defectos referidos para el ejemplo expuesto para el caso de las órdenes religiosas redentoras. Contamos con trabajos sobre aspectos muy concretos, Trento o Lepanto, un gran aporte de documentación publicada en obras de carácter general, pero muy escasos estudios que transciendan del dato y de la propia publicación de los documentos conservados en Simancas o en el Vaticano. En esta misma coyuntura se encuentra el análisis de cuestiones tan importantes como la aplicación de las disposiciones del concilio de Trento en la Iglesia Hispana. Aunque en los últimos años se han ido editando las actas de los sínodos provinciales, quedan aún muchos obispados por estudiar, siendo además muy significativa que la mayor parte de los concilios publicados recientemente están relacionados con la existencia de minorías religiosas dentro de sus límites geográficos.

Algunos de los prelados más importantes de la época han tenido la suerte de que se publicaran sus sermonarios, correspondencia y estudios sobre su vida, como es el caso de Cisneros o de Juan de Ribera, pero sigue

[17] Sobre el tema de las relaciones Iglesia Estado siguen siendo útiles los trabajos de Quintín Aldea, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (ideario político eclesiástico)*, Santander, 1976, así como el análisis general que realiza en el tomo dedicado al siglo XVII de la *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, tomo XV, Madrid 1982, pp. 525-633.

[18] L. Serrano, *Correspondencia entre España y la Santa Sede durante el portificado de San Pío V*, Madrid 1914.

[19] Á. Fernández Collado, *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe de Sega. 1577-1581: aspectos políticos, jurisdiccionales y de reforma*, Toledo, 1991.

siendo imprescindible actualizar los episcopologios, la relación de estos hombres con las autoridades locales y regnícolas, sus actuaciones concretas en sus diócesis, sus formas de actuación sobre el clero regular y la comprensión de la religiosidad de la época y de acción episcopal por medio del estudio de los sermonarios[20].

La espiritualidad española y la teología de la época de los Austrias, mejor conocida en el siglo XVI que en el XVII, quizá sea una de las materias que ha sido analizada de una manera más pormenorizada en las últimas décadas, trabajo emprendido tanto por eclesiásticos como laicos, destacándose los nombres de Manuel Belda, Melquiades Andrés, Márquez o Márquez Villanueva, así como todas las corrientes místicas que se generan en estos siglos, tanto en su componente cristianas como en su relación con la mística de las otras confesiones monoteísticas que conviven en el Mediterráneo, como es el caso de Miguel Asín[21] o Luce López Baralt[22]. En esta misma circunstancia se encuentra los movimientos de reforma de las órdenes religiosas, bien conocidas en sus caracteres generales y en sus principales figuras por haber contado con especialistas que se han centrado en su estudio, como es el caso de Teófanes Egido para los carmelitas, por referir sólo un autor.

Las tendencias hagiográficas que han marcado buena parte de la historiografía eclesiástica española han hecho que se conozca mejor a los personajes más importantes del periodo que la situación global de la Iglesia en la Edad Moderna. Monografías sobre obispos, cardenales, fundadores de órdenes y las personas con un mayor peso en la conformación del pensamiento católico de la época de los Austrias son el género que ha

[20] Quizá el género biográfico sea el que cuenta con un mejor nivel actualmente, pudiéndose referir excelentes monografías sobre obispos españoles en la edad Moderna, obras realizadas por García Oro, José Manuel Cuenca Toribio, Maximiliano Barrio Gozalo, etc. Este mismo apartado se puede referir en relación a los principales fundadores y reformadores de la iglesia de la Edad Moderna, comenzando por los místicos. Nuevamente la biografía y la hagiografía ha sido una de las disciplinas que han contado con un mayor número de cultivadores, trabajos que en la actualidad están deparando interesantes publicaciones, como es el caso de Francisco de Borja o el Patriarca Juan de Ribera.

[21] M. Asín Palacios, *La escatología musulmana d la Divina Comedia*, Madrid, 1943.

[22] L. López Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, 1993.

gozado de mayor predicamento en los últimos años, como es el caso de la reciente monografía de Enrique García Hernán sobre Francisco de Borja[23].

ALGUNAS CARENCIAS

Por desgracia el estudio del clero en general no ha corrido la misma suerte. Aún no tenemos cifras reales del número de eclesiásticos que existían en España en esta época, si exceptuamos los intentos de aproximación a esta cuestión realizados por medio de padrones y regestos generales. Mientras que equipos de investigación asentados en Galicia han aclarado esta cuestión en los últimos años, esta tendencia no se ha seguido en otras regiones. Quizá sea el bajo clero el que ha recibido una menor atención dentro de este panorama general que estamos realizando sobre las corrientes historiográficas modernas sobre la Historia de la Iglesia en España. El análisis de la rica documentación de las *visitas ad limina* está deparando sorpresas a la hora de establecer el repartimiento de los eclesiásticos por la geografía hispana, así como sus grados de formación. Durante los dos siglos reseñados existía una desigual distribución geográfica de los eclesiásticos, por lo que la atención religiosa de los habitantes de la península era distinta si estamos refiriendo las poblaciones urbanas de las rurales y, dentro de éstas, los que habitan en las zonas montañosas. El reparto geográfico de los religiosos se relaciona directamente con las posibilidades económicas de los lugares donde se deben instalar. La ciudad es el lugar donde se concentran la mayor parte del clero regular. Este tema incide en la necesidad de seguir analizando la situación real de la economía del estamento eclesiástico en estos siglos, desde el problema de los diezmos hasta fijar las otras rentas eclesiásticas que puedan explicar los intereses de los hombres que profesan para elegir sus destinos sacerdotales.

Parejo al problema del repartimento del clero es su nivel de formación. Aun después de la aplicación de las disposiciones del Concilio de Trento que insisten en cuidar la preparación del clero, fundándose los

[23] E. García Hernán, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado. 1571-1572*, Valencia, 2000.

primeros seminarios, las quejas sobre la mala calidad intelectual y moral de una parte considerable de los religiosos se repiten a lo largo de todo el siglo XVII, tanto en las obras de carácter literario como en la documentación general. Nuevamente vuelve a ser imprescindible un estudio sistemático sobre las *visitas ad limina* para ir fijando esta cuestión en función de cada uno de los obispados de la época, tema que resulta mejor conocido para el Norte de España que para otras regiones.

Además de los problemas de la distibución y la formación del clero, carecemos de trabajos de carácter psicológico y de antropología social y cultural sobre las razones que llevan a profesar a un gran número de personas dentro de las órdenes religiosas y el clero diocesano. Este último, cuyo número se mantuvo siempre en unas cifras más estables que al anterior por los problemas de limitación de plazas que venían impuestos por la propia geografía humana de los obispados, quizá sea mejor conocido, dentro de los escasos límites de este tipo de trabajos, que los pertenecientes a las órdenes religiosas de estas décadas. Aún queda por definir de una manera más global el propio funcionamiento interior de la iglesia diocesana, tanto en las cuestiones de formación, ya referidas anteriormente, como en la promoción dentro de la carrera eclesiástica y las diferentes funciones que ejercen cada una de las divisiones que podemos fijar.

Siguiendo este esquema de las carencias con las que contamos en la actualidad sobre la Historia de la Iglesia en la Edad Moderna, sólo tenemos datos muy parciales de los enfrentamientos que se producen en la época entre los diferentes esferas de poder eclesiástico. Las disputas entre las diferentes órdenes religiosas en las ciudades de la época, las disensiones entre regulares y seculares, cabildos y obispos, beneficiados y curas y las otras muchas referencias que podemos fijar son conocidas muy parcialmente. Se puede afirmar que por el estado actual de la bibliografía nuestra información resulta adecuada para las altas jerarquías eclesiásticas y se va reduciendo según descendemos en las escalas en las que podemos subdividir la Iglesia española de estas décadas. Los nombramientos de obispos, realizados por medio del *patronato regio*, suficientemente conocidos, pero no así la provisión de los otros puestos eclesiásticos que se realizan dentro de los límites estrictos de la institución eclesial. Si anteriormente refería-

mos la necesidad de seguir publicando episcopologios para situar la evolución de cada una de las diócesis y la organización de las mismas, la vida dentro de ellas sigue siendo una de las cenicientas de esta disciplina en los momentos actuales. Contamos con datos generales sobre el número de canónigos, racioneros, beneficiados de las catedrales, datos sacados siempre de regestos generales, pero sólo atisbamos sus dotaciones económicas y las funciones que realizan, además de carecer de estudios comparativos entre las diferentes diócesis de la época de los Austrias[24].

El bajo clero es el que ha tenido una menor atención por parte de la historiografía. Este grupo es especialmente heterogéneo en cuanto a su posición económica, nivel de formación, funciones y características sociales. El conocimiento de este grupo trae aparejado, además de los estudios sobre diezmos y rentas eclesiásticas, la profundización en el análisis de la historia de las mentalidades, materia en la que en los últimos años han ido apareciendo un gran número de trabajos que fijan, por lo menos geográficamente, los caracteres de la vida cotidiana de estas décadas. En principio, la reforma iniciada en Trento dejó sus huellas en cuanto a la formación de este sector eclesiástico, mejorando su nivel de formación, aunque es necesario realizar estudios regionales para poder fijar cómo va calando la Contrarreforma dentro de este grupo tan dispar humana y geográficamente[25].

La comprensión de este sector, en especial el de las capellanías y los beneficios, también nos permite entrar en la organización social de la España de los Austrias, ya que sobre ellos se mantienen viejos usos regnícolas en el norte de la Península, así como derechos de las clases nobiliarias y los grupos concejiles que deparan un gran número de situaciones diferentes.

[24] Esta línea de trabajo está deparando sus frutos en los últimos años por trabajos de locales o que describen áreas geográficas muy concretas, pero que resultan muy interesantes para acercarnos al problema, siendo el más antiguo de todos ellos el de M. González Ruiz, «Las capellanías españolas en su perspectiva histórica», *Revista Española de Derecho Cabónico*, V. (1950), pp. 475-501.

[25] Como ejemplo sobre la necesidad de este tipo de trabajos podemos referir el libro de J. Fonseca Montes, *El clero de Cantabria en la Edad Moderna: un estudio sobre la implantación de la contrarreforma en el norte de España*, Santander, 1996.

LA ECONOMÍA ECLESIÁSTICA

El análisis de los recursos económicos del clero regular sigue siendo otro de los apartados que ha progresado enormemente en los últimos años. Estudios de historia agraria, conocimiento sobre repartimiento del diezmo, estipendios, rentas eclesiásticas, etc., son algunos de los temas donde se han emprendido grandes trabajos, temas que nos permiten situar la importancia del clero y las diferenciaciones que podemos fijar dentro de él.

Además de las cuestiones estrictamente económicas, las relaciones de ese clero con sus feligreses se han ido clarificando por el análisis de los sermonarios que se conservan, los libros de las cofradías que se instauran después de Trento, culto a las imágenes, la aparición de nuevas advocaciones y otras manifestaciones de la religiosidad popular que inciden en un mejor conocimiento de las formas religiosas de la época. De cualquier manera, clero regular, en especial el bajo clero, y religiosidad son las dos grandes asignaturas pendientes de los estudios de la Historia de la Iglesia bajo los Austrias, laguna cognoscitiva que nos impide conocer de una manera más nítida las manifestaciones reales de la vida de los españoles de estos siglos. Mientras que las grandes cuestiones de Estado (patronato regio, relaciones con la Santa Sede, confesores reales...) son conocidas en sus aspectos globales y tienen un balance global positivo, debiéndose profundizar en periodos y personas concretas, la organización eclesiástica interior y las características de la misma se muestran aún como muy deficientes dentro del panorama general de la Iglesia hispana de la Edad Moderna.

En mejor situación se encuentra la fijación de las bases económicas de este clero. El trabajo de Felipe Ruiz Martín, citado anteriormente, dio las pautas que se debían seguir para ir avanzando en esta cuestión en estudios posteriores. De cualquier manera, aún no son suficientemente conocidos los problemas que depara la concesión de subsidios, gracias, cruzada, provisión de sedes vacantes, etc., problemas que cuentan con una elevada documentación que no ha sido analizada de una manera sistemática.

LOS RELIGIOSOS

El estudio del clero regular se encuentra en un momento realmente interesante, celebrándose congresos frecuentes sobre órdenes religiosas que sirven para actualizar los conocimientos y, sobre todo, para mover a la creación de nuevos trabajos sobre las mismas. El monacato en sus caracteres generales sigue siendo un gran desconocido, si exceptuamos la obra de Antonio Linage Conde[26]. Nuevamente hay que anotar que existen enormes diferencias regionales con respecto al análisis de esta cuestión. Galicia, como referíamos para el regular, es la zona en la que se ha progresado más, dado los excelentes grupos de investigación que se han detenido en el análisis de esta cuestión, estando el resto de las zonas peninsulares en condiciones peores, si exceptuamos algún análisis sobre algún monasterio específico o alguna orden concreta. Numéricamente el clero monacal es el que engloba a un menor colectivo de personas, pero que tiene una evolución muy interesante en sus costumbres y maneras en la Edad Moderna. Aunque en principio debían instalar sus fundaciones en zonas alejadas de los núcleos urbanos, en estos siglos se aprecia que muchas de sus casas se encuentran dentro de las ciudades, lo que trae implícito la relajación de costumbres y la transformación de las órdenes por el contacto con el mundo urbano. Cluniacienses, cistercienses, cartujos, jerónimos y basilios siguieron realizando fundaciones en estos dos siglos, fijando normas estrictas para las personas que profesaban y manteniendo un rico patrimonio en bienes muebles e inmuebles, pero que debe de ser analizado según las nuevas corrientes historiográficas, como se puso de manifiesto en el congreso sobre *San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal* y en otras reuniones de este tipo celebradas en los últimos años. De cualquier manera, este tipo de reuniones está estimulando al análisis del monacato español en la época de los Austrias desde una nuevas maneras, renovándose los datos que disponíamos hasta hace pocos años.

La mayor parte del clero regular cuenta con revistas propias, como es el caso de *Archivo Dominicano, Archivum Fratum Praedicatorum o Archivo Ibero-Americano,* que han aglutinado buena parte de los estudios sobre los

[26] Linage Conde, A., *El monacato en España e Hispoamérica*, Salamanca 1977.

franciscanos y dominicos. La época de los movimientos de reforma dentro de los mendicantes es el periodo mejor conocido, tanto en relación con la espiritualidad como a las personas que producen la excisión de la rama madre, aunque queda por fijar la evolución de los *descalzos* después de la época fundacional. Nuevamente se detectan vacíos historiográficos enormes en cuanto a la evolución teológica y la vida cotidiana de este clero, así como el problema de la fijación de los bienes que tenían estos institutos. Sin duda alguna, esta cuestión es sobre la que se está progresando más en las últimas décadas por la aparición de un gran número de trabajos que analizan las posesiones de determinados conventos y fundaciones, aunque resulta difícil establecer un panorama general ya que aún quedan por describir las propiedades de los regulares en muchas de las zonas de la geografía peninsular. La Compañía de Jesús es el instituto eclesiástico que cuenta con un mayor número de trabajos y una mayor pujanza de análisis. Estos trabajos provienen tanto de la labor investigadora de los propios jesuitas, por medio de la ingente obra del *Archivum Historicum Societatis Iesu*, como por trabajos específicos sobre la época de la fundación de la Compañía, biografía de los primeros generales, comenzando por la figura de san Ignacio de Loyola. Se aprecia un cierto vacío de estudios para el siglo XVII, lógica consecuencia de centrarse la mayor parte de los trabajos en la época de la fundación y el siglo XVIII, momento en que son expulsados de la península.

El estudio del monacato femenino ha centrado un gran número de trabajos en los últimos años[27]. Era, sin duda alguna, uno de los temas que había sido menos estudiado tradicionalmente, desconociéndose el número de profesas, rentas y características de la vida monástica que realizaban estas mujeres en los siglos de la Edad Moderna. Frente a conventos y fundaciones reales, relativamente conocidos por la importancia de muchas de las mujeres que se integran en ellos o por sus fundadores, como es el caso de las Descalzas Reales, Las Huelgas, Caleruega, la Encarnación etc., la mayor parte de los conventos no habían recibido la atención de los historiadores en los últimos años. Quizá conozcamos mejor las normas para poder entrar en estas instituciones que la vida que se lleva en ellas,

[27] J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, 1988.

tanto desde el punto de vista económico como del religioso. La celebración del congreso titulado *El Monacato femenino en España, Portugal y América (1492-1992)* ha sido el punto de partida de una renovación en este tipo de estudios con la realización de varias tesis doctorales presentadas en los últimos años, como es el caso de Concha Torres Sánchez y Carmen Soriano Triguero sobre las clarisas en Madrid.

Volviendo nuevamente a las palabras de Antonio Domínguez Ortiz, el estudio de la Iglesia española en la Edad Moderna trae implícito el propio análisis de todo el entramado social de estos siglos, desde la beneficiencia hasta las relaciones de los eclesiásticos con el poder, ya sea por las relaciones entre la Iglesia y el Estado, hasta la figura de los confesores reales o, por citar sólo un ejemplo más, los religiosos que tienen un importante papel dentro de las formas del ejercicio del poder por parte de alguno de los miembros de la casa de Austria, como es el caso de Felipe IV y sor Juana Inés de la Cruz. Las implicaciones entre la Monarquía de los Austrias y la Iglesia española se fueron reforzando según avanzaban las décadas de la Edad Moderna, siendo más acusadas en el siglo XVII, cuando miembros del estamento eclesiástico ocupan puestos que anteriormente eran ejercidos por laicos y la implicación de las dos instituciones, y en general de toda la sociedad española de la Edad Moderna, se va haciendo cada vez más intensa. Evidentemente conocemos en sus caracteres generales la mayor parte de los problemas que se han ido esbozando a lo largo de estas páginas, pero quedan aún grandes lagunas por esclarecer. Ni siquiera disponemos de datos reales sobre los miembros del estamento eclesiástico en estas centurias, los caracteres de este clero, tanto en su formación como en sus formas de vida, y las relaciones con el resto de la sociedad. Además de un estudio de las mentalidades y de la historia social, aún queda por fijar la evolución teológica de la Iglesia española en estos dos siglos, así como el nivel de rentas y las implicaciones de la esfera religiosa en la política de los Austrias, y de éstos en la propia evolución de la Iglesia hispana. Junto a temas bastante bien conocidos, como sería el caso de la Inquisición o la política sobre las minorías religiosas de la Edad Moderna, tenemos vacíos historiográficos enormes que nos privan de conocer la realidad de la sociedad, y de la propia Iglesia, española de los dos primeros siglos de la Edad Moderna.

VII. HISTORIOGRAFÍA E HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

Jesús María García Añoveros

El análisis historiográfico lo voy a delimitar a tres períodos: la historiografía que se desarrolla en los años de la presencia española en América; la historiografía que aparece en el siglo XIX; y la historiografía producida en el siglo XX. Es decir, un examen crítico de la historiografía escrita desde el siglo XVI al XX, referida a la Historia de la Iglesia en la América española.

El contenido de este capítulo va a consistir en la exposición y desarrollo de un conjunto de reflexiones, consideraciones y valoraciones personales, fruto, por un lado, de los no pocos años dedicados a la lectura, estudio y análisis de una copiosa historiografía sobre el tema y, por otro lado, de las investigaciones llevadas a cabo, individualmente o en equipo, y cuyo resultado aparece, fundamentalmente, en los libros y artículos publicados. Aunque mi conocimiento de la historiografía a tratar es lógicamente limitado, deseo indicar que los puntos de vista que voy a exponer nunca son arbitrarios, sino bien pensados, sopesados y madurados, aunque puedan ser discutidos, matizados e incluso no admitidos.

Como mi exposición, por tanto, no va a consistir en una relación erudita y ordenada del abundantísimo material historiográfico existente, me remito a las colecciones, fondos y bibliografía publicadas y de fácil acceso[1]. Mis reflexiones van a versar, principalmente, no sobre los continentes sino sobre los contenidos, por lo que me limitaré a citar aquellas obras que considero útiles para mi propósito.

---

[1] Un buen resumen de las fuentes historiográficas en Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, t. I, BAC, Madrid, 1992, pp. 15-18.

HISTORIOGRAFÍA E HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA DURANTE LA ÉPOCA VIRREINAL

En sentido estricto, las obras historiográficas en este período las encontramos en las crónicas, relaciones y biografías consagradas del todo o casi exclusivamente a asuntos eclesiásticos. Son obras, en su mayoría, dedicadas a historiar las cuatro principales órdenes religiosas de franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, que tan decisiva importancia tuvieron en la evangelización de las Indias. Escritas por religiosos, bien espontáneamente, bien por encargo de sus superiores e incluso de las autoridades civiles, están dedicadas a narrarnos la obra desarrollada por cada religión dentro de cada provincia o región de la propia orden: fundaciones, territorios que ocupan, conventos y doctrinas, logros y avances, expansión, religiosos ilustres, importancia dentro de la Iglesia. Frente a esta proliferación de historias de las religiones y de los religiosos, llama la atención la escasez de obras historiográficas dedicadas al clero secular, diócesis, obispos e instituciones diocesanas, como cabildos, parroquias, seminarios y cofradías, entre otras. Una excepción es el *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias* (1649) de Gil González Dávila, Cronista Mayor de Indias, en el que se expone la historia de las diócesis americanas. También, para la Historia de la Iglesia en la América española, es necesario recurrir a la historiografía que cubre las numerosas historias, crónicas relaciones y biografías, cuyo objeto inmediato es la sociedad civil, en las que, con frecuencia, se aluden a temas eclesiásticos.

Desde el punto de vista de la valoración histórica que nos merece esta abundante historiografía, que emana fundamentalmente de las plumas de los religiosos, hay que señalar que debemos evitar ofrecer una valoración total y unitaria, pues, dichas obras, desde la perspectiva del análisis crítico del historiador, son diferentes, están escritas por motivaciones distintas y unas son más objetivas que otras. Siempre que se examina una historia, crónica, relación o biografía deben ponderarse, entre otras cosas, al que la ordenó escribir, al autor que la redactó, las causas que la motivaron, la finalidad perseguida y las circunstancias que la acompañaron. Solamente así podremos obtener una estimación objetiva de la historia recibida.

Hay que resaltar una destacada característica en este tipo de historias y narraciones: en general, los hechos que se narran se corresponden con la realidad sucedida; otra cosa sería las interpretaciones que se hacen, en las que la subjetividad es elemento a tener en cuenta. Los autores que describen situaciones y hechos, o bien los han observado directamente, o bien proceden de testigos que los presenciaron o de otros que los escucharon. Por regla general, no podemos dudar de la buena fe y sinceridad de los que los escribieron, presenciaron o transmitieron y, en la mayoría de los casos, no parece que intentaran engañarnos o inventar sucesos que no existieron. En este sentido, nos encontramos con una historiografía fiable en cuanto a los hechos históricos que se dieron, lo cual no es poco. Sin embargo, no podemos dejar de señalar los no pocos silencios, olvidos e incluso ocultación de hechos que convenía no aparecieran en las historias por parte de los narradores. En este sentido, los religiosos solían escribir pensando en el lustre de su orden, la exaltación de sus miembros y la defensa de sus propios intereses frente a enemigos potenciales o reales, como podían serlo las órdenes rivales, las autoridades religiosas y las civiles. Todos estos aspectos deben ser cuidadosamente tratados por el historiador.

Como ejemplo de obras escritas con mayor sentido crítico y que reflejan e interpretan mejor los hechos y valoraciones históricas narrados me vienen a la memoria el *De procuranda Indorum salute* de José de Acosta y la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún[2]. ¿Es posible, después de lo dicho, llegar a un examen y análisis serio y ponderado de la historiografía que tratamos y poder, así, aproximarnos a una historia, lo más objetiva posible, de la Historia de la Iglesia en este período? La respuesta es decididamente afirmativa. Pues, aparte de ese acervo historiográfico y del tratamiento científico que se le puede y debe dar en sí mismo, nos encontramos con una documentación inapreciable y casi inagotable de primer orden, ayuda y complemento necesario y valiosísimo para comprender las obras historiográficas y la misma Histo-

[2] José de Acosta, *De procuranda Indorum salute,* 2 t., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, 1987; fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España,* Editorial Porrúa, México, 1975.

ria de la Iglesia. Me refiero al vasto cuerpo documental de cartas, informes, memoriales, visitas pastorales, consultas, leyes, normas, reglamentos y otros muchos documentos referidos a infinidad de asuntos, que yacen en archivos eclesiásticos de la Sede Apostólica, obispados, religiones, parroquias y cofradías; en archivos civiles nacionales y regionales; e incluso en archivos privados. Una considerable parte de esta documentación está todavía por investigar y estudiar. Todavía recuerdo la grata sorpresa que recibí cuando, en Guatemala, tuve la ocasión de analizar y desentrañar la aguda y completa visita pastoral que el arzobispo de la diócesis, D. Pedro Cortés y Larraz, realizó durante los años 1768-1774. Llama la atención la gran cantidad de datos, interpretaciones y perspectivas históricas que una visita pastoral bien realizada en una diócesis de mediana importancia ofrece para el conocimiento de la Historia de la Iglesia[3].

LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XIX

Es más bien escasa y dispersa la historiografía que aparece en esos años que tenga como objeto la Historia de la Iglesia en el pasado hispano. Confieso que es una afirmación que quizás algún especialista de la época pueda matizar o incluso rebatir, aunque un examen, no tanto en profundidad como en extensión, de las obras que de alguna manera inciden en ese pasado, más que Historia en su auténtico sentido, son alegatos de ataque o defensa, a tenor de los posturas encontradas, pretexto para justificar o condenar el presente.

El triunfo del liberalismo en las naciones americanas tuvo como resultado un choque frontal entre la Iglesia y el Estado. El pensamiento liberal y las reformas impuestas en la economía, la política, la enseñanza e incluso en la misma institución eclesial incidieron de lleno en las prácticas y comportamientos que la Iglesia en América había desarrollado pacíficamente durante siglos y que consideraba como privativos y suyos de pleno derecho. El efecto fueron largos años de conflictos y enfrentamientos que desembocaron en una pérdida de poder político, económico y espiritual de

[3] Jesús María García Añoveros, *Población y estado sociorreligioso de la diócesis de Guatemala en el último tercio del siglo XVIII,* Editorial Universitaria, Guatemala, 1987.

la Iglesia sobre la sociedad civil y un sacudimiento de la estructura interna de la Iglesia.

En esta situación de enfrentamiento permanente, en la que, por cierto, ni el Estado liberal destruyó a la Iglesia ni ésta logró erradicar el pensamiento y las reformas liberales, es cuando surgen historiadores que escriben sus obras enfocadas, bien a la defensa del Estado y del ideal liberal, elaborando una Historia de la Iglesia parcial y distorsionada, acusando a la institución eclesial de haber sido enemiga del progreso humano y de la libertad, bien a la defensa de la Iglesia conocida y respetada durante siglos, incidiendo en una condena casi global del liberalismo y de todas sus manifestaciones. Así, aparece una historiografía, en general de escaso valor científico, pues la Historia de la Iglesia en la América española se politiza por los autores, convirtiéndose en discurso de defensa y alabanza o de ataque y condena, a tenor de las ideas profesadas.

El resultado final es la casi ausencia en el siglo XIX de una obra historiográfica fiable y de valor científico, referente a la Historia de la Iglesia en la América hispana. La mayoría de los historiadores se encuentran atrapados por una situación que les impide el análisis sereno y objetivo de un pasado inmediato para ellos. No obstante, sería necesario realizar un examen detenido de la historiografía de la época, a veces poco explorada, que nos ofreciera una visión más completa.

LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XX

En este siglo son muchos los libros, monografías y artículos publicados, que, sin duda, han engrosado y enriquecido la historiografía dedicada a la Iglesia en las Indias. En esta labor hay que destacar el abundante material que se encuentra en revistas especializadas y congresos dedicados a la Iglesia en la América española. Para no perdernos en la confección de largas listas, bien sea de autores, bien sea de temas, prefiero referirme a un conjunto de obras que se pueden catalogar como historias generales de la Iglesia en la América española, las cuales, aparte de ofrecer excelentes reseñas bibliográficas, nunca, por supuesto, exhaustivas, tienen la peculiaridad de reflejar con bastante precisión las líneas básicas de interpretación y análisis que encontramos en el siglo XX.

Las enumero: *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias* de Antonio Ybot León (Barcelona 1954,1963), que es obra pionera; la *Historia de la Iglesia en la América española* de León Lopetegui, Francisco Zubillaga y Antonio Egaña (Madrid, BAC, 1965-1966), que supuso un enorme avance global en la comprensión de la misma; la abundante producción de Enrique D. Dussel, que comenzó en 1962 con su conocida *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (Nova Terra, Tortosa, 1972), y que ha culminado con la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, escrita en colaboración con otros autores (Sígueme-CEHILA, Salamanca 1984-1993), desigual y muy confusa, al menos en cuanto a su valor histórico; la *Historia del Cristianismo en América Latina* de Hans Júrgen Prien, editada en alemán en 1978 y en español en 1985 (Sígueme, Salamanca, 1985), obra que ofrece abundantes datos, pero diluida en no pocas interpretaciones ahistóricas; finalmente, la reciente *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Madrid, BAC, 1992), dirigida por Pedro Borges, obra bien ordenada y estructurada, sin duda la más didáctica, completa y actual de las publicadas hasta la fecha, aunque adolece de algún desequilibrio y diferencias en las aportaciones de los colaboradores.

Llegados a este punto es el momento de exponer y desarrollar, como indiqué al comienzo de esta ponencia, las reflexiones y consideraciones personales, que no novedades, sobre la historiografía que el siglo XX ha producido sobre la Historia de la Iglesia en la América española.

1. Y para empezar tenemos que dilucidar los términos que se tratan. Acerca de lo que se considera la América española poco hay que decir, pues nos referimos a un espacio geográfico, las llamadas Indias Occidentales y, posteriormente, América, integrante de la Monarquía hispana, y a un tiempo, que abarca algo más de tres siglos de permanencia bajo la Corona española. A este espacio y tiempo se le suele denominar época o período colonial. Personalmente no me gusta utilizarlo porque, entre otras razones, en manera alguna traduce científicamente lo que en realidad fue la presencia española en América, pues la obra realizada en las Indias desborda inmensamente el estrecho término de colonia o colonial, término que empobrece y desfigura, muchas veces intencionadamente, la auténtica realidad de la Historia española en las Indias.

2. Pasemos ahora al término Iglesia. Y me pregunto: ¿qué Iglesia? Supongo que para ustedes no debe haber confusión. Pero sí la hay para parte de la historiografía que tratamos. La respuesta simple y elemental es que se trata de la Iglesia católica; que esta Iglesia se identifica con su propia definición y consideración, tal como aparece en sus textos doctrinales; y que, además, la Iglesia que encontramos en América no es otra que la Iglesia católica.

Pues bien, nos encontramos con dos obras históricas, muy difundidas, que tratan de historiar a una Iglesia, que está lejos de ser la Iglesia católica real. Así, Dussel elabora un compuesto filosófico-teológico-doctrinal, que identifica como la verdadera Iglesia católica, y, desde esta perspectiva, construye una historia, que propiamente no lo es tal, sino más bien una reflexión teológica y filosófica que poco tiene que ver con una historia en sus propios términos, y se dedica a demostrar, a través de numerosas páginas, que la Iglesia implantada en América estuvo muy lejos de ser la auténtica Iglesia fundada por Jesucristo. Más que una Historia de la Iglesia es, en el fondo, una elucubración teológica y filosófica, que no entro a juzgar, aplicada a la Iglesia en América y cuyo juicio corresponde más al teólogo que al historiador. La segunda historia a la que aludimos es la arriba citada del pastor alemán Jürgen Prien, la cual, en palabras suyas, intenta mostrar las líneas fundamentales de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Ya, en principio, nos encontramos con una confusión entre los términos Iglesia y cristianismo. Cuando uno se introduce en su lectura no sabemos de qué Iglesia se trata, pues se entrevén apreciaciones y conceptos diversos y se hacen muchas reflexiones de tipo teológico, evangélico y pastoral, que se confunden con la Historia. La crítica que tengo que hacer a esta obra como historiador es que, en mi apreciación, no se trata de una auténtica Historia de la Iglesia, sino, como en el caso anterior, de reflexiones teológicas, bíblicas y pastorales aplicadas a la Iglesia en América. Por supuesto, que estas dos obras ofrecen muchos datos y fuentes históricas aprovechables, así como páginas escritas con rigor histórico.

3. Creo conveniente hacer unas breves reflexiones sobre la Historia y el historiador. Quizás, no diga otra cosa que obviedades. Pero sucede que, con relativa frecuencia, lo evidente y simple se olvida, y lo que

debiera ser palmario en cuanto al concepto de Historia y manifiesto al historiador profesional, se suele olvidar, con lo que nos encontramos con una Historia que no es tal, sino con productos que pasan como históricos sin serlo. La Historia son hechos e interpretación. Los hechos históricos deben estar bien fundamentados en las fuentes y exigen ser admitidos, aceptados y respetados en toda su entidad. No hay que ocultarlos, eludirlos ni tergiversarlos. La interpretación de esos hechos el historiador debe derivarla de sus causas, del contexto en que se dieron y debe ajustarse a los mismos. A veces, la interpretación, más que observación y reflexión científica, es imaginación e invento y se lanzan alegremente meras hipótesis, sin el apoyo de datos fiables y convincentes, construyéndose, no una auténtica Historia, sino un sucedáneo. El gran enemigo del historiador es dejarse arrastrar por su prejuicios ideológicos; y la plaga indeseable que contamina la Historia es la introducción de ideologías, y más si éstas se elevan al altar de lo absoluto. Dije que iba a decir obviedades, pero les invito a que hagan incursiones en el campo de la historiografía, objeto de esta ponencia, con los criterios expuestos y verán qué sorpresas se llevan. Hay formas de pensar y de creencias en el historiador que rechaza sucesos de un pasado que duelen en el presente y que trata de ocultarlos y diluirlos; y, por el contrario, hay historiadores que se aficionan en demasía con hechos del pasado a los que otorgan una importancia exagerada al considerarlos acordes con sus formas de pensar y apetencias.

4. Los profesionales de la Historia de la Iglesia deben tener un conocimiento cabal, suficiente y convincente de la Iglesia para poder entender, comprender y valorar en su justa medida lo que escriben. No se trata de que sean expertos en teología, cánones, pastoral o en otras materias eclesiásticas, pero sí que posean el conocimiento suficiente de las mismas. La Iglesia es un fenómeno histórico mucho más complejo y difícil de comprender de lo que pudiera parecer a primera vista, pues integra aspectos doctrinales, disciplinares, legislativos, morales, sacramentales y de otro tipo de una gran riqueza y variedad, que el historiador tiene que tener presentes. Soy un convencido de que, fuera de contados casos, el historiador debe ser un profesional de la Historia con formación académica y la Historia de la Iglesia no va a ser una excepción. Por eso, teólogos, canonistas, pastoralistas u otros especialistas en temas eclesiales no son los

más indicados para elaborar dicha Historia y, cuando lo intentan, se perciben carencias y fallos.

5. Un elemento muy a tener en cuenta al escribir la Historia de la Iglesia es el fenómeno de la fe, pues la fe en Jesucristo es la razón de ser de la Iglesia: conservarla, defenderla, comunicarla. La pregunta es si, con este presupuesto, un no creyente está capacitado para historiar a la Iglesia. Es evidente que el creyente está en mejor posición, pues la vive, la siente, la valora y la palpa como algo real y, en consecuencia, la entiende y comprende. Pero no obsta a que el no creyente pueda escribir correctamente sobre algo en lo que no cree, siempre y cuando entienda la fe como un fenómeno histórico que tiene sus propias características, y, en este sentido, la respete y acepte como se admiten otros hechos históricos, evitando hacer, en cuanto historiador, un análisis interno de dicho fenómeno. El historiador se debe limitar a narrar y exponer el hecho de la fe tal como se manifiesta históricamente, analizar sus causas y consecuencias dentro de un contexto social, pero debe huir de hacer juicios de valor o del análisis del mismo, tarea que será del teólogo, filósofo o de otros especialistas. Este examen no es cosa suya, pues su función es relatar el hecho de la fe de la Iglesia en los cristianos, tal como lo entienden ésta y los creyentes, pues, en caso contrario, no se historiaría el fenómeno de la fe tal como aparece históricamente, sino de otra cosa o fenómeno distinto al que fue, con lo cual construiría una seudohistoria.

6. Si la Historia de la Iglesia no puede ser desligada de la sociedad civil con la que convive y está inmersa, mucho menos la Historia de la Iglesia en la América española, por la estrecha colaboración que se dio en esos años entre la Iglesia y la Monarquía. Ambas instituciones colaboraron muy unidas en la realización de sus propios fines: evangelizar y civilizar al mundo indígena e implantar la Iglesia y la Monarquía en las Indias. En la historiografía nos encontramos con interpretaciones históricas, a mi juicio, erróneas. Algunos afirman que la Iglesia se convirtió en parte, instrumento o apéndice subordinado al poder civil para la instauración e imposición de la Monarquía española; otros, por el contrario, afirman que fue el Estado el que se sometió al poder eclesiástico, que lo utilizó a su servicio, como medio para implantar y expandir a la Iglesia. Un examen detenido y objetivo de este asunto nos lleva a las siguientes conclusiones: jamás, en

la América española, la Iglesia se confundió, se transformó en parte o se identificó con la Monarquía y lo mismo puede decirse de ésta —ni en España ni en América se cayó en la tentación de construir iglesias nacionales al estilo de la inglesa—; ambas instituciones o sociedades aparecen siempre distintas, sin mezclarse la una con la otra, conservando una y otra su propia identidad; hubo, sí, una estrechísima colaboración entre ambas, pues al buscar sus propias finalidades e intereses, tanto la Iglesia como el Estado estaban colaborando en una obra común, buena y deseable para unos y para otros; es cierto que la Iglesia delegó en la Corona algunos de sus poderes de gobierno espiritual —entiéndase bien, poderes delegados y no usurpados— y concedió a la Corona nada menos que el encargo de la evangelización de las Indias, lo que si, por una parte, supuso una importantísima participación del Estado en la implantación y desarrollo de la Iglesia, sin embargo, por otra parte, la Corona realizó dichas funciones en la Iglesia y con la Iglesia, dentro del más estricto respeto a la fe católica y a la disciplina eclesiásticas y aceptando como propia la legislación eclesiástica, mientras que la Iglesia asumía la legislación civil, apoyaba y defendía sin fisuras a la institución monárquica e incluso desarrollaba funciones civiles con el apoyo de la Corona. Así, pues, la relación Iglesia-Monarquía en la América española fue un fenómeno histórico único y peculiar en la Historia de la Iglesia y así debe ser tratado.

7. Ahora es el momento de señalar las diferentes pautas, tendencias o perspectivas, que encontramos en la historiografía del siglo XX en su proyección a la Historia de la Iglesia en la América española, y que considero las más representativas dentro del abundante material histórico de que disponemos.

Perspectiva de la Teología de la Liberación: para los autores que siguen esta línea, que comenzó en la década de los sesenta, adquirió gran vigor a partir de los setenta y que inició su declive, aunque todavía perdura con bastante fuerza, en los noventa, se escribe e interpreta la Historia de la Iglesia, y en concreto en el período hispano, desde la perspectiva liberadora, entendida como una liberación de la que debe hacerse portadora la Iglesia, tanto de cara a la sociedad civil, especialmente de las estructuras sociales que oprimen al pobre y benefician a los poderosos, como en el interior de la Iglesia, que debe ser liberada en sí

misma de las opresiones internas que padece. Se trata de una Iglesia que, en su propia esencia, es liberadora y ella misma debe ser libre y, por tanto, liberada; la auténtica Iglesia sería ésta y no otra. La *Historia General de la Iglesia en América Latina,* dirigida por Dussel, arriba citada, es un claro ejemplo de esta tendencia de la Teología de la Liberación a historiar la Iglesia en la América Hispana. Repito mi opinión de que no se trata de una auténtica historia, sino de una reflexión sobre la Historia de la Iglesia a través de la perspectiva de dicha teología.

Perspectiva de la Iglesia colonial: a la Iglesia católica se le considera como colonizadora en el sentido exacto del término. La Iglesia, en cuanto empresa colonial, invade, oprime y crea una relación de dependencia. La Iglesia que se implanta en América es extranjera y ahoga cualquier intento de crear una auténtica y genuina Iglesia americana. Desde esta perspectiva se intenta historiar la Iglesia en las Indias. Este enfoque lo encontramos en las obras de Dussel y Prien y en artículos y aportaciones a congresos. Por mi parte, lo único que he de decir es que se construye una falsa historia que poco tiene que ver con la Historia de la Iglesia en la América Hispana.

La perspectiva marxista aplica el materialismo histórico como instrumento válido y absoluto de interpretación histórica y, como tal, lo aplican a la Historia de la Iglesia. Ésta es indefectiblemente parte de la superestructura del poder político y cultural, determinada, en última instancia, por la economía, convirtiendo a la Iglesia en freno al desarrollo y a la lucha de clases como motor de la Historia e instrumento en manos de la clase dominante para oprimir al pobre y al débil y asegurar, de esta manera, un orden y unas estructuras sociales, políticas y culturales injustas, que perpetúan el dominio de unas clases sobre otras. Con estos presupuestos es imposible que un historiador marxista pueda elaborar una Historia de la Iglesia, pues su propio método se lo impide. Se historia una Iglesia ficticia y caricaturesca, que el historiador ha elaborado en su mente, fiado en la infalibilidad del materialismo histórico, pero que está lejos de reflejar la realidad de la Iglesia católica. ¿Cómo puede entender la historiografía marxista, pongo un ejemplo, la labor desempeñada por los misioneros, movidos fundamentalmente por la fe? Algunos autores cristianos, que han aceptado la sociología marxista guiados por la Teología de

la Liberación, han intentado conciliar marxismo y cristianismo y han hecho incursiones en el campo de la Historia.

La perspectiva clerical: entiendo por esta tendencia la de algunos clérigos, religiosos o seglares que, consciente o inconscientemente, han dado origen a una historiografía de la Iglesia en la América española dentro de una línea apologética de defensa y exaltación de la Iglesia y su obra, resaltando lo favorable y ocultando, negando o interpretando erróneamente lo que consideran no favorable. En algunos casos, se hace abiertamente, en otros, sutilmente. El amor, la admiración y la profesión de la Iglesia a la que pertenecen, en su caso, les arrastra a escribir una pseudohistoria de la Iglesia, que se aparta y difumina de la auténtica y real. Se impone en estos historiadores una reflexión seria sobre lo que es el oficio del historiador para no desvirtuar la Historia de la Iglesia. Hay que saber unir fe cristiana e Historia y todos conocemos ejemplos de historiadores rigurosos, objetivos, autores de excelentes historias de la Iglesia. No es difícil, por otro lado, detectar esas historias impregnadas de espíritu apologético. Bien pudiera ocurrir que ciertas instituciones eclesiales den consignas a sus historiadores al respecto.

La perspectiva antieclesial: aparece en una historiografía, reflejo del pensamiento de autores que profesan ideas de tinte irreligioso, arreligioso o simplemente anticlerical. En este sentido, hay posturas y convencimientos ideológicos que incapacitan a los autores para escribir con la objetividad exigida por la Historia. Existe una tradición anticlerical, reflejada y aplicada a la Historia de la Iglesia en la época española en América, que no deja de producir sorpresa y perplejidad, pues nos encontramos con que el pensamiento anticlerical propio del siglo XIX se aplica tranquilamente a una época en que no se daba tal discurso. Es un ejemplo claro de tergiversación de la Historia y de cómo las obsesiones ideológicas incapacitan al historiador.

La perspectiva erudita, que se observa en algunas obras, en las que se concatenan hechos históricos, expuestos ordenadamente, sin entrar en sus causas, relaciones y, en definitiva, en su interpretación, también la detectamos en algunos autores. Reconozco el mérito de algunas obras eruditas que han supuesto, en ocasiones, el descubrimiento de datos históricos

ignorados, de importancia para la Historia de la Iglesia que tratamos y que han sido de valiosa ayuda para el historiador.

La perspectiva institucional la encontramos en ciertas obras historiográficas a las que se puede hacer una crítica, no por su enfoque histórico, que suele ser correcto, sino por defectos de contenido, ya que éste versa principalmente sobre aspectos institucionales de la Iglesia, olvidando o tocando tangencialmente otros importantes. Prima la Historia de la Iglesia como institución en detrimento, por ejemplo, de la historia del cristianismo vivido por los creyentes. Comprendo que son más fáciles de encontrar y usar por el historiador los datos que aluden a las instituciones eclesiales, mientras que los referidos a la aceptación y práctica de la fe cristiana son más difíciles de detectar, ya que suelen encontrarse diluidos en la vasta documentación existente. Pero, sin duda, hay datos y hechos históricos suficientes para elaborar el discurrir de la vida cristiana de los creyentes. La Historia de la Iglesia citada de Lopetegui, Egaña y Zubillaga adolece de este defecto.

La perspectiva indigenista, cuyo auge se ha hecho patente con motivo de las celebraciones del Quinto Centenario, ofrece, en la historiografía de que disponemos, diversas pautas de comprensión e interpretación en la relación de indígenas e Iglesia y el análisis del cristianismo indígena. Frente a autores que juzgan la actividad de la Iglesia con los indígenas como una obra de destrucción sistemática de las culturas y creencias religiosas, hay otros que la defienden y alaban, sin mayores matizaciones, y la consideran como modélica y muy beneficiosa para los indígenas; otros, asumen posturas más o menos intermedias. Respecto a la naturaleza del cristianismo indígena, los autores andan divididos: un paganismo disfrazado con adherencias cristianas externas; una nueva religión mezcla de cristianismo y religiones paganas; un cristianismo auténtico sin más; un cristianismo de fondo en el que perviven elementos paganos. Para complicar más las cosas, no son pocos los antropólogos que se están dedicando a historiar estos asuntos, muchas veces desenfocados, bien por no haber utilizado la metodología histórica apropiada, bien por dejarse llevar de sus prejuicios ideológicos. Creo que los historiadores pueden encontrar una excelente documentación en los archivos, las más de las veces olvidada, en los que se encuentran no pocos datos, que, examinados

con objetividad y sin prejuicios, ofrecen respuestas adecuadas: hay aciertos y desaciertos en la acción de la Iglesia con los indígenas; en general, los indígenas acogieron favorablemente la religión cristiana que se les predicaba y muy pronto, en sus prácticas cristianas, dieron testimonio de ello; el cristianismo profesado por los indígenas fue, por regla general, sincero, aunque con peculiaridades y características propias; hay diferencias en cuanto a la aceptación y profesión del cristianismo en el mundo indígena, debido a circunstancias externas, como fue la proximidad y trato de misioneros y centros urbanos de españoles; no hay que olvidar que, como sucedió en otros lugares del mundo y en Europa concretamente, la penetración del cristianismo fue lenta y progresiva y encontraba resistencias religiosas y culturales para su cabal aceptación; el cristianismo de los indígenas no se puede medir con los parámetros del profesado por los españoles. Un importante elemento de examen es la observación y estudio de la religiosidad cristiana de las comunidades indígenas actuales, que viven más aisladas y encerradas en sí mismas, bastantes de cuyas creencias y comportamientos son extensibles al pasado hispano.

La perspectiva histórica comprendería todas aquellas obras escritas con un verdadero sentido de la Historia, que no son pocas. Creo que las historias globales de Ybot, Lopetegui, Zubillaga y Egaña, y la dirigida por Pedro Borges son una muestra de por donde deben discurrir los cauces de la Historia de la Iglesia en la América española. Es cierto que, aunque, especialmente las dos primeras, como indiqué, tienen sus puntos débiles y son mejorables, ello no les quita el valor de constituir un bloque seguro y de obligada referencia en la historiografía del siglo XX. También, en esta línea, se han escrito muchos artículos y monografías. Deseo destacar, a mi entender, la obra modélica de Joaquín Pérez-Villanueva y Bartolomé Escandell, la *Historia de la Inquisición en España y América* (Madrid, BAC, 1984, 1994).

8. Es muy aconsejable para el historiador de la Iglesia en la América española una prolongada estancia en Hispanoamérica en contacto directo con la Iglesia en esos países. Auque hayan pasado ya casi doscientos años del período hispano, sin embargo, la Iglesia actual es heredera y continuadora de la de la época española y, como he señalado en el caso del cristianismo indígena, no son pocos los paralelismos y semejanzas con

aquel pasado. Aun siendo la Iglesia católica la misma en el mundo, sin embargo, al hacerse presente en Iglesias particulares en diversas regiones, adquiere matices, peculiaridades y rasgos diferenciales, y las Iglesias americanas no son una excepción. Permanecer un largo tiempo en esas Iglesias, estudiándolas y observándolas, es prisma privilegiado para comprender y, consiguientemente, historiar con más objetividad su pasado. Confieso que mi larga estancia en América ha sido decisiva para poder escribir con mayor rigor histórico Historia de América, incluyendo la de la Iglesia.

9. Si para llegar a ser un buen profesional de la Historia de España y de América, al menos hasta finalizada la Edad Moderna, es muy útil y aconsejable en general y necesario en muchos casos el conocimiento de la lengua latina, se hace imprescindible para el historiador de la Iglesia. No creo que mis afirmaciones necesiten de una especial demostración, todavía más en el período de la Iglesia en la América española que tratamos. El desconocimiento del latín, no solamente cierra las fronteras de la investigación en muchas materias eclesiales, sino que, incluso cuando se trata de documentación escrita en lengua española, las referencias a las fuentes latinas suelen ser frecuentes y se precisa su conocimiento. No podemos olvidar que, si el latín siempre ha sido la lengua oficial de la Iglesia, con una mayor intensidad lo fue en aquellos siglos.

Como indiqué al principio de este capítulo, poseemos una ingente y valiosísima documentación, todavía no examinada y estudiada, referente a la Historia de la Iglesia. Su estudio, sin duda, nos llevaría a los historiadores a llenar lagunas y a elaborar una Historia de la Iglesia mucho más completa y satisfactoria. Se impone un trabajo largo, paciente y minucioso en los numerosos archivos existentes, tarea oscura y, generalmente, de frutos no inmediatos, pero que es necesario acometer para no caer en la repetición, fácil y más o menos disimulada, de lo ya sabido y, de este modo, eludir un trabajo tedioso. Ocasión en buena parte perdida fue la celebración del Quinto Centenario que nos trajo mucha cantidad pero poca calidad, pues, con excepciones, se escribieron muchas obras de escasa entidad y pocas de valor historiográfico serio.

