

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XL

MCMLXVII

Fasc. 1.º: Enero-Junio

---

---

## SUMARIO

LLUÍS FERRER I CLARIANA, <i>Mataró a l'Edat Mitjana</i> . . . . .	3
JOSÉ JUAN PIQUER JOVER, <i>Etapas progresivas de la vida cisterciense</i> .	25
ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P., <i>A propósito de un nuevo fragmento autógrafo de santo Tomás de Aquino</i> . . . . .	65
ÍD., ÍD., <i>Un nuevo fragmento autógrafo de santo Tomás</i> . . . . .	72
PEDRO RIBES MONTANÉ, pbro., <i>La ortodoxia de Ramón Llull</i> . . . . .	77
GABRIEL LLOMPART, C. R., <i>Longitudo Christi Salvatoris</i> . . . . .	93
EDUARDO CORREDERA, F. M. S., <i>Historia del santuario de Nuestra Señora de Montalegre</i> . . . . .	117
JOSÉ M. <sup>a</sup> MADURELL MARIMÓN, <i>La edición de 1602 de la Historia de los Santos de Cataluña del P. Doménech</i> . . . . .	149
JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO, <i>El episcopado catalán ante la Revolución de 1868</i> . . . . .	159
BIBLIOGRAFÍA: <i>Recensiones</i> . . . . .	187
<i>Publicaciones recibidas</i> . . . . .	208

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)

Durán y Bas, 9. — BARCELONA

MCMLXVIII

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS HISTÓRICO-ECLESIÁSTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

Precio anual de suscripción

Para España: 240 pesetas

Para el extranjero: 300 pesetas

Los volúmenes I, III, VIII y XII están agotados  
(Del vol. VIII hay disponibles todos los artículos  
en separata)

Se puede adquirir por separado la «Bibliografía hispánica de Ciencias histórico-eclesiásticas», de la cual se han publicado 17 fascículos de 150 a 200 páginas, al precio de 100 pesetas por fascículo. Comprenden la noticia bibliográfica y resumen del contenido de los trabajos de los años 1925-1952. Agotados los cuatro primeros fascículos.

---

REDACCIÓN  
BIBLIOTECA BALMES  
DURÁN Y BAS, 9

ADMINISTRACIÓN  
EDITORIAL BALMES  
DURÁN Y BAS, 11

BARCELONA - 2

# ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS  
HISTÓRICO-ECLESIÁSTICAS

VOL. XL

1967

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)

Durán y Bas, 9. — BARCELONA

MCMLXVIII

CON CENSURA ECLESIASTICA  
ES PROPIEDAD DE EDITORIAL BARMES

DEPÓSITO LEGAL. B. 18.238. — 1958

---

ATENAS A. G. - Escorial, 135 - BARCELONA

## MATARÓ A L'EDAT MITJANA

(SEGLES X-XV)

### INTRODUCCIÓ

Anem a escatir el possible passat de Mataró, a l'edat mitjana, en què acaben els testimonis arqueològics de l'antiguitat romana i apareixen els primers documents escrits als nostres arxius.

Al segle IX, quant ja estava avençada de quatre segles l'alta edat mitjana que començà en el V amb l'entrada dels barbres i l'establiment de la super estructura visigòtica damunt el món romà i llatí, veurem com s'organitzà la societat que seria amb el temps Mataró.

A la tardor de l'any 801, Barcelona fou rendida als carolingis i Lluís el Piadós, acompanyat del seu oncle sant Guillem, bisbe de Tolosa del Llenguadoc i vertader artífex de l'empresa, entraren a Barcelona i establiren els comtes sufraganis dels reis francs. Després s'organitzà el feudalisme, institució d'origen germànic. Les antigues torres de guaita quins orígens poden fixar-se a l'època romana i que vetllaven les urbs foren més o menys aprofitades durant la dominació visigòtica, per assentar el poder dels vicaris dels ducs. Reedificades pels valís i governadors àrabs, al segle VIII foren refetes de bell nou per a defensa del domini feudal damunt els pobles i parròquies de sa jurisdicció. L'Església amb els monestirs i llurs abats exercí moltes vegades la doble jurisdicció civil i eclesiàstica.

### ALARONA-CIUTAT FRETA-MATARÓ

Sóc de l'opinió que l'antiga *Ilurone* romano-visigòtica, sobrevisqué a tots els embats dels pobles germànics, àrabs i a l'entrada

dels carolingis no essent destruïda fins a darrers del segle x per l'entrada cruent i devastadora d'Al-Mansur.

Malgrat la breu estada dels àrabs a casa nostra, sols uns vuitanta vuit anys, el canvi dels topònims a l'influència àrab marcà un solc més profund. No és estrany, doncs, que Ilurone fos coneguda des d'aleshores per *Alarona*. La primera vegada que Alarona apareix documentada és amb ocasió de la venda d'un terreny que un tal Argovard féu a una dona nomenada Eldreguda. Terra situada, diu el text «... in comitatum Barchinonense in terminibus de Alarona in villa Valades...». La datació és a 30 de març del 949 o sia 11 de kalendas d'abril de l'any XII del regnat de Lluís <sup>1</sup>. El document de venda esmentat és a la vegada també el primer en donar-nos a conèixer el topònim del veïnat de Valldeix. Cap més document en el que resta del segle x hi surt esmentat el terme d'Alarona que degué restar solament com a sinònim del terme parroquial de Santa Maria.

La continuació històrica del terme parroquial apareix registrada després del pas d'Al-Mansur, a començaments del segle XI com a *Ciutat freta*. Aquesta menció emprada en les escriptures de l'època, després d'aquella devastació i amb concordança amb els testimonis arqueològics descoberts en el temple de Sant Martí de Mata a l'any 1955, amb motiu de les excavacions que s'hi practicaren i en les que foren trobades làpides fragmentades en què es dedueix una dedicació de basílica a la Mare de Déu probablement portada allí des d'Alarona, ens inclina a creure amb l'opinió d'antics autors, Campillo, arxiver diocesà de Barcelona, del segle XVIII, el P. Rius, Pellicer i altres en què aquella denominació *Civitas fracta*, posteriorment catalanitzada en *Ciutat freta* fou l'expressió que fixà durant els segles XI al XIV el nom del terme parroquial i un record històric de la magnitud de la catàstrofe de l'any 985.

La cita de referència és un canvi de terrenys entre el bisbe Aeci, de Barcelona, i els seus canonges amb un grec anomenat Aurici, canvi pel qual aquest darrer assignava unes terres que tenia al Panadès al bisbe i rebia d'aquest altres que l'església catedral

<sup>1</sup> FIDEL FITA, *La ciudad de Alarona (Mataró), a mediados del siglo X*, «Bol. Real Academia Historia» 41 (1902) 347-348. Nota agraïda al Sr. Josep M.<sup>a</sup> Pons i Guri, d'Arenys de Mar.

de Barcelona tenia ací «... Damus nanque tibi in tua commutatione terras in diversis locis cultas et eremas quod habemus in comitatu Barchinonense in Maritima vel in terminio de Mata (L'apèndix parroquial esmentat, deu interpretar-se com a part integrant del terme *del castell o torre de Mata*), in apendicio de parrochiam Sancta Maria qui dicunt Civitas fracta... Facta carta commutatione XIII kalendas aprilis anno XII regnante Roberto rege Franchorum (25 de març del 1008) <sup>2</sup>.

Molt interessant resulta també el testament sacramental de Seniofret Flavi, fet l'any 1024 amb motiu de peregrinar aquell a Sant Jaume de Galícia. Seniofret era el senyor d'un gran alou situat a Valldeix, que llegà en aquella ocasió a la seva muller Sicarda, amb certes condicions si no tornava a casar-se, si vivia amb llurs fills i la mare de Seniofret. Al fixar la propietat diu que és «... in Maritima infra terminos parrochia Sancte Mariae de Civitate fracta qui dicitur Alarona... Late condiciones IIII kalendas madii anno XXVIII regni Roberti regis» (28 d'abril del 1024). Per la transcripció anterior podem conèixer com Ciutat freta, fou una denominació potser merament oficial, mentre que el poble en deia encara Alarona <sup>3</sup>.

L'any 1025 es menciona Alarona. El comte Berenguer I, la seva muller Guisla i la mare del comte Ermessendis vingueren a Guadalt les franqueses del castell de Sant Vicenç de Burriac i, al senyalar els límits a ponent de les mateixes, diu «... Cerdaniolam, et sic revertit per ipso pendicio usque ad ipso arinio qui discurrit ante Sancte Marie, quem dicunt de Alerona».

Es deu referir a la riera de Cirera <sup>4</sup>.

Tot el reste de l'onzena centúria continuà la parròquia coneguda per *Civitas fracta* o Ciutat freta.

MATARÓ. — A fi del segle XI trobem per primera vegada, el que seria en el transcurs del temps el nom de la nostra ciutat.

L'antiga *torre de Mata*, prengué el nom de *Matero*, en la transmissió hereditària d'Asbert Bernat qui en son testament de 29 de desembre del 1099 féu molts llegats i el més important per nosal-

<sup>2</sup> ACB = (Arxiu Catedral Barcelona), pergamins *Diversorum B.* 1.416.

<sup>3</sup> ACA, Cartoral de Sant Cugat del Vallès, f. 317, doc. 949.

<sup>4</sup> FRANCESC CARRERAS I CANDI, *Argentona històrica* (Barcelona, 1891), p. 101.

tres, el del castell que heretava son fill Ramon. Bernat féu també un donatiu de catorze mancosos d'or de València, a l'església de Sancta Maria. El fragment documental que transcrivim, els historiadors actuals el coneixien gràcies al cedulari de mossèn Mas, i diu textualment amb referència al castell «... et concedo ad Raimundum filium meum ipsum castrum Matero cum ipsum honore sunt...». Aquest treball permet la comprovació de les dades i la data amb tota exactitud mitjançant l'original que figura a l'apèndix <sup>5</sup>.

L'escriptura constata que el castell és conegut per Mataró, ja que no diu *castrum de Matero*, sinó sencillament *castrum Matero*. L'etimologia té l'última paraula a dir, nosaltres ens inclinem a creure amb l'opinió d'especialitzats en aquesta ciència que Matero és definitivament un diminutiu de Mata.

És també curiós constatar com en aquella ocasió no s'escrigué el topònim en llatí *Materone*, com veurem més tard, malgrat que el document fou redactat en aquesta llengua, pel contrari prevalgué l'històric i antic topònim de Mata, que designava el terme i l'origen probablement ibèric del mot.

Encara tardaria uns tres segles, perquè Mataró, alternant amb el llatí *Civitas fracta*, català *Ciutat-freta*, propis del terme parroquial de Santa Maria, acabés per consolidar-se esdevenint el nostre apel·latiu oficial. Al segle XIV entretant a la cúria episcopal continuaven les denominacions de *Civitas fracta*, *Ciutat rota* o *Ciutat freta*, tots els sinònims de ciutat destruïda, en la documentació de caràcter civil imperava el de *Vila i termes del castell de Matero*. Fou la denominació del castell la que adoptà l'antiga vila i que ha prevalgut definitivament damunt els antics topònims de la ciutat romana i medieval.

#### SANTA MARIA DE CIUTAT FRETA

Quatre elements principals distingiren la parròquia als seus orígens visigòtics: el temple, el terme, el fossar i el delme.

La jurisdicció és coneguda a l'any 1008 com hem vist oportunitament. El temple és citat concretament a l'any 1054. Fou amb

<sup>5</sup> ACB, *Lib. Ant.* III, f. 207 v, doc. 558.



motiu de l'establiment d'una peça de terra i altre de vinya fet per Grau, ardiaca de la catedral, a Guillem Gaubert i a Eici. Grau ho tenia per una donació que li feren en sufragi d'Orici o Orís. Les afrontacions són a llevant, amb el torrent de Pou (Mata); a migdia, amb la sorra del mar; a ponent amb *la casa de Santa Maria*, i al Nort, terra de Sicardia, dona (es deu tractar de Sicarda de Valldeix, vídua de Seniofret Flavi), i amb terra de Santa Maria <sup>6</sup>.

El fossar té antecedents al segle IV, data en què es construïren la major part d'esglésies i basíliques d'aquestes comarques, Barcelona, Sant Cugat del Vallès i probablement la de Mataró. Foren excavats el buit enterrament enfront de la basílica de Santa Maria l'any 1958. Un d'ells estava recobert d'una magnífica lauda amb un crismó en relleu, que ara es troba en dipòsit al Museu municipal.

El terme parroquial, pel que por deduirse, comprenia l'àrea més o menys fixada pel torrent de Pou i can Flaquer a llevant, que el separava de la parròquia sufragània de Sant Martí de Mata. La serralada de can Bruguera dels Planells límit amb les parròquies de Sant Esteve de Banyamars i Sant Iscle de Dosrius, i a ponent el veïnat de Traià, el Puig de Cerdanyola i d'allà al mar. Els veïnats de Cirera i Valldeix hi restaven incluíts

*Senyoria.* — El delme per les creuades (1279-80) es distribuï així <sup>7</sup>:

Rector de Ciutat freta . . .	89	sous barcelonesos.	Per la sagristia	91
Església de Premià . . . . .	70	»	»	3 i 6 dins.
Església de Tiana . . . . .	50	»	»	6
Església d'Allella . . . . .	40	»	»	—
Església de Vilasar . . . . .	75	»	»	4
Església de Cabrera . . . . .	30	»	»	4
Església de Sant Vicenç . . .	5	diners	»	—
Rectoria d'Argentona . . . .	68	sous	»	5
Rectoria de Llavaneres . . .	50	»	»	10 i 8 dins.
Rectoria de Dosrius . . . . .	60	»	»	—
Rectoria de Banyamars . . .	2	»	»	7
Prior de Sant Pere de				
Clarà . . . . .	6	» i 8 diners	»	—
Església de Teià . . . . .	15	» barcelonesos	»	—

<sup>6</sup> *Lib. Ant.*, II, f. 148, doc. 432.

<sup>7</sup> JOSEP RIUS I SERRA, *La dècima del bisbat de Barcelona, 1279-80*. Est. Univ. Cat. 14 (1929) 47 60.

En acabar el segle l'església ja era del Patronat dels canonges de Barcelona; d'aquí el gran nombre d'ells que foren rectors de Santa Maria, sense residir-hi segurament. Un vicari en representació del rector governava i administrava la parròquia. A 25 d'agost del 1295 Pere d'Espiells, degà dels canonges de Barcelona, signà una procura a favor de Pere Vilardell, clergue, en la mateixa, nomenant-lo «Presentador de l'església de Santa Maria de Civitate freta sive de Materone». Amb els poders donats devia arranjar una qüestió amb el rector, Jaume d'Orisi, que havia pres possessió de la rectoria de *Civitas fracta* dos anys abans<sup>8</sup>.

Datat a Barcelona a 15 de juliol de 1294 i tres altars de referència. L'altar de sant Joan fou enriquit amb un benefici rural del què en tenim notícies a 29 desembre de 1329, en què figurava vacant per mort del prevere Jaume de Tarrades, segons relació del rector Berenguer de Bosch, que era a la vegada el patró del benefici<sup>9</sup>.

Altres notícies interessants per les parròquies de Mataró i Llaveneras és la definició feta pel bisbe a 11 idus de febrer de l'any 1344, aclarint que aquestes parròquies eren d'antic de l'Oficialitat de Barcelona i el degà del Vallès no hi tenia cap jurisdicció<sup>10</sup>.

A l'últim terç del segle l'estat econòmic de la vila devia ésser molt pobre, doncs veiem que per la construcció del Sagrari, el bisbe Berenguer de Palou amb lletres apostòliques de 30 d'octubre de l'any 1370 demanà als seus diocesans que ajudessin aquella obra i amb tal fi concedí indulgències<sup>11</sup>. Potser el flagell de la pesta negra que despoblà molt la nostra terra, contribuí a aquella pobresa.

Un any després, l'onze d'agost del 1371, el Capítol de canonges designà a Bernat d'Esplugues per reconèixer una peça de terra que tenien junt al cementiri parroquial per fer una ampliació del mateix i aixecar un hospital<sup>12</sup>.

Altres escriptura d'establiment pactada en 1369 esmenta el cens d'una lliura per la «llàntia que crema en l'altar de Santa Maria

<sup>8</sup> ACB, Bernat de Villarrubias, notari Manual I, any 1295).

<sup>9</sup> ADB (= Arxiu diocesà Barcelona), Speculum Officialatum Maior, f. 56).

<sup>10</sup> ADB., Reg. com., any 1344-1345, f. 209.

<sup>11</sup> ADB, Reg. Grat. 1370-1372, f. 61 v.

<sup>12</sup> ACB, *Liber Comisiae*, f. 29.

de l'església parroquial»<sup>13</sup>. En 1372 s'esmenta *la Sagrera* (cementiri).

Un altre motiu de la vitalitat religiosa de la vila fou la fundació del benefici de sant Esteve, fet pel mataroní Berenguer Ferrer, rector de Llinars, a l'altar i capella del sant, a 19 d'agost de l'any 1390, amb escriptura extesa per Joan Nadal, notari de Barcelona<sup>14</sup>.

Respecte al temple pre-romànic aixecat quant la repoblació de començaments del segle XI, por en coneixem. Un fragment d'una petita columna amb collarí, pertanyent segurament a aquella construcció, fou trobada en 1961 al construir-se l'actual baptisteri.

Al segle XII es pot entrellçar quelcom més. El testament de Saurina Desledó, esposa de Pere de Mata (1177) concreta algunes devocions, que suposem establertes al temple parroquial, ja que dos segles després les trobem establertes amb altar propi en el mateix, segons els detalls de les visites pastorals començades a registrar en 1304. Saurina llegà sis diners a Santa Maria de Ciutat freta, altres sis a l'obra de l'església, *tres a sant Tiberi*, tres a Sant Joan (posteriorment sabem que era sant Joan Evangelista) i tres a Sant Esteve.

Féu altres llegats, dels quals tractarem oportunament al descriure altres temples. Per les alludides visites pastorals del segle XIV sabem que sant Tiberi i sant Esteve eren un sol altar; altre era dedicat a sant Joan, i el major, a Santa Maria. Els altres tres esmentats, presuposen un temple probablement d'una sola nau i absis a l'altar major i dues absidioles una a cada costat. Seria semblant al de Santa Maria de Barberà (Sabadell), però de reduïdes dimensions, ja que a darreries del segle XIV (1391 en el curs d'una visita pastoral, feta pels canonges (seu vacant), fou trobada *molt diminuta*.

La iconografia coneguda a darreries del segle XIII, foren les imatges romàniques dels apòstols, tallades en fusta, d'escultura popular i policromades. Es conservaren fins a 1936 a la capella de Sant Simó.

Al segle XV, últim de la senyoria feudal a l'església parroquial

<sup>13</sup> M. A. H. A. M., pergamins, XIV.

<sup>14</sup> ADB, *Speculum titulorum eccl.*, III, f. 48.

de Santa Maria, construï un transepte d'estil gòtic, que permeté per més de cent anys resoldre el problema de la cabuda en el temple, també s'aixecà el campanar amb torre de planta quadrada construïda amb carreus nobles fins a l'altura de les gòrgoles.

El 23 de març del 1423 una disposició del visitador esmenta obres a realitzar. Pere Fornells, obrer, es comprometé en nom propi i dels parroquials, a aplicar cent florins per tot el mes de novembre i altres tants pel maig següent, per «cobrir l'església i altres coses».

Els primers agrupaments gremials foren els dels terrasans i traginers. Els primers sota el patronatge dels sants Abdon i Senen, establerts en l'altra de sant Tiberi, segons trobà el bisbe Francesc Clemente, conegut per patriarca Saperà, en la visita del 23 d'agost del 1425, essent rector el canonge Gabriel Gombau. El gremi de traginers tenia per advocat a sant Antoni abat <sup>15</sup>

El 12 de setembre de 1446 féu la visita el canonge Bernat Ferrer. En la mateixa es citen les fonts baptismals; suposem que es tractaria de la magnífica pica gòtica vuitavada de pedra negra i pulida de Girona, ornada amb l'escut de Barcelona, senyal del «carreratge» establert pel Consell de Cent barceloní en 1424, sobre el naixent municipi mataroní. Per aquella visita sabem que l'altar major tenia retaule i l'ara magna era de pedra i consagrada, hi havia dos canalobres de ferro davant el retaule que era cobert amb una cortina durant els moments de la consagració <sup>16</sup>. En altra visita del 1447 s'esmenta concretament l'existència de batisteri <sup>17</sup>.

Un esdevinement artístic de primera qualitat fou el retaule de santa Cecília, pintat per Lluís Dalmau, al qui fou encarregat l'any 1457, i que devia haver acabat a 15 de desembre de 1459, data en què signà rebut als prohoms de Mataró, Bernat Ferrer i Anton Màs de Casteller, de cinquanta cinc lliures barcelonines, rebudes en diferents ocasions per l'obra de decoració de l'esmentat retaule.

<sup>15</sup> ADB, *Visites Past.*, vol. 15, f. 72.

<sup>16</sup> ADB, *Vis. Past.*, vol. 19, 11.

<sup>17</sup> ADB, *Vis. Past.*, vol. 16, f. 309.

### *La mesa de l'altar era de pedra*

Del mateix segle xv comptem amb l'imatge jacent de Santa Maria Assumpta, talla de fusta policromada i llamada, titular del temple parroquial i Patrona de la Vila fou honrada amb esplendorosos cultes anyals els dies 14 i 15 d'agost, festa major de Mataró, lo que durà fins l'últim terç del segle passat.

Les principals joies que la parròquia poseïa, hi havia una custòdia d'argent daurada i ornada amb dos àngels, espigues i creu amb l'imatge del Sant Crist, de pes quasi «set marcas», una Verònica de la Verge Maria, amb àngels d'argent entorn amb nou estrelles i una creu també d'argent amb relíquia del Fust de la Vera Creu, amb un esmalt de «dos senyals de cremies», de pes quasi «quatre marcas». Altra creu petita amb Fust de la Vera Creu amb peu d'argent amb quatre perles d'argent blanques i amb algunes relíquies. Finalment la creu gran d'argent daurada amb la imatge del Sant Crist i quatre esmalts, de pes «cinc marcas»<sup>18</sup>.

Una característica important a consignar de la vida parroquial és el reconeixement del dret de presentació fet pels canonges a favor del bisbe en concòrdia pactada entre ells a l'any 1423, així que la lliure «collació» de l'església de Santa Maria li era reconeguda encara que el patrimoni restés propietat de la Canonja<sup>19</sup>

Durant el segle xv hi hagueren molts terratrèmols a Catalunya i precisament a l'any 1448 caigué part del temple. Altre flagell del temple parroquial fou la guerra dels remences amb l'entrada a Mataró del capdill Pere Sala. En 1488 el rei Ferran disposà des de Saragossa que fossin lliurades quaranta lliures i vuit sous per l'obra de l'església. Altres cinc a Joan Seguí, sis i vuit sous a Pere Seguí, pels desperfectes soferts<sup>20</sup>.

### *L'hospital i capella de Santa Magdalena*

És esmentada per primera vegada en el testament de Pere Pareras, sastre de Mataró, pres i clos per Guillem Villaori, vicari de Santa Maria en l'any 1492<sup>21</sup>

<sup>18</sup> ADB, *Vis. Past.*, vol. 19, f. 11.

<sup>19</sup> ADB, *Speculum*, III, f. 35.

<sup>20</sup> VICENÇ I VIVES, *El gran Sindicato remensa, 1488-1508* (Madrid, 1954), p. 102.

<sup>21</sup> M. A. H. A. M., pergamins, s. xv.

## SANT MARTÍ DE MATA

L'any 1955, amb motiu de col·locar la nova ara magna, es practicaren unes excavacions al temple de Sant Martí i com a resultat de les mateixes, es pogué constatar que en època romana fou una villa de camp. Posteriorment, almenys des del segle IX fou dedicada al culte i fins es probable que a l'època visigòtica (segles VI-VII), ja fos un oratori dedicat a sant Miquel, ja que la devoció a sant Martí fou introduïda a Catalunya amb el domini carolingi.

Per les excavacions esmentades, es pogué comprovar que l'actual planta del temple és la mateixa del seu origen, de forma rectangular, semblant al de Sant Andreu de Tona, consagrat pel bisbe de Vic, Gomar, al'any 888. Entre les desferres sortiren petits fragments d'encanyisat, típic de les construccions mossàrabs i restes de la «mensa oleorum».

La troballa més interessant fou els quatre fragments de làpides de marbre blanc amb epigrafia visigòtica atribuïda als segles VI-VII, una és molt borrosa hi figuren les lletres: IL LE|NI; la segona, dividida en dos fragments, sembla que es tracta d'una inscripció funerària: IWONNI.

La més interessant, és a que coneixem com a dedicació d'una basílica a la Mare de Déu i relíquies de sants. El Dr. Josep Vives completà la seva inscripció: (GENIT)RICIS | ... C)UM SU(M... | SANCTO(RUM).

També foren trobats un troç d'ara primitiva i dovelles d'arc triomfal.

En diferents ocasions s'han trobat pels voltants del temple restes d'enterraments i una grossa pedra amb l'encaix d'un crani, segurament d'una sepultura antropomorfa de cultura pirenenca datable de segle IX<sup>22</sup>

*La dedicació de sant Miquel*

Ens és coneguda pels llegats de Berenguer Ermengol a sa germana Sanxa, entre altres, de l'alou que posseïa a la parròquia de

<sup>22</sup> LLUÍS FERRER I CLARIANA, *Epigrafia visigòtica en el temple de Sant Martí de Mata* (Mataró), «An. sacra. Tarrac.» 25 (1962) 303.

Santa Maria de «Cicitas fracta» i a la dedicació de sant Miquel de Mata, del blat i vi que allà tenia, «... concessit dedicationi Sancti Michelis de Mata ipsum suum blad et vinum quod ibi habebat». És datat a nonas d'abril de l'any v del regnat de Felip (5 abril 1065) <sup>23</sup>. Altre notícia del culte a sant Miquel trobem en el citat testament de Saurina Desledó, segona muller de Pere de Mata (1177), qui llegà tres diners al sant.

Al segle XIV abunden els llegats a sant Miquel de veïns de Mataró i Llaveneras <sup>24</sup>. En algun dels testaments indicats, es parla concretament de l'altar i de la capella del sant. Un examen minuciós del temple de sant Miquel ens demostra que la petita capella actualment dedicada a la Mare de Déu, abans del segle XVIII, era d'estructura gòtica, de la que es conserva encara la clau de volta amb relleu de sant Miquel. Per una visita pastoral d'aquell segle es coneix la renovació de la volta de la mateixa, tal com ara es troba. Anteriorment, el culte a san Miquel devia practicar-se al temple antic de sant Martí. Segur que al decaure la importància de l'església de sant Martí, posteriorment al segle XII, el culte de sant Miquel degué traslladar-se a la pròpia capella de què hem tractat.

### *El culte a sant Martí*

Com hem senyalat abans, sant Martí fou i és el titular de la parròquia de Mata. Pel testament del jutge Ramon Guitart, fet a vi idus novembre de l'any ~~xxxv~~ de Felip (8 de novembre del 1096) ens assabentem que llegà una unsa a l'església de Sant Martí per a llum i a l'obra de Santa Maria «Civitatis Fracte» altra unsa i el seu oficiari i himnari a l'església de Sant Martí de Mata: «... item concedo ecclesia sancti Martini de Mata officiarium meum et hymnarium» <sup>25</sup>.

L'any 1271 (febrer 24), es féu la institució d'un benefici a l'altar de Sant Martí de Mata, i de Corró d'Avall. Instituí a la mort de la noble dama Raimunda de Casol i per disposició d'Elisenda de

<sup>23</sup> ACB, *Liber Antiquitatum* I, f. 58 v, doc. 121.

<sup>24</sup> Arxiu del Sr. Antoni Marfà i Serra i parroquial de Sant Andreu de Llaveneres, testaments segle XIV.

<sup>25</sup> ACB, *Lib. Ant.*, III ff. 147 v-148, doc. 434.

Casol, subpriora de monestir de Sant Pere, ocorreguda e 27 octubre 1285. «Anno Domini mCCLXXXI, vi kalendas marcii, obiit Raimunda de Casol, valde honorabilis domina, que in cenobio perpetuum sacerdotem instituit ad altare sancti Martini de honoribus sancti Martini (de) Mata et de Currono inferiori. Obiit etiam anno Domini mCCLXXXV quinto kalendas novembris honoratissima domina Elisendis de Casol, subpriora sancti Petri, que in obitu suo ante suum transitum predixit rationem, cuius mandat bona paterna nostro monasterio. Quarum anime requiescant in pace»<sup>26</sup>.

El segle XIV és abundant en cites referents a les advocacions de la parròquia de Sant Martí com a sufragània de la de Santa Maria de Mataró i de la devoció a sant Miquel. En una visita pastoral del 27 de maig de l'any 1310 es cita a Simó Cartey de la *parròquia de Mata*, i a Pere Escolans deodat de la capella de Sant Pere del Morell (Llavaneras), capella sembla aleshores, dependent de Mata<sup>27</sup>. Per la visita pastoral de 30 de setembre de 1379, sabem que l'església de Sant Martí era sufragània de Santa Maria de Mataró. Foren visitats els ornaments de l'església<sup>28</sup>. En l'any 1348 s'esmenta concretament l'altar de *Sant Miquel, de Mata*<sup>29</sup>, i en 1385 la *capella de Sant Miquel de Mata*<sup>30</sup>.

Tenim també el testimoni de disset testaments d'altres tants residents de Llavaneres, els quals fan diferents llegats a les capelles veïnes i a llur temple parroquial de Sant Andreu i al *beat Miquel de Mata*. Un corresponent a 1386 esmenta també concretament la capella. Aquests disset testaments són entre els vint-i-un d'aquell segle, lo que ens diu com era de viva la devoció a sant Miquel en aquell temps<sup>31</sup>.

La visita pastoral de 24 de setembre de 1421 fou efectuada pel bisbe Francesc Climent Çapera, qui fou administrador de Barcelona, amb el títol de Patriarca de Jerusalem. En aquella visita donà l'absolució en el cementiri (nova constatació de l'existència del de san Martí). Visità el sagrari on trobà quatre formes. Els

<sup>26</sup> Notícia «Boletín de la Asociación Artístico-Arqueológica de Barcelona».

<sup>27</sup> ADB, *Vis. Past.*, vol. II, f. 11.

<sup>28</sup> ADB, *Vis. Past.*, vol. III, f. 16.

<sup>29</sup> Testament de Pere de Mata, III idus juny.

<sup>30</sup> Nou testament de Pere de 20 de setembre, Arxiu Antoni Marfà i Serra, pergamins, s. XIV.

<sup>31</sup> Arxiu parroquial Llavaneres, s. XIV.



Sants Olis i el Crisma, s'aclareix que eren en la església de Cataró. L'altar de Sant Martí era de pedra i consagrat, amb cinc estovalles i dos canalobres. Un inventari redactat en aquella ocasió ens fa conèixer els ornaments i parament litúrgic de la parròquia de Sant Martí: Una casulla daurada, altra de negra, estola i maniple, missal, consueta, epistolari, evangeliari (dos), Salteri amb calendari al començament, himnari tot en pergami, responsori, calze d'argent, i altres coses<sup>32</sup>.

Una llicència episcopal de 14 d'abril de l'any 1423 ens innova que fou autoritzat Antoni Feliu, «rector de Sant Martí de Mata», per tal que pogués usar calze i patena de plata per la festa de sant Antolí del mes de setembre<sup>33</sup>.

Una altre disposició canònica de visita és la del canonge Bernat Ferrer, efectuada el 12 de setembre de 1446, en virtut de la qual es disposava la celebració de missa tots els diumenges i festius en la capella de Sant Miquel, segons antiga costum<sup>34</sup>.

En la segona meitat del segle xv, que anem seguint, l'església de Sant Martí, no devia trobar-se en massa bon estat, ja que a 24 d'octubre de 1464 fou donada llicència pel bisbe Bernat, a través del vicari general, Joan Narcís Çaplana, a Pere Comella, donat i resident en la capella de Sant Martí de Mata, construïda en la parròquia de Santa Maria de Ciutat Fracta (alias) Mataró, per reparar i adaptar la capella de Sant Martí. Comella comparegué sollicitant demanar almoines pel dit fi, davant de l'honorable Rafael Bonastre de la cúria episcopal. Se li concedí la llicència, com hem vist, i a més el bisbe atorgà quaranta dies d'indulgència per tal fi<sup>35</sup>.

Tanquem el segle xv i amb ell les referències a les esglésies i al culte de sant Miquel i sant Martí a Mata, amb el llegat de Pere Pareras, sastre de Mataró que en son testament de 19 d'octubre de 1492 consignà un sou per la capella de Sant Martí de Mata. Féu llegat a l'Hospital de Santa Magdalena i a la seva capella. És la primera cita del mateix<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> ADB, *Vis. Past.*, vol. 14, f. 341.

<sup>33</sup> ADB, Registre «*Gratiarum*», any 1462-68, f. 18.

<sup>34</sup> ADB, *Vis. Past.*, vol. 19, f. 11.

<sup>35</sup> ADB, *Reg. Grat.*, any 1462-1468, f. 107.

<sup>36</sup> M. A. H. A. M., *Pergamins*, s. xv.

## ERMITES

## SANT SADURNÍ DE VALLDEIX

Una de les advocacions que propagà el domini carolingi en terres del comtat fou la de sant Sadurní. Lluís el Piadós li dedicà un temple que serví a l'exèrcit que assetjà Barcelona l'any 801.

Al veïnat de Valldeix, al segle XI, existia una església dedicada a sant Sadurní. Sicarda, vídua de Seniofret Flavi, en dues ocasions la consignà al monestir de Sant Cugat del Vallès. La primera, a 30 de setembre del 1066 a benefici de l'obra de la sagristia. «... In primis concedo ad Domum Sancti Cucuphatis ipsum alodium quod habeo in Maritima cum ipsa ecclesia qui ibi est, in locum que dicunt Valedex, sivi Civitas-fracta»<sup>37</sup>.

A 2 d'octubre del mateix any per donació, en la que és concretament nomenada l'església de Sant Sadurní, «... quod michi dimisit cum ipsa ecclesia Sancti Saturnini, qui ibi est...»<sup>38</sup>.

En el temps la capella degué ésser coneguda per *Santa Cecília* (es tractaria de l'advocació d'aquesta santa, esmentada l'any 1177 en el testament de Saurina Desledó, que hi llegà tres diners. El 15 d'agost de l'any 1318 trobem una llicència del Vicari general a favor de Berenguer de Torra, «deodat de la capella de Santa Cecília, construïda en la parròquia de Mataró», per captar en l'església fins a Nadal i concedint indulgències als benefactors. El deodat (ermità) havia de prestar jurament de viure devotament a la capella<sup>39</sup>. El paratge on radica la capella de Sant Sadurní (Sta. Rita) correspon a la toponímia de Santa Cecília.

## SANT CUGAT DE TRAILA

Bona part enrunada, la seva planta és d'una construcció pre-romànica. En una de les parets hi ha les restes de l'antic portal format en part pel fust d'una columna i grans carreus romans.

<sup>37</sup> J. RIVS SERRA, *Cartulario de Sant Cugat del Vallés*, II, p. 317.

<sup>38</sup> *Id.*, *ibidem*, p. 318.

<sup>39</sup> ADB, Reg. Com. 1314-23, f. 123 v.

Les excavacions realitzades en la mateixa en 1954, permeten determinar que fou primer una Villa romana, i al segle IX, a més tardar, temple cristià.

Del primer període foren descoberts cinc sitges, i del segon, vuit sepultures antropomòrfes, sis de modernes pertanyents als segles XVI al XIX. Un dipòsit romà de forma esfèrica de reduïdes proporcions que contenia tessel·les de mosaic i restes d'una urna.

Les sitges eren excavades en el granet, en forma oval, eren plenes de materials de l'època romana i medieval. Restes de «dolum», ànfores, «tegulae» i paviment «opus testaceum», fragments de plom, ferro i part d'un morter de pedra, una peça de molí de mà i una llàntia esfèrica amb bordó en relleu a la boca i quatre nanses per penjar-la, probablement del segle IX. Entre els vidres trobats abundaven els medievals, tots eren molt desfets però en classe fina i la majoria decorats amb relleus i altres en fils de vidre aplicats a la superfície, altres amb ratlles paral·lels fines i un decorat amb esmalt blanc. Aparegueren també restes de «mensa oleorum», segons opinió del Dr. Eduard Junyent.

En les sepultures hi havia un o més esquelets. Les antropomorfes conservaven part de la tapa feta de pedres desiguals, estaven totalment cobertes de terra. Dues eren de nens, en las quals no es conservaven restes. S'en descobriren d'altres amb la tapa intacta formada per «tégules» romanes <sup>40</sup>.

La primera cita documental de la capella és la venda de les franqueses del castell de Sant Vicenç de Burriac. La citada l'any 1025 «... vel franquedas de Sancto Vincencio que sunt infra parrochias Sancti Juliani Argentone, sicut distat ipsa via, que vadit de predicto collo et pergit per Valle maiore, et exit ad Cernudellos, et parvadit per ipsam serram de supra Cireram, sive ad ipso puio qui est super ecclesiam Sancti Cucuphati qui dicunt Tridillano...» Al segle XIV, l'església de Sant Cugat, consta encara com del de Mataró, en la divisió de termes, «... i això lo dit mas de dit Cruanyas sia del terme del castell de Sant Vicenç i lo seller que és sobre dit mas, entre lo qual és dit lladoner i la iglésia de Sant Cugat i tots los masos de Traià que allí són, sien dels termes de dit

<sup>40</sup> MARIÀ RIBAS I BERTRAN, *Informes i Memòries*, n.º 32, «VIII Reunión de la Comisaría Provincial de Excavaciones Arqueológicas de Barcelona» (Madrid, 1956) 39-92.

castell de Mataró i partint de dit lladoner i anant fins a un marge que és junt a un camp d'En Parda... ». Aquesta divisió fou proclamada com a sentència reial en la plaça de la Vila de Mataró, el dijous, 17 de febrer de l'any 1362 <sup>41</sup>.

L'església de Sant Cugat consta encara dedicada al sant en el segle xv. En el següent fou reedificada i des d'aleshores coneguda per Sant Jaume. La capella perdurà fins l'any 1881 en què caigué i restà abandonada. Quedà incardinada al terme d'Argentona en la rectificació de termes entre aquella vila i Mataró a la segona meitat del segle passat.

#### LA VILA

L'incipient nucli urbà que s'inicià a darreries del segle x o principis del xi entorn la modesta església de Santa Maria, s'anà desenvolupant, com hem vist al tractar del temple.

Amb el testament de Ramon Guitart, ja esmentat, coneixem a l'any 1096 l'existència d'una *torre al mar* en el paratge nomenat *el llac*. Es tractaria d'una defensa avançada del castell de Mata i el *llac* seria un petit maresme, situat en la mateixa platja. Fa uns cinquanta anys prop de Barcelona es veia una d'aquestes maresmes <sup>42</sup>

Al segle xii la població és encara coneguda per *Vila de Mataró*. L'establiment del mas Brocà fet per Pere Bernat, canonge de Barcelona, a Ramon Guillem i al seu fill Arnau, a 14 d'octubre del 1141, surten a relluir totes les denominacions locals aplicades a cada un dels casos amb tota la seva propietat. Consta que el dit mas és situat a la Marina, dins els termes del *Castell de Matero*, parròquia de *Santa Maria de Ciutat freta*, dins la *Vila de Mate*. Tenia el cens d'un pernil bo i sis sous de diners de Barcelona per Nadal del Senyor <sup>43</sup>.

Al primer terç de segle, la parròquia era encara del patronat comtal. El 29 d'abril de l'any 1125 el vescomte Gilabert de Barce-

<sup>41</sup> FRANCESC CARRERAS I CANDI, *Argentona històrica*, apèndix I, pp. 101-103 i 118-122.

<sup>42</sup> ACB, *Lib. Ant.* II, f. 147, doc. 434.

<sup>43</sup> ACB, *Lib. Ant.* II, f. 124, doc. 315.

lona donà a l'església de Santa Maria amb els seus delmes i pertinençes a Guillem Ramon i a la seva filla Ersenda, casada amb Guillem Ramon, senyors de Mata <sup>44</sup>.

Sant Oleguer, arquebisbe de Tarragona i el Capítol de canonges de Barcelona, feren un altre establiment a l'any 1128 a favor dels germans Ramon Miró, clergue, i Arnald de l'Alou, que tenien en les parròquies de Santa Maria de Ciutat freta, Sant Martí i Sant Andreu de Llavanes i les tasques que foren de Ramon Guitart dins els termes de les esmentades parròquies. Les fites eren, a llevant, la riera de Caldes; a migdia, el mar; a ponent, la torre del Cogoll (fou la torre situada en el Turó del Molí del Vent, antiga guaita romana i fita medieval dels castells de Mata i Sant Vicenç de Burriac), turó del Pendis i les muntanyes de Cirera al Nort, amb el terme del castell de Dosrius i fins al Montalt. Tot fou pactat amb tal que els germans Miró hi plantessin arbres i treballessin les tasques de vinya i oliveres. El cens fou fixat en dos porcelles canòniques per la festivitat de Santa Eulàlia a x de las kalendas de novembre <sup>45</sup>.

En el segle XIII, la vila començà a tenir una certa importància, després de la conquesta de Mallorca per Jaume I, la vida de la costa restà més segura i el repoblament es féu més intensiu. Un privilegi del rei en Jaume II el Just, donat a instàncies del seu germà l'infant Pere i la seva muller Guilleuma de Montcada, senyors útils del castell de Mataró des de 1290, assenyalava per Mataró el dret de mercat el dilluns de cada setmana <sup>46</sup>.

En l'estructura urbana de Mataró del segle XIV, en primer lloc figurava l'església parroquial de Santa Maria i al seu entorn el Fossar, més al migdia devia venir un carrer (actual Beata Maria) i tot seguit la plaça centre de la vida del lloc. L'any 1317 es féu una venda «d'aquelles cases situades en la plaça de dita ciutat freta», venda feta en alou i domini de Guillem de Sant Vicenç, senyor del castell de Mataró, pel cens de 12 diners. La venda importava 130 sous <sup>47</sup>.

<sup>44</sup> ACB, Ramon Berenguer III, n.º 269.

<sup>45</sup> ACB, *Lib. Ant.* II, f. 170, doc. 517.

<sup>46</sup> JAUME CASTELLVÍ I TODA, *Derecho y Tradición de las Ferias y Mercados Mataronenses* (Mataró, 1950), pp. 12-14.

<sup>47</sup> M. H. H. A. M., pergamins s. XIV.

L'actual carrer de Santa Maria era conegut pel «... camí públic, per lo cual se ve recta ab la Iglésia...»<sup>48</sup>.

Al segle xv trobem esmentada la riera de Cirera com a *carretera pública* en 1483 i també altra escriptura del 1482 cita el «carrer que va de l'església a la Riera»<sup>49</sup>. El carrer d'En Pedro de origen en els *Horts d'En Pedró*.

*Els Vilars* era una altra finca o quintana que ocupava part dels actuals carrers d'En Palau i Carreró. El carrer d'en Palau, deu al seu origen a la casa Palau, família notable d'origen mariner que inicià en aquest segle la construcció de la pròpia casa. La casa de la cantonada a la Riera fou també aixecada al segle xv, els finestrals de les dues cases en són testimoni. El darrer ara fa poc ha sigut traslladat a la façana de la Riera.

Altres elements arquitectònics corresponents a aquest segle són el finestral de la casa cantonada al carrer d'en Palau i Plaça, i els balcons de la casa del carrer de Santa Maria, cantonada a l'esmentada plaça. També el marc del portal de la capella del Santíssim Sagrament de la basílica, antic portal major del temple, és del mateix segle xv.

A l'extrem del carrer d'En Palau i cantonada a la Riera hi havia l'edifici de l'hospital i la capella de Santa Magdalena, lloc on es començà a reunir el Consell de la Vila, que anteriorment ho feia en el temple parroquial. La casa més antiga de Mataró fou sens dubte la de can Nadal a les Espenyas. En fer-se la reforma foren trets dos finestrals gòtics, un del segle xv i l'altre amb elements del XIII; el capitell de la columna és de tradició romànica. Ara són a la Sala d'Actes del Museu municipal.

Reseguint el Capbreu de la Pabordia de maig de la Seu de Barcelona, trobem algunes dades referents a cases de Mataró que hi consten per raó d'establiment i corresponents als segles XIV, XV i principis del XVI. El notari reial Jaume Net registrà un precari de Guillem Creu a Bernat Andreu, d'una peça de terra i cases, situades al lloc dit *Asvilar* o *Els Vilars*, a cens de 10 sous pagadors per Tot Sants.

Francesc Simó, notari, registrà a 12 de febrer de 1386 la venda

<sup>48</sup> M. A. H. A. M. Item.

<sup>49</sup> M. A. H. A. M. Item.

d'unes cases amb «un quinto de terra que hi ha tras de unes altres cases en la vila de Mataró», feta per Francesc Joan de Barberó a Pere Palau, cases que tenia per Jaume Creus a cens de 10 sous per Tots Sants. La venda d'un cens de 10 sous de renda, feta per Pere Creus a Pere Mas, sastre, afectava las cases i terres que Pere Palau tenia a la vila, el capital era de 10 lliures. Era senyoria i alou de la capellania de Mataró. Autoritzà la venda el notari de Barcelona Pere Pons a 12 de gener de 1423.