VIII. EL SIGLO XVIII Y EL TRÁNSITO AL XIX, EN INDIAS Y EN ESPAÑA

José Andrés-Gallego

INTRODUCCIÓN: LO SINGULAR DE UNA ÉPOCA

Muchas de las cosas que ha dicho Miguel Ángel Bunes para la España de los siglos XVI-XVII y las que ha comentado Jesús García-Añoveros sobre las Indias hispanas en esos mismos siglos habría que repetirlas al hablar del XVIII y comienzos del XIX. La razón es clara: la Iglesia es, desde cierto punto de vista, una doctrina institucionalizada o, si se prefiere, una institución a la que da vida una doctrina; de modo que son dos los aspectos que deben ocuparnos: la institución y la doctrina. Pues bien, los perfiles institucionales de la iglesia española eran los mismos en los tres siglos de que hablamos y, desde Trento, lo eran también los presupuestos doctrinales.

Entonces, ¿por qué hablar del XVIII y de la transición al XIX como algo peculiar? Primero y principal, por una razón práctica: muchos historiadores hablan de ello como de algo peculiar. Pero el caso es que lo hacen de una manera paradójica: para quienes estudian el XVI y el XVII, el siglo XVIII es un siglo de decadencia (disminuyeron las vocaciones, fueron menos los misioneros[1], se redujeron las mandas pías testamentarias... todo lo religioso dio la impresión de que venía a menos), en tanto que quienes estudian el XVIII lo consideran con frecuencia como el siglo de las reformas positivas y constructivas por antonomasia, también para la Iglesia.

---

[1] Recuérdese, por ejemplo, lo que expone Leandro Tormo: «La problemática del envío de franciscanos a Filipinas en el primer tercio del siglo XIX»: *Archivo ibero-americano*, XLII, núm. 165-168 (1982).

Tienen razón y no tienen razón unos y otros; el siglo XVIII presenció, es cierto, esa apariencia de declive (que –en parte– fue fruto de la interiorización de la religión, y no propiamente de retroceso). Pero fue un siglo eminentemente religioso a pesar de todo: el clero siguió constituyendo un elemento principal de la sociedad española e indiana, los misioneros continuaron su avance por territorio *bárbaro* o *infiel* (como se decía en aquellos tiempos para referirse a los habitantes de las *fronteras* de Indias), los propios regalistas actuaron en nombre y en beneficio de la Iglesia (o así lo creían)...

Si hubiéramos, en cambio, de subrayar lo que distingue el Setecientos del Seiscientos, nos referiríamos sobre todo –por lo menos en un primer momento– a dos aspectos: uno, el cambio sustancial en la naturaleza de las relaciones entre Iglesia y Estado y, el otro, la introducción de una religiosidad novedosa que pretendían –sus *practitioners*– imponer a los que vivían la religiosidad de otra manera, que consideraban antigua y caduca.

¿Cuál fue el cambio sustancial primero de que hablamos? El de la naturaleza del regalismo. Hasta el siglo XVII inclusive, el Patronato Regio se había concebido como una delegación del papa en los reyes de España (delegación que era igual que la que regía en otras monarquías); incluso la singular doctrina del *vicevicariato* del monarca hispano en las Indias seguía respondiendo a ese principio. En el XVIII, no; en el XVIII se elabora –o, mejor, se toma prestada de allende el Pirineo– una doctrina según la cual, como todo poder viene de Dios y de Él lo recibe el príncipe, todo el poder reside en éste y al papa sólo queda el fuero de la conciencia. El gobierno temporal de la Iglesia es, por tanto, asunto del rey: no una delegación, sino un derecho y un deber, si acaso mermado por cesiones inconvenientes en beneficio de los papas. Recuérdese al respecto la tesis de Alberto de la Hera, que ha expuesto en varias ocasiones, como hizo en *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Madrid 1963, 315 págs.

El segundo cambio fundamental se refiere a la forma de vivir la religión y consiste principalmente en la tensión provocada por la introducción de una espiritualidad nueva, de corte rigorista en lo moral y relativamente próxima al jansenismo (o, mejor, a la problemática jansenista,

que era la de la gracia) en lo teológico, bien entendido que lo primero –el rigorismo– fue, en el mundo hispano, mucho más importante que lo segundo –el cambio teológico– y que, dentro de ese mundo, el propio rigorismo tuvo más fuerza en la España europea (y más en algunos de sus espacios) que en Indias.

Ante esta penetración, la religiosidad «barroca» sobrevivió, pero en retroceso –relativo retroceso– y de suerte que la tensión entre las dos maneras de concebir la relación con Dios se convirtió en tamiz de los más diversos asuntos: desde la valoración de las cofradías hasta los argumentos que se empleaban en los pleitos o la orientación temática de todo tipo de conflictos, principalmente judiciales.

PRINCIPALES CAMPOS HISTORIOGRÁFICOS: REGALISMO Y POLÍTICA ANTICLERICAL

Como consecuencia de todo lo que llevamos dicho, la historiografía religiosa concerniente al XVIII comparte muchas cosas con los dos siglos anteriores y ofrece no pocas cosas nuevas. Las síntesis corrientes de historia de la Iglesia siguen siendo la dirigida por Ricardo García-Villoslada sobre la España europea (*Historia de la Iglesia en España*, t. IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid 1979, 836 págs.) y la de Pedro Borges sobre América y Filipinas (*Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas,* Madrid 1992, 2 volúmenes), además de las que se suelen hallar en los tomos dedicados a estos años en las grandes historias generales de España y América. Yo mismo he compilado –lo dije ya en el primer capítulo de este libro– las anteriores historias generales de la Iglesia en España en un cederrom que se titula así (*La Iglesia en la historia de España: Textos históricos,* Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000). Y algo he dicho allí mismo sobre América y Filipinas.

Apenas hay, en cambio, obras exclusivamente ceñidas al Setecientos, fuera de alguna aislada como *La Iglesia en Puerto Rico en el siglo XVIII* de Cristina Campo (Sevilla 1963, 127 págs.).

Las colecciones documentales (que podrían constituir el primer renglón bibliográfico) son las mismas que las atinentes al XVI y al XVII, con muy escasas excepciones –de colecciones tan sólo dieciochescas–; claro

está que, ceñidas a esta época, lo que hay sobre todo es correspondencia, epistolarios, de los que ninguno tiene la importancia del que surgió de la fertilísima pluma de Mayáns, cuya publicación prosigüe bajo la dirección de Antonio Mestre.

Por su parte, la historia de las relaciones entre Monarquía e Iglesia –la que concierne al regalismo de que hablábamos– puede decirse conocida gracias a una cadena de monografías que enlazan los diversos asuntos sin solución de continuidad: el intento de endurecimiento del regalismo propugnado ante Felipe V por don Melchor de Macanaz y desenvuelto entre 1709 y 1715 fue aclarado hace años por Martín Gaite en *El proceso de Macanaz: Historia de un empapelamiento* (Madrid 1970, xx + 404 págs., reeditado en 1975 como *Macanaz, otro paciente de la Inquisición*); el regalismo de Fernando VI, su culminación en el concordato de 1753 y, en conjunto, todo lo que siguió hasta acabar el siglo XVIII fueron objeto de la tesis doctoral de Rafael Olaechea (*Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII: La Agencia de Preces,* Zaragoza 1965, 2 volúmenes), quien efectuó en adelante un conjunto de aportaciones decisivas para conocer el regalismo de Carlos III. Sobre el proceso que, en concreto, condujo a la expulsión de los jesuitas y a la extinción de la Compañía de Jesús en 1766 y 1773 trabajaron –muy bien– él mismo, antes Eguía Ruiz, después Teófanes Egido, en fin Ferrer Benimeli, dentro de un largo etcétera al que ni siquiera es ajeno –por lo que hace a los motines con que comenzó ese proceso– el que escribe esas páginas[2]. Dirijo ahora un proyecto de investigación, patrocinado por las Fundaciones Histórica Tavera y

[2] José Andrés-Gallego: *Esquilache y el pan (1766),* Nueva Orleáns, University Press of the South, 1996, 231 págs.; «1767: por qué los jesuitas»: *Hispania Sacra,* XLVIII, núm. 98 (1996), 491-512; «Esclavos de Temporalidades (El Tucumán, 1768): Posibilidades de una fuente documental»: *Hispania Sacra,* XLVIII, núm. 97 (1996), 231-260; «Las actitudes populares ante el poder y la religión»: *Hispania Sacra,* XXXIX (1987), 139-146; «La expulsión de los jesuitas de América y España: invitación a una investigación de conjunto», en Javier M. Donézar y Manuel Pérez Ledesma (ed.): *Antiguo Régimen y liberalismo: Homenaje a Miguel Artola,* t. II: *Economía y sociedad,* Madrid, Alianza Editorial y Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1995, págs. 379-386, desarrollado en «Impacto en América de la expulsión de los jesuitas», en *Claves operativas para la historia de Iberoamérica: Proyectos y actividades de la Fundación Mapfre América y del Instituto Histórico Tavera,* Madrid, Fundación Mapfre América y Editorial Mapfre, 1995, págs. 309-360.

Hernando de Larramendi, sobre el *Impacto en América de la expulsión de los jesuitas,* cuyas primeras conclusiones habrán visto la luz, seguramente, cuando se publique este texto[3].

El tema, más concreto aún, de la realización física del extrañamiento de los jesuitas, lo han abordado muy diversos historiadores en cada uno de los distintos ámbitos geográficos de las Indias y España: Roberto Tisnes lo estudió en Nueva Granada, Rey Fajardo en Venezuela, Walter Hanisch en Chile, etcétera, etcétera. Y lo mismo cabe decir de España, donde, no obstante, vienen llevando a cabo una sistemática reconstrucción y análisis del hecho y de la política que siguió Enrique Giménez López y el grupo de estudiosos que dirige. De ellos es la obra colectiva *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles,* Alicante 1997, 398 págs.

El mismo Enrique Giménez acaba de publicar la visión del extrañamiento que escribió el jesuita José Francisco Isla (*Historia de la expulsión de los jesuitas...* Alicante 1999, 245 págs.). Se suma a una buena colección de relatos parejos, cuya paulatina edición tomó fuerza desde 1963 y 1964, en que Burrus y Cushner dieron a conocer, respectivamente, los de los padres Ducru y Francisco Puig.

Luego vendría la actividad de algunos jesuitas expulsos para preparar la independencia de América; asunto que sería discutido –sobrevalorado por unos, minusvalorado por otros– sobre todo en los años sesenta del siglo XX: a partir de la afirmación de Furlong sobre el papel de *Diego León Villafañe y su «Batalla de Tucumán»* (Buenos Aires 1962); afirmación que suscitó la réplica de Batllori, para quien no hubo más jesuitas independentistas que Juan José Godoy y Juan Pablo Viscardo. La valoración de este último (considerado como precursor principal de la independencia peruana) sería objeto en años sucesivos de una literatura creciente, a veces crispada, que llega a nuestros días; el propio Batllori (cuya obra *El abate Viscardo: Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de hispanoamérica,* fue reeditada en Madrid en 1995 como parte de las Colecciones Mapfre 1492), Gustavo Vergara (*Juan Pablo Viscardo y Guzmán, primer precursor ideológico de la emancipación hispanoamericana,* Lima 1963,

[3] En el cederrom *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica,* dirigido por José Andrés-Gallego, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000.

178 págs.), Julio César González, Bruno A. Passarelly y Guillermo Godío, Juan José Antonio Segura echarían su cuarto a espaldas, sobre todo con ocasión de la *Carta a los españoles americanos* que Viscardo dio a conocer en 1791. De Godoy se ocupó simultáneamente, además de Batllori, Ricardo Donoso: *Persecución, proceso y muerte de Juan José Godoy, reo de Estado* (Buenos Aires 1960, 108 págs.).

La última crisis regalista del siglo XVIII, por fin, fue objeto de un documentado estudio –documentado y también comentado por lo singular de su título– de Luis Sierra Nava: *El episcopado español ante el decreto de Urquijo, septiembre 1799: seiscientos tálamos inquietos: Las travesuras canónicas del ministro Urquijo, 1795-1813,* Madrid 1963, 136 págs.

Luego vino la Revolución liberal y, con ella, la revolución eclesiástica que comenzó en 1808 y, en algunos países hispanos, no terminó sino mediado el siglo XIX. El punto de partida fue la reunión de Cortes en Cádiz, en 1810, y su legislación eclesiástica. Se ha estudiado bastantes veces pero nada es parejo al libro de Manuel Morán Ortí: *Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz,* (Madrid 1994, 189 págs., que incluye una grabación informática con los descriptores de todos los discursos parlamentarios de tema religioso).

Desde Cádiz, la historia y, por tanto, la historiografía divergen y se separan: la historia del anticlericalismo español hubo de pasar por los años del constitucionalismo de 1820-1823, objeto de páginas memorables de Manuel Revuelta González (*Política religiosa de los liberales en el siglo XIX: Trienio constitucional*, Madrid 1973, 515 págs.) y José Manuel Cuenca: «La Iglesia española en el Trienio constitucional», *Hispania sacra*, XVIII (1965), 333-362. Siguió la época «ominosa» de 1823-1833, incluidas las facetas religiosas que relató Luis Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII: Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, conspiraciones realistas*, Madrid 1969, 252 págs. Y culminó en la crisis abierta por los sucesos de La Granja y la sublevación carlista (que examinó muy bien, sobre documentación vaticana, Julio Gorricho[4]). El Antiguo

[4] Vid. –desde el punto de vista eclesiástico– Julio Gorricho Moreno, «Los sucesos de la Granja y el cuerpo diplomático», *Anthologica annua*, XIV (1966), 243-437; «El pretendiente Carlos V y el papa Gregorio XVI», *ibidem*, X (1962), 731-741; «Algunos documentos vaticanos referentes al pretendiente Carlos V», *ibidem*, XI (1963), 337-365.

Régimen –eclesiástico– terminaría con la legislación de los años treinta, cuyos efectos estudió Vicente Cárcel Ortí en *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles (1830-1840)* (Pamplona 1975, 530 págs.). En este punto hay que remitir a la investigación y las tres síntesis de Germán Rueda Hernanz sobre *La desamortización de Mendizábal y Espartero en España* (Madrid 1986, 200 págs.), *La desamortización en la Península Ibérica* (Madrid 1993, 251 págs., esta última escrita con varios coautores) y *La desamortización en España: un balance (1766-1924)* (Madrid 1997, 95 págs.) y, sobre la parte más humana y personal, a la investigación de Manuel Revuelta González, *La exclaustración (1833-1840)* (Madrid 1976, 502 págs.).

La enorme crisis de la vida española no sólo había trastornado para entonces la vida política americana, sino también la religiosa y, concretamente, eclesiástica. El inmediato problema del reconocimiento vaticano de las nuevas Repúblicas americanas fue analizado hace años por Francisco Martí Gilabert, *La primera misión de la Santa Sede a América* (Pamplona 1967, 359 págs.). La Emancipación había contado con la adhesión entusiasmada de muchos eclesiásticos americanos[5]. Pero en la curia romana no

[5] Vid. casos de eclesiásticos implicados en la emancipación en Francisco Mateos, «Influencia del despotismo ilustrado español en la emancipación americana», *Revista chilena de historia y geografía*, núm. 126 (1958), 128-179; Fernando Campos Harriet, «¿Quién es el autor del 'Catecismo político cristiano'», *Revista chilena de historia del derecho*, núm. 2 (1961), 53-60; Walter Hanisch Espíndola, *El catecismo político-cristiano: las ideas y la época: 1810,* Santiago de Chile, 1970; Julio Retamal Faverau, «El cabildo eclesiástico de Santiago en los prolegómenos de la independencia de Chile», *Historia*, núm. 6 (1967), 285-314; Roberto Etchepareborda: «Un pretendiente al trono de los incas: el padre Juan Andrés Ximénez de León Mancco Capac», *Anuario de estudios americanos*, XXIV (1967), 1.717-1.737; Julio César Chaves, «Belgrano y el Paraguay: el Paraguay frente a la revolución», *Trabajos y comunicaciones*, núm. 9 (1960), 47-98; José de Brunet, «Un patriota santafecino: fray Hilario de Torres (1751-1816)», *Estudios*, XXVIII, núm. 96 (1972), 81-108; Fidel Araneda Bravo, «El canónigo caraqueño chileno José Joaquín Cortés de Madariaga (1766-1826)», *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas), LX, núm. 240 (1977), 745-755; Manuel Jesús Aparicio Vega, *El clero patriota en la revolución de 1814,* Cuzco 1974; Rodolfo Barón Castro, *José Matías Delgado y el movimiento insurgente de 1811,* San Salvador 1962; «Extracto de la conspiración de Belén en el año de 1813», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia* (Guatemala), XXXVI (1963), 564-576; Jacques Lafaye, «Una lista de escritos sediciosos tomados en Méjico en 1812: aspectos ideológicos del movimiento emancipador en Méjico», en *IV Congreso*

se terminaba de creer que América, separada de España, siguiera siendo fiel al romano pontífice. Miopía singular y, en cierto modo, «histórica». Que prueba que las cosas del pasado no se habían entendido aún del todo.

Aparte, claro está que cada República había comenzado su singladura liberal y, por lo tanto –generalmente hablando–, anticlerical, que se hizo realidad, sin embargo, en lo sustancial, a partir de la Emancipación y, a veces, muchos años más tarde.

De este largo proceso de que hablamos, hay una síntesis valiosa de Christian Hermann: *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834): Essai d'ecclésiologie politique* (Madrid 1988).

En suma, conocemos tan bien esa secuencia histórica de los conflictos regalistas del XVIII y comienzos del XIX, que hemos entrado ya hace tiempo en el feliz estadio de las monografías más concretas y las biografías. De estas últimas, las de Isidoro Pinedo sobre *Manuel de Roda: su pensamiento regalista* (Zaragoza 1983, 212 págs.) y Alcaraz sobre el confesor jesuita de Fernando VI (*Jesuitas y reformistas: el padre Francisco de Rávago {1747-1755}*, Valencia 1995, 795 págs.), o la de Antonio Mestre sobre el propio Mayáns (*Don Gregorio Mayáns,* Valencia 1999, 393 págs.) son ejemplos notables.

OBISPADOS, IGLESIAS, MISIONES, ÓRDENES RELIGIOSAS: INSTITUCIONES Y PERSONAS

El segundo capítulo bibliográfico principal corresponde sin duda a las instituciones, que continúan siendo el rubro más nutrido de la historiografía religiosa hispana. Claro que la palabra *institución* tiene varios significados. Pues bien, a todos ellos me refiero cuando digo que es el terreno más copioso.

Internacional de Historia de América, Buenos Aires 1966, págs. 267-276; Catalina Sierra Casasús, «El excomulgador de Hidalgo», *Historia mexicana,* III (1953-1954), 178-191; Manuel B. Trens, «Las excomuniones del padre Hidalgo», *Boletín del Archivo General de la Nación*, XXIV (1953), 383-391; Alfonso García Ruiz, *Ideario de Hidalgo*, Méjico 1955; W.H. Timmons, *Morelos: sacerdote, soldado, estadista*, Méjico 1983; Karl M. Schmitt, «The clergy and the independence of New Spain», *The Hispanic American review*, XXXIV (1954), 289-312.

En primer lugar, lo es el relativo a las personas jurídicas eclesiásticas. No hay, es verdad, suficientes historias de diócesis en su conjunto, del tipo de la monografía que dedicó Arturo Morgado al obispado gaditano en el XVIII o –desde el punto de vista de las visitas pastorales– la monumental tesis doctoral que hizo Daniel Restrepo sobre la visita del obispo Martínez Compañón a la diócesis neogranadina de Trujillo: *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790,* Vitoria 1992, 2 volúmenes. Mucho menos habrá, por ello, visiones de conjunto: la colección de estudios de Maximiliano Barrio Gozalo, publicados los más en *Anthologica annua,* sobre las rentas episcopales de cada región de España constituyen una buena excepción. En el mismo sentido, sigue siendo valiosa la aportación de Christian Hermann, «Les revenues des évèques espagnols au dixhuitième siècle (1650-1830)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, X (1974), 169-201. Y, además, no hay nada parecido acerca del territorio indiano. Si acaso, habrá que remitir al sorprendente –por sus resultados– estudio sociológico que dedicaron al episcopado indiano Paulino Castañeda Delgado y Juan Marchena Fernández: *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano, 1500-1850,* Madrid 1992, 286 págs. Digo sorprendente porque resulta de él que no hubo el proceso de «españolización» de las mitras, en detrimento de los criollos, que éstos denunciaron (y continúan afirmando algunos historiadores), sino al revés: la proporción de criollos creció de modo ininterrumpido, también en el XVIII.

Aunque sólo en parte comprende el período de este capítulo, no hay que olvidar el libro de José Manuel Cuenca Toribio: *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985),* (Madrid 1986, 616 págs.).

Son muy pocos los estudios sobre cabildos catedralicios y colegiales. Los hay, desde luego. Pero frecuentemente quedan en aspectos administrativos, que son los que rebosan en sus libros de actas y demás documentación.

Y menos son aún los trabajos sobre parroquias.

No así de las misiones. Aquí sí la bibliografía es ingente y las síntesis son numerosas. En las Colecciones Mapfre 1492 se publicaron varias correspondientes a los jesuitas, los franciscanos, los dominicos, los agustinos y demás (quedando este *demás* a cargo de Pedro Borges).

Se referían a toda la historia de la presencia de misioneros en América, Filipinas y archipiélagos del Pacífico, de manera que comprendían el período del que hablo, incluyéndolo en el conjunto de la historia. Aparte de eso, los estudios y la edición de documentos sobre misiones del XVIII y comienzos del XIX son multitud: muchos y, frecuentemente, muy buenos. Es imposible apuntar otra cosa, aquí, que algún ejemplo que nos permita, al tiempo, recorrer los núcleos más importantes. Con una advertencia: como el impulso misionero tenía que ver generalmente con el esfuerzo de los gobernantes civiles para domeñar –civilmente– a los indios, la bibliografía que se refiere a esto último –el gobierno civil– se ha de conocer asimismo para saber lo que ocurrió con las misiones.

El primero –y uno de los mejores ejemplos de esto que digo– nos lo da el punto geográfico de partida: el norte de Nueva España. Sobre las misiones jesuitas del noroeste, y a pesar de la ingente y valiosa bibliografía que ha seguido editándose, hay que contar aún con estudios ya antiguos como los de John Kessell o John Augustine Donohue (del primero, *Missions of sorrows: Jesuit Guevari and the Pimas, 1691-1767,* Tucson 1970, 224 págs.; de Donohue, *After Kino Jesuit Missions in Nortwestern New Spain, 1711-1767,* Saint-Louis, 1969, 183 págs.) o con los de Omer Englebert sobre los franciscanos de California (*Le dernier des conquistadores: Junípero Serra, apôtre et fondateur de la Californie, 1713-1784,* París 1956, 342 págs.). La expulsión de los primeros religiosos citados llevó a replantear la distribución de los misioneros. Pero conllevó simultáneamente un replanteamiento también del gobierno civil, cuyo conocimiento es insoslayable si se quiere entender la historia misional. Aquí es imprescindible el estudio clásico de Luis Navarro García (*Don José de Gálvez y la Comandancia general de las Provincias Internas del norte de Nueva España,* Sevilla 1964, XVIII + 602 págs.), sin olvidar los de Mario Hernández Sánchez-Barba (*La última expansión española en América,* Madrid 1957, xxiv + 325 págs.) y, sobre la Florida, los de John Jay Telaske y Charles Loch Mowatt (del primero, *The governorship of Spanish Florida 1700-1763,* Durham 1964, viii + 248 págs.; de Mowatt, *East Florida as a British Province, 1763-1784,* Gainesville 1964, vii + 237 págs.) o, sobre la Luisiana y su entorno, Fernando Solano («La evangelización católica de los Natchez»: *Estudios del Departamento de Historia moderna* [de la Universidad de Zaragoza] [1973], 93-101), en una línea muy notablemente seguida por José Antonio Armillas.

El núcleo misional de las tierras situadas al oriente de Venezuela fue estudiado por Buenaventura de Carrocera en su *Misión de los capuchinos en Cumaná,* t. I: *Su historia* (Caracas 1968, xi + 548 págs.).

Las misiones de Maynas y Chiquitos cuentan con una historiografía crecientemente amplia, como todos los conjuntos donde hubo jesuitas. Cabe citar desde el clásico de René Moreno Gabriel, *Papeles de moxos y chiquitos* (Santiago de Chile 1888; reed. Santa Cruz de la Sierra 1973), hasta los estudios inéditos de Sandra Negro sobre Maynas y Ramón Gutiérrez sobre Chiquitos y Moxos, redactados para la monografía dirigida por el propio Gutiérrez (*Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: Continuidad, rupturas y cambios (siglos XVIII-XX)*), que forma parte del proyecto *Impacto en América de la expulsión de los jesuitas,* mencionado antes.

Ni que decir tiene que continúan siendo las *reducciones* guaraníes de los jesuitas, no obstante, las que se llevan la palma en cuestión de bibliografía. Ello se debe, primero, a su importancia cierta; segundo, a su protagonismo entre la crisis provocada por el tratado hispanoportugués de límites de 1750 y la expulsión de los jesuitas diecisiete años después; tercero, a una literatura mitificadora que no cesa y en cuyo punto de partida –en nuestros días– se alinean varios autores extranjeros, sean Louis Baudin (*Une théocratie socialiste: L'État jésuite du Paraguay,* París 1962, 69 págs.) o Clovis Lugon (*La république des guaranis (1610-1768): Les jésuites au pouvoir,* París 1970, 244 págs.); aunque es de justicia destacar obras del mismo origen como la síntesis de Maxime Haubert: *La vie quitidienne du Paraguay sous les jésuites* (París 1967, 312 págs.) donde el mito desaparece y deja paso a la verdad. Entre lo más reciente, destaca desde luego la aportación de Ernesto J.A. Maeder: especialmente, su *Aproximación a las misiones guaraníticas* (Buenos Aires 1996, 149 págs.) y el notable libro sobre el *aftermatch* de 1767: *Misiones del Paraguay: Conflicto y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)* (Madrid 1992, 286 págs.). En los últimos lustros, además, se han ido haciendo aportaciones que se caracterizan por la novedad del ángulo desde el cual se examinan aquellos pueblos. Mencionaré tan sólo la obra de Alberto Armani *Ciudad de Dios y ciudad del sol:*

el «Estado» jesuita de los guaraníes (1608-1768) (Méjico 1982, 232 págs.), o la de Teresa Blumers sobre *La contabilidad en las reducciones guaraníes* (Asunción 1992, 343 págs.), o la inédita y ya citada de Ramón Gutiérrez sobre la *Historia urbana de las reducciones jesuíticas sudamericanas: Continuidad, rupturas y cambios (siglos XVIII-XX)*, que incluye varios capítulos sobre el Paraguay.

Claro está que hubo muchos más núcleos misionales y que, de los citados, han escrito páginas enjundiosas otros historiadores, a los que no puedo llegar sin embargo en esta enumeración sin convertirla en un listín enojoso e inútil. Añadiré tan sólo que en la biblioteca virtual *Clásicos Tavera* hay dos cederrom de obras clásicas sobre historia de las misiones (*Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: Textos históricos*, compilados por María Lourdes Díaz-Trechuelo, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 1999-2000) y varios más, sobre espacios concretos del mundo indiano, donde se reproduce bibliografía antigua del mismo tipo y tema.

Por lo demás, lo misional tiene que ver con la historia de las órdenes y congregaciones religiosas, donde, por fin, se ha roto el viejo estilo apologético y se ha comenzado a entrar en el de la crítica histórica rigurosa, por más que continúe predominando la prudencia –quizás en exceso– a la hora de dejar constancia de los errores y defectos. Las monografías de Ángel Martínez Cuesta sobre los agustinos (*Historia de los agustinos recoletos*, t. I: *Desde los orígenes hasta el siglo XIX*, Madrid 1995), o la de Pablo María Garrido sobre los carmelitas (*El solar carmelitano de San Juan de la Cruz: la antigua provincia de Castilla (1416-1836)*, Madrid 1996), o la de Valentí Serra de Manresa acerca de los capuchinos catalanes (*Els caputxins de Catalunya, de l'adveniment borbònic a la invasió napoleònica: Vida quotidiana i institucional, actituds, mentalitat, cultura (1700-1814)*, Barcelona 1996) son ejemplos notables. En ellos puede verse, sin embargo, que, también en este capítulo, el siglo XVIII suele compartir los volúmenes con siglos anteriores y tienden a extenderse hasta la exclaustración de 1834-1835. No se puede hablar, por lo tanto, de una bibliografía específica de nuestra época. Pero sí de abundancia.

Una abundancia que, además, ha penetrado en el terreno difícil pero imprescindible –y abandonado durante mucho tiempo– de la formación y la pastoral. Pongamos como ejemplo de lo primero lo escrito por

Carles Millás i Castellví: «Una aproximación a los planes de estudio y a las bibliotecas de los franciscanos en Catalunya (siglos XVI-XVIII)»: *Archivo ibero-americano*, LVI, núm. 221-222 (1996). Y, sobre lo segundo, las páginas de Valentí Serra de Manresa: «La predicació dels caputxins catalans al llarg del segle divuit»: *Analecta sacra tarraconensia*, LXIX (1996), 87-118.

INSTITUCIONES DERIVADAS: HOSPITALES, UNIVERSIDADES, SEMINARIOS, COFRADÍAS, INQUISICIÓN

Y todavía hay más acerca de las instituciones *derivadas* de las iglesias y de los institutos de perfección cristiana (hospitales, universidades, seminarios, cofradías...). Los estudios sobre hospitales se han multiplicado sobremanera en los últimos lustros, sobre todo acerca de establecimientos españoles, pero también sobre los indianos; son, necesariamente, demasiado administrativos –como lo es la documentación que se conserva– y no siempre permiten saber con claridad en qué medida quedó modificada la asistencia social y, más aún, la enfermedad y la pobreza en el medio sobre el que actuaron. Pero ya se han podido hacer los primeros intentos de síntesis: sobre España, la de E. Maza Zorrilla, *Pobreza y asistencia social en España, Siglos XVI al XX. Aproximación histórica*, Valladolid 1987; sobre Indias, las de Fidel Aguirre Medrano, *Historia de los hospitales coloniales de Hispanoamérica*, Nueva York 1992, 3 volúmenes, y Francisco Guerra: *El hospital en Hispanoamérica y Filipinas, 1492-1898*, Madrid 1994, 662 págs.

Respecto a las universidades –todas ellas ligadas a la historia de la Iglesia de una u otra manera– continúan en pie las obras generales de Cándido Ajo y González de Rapariego (*Historia de las universidades hispánicas: orígenes y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, t. V: *Período universitario de los primeros Borbones*, Madrid 1966, 581 págs.) y Águeda María Rodríguez (*Historia de las universidades hispanoamericanas: período hispánico*, Bogotá 1973, 2 vols., seguida de la síntesis que publicó en las Colecciones Mapfre 1492: *La universidad en la América hispánica*, Madrid 1992). Hay, sin embargo, poco acerca de la incidencia social del *alma mater*. La literatura histórica sobre las universidades hispanas suele pecar de dar visiones casi exclusivamente administrativas y «esencialistas», en el sentido en que

lo doctrinal e intencional que se sabe del centro de que se trate suele ceñirse a lo que declaraban las cédulas de erección o los estatutos; no lo que expresa la realidad.

Claro está que abundan los estudios ceñidos a universidades concretas, así como otros que se refieren a las reformas que empezaron en 1768 (acerca de las cuales y las demás de la centuria –muy ricas en autores que se han ocupado de ellas– me limitaré a recordar el primer intento de síntesis de Francisco Aguilar Piñal: «Planificación de la enseñanza universitaria en el siglo XVIII español», *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 90 [1972], 26-47). Si acaso, mencionaré una de las obras características de la investigación de Antonio Álvarez de Morales (*La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, 3ª ed., Madrid 1974, 350 págs.) como indicador del nivel alcanzado. De lo que –sin una sistematización general semejante a ésta– se hizo para cambiar las cosas en América, es bella muestra el libro de Batia Siebzehner: *La universidad americana y la Ilustración: Autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata* (Madrid 1992, 268 págs.), que también formó parte de las Colecciones Mapfre 1492. Aun así, no son muchas las obras de la envergadura –mental principalmente– de la de Ignacio Casanovas sobre Cervera: *La cultura catalana en el siglo XVIII: Finestres y la Universidad de Cervera,* Barcelona 1953, 323 págs., donde lo administrativo queda trascendido por el estudio de la aportación cerveriana a la cultura de la época.

Capítulo aparte –pero íntimamente vinculado con lo universitario– merecen los colegios mayores, que, como se sabe, sufrieron los últimos embates precisamente en el XVIII y al principio del XIX. Desde el XVII, según sabíamos y ha vuelto a demostrar Dámaso de Lario en «El requisito de pobreza en los colegios mayores españoles», *Pedralbes,* XV, núm. 15 (1995), 153-171, habían dejado de ser centros de enseñanza para gentes pobres y, por fuerza de las exigencias económicas que se arbitraron, se habían convertido no sólo en centros para nobles, sino para aristócratas ricos. De todas formas, su historia es principal y sigue siendo válida la obra de conjunto de Luis Sala Balust (1958-1966) sobre los colegios salmantinos, que fueron los de mayor importancia.

De la incidencia *colegial* en la política del siglo XVIII (una asunto que surge por doquier en la historiografía, habitualmente ligado a la influencia de la Compañía de Jesús), dan idea las páginas que le ha dedicado Inmaculada Arias de Saavedra: «Los colegiales en la alta Administración española (1701-1808)», en Juan Luis Castellano (ed.): *Sociedad, Administración y poder en la España del Antiguo Régimen,* Granada 1996, págs. 77-108.

Hay muy pocas obras, en cambio, sobre seminarios; seguimos dependiendo de la visión global de Francisco y José Martín Hernández, *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración: Ensayo de una pedagogía eclesiástica del siglo XVIII*, Madrid 1973, que además carece de contrapunto para el ámbito indiano.

En conjunto, la parte de la Iglesia en el sistema educativo español cuenta con una reciente y notable síntesis dirigida por Bernabé Bartolomé Martínez: *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España,* t. I: *Edades Antigua, Mevia y Moderna* (Madrid 1995, 1.037 págs.); aunque la más general que coordinó Buenaventura Delgado Criado (*Historia de la educación en España y América,* t. II: *La educación en la España moderna {siglos XVI-XVIII}*, Madrid 1993, 991 págs.) no deja de referirse también a la Iglesia en el sentido más amplio del término. Como toda la sociedad española era católica, así como la Monarquía –que recibía de hecho ese apelativo, el de *Católica,* como nombre característico propio–, la historia de la enseñanza en aquellas Españas es una historia de la acción educativa de los católicos, por tanto de la Iglesia. El pero principal que hay que poner a la obra de Delgado es que lo referido a América es muy poco.

Los escritos sobre las cofradías han ganado en calidad en los últimos años. Durante mucho tiempo, habían sido fruto, principalmente, de eruditos locales, meritísimos por muchas razones pero con poca perspectiva, que elaboraban obras de escaso aprovechamiento cara a una síntesis general. Las cosas empezaron a cambiar hace años y, entre los renovadores, ha sido el más constante y el que ha tenido la mayor trascendencia José Sánchez Herrero, que ha ido elaborando toda una hipótesis general sobre la historia de las cofradías desde su nacimiento en la Baja Edad Media hasta la crisis del Antiguo Régimen e incluso más acá. Sigue siendo valiosa la visión de conjunto de Antonio Ruméu de Armas: *Historia de la previsión social en España: cofradías, gremios, hermandades, montepíos,* reed., Barcelona 1981, 710 págs. Pero se han hecho varias cosas importantes que obligan a pensar en la necesidad de una síntesis nueva.

No es la menor –de esas cosas importantes– el análisis del formidable expediente cofradiero que se elaboró en el Consejo de Castilla desde 1768; las páginas que le han dedicado Milagrosa Romero, por una parte, e Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López Muñoz, por otra, prometen una síntesis global de gran interés y envergadura. La primera ya la ha esbozado en *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid 1991, 146 págs.; los segundos han publicado una valiosa serie de estudios parciales[6]. Con la singularidad de que va descubriéndose que, en el Consejo de Indias, se elaboró simultáneamente una información semejante acerca de las cofradías indianas. Claro que la documentación recogida sobre Indias no pudo aproximarse a lo exhaustivo como sucedió con la de la España europea –hubiera sido inaccesible– y, además, está muy dispersa (lo que sabemos de ella, se encuentra en el Archivo General de Indias, pero no en un solo bloque, sino repartida por Audiencias o Virreinatos). La petición de datos se inició en fechas distintas (1763 en Lima, 1774 en Méjico) pero el cumplimiento de la orden se retrasó muchísimo en más de un caso. El de Méjico, al que ahora aludiré, data de 1794.

Van descubriéndose, con todo, bolsas documentales pertenecientes a ese expediente paralelo indiano y eso permite comenzar el estudio sistemático del asunto. Lo hicieron Elisa Luque Alcaide y Miguel Sarmiento con el estudio del «Informe del arzobispo de México Alonso de Núñez de Haro sobre las cofradías de México»: *Hispania Sacra,* XLIV, núm. 94 (1994), 555-630 (bien entendido que no se refiere únicamente a la

[6] «Expediente general de cofradías (1769-1784): propuestas para su estudio», en *Actas de la III reunión científica de la asociación española de historia moderna,* Las Palmas de Gran Canaria 1995, págs. 31-40; «Religiosidad popular e Ilustración: las cofradías de Murcia en 1771»: *Mélanges de la Casa de Velázquez,* XXXI, núm. 2 (1995), 73-107; «La política ilustrada ante la religiosidad popular: intendentes y cofradías en el reinado de Carlos III», en *Política, religión e Inquisición en la España moderna: Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva,* coordinado por Pablo Fernández Albaladejo, J. Martínez Millán y V. Pinto Crespo, Madrid 1996, págs. 85-105; «Informes de los metropolitanos en el Expediente general de cofradías (1769)»: *Publicaciones,* núm. 25-27 (1997), 17-54; «Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII»: *Bulletin hispanique,* XCIX, núm. 2 (1997), 423-435; «Cofradías y gremios de Navarra en la época de Carlos III»: *Hispania sacra,* L, núm. 102 (1998), 667-696.

ciudad, sino a todo el arzobispado). Yo mismo he hallado los documentos relativos a las cofradías de Lima (un conjunto importante de constituciones cofradieras) y el padre Borja de Medina nos ha dado noticia de una investigación en curso, en la Universidad Gregoriana, sobre las venezolanas.

Los estudiosos de estas instituciones saben perfectamente que las cofradías no deben confundirse con las procesiones. Muchas procesiones estaban ligadas a ellas, es cierto; pero otras no. Las cofradías del XVIII y comienzos del XIX no eran sólo procesionales, como prueban, por lo demás, las distinciones que se impusieron, precisamente, en el expediente del Consejo de Castilla en los años setenta del siglo XVIII, al separar cofradías profesionales o de oficio, penitenciales y sacramentales. En cualquier caso, el movimiento procesional y, en él, usos como las disciplinas públicas constituyeron una importante muestra de la intensidad y de la forma de la religiosidad. Goñi Gaztambide halló disciplinantes en Pamplona tan tarde como 1830, cuando hacía tanto que había sido prohibido ese tipo de actos colectivos: «Disciplinantes en Navarra»: *Pregón,* núm. 115 (1973), s.p. (10-12).

Entre las instituciones por antonomasia, hay que señalar, claro está, la Inquisición, cuyo estudio fraguó en los años setenta del siglo XX en tres grupos principales, acaudillados por Joaquín Pérez Villanueva, Miguel Avilés Fernández y José Antonio Escudero. El primero llegó a fraguar en el inicio de una gran síntesis de historia del Tribunal del Santo Oficio, que era una importante promesa (*Historia de la Inquisición en España y América,* dirigida conjuntamente por Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, Madrid 1984-1993, 2 volúmenes). Pero la muerte se encargó de reducir la panoplia; fallecidos los dos primeros cabezas de serie de los tres mencionados, hoy hay que hablar de una dispersión mucho mayor. Que aún agrava –o agranda felizmente– la existencia de una falange de historiadores surgidos de otros centros de trabajo. Amén de los hispanistas. Aquí, la personalidad de Henry Kamen es insoslayable (aunque no para el siglo XVIII ni la etapa final del Santo Oficio, épocas en las que apenas ha penetrado). Para este tiempo, sigue siendo más completa la síntesis de Bartolomé Bennassar: *L'Inquisition espagnole, XV-XIX^e siècle,* París 1979. Aunque es obvio que requeriría no sólo una actualización, sino un replanteamiento, algunas de las conclusiones fundamentales

–entre ellas, la minimización del Santo Oficio tal como llegó al Setecientos, así como la comparación con los tribunales franceses y de otras áreas europeas– continúan siendo válidas.

LA INVESTIGACIÓN SOBRE ALGUNOS INSTRUMENTOS JURÍDICOS PRINCIPALES: FUNDACIONES Y TESTAMENTOS

Por fin, *instituciones,* en doctrina jurídica, son también los *instrumentos* de esta naturaleza acogidos bajo el epíteto de *fundaciones.* Eran numerosísimas en el siglo XVIII y su conocimiento constituye un aspecto necesario en la historia de cualquier ámbito local. Es inconmensurable lo que se ha escrito sobre ellas (especialmente en lo relativo a capellanías, aniversarios y obras pías en general) en la literatura localista. Algunas de las comunicaciones presentadas a este I Congreso de Historia de la Iglesia en el Mundo Hispano, que han sido publicadas en *Hispania Sacra* (2000), sirven como ejemplo de lo que digo. Y no son las primeras; véase lo que escribió J. Marqués i Planaguma en «Fundacions de causes pies al bisbat de Girona (segles XVI-XIX)»: *Pedralbes,* VIII, núm. 2 (1988), 513-524, por ejemplo.

No siempre *eclesiásticos* pero casi siempre *cristianos,* en el siglo XVIII y principios del XIX, son, en fin, los testamentos –otro instrumento que es, jurídicamente, una institución–; su contenido religioso ha sido objeto de un examen creciente a partir –en España– de varios estudios entre los que se halló el de María José de la Pascua acerca de las *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII,* Cádiz 1984, 275 págs. Desde el principio, los especialistas de este asunto tuvieron el acierto de combinarlo con el examen de los sermonarios. Y, al cabo, el asunto ha alcanzado el grado de amplitud documental y complejidad temática que ha mostrado la tesis doctoral de Juan Madariaga Orbea, *Una noble señora: herio anderea. Actitudes ante la muerte en el País Vasco, siglos XVIII y XIX,* Bilbao 1998, 467 págs.

LOS RITOS Y LOS LIBROS: ¿HUBO ILUSTRACIÓN EN HISPANOAMÉRICA?

Y es que las instituciones nos llevan de la mano a los ritos, en los que sobresalen la liturgia y la fiesta. De la primera hay muy pocos estudios históricos; es un campo al que casi ningún historiador se ha planteado siquiera acudir, a pesar de su importancia, al menos en lo que concierne al XVIII y el comienzo del XIX. Son una excepción las páginas de M. Gelaberto: «La litúrgia catòlica: Benediccions i exorcismes a Barcelona, segles XVI-XVIII», *L'Avenç,* núm. 137 (1990), 36-40.

A lo sumo se ha entrado en algunos terrenos señaladamente «sociales», conexos a otros campos de manera palmaria, como se pone de relieve, por ejemplo, en las páginas de Joël Saugnieux «Ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII», en *La época de Fernando VI: ponencias leídas en el coloquio conmemorativo de los 25 años de la fundación de la Cátedra Feijoo,* Oviedo 1981, págs. 275-295, o en las de Antonio Luis Cortés Peña: «Entre la religiosidad popular y la institucional: las rogativas en la España moderna»: *Hispania,* LV, núm. 191 (1995), 1.037-40. Y, sin embargo, el recurso a la exposición pública –callejera– del Santísimo como forma habitual de aplacar a la gente atumultuada induce a pensar que, en el Setecientos, había no sólo una fortísima devoción eucarística, sino una intensa actividad litúrgica de esa naturaleza. Hacia 1770, llegó a prohibirse la Exposición en muchas iglesias, por considerar que era demasiado frecuente.

La fiesta (que, hacia 1800, era ante todo fiesta religiosa) va contando con más estudiosos, que examinan lo simbólico del asunto. Se ha comenzado incluso a abordar la posibilidad de una síntesis: así en la obra de Ángel López Cantos, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española,* Madrid 1992, 332 págs., de la que no hay equivalente sobre España. Él mismo ha compilado, en un cederrom de la biblioteca virtual ya citada *Clásicos Tavera,* un buen conjunto de escritos antiguos sobre *Juegos, fiestas y diversiones: Textos históricos* (Madrid, Fundación Histórica Tavera, 1999). Pero aún queda mucho territorio por descubrir, describir y examinar.

Ciertamente, lo que pretendían expresar ritualmente las fiestas y la liturgia, lo decían –generalmente hablando– los libros. Abundan los

estudios de la literatura específicamente religiosa como fenómeno social, no tan sólo como expresión del pensamiento de tal o cual autor. Remito, como ejemplo, al de Javier Burgos Rincón, «Los libros privados del clero: la cultura del libro del clero barcelonés en el siglo XVIII»: *Manuscrits,* núm. 14 (1996), 231-258, o al de Ramón Maruri Villanueva: «Clero y lecturas en el siglo XVIII (Una aproximación en Cantabria a través de los inventarios *post mortem*)»: *Estudis castellonencs,* núm. 6 (1994-1995), 857-870, o, en fin, al de Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González: «Monjes, frailes y libros: las bibliotecas de los regulares compostelanos a fines del Antiguo Régimen»: *Obradoiro de historia moderna,* núm. 6 (1997). De todas formas, la literatura en conjunto era religiosa en tan gran medida que los estudios sobre bibliotecas de propiedad laical también aportan mucha información religiosa, con el añadido de que suelen hacerlo en el contexto de todo lo editado y ofrecen, por lo tanto, un elemento de comparación inestimable. En este punto, y hablando de grupos de investigación, se han llevado la palma los aglutinados en Burdeos (en torno a la *Maison ibérique*) y en Oviedo (en el Centro de Estudios del siglo XVIII, del que fue alma José Caso González). De sus aulas han salido muy numerosas y enjundiosas investigaciones, que, unidas a las de otros estudiosos aislados o pertenecientes a otros grupos, constituyen un conjunto notable, incluso muy notable. Que ha permitido ya abordar principios de síntesis. Véanse las páginas del propio Javier Burgos sobre «La edición española en el siglo XVIII»: *Hispania,* LV, núm. 190 (1995), 589-627.

Para los comienzos del XIX, es la línea de investigación que abrió –y en la que sigue– Manuel Morán Ortí con «Una aproximación a las lecturas de los españoles: libros anunciados en Madrid entre 1800 y 1810»: *Torre de los Lujanes,* núm. 38 (1998), 147-171.

También hay mucho sobre lugares o repositorios concretos de América. Recuérdese la obra de Jorge Comadrán Ruiz: *Bibliotecas cuyanas del siglo XVIII* (Mendoza 1961, 139 págs.). Pero se está muy lejos de poder abordar una obra de conjunto sobre el territorio indiano.

Evoco especialmente, por lo singular, el estudio de la literatura que hizo Iris M. Zavala en *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII* (Barcelona 1978, 459 págs.) o las diversas compilaciones,

generalmente, de sátiras en verso, de Téofanes Egido, uno de los mejores estudiosos de este período.

Los libros formaron parte, por lo demás, del movimiento denominado *Ilustración,* que tuvo, en España, un marcado carácter católico y, por lo tanto, religioso, como se desprende de la extensísima pléyade de historiadores y obras que han penetrado en ese mundo. Sólo recordaré a algunos de quienes roturaron por primera vez el terreno, por distinto que fuera su enfoque y variopinta que pueda ser, por tanto, la enumeración de sus nombres: Sánchez Agesta, Sarraïhl, Pinta Llorente, Défourneaux, Corona, Herrero, Elorza... En todo esto, sigue siendo fundamental –continúa asombrando por su omnicomprensión– la obra de Richard Herr: *The eighteenth-century Revolution in Spain* (Princeton 1958, 484 págs.; traducido como *España y la revolución del siglo XVIII,* Madrid 1964, 417 págs.). Pero habría que remitir además a una bibliografía enorme, que no ha olvidado autores y obras principales. No se olvide, para éste y otros temas, la utilidad inmensa del *Diccionario de historia eclesiástica de España* que dirigieron Quintín Aldea, Tomás Marín y José Vives (Madrid 1972-1987, 5 volúmenes), cuya ampliación –incluyendo además el mundo hispano– se ha emprendido ahora, en 1998-1999, bajo la dirección de Jesús Martín Tejedor.

La Ilustración indiana –concretamente americana– ha tardado mucho más en examinarse; durante mucho tiempo, se partió de la base de que sencillamente no existió. La habría habido sólo en algunas ciudades por mor del contrabando, que habría puesto, en los principales puertos de América, la literatura revolucionaria francesa. (Tal fue la tesis de Ramón de Basterra en *Los navíos de la Ilustración: Una empresa del siglo XVIII,* Caracas 1925, 309 págs., en relación con Venezuela.) En una segunda fase (y al par que mudaba en la propia historiografía francesa la valoración de las *Lumières* como hecho propiamente revolucionario), fueron apareciendo investigaciones y, sobre todo, replanteamientos que apuntaban a insistir en que, en América, hubo sin duda Ilustración, pero no sólo fue católica –como lo fue en España– sino además escolástica. El revulsivo fue la obra de Manuel Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica* (Sevilla 1946) y el desarrollo principal, la –un tanto injustamente olvidada– de Guillermo Figuera (*La Iglesia y la doctrina en la*

independencia de América: Contribución al estudio de las causas de la independencia, Caracas 1960, 558 págs.), la del padre Guillermo Furlong (*Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias,* Buenos Aires 1960, 171 págs.) y la de Otto Carlos Stoetzer: principalmente *El pensamiento político en la América española durante el período de la Emancipación (1789-1825): Las bases hispánicas y las corrientes europeas* (Madrid 1966, 2 volúmenes) y *The Scholastic roots of the Spanish American Revolution* (Nueva York 1979, x + 300 págs., traducida en 1982).

Al tiempo, había aparecido una pequeña legión de estudios zonales que concluían en lo mismo: así los de Bernabé Navarro sobre la Nueva España (*Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII,* Méjico 1964, 230 págs.), Leopolgo Uprimy y Rafael Gómez Hoyos sobre Nueva Granada (del primero, «¿Capitalismo calvinista o romanticismo semiescolástico de los próceres de la independencia colombiana?»: *Vniversitas,* núm. 5 [1953], 113-153; de Gómez Hoyos, *La revolución granadina de 1810: Ideario de una generación y de una época, 1781-1821,* Bogotá 1962, 2 volúmenes). En realidad, en Stoetzer y estos autores, estaba en germen la conclusión, más matizada y cierta, de que todo fue uno: hubo Ilustración, fue católica, sobrevivió la escolástica –sin duda con más fuerza que en España– y, al tiempo, se leyó o imitó a Turgot, Rousseau y Robespierre, entre otros: aquí las páginas pioneras de Enrique de Gandía, *Napoleón y la independencia de América* (Buenos Aires 1955, 285 págs.) y las dedicadas a demostrarlo por Pino Iturrieta y William Callahan en relación con Venezuela (del primero, *La mentalidad venezolana de la Emancipación {1810-1812},* Caracas 1971, 253 págs.; de Callahan, «La propaganda, la sedición y la Revolución francesa en la Capitanía General de Venezuela, 1789-1796»: *Boletín histórico* (de Caracas), núm. 14 [1967], 177-205), por Enrique de Gandía en diversos lugares, Daisy Rípodas, Manfred Kossok, Rudolf Pasch, Abelardo Levaggi o Héctor José Tanzi sobre el Río de la Plata, por Fernando Campos Harriet acerca de Chile... Los seguidores han sido multitud. Es importante, entre otras cosas por su amplitud geográfica, la obra de D. Soto Arango: *El mundo hispánico en el siglo de las Luces: la enseñanza de la filosofía ilustrada en las universidades de la América colonial española* (Salamanca 1996, 1.420 págs.).

Entre las obras literarias concretas, ninguna de las americanas, por lo demás, produciría tanta historiografía como *La venida del Mesías en gloria y majestad* del jesuita Manuel Lacunza, más milenarista que ilustrado, y que estudiaron Mario Góngora, Ricardo Donoso y Walter Hanisch entre otros; aunque, con el tiempo, sería más valorada la obra del también jesuita Clavijero. En general, la de los expulsos y, especialmente, la de los procedentes de América van siendo objeto de una revaluación en alza, por lo mucho que llegaron a contribuir al mejor conocimiento del Nuevo Mundo en el resto de Europa desde su destierro en Italia. Cuando se editen estas páginas mías, habrán aparecido quizás, publicadas, las actas del simposio que se celebró en 1999 en Berlín, en el Ibero-Amerikanisches Institut, sobre *Los jesuitas españoles expulsos: su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* que apuntan justamente en esa dirección y que promovieron Manfred Tietz y Dietrich Briesemeister. Por lo demás, matizarán y mejorarán pero no anularán la obra clásica de Miguel Batllori acerca de *La cultura hispanoitaliana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814,* Madrid 1966, 636 págs.

LOS COMPORTAMIENTOS, LA RELIGIOSIDAD, EL DINERO

Por fin, los instrumentos jurídicos, los ritos y las ideas de los libros se vertían en los comportamientos personales. Pero no contamos aún con historiadores que se hayan decidido a abordar un análisis sistemático, de conjunto, de la manera de vivir la religión. Hay pocas obras de la envergadura temática de la de Roberto J. López López, *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen* (Oviedo 1989, 284 págs.). Antón Pazos y yo lo hemos intentado en la primera parte de *La Iglesia en la España contemporánea,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, t. I. Pero es sólo un principio.

Hay más sobre expresiones concretas de esos comportamientos, sean aspectos tan dispares como las devociones o los delitos de contenido religioso. De las primeras se han escrito cosas interesantes –pocas– como las páginas de Julio F. Guillén, *Exvotos marineros: su origen, clases, arte y técnica,* Madrid 1934, y las de Fernando Barreda y Ferrer de la Vega,

«Exvotos marineros en santuarios santanderinos»: *Altamira*, núm. 1-2 (1950) a núm. 1-3 (1959), por citar dos trabajos pioneros.

Los expedientes de procesos del siglo XVIII y el primer tercio del XIX ante la jurisdicción eclesiástica son numerosísimos allí donde se conservan. El fondo diocesano de Pamplona, que va siendo ejemplarmente *vaciado* por José Luis Sales Tirapu e Isidoro Ursúa Irigoyen, supera los cien mil expedientes, claro que para todos los siglos. Desde 1988 se ha ido publicando el regesto de cada uno de ellos y había aparecido al menos el tomo XIII en 1996. En esto, como en todo, la revolución eclesiástica de 1808-1834 desarticuló la administración de la Iglesia y relegó a la postre la jurisdicción eclesiástica a elemento secundario. Hasta entonces, muchos problemas relacionados con la familia –con el matrimonio concretamente– se encauzaron por la vía judicial eclesiástica. Desde entonces, fueron más bien asunto civil. Ello –lo familiar matrimonial– y lo propiamente eclesial –personal e institucional– son los temas más repetidos en esos documentos.

Pues bien, pese a ello, hay pocos estudios sistemáticos de esos fondos, que requieren mover y leer muchos papeles para sacar conclusiones válidas, pero cuyo valor es enorme. Apenas se pueden mencionar estudios, siquiera puntuales, como el de Isidro Dubert: «La huella de la transgresión en el mundo eclesiástico de la Galicia interior (1600-1830) (1)»: *Compostellanum*, XXXIX, núm. 3-4 (1994), 376-85. Lo que se ha hecho tiene más que ver con lo excepcional, que es lo que salta a primera vista, y de eso hablaré después.

No son ajenos a este campo documental –de los procesos judiciales– los estudios sobre historia de la familia, que ya se han iniciado en todo el mundo hispano y que, en España, cuentan con el replanteamiento –reciente y principal– de María Antonia Bel: *La mujer en la historia* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, 180 págs.) y *La familia en los tiempos modernos* (Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, en prensa).

Aparte están los pleitos aislados de más envergadura. Aunque sean ejemplos inquisitoriales, recuérdese el impacto que tuvo en la historiografía española la biografía de Olavide por Marcelin Défourneaux: *Pablo de Olavide ou «l'Afrancesado» (1725-1803)*, París 1959, XI + 500 págs. O el proceso, también inquisitorial, de Jovellanos en relación con la

propuesta de una reforma agraria; proceso sobre el que aún tiene cosas que decir el análisis pionero de José Caso González, «Jovellanos y la Inquisición (un intento inquisitorial de prohibir el *Informe sobre la ley agraria* en 1797)», *Archivium*, VII (1957), 231-259; aunque la historiografía posterior es amplísima y ha culminado –hoy por hoy– en la obra de Gonzalo Anes sobre *La Ley Agraria*, Madrid 1995, 259 págs.

Todo esto tenía, por fin, un soporte económico, que, en el Antiguo Régimen, constituía una gran parte de todo el sistema económico general de las Españas y de cada uno de sus pueblos, hasta las últimas aldeas. Como, por otro lado, la administración de esos patrimonios es la que generó y ha dejado un monto mayor de papeles, legajos y libros, no es extraño que se trate de uno de los asuntos más estudiados; además, con la contribución de no pocos historiadores que no son, propiamente, especialistas de historia de la Iglesia. Es, en otras palabras, un territorio por lo menos tan propio de los historiadores de la economía como lo pueda ser de los historiadores de la Iglesia o la religión. En este caso, los títulos que cabría mencionar son sinnúmero. Algunos tienen especial calidad y –sin ánimo exhaustivo de ningún género, que es imposible aquí– los hay que pueden ser propuestos como ejemplo: así los de Nicholas Cushner sobre la economía jesuítica en diversas partes de América (*Lords of Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Perú, 1600-1767*, Albany 1980, 225 págs.; *Farm and factory: the Jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767*, Albany 1982, 231 págs.; *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina 1650-1767*, Albany 1983, 206 págs.): una serie que el mismo autor acaba de llevar al culmen en una síntesis apretada sobre la Compañía de Jesús en la América de 1767, inédita y preparada para el proyecto *Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*, que ya he citado un par de veces.

Y, si no se puede citar una síntesis específica de historia de la economía eclesiástica, sí que es posible hallarla, de hecho, en todos los grandes compendios de la historia de todos y cada uno de los países del mundo hispánico y en las visiones generales de aquella sociedad. Recuérdense los libros de Domínguez Ortiz: *La sociedad española en el siglo XVIII* (Madrid 1955, 369 págs.) y *Sociedad y Estado en el siglo XVIII* (Barcelona 1976, 532 págs.) Aparte, es de notar, por su enjundia, lo que

escribió Maximiliano Barrio Gozalo en «Sociedad, Iglesia y vida religiosa en la España del siglo XVIII: notas para un estudio monográfico económico y socio-religioso»: *Anthologica annua*, núm. 37 (1990), 273-316, y el desarrollo de toda esta temática en la obra de William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874,* Madrid 1988, 314 págs. Esto, sin olvidar la pionera de A. Martínez Albiach: *Religiosidad hispana y sociedad borbónica* (Burgos 1969, 675 págs.).

No hay nada semejante acerca del conjunto de Hispanoamérica; aunque no hay que dejar de lado la clara y buena síntesis que trazó Navarro García, a la que no es ajena lo religioso y eclesiástico: *Hispanoamérica en el siglo XVIII* (Sevilla 1975, 320 págs.).

TAMBIÉN, LA NECESIDAD DE CAUTELAS

Voy ahora a los aspectos negativos: no la mera teoría o la prudencia, sino la realidad de lo que se ha hecho en cada uno de estos campos aconseja cautelas; algunas, muy elementales, pero muchas veces desoídas, descuidadas o quizás ignoradas.

Por lo pronto, obsérvese que gran parte de la documentación que he citado es de carácter administrativo. Y se ajusta, por tanto, al molde –incluso léxico– de la administración. El primer peligro que implica este molde es que, al expresarse en un lenguaje frecuentemente estereotipado, puede deformar la realidad si el historiador se conforma con él y –por decirlo de una manera coloquial– *se lo cree* (y se lo cree, además, no sólo como pura, sino como única o principal realidad). Casi todas las instituciones de las que hemos hablado –las que tuvieron cierta envergadura– fueron precedidas de cédulas o instrumentos fundacionales plagados de buenos propósitos a los que no siempre respondieron luego los hechos. Las universidades son uno entre tantos ejemplos. En esto vuelve por sus fueros la necesidad de rehacer la historia social de las instituciones, en vez de conformarse con la historia administrativa.

Digo esto último –ya se entiende– porque muchas de las realidades eclesiales no fueron tan benévolas como dijeron o pretendieron quienes las crearon. Pero también por lo contrario. Es un caso flagrante el de muchos de los estudios sobre la economía eclesiástica. Al basarse en las

fuentes estrictamente económicas y al valorar también económicamente los datos que aquéllas arrojan, las conclusiones suelen desvirtuar no pocas veces la realidad, que no era económica sino eclesial: las iglesias y los conventos, nos los muestran esos historiadores, en ocasiones, como verdaderos institutos bancarios que dominaban la economía local, regional o general con ánimo, sobre todo, de lucro. Y de ahí se pasa –a veces– a valorar la actividad con criterios también económicos, concretamente capitalistas, que a veces se deslizan abiertamente hacia la *metodología de la sospecha.* El hecho de que los administradores de los patrimonios eclesiásticos prefiriesen a los más pobres a la hora de instituir censos, por ejemplo, se ha interpretado como táctica para arruinarlos más fácilmente y adueñarse de sus propiedades, sin plantearse la posibilidad (que avalan algunos documentos) de que el criterio obedeciera a todo lo contrario, a un planteamiento caritativo. El propio ejercicio del préstamo y de la institución censual –tan extendida por todo el mundo hispano– se estima en ocasiones como un puro ejercicio económico –bancario y crediticio– sin darse cuenta de que, en la época de que hablamos, la carencia de circulante hacía que el mero acto de prestar a un interés corriente se considerase como un acto de estricta beneficencia[7].

En la mayoría de los estudios de que hablo, no se examina, además, la diferencia entre las rentas *debidas* y las efectivamente *cobradas.* El estudio de este detalle en la colegiata de Roncesvalles entre 1760 y 1770 me ha llevado a comprobar que se perdía alrededor de la cuarta parte. Y la búsqueda de motivos en la correspondencia y en las actas que se conservan en su archivo me obliga a concluir que la razón era la prioridad de la caridad.

---

[7] Lo primero –la escasez de circulante– se ve con claridad, entre tantos lugares, en el estudio de Graciela S. Pozzi y Carmen Ferrazzano: «El préstamo a interés en una sociedad en transición: Córdoba en el siglo XVIII», en *Homenaje al doctor Ceferino Garzón Maceda*, Córdoba de Tucumán 1973, págs. 355-374. También, Águeda Jiménez-Pelayo: «El impacto del crédito en la economía rural del norte de la Nueva Galicia»: *Hispanic American Historical Review*, LXXI, núm. 3 (1991), 501-531.

Sobre el asunto de que hablamos es buen ejemplo el estudio de Llorens Ferrer i Alòs en «L'Església com a institució de crèdit: les quotidianes distribucions de la seu de Manresa els segles XVIII i XIX», *Recerques*, núm. 18, 7-46.

En fin, no cabe examinar el movimiento económico de una persona eclesiástica física ni jurídica sin conocer el destino que daba a las rentas y, además, la actividad limosnera. Que, en algunos casos, llegaba a ser extrema. El más rico de los eclesiásticos hispanos a tenor del volumen de sus rentas –el arzobispo de Toledo– podía acabar sus días dejando un testamento casi vacío de bienes por la sencilla razón de que lo había dado todo, como anunció que iba a ocurrir con el suyo el conde de Teba.

No se trata, evidentemente, de proponer la apología, sino de acercarnos más a la realidad. Sea la que fuere.

Y lo mismo al hablar de los instrumentos jurídicos. Que a veces se estudian asimismo con una excesiva sujeción al lenguaje. Hace años, dirigí una tesis doctoral –abortada, entre otros motivos, por lo que voy a decir– sobre lo religioso en las cláusulas de los testamentos de Jerez de la Frontera. Jerez, como es sabido, fue epicentro del anarquismo agrario andaluz desde el último tercio del siglo XIX. Pues bien, no apareció ningún testamento neutro en lo religioso –no digo antirreligioso– hasta 1930. Se probó, una vez más, que la gente era remisa a expresar su pensamiento por escrito, por una parte, y, por otra, que, en la mayoría de los casos, se dejaba llevar por la rutina notarial, que tenía sus formas establecidas, amén de que la mayoría de los jerezanos eran, sencillamente, católicos.

Del mismo modo, si examino una fundación a la luz de lo que la institución de la fundación exigía para existir (por lo menos estas tres cosas: que hubiera una persona que se identificase detalladamente, que tuviera un patrimonio sobre el que fundar y que estableciera unas reglas de transmisión), no debería conformarme con concluir lo obvio: que los fundadores hacían gala de sus títulos, que eran ricos o –a lo menos– acomodados y que tendían a perpetuarse en sus allegados.

Algo de lo mismo se ha hecho con el análisis de la desamortización eclesiástica (que, no se olvide, comenzó antes de 1800, como ha estudiado tan notablemente Richar Herr en *Rural change and royal finances in Spain at the end of the Old Regime,* Berkeley 1889, 880 págs.[8], y sobre la

[8] En castellano, *La Hacienda Real y los cambios rurales en la España de finales del Antiguo Régimen,* Madrid 1991, 883 págs.

que contamos con las notables síntesis de Germán Rueda Hernanz, que quedan ya citadas): muchos historiadores han llegado a la insólita conclusión de que, en un sistema de apropiación por subasta, se quedaban con los bienes mejores –o sea, los más costosos– aquellos que tenían más dinero. Y, a éstos, los han llamado burguesía; de suerte que han concluido que la burguesía fue la que se benefició sobre todo de la desamortización. Para este viaje, sobraban las alforjas. Máxime cuando, en cambio, nada sabemos aún acerca del debate doctrinal que hubo de darse en el proceso amortizador, desamortizador y enajenador a que me refiero. (Lo conocemos mejor en el XVIII, sobre todo en las obras relativas al expediente de ley agraria, algunas de las cuales –la de Gonzalo Anes– he mencionado páginas atrás).

Lo mismo, sobre el estudio de la literatura religiosa y –en este caso– la propensión a convertir al literato en *creador* de realidades (sea el Purgatorio o el pecado contra natura), como si una realidad sólo existiera cuando recibe no sólo un nombre, sino además la atención de alguien que escribe. Como poco, al estudioso de la letra impresa hay que insistirle en la necesidad de completarla –si es posible– con la correspondencia privada y –siempre lo es– con los procesos judiciales.

NECESIDAD Y POSIBILIDADES DE ACUDIR A FUENTES DIVERSAS

Puede llamar la atención que insista en esta fuente. Y es que el proceso judicial (frecuentemente más por el testimonio de los testigos que por la confesión de los reos) suele ser buen indicador de lo que efectivamente guiaba a la gente, también en el terreno religioso y aunque no se trate de expedientes de naturaleza propiamente eclesiástica.

Es cierto que hay que decir también que hemos llegado hace años al error inverso: al de fiar tan sólo o casi exclusivamente en el documento manuscrito e ignorar los impresos. El acercamiento a la realidad requiere las dos cosas; el documento privado o el testimonio del testigo nos cuenta el caso real, pero –casi siempre– la parte más rala de la realidad, que es la que basta para narrar el caso. No suele recoger pensamientos de cierta elevación. Refiriéndose ciertamente a la creación literaria, alguien ha

dicho que la literatura no es buena fuente histórica pero que no se puede conocer la historia sin conocer la literatura de la época y lugar que se analizan. Y así es.

Pues bien, a pesar de todo, la historia de *casos* –la microhistoria– me parece un avance capital en la historiografía.

No suple lo demás, desde luego. Sigue siendo necesario abordar investigaciones que requieran una gran variedad de fuentes (o, si se trata de estudios sobre temas «pequeños» y muy definidos y restringidos, no conformarse con las fuentes que respondan estrictamente a ello). Sólo la variedad mostrará los perfiles siempre complejos de la realidad (y, aun así, no todos).

No digamos nada de aquella literatura que tuvo como fin, expresamente, no sólo el adoctrinamiento sino la totalidad de los fieles. O sea los catecismos. Nunca se agradecerá suficientemente la obra de Luis Resines: *La catequesis en España: Historia y textos* (Madrid 1997, 983 págs.), que no deja de lado, desde luego, el período al que me refiero. Quedan ya lejos, por fortuna, unas pocas obras pioneras como la de Gabriel Llompart, «La catequesis en Mallorca en 1747»: *Hispania Sacra,* XXV, núm. 50 (1972), 437-451, cuya lectura sigue siendo, sin embargo, aleccionadora y, sobre todo, lo es para mantener la idea de que hacen falta estudios locales, comarcales, diocesanos en fin, que dejen ver cómo se efectuaba la catequesis en la práctica. En este ámbito, el estudio de los sermones (y, por tanto, el de los sermonarios) sigue siendo fundamental.

Pero debe entenderse que no hablo sólo de la literatura religiosa y que no valoro *lo demás* sólo como elemento comparativo, sino por su naturaleza de fuente en sí misma. Obras aparentemente ajenas como la de Celso Almuiña *Teatro y cultura en el Valladolid de la Ilustración: los medios de difusión en la segunda mitad del siglo XVIII* (Valladolid 1974, 245 págs.) o la de René Andioc *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII* (Madrid 1976; ^{2}1988, 572 págs.) aportan una visión que –además de otras cosas– es propiamente religiosa e insoslayable por lo tanto.

Lo mismo, la literatura más popular: la de cordel (cuyo conocimiento dio un paso adelante importante con la recopilación de Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel,* Madrid 1969, 442 págs.) y el romancero (que, para el Setecientos, examinó Aguilar Piñal: *Romancero popular del siglo XVIII,* Madrid 1972, 313 págs.).

La indagación no debe conformarse, no obstante, con la historia de títulos y tendencias. No hay que olvidar lo mucho que podemos encontrar en la historia de las palabras: sobre todo la innovación lingüística, que suele revelar, por lo menos, el comienzo de conversión de un pensamiento culto en algo pragmático e incluso cotidiano. En este sentido, no se debe ignorar la producción de los historiadores de la lengua y la crítica literaria. Pienso, por ejemplo, en la obra de Pedro Álvarez de Miranda: *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid 1992.

Y lo mismo que decimos de los impresos habría que decir de las demás artes. Por eso son de agradecer estudios cuantitativos (a los que se prestan sobremanera los inventarios testamentarios y *post mortem*) del tipo del de Arturo Morgado: «El consumo artístico en el Cádiz de los siglos XVII y XVIII», en L.C. Álvarez Santaló y C.M. Cremades Griñán (ed.): *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen,* Murcia 1993, págs. 339-349. No abundan mucho y –los que hay– pertenecen frecuentemente a la esfera de la historia del arte y pasan desapercibidos al historiador de lo religioso.

Una última cautela sobre el estudio de «casos», por el que tan claramente abogo. Se trata, sí, de descubrir las actitudes, pensamientos y hábitos que revela un suceso concreto: no se trata –tanto– de conocer el suceso en sí. Digo esto porque los estudiosos de los procesos judiciales suelen sentirse atraídos por lo que constituyó el objeto de denuncia (entre otras cosas porque, hablando francamente, es lo más divertido, primero para el investigador y luego para el lector). Pienso en obras como la de R. Carrasco: *Inquisición y represión sexual en Valencia: Historia de los sodomitas (1565-1785)* (Barcelona 1985). El problema radica en que, incluso en el historiador más cauto, estudiar el conflicto o la irregularidad en sí, y no como ventana para asomarse a *lo demás*, que no era conflicto ni irregularidad –generalmente–, nos lleva –casi de modo inevitable– a deformar la realidad que pretendemos conocer y a pensar que es que aquel mundo era eminentemente conflictivo o irregular. Sólo la lectura y el examen de *todo* y, por tanto, también de lo que no era irregular ni conflictivo, nos puede aproximar a la verdad de las cosas.

Lo mismo hay que decir, por lo tanto, de la superstición o la brujería. Su estudio es necesario: recuérdese la enjundia de las páginas de Domínguez Ortiz sobre los exorcismos y conjuros en el siglo XVIII («Aspectos de la España de Feijoo»: *Hispania,* XXIV [1964], 552-576) o el análisis de la brujería que hizo Caro Baroja (*Las brujas y su mundo,* Madrid 1968, 378 págs.), por más que se centrara en otras épocas (por la sencilla razón de que, en el Setecientos y el Ochocientos hispano tenía ya poca importancia; aunque no pueda decirse de todas partes lo mismo; la hechicería era aún frecuente en algunos –muy pocos– ámbitos de la América hispana, como el Tucumán).

Por eso mismo he subrayado la conveniencia de atender a los replanteamientos que ha propuesto María Antonia Bel para la historia de la mujer y de la familia, ámbitos historiográficos que –como casi sólo se conocen por medio de procesos judiciales– adolecen del mismo mal.

LA NECESIDAD DE ABORDAR PROBLEMAS COMPLEJOS

Todo esto tiene que ver –y mucho– con los temas de estudio. En este punto, querría dejar claro que hay que conjugar el realismo con la ambición, sin renunciar a lo uno ni a lo otro. Plantearse un problema de gran alcance y abstracción (la religiosidad hispana en el siglo XVIII, pongamos por caso) es, sin duda, un error si lo que se pretende es cubrir una etapa inicial de la formación investigadora (por ejemplo, preparar una tesis doctoral). Un tema como el que acabo de indicar exige ver una variedad de fuentes inmensa; porque lo religioso puede aparecer –y aparece– en cualquier parte: igual en un documento eclesiástico que en una dieta de marinos, en una relación de libros cualesquiera o en la descripción de un paisaje. Un estudio de esta amplitud temática sólo cabe abordarlo en un ámbito geográfica y demográficamente pequeño... o en la madurez de la vida profesional, cuando se han visto muchas cosas y el historiador tiene ya una idea propia de cómo se vivía la religión en un lugar y época determinados.

Claro que, puestos a buscar temas de estudio de menor alcance y menos abstractos, también hay diferencias. Una –y fundamental– es la que guarda relación con la adecuación entre el *corpus* documental y el

tema. Estudiar el clero leonés del siglo XVIII requiere ver un *corpus* documental eclesiástico definido (que puede ser, sin embargo, muy amplio: por lo pronto, todo lo que conserve el Archivo diocesano) pero también testamentos y actas de todo tipo, pleitos... Es mucho más fácil examinar la administración del patrimonio eclesiástico de la catedral de León, por ejemplo, y eso por la sencilla razón de que existe un bloque documental que se define exactamente como eso que se quiere conocer: como el *corpus* que se refiere a la administración del patrimonio de la catedral de León.

Si hubiera de romper una lanza por una de estas posibilidades, diría que esta última es la menos formativa y meritoria (aunque caigan en ello y en cosas peores no pocas tesis doctorales) y que la segunda (el estudio del clero leonés) es la que conjuga mejor el necesario realismo con la accesibilidad. Ya he dicho que el ejemplo primero (el estudio de la religiosidad del XVIII) es inabarcable.

Pero una cosa es lo abarcable y otra lo intencional. El estudioso de lo religioso o de lo eclesial debe ser realista en sus pretensiones, pero nunca debe perder de vista a dónde va todo lo que hace, que es a la comprensión de lo religioso o de lo eclesial precisamente. Quiero decir, con esto, que debe arreglárselas para que su investigación, siendo asequible –factible–, ilumine hasta lo último y más ambicioso del saber historicorreligioso, que es la relación entre los hombres y mujeres con Dios.

Ahora bien, como esto puede aparecer en cualquier parte, literalmente hablando, el historiador de lo religioso debe ser hombre de enorme amplitud de conocimientos: no sólo su investigación, sino que también sus lecturas historiográficas deben abarcar los ámbitos más diversos y aparentemente lejanos. Recuérdese lo sucedido con el importante libro de Juan Almécija: *La familia en la Provincia de Venezuela, 1745-1798* (Madrid 1992, 290 págs.): la técnica de la reconstrucción de familias –una forma investigadora impulsada por la llamada escuela de Cambridge con fines demográficos– arroja una visión inestimable de la moral sexual (y religiosa) de ese lugar y época. Habían penetrado ya por ese terreno Francisco Chacón Jiménez y Guy Lemeunier en «La vida conyugal a través de la constitución de familias en la ciudad, huerta y campo de Murcia durante

el siglo XVIII: primera fase de estudio: el análisis matrimonial»: *Anales de la Universidad de Murcia,* XXXVI, núm. 1-2 (1977-1978), sin olvidar lo que, partiendo de otras fuentes, escribió Carmen Martín Gaite en su clásico sobre los *Usos amorosos del Dieciocho en España* (Madrid 1972, 273 págs.).

ENTRE LA INGENUIDAD Y LA SOSPECHA, EL SENTIDO COMÚN

Esto requiere también cautelas, por cierto. Una es la de contar con una hipótesis de trabajo. Como la historiografía española está menos desarrollada que la francesa, los historiadores de esas cosas abstractas o más complejas (la muerte, los afectos, la vivencia religiosa en cualquiera de sus facetas...) acuden no pocas veces a las hipótesis y conclusiones de los historiadores franceses (también a los ingleses, menos a los italianos...) y, con frecuencia, terminan por forzar la argumentación para concluir, sobre España o acerca de Méjico, lo que concluyeron aquéllos acerca de Francia. Si además tenemos en cuenta que la historiografía religiosa francesa depende en gran medida de los planteamientos foucaultianos y de otros similares, propios del pensamiento filosófico historicista, el mal es mayor. (Digo el mal porque ni siquiera resiste la crítica de la filosofía moderna, como se desprende de la reflexión precisamente filosófica de Stuart Claak: «French historians and early modern popular culture»: *Past & present*, núm. 100 [1983], 62-99.) El *inconsciente colectivo* (en cuya crítica epistemológica incide precisamente Claak) deriva, muchas veces, hacia la *metodología de la sospecha,* que está en la base de casi todas las manipulaciones de lo humano que se han creído redentoras. No sólo la historia de la Iglesia, cualquier historia sobre cualquier aspecto de la realidad humana requiere conocer, primero, cómo se planteaban las cosas los protagonistas. Empezar por el final, que es preguntar a éstos si pensaban como piensa el historiador o, peor aún, forzarles a pensar como nosotros so pena de condena (y suponer, por tanto, ocultas tendencias que ni ellos –los personajes de la historia– podían conocer, ni conocían, ni se plantearon jamás, pero que aseguramos que, *necesariamente,* hubieron de actuar en su inconsciente) es, por lo menos, inutilizar el trabajo de investigación del historiador.

No propugno con esto una historia ingenua, que parta de una absoluta confianza en lo que dice el documento; mucho menos una historia positivista, que se limite a decir lo que se lee en el papel; propugno simplemente el sentido común.

Y el rigor mental. Por lo que he dicho: si alguien quiere valorar un pensamiento hecho carne (como es lo religioso), tiene que comenzar por preguntarse cuál *era* ese pensamiento y, después, en qué medida se encarnó en la realidad y la práctica. Sólo después, en una última instancia, podrá preguntarse además si ese pensamiento, en sí mismo, presentaba carencias (para lo cual, es cierto, habrá de proyectarlo sobre su personal manera de pensar, la del historiador de que se trate). Sólo de esa manera podrá concluir sobre estas dos cosas: una, la coherencia entre pensamiento y acción; la otra, la validez del planteamiento histórico (para ese historiador). Sin esto, caeremos –caemos– con frecuencia en un puro maniqueísmo, con uno mismo –el historiador– como norma a cumplir y obedecer, so pena de juicio y sentencia condenatorios para el protagonista del pasado.

Claro es que, en la ingenuidad, también caen aquellos que hacen suyas las valoraciones generales de los documentos. Es otra cautela a subrayar (y una singular especie de positivismo, no poco difundida). Para saber si era frecuente el infanticidio en el siglo XVIII, no basta dar con un documento donde se afirme que había muchos infanticidios. He comprobado –e insistiré en ello por tanto– que el valor cuantitativo de las palabras que indican intensidad ha cambiado a lo largo de la historia y que, concretamente, en el siglo XVIII, la idea de *frecuencia* o abundancia era distinta a la de hoy. Lo ilustré, hablando de la mentalidad americana del siglo XVIII, en *Quince revoluciones y algunas cosas más* (Madrid 1992, 350 págs.). La única manera de saber qué quería decirse, en términos cuantitativos, cuando se aseguraba que abundaba el infanticidio, es estudiar infanticidios o, a lo menos, indicios de lo mismo en casos concretos. Esto, es obvio, requiere más trabajo, mucho más; pero es la única forma de averiguar no una sino dos cosas principales: una, la del infanticidio en sí; la otra, la referida al valor del lenguaje.

De la importancia de esta cautela da buena prueba el asunto de la incultura religiosa de los hispanos, que es un lugar común en las fuentes

de la época. Algunos historiadores, basándose en los muchos documentos que expresan esa estimación general, han concluido sin más que es que era así. No se han preguntado, primero, qué cosa es *incultura* y, tras ello, cómo puede saberse y concluirse que un pueblo es culto o inculto, qué pruebas hacen falta, qué pruebas hay de facto en los documentos que se conocen, qué pruebas hay de lo contrario...

No digamos nada si, además, el historiador resuelve el problema contando cuántos hispanos de tal lugar y época sabían firmar y concluyendo que, como eran muy pocos, ya se ve que es que eran incultos. Esta última salida no hace sino insistir en la pérdida de perspectiva que hay en quien no se plantea la posibilidad de que un elemento concreto –saber firmar, en este caso– tuviera un valor distinto en una época determinada. En el siglo XVIII y comienzos del XIX, saber firmar no era un síntoma de cultura tanto como un instrumento necesario para ejercer determinados oficios –o niveles de oficio– que exigían la firma –por ejemplo, firmar contratos o recibos– y, de otro lado, la poca lectura a que se sentía inclinada la gente se efectuaba, en gran medida, de forma colectiva, de suerte que uno –que sabía leer– leía y los demás escuchaban. Nos lo representa un grabado de Goya.

Y cosa parecida hay que decir acerca de la religiosidad del tiempo de que hablamos (que, como dije al comienzo, se caracterizó por la contraposición entre la religiosidad bien o mal llamada *barroca* y la religiosidad llamada –bien o mal– jansenista o puritana). Como era ésta la forma culta, se expresaba más que aquélla en los papeles que han conservado los archivos. Y, como era además la nueva, que pretendía imponerse a la vieja, tendía a caricaturizar ésta, como se suele hacer siempre que se pretende introducir una novedad. La consecuencia es que la documentación del siglo XVIII está plagada de insinuaciones y estimaciones negativas acerca de la religiosidad de *la plebe* (palabra entonces más usada que *pueblo* o *popular*); estimaciones e insinuaciones que ningún historiador debería atender sin antes estudiar desvíos concretos, analizar cuentas de gastos o leer en clave religiosa o moral todo género de conflictos, de manera que se ponga en condiciones de sacar conclusiones propias. La condena de la religiosidad cofradiera, por ejemplo, frecuentísima en el siglo XVIII, como algo altamente nocivo, reprensible y escandoloso, se refería muchas veces al mero abuso del alcohol, de la comida o del baile en las fiestas

anejas a las celebraciones litúrgicas. Pero, la mayoría de las veces, se expresaba de modo que el lector de hoy es proclive a pensar que debía haber algo más –y no poco grave– que el mero exceso de algunos.

A la larga, la única forma de salir plenamente de esta trampa es el recurso a la microhistoria, en la que, ciertamente, aparece lo religioso con frecuencia, y no siempre en términos reprensibles... aunque sean «barrocos». La microhistoria nos representa muchas veces la mera vida cotidiana y sitúa lo religioso en su contexto.

Esta insistencia mía en la historia de «casos» no debe empañar lo que ya he dicho acerca de la necesidad de contar también con los textos impresos (que suelen ser más teóricos que casuísticos). Mi propuesta no apunta, por lo tanto, a una relegación de la historia clásica. Apunta a una historia más amplia, que lo reúna todo: lo clásico y lo nuevo, lo general y lo casuístico, y que no pierda de vista, como decía antes, el último fin de nuestra averiguación, que no puede ser sino el último fin de la religión como tal: la religación entre cada ser humano y Dios. Ya se ha conjugado lo uno y lo otro en varias de las obras de Antonio Domínguez Ortiz, no exactamente ajenas a lo religioso: véase, además de las ya citadas, su *Sociedad y mentalidad en la Sevilla del Antiguo Régimen* (Sevilla 1983).

No se pueden olvidar, de otra parte, las páginas pioneras de Joël Saugnieux: entre las que conciernen a nuestro período, *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIIIe siècle*, Lyon 1985.

Esto me lleva, finalmente, a referirme a una diferencia que es también necesario establecer: el historiador que se propone metas de cierto aliento deberá decidir si quiere rehacer la historia de la Iglesia o la historia del cristianismo –en el caso del mundo hispánico y del siglo XVIII y comienzos del XIX–; porque no es lo mismo. Si su preocupación es la Iglesia, primará lo institucional; si no, predominará la vivencia; aunque tengo para mí que no tiene mucho sentido conformarse con estudiar institucionalmente algo que era, en rigor, institución viva, cauce institucional de vivencia. Al cabo, también la historia de la Iglesia debe llevar al tema último de la trascendencia, o sea de la religación. Pero la trascendencia, para que no quede en pura abstracción, necesita conocer el marco y las reglas, que es lo que constituía y constituye la Iglesia como comunidad viviente.

IX. LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA: BALANCE PROVISIONAL A FINALES DE SIGLO (1976-2000)[1]

José Manuel Cuenca Toribio

INTRODUCCIÓN

Como acaso algún lector recuerde, hace veinticinco años emprendimos un balance de la historiografía eclesiástica de la postguerra española, penetrados, como ahora, de la más firme conciencia de falibilidad y erroneidad e impulsados tan sólo por la solicitud hacia la vertiente de nuestro trabajo más intensamente cultivada; y bien percatados, por supuesto, de las espinas y quebrantos que suelen acompañar en nuestro país a toda tarea crítica por modesta y bienintencionada que sea. Pero, pese a todo, aproado ya el fin de siglo, parece oportuno acometer una empresa similar, referida, como la primera aventura, al marco de la contemporaneidad, con alguna que otra incursión por los tiempos de la España moderna[2].

---

[1] El presente texto reproduce de forma muy ampliada, un 45% más de extensión, el aparecido con el mismo título en la revista *Hispania Sacra,* núm. 103 (1999), pp. 35-583. Nuestra honrosa y gratificante participación en el *I Congreso de Historia de la Iglesia española* discurrió por otras roderas. La inveterada, pero no por ello ni mucho menos acertada costumbre de una exposición oral sin base escrita, determinó que sus organizadores nos concedieran, con harta generosidad, la posibilidad de repetir un texto ya publicado, aunque, importará insistir, con muy amplios añadidos en todos sus aspectos.

[2] Publicado en 1975 en el *Bol. de la Real Academia de la Historia,* «Materiales para el estudio de la Iglesia jerárquica española contemporánea. Episcopologios, biografías, obras de carácter general», lo recogimos posteriormente en el libro *Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo.* Córdoba, 1990, vol. I. Desde entonces, otros estudiosos han acometido una empresa de semejante índole y parecidos objetivos que, naturalmente, han de reseñarse: F. García de Cortázar, «La nueva historia de la Iglesia contemporá-

Con mala técnica pedagógica y narrativa, diremos en el umbral mismo de este capítulo que el juicio que, al más benévolo opinante, merecerá el trabajo desplegado por los cultivadores de dicha parcela, no será sin duda optimista. Con justicia e incluso gratitud hacia él, con alabanza al entusiasmo de muchos jóvenes investigadores afanados por dar consistencia y fecundidad a este campo del quehacer intelectual, la evidencia se impone; y ella no es otra que la debilidad y el atraso que, pese a todo, aún imperan en el terreno que nos ocupa. Ni metodológica ni informativamente, el estadio alcanzado cabe compararlo con el conquistado por otras ramas de la historiografía nacional a lo largo del último tercio del siglo, en el que, con la modestia inherente a un país de estatuto científico precario como el español, varias ramas de la disciplina de Clío han logrado un perfil equiparable al de las naciones culturalmente más evolucionadas.

Sin demasiadas aficiones detectivescas y aún menos fiscalizadoras, no indagaremos las causas de las deficiencias y posibles fallos o errores que han conducido a tal situación, pesarosa pero también irrefragable. Las de más fácil recurso y apelación, las económicas, no pueden aducirse con mucho fundamento. Algunas de las instituciones con más destacado protagonismo en las décadas finiseculares, las entidades crediticias no

nea en España». Apud *Historiografía española contemporánea. X Coloquio del Centro de Investigaciones hispánicas de la Universidad de Pau. Balance y resumen.* Madrid, 1980, pp. 207-231; J. Andrés-Gallego, «La historia religiosa en España», *Anuario de Historia Eclesiástica de España,* IV (1995), pp. 159-171, y E. Berzal de la Rosa, «La Historia de la iglesia española contemporánea. Evolución historiográfica», *Anthologica Annua,* 44 (1997), pp. 633-674; y A. Yetano Laguna, «La historia religiosa contemporánea en la Universidad española», de contexto y documentación muy «italianizantes», salvo quizá el párrafo proemial, el más ajustado probablemente de su breve trabajo: «Mi propósito no es otro que el de presentar unas breves reflexiones sobre la situación actual de nuestra historiografía contemporaneísta en el ámbito preciso de la historia religiosa. Me mueve la preocupación por su falta de vitalidad en la Universidad y el deseo de que se produzca una renovación en profundidad. No estoy diciendo que no se observe una cierta «animación» de la producción y que no haya buenos historiadores y buenas obras, pero, en términos generales, la historia religiosa sigue siendo una historia pobre por acomplejada, que no ha sabido consolidarse en la Universidad española como área historiográfica con ambición y personalidad propia» en Profesor Nazario González, Barcelona, s.a. (1998), p. 563.

exclusivamente lucrativas han manifestado, por sus orígenes y legislación, una amplia receptividad hacia las obras de índole eclesiástica y religiosa; de igual modo, aunque es cierto que, tras el Concilio Vaticano II, las editoriales comerciales amenguaron un tanto su atención hacia dicha temática, no lo hicieron hasta tal extremo de mostrarse insensibles a libros de positivo interés o ancha audiencia; y, finalmente, no cabe olvidar que algunas diócesis de especial bonanza material o de antenas culturales muy alertadas poseen desde hace tiempo centros y organismos dedicados a la promoción y desarrollo de su legado histórico-monumental. Por lo que hace al Estado, tampoco sus universidades e institutos de investigación han dejado de dedicar medios a los trabajos de la especie mencionada; objeto igualmente de particular cuidado en los establecimientos de rango superior sostenidos por la Iglesia católica en España, a la manera, entre otros, del «Instituto de Historia de la Iglesia» en la Universidad, dirigida por el Opus Dei, de Navarra o los de las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca o, en Roma, el «Instituto Español de Historia Eclesiástica».

Sin muchos mecenas ni espónsores –¿qué rama de las Humanidades los posee en nuestro país?–, no puede, pues, responsabilizarse de la escasa cosecha entrojada durante cerca de treinta años por la historiografía eclesiástica del periodo contemporáneo al desvío o desatención de la sociedad y los poderes públicos. Los motivos principales de estos deficientes resultados habrá, por consiguiente, que buscarlos en planos como la estrategia investigadora o el arcaísmo de las técnicas aplicadas. De todo ello hay, en efecto. Por el lazareto al que, injusta y sectariamente, se ha visto sometida dicha materia en los ambientes de vanguardia universitarios durante los decenios decisivos en que las disciplinas sociales experimentaban una saludable renovación en metas y utillaje, la coordinación de esfuerzos y, no pocas veces, la mínima cooperación faltaron entre sus focos de investigación y los estudiosos mismos, condenados a un lamentable ostracismo, muy connatural, no obstante, a buena parte de los de condición clerical, sobre todo cuando formaban parte de las congregaciones y órdenes regulares. El fruto de ello, según es fácil imaginar, fue desastrado para formar una auténtica comunidad científica, con planes medianamente rentables desde el punto de vista investigador y editorial.

El panorama reinante en los años sesenta y setenta no cambiaría en lo sustancial en las postrimerías de la actual centuria, ahondándose con ello la distancia entre la historiografía religiosa y la de otras esferas en cuanto a rigor y sistemática planificadora. Un ejemplo lo patentizaría con gruesos caracteres. Bien que, conforme ya hemos expuesto con cierta latitud en otro lugar, las extensas historias generales de la nación española dirigidas sucesivamente por el tándem Menéndez Pidal-Jover Zamora (quien remplazó, según se conoce, al primero, una vez fallecido D. Ramón en 1968), la tríada de L. Suárez, J. L. Comellas y J. Andrés-Gallego así como las de menor amplitud y ambición pilotadas por M. Tuñón o M. Artola, entre otros, no se hayan caracterizado de ordinario, desgraciadamente, por su acribia y unidad de objetivos y desarrollos, las eclesiásticas han ofrecido una imagen todavía más defectuosa[3]. Así sucedió con la que, por la nombradía de sus pilotos, el prestigio de su marbete editorial y el esfuerzo ilusionado de sus colaboradores (entre los que figuró, *postremus inter pares,* el autor de estas líneas), con más expectación se recibió su botadura: *Historia de la Iglesia en España.* (Madrid, BAC, 1979, 5 vols.).

[3] Vid. J. M. Cuenca Toribio, «De historia e historiadores españoles contemporáneos». *Historia y vida*, 240 (1988), pp. 111-126. Por su parte, un especialista acabado de citar afirma: «[...] La consecuencia historiográfica está bien clara: el pudor de los historiadores –laicos católicos– ante la historia de la Iglesia, a la hora de hacerla o de trazarla. Todos somos capaces de hablar de historia religiosa, todos de hecho hablamos; todos, además, *tenemos que* hablar, porque no cabe negar en empapa nuestra historia. Pero una cosa es narrar y analizar la II República y destacar en el análisis lo propio de la Iglesia como algo insoslayable, incluso principal, y otra rehacer la historia de la Iglesia entre 1931 y 1936, por ejemplo.

Digo que es *otra cosa,* no ya en el plano metódico, sino en el de los ánimos de los historiadores. Los más preferimos hacer aquello y no esto. Preferimos abordar el asunto religioso sólo como una parte de otro de más envergadura. Eso es sin duda útil para no caer en un trascendentalismo regresivo. (Tampoco el integrismo español deja de ser un remedio menor del extranjero). Pero no nos permite entrar de lleno en la problemática religiosa en sí.

Consecuencia: ausencia de instituciones de historia de la Iglesia, de historia religiosa, escasez de especialistas seglares o laicos: predominio de los historiadores de condición y –lo que al cabo importa– mentalidad eclesiástica, tan respetable, es cierto como inclinada a un tipo de problemas y no a otros: J. Andrés-Gallego, «La historia religiosa..., p. 267.

Con aportaciones de primer orden por la enjundia e impecable método, su horizonte global no ha podido ser, por lo común, más fragmentario, defectuoso y anárquico en cuanto a documentación, estilo y técnica. En líneas generales, el nivel de los conocimientos estaba desfasado y no otra cosa ocurriría con su talante, a menudo anclado en la hagiografía más declarada. Las síntesis más divulgadas y con mayor reclamo publicitario y editorial del trabajo de los historiadores de la Iglesia española moderna y contemporánea ofrecieron de esta forma y acaso, en buena parte, como producto lógico e inevitable de la dispersión y pobreza de su dimensión monográfica, una muestra poco atractiva y muy censurable de la desconexión de sus núcleos investigadores, cuyo trabajo no lograba sobreponerse al estadio meramente erudito y apologético en que se desenvolvía simultáneamente el mayor número de obras consagradas al análisis de nuestro pasado religioso inmediato.

Otra cara del mismo fenómeno se observa en la circunstancia de que ningún libro de la materia abordada en las presentes páginas figuraría en el *hit parade* de la bibliografía española de finales del Novecientos. La que estuvo quizá más cerca de ello –*Arxiu Vidal i Barraquer. Església i Estat durant la Segona República Espanyola.* Textos en la llengua original, Edició a cura de M. Batllori y V. M. Arbeloa (Monestir de Montserrat 1971-94)– no se presentó, en realidad, como un estudio de la religiosidad propiamente dicha, al tiempo que en sus páginas el trabajo de creación se reducía al de unos documentalistas muy avisados y competentes. Posiblemente, el que los libros de uno de los más descollantes cultivadores de la historiografía religiosa contemporánea, Manuel Revuelta González –*La exclaustración (1833-1840)* (Madrid, 1976, 503 pp.) y *La Compañía de Jesús en la España contemporánea 1868-1883* y *1884-1906* (Madrid, 1984 y 1991, I. 227 pp. y II, 371 pp.; respectivamente encetado ya el tercer y último tomo de esta excelente historia, según amable información del catedrático de Comillas al autor de estas líneas)– no rompieran las barreras antedichas debióse a otros factores de los expuestos más arriba; aunque tampoco quepa descartar la carencia de tejido científico y densidad intelectual a la que nos referíamos ha un instante como otro de los elementos que intervinieron en que la irradiación de obras tan meritorias y bien escritas no obtuviesen el eco exigido por su calidad.

A su vez, y en conjunto, el tono y contenido de las revistas exclusiva o primordialmente destinadas a la publicación de estudios históricos concernientes al pasado religioso contemporáneo no han variado respecto a los que las distinguiera en los días de la postguerra y del régimen de Franco. En ninguna se ha producido un cambio de estructuras y fines; y, en muy pocas, temática y utillaje instrumental se han acomodado al clima general. Desdichadamente, las nacidas en el periodo aquí reseñado, como, v. gr., *XX siglos,* no han ampliado hasta el momento el paralaje temático o metodológico. La rutina y la insipidez continúan, consiguientemente, enseñoreadas de un vehículo tan fundamental para la actualización de cualquier disciplina como es el de las revistas y publicaciones periódicas.

LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA, TERRITORIO ROBINSONIANO

Pero si en la dimensión más creativa y difícil del esfuerzo historiográfico no se pueden constatar progresos de cierta entidad, en la especialidad objeto de estas líneas podía esperarse encontrarlos en campos de más expedito acceso. Así, por ejemplo, en el desarrollo de la historia institucional de la Iglesia, tal y como ha ocurrido en Francia y en algunos países de la francofonía, al modo de Canadá, con el estudio de las diócesis. Pocas instancias eclesiásticas o civiles (ya que también a las esferas de éstas afecta, y mucho...) han sentido en nuestro país la necesidad de promocionar una reconstrucción integral del pasado de las sedes episcopales. Contamos con un número muy reducido de ellas, desiguales e insatisfactorias por lo general, pero que, no obstante, hacen anhelar que tal iniciativa se secunde por los restantes obispados y arzobispados, pues su existencia, aun defectuosa, será siempre mejor que el vacío[4]. La obra póstuma, en puridad

[4] V. gr. *Historia de la Iglesia en Valencia.* Valencia, 1986, 2 vols. Hay igualmente una edición reducida de dicha obra: *Breve Historia de la Iglesia en Valencia,* Valencia, 1990, 233 pp.); *Historia de la diócesis de Valladolid.* Valladolid, 1996, 627 pp. La primera tiene como autor solitario a un reconocido especialista, V. Cárcel Orti, y en la redacción de la segunda han intervenido historiadores tan reputados como T. Egido, M. Barrio Gozalo, J. R. Díez Espinosa, E. Maza Zorrilla o J. M. Palomares Ibáñez. En el otoño de 1998, la

recopilación de trabajos anteriores, de Demetrio Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica de España. Estudio historiogeográfico de las diócesis* (Roma, 1994, vol. I, 396 pp.; vol. II, 555 pp.), asienta firmemente las bases de esa futura tarea, no obstante sus comprensibles limitaciones y deficiencias, registradas elegantemente por su prologuista, Mons. Justo Fernández Alonso.