A 25 de febrer de 1482 s'establí a Jaume Martí per part de Pere Lledó, de Sant Vicenç de Llavaneres, habitant a Mataró en unes «cases amb botiga i un pati de terra que tenia en dita vila de Mataró, en el carrer que va de la iglésia a la Riera» (carrer Nou). Aquestes cases estaven junt a les que l'esmenta Lladó venqué a Bartomeu (alias) Llorenç Mas o sa muller. El cens era de 15 sous per Nostre Senyora de març (L'Encarnació). Part de la peça era de Miquel Pont i l'altre de Tomàs Perejoan.

A Narcís Pedró, sastre de Mataró, li fou concedit a precari «un hort» situat a la vila (ja hem esmentat els Pedró, En Jaume Pedró i En Joan Pedró, els dos notaris de Mataró entre 1469 i 1494). El precari fou establert per l'administrador de la «Casa de Caritat». Les afrontacions eren amb Antoni Amatller i amb «Ros de la Riera». Altre part amb En Creu i altre part amb En Joan Sala i «amb la carretera pública que hi havia allí» (Riera de Cirera).

La Pabordia d'abril consignà l'establiment fet per Eulàlia, muller de Joan Riera (alias) Mas de Mataró, «d'una botiga de un sostre en dita vila, en el lloc dit Els Vilars, a cens de 20 sous que, juntament amb les cases ho té per la Pabordia d'abril», féu l'escriptura a 5 de febrer de 1498 Joan Robert, notari de Mataró.

A 20 de maig de 1499 Eulàlia Mas establí quasi quaranta pams mestre de cases, «en part de l'hort d'amplada quasi quaranta pams i cent cinc de llargada situada a Els Vilars». Les afrontacions eren a sol ixent i migdia amb el reste de l'hort d'Eulàlia Mas; a ponent amb Jaume Pereller per ella establert, i a tramontana, amb el camí o carrer públic. S'estipulà que el dit Mates havia de fer un pou mitger amb la senyora Mas i que no podia donar llicència per treure aigua a ningú, sense permís de la senyora Mas.

Jaume Oliver féu establiment a Jaume Garau o Grau de «la

meitat d'unes cases en el carrer d'En Palau, les que tenia pels hereus de Pere Creus a cens de tres sous sota alop de la capellania amb carta de reposició. L'acta fou estesa a 21 de setembre de 1500. Bartomeu Català establí a Bartomeu Sala, vidrier, en unes cases «prop del cementiri de l'església», a cens de 10 sous. Ho tenia el cedent per la capellania de Mataró a 21 de maig de 1501<sup>60</sup>.

Del llibre «Actes de Consell», anys 1483-1488, podem extreure la nomenclatura dels carrers i el nombres de cases de cada un, vegem: Primo del carrer d'En Pou de la Vila elegiren i designaren a Cristòfor Mas, 13 cases. El carrer d'En Ballot a Arnau Fornells amb nou cases. *La plaça* a Joan Fornells amb deu cases. El carrer d'En Palau a Joan Palau amb nou cases. El de Pinyaça a Gaspar Manet i dues cases. *La Placeta de la Yglesia* a Joan Seguí amb nou cases. *A la Riera* Bernat Arnau amb nou cases. *El veïnat de Cirera* a Bernat Vilardell amb deu cases (inclou també *el veïnat de Traià*). *En el Torrent* (actual carrer de Sant Rafael) comprèn dotze cases. *El veïnat de Vallex* a Bernat Portell, dotze cases. A cada carrer es detallen els noms dels veïns afectats<sup>61</sup>.

Excepte el veïnat de Mata, que no figura en aquesta nota, si sumen les cases, ens donen noranta cinc i amb un promig de cinc persones per cada una, uns 475 habitants.

## EL CASTELL

Lluís el Piadós acompanyat del seu oncle Sant Guillem, de Tolosa de Llenguadoc, rendí Barcelona a l'any 801, on establiren els comtes marquesos que regiren la «Masta hispanica».

Fou en aquelles circumstàncies que degué establirse el règim feudal al terme de Mata, amb domini damunt les antigues parròquies de Santa Maria d'Alarona, Sant Martí de Mata, Sant Andreu de Llavanes, la sufragànica de Sant Vicenç i la Quadra de Santa Maria de Caldes d'Estrach.

El terme del castell s'extenia des de la riera de Caldes, dita de «Torrente Malo» i, a partir del segle XIII «Torrentbó», el mar i sense arribar a la riera d'Argentona a l'altura del Turó de Ceda-

<sup>60</sup> ACA, Capbreu de les Pabordies d'abril i maig.

<sup>61</sup> CAB, Protocolos notariales de Mataró, 220.



nyola, límit del castell de Burriac que senyorejava damunt Argentona, Cabrera, Vilasar i Premià, i pel terme de Traià fins arribar a la serralada partint amb el castell de Dosrius.

Les primeres cites de part del terme de Traià són del segle x. A l'any 927 un tal Ramon vengué a Sibila i a Requida sa muller mitja mojada de vinya situada al comtat de Barcelona a la Marina i al terme de Tricilà, per un sou <sup>52</sup>.

Als anys 969, 972, 990 i 995 coneixem altres escritpres amb referència a aquell veïnat. Altres documents del segle xi, anys 1010, 1026 i 1068 també hi fan referència amb la curiositat que en aquest últim, datat a 1 de maig, es diu que l'alou que defineix és situat a la parròquia de Sant Julià d'Argentona, al lloc nomenat «Tri-diano» <sup>53</sup>.

El document millenari ens fixa clarament el terme de la senyoria feudal de Mata. El comte i marquès Mir vengué a Bonfill terres i vinyes, cases i corts, horts i fruiterars de cultiu i erms situats «... in pago Barchinonense et in Maritima, in terminio de Mata et in suas egerencias de terminio de Argentona, usque in terminio de Torrente Malo, et de terminio de Duos rios, usque in ipsa mare... Facta vinditione II Nonas Aprilis anno VIII regnante Leutario rege...» (4 d'abril 963) <sup>54</sup>. Una altra escriptra de venda de terres, vinyes, cases, corts i bestiar boví feta per Amalric a son germà Longovard ens diu que són situades «... in Villa de Mata, vel in suos terminios et afrontant hec homnia de oriente in ipso terminio de Lavandarias, de meridie in undas maris de occiduo in arenio de Valle Dex, de circio in terminio de Durios... , III idus aprilis anno II regnante Ugo magno rex» (11 abril 989) <sup>55</sup>.

El P. Rius ens descrigué el castell: «A media hora de la ciudad por el E. hay un torreón redondo y sin almenas, sentado sobre un montecillo no lejano del mar y que domina la carretera, el cual serviría de atalaya y también de defensa a los moros en su larga dominación. El estado de este castillo es ruinoso; no tiene piso ni bóveda alguna sino que está abierto, pero no fuera así antes; y por un paredón, que hay inmediato, se conoce que sería más de lo que

<sup>52</sup> ACB, pergamins «Diversorum», n.º 2.495.

<sup>53</sup> ACB, *Lib. Ant.* II, f. 171, doc. 501.

<sup>54</sup> *Cartulario de Sant Cugat*, I, p. 57.

<sup>55</sup> ACB, pergami n.º 48 de Borrell II.

ahora presenta. Se ha sacado de allí mucha piedra para edificar. A su pendiente por el cierzo la antigua casa del que fue *señor feudal de Mataró* y término del castillo». Pels seus encontorns hi trobà fragments d'un fris de marbre amb lletres aràbigues, entre els diferents dibuixos de la peça i altres peces trobades més prop de les runes del castell i també monedes àrabs pel terme de Mataró. Creia que hi residí el governador islàmic. Pertanyen el fris a algun palau o mesquita <sup>56</sup>.

A l'autor anònim de les cartes *Mataró a trozos*, del primer terç del segle passat, que també vegé part de la torre, li semblà obra romana judicant que l'interior de les parets, eren de molt forta construcció, de pedres sense ordre i, en la part externa, de carreus essent segons ell superior a *les construccions medievals* <sup>57</sup>.

En Francesc Capella en la seva obra *Leyendas y Tradiciones* ens conta que a darreries de segle encara restaven en peu vestigis del castell.

Els germans Joan i Marià Ribas i Bertran ens el presenten com a una construcció composta de cossos principals, la torre i al seu darrera unida per un pont llevadís a la mateixa casa residencial del senyor o el castellà. A Castell D'Aro (Girona) se'n conserva un de molt semblant. Actualment res queda de la construcció, sols es pot veure una excavació circular del què fou emplaçament de la torre. En el segle xiv Arnau Ballester i la seva muller, senyors del castell demanaren llicència per edificar i dotar una capella en el mateix, ja que aquesta distava molt de l'església parroquial. Això s'esdevenia a l'11 d'agost del 1340 i tres anys més tard obtingueren la llicència <sup>58</sup>.

En diferents ocasions els senyors havien demanat el permís d'ara portàtil. A 7 de desembre de l'any 1467 el Batlle general de Catalunya, autoritzava l'establiment de terres ermes que lindaven amb les parets del castell <sup>59</sup>.

LLUÍS FERRER I CLARIANA

<sup>56</sup> JOSEP RIUS, *Memorias históricas de la ciudad de Mataró* (Mataró, 1866), p. 146.

<sup>57</sup> Autor anònim, *Mataró a trozos*. Apèndix I; Víctor Balaguer, *Historia de Cataluña* (Madrid, 1885), pp. 178-218.

<sup>58</sup> ADB, Reg. Communium, anys 1339-41, f. 882.

<sup>59</sup> Inst. Mun. Hist. Barcelona, cedulari de M. J. Mas Domènech.

## ETAPAS PROGRESIVAS DE LA VIDA CISTERCIENSE

### ENSAYO SOBRE LITURGIA Y USOS DE LOS MONASTERIOS DE MONJAS

Con el presente estudio deseamos llenar dos objetivos. En primer término, favorecer la comprensión del ambiente espiritual y monástico de los cenobios existentes, mediante el conocimiento de sus ritos característicos, y luego colaborar a la inteligencia de la historia y del vocabulario de las comunidades desaparecidas. Creemos que nuestras notas pueden prestar ayuda eficaz a quienes deseen comprender el profundo sentido de la vida y de la arquitectura cisterciense, impresionantes por su desnuda simplicidad.

Al escribir estas líneas, hemos tenido presente, en particular, los monasterios de monjas de la Corona de Aragón y, por extensión, también las comunidades masculinas, a las cuales puede aplicarse, *mutatis mutandis*, cuanto aquí se dice.

Aparte del testimonio ininterrumpido y actual de las propias religiosas — principalmente de las de Casbas (Huesca), Tulebras (Navarra) y La Saidia (Valencia), con quienes mantenemos estrecho contacto —, para la elaboración de este ensayo nos hemos valido, antes que nada, del Ritual de la Orden<sup>1</sup> y de los ceremoniales de Vallbona<sup>2</sup> y Valldoncella<sup>3</sup>. Acotamos al pie de cada pá-

<sup>1</sup> *Rituale Cisterciense ex libro Usuum, Definitionibus Ordinis et Caeremoniali Episcoporum collectum*. Westmalle, ex Typographia Ordinis, 1949, xvi + 509 pp. (Designado simplemente con la sigla *Ritual*.)

El presente Ritual se ha visto actualizado, los últimos años, por las siguientes ediciones parciales realizadas por el procedimiento de ciclostilo: 1) *Rituale Cisterciense: De ritu suscipiendi fratres; De ordinando abbate*, Westmalle, 1961; 2) *Rituale Cisterciense: De suscipiendi fratres*, Hauterive-Geronde, 1962; 3) *Rituale Cisterciense: De ritu suscipiendi fratres*, Westmalle, 1965; 4) *De cura infirmorum et mortuorum, secundum Ritum Cisterciensem*, Ubexy, 1965.

<sup>2</sup> *Ritual Cisterciense, para uso de las religiosas del Real Monasterio de Vallbona, traducido del Ritual francés*. Ms. de principios del s. XVIII, 414 pp. + 4 hojas índices s. n., 202 × 147 mm. (AP). Este Ritual y las Constituciones de Valldoncella han sido las fuentes principales de consulta utilizadas por nosotros. En ambos casos nos abstenemos de poner las citas, debido a su constante reiteración y a la dificultad que ofrece su consulta por parte de los lectores.

<sup>3</sup> *Constituciones en forma de capítulos y artículos... para uso de las religiosas*

gina las materias refrendadas por la Regla <sup>4</sup>, las Definiciones <sup>5</sup>, los Usos <sup>6</sup> y el Código de Derecho canónico <sup>7</sup> vigente. Nuestro estudio recoge, de un modo especial, las *consuetudines* de los siglos pasados, desde la época del barroco hasta la instrucción *Inter cetera*, de 25 de marzo de 1956, sobre clausura de las monjas <sup>8</sup>, y el decreto de la Sagrada Congregación de Ritos, de 26 de julio de 1960, sobre las nuevas rúbricas del breviario y del misal <sup>9</sup>, que se halla en vías de aplicación en la Orden. Hemos puesto el *incipit* de las plegarias y cantos en latín, con el propósito orientador de facilitar que las legas, e incluso los fieles, puedan seguir el desarrollo de los ritos.

No pretendemos que estas notas constituyan una guía completa de las ceremonias, para cuyo objeto nos remitimos al Ritual antes citado, sino un esbozo — breve y sintético — que sirva a lo menos para dar a los profanos una idea sucinta de las antiquísimas prácticas que acompañan los más trascendentales pasos de la monja cisterciense. Queremos subrayar que por encima de la arqueología y de la historia, se hallan los valores del espíritu y de la vida sobrenatural de las religiosas; es decir, que lo que en realidad cuenta en nuestros cenobios y a lo cual están supeditadas todas las cualidades culturales, es la ofrenda que las doncellas consagradas hacen de sí mismas a Dios.

*del Real Monasterio de Santa María de Valldoncella de Barcelona*, Barcelona, im. E. Subirana, 1925, 381 pp.

<sup>4</sup> Citamos siempre la edición, debida a los monjes de Montserrat, insertada en el libro *San Benito, su vida y sus obras*, Madrid, B. A. C., 1954, vol. 115, xx + 760 pp. (Designado simplemente por Regla.)

<sup>5</sup> *Definiciones de la Congregación Cisterciense de las Coronas de Aragón y Navarra*, Pamplona, Lib. Joaquín de Domingo, 1797, 111 + viii pp. (Designado por *Definiciones Aragón*.)

<sup>6</sup> *Usos de la Orden de los Cistercienses de la Estrecha Observancia...*, Pamplona, edit. Aramburu, 1929, 416 pp. (Designado por *Usos*.)

<sup>7</sup> *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria*, Madrid, B. A. C., volumen 7, xlviii + 1.092 pp. (Designado por *Canon*.)

<sup>8</sup> «Acta Apostolicae Sedis» 48 (1956) 512-526.

<sup>9</sup> *Ibidem* 52 (1960) 593-736.

## I. POSTULANTADO

El postulante es el primer estadio de quien se propone abrazar la vida religiosa<sup>10</sup>. Es el período en el cual la candidata postula, insta y suplica ser admitida e incorporada a la Orden<sup>11</sup>. Para ello no se exige otro requisito que una gran generosidad con Dios, lo cual constituye, a la vez, el mejor indicio del llamamiento divino.

Ni el Código de Derecho canónico ni las Constituciones señalan expresamente la edad requerida, pero al afirmar aquél que las postulantes pueden dar comienzo al noviciado apenas cumplidos quince años, deducen los autores que el postulante, que le debe preceder y dura seis meses, puede comenzar a los catorce años y medio<sup>12</sup>.

Las postulantes no ingresan por la puerta del coro, sino por la entrada principal del monasterio, en cuyo vestíbulo se despiden de sus padres y son recibidas en la clausura mediante el abrazo que les da cada una de las monjas que integran la comunidad.

Como mínimo, el postulante se prolonga por espacio de seis meses y puede prorrogarse otros seis, a juicio de la abadesa y con permiso del prelado<sup>13</sup>. Las postulantes visten traje modesto y distinto del que usan las novicias<sup>14</sup>, generalmente oscuro, observan la ley de la clausura<sup>15</sup> y siguen los ejercicios del noviciado. Este período de probación<sup>16</sup> tiene por objeto que las monjas puedan explorar la vocación, disposiciones y antecedentes<sup>17</sup> de las aspi-

<sup>10</sup> *Regla*, 58, 1-4; 60, 1-3; 61, 8-9. La segunda etapa la constituye el noviciado, y la meta final del religioso es la profesión.

<sup>11</sup> Cánones 539-541.

<sup>12</sup> Canon 555, 1. 1.º L. FANFANI, *Catecismo del estado religioso para uso de los novicios* (Barcelona, 1956), p. 40, n.º 73. Sobre la corta edad en que ingresaban las niñas en la antigua escuela monacal de Vallbona, véase el capítulo *g* de nuestro estudio *Els monestirs cistercencs de dones de la Corona d'Aragó al segle XIX (Reformes de signe positiu promogudes pels monjos de l'Ordre exclaustats)*, «Miscellanea Populetana» 1 (Poblet 1966) 521-590.

<sup>13</sup> Canon 539, 1 y 2.

<sup>14</sup> Canon 540, 2.

<sup>15</sup> Canon 540, 3.

<sup>16</sup> *Regla*, 58, 1-4.

<sup>17</sup> «Y [el maestro] tenga solicitud en observar si [el novicio] realmente busca a Dios, si es solícito para el Oficio divino, la obediencia y los oprobios» (*Regla*, 58, 7). «El abad o en su nombre el maestro de novicios se asegurará, mediante un

rantes, y que éstas vayan conociendo la vida que se proponen abrazar y se examinen si se ven con fuerzas para perseverar en ella.

Pasados cuatro meses, la abadesa propondrá la admisión de las postulantes a la comunidad, lo cual se determina por medio de escrutinio secreto; para ser aceptadas se requiere que cada una de aquellas consiga mayoría absoluta, mediante votos secretos<sup>18</sup>. Con dos meses de plazo la abadesa debe comunicar al ordinario la próxima admisión de las postulantes en el noviciado, con objeto de que aquél o su delegado puedan examinar su voluntad, por lo menos treinta días antes de que tomen el hábito<sup>19</sup>.

Las postulantes no gozan todavía de los privilegios y gracias de la Orden, así como tampoco tienen derecho a los sufragios de las profesas<sup>20</sup>.

## II. NOVICIADO

La segunda etapa del ingreso en el estado religioso viene definida por el noviciado, que es el tiempo típico de prueba<sup>21</sup> a que ha de someterse la vocación de la aspirante, y la época en que se debe instruir y formar en las obligaciones monásticas.

### A. REQUISITOS GENERALES

Para ingresar en el noviciado las postulantes deberán haber cumplido quince años de edad<sup>22</sup>. El noviciado canónico da co-

serio examen, si es verdaderamente el espíritu de Dios, esto es, el deseo de llevar una vida más perfecta y de trabajar con más libertad en su santificación, el que le ha conducido a la soledad, o si tal vez lo ha hecho por ligereza o por algún motivo puramente humano» (*Constitutiones Ordinis Cisterciensium Strictioris Observantiae*, núm. 146; op. cit., nota 6, p. 114).

<sup>18</sup> *Definiciones de Aragón*, p. 68. Por mayoría absoluta se entiende que la elegida ha de reunir, como mínimo, la mitad más uno de los votos válidos del capítulo conventual (véase la nota 106).

<sup>19</sup> «El Ordinario del lugar o... otro sacerdote comisionado por aquél, treinta días al menos antes del noviciado y antes de las profesiones... explorará... la voluntad de la aspirante..., preguntándole si acaso la han coaccionado o seducido, y si sabe lo que hace» (Canon 552). Este requisito se denomina examen canónico.

<sup>20</sup> Op. cit., nota 12, pp. 41-42, núms. 78-79.

<sup>21</sup> *Regla*, 58, 1-2.

<sup>22</sup> Canon 555, 1, 1.º Las principales condiciones de carácter administrativo

mienzo el día de la toma de hábito<sup>23</sup> y dura un año íntegro y continuo<sup>24</sup>, si bien puede prolongarse hasta dos o tres por motivo justificado y previa la licencia del ordinario.

Antes de proceder a la vestición, las postulantes deberán practicar ejercicios espirituales por espacio de ocho días enteros y, si el director lo estima oportuno, harán confesión general de toda su vida<sup>25</sup>.

El hábito de las novicias se compone de túnica, escapulario, ceñidor y capa de lana, toca y velos de lienzo, todo blanco.

Aunque las novicias sigan las reglas de la comunidad, no ayunarán hasta haber cumplido veintiún años; la abadesa debe mostrarse siempre muy indulgente y caritativa con ellas cuando a causa de su edad o de su salud, requieren alguna dispensa en lo que concierne a la alimentación<sup>26</sup> y al descanso.

En su sentido material el noviciado consta de un local independiente<sup>27</sup>, con oratorio o tribuna que da a la iglesia (en Vallbona, por la parte superior del ala sur del crucero), aula de lecturas y conferencias, sala de labor, patio de recreo y celdas. Las novicias asisten con la comunidad al coro, capítulo y refectorio, pero la lectura, el trabajo y el esparcimiento tienen efecto aparte, en el noviciado, bajo la dirección de la maestra, así como también el descanso<sup>28</sup>.

Las novicias se aplicarán en los deberes de la vida monástica, el rezo, las rúbricas y el canto gregoriano; en formarse en el espíritu que san Benito imprimió en la Regla y en la interpretación de la misma, según la Carta de Caridad, las Constituciones y Usos de la Orden, y las costumbres santas del propio monasterio; en adquirir y cultivar las virtudes inherentes a su estado y, en espe-

vienen señaladas en el Canon 544 ss., en las *Definiciones de Aragón* (op. cit., nota 5), pp. 67-69, 72-73, 90-92 y 108, y en los *Usos* (op. cit., nota 6), n.º 14. En las pp. 570-582 del ensayo nuestro, aludido en la nota 12, estudiamos la organización de los noviciados femeninos.

<sup>23</sup> Canon 553.

<sup>24</sup> Canon 555, 1, 2.º

<sup>25</sup> *Usos*, n.º 7, y Canon 541.

<sup>26</sup> En las *Definiciones de Aragón* (pp. 90-91) se obliga a las novicias a todos los preceptos de la Regla, excepto la abstinencia de carne.

<sup>27</sup> *Regla*, 58, 5 y 11. — *Usos*, n.º 15. — Canon 564.

<sup>28</sup> Véase la organización del período de prueba o noviciado en la *Regla*, 58, 5-16. Hoy día asisten a las lecturas de comunidad y para la labor se reúnen también con las profesas, a no ser que se les ordene algún trabajo particular.

cial, las que constituyen materia de los votos<sup>29</sup>. Se esforzarán en aprender de memoria las preces ordinarias del oficio divino, el oficio parvo de la santísima Virgen, el de difuntos, etc.<sup>30</sup>, y las prácticas clásicas de piedad. Se dedicarán, singularmente, al estudio de la Regla en que quieren militar, que durante ese año, con la maestra de novicias, deben leer tres veces<sup>31</sup>. También se aplicarán al estudio de la Sagrada Escritura y a la lectura de los libros de formación y ascesis; de un modo especial trabajarán en el estudio de los salmos, del latín y del canto litúrgico.