Otro tanto cabe afirmar de los episcopologios, bien que aquí el panorama es más reconfortante, al menos en cantidad, ya que no a menudo en la excelencia. Su puesta a punto en algunos casos, su elaboración casi *ex nihilo* en otros, no siempre ha entrañado el salto adelante que era lícito desear; pero al menos permite disponer ya de un material relativamente idóneo para afrontar con garantía el reto de estudiar con la debida contextualización y hondura un costado básico de la historia religiosa y civil española. Ningún testimonio puede acudir en este extremo a los puntos de la pluma de manera más plausible que el coronado por el infatigable canónigo iruñés José Goñi y Gaztambide, pionero en buena medida de nuestra historia eclesiástica medieval: *Historia de los obispos de Pamplona* (Pamplona, 1981..., XI vols. aparecidos), abriéndose en los comedios del tomo VIII (1989) la edad contemporánea y continuando en el IX (Pamplona, 1991, 740 pp.) X (Pamplona, 1991, 597 pp.) y XI (Ibid., 1999, 891 pp.) las biografías de los prelados decimonónicos. A partir de su benemérito esfuerzo, el futuro historiador dispondrá de una guía sólida por su documentación más que por su análisis, inmatizado y hasta eutrapélico en no pocos tramos, para recorrer el itinerario de una de las diócesis de mayor influencia en los destinos del catolicismo español[5].

dirección de la cada vez más sesteante y rutinaria BAC comunicaba la feliz noticia de que, bajo la guía del canónigo ovetense J. L. González Novalín, acreditado modernista, estaba en fárfara el estudio de todo el pasado de las diócesis hispanas, al que deseamos su pronta realización.

[5] Aunque no hacemos nuestra la integridad de su juicio, reproducimos el siguiente de una historiadora de la cultura española a causa de su expresividad respecto a varias de las ideas expuestas en el texto y, de modo particular, acerca de nuestra última reflexión: «En la Historia de la Iglesia católica de la B.A.C., Madrid, 1963, la sección dedicada al siglo XIX, *La Iglesia y el Estado en España y Portugal*, tomo V, pp. 525-591, a cargo de R. García Villoslada, S. J., es predominantemente tendenciosa en su trato de la Restauración. El autor deja de lado su objetividad científica para descargarse contra los intelectuales del 98, contra Giner de los Ríos, a quien llama el «santón laico», cuya misión era

Muy expresiva de la deprimida atmósfera que rodea la historiografía contemporánea eclesiástica es la lentitud del proceso renovador y la dificultad de poner en marcha empresas de algún calado al nivel de los tiempos y de radio estatal o, cuando menos, autonómico. Tal vez por ello, su inexistencia o parquedad. Después de la rotunda frustración que acompañó a la ilusionada tarea interdisciplinar de una radiografía del anticlericalismo, la maldición semeja persistir sobre esta suerte de iniciativas de tan evidente interés como ostensible urgencia si se desea nuclear la investigación de nuestro pasado religioso sobre extremos fundamentales de su dinámica. En un plano menos ambicioso, proyectos encaminados a la actualización de ciertos episodios y capítulos esenciales de la historiografía eclesiástica contemporánea de raigambre católica, tales como, sin ridículos propósitos de exhaustividad, el regeneracionismo de corte confesional, la prensa religiosa, la presencia cultural de los católicos, el fermento religioso tradicional en los nacionalismos más pujantes o el ingrediente católico en el nacionalismo español, naufragaron en la impotencia, pese a logros y aciertos en algún caso muy valiosos, debido a la ausencia de directrices bien apuntadas o a la infirmidad de los materiales aportados por plumas intonsas o agraces. Los huecos deben rellenarse con piezas extraídas de canteras bien abastadas, ya que, de lo contrario, se estará condenado a la improvisación permanente.

laicizar a España», p. 563. M. Campomar Fornieles, «Cuarenta años de menendezpelayismo», *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea,* 7 (1994), p. 680. En el prospecto anunciador difundido por la Casa de Velázquez del «Encuentro Franco-español sobre historia religiosa» a celebrar en ella en abril del 2001, se escribía en un castellano algo distante del cervantino pero de pesarosa propiedad para los cultivadores hispanos de dicha parcela: «La historia religiosa ocupa actualmente en Francia, (sic) una posición privilegiada difícilmente discutible. Las investigaciones que se les dedican abarcan un amplio abanico de problemáticas políticas, sociales, culturales, e incluso económicas. La historia religiosa ha desbordado ampliamente el ámbito eclesiástico del cual había surgido para aprovecharse plenamente de las renovaciones problemáticas y metodológicas de la disciplina histórica. Al mismo tiempo, alimenta las reflexiones sobre el sentido y el porvenir de la cuestión religiosa en nuestras sociedades.

España presenta un panorama distinto. El renacimiento de los estudios históricos no ha alcanzado un desarrollo definitivo.

El fruto, serondo en su conjunto, recogido por el magno esfuerzo, rectorado admirablemente por Ferrer Benimelli, para asentar sobre firmes pilares el análisis de otro tema recurrente y capital de la contemporaneidad española como es el de la masonería, demuestra, sin embargo, que no hay ningún torcedor invencible que aquí, como en cualquier otro terreno de la actividad investigadora, no pueda vencerse con trabajo meditado y unión de energías. Reiterativa en ocasiones, prematura o frágil a las veces, la contribución de muy variados y numerosos estudiosos ha respondido a las expectativas despertadas (en un clima proclive a la polémica e invadido más de lo deseable por la descalificación y el anatema) merced a una planificación notable y a una coordinación sobresaliente.

Poco fructíferos en el surco colectivo, los afanes investigadores se han refugiado por lo común en un territorio más propicio, en el tan hispano del robinsonismo. En ciertas parcelas y en más de una coyuntura, tal sistema de trabajo puede dar resultados felices. Un tratado o una visión de conjunto acometidos desde una óptica individual o con el concurso de dos o tres autores ofrece teóricamente indudables ventajas en ocasiones. No obstante, las obras españolas colocadas en tales coordenadas se han descubierto por debajo de la previsible notabilidad. *Nomina ominosa sunt*, aquí, como en todo el universo del crítico, que, junto con la prudencia, ha de extremar su conciencia de falibilidad y erroneidad. La labor, encomiable por más de una razón, de Gonzalo Redondo al trazar, con paso detenido, el itinerario más reciente de la Iglesia hispana en *Historia de la Iglesia en España. 1931-1939* (Madrid, 1993, 2 vols., en curso de publicación), no se ha visto recompensada a causa de lagunas de amplio radio en el aparato documental y bibliográfico y, singularmente, por los acentuados prejuicios, a las veces, maniqueístas desde los que se enfoca tal andadura. Idéntica esperanza podía albergarse al comenzar la lectura de Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas, *Manual de Historia de la Iglesia.* Tomo X. *La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina,* (Barcelona, 1987, 1.364 pp.), acrecentada por el encuadramiento ibérico de la trayectoria de la religión cristiana. La participación española a cargo de un muy sobresaliente modernista y un no menos afamado politólogo, Antonio Marquina, no satisface, empero, las exigencias que tanto la casa editora como el nombre de los autores y la responsabilidad de la tarea requerían.

También aquí, pese a la renitencia a admitir poderes ocultos en el despliegue de nuestra historiografía eclesiástica, se está tentado de atribuir a algún sortilegio o maldición desconocida hechos como éste: más de un siglo después de la aparición de *Historia Eclesiástica de España,* 6 vols. (Madrid, 1873-75), de Vicente de la Fuente, ningún autor ha llevado a cabo una síntesis aceptable, por su planteamiento y desarrollo, del catolicismo español. Su realidad se alza como aporía insalvable frente a todo conformismo o enmascaramiento de un fenómeno que es por sí mismo una denuncia de muchos vicios y deformidades de nuestra vida científica e intelectual. Ni siquiera en esta vertiente el acendrado individualismo hispano se ha probado eficaz.

EL ESFUERZO DEL DOCUMENTALISMO

Sí lo ha sido, por el contrario, en tareas de menor porte y trascendencia. La edición de la documentación evacuada por los diversos nuncios decimonónicos a cargo de Mons. Cárcel Ortí ha sido indudablemente una de ellas. Comenzó con *Correspondencia diplomática del Nuncio Tiberi (1827-1834)* (Pamplona, 1976, 873 pp.) y concluyó, confíamos que provisionalmente, con la de su sucesor, *Correspondencia diplomática del nuncio Amat (1833-1840)* (*ibid.,* 1982, 374 pp.). Aunque no toda la historia de la iglesia española contemporánea se encierra en los archivos vaticanos, es claro que el magno esfuerzo que ha supuesto la meticulosa exhumación resulta acreedor al aplauso más encendido. La perentoriedad de disponer de esos fondos del Archivo Secreto Vaticano ha sido muy seguramente la principal causa de que tales publicaciones no sean auténticas ediciones críticas, para cuya consecusión se hubiera requerido el concurso de varios especialistas o un *tempo* más demorado y de menor ritmo del que, por los motivos ya indicados, se le ha impreso[6]. Por el sobresaliente interés y

[6] «En la presente edición he seguido el método ya iniciado en el volumen dedicado a Tiberi, es decir, transcripción íntegra de todos los despachos dirigidos por el nuncio a la secretaría de Estado y de las respuestas que ésta les remitió». *Correspondencia diplomática del Nuncio Amat (1833-1840).* Pamplona, 1982, XII. Un decenio más tarde de escrito el anterior párrafo, su autor daba noticia del método seguido en su trabajo y en el archivo de la Nunciatura de Madrid: «Tras haber consultado varias cajas correspondientes a los

riqueza de la información no vacilamos en mencionar específicamente dentro del valioso elenco bibliográfico citado el volumen *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España.* (Pamplona, 1988). De sus 954 pp., 198 componen la introducción, útil y precisa, pero inclinada a la erudición más que al análisis y algo también reiterativa. Importante y acreedora a loanzas lo es igualmente la edición de las *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965).* (Madrid, 1994). De igual modo, la entrega a las prensas de múltiples relaciones de visitas *ad limina* de un alto número de las diócesis de la Península y de los Archipiélagos exige el rendido agradecimiento de los especialistas, más distanciados, sin embargo, de sus libros de investigación, lastrados por la fragilidad del aparato teórico y una apologética de pasados tiempos, y un tanto toscos, a las veces, metodológica y estilísticamente, a la manera, entre otros, de *Política eclesial de los gobiernos liberales españoles. 1830-1840.* (Pamplona, 1975, 530 pp.); *Iglesia y revolución en España (1868-1874)* (Pamplona, 1979, 682 pp.), que nos cupo la distinción de dirigir durante nuestra inolvidable estadía valenciana en su primitiva versión como tesis de doctorado; *La persecución religiosa en España durante la segunda República (1931-1939)* (Madrid, 1990) o *Mártires españoles del siglo XX.* (Madrid, 1995, 659 pp.). En los últimos, a la fecha, libros de tan laborioso monseñor, *Pasión por el sacerdocio. Biografía del siervo de Dios José María García Lahiguera* (Madrid, 1996, 460 pp.) y *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)* (Madrid, 1997, 1049 pp.), el enfoque gana en paralaje, pero sin llegar a verse acompañado tan positivo cambio por otros en los restan-

pontificados de Gregorio XVI (1831-1846) y de Pío IX (1846-1878), el fallecido padre Burkhart Schneider, entonces vicerrector de la Gregoriana y profesor de Historia de la Iglesia contemporánea, me animó para que emprendiera de forma sistemática la edición de dichos índices ofreciéndome con generosidad la revista *Archivum Historiae Pontificiae,* de la que él era director, para dar a conocer mi tarea. El plan era muy ambicioso porque, además de dar a conocer el contenido de cada una de las cajas, divididas por nunciaturas, mi proyecto consistía en catalogar los despachos que los nuncios enviaron a la Secretaría de Estado y las respuestas de ésta, como fase previa para la edición de toda la correspondencia diplomática de los nuncios del siglo XIX». «El archivo de la Nunciatura de Madrid. Una fuente para la historia de España y de Hispanoamérica», *Hispania,* 181 (1992), p. 592.

tes campos mencionados. Dichas carencias son menos visibles, como es obvio, en aquella vertiente de la vasta y benemérita producción del autor consagrada nuclearmente a la exhumación y glosa de un sinnúmero de capítulos de las relaciones Iglesia y Estado en la historia española contemporánea, en especial, los atingentes al nombramiento de obispos.

De un acervo bibliográfico, como decimos, muy amplio y elogiable nos atreveríamos a recordar los siguientes de los que hemos hecho acezante lectura: «El Archivo de la S. C. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. I. Fuentes para la Historia de España desde sus orígenes hasta la muerte de Pío IX (1878)», *Italica. Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma,* 15 (1981), 247-320 pp., artículo que encuentra su continuación en este otro, «La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y España (1814-1913)», *Archivum Historiae Pontificiae,* 31 (1993) y, en parte, en «Una fuente para la Historia de España y de Hispanoamérica: el Archivo de la Nunciatura de Madrid», *Hispania,* 181 (1992), pp. 585-608, republicado con el título «El Archivo de la Nunciatura de Madrid. 25 años de investigaciones sobre la Iglesia en España», *Hispania Sacra,* 91 (1993) pp. 367-384, con la supresión del último parágrafo de la nota 9 y de todo el apartado dedicado al mundo hispanoamericano, añadiéndose en la republicación a partir de «posteriores» la siguiente línea: «así como la vida y actividad del clero y la historia interna de la Iglesia», con dos notas, 158 y 159, en las que se da noticias de importantes trabajos encetados por el diligente autor, que tampoco figuran, lógicamente, en la publicación aparecida en *Hispania*; «El archivo de Pietro Gravina, nuncio en España (1803-1817)», *Escritos del Vedat,* 9 (1979), pp. 333-320; «El archivo del nuncio en España, Giacomo Giustiniani, (1817-1827)», *ibid.*, 6 (1976), pp. 265-300; «Instrucciones al nuncio Barili en 1857», *Revista Española de Derecho Canónico,* 35 (1979), pp. 159-185; «Instrucciones a Simeoni, primer nuncio de la Restauración», *ibid.* (1977), pp. 143-172; «Instrucciones a Cattani, último nuncio de Pío IX en España», *ibid.* (1982), pp. 253-284; «El archivo de los nuncios de León XIII en España. I. Nunciatura de Cattani (1877-1879)». *Italica. Cuadernos de Trabajos de la Escuela de ...,* 16 (1982), pp. 237-64; «El Archivo de los nuncios de León XIII en España. II. Nunciatura de Bianchi (1879-1883)», *ibid.*, 17 (1984), pp. 232-262; «Estado material, académico y moral de los Seminarios españoles durante el siglo XIX», *Seminarios,* 26 (1980), pp. 267-432; «Instrucciones del Cardenal Gasparri al Nuncio Tedeschini en 1921», *Revista Española de Derecho Canónico,* 131 (1991), pp. 455-482; «Instrucciones de Merry del Val a Vico en 1907 y relación final del Nuncio en 1912», *ibid.* 133 (1992), pp. 567-605; «Intervención del Cardenal Merry del Val en los nombramientos de obispos españoles (1903-1914)», *Archivum Historiae Pontificiae,* 32 (1994), pp. 253-291; «Instrucciones de la Congregación Consistorial al nuncio Ragonesi en 1913 sobre el estado de las diócesis españolas», *Revista Española de Derecho Canónico;* «Nombramientos de Obispos en España durante el Pontificado de San Pío X (1903-1914)», *Analecta Sacra Tarraconensia,* (1995), pp. 235-423; «Los nombramientos de obispos en España durante el Pontificado de León XIII. Primera parte: 1878-1884», *ibid.,* (1996); «El Archivo del Nuncio Mariano Rampolla (1883-1887), *Hispania Sacra,* 87 (1987), pp. 747-788[7]; «El archivo del Nuncio Ángelico di Pietro (1887-1893)», *ibid.* (1989), pp. 18327; «El Archivo del Nuncio Serafino Cretoni (1883-1886)», *ibid.,* 86, (1990), pp. 537-72, a partir de la 538 apéndice documental; «El archivo del nuncio Giuseppe Francisca-Nava di Bontifé (1896-1899)», *ibid.,* 90 (1992) pp. 459-85, desde la p. 461 apéndice documental; «Los nombramientos de obispos en España durante el Pontificado de León XIII. Segunda Parte: 1885-1903», *Analecta Sacra Tarraconensia* (1997), pp. 331-504; «San Pío X y la primera asamblea del episcopado español en 1907», *Archivum Historiae Pontificiae,* 26 (1988), pp. 295-73; «Benedicto XV y los obispos españoles. Los nombramientos episcopales en España desde 1914 hasta 1922», *Archivum Historiae Pontificiae,* 29 (1991), pp. 197-254; *idem,* 30 (1992), pp. 291-338; «Benedicto XV y el catolicismo

[7] Todos estos meritorios estudios cabe calificarlos como *excerpta,* con muy desigual tratamiento en cuanto a extensión, ya que, junto a introducciones amplias, se agrupan otras muy reducidas; e iguales diferencias pueden constatarse en su rigor historiográfico, pues, a las veces, en un conjunto muy atildado se encuentran disonancias un poco estridentes (V. gr. Silvela, «liberal» y primer ministro en los inicios del quinquenio glorioso sagastino. «Los nombramientos de obispos en España durante el pontificado de León XIII. Segunda parte...», p. 323 El diablo de las imprentas todo lo añasca, especialmente en los autores prolíficos. Así, por ejemplo, en el trabajo ya citado «El movimiento social católico..., el título del precedente «La *Visitatio Generalis* de 1555 en el Archivo de Santiago de los españoles de Roma... continúa titulando al de Monseñor Cárcel.

social español», *Analecta Sacra Tarraconensia,* 63-64 (1990), pp. 7-146, a partir de la p. 29, apéndices; «Iglesia y Estado durante la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)», *Revista Española de Derecho Canónico,* 45 (1988), pp. 209-248; «Los nombramientos de obispos durante el régimen de Franco». *Ibid*, 50 (1993), pp. 553-589[8]; «Los obispos españoles tras la segunda Guerra mundial: actitud ante el referendum de 1947», *Anuario de Historia de la Iglesia*, IV (1995), pp. 39-77; «Ejercicio del privilegio de Presentación de Obispos por el general Franco», *apud Il processo di designazione dei vescovi, Storia, Legislaziones, Prassi, Atti del X Symposium Canonístico Romanistico* (24-28 aprile 1995), Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1996, pp. 263-319; «Denuncias, sanciones y procesos políticos a clérigos durante el régimen de Franco». *Revista Española de Derecho Canónico,* 141 (1996), pp. 553-610; «La cárcel 'concordataria' de Zamora y el 'caso Añoveros'», *Ibid*, 142 (1997), pp. 37-94, recogido al igual que el anterior en la biografía de Pablo VI, ya mencionada, del prelado valentino; «El movimiento social católico en España a principios del siglo XX», *Italica, Cuadernos de trabajos de la escuela de...* 18 (1990), pp. 257-318.

Muy atraído siempre por la temática eclesiástica de su región natal, no dudaríamos en destacar, en el aspecto ahora concernido, un artículo sobre una cuestión que desbordó con creces el marco provincial: «Nombramiento y renuncia del Arzobispo de Valencia, Fr. Bernardino Nozaleda y Villa, O.P.», *Archivo Dominicano,* 8 (1978), pp. 193-413, y asimismo los titulados «La Inquisición valenciana en el siglo XIX y la ejecución de Cayetano Ripoll», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* 64 (1988), pp. 415-431; «El clero valenciano en el ocaso del siglo XIX», *Anales Levantinos,* 6 (1980), pp. 357-84.

Bien que el compás creador del sacerdote valenciano es casi más frenético y compulsivo que festinado y trepidante y que, pese a nuestra voracidad lectora –rayana en la lectura de sus estudios con la bulimia– no nos atrevemos a asegurar que estamos al día de sus trabajos, el último año englobado en esta panorámica bibliográfica –el 2000 de la era cristiana, con permiso de Dionisio– el su pluma semeja revestir un talante lopesco

[8] En este artículo, el autor daba noticia de la publicación en fárfara de la correspondencia de todos los nuncios acreditados en Madrid a lo largo del Ochocientos, p. 748.

dos obras mayores y varias menores en el haber de su pluma. Por más que el olvido de su *La Iglesia en la época contemporánea*, III volumen de la *Historia de la Iglesia*. (Madrid, 1999, 733 pp. de Ediciones Palabra) no produzca ninguna compunción historiográfica dado el carácter mortecino cuando no insípido de la mayor parte de su texto, no sucede así con su otro libro *La gran persecusión. España, 1931-1939*. (Barcelona, 370 pp.), síntesis ponderada y cómoda sobre una vertiente esencial de uno de los terrenos más batidos por la actual historiografía española, que no acaba precisamente de revalidar en él sus indiscutibles avances metodológicos e interpretativos aquistados en otras parcelas.

Tarea, como se ve, hercúlea la llevada a término por el estudioso hispano que mejor conoce el pasado eclesias español desde Roma. Sólo, pues, agradecimiento merece del lado de los investigadores a los que su elenco erudito ha facilitado su rebusca en el Archivo Secreto Vaticano. Trabajo ancilar, sin duda, en el plano de la axiología científica, pero al que sería muy injusto, incluso desde perspectivas «postluckhianas» como las que hodierno invaden los ambientes intelectuales, negarle su alto valor[9].

Bien es cierto, no obstante, que una menor pulsión editorial, con ritmo más sereno y espaciado de los frutos del afán de Mons. Cárcel, habría redundado en un mayor aprovechamiento de los investigadores y, en general, del quehacer historiográfico, al compilar en una o dos publicaciones toda la masa documental por él editada. Mas aun así, no ha de olvidarse que buena parte de su labor se incardina en un tiempo en el que la informática daba en los países latinos sus primeros pasos, y el despertar de la historiografía eclesiástica contemporánea era tan vigoroso como ilusionado en los estudiosos seglares, con muy escasas posibilidades, en conjunto, de disfrutar de una instancia investigadora en la Ciudad Eterna...

Más apegado al estudio y edición de fuentes romanas sin que por ello haya renunciado a obras de mayor empeño creativo, se recorta en el

[9] Vid. al respecto las interesantes consideraciones de G. Fernández de la Mora «Elegía y loa del libro» en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, LI (1999), una de las cuales reza así: «En la ética de la inteligencia, la informática está potenciando con más energía que nunca el mandamiento del pensar creativo», p. 650.

horizonte historiográfico silueteado en estas páginas el jesuita navarro F. Díaz de Cerio. En compañía, a veces, de otra notable historiadora eclesiástica, la madre María Felipa Núñez *–El bienio progresista (1854-1856) y la ruptura de relaciones de Roma con España según los documentos vaticanos* (Santa Cruz de Tenerife, 1993)–, y en solitario, las más, el autor de una biografía tan destacada como la que consagrara a fray Ceferino González ha puesto a disposición de los especialistas parcelas muy extensas del depósito documental obrante en los archivos vaticanos sobre diversos aspectos de nuestro catolicismo decimonónico. Abrió la marcha de tan benemérita labor un pulcro *Regesto de la correspondencia de los obispos de España en el siglo XIX con los nuncios, según el fondo de la nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1791-1903).* Tres tomos aparecidos en la Ciudad del Vaticano, 1984, 690, 676 y 716 pp., respectivamente; a los que siguió otra larga serie de trabajos documentalistas publicados en ocasiones en la revista *Anthologica Annua,* y que casi todos vieron posteriormente la luz como libros o, por mejor decir, según la terminología del Instituto Español de Historia Eclesiásticas de Roma, *subsidia*[10]: «Nuevas noticias sobre el siglo XIX español en el fondo *Spogli* del Archivo Vaticano», *Anthologica Annua,* 33 (1987) pp. 459-611, *Subsidia*: Roma, 1986, 160 pp.); «Noticias sobre España en el Fondo Secretaría de Estado 249 del Archivo Vaticano», *ibidem,* 34 (1987) pp. 505-770, *Subsidia*: Roma, 1988, 270 pp.); «El fondo *Rescritti di facoltá* del Archivo Vaticano (1821-1908). Noticias sobre España en el siglo XIX», *ibid.,* pp. 387-690, *Subsidia*: Roma, 1991, 310 pp.); «Informes y noticias de los Nuncios en Viena, París y Lisboa sobre la España del siglo XIX (1814-1846). I: Los Nuncios en Viena», *ibid.,* 36 (1989), pp. 543-792, *Subsidia*: Roma, 1990, 258 pp.). *II: Los Nuncios en Lisboa* (Roma, 1990, 130 pp.); *III. Los Nuncios en París* (Roma, 1990, 390 pp.); *Índice-Catálogo del Fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1794 1899),* t. I: *1794-1840* (Roma, 1993, 566 pp.); T. II: *1847-1875.* (Ibidem, 606 pp.); t. III: *1875-1899* (Ibidem, 702 pp.); esfuerzo ciclópeo que, unido al desplegado por J. de Olarra y su viuda, M. L. de Larramendi, y al del benemérito archivero gerundense

[10] *Subsidia:* catálogo e inventarios de fondos de archivos y bibliotecas romanos con documentanción referente a España.

Josep María Márquez, ha permitido reconstruir uno de los frescos más dilatados que atesora la historiografía eclesiástica moderna y contemporánea en su faceta documental.

El mismo jesuita navarro dio a la luz en la desaparecida revista *Scriptorium Victoriense* un provechoso «Regesto de las cartas y documentos de Diego Mariano Algualcil y Rodríguez, obispo de Badajoz, Vitoria y Cartagena y se que se encuentran en el «Archivo de la Nunciatura de Madrid», 26 (1979) pp. 97-110; así como otro igualmente útil «Regesto de la correspondencia de los obispos de Pamplona con los nuncios en el siglo XIX, según el Archivo de la Nunciatura de Madrid», *Príncipe de Viana,* 15455 (1979), pp. 177-202. No se desperdiciará tampoco el tiempo con la lectura de su estudio «Notas sobre el Jansenismo español en 1820-1825», *Scriptorium Victoriense,* 23 (1976). Desdichadamente, es menos enjundiosa la interpretación que hace de la política eclesial del Trienio a través de la cata biográfica en un obispo sobre el que llamamos la atención en 1965: «Para la historia del Reformismo español. G. Martínez y Riaguas, obispo de Astorga (1819-1824)», *Anthologica Annua,* 42 (1995), pp. 11296 (apéndice documental en extremo valioso a partir de pág. 175).

Otro sacerdote español, con habitual residencia en la Ciudad Eterna, el canónigo ovetense José Luis González Novalín, ha exhumado del Archivo Secreto Vaticano con impecable técnica documentalista: *Las visitas ad limina de los Obispos de Oviedo (1585-1901). Una fuente eclesiástica para la historia de Asturias* (Oviedo, 1986, 344 pp.). Finalmente, en lo que toca a tal extremo, no debe olvidarse otra notable contribución: la de R. Corts i Blay, *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà. I. Fons de la Nunciatura de Madrid (1899-1921)* (Barcelona, 1992, 345 pp.). En fin, aunque de carácter misceláneo será de utilidad el libro coordinado por el benemérito canónigo archivero José María Fernández Catón, *Los archivos de la Iglesia en España* (León, 1978, 294 pp.).

ALGUNOS ESFUERZOS INDIVIDUALES

Todo lo expuesto hasta el momento no exime de una veloz recalada en el trabajo individual, de horizontes forzosamente limitados pero no

angostos, llevado a buen puerto por autores de acreditada solvencia y cuya mención es muy grata a una pluma que, *à rebours* en su obligada función notarial, corre el peligro de adentrarse por el camino de los aristarcos. Un prolífico autor que cuenta en su haber con importantes contribuciones a la materia aquí analizada en sus variadas facetas de artículos, monografías y libros es José Andrés-Gallego, singularmente atraído por los aspectos sociales de la acción de la Iglesia y de los católicos en los avatares contemporáneos de nuestro país. Como piedra miliar de esta andadura debe recordarse la sobresaliente y provechosa obra *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* (Madrid, 1984, 427 pp.). Bien impostados documental y bibliográficamente, sus estudios manifiestan una incoercible tendencia a abrir incesablemente caminos nuevos, con hipótesis y sugerencias del mayor interés, pero brotadas con torrencial fecundidad sin la prueba de contraste exigida en más de una ocasión. Como elocuente ejemplo cabría citar su, por lo demás, notable obra *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco. 1937-1941.* (Madrid, 1997, 283 pp.). Sus responsabilidades administrativas y editoriales (director desde 1986 de la revista *Hispania Sacra*) le han incitado, por fortuna, a promover y coordinar los estudios de base de los que todavía, según hemos reiterado *ad nauseam* en este y otros lugares, tan menesterosa se halla la historiografía religiosa contemporánea. La larga y fecunda experiencia del susomentado especialista en obras de colaboración facilitará sin duda tan urgente empeño: *Los españoles, entre la religión y la política. El franquismo y la democracia,* en compañía de Luis de Llera y A. M. Pazos; con este último la espléndida *Histoire religieuse de l'Espagne* (París, 1998, 289 pp.), síntesis modélica que, como era de esperar, ha visto recientemente visto la luz en castellano: *La Iglesia en la España contemporánea.* (Madrid, 2 vols., 1999, 426 y 372 pp.).

Historiador igualmente de fácil pluma y laboriosidad incansable el catedrático murciano Juan Bautista Vilar Ramírez. Reclamado por muchos episodios y temas del pasado más reciente español, su dimensión eclesiástica y religiosa se ha visto muy beneficiada de su esfuerzo. Las cuestiones atañentes al mundo de la información y al protestantismo han sido las más enriquecidas por sus trabajos, sólidos y bien implementados: *Un siglo de protestantismo en España. (Águilas, Murcia, 1893-1979). Aportación al estudio del acatolicismo español contemporáneo* (Murcia, 1979, 322 pp.),

que tuvimos el privilegio de prefaciar, reeditado y ampliado en Barcelona en 1993, y la muy notable panorámica *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual.* (Madrid, 1994, 452 pp.).

La referencia a la reforma protestante nos fuerza, algo *à rebours,* a una breve estación en el tema ya más arriba mencionado de la masonería, la otra bestia negra del catolicismo hispano de las dos postreras centurias. Aunque la copiosa y sistemática producción de J.A. Ferrer Benimelli lo llena todo o casi todo, se hará bien en consultar los importantes trabajos que acerca de ella y de zonas colindantes publicaron en el último decenio los también jesuitas Enrique Menéndez Ureña y Pedro Álvarez, sobre todo el último: *Masonería y Librepensamiento en la España de la Restauración* (Madrid, 1985); *La Masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX* (Madrid, 1996, 445 pp.). La obra de la catedrática madrileña M. Dolores Gómez Molleda, *La masonería en la crisis española del siglo XX* (Madrid, 1986, 537 pp.), constituye, en realidad, la reconstrucción de la orden en el primer trienio de la Segunda República, exactamente hasta mayo de 1934, en que Martínez Barrio abandona la Gran Maestría. Basada casi exclusivamente en el archivo salmantino de la masonería y en una extensa bibliografía no siempre bien valorada, el análisis de los años veinte es tal vez, desde el punto de vista metodológico, la principal aportación de un libro estimable, enriquecido por un material gráfico valioso pero algo insuficiente y afeado por erratas tipográficas de bulto (v. gr. p. 330).

Otra ruidosa vertiente del fenómeno religioso de la España moderna y contemporánea a la que nos aproximamos con renitencia, es, ya se habrá adivinado, la de la Inquisición. Produce ésta, como es bien sabido, una torrencial bibliografía que, curiosa y sintomáticamente, disminuye su curso al acercarnos a su desembocadura, esto es, a su extinción en el despegue de la edad contemporánea. Habiendo tenido el honor de colaborar en algunos de los estudios de conjunto más difundidos, no vamos a adentrarnos ahora en el escolio volandero de muchos de los meritorios trabajos consagrados a su final en la regencia de María Cristina. Como cifra y compendio de tales trabajos escogeremos la sobresaliente síntesis de uno de los más afamados especialistas, el catedrático oscense José

Antonio Escudero: *La abolición de la Inquisición española. Discurso leído el día 2 de diciembre de 1991* [en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación] *en su recepción pública* (Madrid, 1991, 115 pp.). Por su originalidad, se nos perdonará la quiebra de la promesa susomentada con la mención de una monografía reciente debida a A. de Prado Moura: *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del Tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)* (Valladolid, 1196, 252 pp.); decantada lógicamente hacia su costado setecentista, resulta muy útil también al contemporaneísta, pese a algún que otro desenfoque y simplismo.

La fecha de la abrogación del famoso tribunal así como las numerosas religaciones que ambos temas tienen con el antiguo régimen nos obligan a referenciar corticalmente el costado religioso y eclesiástico del carlismo. Algo sorprendentemente, no ha sido esta ladera de la comunión tradicionalista la más recorrida o frecuentada por sus últimos y, en general, jóvenes historiadores, cuyo número acrece incesablemente, por fortuna. A un cuarto de siglo de su exposición, el análisis de M. Revuelta se nos antoja el más sagaz y completo, al que complementan muy perspicazmente las páginas acerca de la misma materia de una de las tesis de doctorado sin duda más sólidas de la historiografía hispana de la segunda mitad del Novecientos, debida a la pluma acribiosa de Alfonso Bullón de Mendoza: *La primera guerra carlista* (Madrid, 1992, 701 pp.). En uno de los bastiones del carlismo, el principado catalán, todavía, no obstante el desarrollo de su historiografía, no puede recolectarse una discreta cosecha en la parcela religiosa del movimiento. Pese a ser relativamente numerosas, no son, por desgracia, muy provechosas las aportaciones que se registran en un volumen editado por una benemérita fundación: *Literatura, cultura i carlisme. III Seminari sobre Carlisme celebrat a Solsona els dies 18 i 19 de març de 1993.* Barcelona, 1995, 447 pp.

Cataluña siempre ha tenido una fecunda presencia en el panorama historiográfico español. El eclesiástico dista, según es bien sabido, de ser una excepción. En su vertiente contemporánea, al lado de notables investigadores como Massot o Casimir Martí (bien que su obra *L'Església de Barcelona (1850-1857). Implantació social i dinamismes interns* Barcelona, 1984, 2 vols., signifique un descenso en una trayectoria historiográfica de envidiable entidad), descuella otro sacerdote. El monje monserratino Hilari

Raguer i Suñer ha hundido su esteva en un decisivo segmento de la contemporaneidad más reciente. La Segunda República y la guerra civil han tenido en su persona al investigador benedictino que necesitaban algunos de sus capítulos más controvertidos. En 1976 aparecía en la famosa abadía *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939)* (582 pp.), en su versión original, memoria presentada en la Sorbona bajo la dirección de Maurice Duverger y posteriormente defendida en la Universidad barcelonesa, siendo su ponente el catedrático granadino Manuel Jiménez de Parga. Cimentado en la roca viva de una documentación exhaustiva, si el calificativo es permitido en las disciplinas historiográficas, y en un aparato crítico de factura impecable, constituye una aportación sobresaliente no sólo al área de la que aquí nos ocupamos, sino también al de la estasiología. Al año siguiente se publicaba en la ciudad condal un libro promisorio de futuras y ambiciosas navegaciones del autor por las mismas aguas, ahora surcadas con rumbo divulgativo: *La espada y la Cruz (La Iglesia 1936-1939)* (254 pp.).

Tiempo adelante, su libro acerca de uno de los colaboradores más estrechos del «cardenal de la Pau» será una envidiable muestra de una biografía elaborada con material abundante y novedoso, al tiempo que sostenida en una buida interpretación y expresada en un lenguaje de científica precisión y claridad: *Salvador Rial, Vicari del Cardenal de la Pau* (Barcelona, 1993, 330 pp.). Desde esa fecha hasta la actualidad, su pluma, bien abastada siempre de información primaria y bibliografía copiosa, ha seguido acrecentando el acervo del contemporaneísmo español con obras, *lato sensu,* incluibles en su área eclesiástica, a la manera de su biografía sobre Manuel Carrasco i Formiguera: *Divendres de Passió. Vida i mort de Manuel Carrasco y Formiguera* (Monserrat, 1984, 355 pp.). Entre sus artículos merecen reseñarse en particular «La iglesia española en la II República», *Arbor,* 109 (1981), pp. 195-210, «España ha dejado de ser católica. La política religiosa de Azaña», *Historia contemporánea,* 6 (1991), pp. 145-59, «L'Esglesia i la Guerra Civil (1936-1939). Bibliografía reciente (1975-1985)», *Revista Catalana de Teología,* 11 (1986) pp. 119-252, muy útil y acribioso, «El Cardenal Gomá y la guerra de España», *Arbor,* 436 (1980), pp. 475-514, «Los Obispos españoles y la Guerra Civil», *ibidem,* 439-440 (1982), pp. 295-320, otro trabajo de documentación y análisis rigurosos,

pero penetrado de la misma carga polémica que conserva todavía el tema abordado: «El Vaticano y los católicos vascos durante el primer año de la guardia civil», *apud Gernika: 50 años después (1937-1987). Nacionalismo, República, Guerra Civil* (Bilbao, s.a. [1988] pp. 157-79, página en la que, sin duda por defecto tipográfico, acaba abruptamente dicha colaboración), y, por último, una nota con novedades documentales y con persistencia en la deriva hacia la unilateralidad del análisis: «La actuación de Monseñor Marcelino Olaechea durante la guerra civil», en *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios, Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.* (Madrid, 1999, pp. 449-459).

Ni siquiera en Cataluña todo el género salido de los telares de Clío tiene un mínimo control de calidad. Para que no se nos acuse dada nuestra reiteradamente confesada catalanofilia de apologeta desmedido de la producción historiográfica del Principado, vamos a calificar, aunque no por ello quisiéramos acreditarnos como aristarco, con nota menos que mediana la obra del benemérito sacerdote J. Bonet i Baltá, *L'Esglesia catalana de la Illustració a la Reinaxença* (Barcelona, 1984). Elogiable por la calidad de su apostolado y los meritorios servicios prestados a las más nobles causas de la cultura de su región –entre ellas, bien se entiende, muchas de índole religiosa y eclesial–, su estricta tarea historiográfica se resiente de una ostensible elementalidad metodológica y conceptual, no obstante la exaltación provinciana que ha suscitado en plumas intonsas[11].

[11] «La historiografia sobre el món religiós, les institucions eclesiàstiques i la història social de l'Església contemporània és, a casa nostra, milt pobra. Sobre l'època de la restauració, òbviament, passa el mateix (...) Finalment, constatar l'absència total d'articles o estudis sobre l'Església en revistes catalanes no especialitzades en temes religiosos. En els catorze anys de *L'Avenç* és poden comptar amb els dits d'una mà els articles sobre l'Església catalana contemporània. No cal que esmentem el cas de *Recerques*». Continuando, más adelante, los autores con un pertinente análisis de una de la causas fundamentales de la atonía: «No sabem si dùna manera voluntària o no, però hem de tenir en compte que se solem desconèixer des del món universitari les investigacions de tipus històric que es fan a les facultats de teologia o a les universitats eclesiàstiques romanes. Són comptades les assignatures o els cursos de doctorat que, en les universitats catalanes, es deonen sobre la història de l'Església contemporània. Això fa que el nombre d'especialistes en aquesta matèria sigui molt petit, que no es desperti l'interès entre els estudiants i que no s'efectuín un nombre dìnvestigacions que seria d'esperar per la inmportància de l'Església en el desenvolupament de la societat catalana contemporània. El procés es dóna, alhora, a la inversa. El món eclasiàstic, traient excepcions, sembla que té una prevenció cap a l'esfera universitària «laica», per dirho d'alguna manera. Aquest procés fa que el nivell de les investigacions sigui quantitativamente i qualitativament baix i que la seva difusió sigui nulla». J. Figuerola; C. Martí: «L'Església a Catalunya durant la Restauració: estat de la qüestió». *Congrés Internacional d'Història Catalunya i la Restauració. 1875-1923. Manresa, maig 1992,* 269-270, 274, respectivamente.

Al final de su fecunda existencia en el campo del apostolado parroquial y catequético y aun cívico –sus combates por una Cataluña democrática fueron admirables–, Mosén Bonet i Baltá colaboró en una obra de notable calidad, pese a sus ostensibles carencias metodológicas y documentales; nos referimos al *Diccionari d'historia eclesiastica de Catalunya.* Barcelona, 1998, I, 667 pp. (en curso de edición). También a esta etapa de la fecunda existencia, en el plano apostólico, de Mons. Bonet pertenece una obra escrita en colaboración con Casimir Martí, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polemiques: 1881-1888.* (Barcelona, 1990), cuyos principales valores habrá que contabilizarlos en el haber del último, a cien codos científicamente de aquél[12].

Abandonaremos específicamente el territorio del Principado –con clara conciencia y percepción de haber dejado sin condigna mención no pocas obras meritorias– con la evocación de un animoso autor atraído por una temática de candente actualidad. Josep M. Piñol analizó desde una óptica abiertamente parcial *El Nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistencia (1926-1996),* (Barcelona, 1997), así como *La transición democrática de la iglesia católica española* (Madrid, 1999, 539 pp.), libro póstumo y no menos unilateral, aunque con muchos valores de documentación y análisis sociológico.

[12] El carácter *amateur* que hemos señalado en la mencionada obra no es compartido por los autores del trabajo anterior, bien que el subconsciente quizá les traiciona al escribir: «La base de la investigació és el seu propi documental, probablement un dels més complets que tenim sobre l'Església catalana contemporània, avui dipositat a la Biblioteca del Seminari de Barcelona. El buidatge d'aquest arxiu pot donar pas a multiples investigacions», *ibidem,* p. 274.

UN ETCÉTERA COPIOSO

Naturalmente, no vamos, ni por razones de espacio podemos, a engolfarnos en el detallado recuento de todas las aportaciones individuales de algún peso y valor. Las de los investigadores y catedráticos, entre otros igualmente significativos y relevantes, como Fernando García de Cortázar –lástima grande que no haya aún publicado su tesis doctoral sobre un capítulo esencial de la Iglesia ochocentista: los Congresos Católicos–; Jesús Martín Tejedor –insuperable conocedor de las corrientes que fertilizan la geografía espiritual del XIX (v. gr. «La presencia de Ventura Ráulica en el catolicismo liberal español», *Hispania Sacra,* 86 (1990), 503-529 pp., con aportaciones descollantes sobre muchos de sus pasajes) y cuya obra *Francisco Butiña y los Talleres de Nazaret. Utopismo socialista del siglo XIX en el catolicismo español* (Madrid, 1977, 575 pp.) es surtidor inagotable de ideas e hipótesis sugestivas–.

A Rafael Sanz de Diego, se debe una excelente biografía del primado Antolín Monescillo: *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado: el Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)* (Madrid, 1979, 498 pp.) y diversas y hondas catas en la dimensión social y política del catolicismo hispano: *Pensamiento social cristiano. I. Las alternativas socialista, anarquista, comunista y católica ante el problema social español,* (Madrid, 1989, 5ª ed., 550 pp.); aunque, con criterio muy discutible, por su índole manualística o acusadamente divulgativa no citamos ni escoliamos los trabajos aparecidos en manuales o tratados generales, haremos una excepción para recordar la aportación de nuestro autor al tomo V, pp. 577-663, de la *Historia de la Iglesia en España*. (Madrid, 1981, intitulado «La Iglesia española ante el reto de la industrialización», que resume en parte la anterior; «El P. Vicent: 25 años de catolicismo social en España (1886-1912), *Hispania Sacra,* (1981), pp. 323-72; «La vertiente social de los Congresos Católicos españoles (1889-1902)». *Revista Fomento Social*, 126 (1977) pp. 177-187, ampliando casi un cuarto de siglo después, «Los Congresos Católicos españoles (1889-1902). Obispos y seglares en diálogo», *XX Siglos*, 44 (2000), pp. 86-941; «La Iglesia española ante la restauración de los Borbones (1874)», *Razón y Fe*, 986 (1976), pp. 31-42, «El integrismo: un no a la libertad del cristianismo ante el pluralismo político», *Ibid.*, 947

(1976) pp. 443-57, «Una aclaración sobre los orígenes del integrismo: la peregrinación de 1882», *Estudios Eclesiásticos*, 200 (1977), pp. 91-122; «Urráburu Villada y otros corresponsales onienses de Sardá y Salvany», *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 201-22; «Otro intento de «partido católico» español: La 'fórmula' Martínez Vigil (1887)», *ibidem,* 54 (1979), pp. 69-81, «Los partidos confesionales en España. Historia de varias frustraciones», *Almogaren,* 22 (1998), pp. 11-51, «Una aportación regeneracionista de los jesuitas españoles: la revista *Razón y Fe* (1901)», *Anuario Filosófico,* 31 (1988), pp. 147-77. La ya elogiosamente citada María F. Núñez Muñoz ha centrado últimamente su tajo investigador en la sede nivarense, con notables contribuciones del tenor de *La diócesis de Tenerife. Apuntes para su historia (1813-1899)* (Santa Cruz de Tenerife, 1986, 248 pp., a partir de la 145 apéndice documental), obra en la que compilan tres estudios aparecidos en la *Revista de Historia Canaria,* núms. 1713) o «Cincuenta años de presencia salesiana en Tenerife: Hogar Escuela María Auxiliadora», *ibidem,* 1994, 276 pp. (desde la 181 apéndices).

Figuras de rango científico como los precedentes son también Manuel Teruel y Gregorio de Tejada tan buen conocedor de la Iglesia fernandina; Cristóbal Robles indagador infatigable de las principales claves del catolicismo finisecular decimonónico, conforme lo prueban, entre otros, sus libros *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración* (Madrid, 1988, 406 pp.) y *José María de Urquijo e Ybarra. Opinión, Religión, Poder* (Madrid, 1997, 692 pp.); Feliciano Montero, en posesión de una muy estimable obra acerca de la dimensión social de eclesiásticos y seglares, y cuya tesis doctoral renovó planteamientos y enfoques: *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum (1889-1902)* (Madrid, 1983, 495 pp.), así como estudios del máximo interés, a la manera, entre otros muchos, de la panorámica acerca de *El movimiento católico en España* (Madrid, 1993, 96 pp.) o «Catolicismo, social en España. Una revisión historiográfica», *Historia Social,* 2 (1988), pp. 157-64, «El movimiento católico en España: la respuesta de la provincia eclesiástica de Valladolid a la encuesta Vico (1908)», *Espacio, Tiempo y Forma,* serie V, 5 (1992), pp. 343-67, versando su tesis de licenciatura salmantina acerca de un tema eclesiástico en sentido «laico» y lato, como lo indicaban sus editores: «Un exponente del movimiento de defensa social en España; la revista *La*

defensa de la sociedad (1872-1874)», *Hispania Sacra,* 5960 (1977), pp. 293-327: A. Martínez López –estudioso de la poco conocida vertiente galaica del sindicalismo católico: *O cooperativismo católico no proceso de modernización da agricultura galega, 1900-1943.* Vigo, 1989–; Antón M. Pazos, en su currículo constan, aparte de las ya citadas colaboraciones con J. Andrés-Gallego, dos libros notables: *El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal* (Pamplona, 1990, 503 pp.) y *La Iglesia en la América del IV Centenario* (Madrid, 1992, 429 pp.), así como un artículo de enorme utilidad para la sociología eclesiástica: «Una documentación para el estudio sociológico del clero español contemporáneo: Los Expedientes de Órdenes», *Hispania Sacra*, XLI (1989), pp. 227-36, otro de no menor provecho para la historia del sindicalismo confesional, «Teoría y acción en los pioneros del catolicismo social navarro (1891-1912)», *XII Simposio Internacional de Teología.* Pamplona, 1991, pp. 251-65, y, en fin, otro tan desconocido como sugestivo «La resistencia religiosa en la diócesis de Madrid durante la guerra civil española (1936-1939)», en *Les resistances spirituelles. Actes de la Dixiéme Rencontre d'Histoire religieuse tenue a Fontevraud les 2, 3 et 4 octobre 1986,* Angers, 1987, pp. 179-93, sin que dejemos tampoco de citar finalmente su colaboración con J. Andrés Gallego en este plano bibliográfico, «La buena prensa», *Hispania Sacra,* 89 (1992), pp. 139-160, fina cata en un mar insondable; Joan Bada –que hodierno ha trasplantado sus cuarteles al modernismo después de haber haber dado a las prensas una muy estimable *L'església de Barcelona en la crisi de l'antic règim (1808-1833),* primitiva tesis doctoral que tuvimos el honor de sugerir; X. Ramón Barreiros Fernández, para el que la iglesia gallega en su plasmación contemporánea no contiene secretos, según ha patentizado en una destacada labor publicística; C. García Cortés –que ha desarrollado en la misma tierra gallega una ingente tarea erudita en el esclarecimiento de no pocas facetas de su Iglesia contemporánea, conforme lo atestiguan trabajos como los siguientes: «Manuel Mª de Sanlúcar de Barrameda (1781-1851), obispo titular de Cidonia auxiliar de Compostela. Notas bio-bibliográficas», *Estudios Franciscanos,* 82 (1981), pp. 415-443; *El profesorado del Seminario Conciliar de Santiago y su labor científico-docente en la etapa universitaria (1876-1932).* Discurso de apertura del curso 1982-83. Instituto Teológico Compostelano, Santiago, 1982, pp. 73-74; «El

arzobispo compostelano Fray Rafael de Vélez (1777-1850). Fuentes para su estudio ideológico», *Hispania Sacra*, 34 (1982), pp. 355-387; «La obra teológico-espiritual de Fray Manuel Mª de Sanlúcar de Barrameda (1781-1851)», *Naturaleza y Gracia*, 50 (1983), pp. 27-62; El Cardenal García Cuesta, arzobispo de Santiago (1803-1873): fuentes para su estudio ideológico», *Compostellanum*, Vol. 31, nº 1-2 (1986), pp. 203-257; «Documentación colectiva del episcopado gallego en el siglo XIX», *Estudios Mindonienses*, 3 (1987), pp. 211-263; El pontificado compostelano del Cardenal Martín de Herrera (1835-1922): fuentes para su estudio ideológico y pastoral», *Compostellanum*, Vol. 34, nº 3-4 (1989), pp. 479-570; «Obispos de Galicia procedentes del seminario compostelano»», *Estudios Mindonienses,* 7 (1991), pp. 541-569; el también veterano historiador Víctor Manuel Arbeloa, cuya intensa producción durante el decenio 196-575 no ha tenido, por desgracia, continuidad, al menos en idéntico nivel, salvo *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)* (Barcelona, 1976, 361 pp.); Juan María Laboa, en posesión de todos los conocimientos del rol político de la Iglesia de la Transición y en días anteriores: *Iglesia y Religión en las constituciones españolas* (Madrid, 1981, 144 pp.); Emilio de la Parra, antiguo alumno, al que tuvimos la fortuna de «reclutar» para el en aquel entonces despoblado campo de investigación de la historiografía eclesiástica contemporánea y cuya tesis de doctorado se alinea en el segmento más cercano a nuestras preocupaciones: *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz* (Alicante, 1985, 320 pp.), libro en el que se recogen las páginas del artículo «La opinión nacional sobre reformas eclesiásticas ante la convocatoria de Cortes (La 'Consulta al país' de 1809)», *Boletín de la R. Academia de la Historia* (1984) y al que se debe un primerizo estudio en una vertiente muy necesitada de ellos: «El Círculo Católico de obreros de Alcoy y la «cuestión social» (1872-1912)», *Qüestions Valencianes*, I, (1879), pp. 237-54; Luis Barbastro Gil: *El clero valenciano en el trienio liberal (1820-1823). Esplendor y ocaso del estamento eclesiástico* (Alicante, 1985, 278 pp.); Josefina Cuesta, indagadora incansable de los caminos de la acción social de los cristianos españoles del Novecientos, *Sindicalismo católico agrario en España (1917-1919)* (Madrid, 1978, 310 pp.), complementado con «Sindicación obrera católica en la crisis de 1917-1919. Problemática». *Estudios sobre Historia de España, Obra Homena-*

je a Manuel Tuñón de Lara (Madrid, 1981, II, pp. 41-55)[13], y a la que se debe un excelente panorama historiográfico de un segmento decisivo de la temática: «Estudios sobre el catolicismo social español (1915-1930). Un estado de la cuestión». *Studia Historica Contemporanea,* II, 4 (1984) pp. 193-245; Juan José Castillo, cuya tesis doctoral, *El sindicalismo amarillo en España. Aportación al estudio del catolicismo social español (1912-1923)* (Madrid, 1977, 297 pp.) está salpicada de hipótesis sugestivas, así como su artículo «Los socialistas ante el catolicismo social en España», *Estudios sobre Historia de España. Homenaje a Manuel Tuñón de Lara* (Madrid, 1982, II, pp. 923, «parte de un capítulo introductorio de la tesis doctoral del autor» p. 9), e igualmente, su obra, por el momento, más extensa *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España (La Confederación Nacional CatólicoAgraria, 1917-1942)* (Madrid, 1979, 552 pp.); Leandro Higueruela del Pino, en quien la sede primada tiene a uno de sus más reputados especialistas: *La diócesis de Toledo durante la guerra de la Independencia española* (Toledo, 1982, 291 pp.); D. Benavides Gómez, cuyo valioso libro *Democracia y Cristianismo en la España de la Restauración (1875-1931)* (Madrid, 1978, 391 pp.) viene a completar su tesis doctoral de la que dimos ya noticia: *El fracaso social del catolicismo español* (Barcelona, 1973); Pere Anguera, de asombrosa erudición en todo lo concerniente a la historia contemporánea del Principado catalán y entre cuya numerosa bibliografía, referente de manera tangencial o directa a su dimensión eclesiástica, convendría tal vez subrayar *Menjacapellans, conservadors i revolucionaris* (Reus, 1991, 189 pp.); Jesús Longares, cuya innovadora tesis doctoral fue dirigida por el autor de las presentes líneas: *Política y Religión en Barcelona (1833-1843)* (Madrid, 1976, 341 pp.), circunstancia que nos veda tributarle un bien merecido elogio; José Sánchez Jiménez: *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social* (Madrid, 1986, pp.), estudio muy acordado a la línea de investigación más proseguida por este profesor malagueño, cuyo envidiable dominio de la trabajosa andadura de nuestro catolicismo social ha vuelto a probarse recientemente: *Caritas Española. 1942-1999. Acción social y compromiso cristiano.* (Madrid, 1998, 381 pp.), ratificando las fáciles previsiones que podían hacerse con la lectura, un veintenio atrás, de un más que notable artículo: «La acción social cristiana en el último decenio del siglo XIX: las repercusiones de la «Rerum Novarum» en España», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea,* 1 (1980), pp. 123-41; José Leonardo Ruiz, pieza mayor de su enjundiosa bibliografía: *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)* (Sevilla, 1995, 618 pp.), y sólido eslabón de una carrera investigadora proseguida *festina lente:* «Cien años de propaganda católica: las misiones parroquiales en la archidiócesis hispalense (1848-1952)», *Hispania Sacra,* 101 (1998), pp. 275-27; Fernando de Meer, autor de tan pausado como firme y bien ennortado caminar por la vertiente religiosa del nacionalismo vasco y otras rutas del catolicismo de los días de la guerra civil e inmediatamente ulteriores: «Algunos aspectos de la cuestión religiosa en la guerra civil (1936-1939», *Anales de Historia contemporánea,* 7 (1988-89), pp. 111-26; José María Margenat Peralta, especializado en el estudio de la temática eclesiástica de la II República y la guerra: «Manuel de Irujo: la política religiosa de los gobiernos de la República en la guerra civil», *Cuadernos de Historia moderna y contemporánea,* 4 (1983), pp. 175-93, «La Iglesia en la Guerra civil de España», *Miscelánea Comillas,* 44 (1986), pp. 523-55, *El factor católico en la construcción del consenso del nuevo Estado franquista (1936-1937)* (Madrid, 1991); José Domínguez León, para el que la historia eclesiástica de la Sevilla del XIX no guarda secretos (la publicación de su tesis ha sido un poco defraudadora al no recoger su texto las pertinentes observaciones que le fueron formuladas el día de su defensa en la Universidad hispalense por algunos de los miembros del tribunal que la juzgara: *La sociedad sevillana en la época isabelina. Una visión a través de la religiosidad (1833-1868).* Córdoba, 1999, 581 pp.); Miguel Ángel Orcasitas, del que su *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración.* (Valladolid, 1981, 315 pp.) aviva el deseo de ver pronto rematada su biografía sobre el P. Cámara; Vito T. Gómez, a quien debemos una monumental biografía acerca de un purpurado muy destacado de comedios del Ochocientos, *El Cardenal Fr. Manuel García y Gil, O.P., Obispo de Badajoz y*

[13] «El presente trabajo forma parte del capítulo V de nuestra tesis doctoral, de la que ya presentamos una síntesis en el VIII Coloquio de Pau, editado bajo el título *La crisis del Estado español. 1898-1936*, ver «Una perspectiva ante la crisis de 1917-1920. ¿Hubo respuesta católica?», pp. 379-397», p. 41.

Arzobispo de Zaragoza (1802-1881) (Valencia, 1990, 994 pp.), así como su renovador artículo «El Concilio Vaticano I vivido desde España en su fase de preparación», *Escritos del Vedat*, XXVI (1996) pp. 331-446; Manuel Morán Ortí, tan diligente en sus análisis de la posición de la Iglesia docente cara al liberalismo gaditano y del que es de lamentar su escaso comercio con las prensas, habida cuenta de su penetrante inteligencia, según lo confirma *ex abundantia, Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz* (Madrid, 1994, 189 pp.) o su artículo anterior «Conciencia y revolución liberal: actitudes políticas de los eclesiásticos en las Cortes de Cádiz», *Hispania Sacra,* 86 (1990), pp. 485-92; Antonio Moliner Prada, rastreador buido de tantas sendas de la Iglesia de la crisis del antiguo régimen y de algunas novecentistas: La campaña de 1921 contra los capuchinos de Navarra acusados de separatismo», *Hispania Sacra*, 89 (1992), pp. 201-16, y en cuyo patrimonio bibliográfico acaba de incluirse una notable monografía por la documentación y profundidad analítica: *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración* (Barcelona, 2000), 294 pp.; Manuel Suárez Cortina, preocupado y atento por los fenómenos de la secularización y el anticlericalismo en la vida española finisecular; Ángel Martínez de Velasco, hacemos férvidos votos porque no esté muy lejano el día en que se decida a publicar el fruto de sus incontables rebuscas y escudriñamientos en innumerables archivos eclesiásticos en torno a la iglesia fernandina; Luis Miguel Moreno, cuyo estudio sobre la CEDA murciana hemos ponderado con énfasis en todas las ocasiones que se nos han presentado, y que ahora parece más interesado por otras parcelas tal vez más gratificantes y productivas en el yermo campo del catolicismo español contemporáneo, según lo demuestra su magnífico artículo «Campesinado y catolicismo social en Murcia (1900-1923)», *Hispania Sacra*, (1989), pp. 719-61, etc., etc., suprimen, por su cotización en el mundo intelectual, cualquier duda o temor ante el futuro de la disciplina que nos ocupa, de cuyo cultivo son fieles garantes.

El relevo también está asegurado según lo descubren los estudios de José García Cuevas, el hecho de asumir la honrosa responsablidad de orientar su tesis doctoral sobre el cabildo cordobés a lo largo de casi toda la centuria decimonónica impide aquí calificarla con los adjetivos encomiásticos que en verdad exige, *El cabildo catedralicio cordobés desde la*

revolución a la restauración (1778-1887) (Córdoba, 1996, 276 pp.); Ángel Gonzalo Gonzalo sobre el mismo tema: *El cabildo de la catedral de Burgos en el siglo XIX (1808-1902)* (Baena, 1993, 462 pp., tesis de doctorado bien pilotada por Jesús María Palomares); Basilisa López García, en su haber una importante *Aproximación a la historia de la Hoac. 1946-1981* (Madrid, 1995, 387 pp.); José Luis Orella, que ha emprendido con empeño, rigor y olfato una investigación de amplios vuelos sobre la democracia cristiana y de la que están lejos de excluirse algunas de sus plasmaciones europeas más relevantes; J. de la Cueva Merino: *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalismo y secularización en Cantabria (1875-1923)* (Santander, 1994, 417 pp.) es una tesis doctoral sobresaliente que augura un brillante trabajo en el campo de la historiografía eclesiástica, esperanza que ya cabía albergar publicado su estudio «La cuestión clerical-anticlerical contemporánea en la historiografía española», apud *Doce estudios de Historiografía contemporánea* (Santander, 1991, pp. 121-43), y lo corrobora «Católicos en la calle: La movilización de los católicos españoles, 1999-1923, no obstante la dificultad del tema, no siempre superada, sobre todo, en el planteamiento inicial, como es lógico en un estudioso aún muy joven, *Historia y Política*, 3 (1999), pp. 55-80; Enrique Berzal de la Rosa, cuya atractiva y pétrea biografía sobre el interesante prelado *Remigio Gandásegui (1905-1937). Un obispo para una España en crisis* (Madrid, 1999, 256 pp., LXXIV) nos hace esperar una trayectoria de frutos serondos; José Luis Mínguez Goyanes, receptivo a dimensiones del apostolado católico hasta ahora investigadoramente inéditas y autor de una primera aproximación al cardenal gallego *Quiroga Palacios no seu tempo* (Santiago de Compostela, 2000, 370 pp.), que cuenta con el antecedente de C. Gil Atrio, *Don Fernando Quiroga. El Cardenal de Galicia* (Madrid, 1992), y con otro estudio del propio Mínguez Goyanes: «Don Fernando Quiroga Palacios, obispo de Mondoñedo (1946-1949), *Estudios Mindonienses*, 10 (1994), pp. 117-94; Manuel Álvarez Tardio uno de los varios y destacados jóvenes politólogos imantados por el trillado pero a la vez siempre atrayente tema de las relaciones entre la Iglesia y la Segunda República, pero muy abierto a las brisas extranjeras, según lo demuestra palmariamente su insuperable edición de la famosa obra de Lord Acton *Ensayos sobre la libertad, el poder y la libertad* (Madrid, 1999), así como a la historia transnacional: «Política y

secularización en la Europa contemporánea». *Studia Historica. Historia contemporánea,* 16 (1998), pp. 143-66, cuya temática española es, de manera paradójica, la más infirme documental y analíticamente abordada, conforme vuelve a suceder en «Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos», *Historia y Política,* 3 (2000), pp. 7-29; Samuel Garrido, cuya tesis doctoral reconstruye notablemente una actuación a menudo olvidada a escala nacional: *Los trabajadores de las derechas. La acción social católica en los obispados de Tortosa y Segorbe (1877-1923).* (Castellón, 1983, 290 pp.), etc., etc. Unos y otros, en compañía de los seniores arriba citados, harán con sus afanes que la historiografía eclesiástica española contemporánea deje de ser la cenicienta de la disciplina de Clío, catapultándola al escenario principal de las humanidades hispanas, afrontando sin angustias los desafíos que le depare un futuro tan dinámico como será el de los sucesivos presentes del siglo XXI.

Prenda de bienandanza es, en la aurora del tercer milenio, la decidida incorporación de las mujeres a la historiografía eclesiástica contemporánea. Hemos registrado y con peralte más arriba el nombre de estudiosas, pero su provechosa y estimulante presencia se descubría, de ordinario, de manera aislada y singular. Ha sido con lo que cabría denominar tercera generación de discípulos e investigadores respecto a los padres fundadores de nuestra especialidad, cuando dicha incorporación, conforme a la *praxis* habitual en todas las manifestaciones de la vida nacional, se muestra masiva y arrolladora. Viene a corroborarlo un copioso haz de nombres y títulos: María Jesús Vilar, que sigue las firmes roderas trazadas por su padre, el catedrático Juan Bautista Vilar Ramírez, en extensos terrenos de la geografía eclesial y religiosa contemporánea, ecumenismo, episcopologio levantino, relaciones Iglesia-Estado, etc., conforme vienen a demostrarlo trabajos como «Tomás Bryan y Livermore, obispo murciano del 98», *Anales de Historia Contemporánea*, 14, (1998), pp. 1-18; «Contribución a la biografía del cardenal Mariano Barrio, obispo de Cartagena y arzobispo de Valencia (Veintitrés cartas inéditas, 1858-1874)», *Carthaginensia,* XV (1999), pp. 413-48; «Ciencia, técnica y religión. El ingeniero José Almazán, el obispo Mariano Barrio y el proyecto de ferrocarril Albacete-Cartagena (1858)». *Anales de Historia Contemporánea*, 15 (1999), pp. 437-49, en el que se incluyen dos deliciosas y expresivas cartas

acerca de progreso y fe ... en términos decimonónicos, etc., etc.; Laura Serrano, promesa de una sobresaliente cultivadora en la materia aquí tratada y con una tesis doctoral sobre el contexto eclesial de la Transición en avanzado proceso de elaboración adelanto fruitivo: «Renovación eclesial y cambio político (1965-1975). El clero diocesano de Valladolid en el tardofranquismo», *Siglo XX*, 44 (2000), pp. 29-43; Mónica Moreno Seco, que apunta maneras de gran historiadora en su animosa tesis doctoral *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975* (Alicante, 1999, 423 pp.); y, afortunadamente, la lista crece y crece..., confiamos que con atención a la calidad, al igual, claro, que en la de los historiadores...

TAMBIÉN, DESDE FUERA DE LA HISTORIA CONVENCIONAL

Los parágrafos que deberían consagrarse al análisis pormenorizado de los trabajos y los días de los estudiosos acabados de mencionar, los destinaremos a la somera alusión de la aportación realizada por los no profesionales o especializados en otras áreas de la historia y de las ciencias sociales, menos comentados en las publicaciones y esferas especializadas, en tanto que aquéllos lo han sido y lo serán con asiduidad. Colocados, por las leyes de bronce de la edición, ante la difícil alternativa, nos decidimos a seguir, con lógica reluctancia, la opción señalada.

Un conocido ensayista, distinguido por su apertura cultural e imantado con fuerza por las vicisitudes políticas e ideológicas de la España contemporánea, el notario y jurídico militar José María García Escudero, ha realizado frecuentes y prolongadas incursiones por el catolicismo de la misma época. Sus estudios, discretos en cuanto a la documentación, notables por su perspicacia y destacados por su talante liberal, se resienten, empero, de orfandad metodológica y capacidad de síntesis. Recluidos también en exceso en el plano de la política, son de mayor provecho para los interesados por esta última dimensión de la historia de las dos últimas centurias que para el análisis de la temática que centra las presentes páginas. (No obstante el desapoderado afán de García Escudero por fundir ambos planos como trasunto fiel de la realidad de dicha etapa, la frontera entre ellos es más señalada de lo

que él sostiene, *oportune et inoportune*, de forma muy particular en el tomo II de su obra *Los cristianos, la Iglesia y la política* (Madrid, 1992, 2 vols.), más en el primer tomo, *Entre Dios y el César,* 418 pp. que en el segundo, *España y América. Desde la Monarquía católica a la teología de la liberación,* 351 pp., que viene a ser su última visión de la trayectoria del catolicismo hispano desde la Edad Media a la época socialista. Igualmente, a través de la biografía de una personalidad a cuyo conocimiento había ya contribuido notablemente con aportaciones sustantivas, el por dos veces director de Cinematografía del régimen anterior ha esbozado el itinerario o penúltimo segmento de la religión tradicional de los españoles: *De periodista a cardenal. Vida de Ángel Herrera* (Madrid, 1998, 431 pp.)[14].

Con más de una afinidad conceptual y de propósito respecto al autor susomentado, aparece la figura del destacado contemporaneísta Javier Tusell, admirable por su insomne laborar, su asombrosa capacidad de información y su acezante curiosidad intelectual. Varios son los estudios con los que ha ensanchado el caudal de esta corriente de la historiografía nacional. Dados los rasgos que conformaron el desenvolvimiento de la CEDA, los dos volúmenes que a su reconstrucción dedicara el catedrático barcelonés, pueden estimarse por más de un motivo como pertenecientes al ámbito. Sin embargo, al haber aparecido en 1974, los marginaremos de nuestra referencia para hacer más amplia la mención de otro de sus libros de temática en ancha medida religiosa: *Franco y los católicos. La política*

[14] «No pretendí en mi libro [*Conversaciones sobre Ángel Herrera* (Madrid, 1986, 518 pp.)] hacer un retrato acabado de Herrera, sino aportar todos los colores que habrá de emplear el que lo haga. A lo sumo, trazar el boceto a carboncillo, para que por encima se pinte el retrato definitivo. Y la utilización que se ha hecho de las *Conversaciones* por cuantos se han ocupado de Herrera me ha demostrado que hice una obra útil [...] *El pensamiento de Ángel Herrera* fue el complemento de las *Conversaciones.* Pude incorporar mucho material inédito, procedente en su mayor parte de la correspondencia del cardenal [...] Se ha conservado en la misma habitación donde aquél pasó sus últimos años y donde murió. Todo sigue como él lo dejó. Hasta sus gafas en la mesilla de noche». *Mis siete vidas. De las brigadas anarquistas a juez del 23F.* Barcelona, 1995, pp. 470-71. Las tres últimas frases del texto precedente se reproducen *ad integrum* en la biografía que sobre el cardenal santanderino acabaría por publicar el ilustre acenepista, p. XXVI. Acerca de su etapa como director general, los capítulos XXIII de sus recuerdos resultan muy sugerentes.

interior española entre 1945 y 1957 (Madrid, 1984), que viene a ser en buena parte la prolongación natural del libro anterior. En las coordenadas en que se inserta es quizá la obra más valiosa acerca de un asunto abordado por Guy Hermet en su tesis doctoral, *Los católicos en la España franquista* (Madrid, 1986, 2 vols., 434 y 519 pp., respectivamente). Con el aporte de documentación inédita que enriquece casi todos sus libros de envergadura, esta monografía posee altas calidades de información y sagacidad y se ofrece más ponderada en la apreciación de la personalidad y obra de Franco que muchos otros de los estudios del propio Tusell acerca del dictador y su sistema. Una nueva investigación alineadas en el mismo tajo es la redactada en unión de su esposa, *El catolicismo mundial y la guerra civil* (Madrid, 1993). Singularmente, ésta posee el mérito de ser una de las pocas catas de radio universal acometidas por la historiografía hispana, siempre tan corraleña incluso en sus plumas más sobresalientes, con la peraltada excepción del ya ha tiempo desaparecido catedrático hispalense Jesús Pabón. Aunque contiene muchas lagunas bibliográficas, en especial en el tratamiento de lo francés, y ser de redacción muy apresurada en algunos pasajes, como visión de conjunto merece una calificación superior. Con todo, las vías que abre son de más valor que sus catas específicas[15]. Otra obra en colaboración del mismo autor al que consagramos este parágrafo, que puede incluirse *lato sensu* en nuestra materia *Manuel Giménez Fernández, precursor de la democracia española* (Madrid-Sevilla, 1990) supone a todas luces un pronunciado descenso en la jerarquía científica en que su producción se sitúa. La biografía del canonista hispalense es una incursión veloz y atrevida que, por su carencia documental e infirmidad contextual, no se ha visto recompensada por la fortuna.

Otro infatigable cultor del mismo campo historiográfico que el roturado por el catedrático catalán antecitado, Ricardo de la Cierva, ha transitado con asiduidad por el acotado en estas líneas. Reportajes periodísticos de vastos panoramas y cuestiones, las obras de este destacado

[15] Vid. al respecto las interesantes consideraciones de G. Fernández de la Mora, «Elegía y loa del libro» en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas,* LI (1999), una de las cuales reza así: «En la ética de la inteligencia, la informática está potenciando con más energía que nunca el mandamiento del pensar creativo», p. 650.

especialista de la guerra civil y del franquismo dedicadas nuclear o corticalmente a la andadura de la Iglesia española e iberoamericana contemporáneas, registradas con agilidad y pulso narrativo, están dañadas de una morbosa subjetividad y descalificatoria unilateralidad: *Jesuitas, Iglesia y marxismo* (Barcelona, 1986); *Obscura rebelión en la Iglesia. Jesuitas, teología de liberación, carmelitas, marianistas y socialistas: la denuncia definitiva* (Barcelona, 1987). Libelista nato, el autor de *Francisco Franco. Un siglo de España* (Madrid, 1973, 2 vols.) no defraudará a los que acudan a sus trabajos en búsqueda de munición polémica y anticipados juicios finales; al tiempo que también colectarán, en esta selva *selvaggia*, datos curiosos, retratos vivos y visiones percutientes. Un amplio muestrario de ello encontrará el curioso lector en *Las puertas del infierno* (Madrid, 1995) donde se trata de *omni re scibile... et quibusdam aliis.* Desde Lamennais y Gregorio XVI hasta Pablo VI y las tensiones en la Compañía de Jesús, episodios y personajes relevantes de la historia de la Iglesia son llamados a capítulo por el autor que, en un nuevo camino de Damasco, rectificará, copérnicanamente, las posiciones mantenidas hace un treintenio respecto a uno de los institutos religiosos españoles de ámbito más universal (pp. 567-89).

De producción más parsimoniosa y taraceada, el diplomático e ingeniero Javier Rubio García-Mina ha contribuido de forma sobresaliente al progreso de la historiografía eclesiástica de la Restauración, periodo que sus estudios han enriquecido en sus facetas exteriores. Su aportación subraya lo que con enfadosa insistencia hemos afirmado en esta y otras páginas: el avance de nuestra disciplina proviene, en no pocas ocasiones, de los afanes de investigadores interesados primordialmente por otros temas, que en su prosecución han recalado más o menos dilatadamente en las aguas del pasado religioso. Pocos ejemplos más expresivos de ello que éste que ahora nos ocupa. En su robusto y airoso fresco acerca de la política internacional española del último tercio del XIX, las relaciones entre Madrid y el Vaticano así como, es claro, sus repercusiones en la política interior del Sexenio y el canovismo tienen las proporciones requeridas por su trascendencia. Llegarían quizás a las tres cifras el número de las catas y análisis con que sus obras han dilatado la visión religiosa e incluso eclesiástica de los decenios finiseculares ochocentistas. Tal riqueza nos veda, bien se entiende, desgranarla. Quede únicamente aquí constancia de ello

como exvoto y quizá como acicate para lectores todavía no beneficiados con el repaso de dichos estudios, entre los que destaca *El reinado de Alfonso XII. Problemas iniciales y relaciones con la Santa Sede. Historia de la política exterior de España en la época contemporánea (II).* (Madrid, 1998, 574 pp.). Nada falta: documentación primaria de archivos nacionales y foráneos, familiaridad hemerográfica, asimilación bibliográfica, y acaso nada sobra en sus páginas, ni siquiera tal vez el dolorido sentir por creerse voz clamante *in deserto* ante una historiografía oficial tan conformista y quizá tan cloroformizada como todo lo establecido.

Muchos más autores cubren con su trabajo el ancho campo de nuestro pasado eclesiástico. Todos, insistiremos una vez más, se han ganado esforzadamente el reconocimiento de la cultura española en las diversas parcelas que la integran. En la muy estimable de las síntesis divulgativas, las de la biografía destinada al gran público y de la monografía acometida para satisfacer legítimas preocupaciones o aficiones íntimas, desprendidas en un caso y otro de escrúpulos eruditos y miras acribiosas, son incontables los autores y títulos que comparecerían a la ligera revista llevada a cabo en las presentes páginas. Sacerdotes editorialmente prolíficos como el valenciano Francisco Martí Gelabert, el oscense José María Javierre o el navarro Francisco Rodríguez de Coro, laicos como Enrique Miret Magdalena, José María Jiménez Lozano (en su desigual producción merece destacarse *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Madrid, 1978, 273 pp.), Rafael Gómez Pérez o Francisco José Fernández de la Cigoña comparecerían, entre otros muchos, pero en sus circunstancias muy destacadamente, a esa visita de dichos espacios de la bibliografía eclesiástica y religiosa. Figurando entre las más honrosas tareas del emborronador de estos apuntes su debida reseña en publicaciones especializadas, singularmente, en la fundada por Jaume Vicens Vives en 1953, *Índice Histórico Español,* remitiremos a lo allí escrito, atenazados como estamos por el dogal de las cortas dimensiones concedidas a estas páginas.

Igualmente otra nota personal nos invalida para juzgar, con la requerida imparcialidad y justeza, la aportación que, en un estadio historiográficamente decisivo de nuestro país, supusieron para la adultez de la disciplina de la que ahora hablamos las «Semanas Escurialenses de

Historia de la Iglesia», celebradas durante el sexenio 1976-82. Foro plural y abierto, como todos los organizados por nosotros, y en el que ningún rincón del ayer más inmediato eclesiástico español quedó sin escudriñar, a él tuvieron la amabilidad de concurrir, a veces, con las preseas de su investigación, Domínguez Ortiz, Carlos Seco, Manuel Revuelta, Javier Tusell, Vicente Cacho Viu, Manuel Tuñón de Lara, Casimiro Martí, Mons. Rouco Varela, Álvarez Junco, Ferrer Benimelli, José Antonio Escudero, José Andrés-Gallego, Juan Bautista Vilar, A. Fernández García, Celso Almuiña, Jesús María Palomares, etc., etc.

De los citados en último lugar por mera razón cronológica en cuanto a su orden de actuación escurialense, no quisiéramos desaprovechar la oportunidad de realzar como es debido su aportación a la historiografía eclesiástica. Unidos por su docencia en la Universidad Pinciana y su dedicación al cultivo de la historia política con base documental preferentemente hemerográfica, los tres han enriquecido el conocimiento de varias parcelas de la España eclesiástica y religiosa de la etapa contemporánea. Junto con trabajos ya citados, Jesús María Palomares ha escrito páginas muy notables sobre la acción social de los católicos castellanos, así como acerca del culto josefino durante el XIX. De su lado, César Almuiña ha seguido en una línea de investigación ya iniciada en los comienzos de los setenta: la prensa de corte eclesiástico o, más exactamente, político-religiosa, toda ella en buena parte carlista. A Antonio Fernández García se deben aportaciones de gran valía acerca de la Iglesia de la Segunda República y de la contienda fratricida, como también de la etapa decimonónica (entre las que resaltamos especialmente, «El sostenimiento económico del clero en la primera década del régimen isabelino», en *IV-V Semana de Historia eclesiástica de la España contemporánea* (1981, pp. 11-74), «La cuestión religiosa en la constitución del bienio progresista», *Perspectivas de la España contemporánea. Estudios en homenaje al profesor V. Palacio Atard* (Madrid, 1986, pp. 109-41); El «El conflicto Iglesia-Estado en la Revolución de 1868», *Homenaje a los profs. José María Jover Zamora y Vicente Palacio Atard,* Madrid, 1990, pp. 441-508; «La Iglesia ante el establecimiento de la Segunda República», *Cuadernos de Historia moderna y contemporánea,* 5 [1884], pp. 215-41, y «La iglesia española y la guerra civil», *Studia Historica,* III, 4 [1985], pp. 37-75).

Desearíamos reparar en el tramo final de este artículo en otro extremo relacionado con el parágrafo precedente. Por idénticas razones a las señaladas en él, no podemos glosar los importantes trabajos de estudiosos como A. Álvarez Bolado o J. R. Montero, que, sin ser profesionalmente historiadores pero sí intelectuales rigurosos, han llevado a cabo incursiones muy fructíferas por nuestra temática: el libro del jesuita santanderino *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil: 1936-1939.* (Madrid, 1995, 716 pp.) es de subido interés, e igual ocurre, no obstante su acusado apriorismo ideológico, con el del catedrático jerezano J. R. Montero, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República* (Madrid, 1977, vol. I, 801 pp. y vol. II, 738 pp.), o en los estudios de historiadores de otros terrenos colindantes que han enriquecido ocasionalmente la historiografía eclesiástica contemporánea a la manera, sobre todo, de los segovianos Antonio Linage Conde, uno de los publicistas y eruditos de mayor rango y autoridad de las últimas décadas, de laborar incansable y fecundo, y Maximiliano Barrio Gozalo, autor de una importante tesis doctoral: *Estudio socioeconómico de la Iglesia de Segovia en el siglo XVIII* (Segovia, 1982, 848 pp.) y notable incursionador por diversos aspectos de la jerarquía de la crisis del antiguo régimen, conforme a las trazas de nuestro libro *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)* (Madrid, 1986, 616 pp.) (Como su título indica elocuentemente, la muy meritoria obra del eximio canonista Lamberto de Echeverría no atiende a los aspectos contemplados en la precedente: *Episcopologio español contemporáneo (1868-1985). Datos biográficos y genealogía espiritual de los 585 Obispos nacidos o consagrados en España entre el 1 de enero de 1868 y el 31 de diciembre de 1985,* Salamanca, 1986, 230 pp.). Es igualmente muy estimable el *Episcopologio español (1700-1867). Españoles obispos en España, América, Filipinas* (Roma, 1992, 260 pp.) de V. Guitarte Izquierdo, quien dos años más tarde publicaría en la misma ciudad y editorial Iglesia Nacional Española la primera parte de dicho trabajo. El mencionado autor eclesiástico se había ocupado ya de un tema no tan menor según a veces se le estima y que, en algunas coyunturas, revistiera suma importancia; «Obispos auxiliares en la historia de la diócesis de Segorbe-Castellón)», *Anales Levantinos,* 10 (1984), pp. 113-35, y, dentro del mismo estilo erudito y de enciclopedia y diccionario, *Obispos Auxiliares en la historia del Arzobispado de Valencia.*

(Castellón de la Plana, 1985, 100 pp.), ambos de información segura y pulcra.

Pese a que la vertiente acabada de citar constituye la más frecuentada por nuestra pluma en el doble plano de la creación y la crítica y a ella, por tanto, hemos dedicado amplio espacio en otros lugares, disonaría que en el cuadro general que pergeñamos de la producción bibliográfica nacional, en el ámbito de la historiografía eclesiástica contemporánea, no aludiéramos, ni siquiera tangencialmente, a la consagrada a la biografía, género siempre en boga en nuestra temática por la poderosa y a veces irresistible irradiación emanada de las cumbres de la jerarquía. En todo caso, embridaremos nuestra curiosidad y retendremos nuestro interés. El actual arzobispo compostelano Julián Barrio Barrio vio publicada en Roma su *Félix Torres Amat (1772-1847). Un obispo reformador* (1976, 270 pp.), equilibrada al par que aguda semblanza, en la que la vida y la obra de uno de los prelados más discutidos e inteligentes del fin de la civilización del antiguo régimen, por él plenamente advertido, encuentran el ángulo y el marco necesarios para su intelección profunda. Dada la notoriedad de su aún más famoso tío, el arzobispo de Palmira, zarandeado todavía con mayor fuerza por los raviones de la crisis, era lógico que la historiografía eclesiástica catalana, la más pujante de toda la española, en líneas generales, volviese a ocuparse de él en otro libro de muy notable factura: R. Corts i Blay, *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1824) i l'últimas Il.lustració espanyola* (Barcelona, 1992, 687 pp.). De uno de sus coetáneos en el episcopado se ocupó poco después el sacerdote palentino J. San Martín Payo: «El obispo de Palencia D. Carlos Laborda (1832-1835), *Publicaciones de la Institución «Tello Téllez de Meneses»*, Palencia, 40 (1978), pp. 231-306, a partir de la 271 ricos apéndices, retrato construido fundamentalmente con las noticias proporcionadas por las Actas del Cabildo catedralicio.

Pero también los seglares escriben e investigan sobre la jerarquía eclesiástica. Así el catedrádito mallorquín Miquel Durán Pastor abocetó una pulcra biografía divulgativa de un buen prelado de los días de Cádiz: *Bernat Nadal i Crespí. Un Bisbe solleric que fou Diputat a les Corts de Cadis* (Palma de Mallorca, 1986, 138 pp.). Otro catedrático, en esta ocasión extremeño y excelente conocedor de toda la temática ochocentista de la historia de su tierra, J. García Pérez, estudió una de las figuras más

emblemáticas del liberalismo religioso y de las tormentas sufridas por algunos nobles espíritus en las idas y venidas de la fase inicial de la revolución española: *Diego Muñoz Torrero. Ilustración, religiosidad y liberalismo.* (Mérida, 1989, 277 pp., desde la 202, apéndices). El buen oficio y la sagacidad de su pluma superaron, a la hora de pintar una vera efigie del polémico sacerdote, los obstáculos interpuestos en su camino. María Isabel del Campo Muñoz investigó las grandes líneas que presidieron la controvertida actividad pastoral de uno de los campeones del integrismo finisecular, cuya voz agorera y casandrista, pero no siempre desorientada y en todo momento integérrima, resonó con poderoso eco en la publicística religiosa del momento: *Un integrista contra el sistema. Pedro María Lagüera y Menezo (1817-1892)* (Madrid, 1977, 359 pp.). Del pontífice más afecto de éste y de muchos otros prelados y sacerdotes de la segunda mitad del XIX y aún del XX..., el papa Mastai, ha escrito recientemente una sagaz y muy amena biografía un reputado catedrático de Derecho Administrativo en posesión de una pluma matizada y de un información bibiográfica muy depurada: F. Sosa Wagner, *Pío IX, el último soberano.* (Zaragoza, s.a. [1999], 307 pp.)

Diremos a este propósito que, debido al carácter generalmente extranjero de su edición original, no nos ocupamos aquí con la requerida latitud de los trabajos de hispanistas y estudiosos foráneos del catolicismo español contemporáneo. Como se sabe, entre éstos un puesto muy destacado ocupan el francés Gerard Dufour, destacado especialista en la crisis del antiguo régimen y magnífico estudioso del canónigo riojano J. Antonio Llorente: *Juan Antonio Llorente en France (18131822). Contribution à l'étude du Liberalisme chrétien en France et en Espagne au début du XIX siècle* (Ginebra, 1982, 375 pp.); los norteamericanos William J. Callahan –*Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Madrid, 1989, 314 pp.) se ofrece como una insuperable introducción al período analizado por su mesurada e informada pluma–, Stanley G. Payne, publicista acucioso y fecundo, en cuya extensa producción figura una breve y notable síntesis: *El catolicismo español* (Barcelona, 1984, 315 pp.); la británica S. Lannon; los italianos Giuliana di Febo y Alfonso Botti, estos últimos más como promesas que como realidades cuajadas, según lo atestiguan sus breves libros, *La santa de la raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista (1937-*

1962) (Barcelona, 1988, 136 pp.), de la primera, y el un tanto decepcionante del segundo, *El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)* (Madrid, 1992, 182 pp.), en el que el continente es más ambicioso que el contenido, como, a decir verdad, sucede igualmente con el de la citada Lannon: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España. 1875-1975* (Madrid, 1990, 324 pp.), desgraciada circunstancia que se repetirá con su compatriota A. Brassloff, *Religion and politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96* (Londres, 1998, 183 pp.) sin que varie en la de otro miembro de la comunidad hispanista anglosajona, Tonothy Michell cuya audaz y original obra *Betrayal of the Innocents: Desire, Power and the Catholic Church in Spain* (Filadelfia, 1998, 178 pp.) transcurre en algunos de sus tramos por paisajes historiográficos auténticamente tercermundistas, que en otro país que en España hubiera provocado incluso alguna protesta diplomática, en una, por fortuna, muy larga lista, acrecentada cada día, ya que en nuestra disciplina no se practica ni el monroísmo ni el chauvinismo y son bienvenidos todos los afanes.

ALGUNAS CARENCIAS

De tan estruendosa atmósfera vengamos de nuevo a la recatada y silente de la investigación. Son muchos los asuntos que en ella esperan aún la atención de los estudiosos. No abocetaremos, claro está, un repertorio de las cuestiones que deberán afrontarse prioritariamente por la historiografía española eclesiástica contemporánea, pues este artículo es de balance y recapitulación y no de prospectiva y diseño. Únicamente nos atreveremos a indicar una posible estrategia investigadora que entraña también, *a fortiori,* una elección epistemológica. Colocados en este terreno, un poco desiderativo, no vacilaríamos en mostrar una decidida inclinación por la pronta aparición de estudios sistemáticos y acribiosos de las distintas provincias eclesiásticas, según dejábamos ya indicado páginas arriba. Tales trabajos son los cimientos de cualquier análisis general y fundado de la religiosidad española o, al menos, de su porción mayoritaria y, en algunos periodos, abrumadoramente mayoritaria. Con limitaciones innegables, el marco diocesano es el más apropiado para las monografías de entidad y el que permite la mejor comparación y el más perfecto

ensamblaje con los estudios de geografía e historia secular. Dibujado con precisión este horizonte diocesano, preferentemente con investigaciones primarias o, en su defecto, con síntesis muy elaboradas, trabajos específicos pero de muy variado radio brotan casi instantáneamente. Así ha sucedido, por ejemplo, en Francia. Este país, en vanguardia aún en nuestros estudios, ofrece el camino a seguir en tal dirección. Merced a una envidiable labor de conjunto acometida por figuras destacadas de dicha especialidad se ha rematado el vasto esfuerzo representado por la colección *Histoires des diocèses de France* (fundada por E. Jarri y J. R. Palanque, comprende una primera serie de cuatro volúmenes, que ha tenido continuación en otra de veintidós volúmenes, pilotada ésta por B. Plongeron y A. Vauchez)[16].

En el tramo finisecular del segundo milenio todo lo concerniente al análisis intercultural, al estudio de los contactos y confrontaciones culturales y, en suma, a la visión del otro, ha adquirido una relevante trascendencia. No es de esperar que a corto plazo cambie esta tendencia del mundo intelectual y sociopolítico, por lo que los títulos para su estudio en cualquier campo son patentes. También, por supuesto, en el nuestro. Su importancia en él incluso es mayor que en otros si se repara que, de modo indirecto, su ahondamiento repercutirá de inmediato en una apertura del paralaje en que permanecen enclaustradas las investigaciones concernientes a dicha área. También en ella resulta obligado referirse al país vecino. Su historiografía religiosa vuelca hoy gran número de sus energías en lograr una ajustada reconstrucción de las relaciones entre los integrantes de diversas religiones en un mismo cuadro nacional y, en especial, entre los miembros de un mismo credo pertenecientes a enmarcamientos estatales distintos y, por ende, con una diferente identidad geográfica y cultural.

Es gustoso observar que en el primer extremo se han verificado sensibles progresos en la historiografía española durante los tres últimos decenios. Tanto en la época medieval y moderna como en la contemporánea se ha avanzado ostensiblemente en la caracterización de la imagen

[16] M. Lagrée, «La monographie diocésaine et les acquis de l'historiographie religueuse française», *Études d'histoire religieuse,* 61 (1995), pp. 941.

del otro, bien que, a fuer de sinceros, habrá de declararse que en la última rama con más bajo perfil investigador. Sin embargo, toda la segunda vertiente está por completo sin roturar; y aunque no muchos, debido a la tibetanización y enclaustramiento del país en su recorrido contemporáneo, los contactos con el exterior poseen un indudable interés para la historia de dicho periodo. En amplia medida, la religión fue el principal ingrediente de la visión por nuestros inmediatos antepasados de otros pueblos y culturas. La ausencia de apertura al exterior, en fuerte contraste con la España ilustrada, se vio compensada en parte al convertirse nuestro país desde el romanticismo en meca de viajeros y turistas de toda suerte, cuya presencia daría lugar a estereotipos y retratos en los que, volveremos a repetirlo, el elemento religioso constituía el núcleo modelador. Por lo demás, la rica labor misionera, incluida la etapa mencionada, desplegada por las monjas, monjes y frailes en América, África y Oceanía, da a esta representación del otro un innegable valor histórico y antropológico. Igual cabe decir con nuestra ancha corriente emigratoria en dichos continentes. El vehículo de todo ello, publicística, relato oral, pintura, etc., etc. nos informaría del cuadro de valores desde el que se construye la imagen del otro, correligionario o no. Obvio es decir que el estudio interdisciplinar a escala nacional e internacional se impone aquí por sí mismo y por los frutos tan maduros que de él se recogerían.

En este galopante recorrido por los temas de indispensable y prioritaria investigación en la disciplina que nos ocupa, el de la espiritualidad no es, a buen seguro, el de menor importancia. Con esbozos y apuntes sugestivos a cargo de Baldomero Jiménez Luque es, en verdad, todo un mundo el que permanece fuera de la jurisdicción historiográfica. Si acaso no con la intensidad y riqueza de un Newman o un Lacordaire, de un Ozanam o de una Santa Teresita de Lisieux, no faltan en los últimos siglos del pasado de España autores laicos y eclesiásticos y corrientes que recuerdan la fuerza y originalidad de la literatura espiritual del Renacimiento y Barroco.

Tan culpable orfandad no provocará, sin embargo, demasiada irritación al reparar en otro vacío temático aún más penoso. En casi ninguna de sus expresiones, la religiosidad contemporánea hispana ha sido objeto

de un estudio sistemático; incluso en la mayor parte de los terrenos faltan catas significativas y estimables. A finales del Novecientos, aún no cabe señalar la fecha del inicio de una investigación rigurosa de dimensiones aceptables si no globales.

Sí constataremos, letíficamente, que un campo muy aledaño se ve visitado con frecuencia por historiadores, sociólogos y críticos literarios. El universo de la narrativa –grandes y modestos autores sin exclusión ni, acaso tampoco, en última instancia, prelación, ya que se busca en ellos la pintura de la realidad social–, tan ebullente y dionisíaco en nuestras letras contemporáneas, considerado como fuente para el estudio de los hábitos y comportamientos religiosos, ha tenido, por ejemplo, en Soledad Miranda *–Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX* (Madrid, 1982, 281 pp.); *Pluma y Altar en el XIX. De Galdós al cura Santa Cruz* (Madrid, 1983, 350 pp.)– y en Francisco Pérez Gutiérrez –ved sobre todo su notable contribución al vol. I del t. XXXIX de la *Historia de España* de Ménéndez Pidal, *La Edad de Plata de la cultura española (1898-1936). Letras, Ciencia, Arte, Sociedad y Cultura,* titulada «La vida religiosa entre dos crisis: fin de siglo y guerra civil de 1936» (Madrid, 1994, pp. 509-654) –analistas sugerentes y rigurosos.

El camino abierto o ensanchado por sus trabajos, junto con los de otros investigadores, se muestra, al tiempo que cada vez más transitado, como indispensable aproche a la gran cuestión focalizada, como decíamos, en el conocimiento de la religiosidad hispana de las dos últimas centurias; bien que los esfuerzos no han de unilateralizarse en su dimensión popular, a la moda de una antropología cultural muy horra, de ordinario, de coordenadas y referencias históricas. El estudio, *verbi gratia,* de los temas de la predicación dominical y cuaresmal y de la formación del *ordo clericalis* reportaría incuestionablemente réditos y ganancias muy positivas para el escrutamiento del fenómeno. Por desgracia, sin embargo, ello nos lleva a denunciar otro de los grandes vacíos de la historiografía de la que tratamos, como es todo el universo de las órdenes y congregaciones religiosas, apenas científicamente rescatado en sus facetas más ininteresantes. Piénsese, por ejemplo, en la trascendencia de tal investigación para el análisis solvente y atópico de la enseñanza impartida en sus centros, como de manera homeopática intentamos en nuestro trabajo «La imagen literaria

de los jesuitas de la postguerra» (*apud Ignacio de Loyola, magister Artium en París, 1528-1535.* San Sebastián, 1991, pp. 223-233). Uno de los historiadores más sobresalientes de la actualidad, el ya citado M. Revuelta González, ha hecho recientemente una pequeña diversión de su camino real para enriquecer la bibliografía eclesiástica: *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)* (Madrid, 1998, 595 pp.), pero su esteva ha roturado preferentemente campos alejados del aquí señalado[17].

Un punto de partida acaso insustituible para acometer tan amplia y crucial tarea es el de V. Cárcel Orti, «Lenta restauración de las órdenes religiosas en la España del siglo XIX», *Ephemerides Carmeliticae,* II (1980), pp. 431-538, desde la 459, preciosos apéndices documentales, así como otros dos eslabones muy compactos: «Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX», *Hispania Sacra,* (1981), pp. 1992 y «Formación romana del clero secular español (1892-1936)», *Anales Valentinos*, 45 (1997), pp. 72-118, y, finalmente, tres encuadres muy ajustados y enjundiosos: «Las Universidades Pontificias españolas erigidas por León XIII y suprimidas por Pío XI (1896-1933)», *Burgense,* XXXVI, 2 (1995), pp. 427-70, «La Universidad Gregoriana y la formación teológica del clero español (1892-1936)», *Archivum Historiae Pontificiae*, 35 (1997), pp. 184-223, y «Le Cardinal Mercier et les etudes écclesiastiques en Espagne», *Revue d'Histoire Ecclesiastique,* XC, 1-2 (1995), pp. 104-112. Dos rigurosos investigadores —doña María José Villegas Sanz y el dominico Justo Formentín Ibáñez, llevan tiempo roturando con ahínco un área de importancia trascendente al campo meramente religioso: «Un ensayo de educación preescolar laica desde la Junta para Ampliación de Estudios: La Escuela de Párvulos de Simancas», *Hispania Sacra,* 86 (1990), pp. 573-89, adelanto del libro *La escuela de párvulos de Simancas. Un ensayo pedagógico de la Junta para Ampliación de Estudios.* (Madrid, 1996, 315 pp.) –fundada por Mrs. Gould y rectorada por Catalina Medina, entrada en religión en 1937 y siempre de arraigadas creencias católicas, la experiencia

[17] Con incidencia tan sólo muy reciente será provechoso consultar para el encuadre del tema la colección editada por la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades de la Conferencia Episcopal Española: *La formación sacerdotal: Encheridion. Documentos de la Iglesia sobre la formación sacerdotal* (1965-1998), Madrid, 1999, 1.346 pp.

de este parvulario rural pudo abrir caminos fecundos terminada la guerra civil; otro de los trabajos de la misma pareja de estudiosos, «Eclesiásticos entre los pensionados y científicos de la Junta para Ampliación de Estudios», *ibidem,*103 (1999), 333-54, no deja tampoco de tener su interés para la temática referenciada. En el centro mismo de este vasto campo se encuentra el libro de la profesora catalana Ana Yetano, *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920).* (Barcelona, 1988, 410 pp.) que, por desdicha dada la inteligencia de la autora, tangentea sólo el importante tema abordado en el título. Casi en los antípodas de la citada obra en cuanto a propósito y talante se encuentra la de la religiosa Margarita Juan, R. P. *Una insigne balear. Madre Cayetana Alberta Giménez (1837-1922).* (Palma de Mallorca, 2 vols., 1986, 797 pp. primer tomo, 803-1600, segundo); en la ya muy frondosa bibliografía de divulgación más o menos especializada nos inclinaríamos, entre los títulos que han sido objeto de lectura por nuestra parte (norma inflexible de los presentes apuntes), por la cita de éste, como copiosa cantera de información. A modo de contraste metodológico, la obra de una pluma bien abastada de saberes e información como la de Cristóbal Robles será igualmente de enjundiosa consulta: *Las Hermanas del Ángel de la Guarda. 1839-1990* (Madrid, 400 pp.), donde se biografía la encomiable acción pedagógica de esta congregación de origen, como tantas otras, francés. Fruto de una bien rematada tesis doctoral es el sólido libro de I. Paz González: *Las terciarias franciscanas de la madre del Divino Pastor (Contribución al estudio de de la vida religiosa en España durante el último cuarto del siglo XIX)* (Madrid, 1978, 437 pp.). De metas y propósitos más atractivos que logrados es el libro de M. Ostoloza Esnal, *Entre religión y modernidad, Los colegios de las Congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931.* Bilbao, 2000, 352 pp., con corto anejo gráfico.

Acabaremos de abocetar el panorama de la acción educativa de la Iglesia española contemporánea, tan sometida a críticas charrafinescas y sectarias y rara vez ponderadas de sus indudables facetas desmañadas y negativas, con la mención de una obra que quisiéramos que sirviera como compendio y cifra de varias otras del mismo porte y metas publicadas en tiempos recientes. Es la notable de un acreditado modernista, el navarro

E. Zudaire Huarte sobre un famoso y acaso decisivo centro no sólo en la educación y pedagogía del norte del país, sino igualmente en el cultivo de la ideología nacionalista vasca o al menos de buena parte de sus cuadros, tanto civiles como eclesiásticos: *Lecároz, Colegio «Nuestra Señora del Buen Consejo» (1888-1988).* (Burlada, 1989, 249 pp.).

Bien sabido es cómo la firmación de los procesos de secularización y laicismo dieron lugar en la historia finisecular a una encendida controversia satisfactoriamente reconstruida por historiadores generales y de la pedagogía. Desde 1975 se contabilizan obras de gran interés como la de T. García Regidor, *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1902-1904).* (Madrid, 1985) o –en menor grado– la de M. Puelles Benítez, *Educación e ideología en la España contemporánea.* (Madrid, 1986), en tanto que la de E. Bernard Royo, *Catolicismo y laicismo a principios de siglo. (Escuelas laicas y católicas en Zaragoza).* (Zaragoza, 1985) representa una estimable aportación al estudio de un ámbito geográfico y social de indudable importancia.

Ínsito en la misma temática aunque no propiamente en el vector que hemos aludido, se encuentra un espacio de la pedagogía de la fe abordado en fecha última de modo satisfactorio dentro de su carácter de síntesis, tal vez un poco apresurada, al menos en cuanto hace a la contemporaneidad: L. Resines, *La catequesis en España: Historia y textos* (Madrid, 1999, 983, desde la p. 508).