Las peticiones o promesas<sup>32</sup> con las cuales las novicias solicitan ingresar en la Orden, según mandó san Benito<sup>33</sup>, se formulan por tres veces, de un modo solemne, en el transcurso del noviciado<sup>34</sup>, usando del mismo rito que luego se describe.

Gozan las novicias de todos los privilegios y gracias espirituales concedidos a nuestra sagrada Orden; incluso tienen derecho, si mueren antes de emitir votos, a los sufragios prescritos para las profesas<sup>35</sup>. Si les sobreviene una enfermedad grave, las novicias pueden emitir sus votos solemnes «in articulo mortis»; si se restablecieren después de haberlos profesado, estos votos son nulos.

En el caso de que las aspirantes abandonen la religión sin haber profesado — cosa que pueden hacer libremente<sup>36</sup> —, se les devolverán los objetos que trajeron y no se gastaron por el uso<sup>37</sup>.

<sup>29</sup> Canon 565, 1.

<sup>30</sup> *Usos*, n.º 16. Con objeto de que puedan dedicarse por entero a la adquisición de los conocimientos y prácticas de la vida monacal, las Constituciones y el Código de Derecho Canónico prohíben los estudios propiamente dichos durante el noviciado (*Usos*, n.º 16. — Canon 563, 3). San Benito insiste en que, aparte del comer y dormir, los novicios invertirán todo el tiempo en ejercitarse en el aprendizaje de ser monjes (*Regla*, 58, 5). La palabra *meditatio*, que utiliza algunas veces el santo legislador (*Regla* 3, 3; 58, 5), a juicio de los mejores comentaristas, ha de entenderse no sólo en el sentido de practicar la oración mental, sino también en el de ocuparse de las restantes disciplinas del monje, a saber: manejo del breviario, interpretación de sus textos, canto, ceremonias, etc. (op. cit., nota 4, páginas 396-397 y 612-613). Respecto del rezo de los oficios menores, hoy en día las monjas han sido descargadas de tal obligación.

<sup>31</sup> *Regla*, 58, 9-13.

<sup>32</sup> *Regla*, 58, 9 y 14.

<sup>33</sup> *Regla*, 58.

<sup>34</sup> *Usos*, n.º 17.

<sup>35</sup> Canon 567, 1. — *Usos*, n.º 24. Esta benevolencia debe atribuirse al hecho de que las novicias, desde el momento que toman el hábito, se consideran por ley como religiosas en las cosas que les son favorables o de utilidad; en las cargas no (op. cit., nota 12, n.º 101).

<sup>36</sup> Canon 571, 1.

<sup>37</sup> Canon 570, 2.



## B. CEREMONIAL DE LA VESTICIÓN

## I) PRIMERA PETICIÓN Y ADMISIÓN DE LA POSTULANTE EN CAPÍTULO

El día que ha de celebrarse la vestición de la postulante, después de prima y de las preces acostumbradas de capítulo, habiendo pronunciado la abadesa la voz *Benedicite*, la maestra de novicias se pone en medio y, dirigiéndose a la prelada, dice:

— Reverenda Madre: está en el auditorio una joven seglar que pide ser admitida novicia en la Orden. (*Reverenda Mater: adest sub auditorio quaedam saecularis postulans fieri novicia in Ordine.*)

Así que la abadesa manifiesta que le sea conducida (*Adducatur in capitulum*), la maestra va en busca de la postulante, la cual se postra sobre la tarima del fascistol, mientras la prelada le pregunta:

— ¿Qué pides? (*Quid petis?*)

Y ella contesta:

— La misericordia de Dios y de la Orden. (*Misericordiam Dei et Ordinis.*)

A indicación de la prelada, que la manda levantar (*Surge in nomine Domini*), la postulante, puesta de pie, escucha la exhortación que aquella le dirige sobre la aspereza de la Orden<sup>38</sup>, y si respondiere que está dispuesta a observar la Regla y a perseverar en su vocación, la abadesa añadirá:

— Dios perfeccione la obra que ha empezado en ti. (*Qui coepit in te Deus, ipse perficiat.*)

Y habiendo respondido todas las monjas *Amen*, la novicia se retira<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> «Pondérenle de antemano todas las cosas duras y ásperas por las cuales se va a Dios» (*Regla*, 58, 8).

<sup>39</sup> *Ritual* (op. cit., nota 1), p. 234, n.º 1. — *Usos*, n.º 8.

## II) VESTICIÓN PROPIAMENTE DICHA

1. *Misa y plática.* — La postulante sale de la clausura<sup>40</sup> y se sitúa en el crucero, de espaldas a la reja del coro, donde asiste al santo sacrificio y comulga. Terminado el oficio, el celebrante, vestido con capa pluvial y acompañado de los ministros, le dirige una solemne exhortación.

2. *Bendición de los hábitos.* — Seguidamente bendice los hábitos, dispuestos sobre una mesa, mediante una oración (*Deus, qui sola tua ineffabili pietate*) en la cual, después de dar gracias a Dios por el beneficio de los vestidos que adornan y protegen nuestro cuerpo, le pedimos que la túnica cisterciense que vestirá la doncella le sirva de fortísima armadura contra los enemigos infernales.

3. *Bendición del velo.* — Procede luego a bendecir el velo, rogando al Señor (*Domine, Iesu Christe, fili Dei vivi*) que esta prenda, tenida como un símbolo de la sujeción de la mujer, infunda en la postulante la virtud de estar totalmente sujeta a Dios y a la Orden donde desea profesar.

4. *Alegoría de la inteligencia y del amor e imposición del nombre a la religiosa.* — El sacerdote le entrega, a continuación, la vela (*Accipe, N., soror carissima, lumen corporale*), figura de la luz interior, para que ilustrada con la claridad de la divina sabiduría y encendida con la llama fervorosa del Espíritu Santo, pueda la postulante consagrarse para siempre a su divino Esposo. En esta colecta se designa por vez primera a la novicia con el nombre de religión, que puede ser el de pila, con el que será llamada en adelante<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Hasta fines del siglo pasado, durante esta ceremonia, en Casbas y Vallbona todavía las postulantes salían fuera de la clausura, por la reja del templo, para dirigirse hacia la sacristía, donde se despedían de sus familiares. Más tarde, por entender que las postulantes deben guardar clausura (Canon 540, 3), todo el rito tenía lugar dentro del coro, con las rejas cerradas. El celebrante entregaba, a través del comulgatorio, la vela y el crucifijo a la que postulaba. Desde 1962, en que se publicó el Ritual de Hauterive-Geronde (véase la nota 1), se ha vuelto a restablecer el antiguo uso de salir fuera de la clausura («...emittatur in ecclesiam exteriorem, ubi devote adsit Missae iuxta crates cori cum socia», n.º 1), la ceremonia vuelve a efectuarse, pues, con las rejas abiertas, tal como se practicaba en Casbas y Vallbona.

<sup>41</sup> Usos, n.º 12. En cambio, según el Ritual de Hauterive-Geronde, n.º 3, en

5. *Alegoría del sacrificio.* — La doncella recibe la cruz (*Accipe, N., soror mea, vexillum sanctae crucis*), que es la bandera ensangrentada de la victoria de Cristo, y que constituye la insignia gloriosa de su propio vencimiento. Al tomarla, besa los pies del Crucificado.

6. *Bendición de la postulante.* — El preste bendice, de un modo solemne, a la propia postulante, elevando antes a Dios una plegaria (*Domine, Iesu Christe, rex regum*) en favor de la que abandona el mundo y sus pompas para servirle perpetuamente. Después, asperjando a la doncella en forma de cruz, dice: *Benedicat tibi, Dominum*, etc.; e incensándola del mismo modo, añade: *Dirigatur, Domine, oratio mea*, etc., con lo cual el ministro desea a la novicia que pueda disfrutar toda la vida de la gracia de Dios, como anticipación de los bienes celestes.

7. *Ingreso en la clausura y nueva petición.* — De rodillas y vuelto hacia el altar, el sacerdote entona el *Veni creator*, que prosiguen las monjas, iniciando una procesión<sup>42</sup> hacia el transepto, con la cruz alzada. Después del primer verso de dicho himno, el celebrante conduce, procesionalmente, a la doncella para introducirla en la clausura.

Habiendo llegado todos ante las rejas, una monja abre la puerta y, con breves palabras, el sacerdote recomienda la doncella a la abadesa, la cual recibe de aquélla, que permanece ante ella de rodillas, su nueva demanda.

La abadesa le pregunta:

— ¿Qué pides?

La joven contesta:

esta colecta se llama a la novicia con el nombre de bautismo; ahora el cambio de nombre — si se efectúa — tiene lugar después de la imposición del velo.

<sup>42</sup> En los monasterios en los cuales la postulante no salía de la clausura, esta antigua ceremonia procesional venía suplida del modo siguiente: después de la primera estrofa del *Veni creator*, la joven, con el crucifijo en la mano y acompañada de la maestra de novicias y de una religiosa que llevaba el cirio, se dirigía hacia la mesa preparada en medio del coro, donde depositaban el crucifijo y el cirio, permaneciendo de rodillas. Terminado el himno, la postulante era conducida ante la abadesa, a quien formulaba la petición de ritual.

También hubo la costumbre, en ciertos lugares, de salir de la iglesia y de acompañar a la novicia hasta la puerta de entrada de la clausura. Según el Ritual de Hauterive-Geronde, este detalle no está excluido de hacerse.

—La misericordia de Dios y de la Orden.

La prelada le manda levantar y la recibe con un ósculo de paz y un abrazo maternal. Las cantoras prosiguen el himno *Veni creator*, la puerta de la clausura se cierra, el sacerdote vuelve al altar y las monjas a sus sitios.

8. *Ofrenda del cabello*. — La abadesa, sentada en su sitial, corta en forma de cruz la cabellera de la joven que se halla de rodillas a sus pies. Principia por la parte de la frente, mientras el sacerdote, desde el altar, presenta al Señor el preciado exvoto de la doncella (*Oremus dilectissimi fratres, Dominum nostrum Iesum Christum*). La monja sacristana recibe las guedejas en una bandeja, las quema y arroja sus cenizas en la piscina.

9. *Desnudamiento del «hombre viejo», emblema de la vida mundana*. — La abadesa, ayudada por la maestra de novicias, despoja a la doncella de su traje secular<sup>43</sup>, al mismo tiempo que el sacerdote con voz clara dice:

—Que el Señor te despoje del hombre viejo y de sus malas costumbres. (*Exuat te, Dominus, veterem hominem cum actibus suis.*)

La comunidad responde *Amen*.

10. *Vestición del «hombre nuevo», imagen de la vida espiritual*. — La prelada viste a la postulante con los hábitos de novicia<sup>44</sup> previamente bendecidos, mientras el oficiante dice:

—Que el Señor te vista del hombre nuevo, creado por Dios en justicia y santidad de verdad. (*Induat te, Dominus, novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, et sanctitate veritatis.*)

Las monjas contestan *Amen*.

La cantora entona el salmo 142 (*Domine, exaudi orationem meam, auribus percipe*) y, terminada la vestición, el sacerdote implora las bendiciones del Altísimo (*Adesto, Domine, supplicationibus nostris*) sobre la novicia a quien se acaba de imponer el hábito religioso.

<sup>43</sup> Regla, 58, 26.

<sup>44</sup> Ibidem.

Antiguamente, las ceremonias del desnudamiento y de la vestición se verificaban con el velo de la reja corrido.

11. *Coronación de la esposa de Cristo y acción de gracias.* — La prelada coloca una corona sobre la cabeza de la novicia, al tiempo que el coro canta el *Veni, sponsa Christi*, terminado el cual el celebrante principia el *Te Deum*, que es continuado por las monjas, para expresar a Dios nuestra gratitud.

12. *Entrada en la comunidad.* — La novicia, acompañada por la maestra, es recibida con el ósculo de paz, primero por la abadesa y después por cada una de las monjas de su coro, por la priora y su coro, por las enfermas en el trascoro, si las hubiese, y, finalmente, por la misma maestra, quien la levanta, la abraza y la besa la última de todas <sup>45</sup>.

Terminado el cántico y las tres colectas, a petición de la abadesa (*Benedic nos, pater reverende*), el sacerdote bendice a las monjas invocando la virtud de la perseverancia y la paz (*Virtus perseverantiae, et pax Dei Patris omnipotentis*). La novicia es colocada en su grado. Fuera del templo se levanta el acta de la vestición, según el formulario establecido.

### III. PROFESIÓN

La profesión es el acto solemne por el cual la novicia se compromete públicamente a cumplir los votos. Y el voto es una promesa formal hecha a Dios ante testigos, con la intención de obligarse en conciencia.

La novicia cisterciense se incorpora a la Orden mediante los tres votos de estabilidad, vida monástica y obediencia, tal como los fijó san Benito <sup>46</sup>. Se entiende por *estabilidad* la promesa de ligarse perpetuamente con las monjas y el cenobio donde se efectúa la profesión; la observancia de la *vida monástica* incluye los votos de castidad y pobreza, además de las obligaciones del oficio divino, lectura espiritual, comunidad de vida, silencio y otras reglas, constituciones y usos; por último, la *obediencia* a la abadesa.

<sup>45</sup> *Regla*, 58, 23.

<sup>46</sup> *Regla*, 58, 17-18.

y a sus delegadas comprende el sometimiento interno de la voluntad. En resumen, la profesión es la entrega de la propia persona a Dios merced a la práctica de los consejos evangélicos fundamentales.

#### A. REQUISITOS GENERALES

Para la validez de la profesión<sup>47</sup> religiosa se requiere haber cumplido dieciséis años, si se trata de la profesión temporal, y veinticinco para la profesión solemne<sup>48</sup>, presuponiendo la previa observancia de los requisitos señalados para el período de probación o noviciado<sup>49</sup>.

Si se poseen bienes, las profesas de votos temporales conservan el dominio radical de los mismos y la capacidad de adquirir otros<sup>50</sup>, pero en manera alguna su administración ni usufructo, que compete al monasterio. Cuando sólo falten dos meses para la profesión solemne, las profesas de votos temporales deberán renunciar en favor de quien quieran, mediante instrumento público, cuantos bienes posean y los que les puedan sobrevenir<sup>51</sup>. Los que adquieran por su industria o por causa de la religión, pertenecen al monasterio<sup>52</sup>. No pueden tener nada propio; todas las cosas han de ser comunes a todos los miembros de la comunidad<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Aunque las ceremonias externas de la profesión han evolucionado considerablemente, los ritos substanciales de este acto de ofrenda se conservan igual como fueron establecidos por san Benito (*Regla*, 58, 17-29). Los votos solemnes de guardar estabilidad, vida cenobítica comunitaria y obediencia; la petición escrita y firmada por la propia novicia; las cuatro oraciones «ad faciendum monachum», y la imposición de la cogulla monacal, constituyen esencialmente la materia y la forma de la actual práctica consagratoria. Antiguamente no había más que la profesión solemne, que es la que nosotros describimos aquí, pero el Código de Derecho Canónico vigente, promulgado por Benedicto XV el 27 de mayo de 1917, instituyó que, al terminar el noviciado, se emitiesen votos temporales al menos por tres años y que no pudiesen formularse los solemnes hasta haber cumplido veintiuno de edad. El período que media entre los votos temporales y los solemnes se llama juniorado. La ceremonia de los votos temporales es mucho más sencilla que la que vamos a esbozar: en ella la profesa promete obediencia por tres años y recibe sólo el escapulario y el cingulo negros. Las condiciones actuales de la profesión se especifican en el Canon 572 ss.

<sup>48</sup> Canon 573.

<sup>49</sup> Canon 571, 2. Los requisitos que cumplir durante el noviciado vienen especificados en el Canon 542 ss.

<sup>50</sup> *Usos*, n.º 30. — Canon 580, 1.

<sup>51</sup> *Regla*, 58, 24-25. — *Usos*, n.º 34. — Canon 581. Como documentación complementaria, véanse los Cánones 569 y 580-583.

<sup>52</sup> *Usos*, n.º 33. — Canon 580, 2.

<sup>53</sup> *Regla*, 33 y 55. — *Usos*, n.º 316. — *Las Definiciones de Aragón* insisten mucho

A los diez meses de la toma de hábito, la abadesa propondrá las novicias que han de emitir votos simples a la votación deliberativa de la comunidad, en la forma antes expresada. Asimismo, cumplido el tiempo de la profesión temporal, se debe proceder a una nueva votación, esta vez meramente consultiva, previa a la emisión de votos perpetuos por parte de las junioras<sup>54</sup>.

Sesenta días antes de la profesión temporal, se dará aviso al prelado de la diócesis, quien cuidará de explorar la voluntad de las novicias. De igual modo debe procederse para la profesión solemne.

La que ha de emitir los votos<sup>55</sup>, sean temporales o solemnes, se prepara con ocho días de ejercicios espirituales<sup>56</sup>, algo retirada de la comunidad.

Terminado el período de prueba y antes de emitir votos perpetuos solemnes, las novicias harán profesión de votos simples, valederos por tres años o por más tiempo, si fuera mayor el que les falta hasta cumplir la edad requerida para la profesión perpetua; dicho plazo se puede prorrogar por otro trienio, a juicio de la abadesa y con anuencia del ordinario del lugar<sup>57</sup>. Finido el tiempo de la profesión temporal las religiosas harán la profesión perpetua solemne o volverán al siglo<sup>58</sup>.

La antigüedad en el monasterio se cuenta a partir del día en que fueron admitidas como postulantes<sup>59</sup>.

Las profesas de votos temporales disfrutan de los mismos privilegios y gracias que gozan las de votos solemnes y, si llegaren a morir en este estado, tienen derecho a los mismos sufragios, no por título de justicia, sino de caridad.

Asimismo dependen directamente de la abadesa y les competen idénticos deberes que a las monjas, excepto el de rezar el oficio

en las medidas y penas conducentes a extirpar el vicio de la propiedad (pp. 58-59, 86-87 y 109-110).

<sup>54</sup> Usos, núms. 28-31 y 34. — Canon 575, 2.

<sup>55</sup> «El que va a ser admitido prometa en el oratorio, en presencia de todos, su estabilidad, la vida cenobítica y obediencia ante Dios y sus santos...» (*Regla*, 58, 17-18).

<sup>56</sup> Usos, núms. 31 y 34. — Canon 571, 3.

<sup>57</sup> Canon 574.

<sup>58</sup> Canon 575, 1.

<sup>59</sup> *Regla*, 63; 60, 7; 62, 5. — Usos, n.º 14. Actualmente, la antigüedad cuenta a partir del día de la toma de hábito (*Ritual*, p. 237; *Usos Cistercienses 1957*, cap. VI, número 40).

divino en privado, cuando por justa causa no puedan asistir al coro <sup>60</sup>. No obstante, antiguamente estaban obligadas *sub veniali*, aun fuera del coro, al oficio de la Santísima Virgen y al de difuntos <sup>61</sup>. Carecen empero de voz y voto <sup>62</sup> en los capítulos y no pueden ser promovidas a empleo alguno.

Una vez terminado el tiempo de los votos las profesas de votos temporales quedan en libertad para salir de la religión. Igualmente, por justas razones, la abadesa puede no admitir las religiosas a la renovación de los votos temporales o a la emisión de los votos solemnes <sup>63</sup>. Cuando una religiosa de votos temporales o de votos solemnes <sup>64</sup> sale del monasterio, se le ha de devolver la dote que hubiere aportado <sup>65</sup>.

## B. CEREMONIAL DE LA PROFESIÓN SOLEMNE

### I) PROFESIÓN PRIVADA EN LA SALA CAPITULAR

1. *Última petición privada.* — Cumplido el año de probación y habiéndole leído y comentado tres veces la Regla <sup>66</sup>, la novicia será llevada al capítulo y, en la forma de costumbre <sup>67</sup>, dirigirá a la abadesa su última petición <sup>68</sup>, según ordenan los Usos y Constituciones <sup>69</sup>.

2. *Promesa de guardar obediencia.* — Concluida la exhortación que con este motivo le dirige la prelada y hecha la renuncia de todos sus bienes, la profesas se postra a sus plantas y poniendo sus manos juntas entre las de aquélla, le dice con voz clara:

— Madre, prometo a vos y a vuestras legítimas sucesoras obediencia hasta la muerte, según la Regla de san Benito. (*Mater, promitto tibi et successoribus tuis legitimis obedientiam secundum Regulam sancti Benedicti usque ad mortem* <sup>70</sup>.)

<sup>60</sup> Canon 578.

<sup>61</sup> Usos, n.º 33. Con todo, véase la nota 30.

<sup>62</sup> Canon 578, 3.

<sup>63</sup> Cánones 637 y 647 ss.

<sup>64</sup> Canon 651.

<sup>65</sup> Canon 551, 1.

<sup>66</sup> Regla, 58, 9-13.

<sup>67</sup> Véase lo dicho para la ceremonia del noviciado, apartado B, I.

<sup>68</sup> Op. cit., nota 34.

<sup>69</sup> Usos, n.º 32.

<sup>70</sup> En la profesión de votos temporales la fórmula de la promesa es del tenor



La abadesa añade:

— Y Dios te dé la vida eterna. (*Et Deus det tibi vitam aeternam.*)

Todas las monjas responden *Amen*.

La prelada le da un beso y, haciendo la junior profunda inclinación, se retira hasta que profesa solemnemente en el templo.

## II) PROFESIÓN PÚBLICA EN EL TEMPLO

1. *Última petición pública.* — Llegado el día competente, se celebra el oficio solemne y, habiéndose cantado el evangelio y pronunciado el sermón, interrogada por el sacerdote la junior repite de un modo público su última demanda para ser admitida y su promesa de guardar obediencia, con las mismas fórmulas que hemos indicado en el párrafo anterior.

Para esta ceremonia antiguamente se abría la puerta del coro y la novicia se situaba junto al crucero, pero sin salir de la clausura. Hoy se celebra con la reja cerrada.

2. *Votos perpetuos.* — Seguidamente el celebrante entona el himno del Espíritu Santo (*Veni creator*), que prosiguen las monjas, después del cual la junior, de pie y vuelta hacia el altar, lee en tono de lección el acta o cédula de la profesión monástica, escrita de su puño y letra la víspera de la ceremonia:

— *Ego soror N., professa a votis temporariis, promitto stabilitatem meam sub clausura perpetua, et conversionem morum meorum, et obedientiam secundum regulam sancti Benedicti abbatis, coram Deo et omnibus sanctis eius, quorum reliquiae hic habentur, in hoc loco, qui vocatur N., cisterciensis ordinis, constructo in honorem beatissimae Dei Genitricis semperque Virginis Mariae, in praesentia domni N. abbatis de N. nec non et domnae N. abbatissae.*

Mediante esta fórmula, la profesa promete ante Dios y sus san-

siguiente: «Madre, prometo a vos y a vuestras legítimas sucesoras obediencia por tres años, según la Regla de san Benito y las normas del Derecho canónico». En la nueva fórmula de profesión se ha quitado «por tres años».