Tal vez sea el indicado terreno uno de los que más elocuentemente refleje la situación de la historiografía eclesiástica sobre la edad española contemporánea. La invertebración reina en sus dominios. Frente a zonas con abultadas aportaciones, existen otra casi por entero desabastecidas, mientras que los contrastes de análisis y método no son menores. Domina, pues, la anarquía, cuando no el caos. La planificación y el sistematismo se imponen, por ende, para abocetar un panorama discretamente sólido que sirva, además, como indispensable y urgente marco de referencia a los estudios de ámbito general. El conocimiento de las ideas y saberes que pautaron la conducta de nuestros inmediatos antecesores se perfila con creciente e irrefrenable liderazgo en las tareas más ambiciosas y necesarias del quehacer historiográfico del contemporaneísmo. Aún en los umbrales del siglo XXI, una de las

líneas divisorias de los programas de las distintas fuerzas políticas pasa por el terreno de la educación.

En una dimensión más «corporativa» de la cuestión a que concedemos tan grande importancia en nuestro recuento y balance, ésta se ofrece igualmente como un banco de prueba y experimentación. La interdisciplinariedad tan proclamada al presente como piedra filosofal para el avance de las disciplinas sociales brilla aquí con luz propia. Pues, en efecto, no existe otro vector de la historiografía eclesiástica contemporánea –no sería muy inexacto afirmar lo mismo de la corriente general– en el que la afluencia y el aporte de las aguas procedentes del campo pedagógico sean mayores. Los resultados, empero, no han sido hasta el día muy satisfactorios. Una rama como la eclesiástica, que aún no ha alcanzado verdaderamente un sólido y respetado estatuto académico, se encuentra fecundada por otra todavía de menor rango científico, habida cuenta su juventud y de la infirme base, universitariamente hablando, de que arrancaba. Es así tan pesaroso como frecuente constatar la endeblez de las investigaciones desarrolladas con orientaciones y técnicas pedagógicas que tienen como meta el análisis desde tal plataforma de instituciones, organismos, empresas o figuras pertenecientes al mundo eclesiástico. Como carecemos de recetas curativas y, de otra parte, no aspiramos a convertirnos en sus arbitristas expendedores, creemos cumplir con un mínimo deber profesional descubriendo nuestra inquietud ante un estado de cosas necesitado de urgente remedio. Aunque nada es simple ni sencillo en un medio tan consolidadamente cristalizado como el de la investigación española, encontrar caminos de posible solución no sería acaso muy arduo. Bastaría quizás que conclusiones como las del I Congreso de Historia de la Iglesia española se llevasen a la práctica...

Un párrafo más al tema estrella de estas apresuradas líneas; importará insistir: un microcosmos insuperable de todo el universo académico e investigador al que dedicamos ahora nuestra atención. Tal vez en la vertiente que nos ocupa, más que la intensificación de esfuerzos en ciertas parcelas, lo prioritario sea ensamblar y conectar lo ya investigado con el objeto de ofrecer cuadros si no meticulosos al menos bien delimitados. Sólo de esta forma, aquí como en las restantes áreas de la especialidad señalada, se está en condiciones de trazar al fin un mapa fiable de su

complicada geografía. A renglón seguido todo el entusiasmo será poco a fin de acometer con buen orden la investigación de sus extremos menos articulados y obscuros y dar a la imprenta, por último, una historia equilibrada y sólidamente construida de la Iglesia española por las rutas de la modernidad. El historiador no debe tan sólo hacer soñar sino también soñar él mismo...

EL MUNDO ASISTENCIAL, EL CONTEMPLATIVO Y EL ECONÓMICO

Otro tema que participa en ancha medida de los caracteres del acabado de esbozar, es el de la actividad asistencial de la Iglesia. Cuestión casi inabarcable, mar sin orillas, habida cuenta del diligente y por siglos solitario protagonismo de aquélla en un campo crecientemente seductor para las nuevas hornadas de investigadores por la presencia universal e indomeñable del dolor y la enfermedad en la vida de mujeres y hombres. Pese a que los inicios de la contemporaneidad coincidieron, conforme es de sobra sabido, con el traspaso de poderes y competencias en el mundo de la beneficencia religiosa a la seglar y estatal, el proceso como todos –con la excepción quizás del de los callejeros y nomenclatores urbanos–, fue muy lento en nuestro país. No obstante la exclaustración y el proceso desamortizador, hasta bien adentrado el XIX el estudioso encuentra una ancha y casi inagotable veta de análisis y de una investigación muy propicia a la interdisciplinariedad. En Castilla la Vieja, hoy Castilla-León, residen dos de los principales hogares historiográficos de esta corriente. Con propiedad y justicia Valladolid puede reclamar aquí la capitalidad. Dos profesores de la Universidad pinciana dirigen con buena mano y rumbo fecundo el laborar de un amplio haz de jóvenes estudiosos, predicando, claro, con el ejemplo. A Jesús María Palomares le corresponde indisputablemente la condición de pionero y a uno de sus primeros discípulos la de impulsor tenaz e innovador de la temática de la que tratamos ahora. Numerososo colaboradores continúan con seguro paso la tarea, sin que nos sea posible ya particularizar nombres y trabajos, si bien nos parece obligada la excepción del notable e incesante tejer de Elena Maza. Pedro Carasa, de fluyente pluma y envidiable inquietud y curiosidad

historiográficas, es el otro profesor aludido, con similar capacidad de magisterio y convocatoria que el precedente. Su belicosa tesis, de un anticlericalismo militante, extrajo la cuestión del insípido en que se desenvolvía hasta entonces: *Crisis del Antiguo Régimen y Acción Social en Castilla* (Valladolid, 1987. 666 pp.). Durante su estadía salmanticense, la catedrática Gómez Molleda inició y potenció igualmente esta línea investigadora, proyectándola con preferencia al estadio siguiente de la beneficencia y acción social del Estado en el mencionado campo. En esta otra colmena científica son también muchos sus miembros, entre los que, sin injusticia para nadie, y sin que el modesto relator, de limitada capacidad de lectura y aún más de análisis pueda convertirse en el narrador omnisciente de la vieja novelística, los que elegimos a manera de símbolo de todo un benemérito esfuerzo a Mariano Esteban de Vega: *De la Beneficencia a la Previsión. La Acción Social en Salamanca (1875-1898)* (Salamanca, 1991, 288 pp.), muy robusta tesis doctoral, y a María Dolores de la Calle: *La Comisión de Reformas sociales. 1883-1903. Política social y conflicto de intereses en la España de la Restauración* (Madrid, 1989), una nueva y muy sólida tesis de doctorado; y ambas situadas en la otra ladera del territorio historiográfico que describimos, pero terreno cuya facies resulta incomprensible sin la gravitación cuando no incluso con la presencia de lo eclesial y religioso. Esteban de Vega, muy conocedor e introducido en el contemporraneísmo francés, dirigió con acertado pulso el nº. 25 de la revista *Ayer* consagrado al tema de la «Pobreza, beneficencia y política social», con aportaciones francesas y portuguesas[18].

De la restante literatura historiográfica que acerca de la cuestión nos ha sido dable leer o compulsar nos gustaría, claro, citar con encomio, venciendo el escrupúlo y quizá también la parcialidad de haber sido su

[18] Al hacer la amplia reseña de esta obra en el nº 88 de *Hispania Sacra* (1991), p. 814, escribía Cristóbal Robles Muñoz: «Esta monografía es la número 32 de las que ha publicado el Instituto Español de Historia Eclesiástica, que tiene su sede en la Iglesia Nacional de Montserrat (Roma). A ella se suman otras colecciones y una publicación anual que alcanza en 1990 su número 36. Con una gran economía de recursos, el Instituto ha ido creando un entramado de relaciones personales entre investigadores del clero secular español. Allí han encontrado clima y terreno para su labor, sin otra condición que la del esfuerzo honesto».

director, la tesis doctoral de Fernando López Mora, *Pobreza y acción social en Córdoba (1750-1900)* (Córdoba, 1997, 620 pp.), el investigador acaso de más amplio paralaje geográfico e interdisciplinar en esta parcela, a cuya roturación seguirá contribuyendo en el futuro. Su trabajo proyectó la línea hasta entonces predominante en la investigación al terreno de la prostitución, tan poco analizado en su vertiente contemporánea en la fecha de la redacción del libro del estudioso cordobés, aunque sí por el grupo de contemporaneístas aglutinado por un sobresaliente hispanista muy interesado tanto por dicha temática como por la educativa: Jean Louis Guereña.

En la Europa de comienzos del siglo XXI la vejez ocupa un lugar prioritario en toda suerte de políticas estatales y de programas sociales, privados y públicos. Una mínima sensibilidad hacia el interés y preocupación de sus conciudadanos, obliga al historiador a atender este costado de la cuestión que ahorma los renglones del parágrafo que nos ocupa ahora. Los españoles, una vez más, no están en la vanguardia de un frente historiográfico tampoco, en verdad, muy asistido en otros países. Sin embargo, el material no falta y hasta llega a ser en algunos extremos abundante. La densidad del tejido admirablemente hilado por un gran número de institutos y congregaciones femeninas, autóctonas o foráneas, a lo largo de toda la modernidad, superando tractos legislativos y dificultades y obstáculos de variada índole en ocasiones, de ciega cerrazón doctrinal o política, proporciona un abastado arsenal de documentación. La historia de la labor de dichas órdenes y de sus fundadores y fundadoras no defrauda casi nunca al respecto, pese a su habitual tono hagiográfico y elementalidad científica.

Pese a nuestra desacertada, pero obligada opción de limitarnos a merodear por la ancha e importante superficie de la vida espitual, su cultivo y manifestaciones, resultaría sumamente arbitrario que no citásemos a manera de simople muestra de los estudios atañentes a las comunidades femeninas de orden contemplativo a la fundada a mediados del Ochocientos en Guipúzcoa, similar a tantas otras sembradas por toda la geografía hispana: E. Legorburu Faus, bajo la dirección de M. Rosa Ayerbe Iribar: *El monasterio de San Bartolomé de San Sebastián en Astigarraga. Adaptación de una comunidad femenina de clausura en la edad contemporánea.* (Astigarraga, 1999, 712 pp.; la versión castellana del texto pp. 1.249, la

euskera, 253-495, a partir de aquí, apéndices en castellano y latín junto con un considerable material gráfico).

No ahondaremos más el escalpelo o la mancera en la tierra virgen de buena porción del pretérito religioso más cercano. Si, como ya ha tiempo pusimos de relieve en una amplia recensión crítica de la importante tesis doctoral del catedrático segoviano Germán Rueda –*La desamortización de Mendizábal en Valladolid (1836-1853). Transformaciones y constantes en el mundo rural y urbano de Castilla la Vieja* (Valladolid, 1980, 686 pp.), –esta magna bisagra de la contemporaneidad española estaba a punto de conquistarse historiográficamente en toda su integridad –fácil vaticinio, ya venturosamente materializado, no ha ocurrido igual con el corolario de dicha sobresaliente tarea científica–[19]. El paso siguiente al estudio desamortizador, la investigación de las bases económicas de la Iglesia posterior a aquel crucial acontecimiento, apenas si ha merecido algún análisis notable como, v. gr., el del sacerdote ignaciano Alfonso Verdoy acerca de la incautación de los bienes de la Compañía al comenzar la II República. (*Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, 1995, 422 pp.). El recuento, y con él, la denuncia podía, según hemos dicho, extenderse a otras muchas zonas del pasado material y social del hecho religioso en la España contemporánea. Otras plumas más capacitadas lo harán, acaso en fecha próxima.

Ojalá; y mejor aún, que a la constatación del hueco o la ausencia acompañe la monografía exhaustiva o la síntesis diligente.

El balance que ahora acaba ha pretendido subrayar cómo la indigencia e intonsidad de la historiografía eclesiástica sobre la España contemporánea se ve afortunadamente acompañada de trabajos y autores muy estimables, pero aún en exiguo número y, sobre todo, insuficientes hasta el presente para ofrecer una reconstrucción válida del pasado religioso de nuestro país en los últimos doscientos años.

Es probable que un enfoque distinto al que ha presidido estas líneas, como, v. gr., el temático, hubiera ofrecido una visión más completa de la historiografía eclesiástica del postrer cuarto de siglo; pero resulta

[19] *Páginas de literatura e historia contemporáneas.* Madrid, 1985, pp. 76 y ss.

asaz dudoso que el panorama así dibujado fuese más halagador que el descrito a través del método o la vía aquí seguidos. Por lo demás, ningún negativismo lo ha ennortado; pero tampoco ninguna fácil y engañosa complacencia. El rumbo de la historiografía eclesiástica hispana de las próximas décadas deberá trazarse desde el rigor a ultranza, no incompatible, desde luego, con un talante animoso y optimista.

Buen viento, en todo caso, para una empresa que, vitalizada y fecunda, será sumamente provechosa para la cultura española.

X. LA HISTORIA RELIGIOSA CONTEMPORÁNEA SOBRE LA AMÉRICA LATINA EN LOS AÑOS NOVENTA

Antón M. Pazos

INTRODUCCIÓN

Inicialmente este trabajo pretendía titularse historiografía religiosa contemporánea en el mundo hispano. La amplitud del enunciado llevó pronto a reducirlo al ámbito hispano de América, prescindiendo de Asia o África. Pero también es claro que intentar analizar las corrientes historiográficas de todo el continente latinoamericano con algo de detalle resulta asimismo inabarcable. Y eso por la sencilla razón de que en América Latina es donde se concentra el interés de los historiadores del mundo hispano. De hecho, habría que decir que ampliar a todo el ámbito hispano los estudios de historia religiosa no lo hace mucho más inabarcable que si nos limitamos a América Latina. En efecto, como puede suponerse, hay muy pocos trabajos sobre algunos territorios que han pertenecido al mundo hispano, entendiendo por tal aquel en que la presencia española fue duradera y pudo transmitir contenidos culturales y religiosos. El mundo que está menos representado es el África española. Si consultamos las bases de datos bibliográficas españolas[1], apenas llegan a cuarenta los libros publicados sobre Guinea española, todos los temas incluidos, también cocina. Y ya se puede pensar que los trabajos de historia religiosa son inexistentes[2]. Mucho más hay desde luego sobre Filipinas, en parte gracias

[1] Al menos, si nos conformamos con una simple aproximación a través del catálogo del ISBN.

[2] Aunque sí hay algún libro de relatos de actividad misionera o de artículos costumbristas escritos por misioneros, prácticamente los únicos que han mantenido la presencia española en el país.

a la revitalización de la revista *Philipiniana Sacra* y a la labor de dominicos y agustinos, tanto desde Filipinas como desde España, aunque la mayoría de los estudios publicados son precisamente sobre órdenes religiosas y su labor misionera.

De todos modos, los muchos o pocos trabajos sobre ámbitos hispanos latinoamericanos los he dejado al margen, para limitarme exclusivamente a la producción de y sobre Latinoamérica. Tras esta delimitación geográfica, me pareció necesaria una drástica limitación cronológica. En concreto, pienso limitarme a los estudios publicados en la última década, a partir de 1990. Lo hago en parte porque –como veremos– hay varios artículos de los años ochenta y noventa que repasan la bibliografía religiosa en distintos países americanos durante las últimas décadas. Pero lo hago sobre todo por poder concretar algo de manera realista de un ámbito tan dilatado. De otra manera, no sería posible más que plantear cuestiones tan generales como poco prácticas.

En cambio, o precisamente por ceñirme a la producción más reciente, me parece adecuado decir algo sobre las fuentes que he utilizado para conseguir información bibliográfica actualizada, la mayoría consultable en CD-ROM o directamente en línea a través de internet. Esta información sobre bibliografía reciente de historia religiosa que podemos encontrar en línea[3] puede agruparse básicamente en tres grandes bloques. El primero, que podría considerarse más directo, es el de las listas de correo electrónico. El segundo serían las bases de datos de uso libre en internet. El tercero, las bases de datos de artículos, muchas de ellas de abono o en CD-ROM.

FUENTES DE INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Veamos el primero. He mencionado listas de correo especializadas en historia o historia americana. No digo especializadas en historia religiosa latinoamericana porque no las conozco y casi me atrevería a decir que no existen (con el riesgo que supone hacer una afirmación así en el amplísimo y cambiante mundo de internet)[4]. Desde luego no aparece ninguna en los elencos habituales de listas sobre humanidades, elencos mayoritariamente norteamericanos, el más significativo el de H-Net, que coordina las listas de humanidades[5].

Sí hay, en cambio algunas listas sobre historia latinoamericana, que reflejan –aunque con menos frecuencia de la esperada– bibliografía reciente sobre América Latina. Las más interesantes son las generales, ya que permiten una visión muy amplia. Dentro de éstas, indudablemente destacan las norteamericanas[6], que tienen el muy grave inconveniente de desconocer casi por completo la producción en castellano. Quizá reflejen algo la producción latinoamericana pero, desde luego, desconocen por completo la española. Otras listas latinoamericanas nacionales son quizá menos profesionales y menos útiles a la hora de conocer bibliografía local. Valga como ejemplo citar una de un país con una gran tradición historiográfica y una notable fuerza religiosa –también con el interés que ofrece el conflicto– como es México. Una lista de este país que creo que es significativa sería H-Mexico[7], y ciertamente es muy buena para conocer iniciativas, cursos, intereses de

[3] La historia está aceptablemente presente en internet y no son pocos las páginas que ayudan a introducirse. Una muy genérica, pero muy práctica, relación de puntos de entrada es la Scholar's Guide to WWW, en http://home.nycap.rr.com/history o http://members.aol.com/Dann017webguide.html.

[4] Sí existe una buena red de discusión sobre historia religiosa norteamericana como es H-AmRel (History of American Religion), que está dentro de la red humanística americana H-Net Humanities and Social Sciences OnLine, que recoge más de cien foros de análisis e intercambio sobre cuestiones humanísticas.

[5] En http://www.h-net.msu.edu/

[6] Quizá la más práctica –hay otras muchas y van apareciendo de día en día más aunque algunas resultan muy endebles– sea la de H-LatAm, en http://www.h-net.msu.edu/~latam/

[7] H-Mexico, en http://www.h-net.msu.edu/~mexico/, con buenas recensiones, alguna vez de libros próximos a la historia religiosa, como el reciente Purnell, Jennie, Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacan, Duke University Press, Durham 1999. Es, con todo un estudio comparativo de corte político sociológico. Para él los cristeros lo son por razones de historia local, más que por cuestiones religiosas. Aunque parece desconocer que la cultura local se construye en gran medida sobre la vida religiosa local.

los investigadores, problemas de archivos[8], pero no termina de ofrecer información sistemática y puntual de bibliografía y artículos. Desde luego, no creo que sirva para estar al tanto de los trabajos en historia religiosa. Ya se aprecia, por lo que acabo de esbozar apenas, que hacen falta listas –al menos una buena– dedicadas a la historia religiosa contemporánea.

Un segundo bloque informativo son las páginas sobre cuestiones históricas latinoamericanas de distintas instituciones. Creo que no es exagerado mencionar en primer lugar –también por su antigüedad– el *Handbook of Latin American Studies* (HLAS), una publicación que goza de un excelente nivel científico, que cubre todo el ámbito latinoamericano y que permite análisis sectoriales y por países. Esta excelente iniciativa de revisión bibliográfica histórica ha sido recientemente digitalizado y puesta en línea gracias a la colaboración entre la Fundación Histórica Tavera y la Hispanic Division de la Library of Congress, que lo han convertido en un indudable punto de referencia internacional en la red[9]. Lógicamente, y en relación con el HLAS, hay que mencionar el conjunto de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos[10], verdaderamente ejemplar en cuanto a su capacidad para reunir bibliografía de manera exhaustiva y ejemplar también en su disponibilidad para la consulta. En este mismo bloque creo que hay que mencionar –y sólo citaré algunas, porque podríamos eternizarnos– las bibliotecas especializadas en asuntos

[8] Muchos mensajes de finales de 1999 trataron sobre el polémico traslado de sede del Archivo General de la Nación. Ciertamente sirven para conocer un problema real, pero no refleja más que opiniones encontradas de historiadores a favor o en contra, que aportan poco al que desee conocer los últimos logros de la historia mexicana.

[9] Puede consultarse en español en la página de la Library of Congress en http://lcweb2.loc.gov/hlas/espanol/ aunque resulta un tanto trabajoso el manejo de la información completa. Y tampoco es posible una consulta de los últimos números publicados. Evidentemente, puede consultarse también en CD-ROM e impreso. No me parece que sean redundantes los soportes. Una vez más, para tener una idea general de cómo va la investigación en su conjunto es mucho mejor el papel.

[10] http://lcweb.loc.gov.

latinoamericanos, de entre las que puede destacarse la de Texas[11] y la de Wisconsin[12]. Había que mencionar aquí también –por lógica– las bibliotecas nacionales de algunos países hispanos con catálogos en la red. Sin embargo, me parece que, de momento, o la consulta es excesivamente lenta o la clasificación temática es poco práctica. Tampoco ofrecen demasiado algunas bibliotecas de gran interés, como la Biblioteca Nacional francesa[13], impresionante, sin embargo, por su oferta gráfica del libros antiguos[14]. En cambio, resulta excelente para conocer lo último publicado en Estados Unidos la archifamosa –y bursátilmente tan sustanciosa como controvertida– librería virtual Amazon[15]. Su abundancia de libros, su actualidad y su excelente clasificación la convierten –sin pretender serlo– en un buen instrumento bibliográfico. En España ocupa en este campo un lugar privilegiado la página de la Agencia oficial del ISBN[16] aunque, como ya mencioné antes, carece de una clasificación que le permita ir más allá de un excelente fichero[17]. No habría que olvidar en este apartado las páginas de muchas asociaciones de historiadores e instituciones, algunas especialmente útiles, ya que la información que ofrecen es difícil de encontrar en otros lugares[18]. Algunas

[11] Sobre todo la biblioteca especializada Nettie Lee Benson, con más de 750.000 libros sobre países latinoamericanos, especialmente México, pero también de Brasil, Clile, Perú, etc. En http://www.lib.utexas.edu/Libs/Benson/index_spanish.htm.

[12] http://madcat.library.wisc.edu/.

[13] http://www.bnf.fr/

[14] http://gallica.bnf.fr/, con más de 70.000 documentos digitalizas y en línea. El éxito ha sido tal que ha colapsado el servidor y se han visto obligados a establecer restricciones.

[15] http://www.amazon.com.

[16] http://www.mcu.es/bases/spa/isbn/ISBN.html.

[17] Y además un fichero desconcertantemente atrasado si se pretenden búsquedas del año en curso, ya que suele incluir los libros meses después de publicados. Valga –por contraste– decir que Amazon incluye los que aún no están publicados pero han enviado ya su ficha ISBN. A pesar de todo, agencia española del ISBN es un excelente servicio público.

[18] Por ejemplo las publicaciones siempre interesantes de la institución Bartolomé de las Casas, centro de estudios históricos andinos vinculado a los dominicos. El fondo editorial en http://www.cbc.org.pe/fdoedt/igeneral.htm, aunque conviene armarse de paciencia para consultarlo.

incluso tienen función de revista electrónica con su correspondiente apartado de recensiones bibliográficas, como H-Net Reviews[19].

El tercer bloque de información bibliográfica nos lo proporcionan los repertorios de artículos de revistas, muy abundantes, aunque la mayoría no son de uso libre y, la mayoría también, son de ámbito anglosajón. Para España hay que destacar la labor del Cindoc, el centro de información y documentación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, aunque no deja de tener lagunas de información. Con todo, es lo más completo que hay.

Por último, no por ser obvio hay que dejar de mencionarlo, las revistas clásicas de estudios latinoamericanos siguen siendo la fuente más aquilatada para conocer la producción bibliográfica significativa e influyente y –no lo olvidemos, llevados por el señuelo virtual– sus reseñas siguen siendo las mejores y más leídas en el mundo académico.

De entre las revistas he usado sobre todo la *American Historical Review,* la *Catholic American Historical Review,* el *Journal of Latin American Studies,* la *Révue d'Histoire Ecclesiastique.* También las de historia religiosa de ámbito hispano, tanto clásicas –*Hispania Sacra*– como recientes –*Anuario de Historia de la Iglesia*– o americanas, como el *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile,* entre otras.

Sobre estos cimientos he establecido lo que me parece una visión –insisto que muy sintética para su inmensidad y muy parcial para su riqueza– de las líneas de trabajo en historia religiosa latinoamericana en los últimos diez años.

[19] http://www.h-net.msu.edu/reviews/. Sobre historia religiosa latinoamericana he encontrado en ella casi una docena de amplias recensiones, algunas tan recientes como el de Peter W. Williams (ed.), *Perspectives on American Religion and Culture, Blackwell Publisehers,* New England 1999. Sin embargo, resulta difícil encontrar en la red reseñas tan amplias y actualizadas. Es quizá uno de los campos en los que internet puede rendir un mejor servicio y sin embargo, de los que más resistencias encuentra por parte de la comunidad académica. De hecho, son frecuentes los suplicatorios de coordinadores de página o de listas de discusión para que se les envíen reseñas. Aunque en el fondo tal situación reproduce la misma resistencia que encuentran los editores de revistas para lograr buenas y rápidas recensiones.

ANÁLISIS BIBLIOGRÁFICOS RECIENTES

En los últimos años –como en otros campos de la historia– se han celebrado coloquios para analizar la producción historiográfica de las recientes décadas, aunque sin carácter global. De todos modos, nos sirven para conocer lo que se escribió antes de la década de los noventa y, en algunos países, nos ofrece una visión bastante exacta del estado de la disciplina. Citaré también algunos coloquios de historia general, aunque sólo sea para destacar lo significativa que resulta la ausencia de menciones a trabajos de historia religiosa. Uno de los que se remontan más, aunque se centra en México, es el coordinado por Gisela von Wobeser[20], titulado *Cincuenta años de investigación histórica en México,* por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, que celebraba así también sus cincuenta años de existencia. En este coloquio no hay apenas mención específica a la historia religiosa. Probablemente ello se debe a una anómala separación entre historia profesional o académica e historiadores eclesiásticos en México. La propia von Wobeser[21] lo había dejado de manifiesto ya en un trabajo anterior sobre historiografía religiosa titulado *Contribuciones de la investigación académica a la historia de la Iglesia Católica en México,* en el que, lógicamente, se disocia la producción académica de todo lo escrito por eclesiásticos. En el más reciente congreso *Pasado, presente y futuro de la historiografía regional de México*[22] tampoco hay una comunicación específicamente dedicada a la historia religiosa, y no porque no se hagan análisis pormenorizado, ya que se llega a campos tan delimitados como «historiografía del porfiriato sonorense». Desde luego podría haberlo hecho ya que no faltan en México trabajos sobre el tema. Baste señalar el de Ramírez Ceballos[23] –un historiador eclesiástico en este caso– sobre *La*

[20] Wobeser, Gisela von (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México,* Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México 1998.

[21] Wobeser, Gisela von, *Contribuciones de la investigación académica a la Historia de la Iglesia católica en México,* en *Qué es la Historia de la Iglesia,* Eunsa, Pamplona 1996, pp. 543-549.

[22] UNAM, 1998, editado en disco.

[23] Ramírez Ceballos, Manuel, *La historiografía mexicanista y la Iglesia Católica, 1968-1988,* en *Cristianismo Soc.,* 27 (1989) 15-26.

historiografía mexicanista y la Iglesia Católica, 1968-1988, en el que analiza precisamente la reciente «profesionalización de la historia» en México. En el fondo, esas carencias parecen manifestar lo que lamenta Roberto Jaramillo, en *Anotaciones sobre la enseñanza de la historia eclesiástica en México. 1945-1996* al hablar de los cursos de historia eclesiástica en México: «En este apartado el panorama es desalentador, pues de todos los centros de estudios analizados, sólo uno imparte en la actualidad este curso, y lo peor del caso es que se ve difícil que en un corto espacio de tiempo cambie la situación»[24]. Da la impresión de que no sólo hay una dicotomía en algunos países latinoamericanos entre historia religiosa civil e historia religiosa eclesiástica, sino que parece también que esta última está en retroceso.

Los coloquios que acabo de mencionar, aunque hayan tenido lugar en América, resultan poco útiles para conocer los trabajos de historia religiosa reciente latinoamericana en conjunto. Son más interesantes algunos de los celebrados en Estados Unidos y Europa. Entre ellos podría situarse el simposio internacional *Qué es la historia de la Iglesia*[25], que reunió aportaciones globales de muchos países latinoamericanos y que puede servir como una buena referencia general de la situación. No nos interesan –por muchas razones– los trabajos teóricos sobre historia de la Iglesia y su relación con la teología, pero en cambio sí son aprovechables varias comunicaciones que tratan estrictamente cuestiones historiográficas. Interesa por ejemplo la de Torres Londoño sobre *Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia de América Latina*[26], aunque no pasa de analizar las historias generales de la Iglesia de esos años y valorarlas ideológicamente. Con todo es una aportación sugerente porque el autor apoya la necesidad de definir los campos de estudio y de ampliarlos: así, propone «la discusión en torno al pobre como figura para recuperar la historia de la Iglesia de América Latina»[27].

Otra ponencia historiográfica es la de Alfonso Alcalá sobre *La enseñanza de la historia de la Iglesia en América Latina*[28], una interesante valoración de tres grandes proyectos de historia de la Iglesia en marcha en los años ochenta (y que, podríamos decir entran casi arrastrándose en los noventa). Son los del CEHILA, el CELAM y la OSLAM (Organización de Seminarios Latinoamericanos). El análisis de los proyectos es muy detallado y significativo. También las recomendaciones que recogen de la reunión de la OSLAM con profesores de historia de la Iglesia de casi todos los países latinoamericanos. En esa reunión se propuso entre las conclusiones la «creación de una licenciatura de historia de la Iglesia de América Latina en la Facultad de la Universidad de Chile y que se aproveche mejor el departamento de historia de la Iglesia en la Universidad de Buenos Aires. Que se escriba a la Pontificia Universidad Gregoriana para que se dé más importancia a la historia de la Iglesia América Latina y se estimule la investigación y la elaboración de tesis [...]. Que se estimule la publicación de historias de la Iglesia en cada país»[29]. Son deseos que nos manifiestan también las carencias que aparecían claras hace ya varios años y que continúan en pie.

El trabajo de Celina Lértora *Tendencias actuales de la historiografía eclesiástica argentina*[30] es un breve repaso a los trabajos académicos y eclesiásticos, aunque analiza sólo las instituciones vinculadas a la Iglesia: la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, que en 1992 organizó las I Jornadas de Historia Eclesiástica Argentina, la Universidad Católica Argentina (1960) que publica la revista *Teologica* donde sólo el 10% de los artículos entre 1963 y 1991 tratan de historia de la Iglesia, o la revista

[24] Jaramillo Escutia, Roberto, *Anotaciones sobre la enseñanza de la Historia Eclesiástica. México: 1945-1996,* en *Efemérides Mexicana* 14 (1996) 378.

[25] Saranyana, Josep-Ignasi (ed.) et al., *Qué es la Historia de la Iglesia. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra,* Eunsa, Pamplona 1996.

[26] Torres Londoño, Fernando, *Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia en América Latina (1945-1995),* en *Qué es la Historia de la Iglesia...,* pp. 521-542. El trabajo lo presentó también para la reunión del CEHILA de 1994.

[27] Ibid., p. 541.

[28] Alcalá Alvarado, Alfonso, *La enseñanza de la historia de la Iglesia en América Latina,* en *Que es la Historia de la Iglesia...,* pp. 163-181.

[29] Ibid., p. 181.

[30] Lértora Mendoza, Celina A., *Tendencias actuales de la historiografía eclesiástica,* en *Qué es la Historia de la Iglesia...,* pp. 459-473.

Strómata de la Facultad de San Miguel que, desde 1944, sobre un millar de artículos, sólo publicó 77 de historia eclesiástica[31].

Más global y epistemológico, aunque ofrece interesantes datos prácticos, es el trabajo de Néstor Auza *El perfil del historiador de la Iglesia*[32] desde una perspectiva latinoamericana. Es un balance de la disciplina en Argentina desde principios de siglo y analiza la dependencia que tuvieron los historiadores de la eclesiología del momento. El autor encuentra en muchos trabajos, también recientes, un «reduccionismo metodológico ya que, desde ese supuesto por historia de la Iglesia se ha entendido en forma dominante un conjunto de cuestiones que giran en torno al eclesiástico, a saber: los obispos, el clero, el santoral... la relación Iglesia-Estado» [...] temas que «por sí solos no conforman una historia de la Iglesia». En conjunto su visión puede calificarse de moderadamente pesimista: los temas no llegan al ámbito universitario, los cultivadores de historia religiosa son muchas veces apologistas aficionados, no hay una literatura de divulgación de cuestiones históricas religiosas, etc., aunque después de la Conferencia de Puebla (1978) «en donde el método histórico es introducido como un recurso de comprensión de la Iglesia en el tiempo del continente, la historia como saber especializado ha comenzado a ser valorada, con mayor esmero en los medios eclesiásticos y académicos católicos»[33].

Otro congreso reciente fue el organizado por el Instituto de Historia Ibérica y Latinoamericana de la Universidad de Colonia[34] sobre religiosidad e historiografía, aunque sólo la primera parte tiene un contenido propiamente historiográfico. El conjunto muestra los intereses de los historiadores católicos y protestantes –aunque a pesar de su pretensión ecuménica sigue estrechamente una visión institucional de la historia– y ofrece algunos trabajos únicos, por ejemplo, la novedad a recoger en

[31] Ibid. p. 465.

[32] Auza, Néstor Tomás, *El perfil del historiador de la Iglesia (II). Perspectiva latinoamericana, en Qué es la Historia de la Iglesia...*, pp. 73-87.

[33] Ibid., p. 86.

[34] Prien, Hans-Jurgen, *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Vervuert - Iberoamericana, Frankfurt - Madrid 1998.

castellano la historiografía alemana –de las dos antiguas Alemanias– sobre la Iglesia en América Latina[35].

De todos modos, según su coordinador, Hans-Jürgen Prien, el coloquio fue un intento de desarrollar lo que ya se había iniciado en la II Conferencia General para la historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe[36], dónde se manifestó la necesidad de pasar de una historia de la Iglesia a una historia de las religiones. Esto último, sin embargo, no deja de parecer un salto demasiado brusco y que no tiene en cuenta la proporción de los fenómenos religiosos en América Latina y la propia delimitación de la disciplina en el mundo académico.

Dejando aparte estos congresos más generales hubo otras reuniones historiográficas o se han publicado artículos en bastantes naciones a finales de los ochenta –como los de Rivera[37] (Perú), Levine[38] (Brasil), Blancarte[39] (México), Bastián[40] (México), Auza[41] (Argentina) o Barrios[42] (Chile)–, fuera ya del límite que me he marcado, y algunos en los años noventa[43].

[35] Aunque a decir verdad sólo sirve para conocer los temas que trataron para quien no conozca el alemán, puesto que la bibliografía lógicamente es alemana.

[36] Tuvo lugar en julio de 1995 en Sao Paulo y participaron 450 personas. Probablemente una de las mayores, si no la mayor, concentración de historiadores de la Iglesia en el continente.

[37] Rivera, Cecilia, *La religión en el Perú: aproximación bibliográfica, 1900-1983*, CELADEC, Lima 1985.

[38] Levine, Robert M., *Brazil, 1822-1930: an annotated bibliography for social historians*, Garland Pub, New York 1983.

[39] Blancarte, Roberto, *La Iglesia Católica en México desde 1929: introducción crítica a la producción historiográfica, 1968-1988*, en *Cristianismo Soc.*, 27 (1989) 27-42.

[40] Bastian, Jean-Pierre, *La heterodoxia religiosa en la historiografía mexicanista, 1968-1988*, en *Cristianismo Soc.*, 27 (1989) 47-58.

[41] Auza, Néstor Tomás, *La historiografía argentina y su relación con la historia de la Iglesia*, en *Teología*, 23 (1986) 55-83.

[42] Barrios Valdés, Marciano, *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio. III. Historiografía eclesiástica chilena, 1848-1918*, en *Anales de la Facultad de Teología* (Chile) XXXVIII-I (1987) 1-171.

[43] P. ej., Cortés Guerrero, José David, "Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia Católica en Colombia", en *Historia Crítica* (Bogotá) 12 (1996) 17-26, que, aunque sólo son diez páginas, ofrece una visión general de los historiadores eclesiásticos colombianos. Un número de la revista *Relaciones* (del Colegio de Michoacán, muy interesado en

En todos estos trabajos llama la atención la ausencia de referencias a la producción bibliográfica norteamericana sobre historia religiosa latinoamericana. Voy, por eso mismo, a detenerme en una excelente congreso sobre historia religiosa tenido en los Estados Unidos de Norteamérica y publicado en 1997 con un título muy significativo: *New directions in American Religious History*[44]. Creo que puede ser un necesario punto de referencia para problemas y métodos y una ayuda para salir de la controversia latinoamericana entre historia apologética e historia académica o historia civil e historia eclesiástica, entendidas de un modo un tanto reduccionista. Lo más llamativo del congreso norteamericano es el análisis que hace del cambio producido en los últimos veinte años. En 1977 la historia religiosa no era sino una parcela de la historia intelectual americana con una «postura claramente defensiva», ante la presión de la *New Social History,* presión que resultó especialmente dura para la historia religiosa. En un congreso celebrado en ese mismo año de 1977, los participantes que trabajaban en historia religiosa declararon estar en un territorio afectado por un fuerte eclipse, llegando a manifestar que su tema había perdido todo interés –*loss of momentum*– y que era el turno de los historiadores sociales. «Dieciséis años después –se dice en la presentación de *New Directions...*– ambos campos habían cambiado espectacularmente. La historia intelectual ha sobrevivido al reto de la *New Social History,* no sin corregir sus paradigmas desde el estudio de las estructuras de pensamiento de *élite* al de *cultura popular* y *mentalidad.* Y la historia religiosa ha despuntado como nunca lo había hecho. [...] Nunca antes se habían publicado tantos estudios religiosos de tantos grupos en tantos libros, revistas y tesis como la actualidad»[45]. Algunos de esos grandes nuevos

historia religiosa, lo que es bastante original en el panorama de la historia académica oficial mexicana) de 1996, sobre *Viejas y nuevas identidades religiosas.* O trabajos más delimitados, como el de García de la Herrán, María del Carmen y Graña Cid, María del Mar, "Notas bibliográficas para el estudio del franciscanismo en la América contemporánea (Siglos XIX-XX)", en *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglos XIX-XX),* Deimos, Madrid 1997, pp. 3-65.

[44] Stout, Harry S. y Hart, D. G. (eds.), *New Directions in American Religious History,* Oxford University Press, New York – Oxford 1997.

[45] Stout, Harry S. y Hart, D. G. (eds.), *New Directions...,* p. 4.

temas lo constituyen los *outsiders* de la religión establecida en Estados Unidos: evangélicos, católicos, mormones y carismáticos han pasado de marginados a centrales y el lenguaje de las periferias se ha constituido en lenguaje del centro. Basta con estas puntualizaciones para ver la diferencia de interés por la historia religiosa en el Norte y en el Sur del continente americano.

Del mismo congreso me parecen destacables por su proximidad a Latinoamérica –y por las luces, de orientación o de alarma que ofrecen– dos ponencias. La de Stout y Taylor sobre el estado de la cuestión de los estudios religiosos sobre la sociedad americana[46], un análisis a fondo que no tiene reparo en empezar diciendo: «Una minirrevolución historiográfica se ha producido en los estudios religiosos americanos en los últimos veinte años, en los que han pasado a situarse en el epicentro de los intereses históricos y sociológicos. La historia religiosa ha entrado en la corriente principal de la investigación histórica rompiendo los límites de la American Society of Church History y las facultades de teología que la apadrinan»[47].

Otro artículo, de un interés aún más próximo para nuestro tema es el de Patrick Carey[48] sobre las líneas actuales de la historiografía sobre el catolicismo americano, que valora algunas corrientes conectadas con la *New Social History* y su interés para la historia religiosa. Reitera una vez más que «en los últimos veinte años los estudios históricos sobre el catolicismo americano han aumentado en cantidad, afinado en calidad y se han ramificado en muy variadas nuevas direcciones»[49]. El autor se centra en las potencialidades –y el modo de ponerlas en obra– de la historia intelectual americana. Y establece el puente entre esa historia intelectual y la religiosidad popular –o religión recibida y religión vivida, si se quiere– y reclama estudios que analicen cómo la cultura religiosa se transmitió y se vivió por el pueblo. Aporta también útiles referencias

[46] Stout, Harry S. y Taylor, Robert M., *Studies of Religion in American Society: The State of the Art,* en Stout, Harry S. y Hart, D. G. (eds.), *New Directions...,* pp. 15-47.

[47] Ibid., p. 11.

[48] Carey, Patrick, *Recent American Catholic Historiography: New Directions in Religious History,* en Stout, Harry S. y Hart, D. G. (eds.), *New Directions...,* pp. 445-461.

[49] Ibid., p. 445.

bibliográficas para una visión muy ajustada de los últimos estudios sobre las líneas de trabajo de los historiadores de la religión católica en Estados Unidos. De todos modos lo más destacable puede ser su insistencia en que los nuevos estudios analicen con más profundidad las raíces ideológicas y culturales el catolicismo americano como complemento de los trabajo de historia social[50].

LAS GRANDES DIVISIONES DE LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS LATINOAMERICANOS

Dejando ya los trabajos bibliográficos, entro en los grandes apartados en que he clasificado lo escrito en los años noventa. Insisto en que no es más que una selección, aunque pienso que puede considerarse significativa. Lo divido en dos grandes agrupaciones: temas «clásicos» y «nuevos» territorios.

Clásicos

Aquí podríamos incluir los trabajos de siempre: biografías, documentos, historia política... o los que se siguen publicando con una metodología tradicional. Lógicamente no incluyo todos ni es una clasificación precisa, ya que puede haber biografías absolutamente tradicionales –incluso ranciamente apologéticas– junto a otras muy innovadoras en sus fuentes y en la aproximación al personaje. Lo mismo sucede con el primer apartado que trato, el de fuentes: algunas son continuidad de trabajos clásicos, otras –los registros de historia oral, sin ir más lejos– se apartan por completo de lo que se suponía que era una colección de fuentes hace unas décadas. Con todo, son siempre temas clásicos los que serían familiares a cualquier historiador de hace un tiempo.

[50] *"The current advocacy of more social history of American Catholicism which I support, should not obscure the need for intellectual history, an area that is wide open for new historians. In American Catholicism there is not, as there is in American Protestantism, a tradition of intellectual history that new historians need to revise. New historiaras must create it. These new intellectual historians, however, would be well advised to incorporate the insights and findings of the social historians, pay attention to the broad issue of religious mentalities, and be more circumspect than some previous intellectual historians in making claims for representation where the evidence is not available. They might also seek to discover how the theological thought of the clerical and lay elites came to be diffused to the Catholic masses. How much of what major systematic theologians wrote was changed and modified by episcopal, clerical, and lay communicators in order to have a collective impact upon the people? How did complex theological issues become simplified and rendered more or less flexible, rigorous or rigid in popular formulas for purposes of popular consumption? In response to these and other questions, the intellectual historian will establish a dialectic between what is "given" by the elites and what is "received" and "lived" by the general Catholic population. There is also a need, however, to examine how the experience of the general Catholic population influenced the thought of the elites" (Ibid,* p. 456).

Fuentes

Al tratar de fuentes, no basta con distinguir, como acabo de hacer, entre fuentes tradicionales y nuevas, sino que además hay que distinguir entre los soportes en que se presentan. Por un lado están las colecciones documentales imprescindibles y en formato tradicional, impreso. Valga señalar los *Documentos del episcopado argentino 1889-1909*[51], como ejemplo de documentación eclesiástica típica o las *Cartas y Crónicas de América 1895-1899*[52], original narración del viaje de tres dominicos por América para intentar reestablecer allí su orden.

También están teniendo auge –y es un buen síntoma– la publicación de catálogos de archivos, como *Vida Eclesiástica. Perú Colonial y Republicano*[53], o *La fe y las costumbres*[54] sobre el Archivo del Arzobispado de

[51] *Documentos del episcopado argentino 1889-1909,* T. I., Recopilador Nestor Tomás Auza, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires 1993.

[52] *Monumenta Historica Iberoamericana de la Orden de Predicadores,* Vol. IX, *Cartas y Crónicas de América 1895-1899,* por José Domingo Martínez, O. P. et al., Editorial San Esteban, Salamanca [1995].

[53] Tineo Morón, Melecio, *Vida eclesiástica, Perú colonial y republicano. Catálogos de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, Siglos XVI-XX.* Tomo I, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina), Cuzco 1997.

[54] Tineo Morón, Melecio, *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898) Archivo Arzobispal de Lima,* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina), Cuzco 1992.

Lima, la *Guía del Archivo Arzobispal de Arequipa*[55] o el índice del *Archivo histórico eclesiástico de la antigua provincia de Santa Marta*[56] en Colombia. Son muchos y variados, ya que oscilan entre los más reducidos, como la *Guía del archivo parroquial de Matepec*[57], o los muy generales como *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*[58]. De todos modos, muchos de estos archivos tienen más importancia demográfica que religiosa, por el contenido de los documentos que conservan.

Además, en los últimos años ha surgido otro tipo de presentación para las colecciones documentales que me parece especialmente significativo, como es el CD-ROM. Habría que mencionar también los archivos en línea por internet, pero en el caso religioso y latinoamericano están aún en mantillas (probablemente será algo de la próxima década, ya que su utilidad para el investigador es palmaria). En esta línea destaca la serie de catálogos de archivo en disco y CD-ROM de la Fundación Histórica Tavera[59], que además ha reunido en Madrid una amplia colección de catálogos de archivos latinoamericanos –más de 3.000–, a disposición de cualquier investigador. Coordina también una de las iniciativas más esperanzadoras para la preservación y catalogación de archivos hispanos –también en Filipinas– como es el Plan de Ayuda a Archivos Iberoamericanos, financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional y con participación activa del CSIC.

[55] Málaga Núñez Zeballos, Alejandro, *Archivo Arzobispal de Arequipa: guía,* UNAS, Arequipa 1994.

[56] Hernández Ospino, William José y Hernández del Villar, Carmen, *Archivo histórico eclesiástico de la antigua provincia de Santa Marta: índice analítico, 1719-1942,* Instituto de Cultura del Magdalena, Santa Marta (Colombia) 1990.

[57] Jarquín Ortega, María Teresa, *Guía del archivo parroquial de Metepec,* Colegio Mexiquense, Zinacatepec, México, 1991.

[58] Connaugton, Brian F. y Lira González, Andrés (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México,* Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Dr. José Luis Mora, México 1996.

[59] El más reciente CD del que tengo noticia es el de Gutiérrez Arbulú, Laura (Coord.), *Archivo Arzobispal de Lima. Catálogos,* Fundación Histórica Tavera Madrid 1999, que cubre unos 36.000 documentos de cuatro secciones y 36 subseries del archivo, desde el XVI al XIX. Una información actualizada sobre otros catálogos publicados de ámbito hispano —muchos relacionados con la historia religiosa contemporánta— puede verse en www.tavera.com.

Obras generales

Indudablemente una fecha significativa para publicación de este tipo de trabajos fue, cómo no, el año 1992, que dio lugar a numerosas historias generales y colecciones históricas. Baste señalar la *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*[60], dirigida por Pedro Borges, la de Jorge Domínguez, *The Roman Catholic Church in Latin America*[61] o los tomos finales de la *Historia* del CEHILA[62]. De todos modos se nota un cierto agotamiento. Libros de los ochenta como el de Edward Cleary O. P., *Crisis and Change. The Curch in Latin America Today* se han reeditado en 1992 igual que en 1985 con una pérdida de perspectiva (aunque siga siendo un buen resumen de historia reciente). Otros han adoptado un carácter sectorial, como el de Jeffrey Klaiber, *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina* (1997).

Dentro de los trabajos generales vale la pena destacar tres obras complementarias entre sí que ofrecen una excelente visión de la historia religiosa latinoamericana de los siglos XIX y XX. Las tres están dentro de la colección Historia de la Iglesia de las colecciones Mapfre-1492. Son las de Rosa María Martínez de Codes[63], sobre el siglo XIX, de Antón M. Pazos[64] sobre fines del XIX, que analiza las fechas menos conocidas del cambio de siglo, y de Eduardo Cárdenas[65] sobre el siglo XX.

[60] Borges, Pedro (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XVI-XIX). I. Aspectos generales. II. Aspectos regionales,* BAC, Madrid 1992.

[61] Domínguez, Jorge I., *The Roman Catholic Church in Latin America,* Garland Pub, New York 1994.

[62] Como el Tomo IX, Dussel, Enrique et al., *Cono Sur. Argentina,* Sígueme, Salamanca 1994 o el Tomo IV, Lampe, Armando et al., *Caribe,* Sígueme, Salamanca 1995.

[63] Martínez de Codes, Rosa María, *La Iglesia Católica en la América independiente, siglo XIX,* Mapfre, Madrid 1992.

[64] Pazos, Antón M., *La Iglesia en la América del IV Centenario,* Mapfre, Madrid 1992.

[65] Cárdenas, Eduardo, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX, 1890-1990,* Mapfre, Madrid 1992.

Historias nacionales de la Iglesia

Puede decirse que casi todas las naciones han tenido su historia general en los años noventa, en muchos casos también al calor de las celebraciones del V Centenario, aunque son lógicamente muy desiguales. Y las buenas reclaman con razón que se hagan más estudios de base para poder llegar a escribir una razonable historia religiosa nacional. Roberto Valda en *Historia de la Iglesia de Bolivia en la República*[66] (1995) reconoce que «la historia de la Iglesia en Bolivia está por escribirse» porque «debería estar precedida de un esfuerzo de investigación», y eso a pesar de ser el suyo un trabajo bien estructurado. De corte clásico es la de Cayetano Bruno, *La Iglesia en la Argentina*[67], compendio de su historia anteriormente escrita en 12 volúmenes. Aunque se remonta a los pobladores de la Argentina precolombinos, dedica casi la mitad de sus páginas al período contemporáneo y ofrece un buen equilibrio entre síntesis e investigación, con abundantes notas de archivo. También argentina es la de Gerardo Farrell[68], que actualiza un trabajo anterior y que cubre cinco siglos.

Brasil oscila desde una breve síntesis de Oscar de Figueirido[69] sobre las relaciones de la Iglesia con el régimen republicano a la monografía de Groot[70], casi sobre la misma época pero retrocediendo a la lamentable situación eclesiástica de las últimas décadas del Imperio o, para épocas más recientes, los trabajos de Raimundo Barros[71] o José Oscar Beozzo[72], epígonos de las líneas de trabajo del CEHILA.

[66] Valda Palma, Roberto, *Historia de la Iglesia de Bolivia en la República,* Impr. Publicidad Papiro, La Paz 1995.

[67] Bruno, Cayetano, *La Iglesia en la Argentina: cuatrocientos años de historia, del siglo XVI al siglo XIX,* Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Buenos Aires 1993.

[68] Farrell, Gerardo T., *Iglesia y pueblo en Argentina: historia de 500 años de evangelizacion,* Editora Patria Grande, Buenos Aires 1992.

[69] Figueiredo Lustosa, Oscar de (org.), *A Igreja Catolica no Brasil e o regime republicano,* Ediçoes Loyola – CEPEHIB, Sao Paulo 1990.

[70] Groot, C. F. G. De, *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform, 1850-1930,* CEDLA, Amsterdam 1996.

[71] Barros, Raimundo Caramuru de, *Para entender a Igreja no Brasil: caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968),* Vozes, Petropolis 1994.

[72] Beozzo, José Oscar, *A Igreja do Brasil. De Joao XXXIII a Joao Paulo II, de Medellin a Santo Domingo,* Col. Igreja do Brasil, Petropolis, Vozes, 1994.

Respecto a Perú, la clásica historia de la Iglesia peruana de Klaiber[73] parece haber cristalizado en su versión anterior y no ofrece ninguna bibliografía de los años noventa. Un trabajo sólido –de corte más bien político– es el de Pilar García Jordán[74], sobre las relaciones entre Iglesia y poder político en el Perú contemporáneo y dentro del rigor e interés habituales de los trabajos conectados con el Centro Bartolomé de las Casas.

México tiene trabajos de enfoque dispar. El de José Miguel Romero[75], con pre-título tan del gusto norteamericano –*El aguijón del espíritu*– es un análisis de la vida de la Iglesia en este siglo que destaca la dificultad que tuvo para poder realizar una acción social más eficaz o articular unas asociaciones laicales más amplias, ya que tenía que ocuparse sobre todo en sobrevivir. En cambio, el análisis de la Iglesia en el México contemporáneo de George Grayson[76] es un producto del Centro de Estudios Estratégicos de Washington, es decir una típica historia de lucha de poderes.

Una muy buena historia –según algún comentarista, la mejor en lengua inglesa– de Argentina es *For God and Fatherland*[77], aunque reducida a las últimas décadas. También sobre las últimas décadas es la historia mínima de la Iglesia en Paraguay de Margarita Durán[78], demasiado sintética, muy centrada además en el conflicto Iglesia-Estado y con más aportación de textos que análisis.

[73] Klaiber, Jeffrey L., *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1996 (3ª ed.).

[74] García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919,* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco 1991.

[75] Romero de Solís, José Miguel, *El aguijón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990),* Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1994.

[76] Grayson, George W., *The Church in contemporary Mexico,* Center for Strategic and International Studies, Washington 1992.

[77] Burdick, Michael A., *For God and the Fatherland: Religion and Politics in Argentina,* State University of New York Press, Albany 1995.

[78] Durán, Margarita, *La Iglesia en el Paraguay. Una historia mínima,* [R. P. Ediciones, s.l., ¿1990?]. En realidad, en 78 páginas hace la historia de cinco siglos. El resto son apéndices documentales limitados a textos de la lucha de la Iglesia popular de los años sesenta y setenta.

Podemos también considerar como trabajos generales los que se están realizando sobre diócesis o territorios amplios como el de María Belén Soria[79] sobre la Amazonia peruana, aunque no parecen terminar de salir de un nivel meramente narrativo. La historia de la arquidiócesis de Bogotá de Luis Carlos Mantilla[80], aunque no es una narración cronológica sino por temas –los fundamentos, las circunscripciones, los operarios, el seminario...– y además tiene un fuerte componente archivístico de primera mano, sigue sin embargo esquemas narrativos tradicionales en cada apartado. Quizá como último trabajo general, porque es una innovación práctica interesante –indirectamente historiográfica–, compense citar las actas del *I Coloquio de historia de la Iglesia en el siglo XIX*[81] celebrado en 1997 en el Centro de Estudios de Historia de México Condumex. Propiamente, la novedad está en que Condumex es una institución privada de tipo cultural, lo cual saca la historia religiosa del ámbito eclesiástico y del académico. Podría ser un punto de encuentro para esos dos grupos aparentemente tan desconectados entre sí.

Entremos muy rápidamente en los demás asuntos clásicos.

Catolicismo social

México y Argentina parecen ser los países mejor representados, aunque es en México donde la producción es mayor, desde el amplio trabajo-marco sobre catolicismo social de Ceballos[82], al colectivo sobre el pensamiento social de los católicos mexicanos[83]. Es interesante notar el

[79] Soria Casaverde, Maria Belén, *Administracion eclesiástica amazónica. Siglo XIX,* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina, Lima, 1997.

[80] Mantilla R. ofm, Luis Carlos, *Historia de la Arquidiócesis de Bogotá: Su itinerario evangelizador; 1564-1993,* Arquidiócesis de Bogotá, Bogotá 1993.

[81] *Memoria del I coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XX,* El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, UAM, Condumex, México 1998.

[82] Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social, un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911),* El Colegio de México, México 1991.

[83] Blancarte, Roberto J. (Compilador), *El pensamiento social de los católicos mexicanos,* Fondo de Cultura Económica, México 1996.

desarrollo de estudios locales como los de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec (1994) de Muro[84], pero que también aparecen en otros países de abundante producción histórica, como el estudio sobre el catolicismo militante en Minas, entre 1922 y 1936 de Matos[85]. Son monografías que van en la mejor línea de monografías locales, imprescindibles para estudios generales, en un campo que poco a poco puede considerarse maduro.

Órdenes religiosas

Las órdenes religiosas tienen garantizada una producción sistemática, aunque muchos estudios son conmemorativos, como los congresos alrededor de 1992 sobre los agustinos[86], los mercedarios[87] o estudios concretos sobre países, como se hicieron sobre la llegada a Chile de agustinos[88] o jesuitas[89], aunque abarcan varios siglos y el período contemporáneo –a pesar de su originalidad– no siempre es suficientemente estudiado. Por eso son más interesantes los específicamente contemporáneos –a veces porque son órdenes que entraron en América tardíamente– como el estudio sobre la labor de los escolapios[90] y los salesianos[91] en Chile o los

[84] Muro, Víctor Gabriel, *Iglesia y movimientos sociales en México: los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec,* Red Nacional de Investigacion Urbana-El Colegio de Michoacán, Puebla-Zamora 1994.

[85] Matos, Henrique Cristiano Jose, *Um estudo historico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936,* O Lutador, [Belo Horizonte], 1990.

[86] Rodríguez, Isacio R. (ed.), *Agustinos en América y Filipinas: actas del congreso internacional. Valladolid, 16-21 de abril de 1990,* Ediciones Montecasino, Zamora 1990.

[87] Vázquez Fernández, Luis (ed.), *Presencia de la Merced en América: actas del I Congreso Internacional, Madrid, 30 de abril-2 de mayo de 1991,* Revista Estudios, Madrid 1991.

[88] Carrasco Notario, Guillermo, *Luces y sombras: 400 años de presencia agustina en Chile, 1595-1995,* Ediciones Agustinianas, Santiago de Chile 1995.

[89] Bascuñán, Pilar, *A 400 años de la llegada de los jesuitas a Chile, 1593-1993,* Editorial Los Andes, Santiago de Chile 1993.

[90] Alonso Marañón, Pedro Manuel, *La Iglesia docente en el siglo XIX: Escuelas pías en España y América,* Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares 1996.

[91] Kuzmanich Buvinic, Simon, *Presencia salesiana, 100 años en Chile: la expansión: 1888-1920,* Editorial Salesiana, Santiago de Chile 1990.

capuchinos[92] en Río Grande do Sul, o la restauración de los franciscanos[93] en Perú. Son ciertamente órdenes clásicas, pero la producción histórica de este sector está en muchos países por encima de la media de trabajos de historia religiosa. Es decir, pronto podrán hacerse síntesis sobre la influencia de las órdenes religiosas modernas en la religiosidad popular latinoamericana, algo que se ve como indudablemente importante pero que requiere estos trabajos de base que poco a poco van apareciendo.

Quizá por eso resultan aún más interesantes los estudios sobre instituciones propiamente decimonónicas o locales, como la de Fernando Aliaga[94] sobre las Hermanas de la Providencia, de Chile, típica simbiosis –tan fructífera– entre orden e historiador. También original, –sin que sea un estudio de orden religiosa, aunque esté estrechamente vinculada a una–, el trabajo sobre los terciarios franciscanos en Perú[95]. Puede servirnos este último trabajo como puente para entrar en las instituciones que, en muchos casos, son asociaciones laicales o apostólicas, más o menos cercanas a órdenes religiosas, a la jerarquía o a algún sacerdote especialmente activo.

Instituciones

Conectan también con las órdenes en cuanto que son otro conjunto de trabajos que se hacen con regularidad, impulsados por motivos internos de la propia institución muchas veces, aunque no sean esos los mejores trabajos habitualmente. Como es lógico, unas instituciones son más originales que otras. O, si se quiere, su estudio ofrece visiones más amplias de la sociedad en la que actúan. Un trabajo sencillo, pero sobre

[92] Costa, Rovilio y Boni, Luis A. De, *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul,* EST Ediçoes-Correio Riograndense, Porto Alegre 1996.

[93] Saiz, Odorico, *Restauración de la Orden franciscana en el Perú en el siglo XIX,* RIMAC, Lima 1993.

[94] Aliaga, Fernando, *Historia de la Congregación Hermanas de la Providencia en Chile.* T. IV, [Sociedad Impresora La Unión Ltda.], Santiago de Chile 1993.

[95] Domínguez, Manuel f., *La orden franciscana seglar en Perú, pasado y presente,* Convento de los Descalzos, Lima 1992.

una interesante institución es el de Henríquez[96], *Historia del Hogar Catequístico,* institución chilena fundada en 1935 para formar catequistas que actuasen en las «escuelas fiscales» y que logró superar la crisis posconciliar llegando hasta nuestros días. Mucho más técnico es el estudio histórico sobre el vicariato castrense de Chile de González Errázuriz[97] y los estudios de centros educativos como el de Barrios[98] sobre la facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile o el de Caiceo[99] sobre el colegio de los Sagrados Corazones, que muestra además la espiritualidad de un grupo selecto formado en este colegio, del que salieron nada menos que catorce obispos.

Otro trabajo también original, sobre una institución originalísima –aunque muy limitada en el tiempo– es el de Levine[100] revisando la masacre de Canudos y la peculiar ciudad teocrática montada en torno a Antonio Conselheiro. Levine lo presenta como un laico casi ortodoxo que intentó una nueva forma de vida con sus seguidores, perfectamente viable hasta que fueron cercados y aplastados por el ejército brasileño.

Política

Es el último y abrumador –por la cantidad de obras– tema tradicional. Sigue siendo el gran campo de estudio tanto en América Latina como en Estados Unidos (desde las ciencias políticas o sociales), y gusta especialmente de situaciones de conflicto. Precisamente gracias al conflicto que supuso tenemos el análisis de la Iglesia católica y la ocupación

[96] Henríquez Gutiérrez, Luis Mario, *Historia del Hogar Catequístico,* Hogar Catequístico, Santiago de Chile 1996.

[97] González Errázuriz, Juan Ignacio, *El Vicariato Castrense de Chile. Génesis histórica y canónica de su establecimiento. De la Independencia al conflicto eclesiástico de Tacna, 1810-1915,* Universidad de Los Andes, Santiago de Chile 1997.

[98] Barrios Valdés, Marciano, *La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sesenta años de historia al servicio de Chile y de su Iglesia (1935-1995),* Sociedad de Historia de la Iglesia en Chile, Santiago de Chile 1995.

[99] Caiceo, Jaime, *Un colegio comprometido con su Iglesia,* Sociedad de Historia de la Iglesia en Chile, Santiago de Chile 1995.

[100] Levine, Robert M., *Vale of Tears: Revisiting the Canudos Masacre in Northeastern Brazil, 1893-1897,* University of California Press, Berkeley 1992.

americana de Haití de León Denius[101], una de las pocas monografía sobre la isla que trata de historia religiosa[102], aunque tenga un motor político. Otros profundizan en las raíces de los conflictos, a veces intentando remontarse todo lo posible, como hace Stewart-Gambino[103] en su estudio sobre Iglesia y política en Chile o entra en temas normalmente orillados, como hace Sota[104] sobre la opinión pública del clero mexicano, lógicamente en tensión entre su patriotismo y la persecución a que le someten las instituciones públicas, o usan nuevas técnicas como la historia oral de la Iglesia en Chile desde el concilio hasta el golpe militar[105]. Chile es quizá donde más trabajos de historia religiosa oral reciente se están llevando a cabo, algunos planteados desde universidades españolas –al menos alguno– y con esquemas españoles, por lo que hay que aproximarse con cautela a las conclusiones de tales encuestas, muchas veces recogidas sin criticar las fuentes. Desde luego, en algunos trabajos que se están publicando no parece que se afine demasiado en la técnica de la entrevista –ciertamente difícil–, y se echa en falta también la necesaria pluralidad de fuentes –y de actores– para tener una visión más ajustada de los hechos y de sus interpretaciones.

Con todo, quizá lo más nuevo dentro del amplio campo de los estudios político-religiosos –al menos por lo que supone de apertura a nuevas fuentes– sea la aparición de estudios de historia diplomática religiosa, apoyados en archivos nacionales y vaticanos. Son un filón a seguir, ya que su riqueza va más allá de lo que podría esperarse en fuentes

[101] Denius Pamphile, Leon, *La Croix et la Glaive: L'Eglise Catholique et l'Occupation Américaine d'Haïti, 1915-1934,* Editions des Antilles, Port-au-Prince 1991.

[102] Un análisis de la Iglesia, pero una vez más centrada sobre todo en su relación —o su oposición a la dictadura—, pero sin entrar en la vida religiosa del pueblo es el de Greene, Anne, *The Catholic Church in Haiti: Political and Social Change,* Michigan State University Press, East Lansing 1993.

[103] Stewart-Gambino, Hannah W., *The Church and Politics in the Chilean Countryside,* Westwiev Press, Boulder 1992.

[104] Sota García, Eduardo, *Entre la conciencia y la obedencia; la opinión del clero sobre la política en México,* Universidad Iberoamericana, Mexico 1994.

[105] Fernández Fernández, David, *Historia oral de la Iglesia Catolica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973,* Universidad de Cádiz, Cádiz 1996.

diplomáticas. Baste mencionar los trabajos de Santiago Castillo[106] sobre Ecuador, el de Filippi[107] sobre Bolívar y la Santa Sede o el de López-Gallo[108] sobre las tan interesantes y sinuosas relaciones entre Roma y México. Tanto el Archivo Secreto Vaticano, el de Affari Ecclesiastici Straordinari como los de los ministerios de Exteriores de los distintos países latinoamericanos contienen documentación inexplorada que permitirá –si se explota– cambiar la visión sobre las relaciones Iglesia-Estado a que nos tienen acostumbrados los estudios que siguen a Mecham[109]

Nuevos temas

Lógicamente, lo que llamo nuevos temas, no lo son de manera absoluta, pero sí son trabajos que no se plantearían hace unas décadas, bien por el asunto, bien por el método utilizado.

Protestantismo

Podríamos considerar el protestantismo como el tema estrella de la última década, una vez que se apagó ya la explosión editorial de la teología de la liberación o la Iglesia popular de los años setenta. Por un lado hay ya –aunque son muy desiguales– historias, a veces muy apologéticas, del protestantismo en todas las repúblicas, como la de la iglesias evangélicas en Argentina, de Azzati[110], y en Colombia, de Juana

[106] Castillo Illingworth, J. Santiago, *La Iglesia y la Revolución Liberal: las relaciones de la Iglesia y el Estado en la época del liberalismo,* Banco Central del Ecuador, Quito 1995.

[107] Filippi, Alberto, *Bolívar y la Santa Sede: religión, diplomacia, utopía (1810-1983,* Editorial Arte, Caracas 1996.

[108] López-Gallo, Pedro, *Relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede: Un desafío histórico,* El caballito, Mexico, 1990.

[109] Me refiero al clásico —y creo que necesitado de una revisión— trabajo de Mecham, John L., *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill [1966], 2ª ed. Revisión que aún no se ha hecho para el conjunto del continente.

[110] Azzati, Roberto, *La Iglesia evangélica en la sociedad argentina,* s.e., Buenos Aires 1993.

de Bucana[111] o la historia de los presbiterianos en Brasil, de Ferreira[112] o *Protestantismo y política en Puerto Rico* de Silva[113], extenso y detallado, en conexión con los proyectos del CEHILA. Muy interesante y atípico es el de Walker[114] sobre el protestantismo en el pueblo de Sangre de Cristo entre 1815-1920, ya que estudia a la presión proselitista protestante antes y después del cambio de titularidad del territorio, de México a Estados Unidos.

Hay también buenos análisis globales[115]. Quizá uno de los más claros a la hora de ofrecer una visión amplia y sintética de los distintos tipos de protestantes –o de las distintas oleadas– que entraron en América Latina es *Faces of Latin American protestantism,* de Míguez Bonino[116]. Con buen trasfondo histórico tenemos el trabajo de Bastian[117] sobre los efectos sociales de la introducción protestante en América. Es éste un concepto muy interesante, puesto que en el imaginario liberal del XIX los protestantes se veían como el trasunto del desarrollo estadounidense, y si se importaron por gobernantes liberales en muchas repúblicas fue precisamente con el deseo de modernizarlas. El análisis más típico –y

[111] Bucana, Juana B. de, *La iglesia evangélica en Colombia: una historia,* Asociación Pro-Cruzada Mundial, Santa Fe de Bogotá 1995.

[112] Ferreira, Julio Andrade, *Historia da Igreja Presbiteriana do Brasil,* Casa Editora Presbiteriana, Sao Paulo, [1992].

[113] Silva Gotay, Samuel, *Protestantismo y política en Puerto Rico, 1898-1930. Hacia una historia del protestantismo evangélico en Puerto Rico,* Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1997.

[114] Walker, Randi Jones, *Protestantism in the Sangre de Cristo, 1815-1920,* University of New Mexico Press, Albuquerque 1991.

[115] En este campo los autores son casi siempre extranjeros, a veces de países insospechados, como la colección de trabajos sobre el pentecostalismo realizados por historiadores holandeses en Boudewijnse, Barbara et alii., eds., *Algo más que opio: Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño,* Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica 1991. Analiza pocos países pero recoge una muy amplia bibliografía sobre el pentecostalismo.

[116] Míguez Bonino, José, *Faces of Latin American protestantism. 1993* Carnahan lectures, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (Michigan)-Cambridge 1997. Hay también versión castellana.

[117] Bastian, Jean Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México 1994.

cáustico– de la entrada reciente del protestantismo –desde una óptica norteamericana– en Sudamérica es el de Stoll[118], que analiza la creciente protestantización del continente, con especial énfasis en el evangelismo. Continúa su revisión en el conjunto de trabajos editados junto con Garrard[119] bajo el significativo título *Rethinking Protestantism in Latin America,* lo que nos indica la madurez que parece haber alcanzado el análisis del fenómeno en los autores americanos. Las comunicaciones analizan temas nuevos y muy recientes, como la disgregación cada vez mayor de los grupos protestantes o sus iniciativas en cuestiones sociales y políticas en competencia también con lo que los autores llaman el ala izquierda del catolicismo. En algunos autores empieza también a estudiarse la influencia –quizá importante– de los movimientos renovadores de protestantismo norteamericano sobre América Latina. Es decir, buscar la correlación entre los momentos de entusiasmo evangelista, que se tradujeron siempre en afán proselitista en los Estados Unidos y la expansión hacia el sur del continente. Eso podría dar una raíz más religiosa –si es significativa la conexión– a las oleadas misioneras en tierras católicas. Al fin y al cabo, sería lo que se estaba produciendo ya entre los propios protestantes.

Del tema en alza podemos pasar al que le antecedió en ese puesto, y que aún cuenta con abundantes estudios, como es la teología de la liberación.

Teología de la liberación

Sigue ocupando un lugar importante, pero en esta década baja la producción en cantidad y en tono, que era a veces muy combativo, a favor de un enfoque más histórico, consecuencia quizá de la excesiva vinculación de muchos grupos de la teología de la liberación a bloques de poder desaparecidos en los noventa. Da la impresión de que ahora sólo queda

[118] Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth,* Universtiy of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1990.

[119] Garrard-Burnett, Virginia y Stoll, David (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America,* Temple University Press, Philadelphia 1993.

historiar lo hecho. En este sentido, también es significativo que se hayan sustituido los estudios generales por el análisis de grupos concretos, con un carácter también más histórico que sociológico. Así hay ya varios trabajos sobre la importancia del grupo Sacerdotes para el tercer mundo: unos recogen elencos documentales[120], otros estudian globalmente el grupo como hace Pontoriero[121], otros lo delimitan como un estudio nacional como el de Martín[122] sobre Argentina. Sobre el conjunto de la teología –o teologías– de la liberación hay análisis generales, desde Estados Unidos, como *Theologies and Liberation in Peru* (1995) de Milagros Peña[123], muy sugerente históricamente, ya que se remonta a las ideas del catolicismo social de los años treinta, o estudios sobre el impacto –o el fracaso– de la teología de la liberación en los países más conflictivos, como hacen los trabajos de Burdick[124] o Nagle[125] sobre Brasil, aunque estos últimos sí son más sociología que historia[126].

[120] Bresci, Domingo A. (ed.), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: documentos para la memoria historica,* Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco –Centro Nazaret– Cehila, Buenos Aires 1994.

[121] Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" (1967-1976),* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1991.

[122] Martín, José Pablo, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino,* Ediciones Castañeda-Editorial Guadalupe, San Antonio de Padua-Buenos Aires 1992.

[123] Peña, Milagros, *Theologies and Libertion in Peru: The Role of Ideas in Social Movements,* Temple University Press, Philadelphia, 1995.

[124] Burdick, John, *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena,* University of California Press, Berkeley 1993.

[125] Nagle, Robin, *Claiming the Virgin: the broken promise of liberation theology in Brazil,* Routledge, New York, 1997.

[126] En la misma línea habría que poner el trabajo de Puleo, Mev, *The strugle is one: Voices and visions of liberation,* State University of New York Press, Albany 1994, que recoge entrevistas con católicos y protestantes combatiendo por los pobres y los derechos humanos en Brasil. Podríamos situarlo entre la sociología y las fuentes, pero es considerado por algunos comentaristas como una excelente introducción a la Teología de la liberación para norteamericanos.

Religiosidad

Es un terreno difícil de delimitar, entre la antropología, la historia de las religiones o la sociología. Es también por eso mismo quizá el que tiene enfoques más nuevos aunque probablemente también menos históricos. Con todo, no dejan de ser históricos estudios como el de Frank[127] *New Kingdom of the Saints: Religions Art of New México 1780-1907,* en el que quizás interesa su postura contracorriente defendiendo la ausencia de sincretismo en el arte popular de los santeros, algo que causó sorpresa en no pocos de los que tienen como algo inamovible el paganismo latente en todas las formas de religiosidad indígenas. Extrañeza que no deja de sorprender, ya que muchas veces bastaría ver que tales formas criptopaganas son simples fenómenos de superstición, similares a los que se dan hasta este siglo –y en este siglo– en territorios tan cristianizados como puede ser el sur de Europa.

También es iluminador el enfoque de Becker[128] en su *Setting the Virgin on Fire* sobre las reformas religiosas de Cárdenas y la incomprensión de los reformadores ante la sensibilidad y las necesidades del pueblo, aunque el trabajo se limita a los campesinos de Michoacán. En línea similar, el trabajo de Gloria Arango[129] sobre la mentalidad religiosa en Antioquia (Colombia) en la segunda mitad del XX, que analiza la estructuración de la sociedad en unos cauces morales establecidos por la jerarquía, aunque interiorizados por el pueblo sin necesidad de imposición exterior. Son estudios que parecen romper con el estereotipo –tan del gusto de los antropólogos norteamericanos– de la resistencia secular e inamovible del indígena americano al catolicismo. Algo que parece cada vez más difícil de sostener conforme se multiplican las monografías sobre creencias y actitudes en el XIX y XX.

[127] Frank, Larry, *New Kingdom of the Saints: Religious Art of New Mexico 1780-1907,* Red Crane Books, Santa Fe 1992.

[128] Becker, Marjorie, *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacan Peasants ant the Redemption of the Mexico Revolution,* University of California Press, Berkeley 1995.

[129] Arango, Gloria Mercedes, *La mentalidad religiosa en Antioquía: prácticas y discuros, 1828-1885,* Multigráficas, Medellín 1993.

En línea con la *nouvelle histoire* francesa está el trabajo de Marco Antonio León[130] sobre la vivencia de la muerte en Santiago de Chile. También de Chile es el original trabajo de Esteban Barruel[131] sobre una no menos original institución –otra de las muchas de pervivencia colonial, de fortísimo arraigo popular– como son los fiscales de Chiloé, que analiza esta institución laica de transmisión de la fe heredada de la época hispana y que llega hasta nuestros días.

Misiones

Estamos ante lo que podríamos considerar un clásico nuevo. O, si se quiere, un clásico remozado, siempre que se tenga en cuenta que aquí cuenta mucho la dicotomía habitual entre los enfoques de América Latina y los de Estados Unidos. Por un lado hay estudios clásicos como el que analiza las misiones en Araucaria desde el XVII[132], y que normalmente aportan abundante documentación. Por otro, el trabajo colectivo de ensayos *The New Latin American Mission History* coordinado por Langer[133] y Jackson que estudia las misiones –o al menos lo plantea como premisa– como una conjunción de dos conceptos: frontera y misión. Con todo, el enfoque es distinto en cada artículo y algunos autores manifiestan un cierto desconocimiento de aspectos básicos del catolicismo.

Género

Aparecen ya trabajos con contenido de archivo y con el enfoque propio de estudios de género, es decir sexo, tan en alza en el ámbito

[130] León, Marco Antonio, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile. 1883-1932,* Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile 1997.

[131] Barruel, Esteban, *Los fiscales de Chiloé: Una ruta devocional,* Orígenes, Santiago de Chile 1997.

[132] Pinto Rodríguez, Jorge et al., *Misioneros en la Araucaria, 1600-1900: un capítulo de historia fronteriza en Chile,* Celam, Bogotá 1990.

[133] Langer, Erick y Jackson, Robert H. (eds.), *The New Latin American Mission History,* University of Nebraska Press, Lincoln - London 1995.

norteamericano, aunque lógicamente al hablar de sexo hay muchos estudios sobre aspectos de historia de la mujer o del feminismo que no son específicamente de historia religiosa, aunque toquen cuestiones claramente relacionadas. Sirva de ejemplo el de Dorita Cerdas[134] sobre vida matrimonial ordinaria en Costa Rica, que mantiene que en el siglo XIX la Iglesia reforzó la ideología de la familia patriarcal y la inferioridad femenina y que usa como material único para estudiar la vida cotidiana familiar las peticiones de divorcio. Lógicamente, estamos ante una cuestión que se plantea cada vez con más frecuencia y es la limitación que debe reconocer todo autor en las fuentes que maneja. No es posible –o al menos no parece metodológicamente aceptable– deducir visiones generales de documentos que sólo tratan situaciones de conflicto muy delimitadas. Un trabajo más variado es el de *Familia, mulher, sexualidade e Igreja na historia do Brazil*[135], conectado con proyectos del CEHILA.

En el ámbito protestante Susan Yohn[136] estudió la mentalidad de las misioneras presbiterianas en Nuevo México, un territorio hispano absorbido en el que se hacía presente tanto el espíritu imperialista americano como el afán por trasmitir la fe de las primeras protestantes.

Un tema relacionado con el de la mujer, con muy interesantes posibilidades puede ser el trabajo de Azzi[137] sobre la Iglesia y la infancia en la historia brasileña, en el que se analizan también la actitud de órdenes femeninas en el cuidado y atención de la infancia.

Migraciones

El interés por las migraciones sigue vinculado para raíces de cada etnia. Para los judíos en general, la mejor síntesis es la de Haim Avni[138],

[134] Cerdas Bokhan, Dorita, *Matrimonio y vida cotidiana en el graven central costarricense, 1851-1890,* en *Rev. Hist./Heredia,* 26 (1992) 69-95.

[135] Marzilio, Maria Luiza (coord.), *Familia, mulher, sexualidade e Igreja na historia do Brasil,* CEHILA, Ed. Loyola, Sao Paulo 1993.

[136] Yohn, Susan M., *A Contest of Faiths: Missionary Women and Pluralism in the American Southwest,* Cornell University Press, Ithaca 1995.

[137] Azzi, Riolando, *A Igreja e o menor na historia social brasileira,* CEHILA - E. Paulinas, Sao Paulo 1992.

[138] Avni, Haim, *Judíos en América: cinco siglos de historia,* Mapfre, Madrid 1992.

con especial atención a los aspectos sociales y a la inmigración y modo de estructurarse la comunidad, aunque trata también la edad moderna. También hay trabajos nacionales, como el de Levine[139] sobre los judíos cubanos. La emigración italiana a Brasil, con especial referencia a la labor de los misioneros escalabrinianos –especialmente importante por el lugar central que tuvo Brasil en su actividad misionera–, la estudia Rizzardo[140]. También brasileña, quizá con un enfoque más amplio es el que le dieron distintos equipos del CEHILA en *Imigraçoes e historia da Igreja no Brazil*[141]. La inmigración alemana en *Von der Evangelisation zur Kirchengrundung,* de Schmidt[142].

Cambio social

Es un nuevo tema de origen claramente sociológico pero que ofrece hoy un enorme potencial en una sociedad que está entre la tradición y el cambio en confrontación muy fuerte. Las investigaciones van casi siempre a estudiar la función de la Iglesia en situaciones de cambio, muchas veces revolucionario de las últimas décadas, o la adaptación a que tiene que someterse la Iglesia ante las transformaciones de la sociedad en la que actúa. Así *Conflict and competition*[143], aunque también hay estudios de aliento histórico más amplio como el de Nélida Agosto[144] sobre Puerto Rico, que analiza el primer medio siglo de control norteamericano sobre la isla, y que forzó a un cambio radical de las relaciones entre Iglesia,

[139] Levine, Robert M., *Tropical diaspora: the Jewish experience in Cuba,* University Press of Florida, Gainesville 1993.

[140] Rizzardo, Redovino, *Raizes de um povo: missionarios escalabrinianos e imigrantes italianos no Brasil, 1888/1938,* Congregaçao dos Missionarios de Sao Carlos, Porto Alegre 1990.

[141] Dreher, Martin N. (coord.), *Imigraçoes e historia da Igreja no Brasil,* Editora Santuario-CEHILA, Aparecida 1993.

[142] Schmidt, Norbert, *Von der Evangelisation zur Kirchengrundung: die Geschichte der Marburger Brasilienmission,* Francke, Marburg an der Lahn 1991.

[143] Cleary, Edward L. y Stewart-Gambino, Hannah, *Conflict and competition: the Latin American Church in a changing environment,* Lynne Rienner Publishers, Boulder 1992.

[144] Agosto Cintron, Nélida, *Religión y cambio social en Puerto Rico, 1898-1940,* Ediciones Huracan-Ateneo Puertorriqueno, Rio Piedras (Puerto Rico) 1996.

Estado y sociedad. Y siguen siendo muy abundatnes los trabajos sociológicos, muy poco de historia religiosa a pesar de titularse sobre Iglesia y cambio social, sobre todo los de origen norteamericano.

Microhistoria

No es propiamente un tema sino un procedimiento de estudio de enorme interés para la historia religiosa, lo haga quien lo haga. Baste recordar el clásico, innovador y ameno *Pueblo en vilo,* de Luis González, siguiendo año tras año la vida del pueblo de San José, con todo tipo de detalles de prácticas religiosas, tradiciones o actividades de los párrocos, aunque no se trata de una historia religiosa. En México es donde más se ha cultivado este tipo de historia, con logros ampliamente aceptados. El libro de Alicia Hernández[145] sobre Anenecuilco lo presentó el propio Luis González en El Colegio de México como «un libro con el que la microhistoria se viste de gala»[146]. El pueblo fue cuna de Emiliano Zapata y el estudio muestra por ejemplo la vinculación de los indios a sus documentos coloniales frente a la invasión de los terratenientes en 1854, con una resistencia que argumentaba apoyándose en derechos concedidos por Felipe II. De hecho el libro es un análisis del paso del indio colonial –no olvidemos que en plena segunda mitad del XIX– al indio republicano. La microhistoria refleja muy bien las constantes, una de ellas, la religiosa, muy vinculada –quizá más que ninguna– a la tradición recibida. La microhistoria ayuda también a darnos cuenta de lo difícil que resulta aplicar esquemas religiosos europeos o cultos para el estudio de muchos territorios americanos en el XIX y buena parte del XX.

Hispánicos

Al hablar de los hispánicos en Estados Unidos puede plantearse la duda de si tratamos de un tema propiamente de historia latinoamericana.

[145] Hernández Chávez, Alicia, *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo,* El Colegio de México, México 1991.

[146] Cfr. la recensión de Manuel Olimón Nolasco en *Efemérides mexicana,* 9 (1991) 487-9.

Desde luego que es mundo hispano muy próximo y en enorme desarrollo, cada vez con más estudios. La Universidad de Notre Dame tiene una colección titulada *The Notre Dame History of Hispanic Catholics in the U.S.* Sus libros suelen empezar hacia 1900, como *Mexican American and the Catholic Church, 1900-1965*[147], y se han publicado ya trabajos generales como *Hispanic Catholic Culture in the U.S.*[148], con capítulos tan sorprendentes como *The history of the Hispanic liturgy since 1965.*

Otro estudio significativo en este terreno tan permeable puede ser *From power to communion* de Pelton[149] que contempla el impacto que supuso América Latina para los misioneros norteamericanos que fueron al sur tras el famoso discurso de mons. Casaroli en 1961 en el II Congreso de religiosos de Estados Unidos. Y cómo esos misioneros, al regreso, impregnaron la Iglesia norteamericana de su nueva sensibilidad. Todo un campo de estudio de enorme interés tanto en la apertura del catolicismo norteamericano hacia nuevas sensibilidades, como sobre la indudable crisis que supuso para la Iglesia estadounidense los problemas que sus misioneros tuvieron que afrontar –y no siempre resolvieron– en territorio latinoamericano. En la práctica, la influencia ha sido tal que, aunque esto es hoy por hoy más sociología que historia, se está escribiendo ya sobre la latinoamericanización de Iglesia católica norteamericana.

A MODO DE DESIDERATA

He dejado algunos temas tanto de los clásicos –biografías, por ejemplo– como de los nuevos sin tratar y, evidentemente, la cala hecha en la producción de los años noventa es muy incompleta. Por eso me parece que no procede terminar con conclusiones sino con desiderata, algo más aceptable –incluso deseable– en el ámbito bibliográfico. Podría resumirlas en los siguientes puntos:

[147] Dolan, Jay P. e Hinojosa, Gilberto (eds.), *Mexican American and the Catholic Church, 1900-1965,* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.

[148] Dolan, Jay P. y Deck, Allan Figueroa s.j. (eds.), *Hispanic Catholic Culture in the U.S.: Issues and Concerns,* University of Notre Dame Press, Notre Dame - London 1994.

[149] Pelton, Robert, *From power to communion: toward a new way of being church based on the Latin American experience,* University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1994.

a) Me parece que puede deducirse de lo anteriormente expuesto que hay dos mundos de trabajo que actúan en circuitos cerrados y se desconocen mutuamente: América Latina y Estados Unidos en Norteamérica. El problema puede llevar a una deformación de la realidad latinoameicana en USA, algo que probablemtente está empezando a darse ya. Los investigadores norteamericanos desconocen muchas veces cuestiones elementales de modos de vida, costumbres o tradiciones locales que les llevan a conclusiones sorprendentes para quienes conocen desde dentro las formas de vida locales. No es raro tampoco que no vean que América Latina está inserta en una tradición religiosa más amplia –el catolicismo hispano– por lo que muchas suspuestas peculiaridades o supersticiones no lo son más que las que se daban en Europa en la misma época.

b) Creo que se podría aceptar también la afirmación de que las investigaciones siguen estando muy marcadas –evidentemente siempre lo estarán de algún modo– por las ideologías, las posturas teológicas o la delimitación sociológica del sujeto de estudio: los pobres o la jerarquía serían los dos extremos. Parece deseable una mayor convergencia en el sujeto de estudio de la historia religiosa, que tiene que ser el pueblo cristiano en su conjunto.

c) También parece innecesario insistir en que la Iglesia católica sigue siendo quien tiene mayor capacidad de personas y medios para fomentar el estudio de la historia religiosa del continente. El reciente simposio internacional *Los últimos cien años de evangelización en América Latina* convocado por la Pontificia Comisión para América Latina en el Vaticano puede ser síntoma de una sensibilidad mayor por parte de la jerarquía católica hacia la historia reciente[150]. No sé si se puede formular en este caso ningún deseo, pero pienso que es necesario que se estudie más la propia historia no sólo en ámbito académico –que también lo necesita–, sino en el nivel más elemental de los propios católicos y de sus centros de enseñanza.

[150] Fuimos invitados más de un centenar de historiadores y asistieron a muchas de las sesiones los cardenales y obispos de la Comisión, algo que me parece significativo. Y no menos significativo fue el discurso de Juan Pablo II sobre el Concilio Plenario de America Latina de 1899, —recogido por el *Osservatore romano*— con motivo de la audiencia a los asistentes al simposio.

d) Finalmente, de los trabajos publicados se desprende también que la realidad religiosa protestante está cada vez más presente. Si Latinoamérica se convierte en un territorio –o lo es ya– pluriconfesional, sería deseable introducir esa pluralidad también en los estudios de historia de la Iglesia. Al menos para acotar zonas, precisar las etapas de desarrollo de las distintas confesiones y delimitar la influencia social real que han ido adquiriendo –o perdiendo– en el siglo XX. Y esto abre lógicamente los estudios de historia de la Iglesia al terreno más amplio de la historia religiosa.

XI. LA HISTORIA DE LA IGLESIA Y LA DEL HECHO RELIGIOSO COMO TAREA DE LOS HISTORIADORES

José Andrés-Gallego

EL PREDOMINIO CRECIENTE DE LA HISTORIA POLÍTICA[1]

Hagamos una primera reflexión sobre lo que acabamos de leer. En los primeros capítulos –los orígenes del cristianismo hispano–, la historia religiosa de Hispania es semejante a la de otros países. Y eso se debe sobre todo a que las fuentes tratan por lo general, y precisamente, de *describir* a los cristianos o al cristianismo de la época. O apenas hacen otra cosa que examinar sus huellas (arqueológicas y documentales principalmente). Por lo mismo, y tras lo estrictamente religioso, lo institucional tiene en esos primeros siglos un segundo lugar, no poco importante.

Que crece sobremanera según penetramos y recorremos el Medioevo. En él, permanece la similitud con el resto del mundo cristiano, sólo que la historia entera de España en esos siglos, y no sólo la religiosa, está cruzada y tamizada por un hecho fundamental, también religioso, que es la Reconquista.

La singularidad se acentúa en lo que se refiere a los siglos XVI-XVII. Por dos razones: una, lógica, la presencia de América y los archipié-

[1] Vuelvo aquí a reflexionar sobre lo que ya expuse en «La historia religiosa en España», en Antón M. Pazos (dir.): *La historia religiosa en Europa, siglos XIX-XX*, Madrid, Ediciones de Historia, 1995, págs. 1-12 (= *Anuario de historia de la Iglesia*, IV [1995], 259-269); «La historiografía religiosa», en Antonio Morales Moya y Mariano Esteban de Vega (ed.): *La historia contemporánea en España*, Madrid 1996, págs. 215-220, y «El *Catecismo* como epistemología para la historia del cristianismo y de la Iglesia», en *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia católica*, coordinados por Fernando Fernández Rodríguez, Madrid, AEDOS y Unión Editorial, 1996, págs. 47-64.

lagos del Pacífico y Filipinas y las consecuencias religiosas de su descubrimiento y conquista, que en buena parte fue espiritual; la segunda, la peculiaridad de la respuesta española a la Reforma, peculiaridad que consistió principalmente no sólo en mantenerse en la fe católica, sino en abanderar la resistencia ante el protestantismo. Este hecho marca la historia toda de España; también la historiografía. La de España. Porque el enorme resto del mundo hispano, aunque repercutió sin duda, recibió de una manera un tanto pasiva –como reserva de medios y como objeto de apetencias– el impacto de la Reforma.

Por fin, en lo que se refiere al XVIII, comienza a perfilarse el predominio de lo político, por obra sobre todo del regalismo y sus consecuencias. Cosa que, por lo demás, sucede en buena parte de lo demás del mundo cristiano. En España, son las grandes batallas legislativas que conducen a la expulsión de los jesuitas en 1767 y que prosiguen en el reinado de Carlos IV hasta el mismo estallido de la guerra contra Napoleón en 1808. Y que repercuten en Indias de manera directa y clara; aunque las decisiones se tomen en la Corte de las Españas, o sea en Europa.

De ahí en adelante, la investigación y los libros que se han escrito son –en una enorme parte– políticos: de historia política. Cosa que ya no ocurre en el resto del mundo cristiano, al menos en aquellos países –los Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Francia, Italia– donde se desarrolla una historiografía más pujante sobre lo religioso.

¿A qué se debe la prioridad que tiene aún lo político en la historia religiosa de España y el mundo hispano –la historia, digo, que se hace, no la que se podría hacer–? En parte es consecuencia del peso que ha tenido y aún tiene en nuestra cultura el problema de la identidad histórica de España, una entidad en la que la religión desempeña una función principal (y de la que ya hablamos en la *Historia de la historiografía española* que editó hace meses Encuentro).

Recordémoslo de forma esquemática: se trata de un problema de origen político, militar y religioso; arraiga en las derrotas y consecuente decadencia del siglo XVII. A lo largo de esta centuria los fracasos militares en Centroeuropa, en las luchas para restablecer la unidad de la cristiandad, fueron generando una sensación de fracaso que entre otras cosas terminó con el *honor de ser español*, hasta entonces patente en la literatura y

en documentación de todo género. En el siglo XVIII, la entronización de los Borbones (es decir: de una de las dinastías más importantes de las que habían luchado contra los Austrias de España), la consecuente influencia de la Francia triunfante contra la propia España, con ello la asunción de la leyenda negra entre no pocos de los españoles más cultos, en fin la acentuación de todo esto a comienzos del siglo XIX, con la aceptación de la Revolución liberal, terminaron por provocar que entre los mismos españoles se pusiera en duda la oportunidad de haber mantenido antaño las posiciones propias de la Reforma católica. Del alcance de la duda da idea el hecho de que en ella se incluyera también la conquista y evangelización de América y Filipinas que muchos vieron como un error.

Tal como llegó al siglo XIX, era un problema de difícil solución, casi un círculo vicioso. El punto principal de contraste, el que constituía el núcleo central, era la posición que se había mantenido hasta las paces de 1648-1654. Pero el asunto había sido redefinido y, sobre todo, se enfocaba no según los criterios de la España de entonces, sino conforme a los de la influencia francesa posterior a 1789. Esto es: se abordaba el problema con los criterios contrarios a la antigua solución española.

Por su propia naturaleza, decíamos, este del *ser histórico de España*, que llegaría a convertirse en polémica cuasiagónica durante el siglo XX, era y es un problema propiamente religioso e interesa por tanto también desde el punto de vista de la historia religiosa de España y del mundo hispano. No es posible detenernos en él en este momento, pero sí decir que, desde el punto de vista historiográfico, la solución del mismo pasa por rehacer su propia génesis y su desenvolvimiento precisamente historiográfico, de manera que quede clara la superposición de elementos críticos que se ha dado, desde 1648 hasta 1948 principalmente, y pueda de este modo distinguirse y valorar por separado todo lo que hay de mítico en ello.

Ahora bien, en relación con lo que nos preguntamos ahora (el predominio de lo político en la historiografía religiosa según nos acercamos a nuestro tiempo), ese que alguien denominó *complejo de inferioridad de los españoles* está además en la base de un fenómeno psicológico sumamente claro e importante que es el pudor de los historiadores laicos –católicos– hispanos ante la historia de la Iglesia. Todos los historiadores hispanos de

lo «contemporáneo» son capaces de hablar de historia religiosa; todos de hecho hablan; no tienen más remedio que hacerlo, además, porque no cabe negar que lo religioso empapa nuestra historia. Pero una cosa es narrar y analizar la II República española, por ejemplo, y destacar en el análisis lo propio de la Iglesia como algo insoslayable, incluso principal, y otra rehacer la historia de la Iglesia bajo la II República. Tan sólo un catedrático español –José Manuel Cuenca– ha dedicado lo principal de su quehacer y el de sus discípulos a esta última tarea.

En el fondo del hecho palpita el temor a que se considere que asumimos la leyenda o la realidad de la intolerancia que forma parte de la memoria histórica hispana pasada por el tamiz de la *black legend*. En Italia (acaso nuestro semejante más asemejado –valga la redundancia– de los cinco países que antes cité), el hecho de que alguien se defina o sea definido como *católico* es una forma, en general, de clasificarlo cómodamente y sin más en el orden religioso, político e incluso profesional como persona de perfiles establecidos. En el mundo hispano –más, en España y no pocos países del otro lado del Atlántico–, la gente se confiesa católica –cuando lo hace– pero no acepta que eso implique unos perfiles que vayan más allá de lo religioso. No es casual que la teología de las realidades temporales se haya comenzado a definir y sobre todo vivir en España y el mundo hispano y que, además, se haya entendido de forma radical, como recreación católica de toda realidad sin necesidad de llamarla ni de llamarse católico. Sin necesidad o, mejor dicho, con el prurito de no llamarse.

Lo cual, positivo como es en algunos aspectos, tiene también sus consecuencias negativas y, concretamente en lo que atañe a nuestra historia –que es la de la historiografía–, ha conducido a que se dé una cierta ausencia de instituciones dedicadas al estudio de la historia de la Iglesia y de la historia religiosa fuera de los ámbitos eclesiásticos propiamente dichos. Que sean escasos asimismo los estudiosos laicos –católicos o no– especializados en esos temas. Que, en esos ámbitos de estudio, predominen por lo tanto los historiadores de condición (y lo que al cabo importa: mentalidad) eclesiástica, tan respetable, es cierto, como inclinada a un tipo de problemas y no a otros. Que, con esto, se aprecie a las veces cierta falta de realismo a la hora de enjuiciar acontecimientos religiosos particularmente implicados en el mundo laico. ¿Será Cánovas católico? –se preguntaba el nuncio en Madrid en las últimas décadas del siglo XIX. A ningún laico de la época y a ningún historiador laico de hoy, avezado en esos asuntos, se le ocurriría pensar en la mera posibilidad en que pensaba el nuncio. A aquel nuncio le sucedió lo mismo que le ocurriría a Hugh Thomas con Calvo Sotelo, cuando –en la primera edición de *The Spanish Civil War* (1961)– se preguntaba formalmente si tendría sangre gitana...

Ciertamente hay más causas de que esto sea así (que predomine lo político según nos acercamos al día de hoy): (i) Tenemos un primer problema importante, incluso capital: la documentación eclesiástica en particular y religiosa en general del Antiguo Régimen español es espléndida; tal vez la mejor que se conoce en el mundo. Y, en España, el Antiguo Régimen y sus instituciones –generadoras de papeles– subsisten hasta 1834-1837, en tanto que, en algunos países de la América hispana, sobrevivieron hasta bien entrada la segunda mitad del siglo y, en las Filipinas, hasta 1898.

Pero, en contrapartida, pocos colapsos del Antiguo Régimen debieron ser tan ruinosos como éste de la Iglesia en España y el mundo hispano, a juzgar por la contracción que se percibe en los documentos y por la sustitución del viejo idioma castellano, enjundioso y fresco, por las fórmulas estereotipadas del estilo administrativo francés. En España, multitud de series (visitas pastorales, *relationes* de visitas *ad limina,* cuentas de todo género) se nos interrumpen total o casi totalmente entre 1808 y los años cuarenta del siglo XIX, a veces hasta el entorno de 1870. Baste decir que tropezamos con problemas tan simples como saber cuántos eran los religiosos habidos en la última fecha que acabo de citar.

A lo cual aún se suma (ii) la dispersión de esa documentación y, sobre todo, lo tardío de los esfuerzos recolectores. Hacia 1980 clamábamos sobre la situación de los archivos eclesiásticos españoles, tras una cumplida y aventurada experiencia de inventario de los mismos[2], y hoy podemos decir que muchos de ellos ya han sido concentrados en los archivos diocesanos. Pero, en no pocos casos, se ha llegado muy tarde; ya

[2] Que expuse en «Los archivos eclesiásticos para la historia de la Restauración», en *Los archivos para la historia de la Restauración*, Madrid 1982, págs. 79-84.

no quedaba nada o las series se habían fragmentado definitivamente. Y, en algunos países de América, ni siquiera se ha comenzado a salvar lo que queda.

Esta carencia ha de suplirse con fuentes impresas. Pero aquí tropezamos con la escasez (iii) de la bibliografía erudita española e hispana. Ni en España ni el mundo hispano abunda esa literatura localista del siglo XIX y comienzos del XX en la que sobrenadan los historiadores de otros países. Faltan historias locales, erudición, detalles menudos que permitan abordar una síntesis, siquiera sea primeriza.

Con el agravante (iv) de que la «uniformación» doctrinal y también léxica que supuso el neocatolicismo de los años 1848-53 en adelante, tan inspirado en Roma y en París, constituye una seria amenaza... en la que ya hemos caído. Como lo que se lee en las revistas eclesiales hispanas de la segunda mitad del XIX y en bastantes del XX es *mutatis mutandis* lo mismo que se encuentra en las revistas francesas o romanas, basándonos en ellas corremos el peligro de trazar una historia religiosa de España que sea la de Francia o la de Italia sólo que con nombres propios distintos y nada más.

Es, subrayémoslo, un peligro del cual nos hemos de librar –a mi entender– por la vía de la antropología cultural histórica: una antropología global, no de rarezas. Sólo esa perspectiva, a mi juicio, nos abrirá a la luz la existencia de un mundo hispano religiosamente distinto, peculiar, sin pasar por el tamiz del neocatolicismo que todo lo hizo igual a mediados del siglo XIX.

Eso y –qué remedio– buscar fuentes alternativas. La interpretación religiosa y ética de los datos demográficos, de los económicos, de los sociales y económicos puede alumbrar decisivamente el camino hacia una nueva historia de lo religioso.