Ha sido costumbre de nuestra Orden que la profesión temporal se hiciera en la sala capitular, delante del abad inmediato (Ritual de Hauterive-Geronde, número 9). Hoy, con motivo de poder comulgar la nueva profesa bajo las dos especies, se permite hacer la profesión temporal, con los mismos ritos usados hasta ahora, en la misa conventual, después del canto del Evangelio (*Acta Curiae Gen. Ordinis Cisterciensis*, 1965, p. 17, n.º 30).

tos y en presencia de todas las monjas, permanecer siempre en el mismo monasterio (*promitto stabilitatem meam*), observar clausura (*sub clausura perpetua*) y vida monástica (*et conversionem morum meorum*), y la obediencia (*et obedientiam*) debida a la prelada <sup>71</sup>.

Luego la neoprofesa firma la cédula que acaba de leer, traza a continuación una cruz y, besando dicho papel, lo entrega al celebrante para que lo deposite sobre las reliquias del altar <sup>72</sup>.

3. *Entrega y abandono en brazos del Señor.* — Mientras tanto, la profesa canta por tres veces un versículo mediante el cual solicita ser admitida religiosa por Dios, que es repetido por la comunidad, y se postra de rodillas, con las manos puestas en tierra, después de cada súplica:

— Recíbeme, Señor, según tu palabra, y viviré; y no me confundas en mi esperanza. (*Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, et vivam, et non confundas me ab expectatione mea* <sup>73</sup>.)

4. *Admisión en la comunidad.* — Se entona el salmo *Misere-re* <sup>74</sup> y durante dicho intervalo la profesa es recibida por la prelada y demás monjas con el ósculo de paz, siguiendo el orden de precedencia señalado anteriormente <sup>75</sup>. Mientras se arrodilla <sup>76</sup> ante cada monja dice:

— Ruega, madre, por mí. (*Ora pro me, mater.*)

<sup>71</sup> Regla, 58, 17.

<sup>72</sup> Además de las peticiones o votos verbales que se han explicado, según acabamos de indicar, la novicia debe hacer una promesa o petición que escribirá de su mano (Regla, 58, 19-20), lo cual integra propiamente el acto jurídico de la profesión.

Actualmente no se besa la cédula de profesión y cuando el sacerdote la recibe, la entrega a uno de los ministros para que la ponga sobre el altar, al lado de la Epístola (Ritual de Hauterive-Geronde, n.º 8). Al terminar la misa, el oficiante remite la cédula de profesión a la abadesa para que sea firmada.

<sup>73</sup> Sal. 118, 116. Este verso, cuya recitación fue prescrita por san Benito (Regla, 58, 21), es tenido por los monjes como uno de los más fieles y expresivos enunciados de su renuncia.

<sup>74</sup> Sal. 50.

<sup>75</sup> Véase la ceremonia del noviciado, apartado B, II, 12.

<sup>76</sup> Se cumple aquí lo que dispuso san Benito, de que el profeso se postrara a los pies de cada monje para que oren por él (Regla, 58, 23). Pero nada prescribe el fundador sobre el abrazo ni el ósculo de paz, cuya antigua tradición monástica fue recogida por la *Regula Magistri* (PL 88, 943-1.050) a principios del siglo VII (A. MUNDÓ, *Ritual de la profesión monástica* [Montserrat, 1944], pp. 24-25).

Y las monjas, levantándola y abrazándola contestan:

—El Señor guarde tu entrada y tu salida. (*Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum.*)

Permanece luego postrada en tierra, apoyando la cabeza sobre el brazo, hasta que terminan el salmo y las colectas.

5. *Constitución de la monja.*—El celebrante dice sobre la profesas, que se pone de rodillas, las cuatro oraciones que los antiguos denominaban «ad faciendum monachum», por estimar que constituyen uno de los ritos sustanciales para introducir la profesas en el estado religioso y monástico. Las dos primeras se dirigen al Padre (*Deus indulgentiae Pater* y *Deus, qui per coaeternum tibi Filium*), la tercera al Hijo (*Domine, Iesu Christe, qui es via*) y la cuarta al Espíritu Santo (*Sancte Spiritus, qui te Dominum*), solicitando en todas ellas los auxilios sobrenaturales que la monja necesita para la nueva vida que va a emprender.

6. *Vestición de la cogulla.*—La profesas se coloca de pie y el celebrante bendice la cogulla<sup>77</sup> de la monja (*Domine, Iesu Christe, qui tegmen mortalitatis*). Después la abadesa, ayudada por la maestra, le quita la capa, al tiempo que el sacerdote le dice *Exuat te*, etc., y la comunidad responde *Amen*. A continuación le viste la cogulla, recitando el celebrante la fórmula *Induat te*, etc., a la que el coro asimismo contesta *Amen*, de modo semejante a como fue descrito para la primera vestición<sup>78</sup>.

7. *Bendición de la monja.*—Vestida de sus hábitos definitivos, excepto el velo, la nueva monja es conducida ante el sacerdote, quien la bendice con una bella oración consagratória (*Deus, aeternorum bonorum*), en la que solicita para ella la protección divina.

8. *Imposición del velo.*—El oficiante bendice el velo negro (*Caput omnium fidelium, Deus*) que significa, de un modo místico, la virtud de las vírgenes prudentes que merecerán ser partícipes de la perpetua felicidad de las nupcias celestiales, y a con-

<sup>77</sup> El escapulario y el cingulo negros le fueron impuestos en la profesión temporal (véase la nota 47).

<sup>78</sup> Véase la ceremonia del noviciado, apartado B, II, 10.

tinuación se lo impone la abadesa, mientras el celebrante pronuncia la fórmula (*Accipe velum sacrum, puella*), en la cual se dice que ha de presentarlo sin mácula ante el tribunal de Dios.

9. *Coronación de la monja*. — La prelada pone la corona a la monja profesa, mientras el coro canta la antífona *Veni, sponsa Christi*, en la que se glosa el premio inmarcesible que las vírgenes santas recibirán del Señor.

10. *Acción de gracias*. — El celebrante entona solemnemente el *Te Deum*, que prosiguen la cantora y la comunidad. La neoprofesa se sitúa de rodillas frente al enrejado. Terminadas las colectas, la priora coloca a la nueva monja en su orden, haciéndola sentar en la silla del coro que desde aquel momento le pertenece, con lo que se quiere poner de manifiesto cuál es su obligación principal. Luego comulga bajo las dos especies en la misa.

11. *Formalidades jurídicas*. — Después de sexta, estando presentes los familiares de la nueva monja o por lo menos dos testigos del siglo, llamados al efecto, se registra la profesión en el libro de actas, firmando la neoprofesa, la prelada, el sacerdote que recibió los votos y los testigos. Las mismas firmas se ponen al pie de la cédula de profesión.

#### IV. DEFUNCIÓN

Los solícitos cuidados que en los monasterios cistercienses se prestan a los moribundos, derivan de la caridad con que prescribe san Benito que deben tratarse quienes sufren alguna dolencia<sup>79</sup>. El Ritual de la Orden consagra su libro quinto a las atenciones que merecen las enfermas y las difuntas<sup>80</sup>. En el primer capítulo trata de las dispensas de que son objeto las que, a causa de algún achaque, no pueden asistir al coro; en el segundo, se refiere a la confesión y comunión de las pacientes; en el tercero, al rito de la extremaunción; en el cuarto, a la ceremonia del viático, y así sucesivamente. Describiremos de un modo breve los restantes capítulos.

<sup>79</sup> *Regla*, 36.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, nota 1, lib. V, pp. 181-233.

1. *Recomendación del alma en la agonía.* — Cuando la monja se encuentra próxima a expirar, vestida si es posible con el hábito monástico, se la pone en tierra sobre un paño grosero o cilicio, debajo del cual se ha debido colocar paja, encima de una cruz de ceniza bendita. La bendición de la ceniza y del cilicio tienen un rito propio en el Ritual cisterciense <sup>81</sup>.

La abadesa preside esta ceremonia y es ella quien indica a la enfermera haber llegado el momento de anunciar que la paciente entra en la agonía, lo cual se efectúa en el claustro, ante la puerta del coro, dando reiterados golpes con el *tust* <sup>82</sup> o tabla, seguidos — cada vez — por la señal de la campana mayor, que la sacristana voltea cuatro veces por espacio de un *Pater*, haciendo tres intervalos.

Las religiosas acuden prestas, al oír esta llamada, a la enfermería, recitando a media voz el *Credo*, que se repite, si es preciso, hasta llegar a la celda de la paciente. Para asistir a este acto se interrumpen todas las funciones regulares, excepto las del coro, en las que la cantora designa algunas monjas para que continúen el oficio, mientras las demás van junto a la moribunda. (Por la noche no se levanta la comunidad para las preces de la agonía, ni se tocan las campanas.)

Las religiosas se ponen de rodillas junto al lecho, divididas como en dos coros, y responden a las preces que recita el sacerdote, siguiendo el Ritual de la Orden.

2. *Conducción del cadáver al túmulo.* — Si la paciente expira estando allí la comunidad, se corta la salmodia y se inician los responsos, mientras las enfermeras lavan la cara y las manos de la difunta con agua de hierbas odoríferas <sup>83</sup>, la visten con sus hábitos

<sup>81</sup> Ibidem, pp. 205-206. Estas observancias tan rigurosas han caído en desuso.

<sup>82</sup> La palabra *tust* significa *golpe*. En Vallbona dicho aparato estaba integrado por una bola de metal con la que se golpeaba por tres veces sobre un tope de madera, cuyo sonido extraño y desgarrador convocaba las monjas al claustro, para luego dirigirse procesionalmente a la habitación de la moribunda. Pendía de un pequeño retablo colocado junto a la puerta de capítulo; ambos desaparecieron durante la revolución de 1936. (Véase una fotografía parcial de los mismos en el *Album Pintoresch-Monumental de Catalunya* [Barcelona, 1879], lámina número cinco de Vallbona.)

Sobre los ritos funerarios observados en Vallbona, consúltese a F. BERGADÁ, *El real monasterio de Vallbona . . .*, vol. XIII de la Biblioteca de Turismo (Barcelona, 1928), pp. 58-59.

<sup>83</sup> El Ritual de Vallbona nos habla detalladamente de «lavar el cuerpo de la

de coro y le ponen una corona de flores en la cabeza y un crucifijo en las manos. A continuación se coloca el féretro en las andas y se conduce procesionalmente hasta el coro, situándolo en la parte anterior, con los pies vueltos hacia el enrejado.

Después que la difunta ha sido lavada, se tañen las campanas por espacio de un cuarto de hora. Asimismo se tañerán por igual tiempo por la mañana antes de prima, al mediodía y por la tarde antes de completas, sin contar los toques con que se anuncian el oficio de difuntos, la misa de *Requiem* y el entierro. No se pueden tocar las campanas desde que terminan las completas hasta después de laudes del oficio regular.

3. *Vela de la difunta*. — Compete a la abadesa el cuidado de que el cadáver no quede nunca solo y sin luz, para lo cual se establecen turnos día y noche. Los que velan y rezan junto al cadáver dirán el oficio de difuntos al fin de cada salterio.

Todas las misas rezadas que se celebren antes del entierro se aplican por la difunta. No se entierra ninguna monja sin que se cante por ella una misa de *Requiem*, a ser posible la conventual.

Durante el tiempo que media entre la defunción y el entierro de una religiosa los locutorios permanecen cerrados.

El hortelano excava la sepultura en el lugar del cementerio señalado por la abadesa, procurando tenga unos dos metros de profundidad <sup>83</sup>.

4. *Entierro*. — Antes de proceder a dar tierra al cadáver la abadesa se cerciora de la realidad de la muerte <sup>84</sup>, cuyo indicio

difunta, o a lo menos la cara y las manos, y vestirla después de sus hábitos regulares...», y luego añade: «Venida la hora de hacerlo, y habiendo sido llevado el cuerpo al parage donde se ha de lavar...» (op. cit., nota 2, p. 292). Los Usos de la estricta observancia dicen también: «Se lava en seguida el cadáver, lo cual consiste en rasurarle la barba y lavarle la cara, las manos y los pies» (op. cit., nota 6, n.º 489). En Vallbona se conserva aún la pila donde eran lavados los cadáveres de las religiosas difuntas, en el lugar denominado *El raig*, sito en los bajos de la antigua casa Pastor, junto al ábside del templo.

<sup>83</sup> Todavía existen algunos monasterios en los cuales se entierra en las naves del claustro, como los de Vallbona (Lérida) y San Andrés de Arroyo (Palencia), en España, y el de La Maigrage (Friburgo), en Suiza. Con todo, es deseo de la Orden que estos cementerios sean suprimidos y que se destinen lugares *ad hoc* junto a las ermitas de la huerta o en la parte exterior de los ábsides del templo monacal.

<sup>84</sup> Canon 1213. Recuérdase a este propósito la ceremonia especial que se practicaba en Vallbona para certificar la muerte de las abadesas; reunidos en torno

más cierto es la corrupción de los ojos, observándose a este respecto las prescripciones del Derecho Canónico<sup>85</sup> y del Derecho Civil<sup>86</sup> de cada país.

Se efectúa el entierro siguiendo el Ritual cisterciense. Llegados al lugar, las monjas se sitúan alrededor de la fosa, al tiempo que la enfermera arregla los hábitos de la difunta; luego las que condujeron el caráver lo bajan al fondo de la misma, y lo colocan mirando al cielo y con los pies hacia oriente<sup>87</sup>. La monja enfermera le arregla los hábitos y le cubre el rostro con el velo. El sacerdote le echa un poco de tierra, en forma de cruz, con la paleta, y las cuatro monjas que lo llevaron empiezan a cubrirlo sin precipitación, haciendo caer la tierra suavemente por los lados de la sepultura, comenzando por los pies, de modo que el cuerpo desaparezca poco a poco. Terminan dicho trabajo el hortelano y el albañil, mientras las monjas se vuelven a la iglesia rezando los salmos penitenciales.

5. *Débito por la difunta.*—Luego que fallece un miembro de la comunidad, se envían a los monasterios de la Orden las esquelas mortuorias, bajo el siguiente modelo:

El día ... de ... de ... murió en nuestro monasterio de Santa María de ..., de la Orden del Císter, la monja o hermana ..., por cuya

al cadáver el procurador general y el «batlle» general, junto con los siete «batlles» de los pueblos que integraban la baronía, dice un documento coetáneo, refiriéndose a la defunción de la abadesa Estefanía de Piquer: «super tumulum posita, fuit et inde vocata tribus vicibus per notarium infra escriptum...; alta et una voce, nemine discrepante, pronuntiantes dixerunt ipsam cognoscere dictam et eandem abbatissam dominam Stephaniam de Piquer, videntes defunctam esse, et la qual fou cridada en esta manera seguent en dit dia i any [7 noviembre 1576]: —*Dona Stephania de Piquer, defuncta, olim abbadessa del dit monastir de Vallbona; estan.li celebrant la sua sepultura en la església del dit monastir de Vallbona, essent presents lo sobredits general procurador y dits batlles, adveren, diuen y afirmen. Iterum respondentes dixerunt secundum evangelistam: "—Scimus quod vidimus et quod vidimus testamur" ésser la mateixa abadessa defuncta dona Stephania de Piquer, abadessa predita olim del dit monastir de Vallbona. Actum est hoc...*» (F. BERGADÁ, *Datos referents al monestir de Vallbona...* [Ms. del citado cenobio, fechado hacia 1923], p. 65).

<sup>85</sup> Cánones 1203-1242.

<sup>86</sup> Según la Ley del Registro civil, de 17 de junio de 1870, y su Reglamento de 13 de diciembre del mismo año, ningún cadáver puede ser inhumado sin su previa inscripción en aquél, sin la licencia extendida por el juez municipal, ni sin que hayan transcurrido veinticuatro horas desde la fecha consignada por el facultativo en la certificación del fallecimiento.

<sup>87</sup> Cuando se trata de monjes sacerdotes, se les coloca con los pies en dirección de occidente.

alma os pedimos vuestras oraciones en caridad, al propio tiempo que nosotros rogamos por vuestros difuntos. (*Die ... mensis ... anno Domini ... obiit in monasterio B.M.V., de ... Ordinis Cisterciensis, nonna vel soror ... , pro cuius anima, vestras precamur orationes ex caritate, et orabimus pro vestris*<sup>88.</sup>)

Además de cuanto se practica antes del entierro en sufragio de la difunta, se ha de efectuar lo siguiente:

1.º Por espacio de treinta días (tricenario), se añade la colecta *Quaesumus Domine* en las laudes y vísperas del oficio divino. El tricenario empieza el día después de la sepultura. 2.º Por cada monja o conversa difunta, la abadesa debe hacer celebrar treinta misas. 3.º Además, cada monja del mismo convento y los capellanes que en el mismo moran, rezarán un salterio o tres viacrucis. Las conversas, igualmente rezarán tres viacrucis. (Antiguamente, éstas debían rezar ciento cincuenta *Pater noster* o *Miserere*.) 4.º Durante el tricenario se sirve en el refectorio, en el lugar de la difunta, su porción diaria entera<sup>89</sup>, la cual es distribuida después por la tornera a los pobres<sup>90</sup>.

La culminación del tricenario, que termina en la hora de nona, se anuncia solemnemente por la cantora en capítulo, después del cual se corre el grado que ocupaba la difunta. A partir de esta fecha ya no se dirán por ella, públicamente, más preces, sino que se incorpora a los sufragios y conmemoraciones generales que se celebran por los difuntos, tanto en la missa como en los oficios.

En Vallbona es costumbre aplicar en sufragio de las religiosas difuntas, además de la missa conventual del día del entierro, las de los días tercero y séptimo. También la pitanza de la difunta del primer día suele darse al hortelano que ha excavado la fosa.

\* \* \*

Entre los instrumentos de las buenas obras que san Benito

<sup>88</sup> *Ritual*, p. 227. — *Ritual de Vallbona*, p. 306. — *Usos*, n.º 502. Por cada miembro de la Orden de distinto cenobio cuya esquelera mortuoria se lee en capítulo, debe decir cada monja un *De profundis*; los sacerdotes pueden reemplazarlo mediante una oración en la Misa.

<sup>89</sup> Un almuerzo, o bien un almuerzo y una cena, si es día de dos comidas. Antiguamente, un almuerzo; o bien un almuerzo y una cena si es día de dos comidas. En la actualidad, en la común observancia todos los días son de dos comidas y a los pobres se les da sólo la comida.

<sup>90</sup> F. BERGADÁ, *op. cit.*, nota 82, pp. 58-59.



señala a los monjes, para el perfeccionamiento de su vida cristiana, hemos de mentar los siguientes: visitar los enfermos<sup>91</sup>, enterrar los difuntos<sup>92</sup> y tener cada día presente ante los ojos la muerte<sup>93</sup>. Los ritos que acabamos de describir responden, sin duda, al cumplimiento amoroso de los deseos del gran legislador.

## V. ELECCIÓN DE ABADESA

### A. REQUISITOS GENERALES

En el monaquismo benedictino el monasterio es una verdadera familia, cuyas funciones de padre son ejercidas por el abad. Esto precisamente significa dicho nombre (*abbà*<sup>94</sup>), el que utilizó Jesucristo en la agonía de Getsemaní para dirigirse al Padre celestial. Que el abad es el *pater familias* de los monjes se desprende constantemente del texto de la Regla y de su hondo sentido paternal y humano. Por esto insiste san Benito en que sea misericordioso y se incline más a la clemencia que a la justicia<sup>95</sup>. Es, además, el abad el vicario de Cristo, o el que hace las veces de Cristo en el monasterio, por cuyo concepto recae también sobre su persona toda la autoridad espiritual<sup>96</sup>.

De ahí deriva la importancia que la Iglesia concede a la cons-

<sup>91</sup> Regla, 4, 16.

<sup>92</sup> Regla, 4, 17.

<sup>93</sup> Regla, 4, 47.

<sup>94</sup> El sustantivo *abad* procede de la voz aramea *abbàl*, que corresponde a la hebrea *ab*, y ambas significan *padre*. Jesucristo utilizó la misma exclamación, en Getsemaní, para dirigirse a su Padre celestial: «Decía: Abbà, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc., 14, 36). Y, más tarde, probablemente en recuerdo de este pasaje, fue usada dos veces por san Pablo (epístola a los Romanos, 8, 15, y a los Gálatas, 4, 6), quien afirma que todos podemos invocar a Dios con este nombre, por ser hijos adoptivos suyos. La tradición monástica ha conservado esta denominación por reverencia y amor a Jesucristo.

La figura de la abadesa ha sido tratada minuciosamente en nuestro estudio *Els monestirs cistercencs femenins de la Corona d'Aragó al segle XIX (Sotragades polítiques i intromissions del poder civil que més els afectaren)*, «Studia monastica» 8 (Montserrat, 1966) 95-111.

<sup>95</sup> Regla, 64, 7 ss.

<sup>96</sup> El abad «participa de la autoridad de Jesucristo: de él ha recibido sus poderes por medio del Soberano Pontífice . . . , he aquí el fundamento de la constitución monástica de san Benito» (S. BERNIGAUD, *La Regla de san Benito meditada* [Burgos, 1953], p. 126).

titución de los abades y abadesas, y los atributos extraordinarios que éstos conservan, dado su carácter canónico de prelados eclesiásticos.

La elección del abad es una pervivencia del modo como en los primeros siglos de la Iglesia eran proclamados los obispos, con el sufragio de toda la comunidad cristiana.

Los signos externos de la dignidad abacial y de la gracia interna que a los abades y abadesas se les confiere mediante el rito de la bendición, son la Regla, el báculo y el anillo. La cruz pectoral que usan los abades y abadesas no es objeto de bendición ni de imposición. Los abades reciben, además, la mitra y los guantes pontificales. Y, asimismo, las abadesas de la antigua Corona de Aragón, como las de Vallbona y Valldoncella, ostentan el privilegio de usar estola. La Regla constituye el medio de la santificación y gobierno de su grey y la imagen de su poder doctrinal. El báculo — que tiene su origen en el cayado de los pastores — es el símbolo de su autoridad y jurisdicción. El anillo, divisa de la unión eterna, es una figura de su matrimonio espiritual con la Iglesia. La cruz pectoral, con su reliquia de la vera cruz, es un distintivo de la dignidad eclesiástica de los prelados inferiores. Por último, la estola — yugo dulce de Cristo<sup>97</sup> — representa el poder espiritual de que disfrutaron antaño nuestras abadesas, y hoy significa la esperanza de la inmortalidad.<sup>98</sup>

Si se produce la vacante por fallecimiento de la abadesa (*sede vacante*), una vez sepultado su cadáver, la priora informa al ordinario del lugar<sup>99</sup> y a los superiores de la Orden, y en el primer capítulo que se tenga exhorta a las religiosas para que oren a Dios,

<sup>97</sup> Mt., 11, 29-30.

<sup>98</sup> Ap., 7, 9. La estola o estolón de los diáconos figura en la mayor parte de las laudas sepulcrales de época moderna del cenobio de Vallbona; no hay que confundirlas con el «velo» del báculo que abunda en la heráldica antigua. Otro signo abacial es la «corona», de la cual admiramos dos representaciones en la sala capitular de Vallbona.

<sup>99</sup> En España los monasterios de religiosas están sometidos al prelado de la diócesis respectiva, en virtud de la circular *Peculiaribus inspectis*, de 10 de diciembre de 1858, publicada por la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares y que la Santa Sede viene prorrogando cada tres años; por este motivo el obispo o su delegado deben presidir los comicios, pero sin entrar en la clausura (Canon 506, 2). Antiguamente los presidía en Vallbona el abad general o su comisario, y en fecha posterior el vicario general de la Congregación de la Corona de Aragón y Navarra o su comisario, o bien el comisario del Definitorio.

a fin de obtener unánime elección dentro del más breve tiempo posible.

Pero si se trata del término normal del trienio o sexenio <sup>100</sup>, es la propia abadesa quien seis semanas antes (o sea, todavía *sede plena*) se dirige a su superior inmediato para suplicarle se digne presidir la nueva elección o enviar un comisario <sup>101</sup>.

Las plegarias que preceden a los comicios se hallan en el Ritual <sup>102</sup>.

## B. CEREMONIAL DE LA ELECCIÓN

Uno o dos días antes del cónclave <sup>103</sup>, la priora claustral convoca las monjas profesas en el coro y las exhorta en orden a la importancia del acto que se ha de celebrar, al propio tiempo que dirige los píos sufragios de ritual (*Quaesumus, Domine, pro tua pietate*) por la última religiosa difunta que fue abadesa.

1. *Instrucción preparatoria.* — Habiendo llegado quien ha de presidir la elección, la vigilia de esa efemérides, después de vísperas se reúnen de nuevo las monjas en el coro y, bajo su presidencia, la cantora lee la ordenanza *De electionibus abbatum*, la cual consta de los capítulos cuarto y sexto de las antiguas Constituciones (*In Carta Caritatis etiam continetur*) <sup>104</sup>, en los que se glosa el contenido del capítulo cuarto de la Carta de Caridad, relativo a la elección de abadesa, y el fragmento *Quia propter* del IV Concilio Lateranense <sup>105</sup>, en el que se señalan las tres formas válidas de elección canónica, a saber: por vía de escrutinio <sup>106</sup>,

<sup>100</sup> Canon 505.

<sup>101</sup> Canon 506, 2.

<sup>102</sup> *Ritual*, p. 289. Además de las fuentes señaladas en la introducción (véanse las notas 1-7), para componer este capítulo nos hemos servido de las *Normas de cómo ha de procederse en la elección de abadesa*, atribuidas por nosotros al monje populeitano P. Josep Riba y Amorós, reproducidas en el Apéndice I.

<sup>103</sup> La elección de nueva abadesa no puede celebrarse hasta pasada una quincena del fallecimiento de la prelada anterior, ni se puede retrasar más de tres meses, a menos que haya legítimo impedimento (*Usos*, n.º 642). Sobre la elección y oficio de los abades véanse la *Regla*, 64, y las *Definiciones de Aragón*, pp. 40-44 y 53-55.

<sup>104</sup> Capítulos 4 y 6, parte 2, dist. I, lib. 1 (véanse en el *Ritual cisterciense*, páginas 290-291).

<sup>105</sup> *Ritual*, pp. 291-292.

<sup>106</sup> O sea, por votación secreta y reconocimiento y cómputo de votos. Para la validez de esta forma de elección se requiere que la elegida obtenga todos o la

por vía de compromiso<sup>107</sup> y por vía de inspiración<sup>108</sup>. El presidente instruye a las monjas sobre este particular y, en algunos monasterios, se traslada luego al locutorio y al confesonario para oír las en privado.

2. *Elección de escrutadoras.*—Por si se adopta el procedimiento del escrutinio secreto, conviene que la vigilia de la elección se congreguen las monjas en capítulo para elegir tres escrutadoras. Esta votación es pública y las tres que tienen más votos son las elegidas.

3. *Misa del Espíritu Santo.*—Si es posible, el día de la elección se canta solemnemente la misa votiva del Espíritu Santo, con *Gloria* y *Credo*, que debe celebrar el presidente y a la cual asisten toda la comunidad, los testigos y el notario, comulgando en ella las electoras.

4. *Constitución de las mesas.*—En la parte exterior del coro, junto a la reja, se dispone una mesa, con tapete, sobre el cual se colocan los Evangelios, una urna, plumas, papel y tinta. En el sillón del centro se sitúa el presidente, asistido por dos testigos y un notario, todos sacerdotes. No pueden formar parte de la mesa los confesores ordinarios de las mismas monjas<sup>109</sup>.

Frente a dicha mesa, en el interior de la clausura, se prepara otra mesa para las escrutadoras y la secretaria, la cual habrá con-

mayoría absoluta de los votos del capítulo, sin contar los que se declaren nulos (Canon 321), es decir, que por lo menos debe conseguir la mitad más uno de los votos válidos (véase la nota 18). San Benito nos previene contra los peligros del sufragio universal al ordenar que sea constituido abad «aquel que, según el temor de Dios, elija de común acuerdo toda la comunidad, o también parte de ella, aunque pequeña, pero con más sano criterio» (*Regla*, 64, 1). Si se diere este último caso, la apreciación del *sano criterio* debe ser juzgada por la superior autoridad del abad general o del prelado de la diócesis.

<sup>107</sup> Es decir, cuando las electoras, por justos motivos, delegan públicamente a otra u otras, denominadas compromisarias, la facultad de elegir, aceptando de antemano cuanto aquéllas hicieren canónicamente.

<sup>108</sup> Cuando todas al mismo tiempo y por unanimidad aclaman a una monja para abadesa, sin que nadie se oponga. Es la primera forma propuesta por san Benito (*Regla*, 64, 1) y el sistema seguido en la Iglesia primitiva para la elección de sacerdotes y obispos, como se deduce, entre otros testimonios, de la carta que a mediados del siglo III dirige san Cipriano a los obispos de España (Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, I, 1.ª parte (Madrid, 1929), páginas 185-191.

<sup>109</sup> Canon 506, 3.

feccionado sendas listas con los nombres de las que son elegibles y de las electoras. Las monjas restantes permanecen en sus sitios.

En los monasterios que dependen directamente de la Orden, aun hoy día la elección se efectúa en capítulo.

5. *Requisitos de las candidatas y electoras.* — Para ser candidata a abadesa se requiere tener cuarenta años cumplidos y llevar por lo menos diez de profesión <sup>110</sup>. Son electoras todas las monjas profesas <sup>111</sup>.

6. *Clausura del cónclave.* — Terminada la misa y mandadas salir las personas ajenas a la elección, se toca la campana mayor y el presidente ordena cerrar todas las puertas que comunican con el templo, siéndole entregadas las llaves por la sacristana y el capellán.

7. *Segunda instrucción.* — Se abre la reja del coro y, después del martirologio, la monja cantora lee en voz alta el capítulo 64 de la Regla (*De ordinando abbate*), sobre la institución del abad, al que se añade el capítulo 6, de la sesión 25, de *Regularibus*, del Concilio de Trento (*In electione quorumcumque abbatum*) <sup>112</sup>, referente a la validez de la elección. Como la vez anterior, los aludidos textos representan la voz de la Orden y de la Iglesia, respectivamente, y constituyen una última llamada a la conciencia de las electoras para que decidan tan importante asunto con toda la pureza de intención. Así lo expresa el presidente en su breve comentario.

8. *Juramento de los interventores.* — El notario, con las manos puestas sobre los Evangelios, promete dar fe, fielmente, de cuanto ocurra, y los testigos se obligan a dar testimonio de la verdad.

9. *Renuncia de la abadesa dimisionaria.* — Entonces la aba-

<sup>110</sup> Canon 504.

<sup>111</sup> En cambio, antes de la promulgación del Código de Derecho Canónico, seguía vigente esta ordenanza: «Sólo tengan derecho de votar en las elecciones de abadesas y admisión al noviciado y profesión las monjas que hayan cumplido quatro años de profesas» (*Definiciones de Aragón*, p. 71).

<sup>112</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Barcelona, 1962), p. 754. — *Ritual*, página 294.

desa temporal que cesa en la prelación se pone de rodillas ante el presidente y le dice:

— Reverendo Padre: me acuso de todas las faltas que he cometido en mi trienio abacial, me arrepiento de ellas, pido perdón a Dios y a vos penitencia. Dejo y renuncio voluntariamente el cargo de abadesa y, en señal de mi dimisión, os entrego las llaves y los sellos del monasterio.

El presidente recibe su dimisión, le impone la penitencia que juzga oportuna y le manda que se coloque en el grado de su profesión.

10. *Publicación de las listas.* — El presidente entrega a la cantora las listas de las candidatas y de las electoras para que las lea en voz alta. Al oír estas últimas su nombre y apellido, se levantan y dicen *Presente*. Después pregunta a la priora si todas las que se encuentran allí son verdaderas electoras, y si falta alguna que deba y pueda intervenir. La priora contesta debidamente, y si faltare alguna expone su causa.

11. *Juramento de las electoras.* — Puestas de rodillas se canta el himno *Veni creator*. El presidente absuelve a las monjas (*Et nos auctoritate capituli generalis ac totius Ordinis*), a fin de que, libres de todo impedimento, puedan celebrar recta y canónicamente la elección.

Luego las exhorta para que, depuesto todo favoritismo, elijan ante Dios aquella profesa a quien juzguen en conciencia ser la más útil para los asuntos espirituales y temporales del monasterio, y las requiere a que presten juramento. Para dar ejemplo, empieza jurando él sobre los Evangelios que obrará de buena fe, sin fraude ni engaño. Siguen después las monjas, empezando por las más antiguas, con la siguiente fórmula:

— Yo, sor N., juro y prometo a Dios omnipotente y a la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios y patrona de este monasterio, que elegiré a la que juzgue más útil para los bienes espirituales y temporales de nuestro cenobio<sup>113</sup>, y que no daré mi voto a la que supiere

<sup>113</sup> «Al que ha de ser instituido [abad], elijanlo según el mérito de su vida y doctrina de sabiduría, aun cuando fuese el último en el orden de la comunidad» (*Regla*, 64, 2). A continuación explica san Benito cómo el abad ha de conducirse y gobernar (*Regla*, 64, 7ss.).

con fundamento que ha procurado ser elegida mediante promesa o dádiva de alguna temporal cosa, o por medio de súplica directa o indirecta, o por cualquier otra manera. Así me ayude Dios y estos santos Evangelios.

(Al pronunciar estas últimas palabras toca el texto con la mano.)

12. *Escrutinio secreto.* — El presidente recuerda a las monjas las tres formas de elección y solicita le digan de qué manera quieren proceder. Contesta la priora que por vía de escrutinio. Entonces el presidente toma el juramento de las escrutadoras, que van a sentarse junto a la mesa que tienen asignada, mientras la cantora reparte las papeletas a las votantes<sup>114</sup>. Cada monja, ocultándose cuanto pueda al amparo de su silla, separa en secreto de su lista el nombre de aquella a quien cree que debe dar su voto, lo enrolla y espera el momento de ser llamada para emitirlo. La primera escrutadora descubre la urna, la vuelve boca abajo para mostrar que está vacía y, a una señal del presidente, se inicia la votación, empezando por la priora. Si hubiese alguna enferma las escrutadoras irán con una caja a recoger su voto y lo depositarán en la urna.

Las escrutadoras pasan al examen de los votos y si el número de papeletas es mayor o menor que el de votantes, el presidente declara nula la elección, se queman los votos<sup>115</sup> y se procede a un segundo escrutinio.

Si el número de cédulas es exacto, las escrutadoras las abren una por una e inscriben los nombres y votos de las personas elegidas, cada una en su lista.

13. *Colación de votos.* — Recontados en voz baja los votos y comparadas las listas de votos que se han formado entre sí, para su conformidad, si ninguna monja tuviere mayoría, la primera escrutadora dice:

— Reverendo Padre, no tenemos elección. (*Reverende Pater, non habemus electionem.*)

<sup>114</sup> Dichas papeletas contienen una lista con los nombres, muy espaciados, de todas las monjas que son elegibles, excepto el de la votante a quien se entrega.

<sup>115</sup> Hay un brasero dispuesto para quemar las cédulas y el resto de las listas después de cada votación.

Y, dirigiéndose después a la comunidad, añade:

— Hermanas, no tenemos elección, porque ninguna de las elegidas ha obtenido mayoría de votos, a saber: somos treinta y, de éstas, sor N. tiene quince votos; sor N. tiene diez votos, y sor N. tiene cinco votos. Como veis, los quince votos no forman la mayor parte de los votos de la Comunidad y, por lo tanto, la elección es nula.

Después el presidente ordena que se repita la elección <sup>116</sup>.

Cuando una de las candidatas ha obtenido la mayoría requerida, la primera escrutadora dice:

— Reverendo Padre, tenemos elección. (*Reverende Pater, habemus electionem.*)

Y volviéndose hacia las religiosas añade:

— Hermanas: ¿os place que sean públicos los votos de todas y queréis saber sobre quién ha recaído la mayoría?

Habiendo éstas respondido:

— Nos place, lo queremos.

Prosigue la misma, mirando a las otras dos escrutadoras, al notario y a los testigos:

— Sor N. tiene tres votos.

Sor N. tiene siete votos.

Sor N. tiene doce votos.

Así, pues, sor N. es la elegida. Siendo veintidós electoras, doce hacen la mayor parte, obtenida por sor N. y, por lo mismo, ella es la elegida. Por consiguiente, yo sor N., en nombre propio y de toda esta comunidad, elijo abadesa de este monasterio de Santa María de... a sor N. y, en el mismo nombre, os ruego Reverendo Padre que os dignéis declarar a la predicha sor N. elegida como verdadera y legítima abadesa nuestra.

14. *Publicación de la elección.* — Oída la súplica que le dirige la escrutadora, el presidente responde:

<sup>116</sup> En las listas que se reparten para el segundo escrutinio sólo se escriben los nombres de las monjas que han obtenido algún voto. Si esta segunda vez tampoco hay elección, se darán otras cédulas en las que únicamente estarán escritos los nombres de las dos que han tenido más votos. Y si las electoras se dividiesen por igual entre las dos candidatas, el presidente, con su autoridad, determina sobre quién recae la elección.



— Yo declaro que la Muy Rda. N. ha sido elegida verdadera, real y canónicamente abadesa legítima de este monasterio de Santa María de...

Y las escrutadoras queman las papeletas.

15. *Consentimiento de la elegida.* — El presidente llama a la elegida, que se pone de rodillas frente al enrejado, y la exhorta para que acepte su elección<sup>117</sup> y cumpla con sus obligaciones. Ordena asimismo a las religiosas que la obedezcan y rindan los honores y respeto debidos a su carácter. La elegida entonces dice:

— Yo, en verdad, Reverendo Padre, me reconozco del todo indigna de tanto honor y enteramente sin fuerzas para llevar un cargo que sería formidable aun para hombros angélicos; pero vencida por la instancia de mis Hermanas y confiando en sus oraciones, en vuestro consejo y, sobre todo, en la ayuda de Dios omnipotente y la intercesión de la beatísima Virgen María, patrona de este monasterio, doy mi consentimiento a esta elección, en el nombre del Padre ✠ y del Hijo y del Espíritu Santo.

La comunidad contesta *Amen*, y el presidente *Deo gratias*.

Inmediatamente se repican las campanas y se abren las puertas del templo, para que puedan entrar el resto de religiosas (que no interviene en la elección) y el pueblo fiel.

16. *Confirmación y toma de posesión de la nueva abadesa. Acción de gracias.* — El presidente se dirige a la elegida, que continúa en medio del coro, diciéndole:

— Yo N. (expresa su dignidad), por la ordinaria autoridad que tengo, os confirmo como verdadera abadesa de este monasterio de N. y os constituyo su propia superiora, en el nombre del Padre ✠ y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

Después le da posesión de la silla abacial, al mismo tiempo que entona el *Te Deum* y que la priora entrega el báculo a la nueva prelada. Terminada la oración (*Actiones nostras quaesumus*), la abadesa electa presta el juramento de ritual, diciendo:

— Yo, sor N., canónicamente elegida abadesa de este monasterio

<sup>117</sup> Si por causa razonable la elegida rehusara aceptar dicho cargo, no puede ser obligada, antes bien conviene que se proceda a una nueva elección.

de N., de la Orden del Cister, y confirmada, juro y fielmente prometo no vender, ni dar, ni disminuir, ni de nuevo enfeudar o enajenar, de modo alguno, cuanto posee mi monasterio, salvo las excepciones prevenidas por la bula de Benedicto XII.

Y, tocando el texto de los Evangelios con las manos extendidas, añade:

— Así Dios me ayude y estos santos Evangelios.

A continuación el presidente le entrega el sello y las llaves del monasterio, recitando la siguiente fórmula:

— Yo N. (expresa su dignidad), por la entrega de este sello y de estas llaves, os doy el gobierno omnímodo de este monasterio de N., en el nombre del Padre ✠ y del Hijo y del Espíritu Santo.

La comunidad responde *Amen* y, luego, a indicación del presidente, por orden de precedencia y antigüedad, las religiosas prometen obediencia a la nueva abadesa, quien las recibe sentada en la silla prelacial, en la forma de costumbre. Empieza la priora, la cual se postra a sus pies y, poniendo las manos juntas entre las de aquélla, dice:

— Reverenda Madre: yo os prometo obediencia, según la Regla de san Benito, mientras seáis abadesa <sup>118</sup>.

La elegida, levantándola, le da un abrazo diciéndole:

— Dios te dé la vida eterna.

La abadesa encarga al notario que, sin pérdida de tiempo, levante el acta o proceso verbal de la elección, que han de firmar el presidente, la elegida, las electoras y los testigos.

En los monasterios donde las preladas gozan de perpetuidad, como fue el de Vallbona hasta el año 1874, se celebra después la bella ceremonia de la bendición de abadesa <sup>119</sup>, según el Ritual cisterciense.

JOSÉ JUAN PIQUER Y JOVER

<sup>118</sup> O bien se dice *durante el presente trienio*. En los monasterios en que la abadesa goza de perpetuidad, las religiosas de votos perpetuos prometen obediencia *hasta la muerte*, y las de votos temporales, *por tantos [los que sean] años y de acuerdo con las normas del Derecho Canónico*.

<sup>119</sup> Con el fin de dar una idea de los ritos de la bendición, en el Apéndice II de este ensayo reproducimos la versión que de la misma nos da el *Ritual de Vallbona* (op. cit., nota 2, pp. 395-400).

## BIBLIOGRAFÍA

Nos permitimos recomendar a los lectores la siguiente bibliografía complementaria, de carácter elemental: D. BUTLER, *La vida monástica segons sant Benet* (Montserrat, 1920), 70 pp. — G. Díez, *Descubriendo un secreto: Breve reseña de la vida de las religiosas cistercienses de la estrecha observancia, vulgo «trapenses»*, Pamplona, imp. Marisal [Madrid], 1955, 48 pp. — G. M. GIBERT, *Els monjos de Poblet*, Poblet, imprenta Monástica, 1965, 45 pp., il. — V. LEHODEY, *Directorio espiritual*, Barcelona, Tip. Cat. Casals, 1955, 618 pp. — R. MODEHU, *Vidas de hoy entre muros de ayer*, Burgos, Las Huelgas, 1961, 136 pp., il. — A. M. MUNDÓ, *Ritual de la profesión monástica*, Montserrat, imprenta Monástica, 1944, 84 pp. — O. M. PORCEL, *Ritual de la bendición de una abadesa*, Montserrat, imp. Monástica, 1960, 32 pp. — A. PRESSE, *En la escuela de san Benito*, Poblet, imp. Monástica, 68, pp., il. — I. Card. SCHUSTER, *Suscipe me, Domine!*, Viboldone, imp. Monástica, 1943, 56 páginas. — I. Card. SCHUSTER, *La vida monástica en la mente de san Benito*, Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1961, 180 pp. — F. XIMÉNEZ DE SANDOVAL, *A las puertas del cielo*, Madrid, Studium, 1958, 196 pp.

Opúsculos anónimos: *La muerte de un monje*, Montserrat, imprenta Monástica, 1958, 40 pp. — *La vida cisterciense en el monasterio de San Isidro de Dueñas*, Burgos, imprenta «El Monte Carmelo», 1923, 120 pp. (Existe otra edición igual, con las portadas y cubiertas a nombre de *La vida cisterciense en el monasterio de Via-Coeli de Cóbreces*, Santander). — *La vida monástica a Montserrat*, Montserrat, imp. Monástica, 1956, 17 hojas s. n., il. — *La vida monástica i sacerdotal a Montserrat*, Montserrat, imp. Monástica, 1956, 16 hojas s. n., il.

## Apéndice I

Tal como hemos señalado en otro estudio<sup>120</sup>, atribuimos estas *Normas* al último prior-presidente de la comunidad exclaustrada de Poblet, fr. Josep Riba y Amorós, quien residió en Vallbona desde 1863 hasta que murió en 1881. La nota fue escrita, sin duda, con posterioridad a la decisión transitoria *Peculiaribus inspectis*,

<sup>120</sup> Véase nuestro trabajo *Monjos exclaustrats de Santes Creus i altres monestirs de la Corona d'Aragó que influïren en la restauració de l'esperit monàstic dels cenobis de dones (1815-1881)*, en «Santes Creus», Boletín del Archivo Bibliográfico, 3 (1965) 11-47; (1966) 103-144 ss. (en curso de publicación).

de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares (véase la nota 99), que sometió los conventos de religiosas a la jurisdicción de los ordinarios del lugar; y aún añadiremos que debió ser poco después del 10 de abril de 1874, fecha en que las monjas de Vallbona acuerdan que quieren ser gobernadas por preladas temporales.

Una copia de este manuscrito fue hallada por nosotros dentro de un ejemplar de las Definiciones de Aragón (véase la nota 5), que perteneció al citado P. Riba, y, dada su utilidad práctica, la entregamos a la abadesa domna M.<sup>a</sup> Josefina Nolla y Pelegrí hace algunos años. Advertimos que las Definiciones de 1797 se han considerado vigentes hasta que en 1955 se organizaron las federaciones de monjas de las dos observancias existentes en España.

#### NORMAS DE CÓMO HA DE PROCEDERSE EN LA ELECCIÓN DE ABADESA

1.º Se celebrará la misa del Espíritu Santo, en la que comulgarán las religiosas.

2.º Luego de reunidos los cuatro sacerdotes (es a saber, el Comisario o delegado del señor Arzobispo, el secretario y dos testigos, todos los cuales han de ser nombrados por el Comisario) se cierran las puertas de la iglesia.