Con esto –ya se ve con sólo enunciarlo– no se trata tan sólo de suplir de esa forma las carencias de las fuentes «convencionales», sino ante todo de trazar una historia mejor de lo religioso.

LA PRIMERA NECESIDAD: DEFINIR EL OBJETO DE ESTUDIO...

Porque ¿qué es *lo religioso*?

La pregunta es indispensable. Entre todos, hemos escrito muchas cosas y no puede decirse que nuestra historiografía religiosa sea menguada. Pero la propia variedad de las aportaciones –y el mero afán de veracidad y rigor– exigen poner orden. Orden mental en primer lugar: ¿Qué estamos estudiando?, ¿en qué consiste el objeto de nuestro estudio?, ¿en qué medida es la naturaleza de ese objeto lo que orienta nuestra investigación?

Esto nos introduce en la definición de lo religioso. Una definición doblemente importante –desde el punto de vista que nos ocupa aquí– porque se trata de algo que tiene un problema básico de definición conceptual.

Aceptemos provisionalmente lo que algunos han dicho que es la definición etimológica de lo religioso: es aquello que atañe a la *religación* entre Dios y los hombres. Pero eso quiere decir que lo es todo, dado el carácter trascendente que implica esa idea de Dios. *Todo* acerca o aleja de Dios.

El problema inmediato radica en «documentar» lo uno y lo otro. Es el gran límite de la historia religiosa. Podemos descubrir comportamientos y, por tanto, estudiarlos; podemos conocer y examinar sistemas de valores. Pero, para saber si algo aleja o acerca a Dios, tenemos que ponernos en el lugar de Dios, y esto no es posible.

Con lo cual se plantea otro problema fundamental: en realidad, y en tal caso, ¿es posible la historia religiosa? Para empezar, tal como la hemos definido, requeriría por lo pronto *creer* en Dios (¿cómo ponerse, si no, en su lugar, para haber si los hombres se alejan a Él o se acercan?) Algunos epistemólogos de estas cosas defienden de hecho que sólo puede hacer historia religiosa aquel que cree en la religión que examina[3]. Pero, aun así, creer en Dios no equivale a colocarse en su sitio y conocer lo que Él conoce.

Sólo hay –a nuestro modo de ver– una solución, que es la que, de facto, aplicamos todos los que estudiamos estas cosas: tomamos como

[3] En una reunión científica, internacional, en que hice esta reflexión, un conocido historiador francés asistente al acto expuso su sorpresa en el debate final, aduciendo *que en Francia no se oiría una cosa así.* Callé el sarcasmo que me vino a la boca y le respondí que había sido un historiador francés aquel a quien le oí decir hace años, por vez primera, que no es posible trazar una historia completa de la religión sin creer en esa religión. Era Pierre Sorlin. Lo cual no significa que tuviera razón (aunque fuera francés).

norte para estudiar lo religioso aquello que acerca o aleja de Dios, y no el acercamiento o el alejamiento reales. En definitiva, una cosa es saber por qué caminos ando, qué pasos doy y hacia dónde me encamino, y otra averiguar si he llegado o hasta dónde.

Ahora bien, para todo esto, en el mundo hispano (que ha sido un mundo cristiano y concretamente católico), ya no me basta averiguar qué es lo religioso, sino que necesito saber qué es lo cristiano y, a partir del siglo XVI, qué es lo católico.

Para ello, qué mejor que acudir al *Catecismo de la Iglesia católica,* sea el de Trento (CR) o el de 1992 (CEC), que se escribieron precisamente para eso: para que la gente supiera qué era lo que tenía que saber y creer.

Hagamos, pues, una lectura *histórica,* quiero decir historiográfica (mejor: *de historiador*) del *Catecismo de la Iglesia católica* y, al hilo de su exposición, anotemos cuáles pueden ser los campos historiográficos consiguientes, cuáles lo han sido de hecho, cuáles no.

...Y TOMAR CONCIENCIA DE NUESTRA LEJANÍA (A PROPÓSITO DE UNA LECTURA HISTORIOGRÁFICA DEL CATECISMO)

El punto de partida se sitúa en un hecho que es ya un primer acontecimiento propiamente histórico: Dios se ha comunicado con los hombres, se ha *revelado*. La Revelación se ha añadido al *deseo de Dios* que está inscrito en el corazón de todos los humanos. He aquí, por tanto, también el punto de partida que habría de tener, de querer ajustarse a la esencia, nuestra historia religiosa: la historia del deseo de Dios. Un deseo que en el *Catecismo* se nos vincula, con fuerza peculiar (CEC, núm. 41), al hecho de que los hombres sean imagen y semejanza de Dios mismo. O sea, que el deseo del hombre está en el hombre: es necesario que los pastores logren que los fieles deseen realmente conocer a Jesús –leíamos en el *Catecismo Romano* (CR, Int. 10)–, pero en realidad –se nos dice en el de ahora– ese deseo ya está en todos nosotros.

Porque su semejanza y su carácter de imagen de Dios constituyen una inscripción *activa* de Dios mismo en cada hombre (CEC 27-8). Ése es, en último término, el sentido de la Encarnación (CEC 53). ¿Qué papel ha cumplido la Encarnación –no sus efectos, sino el hecho mismo de la

Encarnación– en la vida e historia de los hombres? ¿En qué medida ha habido una conciencia de la singularidad de ese acontecimiento?

La Revelación es un añadido. Las dotes naturales de cada hombre y de cada mujer bastan, se nos recuerda, para saber que Dios existe y, aún más, que es un Dios personal (CEC 37). Aquí la historia de la idea de Dios, abordada mil veces por los historiadores de las religiones y –lo que hace tanto o más a este punto concreto– por los etnólogos.

O sea, que el puro conocimiento de Dios no requiere evangelización (CEC 39); todo hombre está hecho a su imagen y semejanza, no sólo los cristianos. Otra cosa es que cada hombre haya sido hecho a imagen y semejanza de Dios *para salvarse* –como se nos decía en el *Catecismo Romano*– y que la condición de la inteligencia humana sea tal, que, a fuerza de trabajo, ha conseguido saber mucho de las cosas divinas, pero muy poco acerca de las cosas por medio de las cuales se consigue la Salvación, *para la cual principalmente ha sido el hombre creado y formado a imagen y semejanza de Dios* (CR, 1,1,1).

La Revelación ha sido fruto de la voluntad de Dios de hacerse más explícito; comenzó con la Creación y terminó con Cristo, que *todo nos lo habló junto*, recordaba San Juan de la Cruz (y nos repite el *Catecismo de la Iglesia Católica* [65]). O sea que se trata de la *audición* de Dios: de cómo Dios se ha hecho oír y de cómo ha sido oído. Porque *la fe se recibe por la audición* –se recordaba en el *Romano* (CR, 1,1,2). Realidad ésta que inducía en el siglo XVI a establecer una relación de continuidad entre Dios transmisor, sus apóstoles y los pastores y maestros que habían ejercido y habían de ejercer siglo tras siglo *a fin de que no nos dejemos llevar aquí y allá* (CR 1,1,3). O sea que la Revelación tiende a difundirse de una forma jerárquica... rota por Dios de tanto en tanto, como sigue ocurriendo en las revelaciones privadas (*cfr.* CEC 67), que aclaran o subrayan, no añaden cosa alguna al conocimiento de Dios (y que tienen, también, su historia).

Al abordar la transmisión de lo revelado, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC, 74-141) se aborda un tema clásico en la historiografía, cuya consideración justamente como tema histórico habría sin embargo que ampliar. Me refiero al problema de la historicidad de los Evangelios y, en lo que atañe a nuestro tiempo, a la *historia de esa historicidad* (hasta las resistencias, por qué no, suscitadas por la transcripción del 7Q5). El canon

de la Sagrada Escritura fue fijado en Trento. Pero esto significa que hay una historia de esa canonicidad y también de la subsistencia de los elementos apócrifos heredados de otros escritos que fueron considerados canónicos hasta entonces, al menos por algunos y en algunos momentos (aquí, la permanencia de la senectud de San José o el florecimiento de su vara en la iconografía cristiana, la fijación de los magos en aquellos tres reyes...). Historicidad, canonicidad, apografía son, pues, tres elementos de la historia del hecho religioso que tienen aquí su lugar.

Y la Tradición. La historia de la historicidad y la de la canonicidad de las Escrituras y la de la supervivencia de elementos apócrifos se hallan íntimamente ligadas tanto a la Tradición como a las *tradiciones* efectuadas al margen de la transmisión oral apostólica (*cfr.* CEC 83).

Todo esto, insistamos, lo que constituye el *depósito de la fe* (Escrituras más Tradición), tiene su propia historia, como la tiene la colegialidad de ese depósito; esto es: el hecho de que haya sido confiado al *conjunto* de la Iglesia (CEC 84), en lo que podemos denominar una *infalibilidad colectiva* (CEC 92). Y eso por más que la interpretación auténtica corresponda directamente a los obispos en comunión con el papa (CEC 85). Qué distinto planteamiento de aquel del *Catecismo Romano* (1,1,3), según el cual la continuidad de la expresión de Dios se reducía a los *pastores y maestros*.

Hay una historia de esta doctrina colegial, por lo tanto, pero la hay también del ejercicio del magisterio de la Iglesia, y no sólo en el plano pontificio. Tienen sentido, pues, las historias locales, diocesanas principalmente, de ese ejercicio.

En todo ello también hay, es cierto, una dimensión ucrónica, que no es susceptible de saber histórico sino en cuanto concierne al desarrollo y difusión de esa doctrina. Nos referimos ahora al hecho de que conocemos algo de Dios sólo porque Él *se dice a sí mismo en el Verbo* (CEC 102) y la realidad de Dios se somete al tiempo. Se introduce en el tiempo. De dos maneras: en cuanto Dios (Espíritu Santo) inspira a los autores de aquellos Escritos (CEC 105) y en cuanto inspirador de aquellos que *leen* (CEC 108). Ahora bien, la *lectura* que se ha hecho en cada tiempo de las Escritura Santa es susceptible de un conocimiento que forme parte de la historia. Aquí, el gran problema (por el que el *Catecismo de la Iglesia Católica* pasa

como sobre ascuas [115-8] y quizá no debía de hacerlo) de la dialéctica entre el sentido literal y el simbólico de aquellas escrituras.

La primera respuesta de los hombres, según el *Símbolo de la fe*, ha de ser *creo* (CEC 149). ¿Hará falta decir que es necesario por lo pronto la constatación de la creencia y la increencia sin más? Creemos en el Espíritu Santo, como fruto de gracia (CEC 153), que explica *lo gustoso* de la fe, como verdadero adelanto de la visión beatífica (CEC 163). El gusto por la fe: ¡qué asunto nunca abordado en perspectiva histórica! Sabemos mucho más (pero añadimos que es aquí y ahora donde procedería emplazarlo, en una imaginaria historia religiosa) acerca del disgusto, de la duda y, concretamente, de la infelicidad (también en CEC 163) como fuente de dudas.

De ahí la importancia de narrar históricamente los *motivos para creer* (CEC 156): el milagro, la profecía y el santo (y el testigo [*cfr.* CEC 165-6]).

Pero ¿qué es lo que hemos de creer? Lo contenido históricamente en el Símbolo de la fe. *Símbolo*: lo que nos identifica o define (CEC 188). La historia de los Símbolos concretos de la fe, desde el de los Apóstoles (CEC 194-5).

Y la primera creencia, en el orden lógico: la Trinidad beatísima. Hay una historia de la idea de Dios –cada idea de Dios– y, en el catolicismo, la de la forma de aceptar la existencia de ese Dios simplicísimo y único pero no solitario, que es el que es y en quien la primacía de la verdad y del amor lleva a un desdoblamiento (que no es histórico, o sea que está fuera del tiempo y del espacio) en las tres personas.

Cuando decimos que hay una historia de esto no nos referimos –sólo– a la historia de la teología –del pensamiento culto, de la especulación sobre la Trinidad–, sino también al modo en que esto ha sido entendido en todos los niveles del conocimiento humano. También, por tanto, a la iconografía; también a la idea elemental de Dios de los que poco saben pero creen. Y de los que no creen siquiera.

Lo mismo sobre la historia de la Creación y de la creencia en la Creación. La Creación es un acto de la Santísima Trinidad (CEC 292) de amor a sí, cosa que explica que el resultado sea imagen y semejanza suya, tanto más próximo a Él cuanto más perfecto, por tanto especialmente en los ángeles y en los hombres. Y de la misma forma explica que el perfeccionamiento consista en una *divinización*: por medio de una opción inme-

diata a la creación en el caso de los ángeles (CEC 328-31); por medio de una opción mediata en los hombres (la vida humana como situación en el mundo en camino de perfección [CEC 310]).

Entre las dos esferas de criaturas –seres angélicos y seres humanos–, la *mediación* que significan los ángeles custodios. Aquí tiene sentido la historia –que se ha escrito– acerca de la «creación» de los ángeles y de la devoción, por no decir de la creencia en su concreta mediación. Los tres aspectos tienen interés: génesis de la fe, constatación histórica de la fe, creencia en una mediación histórica concreta. En el primer renglón se inscribe todo el largo debate –que es parte de la historia más reciente– entre creacionismo y evolucionismo.

Los hombres como *seres en el mundo* forman parte de una realidad corpórea que está sujeta a leyes susceptibles de conocimiento y, con ello, de dominio (CEC 341, 346, 356): la naturaleza creada.

Por otra parte, en la historia de la humanidad ha irrumpido en un momento dado *el dolor* y la posibilidad del mal. Acaso nada como el pecado original (su propia existencia [CEC 388], su naturaleza, por lo tanto la literalidad de la narración bíblica [CEC 390], el alcance de la lesión que supuso en la naturaleza humana [CEC 400]...) ha dado quehacer a teólogos y filósofos, cuya historia por tanto es necesaria para el conocimiento pleno de lo religioso. Pero no sólo esto –el pensamiento culto otra vez: también su difusión y probable degradación en todos los niveles de la sabiduría humana.

Y con ella la Redención como respuesta: el sentido de que exista el dolor (CEC 309, 388-9, 402), el misterio de que nos beneficie lo ocurrido hasta el punto de que quepa exclamar *o, felix culpa* (CEC 412, 420)...

Etcétera, etcétera.

Lo que precede es un botón de muestra de una lectura «historiográfica» del *Catecismo*, que valdría la pena proseguir pero que ocuparía un libro. Es también, no obstante, un tremendo alegato de la distancia que hay entre lo que se suele estudiar en historia de la Iglesia y lo que de hecho constituye la esencia –la histórica también– de la Iglesia.

Se me dirá sin duda (y con razón) que una historia así no es hacedera. Porque la inmensa mayoría de las cosas de las que he hablado (y

sólo he comenzado esa lectura *de historiador*) no han dejado huellas apenas –y sin apenas– y es imposible conocerlas. Pero nadie me negará que, por lo menos, lo dicho ayuda a situarnos en la realidad en que estamos.

Ahora bien, ¿no cabe una aproximación mayor, más realista, entre lo que debe ser una historia de la Iglesia y lo que, a la hora de la verdad, somos capaces de hacer? Me parece que sí, si a lo que vamos no es a la letra escrita del *Catecismo,* sino a su estructura lógica y, luego –claro está– nos planteamos la posibilidad de adecuar nuestra investigación y nuestras síntesis a esa estructura.

Veámoslo.

LA ESTRUCTURA HISTÓRICA DEL CRISTIANISMO (SEGUNDA LECTURA DEL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA)

Ahora, el punto de partida es mucho más simple que el que hallábamos al abrir el *Catecismo de la Iglesia católica:* lo primero que constatamos, sin demasiado esfuerzo, es que la idea cristiana de la relación entre Dios y cada hombre es eminentemente teleológica, finalista. Parte de consignar dos hechos esenciales: uno, que la naturaleza humana está lesionada (por el primer pecado); el otro, que tiene la posibilidad de ser redimida y de redimir. Sobre ambos pilares se conforma la idea del viviente como caminante desde un principio hacia un fin: *homo viator* hacia la muerte, que es la puerta de la salvación.

Es esto en último caso lo que da sentido a la vieja idea de concebir la historia de la Iglesia como historia de la Salvación.

El problema es que la salvación consiste justamente en salirse de las coordenadas tiempo y espacio, que son las que enmarcan necesariamente todo proceso histórico y todo suceso. No es, por lo tanto, un hecho cognoscible naturalmente.

¿Podríamos aventurarnos por lo menos, y por esa razón, a trazar una historia de la antesala de la salvación, esto es de la muerte?

Sería desde luego un buen punto de partida, que, como es sabido, han transitado muchos desde Vovelle, Lebrun y Pierre Chaunu. Pero no hablamos aún de la historia de las previsiones ante la muerte, sino del acto de morir.

¿Y cómo conocerlo? En la última posguerra española, la de 1939 en adelante, Javier María Pascual se entretuvo en recoger la última carta llegada a las familias de los requetés muertos en la guerra de 1936-1939. Se trata de un testimonio magnífico, ciertamente, para desvelar los sentimientos y pensamientos religiosos de unos hombres, muchos de los cuales presentían la muerte. Pero se trata de un documento que muy pocas veces se da; requiere unas condiciones muy precisas. Entre otras cosas, la mayoría de los hombres y casi la totalidad de las mujeres no muere en guerra, felizmente.

Entonces, sí, a falta de otra cosa, tendremos que hacer sitio a la historia de la preparación para la muerte y, a la historia del acto de morir, tendremos que sumar la de la previsión de la muerte (y aquí la elocuencia de los testamentos y de los cementerios, entre otros instrumentos), pero también la historia de la confesión (esto es: la historia del estado de gracia) y la del temor y la esperanza (sobre el primero de los cuales nos ha ilustrado Delumeau, por cierto con un lamentable desconocimiento de las fuentes españolas en épocas en las que lo español constituía –también en Francia– uno de los renglones principales de la literatura impresa, como muestran los recientes estudios de Etayo-Pinol acerca de la imprenta en Lyon en los siglos XVI-XVII)[4].

En suma, la historia de la muerte podría ser, paradójicamente, el primer capítulo. Que empezaría a dar coherencia y sentido, por cierto, a la *historia de las mentalidades* tal como se ha desarrollado en el último medio siglo.

El segundo capítulo sería el de la preparación para la muerte, es decir, la vida. Porque la vida, desde el punto de vista católico, es una preparación continua para el tránsito al más allá.

Pero la vida es todo. (Recuérdese que ya topábamos al principio con este obstáculo: *todo* acerca o aleja de Dios.)

¿Hay, pues, una sola historia global –no religiosa ni de la Iglesia, sino de los seres humanos sin más– en la que se pone el énfasis en uno u otro aspecto según cuál sea el adjetivo en que se concreta lo que queremos

[4] «Impact du Siècle d'Or espagnol en France à travers l'édition lyonnaise»: *Revue historique*, CCLXXXVI, núm. 579 (1991), 35-41.

destacar (historia religiosa, social, política, cultural...? Lo religioso ¿es todo, y por tanto lo mismo que lo social o lo cultural, sólo que desde un punto de vista concreto? En principio, sí. Pero, entonces, ¿en qué consiste ese concreto punto de vista?

A mi entender la respuesta (por lo menos una de las respuestas posibles) es ésta:

El concepto de lo religioso es en cierto sentido tautológico: lo tiene que dar la religión misma. Es decir: depende de la correspondiente religión. Y ya hemos dicho que la que es objeto de nuestro estudio –el cristianismo tal como ha sido y es en el mundo hispano– es eminentemente teleológica, finalista, de hombres y mujeres que –entre otras cosas– se preparan para morir salvándose.

Ahora bien, sobre esta preparación para la muerte, en el seno del cristianismo se ha generado siglo tras siglo una verdadera antropología que nos da ya trazado el camino a seguir –tanto en la vida misma como en el estudio histórico de la vida cristiana–: me refiero a la catequesis y a la articulación orgánica de la catequesis como suma (i) del Credo, (ii) los sacramentos, (iii) los mandamientos y (iv) el padrenuestro, según el orden establecido en el siglo XVI en aquel catecismo de Trento, que glosábamos antes.

Subrayo la justificación antropológica, nada arbitraria, de estos cuatro contenidos básicos y de los órdenes en que han sido expuestos a lo largo de la historia, que no siempre ha sido ése, ni es el mismo que en el protestantismo, por citar la alternativa más notoria. No es casual que, en el *Catecismo* católico, los sacramentos –o sea la ayuda de Dios– vaya después de lo que se ha de creer y, sólo en tercer lugar, se consigne lo que se tiene que cumplir, los mandamientos[5].

En suma, se nos pide que tracemos la historia
(1) de las creencias (*Credo*),
(2) de la práctica sacramental (*Sacramentos*),
(3) de los comportamientos (*Mandamientos*) y
(4) de las peticiones (*Padrenuestro*).

[5] Vid. Pedro Rodríguez: *El Catecismo de la Iglesia Católica: Interpretación histórico-teológica*, Pamplona 1994, 64 págs.

(1) De las creencias y de las increencias. Aquí, todo lo dicho –y lo poco que podamos decir– en la primera lectura de historiador que hacíamos del *Catecismo.* Pero no sólo eso: nos importa también la heterodoxia en todas sus formas, cultas y populares.

(2) De la práctica. Que nos remite –mejor que de cualquier otro modo– a las coordenadas espaciotemporales de la vida del hombre.

De éstas no hemos hablado.

EL TIEMPO RELIGIOSO

Y hay que hacerlo porque, en efecto, la práctica religiosa y la religión misma se ajusta a la necesidad que plantea el tiempo histórico de los hombres. (Ya iremos al espacio.)

Ahora bien, son tres las secuencias cronológicas que constituyen, por esencia, la naturaleza temporal de los hombres, porque en cada una de ellas se da –de manera distinta– un ciclo completo que conduce del nacimiento a la muerte, de la aparición a la desaparición, de la luz a la oscuridad: la secuencia del día, la secuencia del año y la secuencia de la vida.

(i) Si nos fijamos ahora en ese cúmulo inmenso de brochazos que han dado tantos historiadores para trazar la historia de la mentalidad (historia de la sexualidad, historia de los afectos, historia de las actitudes ante la muerte etcétera, etcétera), comprobaremos que los más de ellos –acaso sin pensarlo sus autores– no son sino segmentos, pedazos de una de esas secuencias. La menos cultivada, sin duda, es la primera: la del día. Y sin embargo el catolicismo o, mejor, la práctica del catolicismo tiene una organización diaria que lo es por antonomasia: la liturgia de las horas. Que deberá, por tanto, ocupar un lugar de privilegio en esta primera aproximación a la historia –temporal– de lo religioso. Es obvio sin embargo que, si esa historia ha de referirse además a todo lo otro –porque todo es religador–, nos interesan muchas más formas de articular el día en torno a Dios (o de espaldas a Dios). Así –por poner un ejemplo–, al trazar la historia religiosa de la España contemporánea, resulta inestimable lo que nos dicen los biógrafos de la infancia de la religiosa fundadora Vicenta María Vicuña acerca de su jornada cotidiana, porque aparte de ilustrar sobre la persona en cuestión nos sirve para penetrar en ese mundo de la

composición mental del día en una distinguida española de mediados del siglo XIX: Vicenta niña se levanta a las siete, para ofrecer seguidamente las obras del día, asearse y hacer la cama; a las 8, hace ejercicio de escritura; a las 9 se desayuna; a las nueve y media estudia francés; a las diez recibe lección, un día de piano y al siguiente de francés mismo; a las 11, ejercicio de piano; a las 12, misa y paseo, durante el cual toma parte en las visitas benéficas de su tía, con la que vive; a las 2, come; a las 3 y cuarto, composición de verbos; a las 4 y cuarto, piano otra vez; a las 5, asiste a la Reserva; a las 6, merienda y descanso; a las 7, nuevo estudio de piano; a las 8, reza el rosario y estudia nuevamente francés; a las 9, lectura espiritual y cena. Luego a la cama.

¿Cómo era el día de tantos otros españoles y en qué medida se distribuía y vivía conforme a Dios, con Dios o a sus espaldas?

(ii) Sigamos la secuencia: el ciclo anual, que en el caso de la religión es el ciclo litúrgico por excelencia. Que no es, por cierto, sino una singular adecuación de la tercera, la secuencia de la vida (en este caso la de Cristo), a la secuencia del año: del adviento a la pascua de Resurrección. Aquí adquiere su relevancia histórica –y, por lo tanto, historiográfica– ese cúmulo de referencias que arrojan tantos documentos sobre la *situación,* en el ciclo litúrgico, del hecho que describen: sea la preocupación por el abasto del *abadejo* –acuciante en cuaresma–, sea el pago de rentas *por San Juan* en las tierras de pan llevar, *por San Miguel* en la España húmeda; sean las fiestas de los pueblos, con frecuencia al final del ciclo vegetal de la correspondiente comarca... y cómo, a su manera, *la ciudad* se ajustaba igualmente al ciclo campesino por lo mismo, porque procuraba adecuarse al ciclo religioso (y cómo y cuándo todo esto dejó de ser así, y cómo perdura...), el papel –y la preparación anual– del Corpus Christi, de la Semana Santa... también asuntos menos atendidos por los estudiosos de lo mental como el ajuste o no del ciclo demográfico a aquel ciclo litúrgico (me refiero ante todo a la práctica de la continencia en cuaresma, que en España apenas se aprecia) y otros como el reflejo del año en la vida social –asociativa– (las cofradías por ejemplo, de las que cada vez sabemos más y se nos revelan como una característica singular del mundo hispano de los siglos XIX y XX, cuando habían dejado de existir en casi todo el resto del mundo católico).

(iii) Por fin, el ciclo biográfico. Que es el ciclo sacramental por excelencia: del bautismo a la muerte. Entre ambos: la catequesis, la lucha consiguiente en que consiste la vida (y aquí la confesión y la Eucaristía), la toma de estado: el matrimonio y el orden sacerdotal o la profesión religiosa. En fin, la preparación –sacramental– para la muerte: la extremaunción.

Como hecho histórico, en la medida en que lo es o en que se nos presenta como tal, sería éste uno de los lugares donde habría que situar el fenómeno de la aparición, el milagro y el favor de los santos. En fin, la patencia del juicio final y en general las llamadas revelaciones particulares.

LA COORDENADA ESPACIAL: LAS NACIONES, SU TIEMPO Y LA ESCATOLOGÍA

Por último, la coordenada espacial.

El concepto espacial por excelencia en la escatología cristiana es el de *tiempo de las naciones*. Ha sido recogido –por no decir *canonizado*– en el *Catecismo de la Iglesia católica* de 1992. Y nos resulta útil tenerlo ante los ojos para ver que consiste en una articulación de expresiones desperdigadas en la Biblia, acuñadas durante siglos y reunidas –también durante siglos, por lo que podemos llamar la *exégesis escatológica*– hasta convertirlas en un único texto. Salpicaremos la transcripción con puntos y aparte que den idea también de cuáles son los diversos elementos:

> «56 Una vez rota la unidad del género humano por el pecado, Dios decide desde el comienzo salvar a la humanidad a través de una serie de etapas.
> «La alianza con Noé después del diluvio (cf. Gn 9, 9) expresa el principio de la Economía divina *con las naciones*,
> «es decir con los hombres agrupados *según sus países, cada uno según su lengua, y según sus clanes* (Gn 10, 5; cf. 10, 20-31).
> «57 Este orden a la vez cósmico, social y religioso de la pluralidad de naciones (cf. Hch 17, 26-27),
> «confiado por la providencia divina a la custodia de los ángeles (cf. Dt 4, 19; Dt [LXX], 32, 8),

> «está destinado a limitar el orgullo de una humanidad caída que, unánime en su perversidad (cf. Sb 10, 5),
> «quisiera hacer por sí misma su unidad a la manera de Babel (cf. Gn 11, 4-6).
> «Pero, a causa del pecado (cf. Rm 1, 18-25), el politeísmo así como la idolatría de la nación y de su jefe son una amenaza constante de vuelta al paganismo para esta economía aún no definitiva.»

(Obsérvese, por cierto, el fundamento bíblico –como perversión del *tiempo de las naciones*– que se da en este texto a los idearios fascistas.)

> «58 La alianza con Noé permanece en vigor mientras dura el tiempo de las naciones (cf. Lc 21, 24), hasta la proclamación universal del Evangelio.
> «[...] [Vivimos] en la espera de que Cristo *reúna en uno a todos los hijos de Dios dispersos* (Jn 11, 52).»

Se trata de una interpretación dada a versículos muy diversos del Antiguo Testamento y a los capítulos 21 y 11 de Juan según los cuales el segmento de historia iniciado por la alianza entre Dios y Noé –segmento en el que estamos– es *el tiempo de las naciones,* en el cual el evangelio será predicado a todas y cada una de ellas y las cosas sucederán de manera que, al final de ese tiempo –no al final de los tiempos–, *las naciones* serán juzgadas.

Estamos en esa época. Ahora bien, la *última hora* comenzó con la Resurrección (*cfr.* CEC 670); dura ya, por lo tanto, dos mil años. El problema de la naturaleza del tiempo humano en Dios –en quien todo lo nuestro es actual (cfr. CEC 600)– hace precisamente problemática la frecuencia con que se nos recuerda ese hecho, la *inminencia* de los últimos tiempos. Lo saben bien los estudiosos de las profecías antiguas y modernas. (Las que, por cierto, constituyen un capítulo rico, misterioso y actual en la historia del cristianismo de los últimos siglos, y en medida creciente.) En el *Catecismo de la Iglesia católica* se han marcado de nuevo los pasos finales de la historia del hombre, o sea los del final de *este tiempo* de las naciones y los del final de *los tiempos*, según la distinción que acabamos de ver:

Aquel final, el del tiempo de las naciones, comenzará con el desvelamiento del *Misterio de iniquidad*, y esto se hará (CEC 675)

> «bajo la forma de una impostura religiosa que proporcionará a los hombres una solución aparente a sus problemas mediante el precio de la apostasía de la verdad.
> «La impostura suprema es la del Anticristo, es decir la de un pseudomesianismo en que el hombre se glorifica a sí mismo colocándose en el lugar de Dios y de su Mesías venido en la carne (cf. 2 Te, 4-12; 1 Te 5, 2-3, 2 Jn 7; 1 Jn 2, 18-22).
> «Pero la Iglesia triunfará. Lo cual quiere decir que (CEC 677)
> «El Reino no se realizará [...] mediante un triunfo histórico de la Iglesia (cf. Ap 13, 8) en forma de un proceso creciente,
> «sino por una victoria de Dios sobre el último desencadenamiento del mal (cf. Ap 20, 7-10),
> «que hará descender desde el cielo a su Esposa (cf. Ap 21, 2-4).»

– Habrá concretamente *una última sacudida cósmica* del mundo (cf. 2 P 3, 12-13 [CEC *ibidem*]);

– sobrevendrá *la plenitud de los gentiles* (Rm 11, 25; cf. Lc 21, 24);

– a continuación, *la plenitud de los judíos*, o sea el reconocimiento de Cristo como Mesías por todo Israel (Rm 11, 12 y 26; Mt 23, 39);

– o sea *el tiempo de la restauración universal* (Hch 3, 19-21 [CEC 674]),

– culminación del tiempo de las naciones al que seguirá –no se nos dice nada sobre el tiempo intermedio– el Juicio final. «El triunfo de Dios sobre la rebelión del mal tomará la forma de Juicio final (cf. Ap 20, 12) después de la última sacudida cósmica de este mundo que pasa» (CEC 677).

Visto así, ¿no se nos descubre un nuevo sentido para el hecho de que tengamos en cuenta esa categoría –la de *nación*– como articuladora de la historia y, por tanto, del estudio de esa historia?

Me parece que sí, sólo que, para eso, sería necesario ir a una reflexión que nos devolviera el sentido bíblico de *nación,* que es el que ha perdurado hasta 1800. Pero no desde 1800.

EL NACIONALISMO MODERNO Y EL CONCEPTO BÍBLICO DE NACIÓN[6]

Es importante subrayar que el de *nación* es un término muy modificado a finales del XVIII y comienzos del XIX y éste es un primer punto de reflexión sobre el que vale la pena insistir. Punto por lo demás bien conocido de todos aquellos que han estudiado historia de la filosofía o del pensamiento político. Pienso, claro está, en Herder: cristiano por lo demás, profundamente religioso, Herder afirmó la existencia no sólo de realidades nacionales, sino de verdaderas *personas nacionales*, diríamos mejor *naciones que son cuasi-personas*, como acotaría más tarde García Morente en sus notas de filosofía de la historia de España[7]. Así, según Herder, cada nación está dotada de un verdadero *Volkgeist*, un alma del pueblo, que se expresa no sólo ni principalmente en cada uno de los miembros de la comunidad, sino en la nación como tal.

Herder expuso esta doctrina en la *Filosofía de la historia de la humanidad* (1774) y sobre todo en las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-91). Pero justo es decir que, influido por el pietismo, fue abandonando luego el entusiasmo por las diferencias entre los pueblos expresadas en el *Volkgeist* y confiando más en la eficacia de una educación –que tendría que ser fundamentalmente cristiana– y abocaría los pueblos y los hombres a la hermandad universal.

Pero lo que influyó sobremanera fue la primera doctrina de Herder: prácticamente todos los nacionalismos que se han formulado en los doscientos años que siguieron a la difusión de su obra se basaron en esa idea de nación, y esto es importante porque esa idea tenía poco que ver con el concepto de nación que estuvo hasta entonces en vigor.

En los países hispanos de este otro lado del Atlántico –el lado americano, donde escribo estas líneas–, la gestación fue la misma, como

---

[6] Vuelvo aquí sobre lo que expuse en «Perspectivas comparadas sobre el futuro de la familia en Iberoamérica», en *La familia: permanencia y cambio*, dirigido por César A. García Belsunce, Buenos Aires, Comisión Arquidiocesana para la Cultura y Fundación Mapfre América, 1994, págs. 111-128, y en el «Epílogo americano» al libro de María Antonia Bel Bravo: *La familia en la historia,* Madrid, Ediciones Encuentro, en prensa.

[7] *Ideas para una filosofía de la historia de España*, reed., Madrid 1957, 312 págs.

hijuela del pensamiento francés que fueron en gran parte la definición y argumentación de los Estados nacidos en América en el siglo XIX. Pero la mutación demográfica que comenzó con las últimas décadas de esa misma centuria implicó un cambio sustancial, esencial diría, que debería haber llevado una mutación conceptual asimismo. La inmigración –enorme– de italianos, españoles y gentes de otros pueblos quebró prácticamente la posibilidad de ver encarnadas en aquellas naciones la idea herderiana de una unidad basada en una continuidad anímica ni en suerte alguna de tradición uniforme. Y se dio rienda suelta a la visión –de cuño hegeliano– que identificaba e identifica *Nación* y *Estado.*

A decir verdad, ninguno de los dos conceptos era antiguo, ni tenía que ver, por tanto, con la tradición cristiana específicamente católica, concretamente hispana. El término *nación* era usual en el Antiguo Régimen, hasta el mismo siglo XVIII en que se dio la mutación de que hablamos. En la documentación administrativa española, iberoamericana y filipina es fácil encontrar la expresión *nación vascongada, nación andaluza* o *nación gallega,* entre otras, generalmente atribuidas a un personaje concreto, que así, con otros datos, se intenta definir. Pero también *nación indiana del Perú, nación mocobí* y mil más.

A veces aparece la expresión como sujeto. Es menos frecuente. Pero se da, pongo por caso, cuando se escribe sobre actuaciones colectivas, como las luchas entre los estudiantes salmantinos del siglo XVII entre los de *nación vascongada* y los de *nación andaluza* o, en la misma centuria, entre *vascongados* y *vicuñas* del Potosí[8]. En ambos ejemplos, es obvio que *nación* alude de manera inmediata al nacimiento, cuya raíz fonética comparte. Pero esto no quiere decir que sea la suya una urdimbre débil. La movilidad que caracteriza la vida del siglo XX en adelante respecto a la de las demás centurias y la consiguiente mezcla de sangres, que es mucho mayor, han contribuido a quitar significación al lugar de nacimiento, por una parte, y por otra a mezclar también –con la sangre– los hábitos culturales. Pero ésta es una apreciación de nuestro tiempo, que no se debe trasponer a otras épocas. En el siglo XVIII, incluso en la mayoría de los humanos

[8] Sobre esto último, Alberto Crespo Rodas: *La guerra entre vicuñas y vascongados (Potosí 1622-1625),* La Paz 1975, 242 págs.

del siglo XIX, cada hombre solía nacer en el ámbito geográfico y sobre todo cultural en que habían nacido sus padres y por tanto nacía perteneciendo, formando parte de ese ámbito. Que implicaba una cultura, asimilada luego paso a paso.

El término *nación* no era por tanto baladí. La consideración de nacido, o sea de *natural* (un término administrativo), no era cosa superficial, sino que implicaba que el sujeto había heredado una forma de ser[9].

Esta forma de ser tenía que ver con lo que hoy llamamos *etnia,* más que con lo que hoy denominamos *nación.* Porque el concepto de etnia, hoy, reúne las dos notas que reunía entonces el de nación: *cultura* (formas de habituales y compartidas de comportamiento) y *sangre* (comunidad familiar).

Si ahora nos asomáramos a las páginas de la Biblia y examináramos los lugares en que se habla de *nación* o de *pueblo,* veríamos que, en sustancia, el concepto de nación del siglo XVIII es ese mismo. Lo cual quiere decir sencillamente que ese concepto de nación que rigió hasta que se impusieron los de Herder y Hegel era el concepto bíblico, recogido por la cultura grecolatina y extendido con ella en los primeros siglos de la era cristiana.

¿Por qué era diferente de forma radical? Porque, en último término, la nación no surgía de un *Volkgeist* ni de una Idea, sino de relaciones familiares concretas. Era la familia, y en el seno de la familia, donde se gestaba el hecho nacional. (Y me parece que, por este camino, habrá de andar quien quiera superar el nacionalismo moderno y sus consecuencias.)

En efecto: si se corrigen esos puntos de mira y se vuelve a las fuentes, se verá que lo nacional que alude al nacimiento remite a la familia y, por lo tanto, nos zambulle en todas las enormes posibilidades que alumbra una interpretación familiar –que tome la familia como medida y categoría principal– de lo humano.

[9] Un conjunto de ejemplos –empíricos– del uso de estas palabras mediado el siglo XVIII, en mi libro *Quince revoluciones y algunas cosas más,* Madrid, Mapfre, 1992, págs. 390-3. En cuanto al plano culto pero anterior al influjo de Herder-, P. Álvarez de Miranda: «Aproximación al estudio del vocabulario ideológico de Feijoo», *Cuadernos hispanoamericanos,* n. 347 (1979), 367-393.

REGRESO AL CATECISMO

Pero esto es prospectiva. Regresemos al *Catecismo.*

(iii) El tercer gran capítulo, tras el *Credo* y los *Sacramentos,* lo ocupaban los *Mandamientos*. Y, con ellos, la historia de los comportamientos conforme a norma religiosa (las de la ley de Dios principalmente). Es el campo, por tanto, de la historia moral, la de la moralidad: la de lo sexual, la de la familia, la de la propiedad, la de la violencia. Claro está que no agoto los rubros. Y ya se ve que son asuntos muy transitados por los historiadores. Pues bien, aquí encajarían.

(iv) Por fin, la historia de las peticiones –al socaire del *Padrenuestro*–: hablo de *peticiones* a conciencia, no de historia de logros, no sólo porque lo providencial no deja testimonios históricos generalmente, sino porque, en buena doctrina, todo es providencial. Nos hallamos, por tanto, ante la historia de la oración y, con ello, la de las invocaciones y devociones.

Cada uno de estos ámbitos exigiría un pormenor que desborda el límite de estas páginas. Creo que se ve, sin embargo, que, así y aquí, en este esquema pero con nueva perspectiva, encajarían muchas de las cosas que los historiadores van descubriendo y se abrirían campos nuevos a la investigación.

Pero debo añadir que lo importante y necesario, incluso lo puramente conveniente, no es *escribir* una historia así, «compartimentada» de esta forma (creencias, prácticas sacramentales, deberes y peticiones, justo por este orden), sino tenerla *in mente:* estudiar la historia de la Iglesia y de lo religioso con ese punto de partida y dejar después que la pluma se deje llevar por la propia lógica de los hechos; una lógica que es distinta en cada caso, porque la historia de cada cual es diferente. Antón Pazos y yo lo hemos intentado en *La Iglesia en la España contemporánea* (1999) pero es un mero punto de partida y queda virgen, además, toda la historia del inmenso mundo hispano.

HISTORIA DE LA IGLESIA E HISTORIA DE LA SALVACIÓN: UN ANTIGUO PROBLEMA

Una última acotación, imprescindible: se observará que, en las páginas que anteceden, hay cierta imprecisión en el empleo de las expresiones *historia de la Iglesia* e *historia religiosa,* cuando no las dos como aspectos complementarios.

No es un descuido, sino que lo he dejado para el final de propio intento; porque tiene que ver con un debate antiguo: el de si la historia de la Iglesia es o no teología.

A estas alturas, pocas dudas cabrán seguramente sobre algo que afirmábamos al principio: que se trata de dos cosas distintas, por más que tangentes. Lo religioso concierne primeramente a la vivencia, lo eclesial a la institución.

Pero la historia de la Iglesia ¿es historia institucional sin más? Digamos por lo pronto que no es sólo historia de lo jerárquico, por más que la palabra *Iglesia* continúe empleándose para hablar de la jerarquía eclesiástica y sus asimilados. (Cosa en la cual, por cierto, reside a nuestro juicio una de las principales frustraciones de la eclesiología surgida del Concilio Vaticano II, donde se eliminó tácitamente esa acepción, verdadera fautora de toda una mentalidad.) En último término, es lícito hablar de *historia de la Iglesia* en el sentido de *historia de la jerarquía eclesiástica,* puesto que todo historiador y al cabo todo ser humano tiene derecho a optar por la acepción que quiera. En tal caso, no obstante, y con la misma libertad, tendremos que decir que no es ésa la historia de la Iglesia que a nosotros nos interesa.

¿Cuál, pues, nos interesa? Nos *debe* interesar aquella que responda justamente a la definición que la Iglesia ha dado de sí misma. O sea que la historia de la Iglesia debería consistir en la historia de aquello que creemos que es la Iglesia.

La cuestión, en definitiva, nos remite de nuevo al *Catecismo*:

(1) La Iglesia es una acción de convocar, «convocación» (*ecclesia*, y de ahí *Iglesia, Chiesa, Église*) (CEC 777) y –entendemos, según otra añeja acepción, la *asamblea*, fruto de esa convocatoria. Que pertenece al Señor (*Kiriaké* y, de ahí, *Church, Kirche* [CEC 751]), quien la quiso, por paradoja,

antes de que se cometiera pecado, siendo así que, para crearla tal como la creó, era necesaria la Redención, y por tanto el pecado mismo. El pecado, por tanto, fue previsto –además, como requisito– para que la voluntad salvífica, tal como era desde el principio de los tiempos, llegara a su plenitud (cfr. CEC 760-2).

(2) Como fruto de todo lo cual la Iglesia es (i) *Pueblo de Dios*, (ii) *Cuerpo de Cristo*, (iii) *Templo del Espíritu Santo*,

(3) Una, santa, católica y apostólica,

(4) Pero *compuesta* (de *jerarquía, laicos* y personas *consagradas*),

(5) En *Comunión de los Santos*,

(6) Con *María como madre.*

Son las seis partes en que se distribuyen los puntos 748-957, en los que el *Catecismo* describe el edificio eclesial.

Suponen lo siguiente desde el punto de vista epistemológico:

(1) La recreación de la historia de la Iglesia debe cubrir por tanto, y en primer lugar, la *convocatoria,* o sea la evangelización en todas sus formas, y su fruto inicial en la confluencia de unas gentes (y en el rechazo de otras) para formar esa Asamblea en que consiste el Pueblo de Dios,

(2) Bien entendido que la evangelización no se restringe a los infieles, sino que abarca la acción permanente de adoctrinamiento y exhortación a los que ya creen, o sea la permanencia de ese Pueblo de Dios como tal,

(3) Y por lo tanto su unidad (y su desunión) y cuanto a ello se dirige,

(4) Todo esto, en su composición: es decir, distinguiendo –en la historia– la jerarquía, el laicado y las gentes consagradas. Lo cual nos introduce especialmente en su faceta institucional –ahora sí– y en su articulación interior, orgánica, individual (en cuanto a la función que corresponde y desempeña o no, realmente, cada cual en la Iglesia) y en su estructura corporativa y asociativa. Desde aquí, las reglas metodológicas que deben imperar son las propias de la historia de las instituciones corporativas –no sólo de las que sean instituciones exclusivamente jurídicas–, que es una historia metodológicamente probada y conocida, hecha, en cierto sentido.

El problema comienza cuando se trata de rehacer, además, la realidad histórica de su naturaleza de *Cuerpo de Cristo*, que, al partir de la base de que la Iglesia *es* el Pueblo de Dios, implica que ese Pueblo –o sea cada uno de los fieles– es asimismo Cuerpo de Cristo de una manera misteriosa (*cfr.* CEC 787-90) y por lo tanto *Templo del Espíritu Santo* (CEC 797).

(5) En ello arraiga en último término la realidad de la *Comunión de los Santos*, parte intrínseca de la Iglesia que sin embargo constituye otro misterio, el de que compartimos el bien y el mal ajenos. (Aquí, el sentido de que un papa, por ejemplo Juan Pablo II, pida perdón por fallos que no han sido suyos).

(6) Y la maternidad de María: fenómeno, como los anteriores, eminentemente histórico –porque son eficaces históricamente– pero cuya historia no es posible conocer si no se manifiesta y se revela por sí mismo, o sea, si no se reanuda la Revelación. ¿Cómo saber de qué manera ha influido –pero no en teoría, sino histórica, fácticamente, en cada acontecimiento real– la unión misteriosa entre Cristo y cada hombre, la influencia del Espíritu Santo, la mediación mariana?

En definitiva, la historia de la Iglesia –como saber sobre acontecimientos sucedidos, *Geschichte*, no como realidad, *Historie*– deja de ser posible en la medida en que se acerca, precisamente, a lo fundamental, que es la historia de la Salvación.

Es en este sentido, a nuestro entender, en el que cabe decir que el saber histórico sobre la Iglesia –la historia de la Iglesia como *Geschichte*– es verdadera teología. Lo cual quiere decir que es historia de *los planes* de Dios, no de la realidad histórica de la Salvación, tal como se lleva a cabo; realidad esta otra que escapa a las posibilidades del conocimiento humano. Si hay datos estadísticos, podremos averiguar cuántos cumplían los deberes litúrgicos o sacramentales en un momento dado. Pero esto no nos llevará jamás –no llega nunca a introducirnos– al interior de esas personas. *Aquí las solas cifras no bastan*[10]. Si hay documentos donde consten valoraciones de la religiosidad de un lugar y una época, sabremos gracias a ellos

[10] Juan Pablo II: *Cruzando el umbral de la Esperanza,* Barcelona, Plaza & Janés, 1994, pág. 116.

lo que unos hombres –los autores– pensaban sobre la forma de vivir la religión allí y entonces. Pero eso no nos asegura siquiera que fuera ésa la manera principal de vivirla. Porque ni esos autores ni nosotros podremos penetrar en el corazón de ese prójimo, que es donde anida la verdad de su unión o de su alejamiento de Dios.

La historia de la Iglesia como realidad sucedida tiene que reducirse a la de la convocatoria que constituye la asamblea que es el Pueblo de Dios y su articulación consecuente. Y esto no es teología.

De ahí en adelante, cabe teorizar, pero no cabe decir cómo sucedieron las cosas; se puede hacer historia de la Salvación –de la dinámica *prevista*–, no *la historia sucedida* de la Salvación. Sólo se puede hacer, en otras palabras, verdadera teología.

La distinción es importante porque en ella radica un juego de palabras (el triple plano de la expresión *historia de la Iglesia*: como realidad ocurrida, como dinámica de la intervención divina prevista, en fin como relato de lo que se conoce) que todavía induce a algunos historiadores y teólogos a discutir si la historia de la Salvación es teología. Claro que lo es. Lo que sucede es que *sólo es teología*: no puede darse conocimiento de la Salvación histórica sucedida sin una intervención sobrenatural.

Hay por lo tanto historia de la Iglesia que es sólo teología e historia de la Iglesia que es mero saber histórico. Porque de esta otra parte, la de la historia no sólo sucedida sino *cuyo suceso se conoce*, ignoramos en cambio la forma fáctica en que se efectuó la Salvación.

Si se prefiere de otra forma, la historia (*Geschichte*) de la Salvación es a una vez historia, metafísica y aun la forma más integral de teología[11]. Pero la de la historia es también todo eso tan sólo en la medida en que se identifica con aquélla. Porque hay partes enormemente extensas de la historia (*Historie*) que no pueden ser teología porque se carece de los conocimientos necesarios sobre cómo intervino Dios y se efectuó la Salvación.

La Iglesia está en la historia, pero al mismo tiempo la trasciende. Solamente «con los ojos de la fe» (*Catech. R.* 1, 10, 20) se puede ver al

[11] Cfr. *ibidem*, 75.

mismo tiempo en esta realidad visible una realidad espiritual, portadora de vida divina (CEC 770).

Y, por lo mismo, esa realidad espiritual se ve con fe, que implica seguridad de que existe, pero no la sabiduría sobre su modo histórico de ser, o sea, sobre cómo existió.

La historia de la Salvación se desarrolla dentro de la historia de la humanidad[12]. Añadiríamos no sólo *dentro*, sino *modificándola*, contribuyendo a hacerla, haciéndola por tanto. Porque consiste justamente en *una gran intervención* de Dios en la vida de todos y cada uno de los hombres[13]. Pero, desde la muerte del último apóstol, esto sirve como elemento para entender mejor el acontecer humano, no para conocer los acontecimientos en que consiste tal intervención ni su resultado histórico concreto.

> «Sólo la fe puede reconocer que la Iglesia posee estas propiedades por su origen divino»
> aunque
> «sus manifestaciones históricas son signos que hablan también con claridad a la razón humana (CEC 811).»

Hablan a la razón humana sobre el carácter trascendente de *todo* lo humano. Por tanto, el saber histórico acerca de la convocatoria a formar la asamblea que es el Pueblo de Dios –que es la historia ocurrida de la Iglesia– es de la misma naturaleza –histórica, metafísica y teológica– que el saber acerca de la política, de la cultura, de la sociedad o de la economía más aparentemente ajenas a lo religioso que haya podido haber. Porque toda manifestación humana trasciende.

[12] Cfr. *ibidem*, 74.
[13] *Ibidem*.