3.º El secretario y los testigos han de prometer fidelidad, bajo juramento (*Definiciones* de 1797, p. 23).

4.º El secretario toma las listas y nombra a las religiosas, para saber si todas están presentes.

5.º La religiosa cantora lee en alta voz el capítulo de la Santa Regla *De ordinando abbate* (*Santa Regla*, editada junto con las *Definiciones* de 1797, pp. 122 ss.).

6.º Los sacerdotes entonan el *Veni Creator*, que continúan las religiosas.

7.º Las religiosas prestan el juramento (*Definiciones*, pp. 41 y 23).

8.º El secretario llama con la lista a las religiosas por su orden; y el presidente entrega a cada una la lista que le corresponde.

9.º Después de repartidas las listas, el secretario llama a las religiosas por su orden para depositar los billetes en la urna o jarro.

10.º Se hace el escrutinio, y el secretario va anotando en un papel el resultado de la votación, que luego leerá en alta voz.

Si no ha habido elección se reparten nuevas listas, pudiéndose efectuar hasta seis votaciones (*Definiciones*, p. 18).

11.º Cuando ha habido elección, el presidente o delegado llama a la nueva abadesa para que haga profesión de fe (*Definiciones*, p. 44) y el juramento (*ídem*, p. 42).

12.º Prestado el juramento, la nueva abadesa se arrodilla y el presidente le entrega el báculo y las llaves.

13.º Seguidamente, toma posesión de las puertas de la clausura y de la silla del coro, acompañada de las dos religiosas más antiguas.

14.º Se toca la campana mayor del cimborio, comparecen las hermanas conversas y todas una por una prometen obediencia a la nueva abadesa.

15.º Los sacerdotes entonan el *Te Deum*, que continúan las religiosas.

16.º El presidente o delegado, luego de cantado el *Te Deum*, dirá en alta voz los versos y oraciones propios del acto (*Definiciones*, p. 20) y, acabadas éstas, se da por terminada la elección.

ADVERTENCIA: Si pasadas las seis votaciones no ha habido elección, el presidente (según mandan las *Definiciones* en la p. 18) tiene derecho de nombrar abadesa a la religiosa que haya tenido más votos.

(AMV)

## Apéndice II

Transcribimos a continuación el capítulo 3.º del libro VIII del Ritual de Vallbona, traducido del ritual francés, pp. 395-400 (véase la nota 2), el cual corresponde al capítulo 6.º del libro VIII del Ritual cisterciense vigente, pp. 330-339 (véase la nota 1).

La variación más notoria que presenta el manuscrito de Vallbona es debida a que, cuando fue redactado, aún subsistía el derecho de patronato que los reyes franceses ejercieron sobre la mayor parte de abadías del país vecino<sup>121</sup>, así como la nefasta costumbre de nombrar preladados comendaticios. De ahí proviene la reminiscencia del Ritual vigente que, contra lo dispuesto por el canon 504, todavía prevé que puedan bendecirse abadesas a mujeres seculares, si unos días antes se consagran a Dios<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> Lo confirma, entre otros, el siguiente texto del mismo Ritual manuscrito vallbonense: «Aunque en Francia hay pocos monasterios en que las religiosas elijan su abadesa, no dexaremos de decir aquí lo que se ha de practicar en esta ocasión» (lib. VIII, cap. 1.º, p. 378).

<sup>122</sup> «Electa in abatissam et confirmata benedici potest qualibet die, nisi forte velanda et consecranda foret in monialem...» (lib. VIII, cap. 6.º, p. 330). «Quod si prius, dum erat monialis, non fuit velata, praelatus... benedicit velum...» (*ídem*, p. 336).

Por fortuna la Revolución Francesa (1789-1799) barrió tales abusos y hoy se tiende en todo a restablecer la observancia primitiva.

### DE LA BENDICIÓN DE LA ABADESA

1. Una abadesa elegida o nombrada por el Rey, y confirmada por quien pertenece, puede ser bendita por el que puede hacerlo en cualquier día que sea, a menos que no deba velarse antes y consagrarse religiosa: que en este caso la bendición se hará en domingo o día de fiesta.

2. El prelado que ha de bendecir a la abadesa, vestido con los ornamentos convenientes al día de la ceremonia, prosigue la misa hasta la *Alleluya*, o hasta el último verso del tracto, que se dice después del gradual, la que oie la abadesa electa en [el] coro, dentro del rexedo. Pero si la abadesa se huviere de bendecir fuera de su monasterio, en una iglesia seglar, oirá la misa en el presbyterio de rodillas, entre dos abadesas, o dos religiosas ancianas, o a lo menos entre dos señoras bastante adelantadas en edad; y el prelado dice por ella, en la misa, juntamente con la colecta del día, la que se sigue, baxo una sola conclusión:

#### Oración

*Da, quaesumus, Domine, huic famulae tuae, quam virginitatis honore dignatus es decorare, inchoati operis consumatum effectum, et ut perfectam tibi offerat plenitudinem, initia sua perducere mereatur ad finem. Per Dominum nostrum. R). Amen.*

3. Dicho el gradual o el tracto hasta el último verso, el prelado se sienta en una silla en lo baxo de la grada del altar, y la electa, conducida por las dos asistentas, echado el velo, se presenta delante del prelado, haciéndole una inclinación, sin decir cosa. Pónese de rodillas, descubre el rostro y lee el juramento siguiente, que está escrito en una hoja de papel, firmado por la misma y sellado con su sello, estando de pies las asistentas un poco detrás de ella:

*Yo, sor N., religiosa profesora de Nra. Sra. de N., de la Orden Cisterciense, y que debo ser ordenada abadesa de Nra. Sra. de N., de la misma Orden, desde el presente en adelante, como antes, soy, he sido y seré fiel y obediente a Sn. Pedro apóstol y a la santa Yglesia Romana, a Nro. Sto. Padre el papa N. y a sus sucesores legítimos, y a vos, el S.or Reverendísimo Abad General de Cister (si es comisario, dice solamente: y a Monseñor Nro. Reverendísimo) y a los otros superiores*

*míos, según la Regla de Nro. Padre Sn. Benito y según las Constituciones de nuestra Orden.*

4. Y, poniendo las manos sobre un misal abierto que el prelado tiene sobre sus rodillas, o puesto en la ventanilla de la comunión, añade:

*Dios sea en mi ayuda y estos Santos Evangelios.*

5. Luego da al prelado el papel, y él se levanta de su silla, se pone de rodillas, teniendo la mitra, si usa de ella, en la cabeza, y reza las letanías. La electa se postra a la larga sobre su izquierda y sobre una alfombra, si está en el presbyterio; o bien en medio del coro, si está en el coro de las religiosas. Las asistentes están de rodillas a sus dos lados, y las religiosas lo están también fuera de sus sillas de cara al altar.

Después de haver dicho:

*Ut omnibus fidelibus defunctis*, etc., levántase el prelado, se vuelve hacia la electa, teniendo la mitra en la cabeza y el báculo en la mano, y dice: *Ut hanc praesentem electam benedicere digneris. Te rogamus. Dextera* el báculo y, puesto de rodillas como antes, concluye las letanías. Levántase y se vuelve hacia la electa, dexa la mitra y, estando de pies, dice en secreto el *Pater noster*, etc. Después, los versos y las dos colectas, como en el Ritual latino.

6. Concluidas las dos colectas, hace levantar a la electa, la que se queda de rodillas, y el prelado estiende sus manos levantadas delante del pecho y prosigue: *Per omnia saecula saeculorum*, etc., como en el Ritual. El prelado extiende las manos, pero sin separar los dedos, y las pone sobre la cabeza de la electa, o las pasa por la ventanilla de la comunión, si la electa está en el coro y, teniéndolas así, prosigue: *Et quae per manus nostrae impositionem*, etc. El prelado quita las manos de sobre la cabeza de la electa y las estiende delante de su pecho, y prosigue: *Suscipiat te, Domine, largiente*, etc. Dice lo siguiente en un tono de voz baja, pero de suerte que lo oigan los que están cerca de él: *Praestante Domino*, con las demás oraciones del Ritual latino.

7. Después de la quarta colecta, el prelado toma la mitra y se sienta. Se le da la Regla de san Benito y él la pone en manos de la abadesa diciéndole: *Accipe Regulam*, etc., como en el Ritual latino.

8. Después se levanta, dexa la mitra, bendice el báculo, si no lo está ya, diciendo: *Oremus. Sustentator imbecillitatis*, etc.

Le echa agua bendita, toma la mitra, se sienta, presenta el báculo a la abadesa, la que lo recibe de rodillas con las dos manos, y el prelado le dice: *Accipe baculum*, etc.

9. Pero si la electa, siendo simple religiosa profesas, no hubiese sido velada, el prelado se levanta, dexa la mitra y bendice el velo que un

ministro tiene delante de él, diciendo: *Oremus. Suppliciter te, Domine*, etc. Habiendo echado agua bendita al velo, toma la mitra, se sienta y pone el velo sobre la cabeza de la abadesa, de modo que le cubra los hombros y el rostro, diciendo: *Accipe velum sacrum*, etc.

Si la abadesa ha sido velada antes de su bendición, se omite lo del velo y su imposición.

10. El prelado va a continuar la misa, la abadesa se levanta, se retira a su puesto con el báculo en la mano y va entre sus dos asistentes. Y después de leydo el ofertorio, el prelado, con la mitra en la cabeza y el báculo en la mano, viene a sentarse delante del rexado. La abadesa se acerca, seguida de sus dos asistentes y de dos religiosas, llevando cada una una acha encendida. Puesta la abadesa de rodillas cerca de la ventanilla de la comunión, toma las dos anchas, una después de otra, las ofrece al prelado, besa la acha y la mano del prelado, y las asistentes están a este tiempo de pies, detrás de la abadesa.

11. Hecha esta ofrenda, se levanta, se inclina y se vuelve a su puesto, marchando en medio de las dos asistentes. El prelado se vuelve al altar, continúa la misa, en la que juntamente con la secreta se dice la colecta siguiente, baxo un solo *Per Dominum: Oremus. Oblatis hostiis, quaesumus, Domine*, etc., como en el Ritual.

12. Después de la comunión, habiendo el prelado tomado el precioso sanguis, viene la abadesa sola a recibir, de rodillas, en la ventanilla, la santa Eucaristía y, recibida, se vuelve a su puesto. Después el prelado acaba la misa, diciendo, con la colecta de la comunión, la siguiente por la electa, baxo un solo *Per Dominum*; postcommunio: *Respice, Domine*, etc., como en el Ritual.

13. Habiendo el prelado dicho: *Ite missa est*, o *Benedicamus Domino*, y el *Placeat*, etc., toma la mitra y el báculo, va al rexado y entroniza la abadesa en esta forma. La abadesa se acerca al rexado, al mismo tiempo, con el báculo en la mano, marchando por medio del coro entre sus asistentes, y estando de pies le dice al prelado, si hace la función en su propio monasterio: *Accipe plenam*, etc. Acabado esto, la abadesa va a su puesto en el coro de la misa, en el mismo orden con que vino, se asienta allí y las dos asistentes se están de pies a sus lados. Si la bendición se hace fuera de su monasterio, dice el prelado: *Stet in justitia et sanctitatis, et tene locum tibi delegatum a Deo; potens est enim Deus, ut augeat tibi gratiam suam*.

14. Vuelve después al pie del altar, dexa la mitra y el báculo, y entona de pies el *Te Deum*: el coro lo prosigue a versos, y mientras el cántico, las religiosas, unas después de otras, según su grado de profesión, comenzando por la priora, van a ponerse de rodillas delante de la abadesa; ésta las levanta, las abraza, las besa y les dice a cada una: *El Señor os conceda la vida eterna*, y ellas responden *Amen*.



15. Concluido el cántico, el prelado toma la mitra y el báculo, va delante del rexado, dexa el báculo y la mitra, y con las manos juntas, dice sobre la abadesa, que está sentada, los versos y colectas, como están en el Ritual latino.

16. Vuelve después a tomar la mitra, da solemnemente la bendición a las religiosas y al pueblo, diciendo: *Sit nomem Domini*, etc. y, después de la bendición y de haver concluido el último evangelio, se retirará en paz.

(AP)



## A PROPÓSITO DE UN NUEVO FRAGMENTO AUTÓGRAFO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Nadie desconoce que en la investigación medieval fácilmente pueden surgir sorpresas. Si éstas están relacionadas con un autor de renombre y prestigio, las sorpresas se convierten en gratisimas. Hoy queremos dar a conocer en el campo científico un nuevo fragmento-reliquia de un autógrafo de santo Tomás de Aquino. Este fragmento-reliquia es minúsculo, pero no por ello deja de ser de interés. Se trata de dos líneas de una columna verso; en total unas dieciocho palabras. Las otras dos líneas de una columna recto pertenecen a otra mano. ¿Cómo hemos logrado localizar el fragmento?

Son ya varios los años que en mi calidad de archivero de la Provincia Dominicana de Aragón (España) he tenido que estar en contacto con todos los archivos conventuales y el de la Provincia y de una manera especial, por vocación, con lo relacionado con el siglo XIII. Esto me ha facilitado la labor del conocimiento de cómo entre los dominicos de la Provincia se estimaban las obras de santo Tomás. Más aún, de cómo en nuestro convento de Santa Catalina de Barcelona se conservaba al autógrafo del IV De las Sentencias, hoy dado por perdido. Poco a poco, perteneciendo ya a la Comisión Leonina, he ido viendo cómo los autógrafos de santo Tomás han ido dispersándose en reliquias y éstas eran frecuentes en España<sup>1</sup>. Con esta impresión fueron llegándome noticias de que se había dado la existencia de un fragmento autógrafo en el monasterio de Santa Inés de Zaragoza. Esto me extrañó, en un principio, ya que conocía perfectamente la biblioteca de dicho

<sup>1</sup> Baste constatar el hecho del IV Sent. en Barcelona, el fragmento de Almagro, Corias y, como indica Villanueva, Toledo, Málaga. Cf. VILLANUEVA, *Viage literario a las iglesias de España*, tomo XVII (Madrid, 1851), pp. 199-200.

monasterio en vísperas del traslado al edificio actual. Pero esto no obstaba para que en la primera visita que hice a Zaragoza en enero del presente año me presentara en dicho monasterio y hablase con la Rvda. Madre Priora. Encontré todas las facilidades y ella misma se me ofreció para buscármelo en seguida. Después de hablar con ella pasé a estar seguro ya de que íbamos a encontrar un fragmento de santo Tomás. Se había recordado algo que en el monasterio se decía de una carta o algo relacionado con santo Tomás. A los ocho días tenía en mi poder este pequeño fragmento-reliquia<sup>2</sup>. Pero surgía en mí un interrogante, ¿era un fragmento autógrafo de santo Tomás?

La duda me vino al hallarme ante dos manos distintas. Una, correspondiente al recto, no era mano de santo Tomás. La otra, parecía una *littera inintelligibilis*. El conocimiento y la familiaridad con los autógrafos del santo me hacían afirmar que sí. Pero para salir de mis dudas había que transcribir el texto e intentar localizarlo. Mi búsqueda entre las obras de santo Tomás no dio resultado. Por esta razón envié el fragmento a Le Soulchoir para que el P. Gils pudiese confirmar mi impresión, y él más familiarizado con la *littera inintelligibilis* se convenció en seguida de que era de santo Tomás y que se trataba de un fragmento relacionado con el ms. de Nápoles (Biblioteca Nazionale, I, B. 54). Con la ayuda del P. H. Dondaine, especialista en el Pseudo-Dionisio, la localización del texto no se hizo esperar. Estábamos, pues, ante un autógrafo, o mejor ante un fragmento del autógrafo de Nápoles.

¿Cómo se hallaba el fragmento? Me inclino a pensar que primeramente el fragmento-Reliquia se hallaba en un pequeño relicario, siguiendo así la trayectoria del ms. de Nápoles. En este pequeño relicario el fragmento rodeaba a una estampa con la imagen de medio busto de santo Tomás que en el verso dice «*Litera sti. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*». Todo hace pensar que se trata del siglo XVIII. Nuestra hipótesis viene confirmada con la siguiente relación. Es tradición en el monasterio de Santa Inés de Zaragoza, la conservación de los barrotes de una silla en que se dice se sentó santo Tomás en una visión que tuvo la V. M. Ger-

<sup>2</sup> En carta certificada del 7-II-1968 me enviaba la M. Priora el fragmento.

trudis Olóriz, muerta en 1747. La Venerable Olóriz, fue priora del convento de Santa Fe de Zaragoza, que a mediados del siglo pasado se suprimió uniéndose con el monasterio de Santa Inés. En la silla anctual hay una nota que dice: «En esta silla se sentó varias veces nuestro Padre santo Domingo, santo Tomás de Aquino y san Juan Evangelista. En el año 1831, cuando salimos del convento, se hizo pedazos y se perdió la auténtica en que se decía ser verdad todo lo dicho». Así, pues, creemos que el convento de santa Fe de Zaragoza fue el depositario de dicho fragmento. Posteriormente, en 1926, el fragmento fue puesto en un sobre por la Priora del monasterio de Santa Inés. El sobre dice: «Una estampa de santo Tomás y un escrito suyo. 1926». En el interior del sobre se da un papel de seda que envuelve el fragmento y escrito por la misma Madre: «Escrito de Sto. Tomás de Aquino»<sup>3</sup>. En este sobre fue encontrado. El monasterio de Santa Inés de Zaragoza (Madres Dominicás, Vía de la Hispanidad), es el depositario actual del fragmento.

¿Cómo y cuándo llegó? Creo que es fácil afirmarlo hoy. Creemos que en el siglo XVIII. Esperamos poder confirmarlo posteriormente.

#### *El ms. de Nápoles y nuestro fragmento*

El ms. de Nápoles ha tenido su historia. Hoy no vamos a descubrirla. Ha sido discutido si es de mano de santo Tomás. Todos conocemos ya las conclusiones definitivas en este aspecto del Padre Gils<sup>4</sup>. Hoy sólo nos interesa indicar que muchos fragmentos faltan en dicho ms. Parte de ellos han sido descubiertos. Recordemos el fragmento de Madrid que se encuentra en un ms. de los opúsculos de santo Tomás y del que el P. Beltrán de Heredia dio la voz de alarma en 1926<sup>5</sup>. El P. Théry hacía una descripción

<sup>3</sup> Estos datos nos los ha ofrecido nuevamente la M. Priora en carta del 26-III-1968. Los restos de la venerable Olóriz y los escritos sobre su vida los trasladaron las monjas de Santa Fe de Zaragoza al monasterio de Santa Inés a mediados del siglo pasado, cuando se unieron a este último.

<sup>4</sup> Cf. GILS, *Le manuscrit Napoli, Biblioteca Nazionale I. B. 54, est-il de la main de s. Thomas?*, «*Révue des Sciences phil. et théol.*» 49 (1965) 37-59.

<sup>5</sup> *Los manuscritos de santo Tomás en la Biblioteca Nacional de Madrid*, en «*La Ciencia Tomista*» 18 (1926) 100: «Entre los folios 79-80 lleva cosida una cedula en pergamino, de letra muy parecida, tal vez autógrafa de santo Tomás.»

detallada del estado actual del ms. de Nápoles en 1930-31<sup>6</sup> y nos indicaba el contenido del relicario de Santo Domingo de Nápoles<sup>7</sup>. El P. Käppeli en 1935 nos daba la lectura del fragmento de Bolo-  
nia<sup>8</sup>. Finalmente el benedictino Inguanez en 1956 nos ofrecía el  
fragmento de Valeta (Malta)<sup>9</sup> con la nota del P. Dondaine, en la  
que hace referencia nuevamente al fragmento de Madrid<sup>10</sup>. A to-  
dos estos fragmentos hay que añadir hoy el de Zaragoza. Pero  
¿dónde se sitúa dentro del ms. de Nápoles?

De nuevo hay que recurrir a la descripción detallada de Théry  
y a la descripción ofrecida por el P. Shooner en el *Répertoire*<sup>11</sup>  
de los ms. de santo Tomás para intentarlo. Una cosa es cierta,  
nuestro fragmento corresponde a un folio de dos columnas. Este  
simple hecho nos indica claramente que tiene que ser de la última  
parte del ms. de Nápoles, ya que éste consta de folios de una co-  
lumna hasta el folio 97 donde empiezan las dos columnas que se  
sucederán hasta el final. La misma letra de nuestro fragmento  
viene a confirmar esta suposición. Estamos en la curva de evolu-  
ción de la escritura de santo Tomás de los últimos folios del ma-  
nuscrito de Nápoles. Puede compararse nuestro fragmento con la  
Planche III A, presentada por el P. Gils en su artículo<sup>12</sup>. El texto  
del recto del fragmento hace alusión a una *eclipsis miraculosa*, y  
esto ha orientado al P. H. Dondaine a pensar en la carta VII del  
Pseudo-Dionisio. El texto autógrafo corresponde a la carta VIII A.  
Siguiendo la descripción de Théry vemos que la carta VIII sigue  
en el folio 137<sup>r</sup> actual con las palabras *coniurabant ipsa...* (VIII  
P; BORGNET, XIV, p. 957 b). Haciendo un pequeño cálculo entre  
nuestro texto y el comienzo del folio 137<sup>r</sup>, pueden suponerse apro-  
ximadamente unas seis columnas de autógrafo, ya que un folio  
consta de dos columnas. Esto nos lleva a colocarlo entre las pri-  
meras líneas de un folio recto b para la mano extraña a santo To-

<sup>6</sup> *L'Autographe de s. Thomas conservé a la Biblioteca Nazionale de Naples*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 1 (1930-31) 15-86.

<sup>7</sup> *Le petit reliquaire du couvent de San Domenico Maggiore contenant une page autographe de s. Thomas d'Aquin*, AFP 1 (1930-31) 336-40.

<sup>8</sup> *Ein Fragment de Neapler Thomasautographs in S. Domenico in Bologna*, AFP 5 (1935) 343-346.

<sup>9</sup> *Un fragment autographe de s. Thomas d'Aquin conservé à la Cathédrale de la Valette (Malte)*, AFP 26 (1956) 348-352.

<sup>10</sup> *Note complémentaire*, AFP 26 (1956) 353-355.

<sup>11</sup> *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, tomus I (Romae, 1967), p. 8.

<sup>12</sup> Cf. p. 47.

más y un verso *a* para el autógrafo, o sea fol. recto b-verso a ( ) 137<sup>r</sup>. Con lo cual tenemos el único testimonio conocido del cuadernillo 19 que falta por completo en el ms. de Nápoles, según Théry entre los folios 136-137 actuales<sup>13</sup>.

¿Desde cuándo falta del ms. de Nápoles? Ciertamente las prohibiciones del Maestro General Cloche para impedir todas las aniquilaciones del ms. de Nápoles no fueron válidas<sup>14</sup>. La dispersión de fragmentos reliquias continuaban dándose, y gracias a estas prohibiciones y a las diversas paginaciones del ms. podemos conocer una fecha aproximada de estas dispersiones de reliquias. Por ello creemos que las fechas indicadas por Théry son válidas para nuestro caso<sup>15</sup>.

La estancia de los españoles en Nápoles nos hacen suponer que parte de estas reliquias-fragmentos deben haber venido a España como es el caso de nuestro fragmento. Fechas que concuerdan perfectamente con nuestra hipótesis anterior. O sea a principios del siglo XVIII. De hecho tenemos conocimiento por Lavazzuoli<sup>16</sup> que en 1702 los dominicos de Nápoles dieron el primer folio del ms. de Tomás de Aquino como reliquia a Felipe V. Este folio contenía el nombre de santo Tomás de Aquino. ¿No se tratará de fragmentos de este ms. lo que dice Villanueva de Toledo, Málaga, etc.?<sup>17</sup>. Este simple hecho es una suposición, pero no por ello deja de ser una perspectiva a considerar.

<sup>13</sup> Cf. p. 49.

<sup>14</sup> Cf. THÉRY, p. 52.

<sup>15</sup> Pág. 54.

<sup>16</sup> Escritas estas páginas, el P. Shooner y el P. A. Dondaine me facilitaron la noticia del folio donado por los dominicos de Nápoles al rey Felipe V. Les agradezco sinceramente esta noticia, así como la nota de V. G. LAVAZZUOLI, *Elogio d. s. Tommaso d'Aquino*, Napoli, 1791, p. 16, que dice: «Il monastero di S. Domenico Maggiore di Napoli oltre le varie opere di S. Tommaso trascritte in pergamena dai Contemporanei, e già poc'anzi accennate, gode la gloria di conservare il surriferito libro inedito scritto di propria mano del Santo, che comenta il libro *De Caelesti Hierarch.* dal quale ne fu preso il primo foglio, dove leggeasi il *Fris The de Aquino*, cioè *Fratrís Thomae de Aquino*, e dentro nobile Reliquiario d'Argento fu da'Padri regalato alla Maestà del Monarca Filippo V. d'Angio, quando nell'anno 1702. essendo venuto in Napoli, si portò alla visita della Chiesa di S. Domenico suddetto. Ed anche per antica tradizione ivi si venera una piccola cella, dove il Santo Dottore abitò; ed ora è Oratorio privato». Nota que no encontramos en el trabajo de Théry.

<sup>17</sup> Cf. nota 1.

### El texto del fragmento

Una vez que hemos situado el fragmento dentro del ms. de Nápoles creo que es hora de que demos su descripción y su transcripción. El fragmento-reliquia es minúsculo. Dos líneas de una columna de un folio de dos columnas. Unos 8'5 cm. de largo por 1 cm. de alto. El color de la tinta ha perdido bastante, adquiriendo un color amarillento sobre todo para la parte autógrafo. El otro lado conserva algo más el color de hierro oxidado. El fragmento, lo hemos indicado ya, tiene dos manos. La primera corresponde a las dos líneas de una columna verso b, y no es mano de santo Tomás. A los editores de las obras de san Alberto les corresponde indicar de qué mano se trata. Nosotros indicaremos solamente que no es la mano que a veces alterna con santo Tomás, fol. 89 r y 107 v. Tiene, además, un cierto parecido con la mano A del 781 que nos describe el P. Dondaine<sup>18</sup>. Pero no creemos que se trate de la misma mano.

El texto del recto b dice así:

so<l>em<sup>a</sup> et occidentem. ergo omnis naturalis <eclipsis><sup>b</sup> incipit ex parte occidentis. miraculosa ergo | osteditur que iter<sup>c</sup> ex oriente inchoavit, ut dicit littera<sup>18</sup>.

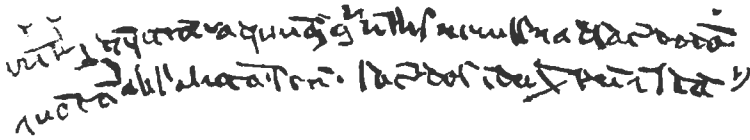
<sup>a</sup> *socem* en el fragmento, pero con una *l* escrita sobre la palabra. El sentido pide *solem*. <sup>b</sup> <eclipsis> que añadimos para completar el sentido.

<sup>c</sup> *iter* es posible. No obstante, tal vez cabe *tunc*. Nos parece que en la mano del recto tenemos *tc* con un signo — encima de la *c*, de abreviación.

El texto del verso corresponde a lo que consideramos autógrafo del joven Tomás. Son características muy de santo Tomás la unión *dp* (*ad penitentiam*) y la *r* final del *peccator*. El texto dice:

<sup>18</sup> *Secrétaires de saint Thomas* (Roma, 1956), c. IV, p. 54 ss.





cum enim quidam peccator ad penitentiam contraversus venisset ad sacerdotem | quendam absolutionis causa. sacerdos induxit eum in sancta <sup>19</sup>.

Creemos que estas líneas bastan para dar a conocer nuestro fragmento-reliquia. El tiempo nos irá descubriendo nuevos hallazgos, ya que los autógrafos han sido muy fragmentados. Ello exigirá nuevos esfuerzos orientados hacia ellos, sobre todo en los archivos y relicarios. Pensamos en especial en España. Queremos terminar también agradeciendo de una manera especial a las Madres Dominicanas del monasterio de Santa Inés de Zaragoza sus desvelos y sus noticias sobre el fragmento. Su colaboración me ha sido indispensable para ofrecer estas líneas. Tampoco queremos silenciar los ánimos que a través de sus cartas me ha dado el Padre Gils para realizar este pequeño trabajo. No se ha limitado solamente a darme ánimos, sino que me ha puesto a disposición su conocimiento en los autógrafos y ayudado a localizar el texto.

ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P.

<sup>19</sup> Cf. ALBERTUS, *sup. Epist. Dion.*, ep. VII F; JAMMY, XIII, p. 159; BORGNET, XIV, página 920 b.

<sup>20</sup> Cf. ALB., *sup. Epist. Dion.*, ep. VIII A; JAMMY, p. 167 a; BORGNET, XIV, p. 951 a.

<sup>21</sup> Cf. GILS, pp. 49-50, cómo emplea el santo la r.

<sup>22</sup> THÉRY, p. 60 ss.; GILS, todo el artículo.

## UN NUEVO FRAGMENTO AUTÓGRAFO DE SANTO TOMÁS

Estando ya compuesta nuestra nota anterior, hemos podido comprobar que nuestra hipótesis de que en España se daban fragmentos autógrafos de santo Tomás es cierta. Es lo que demuestra la existencia de un nuevo fragmento en el Colegio Escocés de Valladolid<sup>1</sup>, fragmento que pertenece, con el de Zaragoza, al manuscrito de Nápoles. Hoy, dada la urgencia de nuestra nota, no haremos hincapié en la parte histórica. Nos interesa dar a conocer la existencia del fragmento y su transcripción.

### a) *Descripción del fragmento*<sup>2</sup>

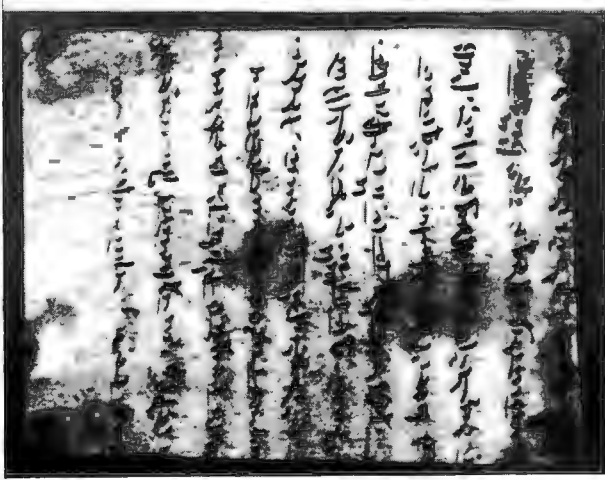
Las dimensiones del mismo son de 52 × 39 mm. Tenemos once líneas por cada lado y están incompletas las del recto al principio de línea, las del verso al final de las mismas. Por ello nos veremos obligados a ofrecer nuevamente el texto con el manuscrito de París, *Bibl. Mazarine 873*, dando algunas variantes con el *Vat. Latin. 712*.

El texto autógrafo pertenece al final del libro del Pseudo-Dionisio *De divinis nomin.* Ahora bien, ¿en qué lugar del manuscrito de Nápoles lo hemos de colocar? Siguiendo de cerca la descripción de Théry<sup>3</sup>, podemos indicar que entre los folios 130-32

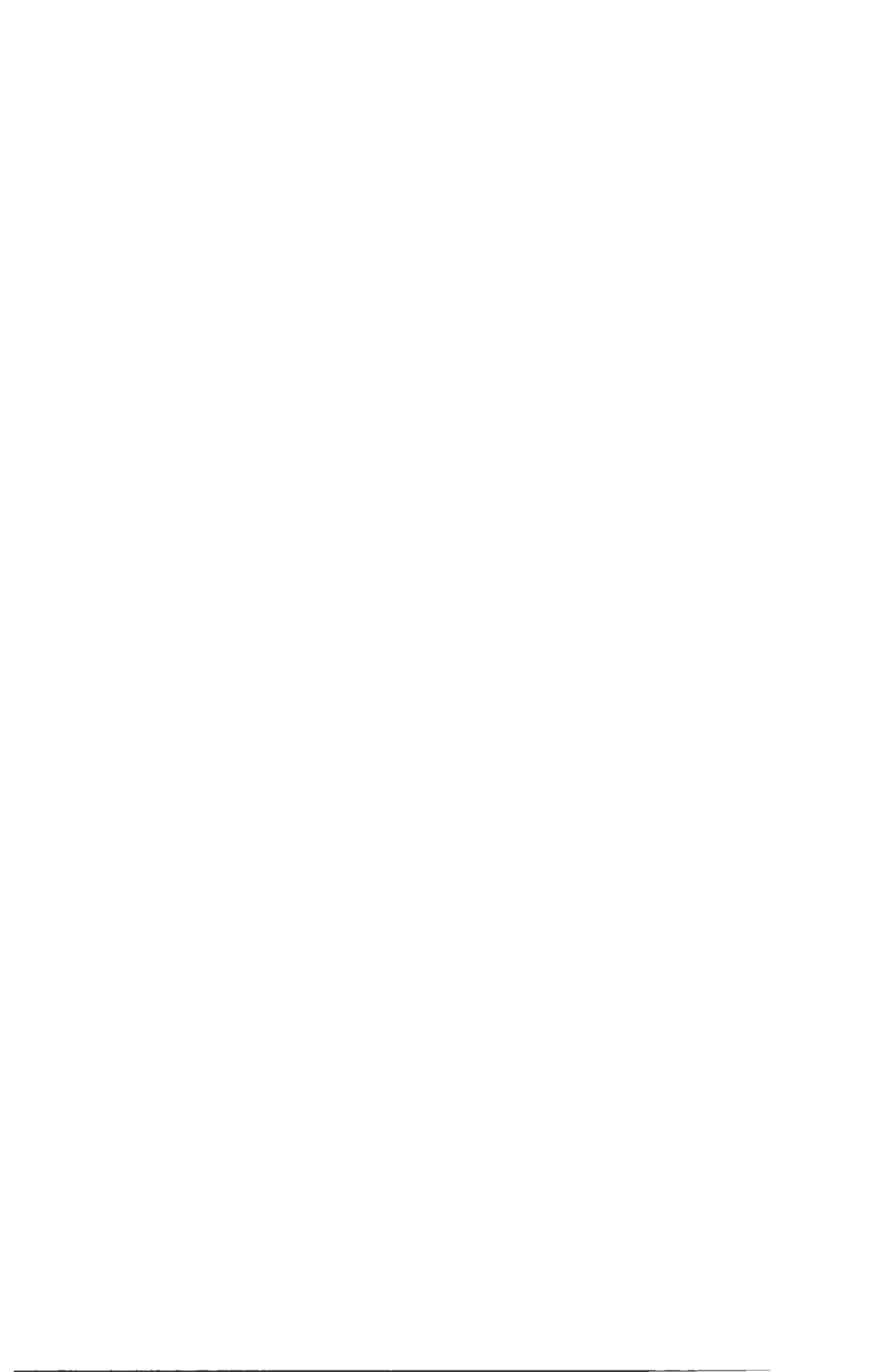
<sup>1</sup> El colegio escocés se estableció en Madrid en 1627 y estuvo bajo la dirección de los jesuitas hasta 1768, en que fueron expulsados, y desde entonces los obispos escoceses se encargaron del mismo y se trasladó al Colegio de S. Ambrosio de Valladolid, que era de los jesuitas expulsados.

<sup>2</sup> El P. A. Dondaine pudo en nuestro conocimiento la existencia del fragmento y nos ha facilitado cuantos datos necesitábamos para la redacción de estas páginas. Al no poder enviarnos el original nos ha hecho posible la fotocopia y nos ha hecho el control en relación con el manuscrito del Vaticano. Desde aquí nuestro agradecimiento cordial y sincero. El mal estado del fragmento ha hecho que nuestra transcripción haya sido confirmada por él y por el P. Gils.

<sup>3</sup> *L'Autographe de s. Thomas conservé a la Biblioteca Nazionale de Naples*, páginas 46, 48.



Autógrafo de santo Tomás  
*Fragmento de Valladolid*



actuales, pertenecientes al cuadernillo 18, encontramos tres folios que faltan según la paginación primitiva (191-93 inclusive de la primera paginación). De nuevo estamos ante el primer testigo de estos folios.

b) *Transcripción del fragmento* <sup>4</sup>

Hemos indicado anteriormente que el texto está incompleto por ambas partes. Para la transcripción nos hemos servido de una fotocopia del fragmento que nos ha sido facilitada por nuestros servicios fotográficos de Le Saulchoir. Pero la transcripción ha sido controlada también por el P. A. Dondaine y P. Gils con el original del fragmento autógrafo.

1) *Valladolid, recto:*

e attingente ad ipsum. et per ea que dicta  
 . Circa secundum sic proceditur. uidetur quod bonum non sit primum  
 et dignissi  
 gnus <sup>1</sup> est eo quod non est sibi proprium. set sicut dicit iero <sup>2</sup>.  
 uere <sup>3</sup> est cuius esse non nouit preteritum et  
 ur <sup>4</sup>. ergo dignius nomen e<st><sup>5</sup> quam bonum. ad idem  
 dicit <sup>6</sup> damascenus. qui est est primum nomen. ergo est <sup>7</sup> dignissimum  
 it <sup>8</sup>. quod hoc solum nomen qui <sup>9</sup> est est nomen ineffabile.  
 tem litteris non scribebant ergo qui est uidetur  
 tia <sup>10</sup> dignior est eo quod assequitur substantiam. set hoc  
 bonum autem id quod assequitur. ergo hoc nomen qui est  
 Ad oppositum. de priori et digniori prius

<sup>1</sup> He explicado la *g* porque además de la *i* se puede ver el segundo trazo horizontal de la *g*.

<sup>2</sup> *iero.*: puede ser un punto, o introducir la *n* de *-nimus*; creo que es un punto.

<sup>3</sup> *uere*: se ve el segundo trazo de la *u*.

<sup>4</sup> *ur*: se ve el fin de *r* y el trazo sobrescrito.

<sup>5</sup> *e<st>*: falta la abreviación (frecuente en T).

<sup>6</sup> *dicit*: creo que se puede ver el segundo trazo de *d* y la *t* sobrescrita.

<sup>7</sup> *est*: prim. mano, una *d*; seg. mano, la *d* cambiada en *ē*.

<sup>8</sup> *it*: creo que se ve sólo la *t* sobrescrita.

<sup>9</sup> *qui*: prim. mano, *quod*; seg. mano, *qui*.

<sup>10</sup> He explicado *-tia* porque se ve la *ā* final de *sbā*.

<sup>4</sup> Nos es fácil la transcripción. El fragmento está recortado al principio de las líneas del recto y al final del verso. Ello hace que tengamos que añadir unas breves notas en la transcripción que creemos que avalan nuestro texto. Las mismas notas paleográficas de nuestra nota anterior sobre el fragmento de Zaragoza sirven para conocer que el autógrafo de Valladolid es de mano de santo Tomás.

2) *Valladolid*, verso:

sibi<sup>1</sup> suo amico et prouocat eum  
 quos ierarchicos uocat sibi trad<sup>2</sup>  
 (+ marg.: uel) per doctrinam sibi contraxit ut auarus.  
 ipsum traens currendo sursum ad  
 intentionis non propter humanam laud<sup>3</sup>  
 tradere paratus est et ipsi timo  
 secundum quod ipse sufficiens est dicere et i  
 quia hic est optimus modus doc  
 et discenti proportionatur. et in nu<sup>4</sup>  
 traditioni diuine scientie sibi ||<sup>5</sup> tra  
 ipsam nisi ubi deficit sibi uirtus ad in

<sup>1</sup> *sibi* no está claro en la fotocopia. No tiene sentido en el contexto; creo que ha sido rayado por T.

<sup>2</sup> *trad.*: creo que se puede ver parte de la *d*.

<sup>3</sup> *laud.*: primera mano, *lad.*; seg. mano, en escribiendo, *laud.*: es un ejemplo de la confusión en T de *au* y *a* (cf. «Revue Sciences philosophiques et théologiques» 46 [1962] 445, nota 82.)

<sup>4</sup> se ve la *n* y parte de la primera *l*.

<sup>5</sup> Después de *sibi* hay dos cosas distintas rayadas: la primera es una *s* (no *secundum*); la segunda puede ser el primer elemento de una *t* o *d*.

c) *El texto completo del fragmento*

Antes indicamos que el texto de Valladolid está en mal estado y, como tal, incompleto y difícil de descifrar. Vamos a ofrecer el texto completo siguiendo al manuscrito de París, *Bibl. Mazarine* 873 (= P), para las palabras que no son del autógrafo (= T). Ofrecemos también algunas variantes de interés en relación con el *Vat. Latin. 712* (= V), siguiendo así el método adoptado por Théry<sup>5</sup>.

¿Por qué hemos escogido P? Indudablemente nos ofrece mayores garantías. La mano de P la encontraremos también en el autógrafo del tercero de las Sentencias (*Vat. Latin. 9851*, ff. 5v-10r). En el caso de las Sentencias no es el origen de la tradición, depende de ella, pero nos ofrece un texto similar y con los mismos errores que el 51 del Cabildo de Pamplona<sup>6</sup>. El mismo P. A. Dondaine ha examinado esta mano llamada por él C en su *Secretaires*<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Agradecemos el control en relación con el V. que nos ha facilitado el Padre Dondaine.

<sup>6</sup> Cf. en este sentido lo que nos dice el P. Gils en *Textes inédits*, «Rev. Sciences Phil.-théol.», nn. 11, 12.

<sup>7</sup> *Secretaires de Saint Thomas*, p. 41 ss. Algunas de sus observaciones han de ser revisadas.

y que interviene en otras obras de san Alberto. Todo ello nos hace preferir P a V.

*Sup. Dion., De divinis nominibus*

P = ff. 213 ra-b y 214 Ra.

V = ff. 233 vb-234 ra y 234 vb.

Las palabras de Valladolid subrayadas:

*recto:*

...et sic etiam non significatur nisi nomine *attingente ad ipsum. et per ea<sup>a</sup> que dicta sunt patet solutio ad omnia que obiecta sunt. Circa secundum sic proceditur. uidetur quod bonum non sit primum et dignissimum nomen dei. nomen enim quod proprium dei est dignius est eo quod non est sibi proprium. set sicut dicit ieronimus. ipse solus proprie et uere est cuius esse non nouit preteritum et futurum. de bono autem hoc non dicitur. ergo dignius nomen est<sup>b</sup> quam bonum. ad idem. primum nomen est dignissimum. set sicut dicit damascenus. qui est est primum nomen. ergo est dignissimum. ad idem rabi moyses dicit. quod hoc solum nomen qui est est nomen ineffabile. quod antiqui propter suam dignitatem litteris non scribebant ergo qui est uidetur dignissimum nomen<sup>c</sup>. ad idem<sup>d</sup>. substantia dignior est eo quod assequitur substantiam. set hoc nomen qui est significat substantiam. bonum autem id quod assequitur. ergo hoc nomen qui est est<sup>e</sup> dignius quam hoc nomen bonum. Ad oppositum. de priori et digniori prius est agendum...*

<sup>a</sup> ea T, ipsa P, ista V      <sup>b</sup> e<st>T, est ens PV      <sup>c</sup> nomen V, om. P  
<sup>d</sup> ad idem P, persona V pro preterea      <sup>e</sup> est V, om. P.

*Texto verso:*

non debet piger esse ad benefaciendum [sibi] suo amico et prouocat eum suo exemplo. quia<sup>a</sup> nihil de sacris sermonibus quos ierarchicos uocat traditis a deo. vel per inuentionem<sup>b</sup> uel per doctrinam sibi contraxit ut auarus. et inuidens illud aliis. set se ipsum traens<sup>c</sup> currendo sursum ad deum. per rectitudinem intentionis non propter humanam laudem tradidit. et adhuc tradere paratus est et ipsi timotheo. et aliis sanctis uiris secundum quod ipse sufficiens est dicere et illi<sup>d</sup> quibus dicitur<sup>e</sup> audire. quia hic est optimus modus docendi<sup>f</sup> quando doctrina docenti. et discenti proportionatur. et in nullo uult facere iniuriam traditioni diuine scientie sibi tradite a deo retinendo ipsam nisi ubi deficit sibi uirtus ad intelligendum uel ad exponendum. fit enim iniuria diuinis donis...

<sup>a</sup> quia V, om. P      <sup>b</sup> vel per inuentionem P, om. V      <sup>c</sup> traens T, tradens PV  
<sup>d</sup> illi V, illis P      <sup>e</sup> dicitur V, abreviado P      <sup>f</sup> docendi V, docendo P.

Creemos que estas líneas tienen especial interés para recabar la atención de los estudiosos españoles sobre la existencia de estos fragmentos autógrafos. Por ello mismo agradecemos de antemano cualquier observación que se nos haga.

Queremos agradecer nuevamente la ayuda que nos han prestado los PP. A. Dondaine y Gils. Su competencia avala nuestro esfuerzo, sobre todo tratándose de la *littera inintelligibilis* de santo Tomás de Aquino.

ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P.

Presidente de la Sección Española  
de la Comisión Leonina. Torrente,  
Valencia (España)



## LA ORTODOXIA DE RAMÓN LLULL

Ramón Llull fue un genio de nuestra cultura medieval. Como todo genio tuvo incontables aciertos y no pocos fallos, debidos a su formación autodidacta. Como genio y maestro tuvo sus seguidores y discípulos; pero surgieron asimismo adversarios de sus doctrinas, especialmente en aquellos puntos cuya ortodoxia religiosa eran vulnerables.

El presente estudio intenta ser un resumen de las controversias en torno a las enseñanzas lulianas. El esquema del mismo es el siguiente: I. La influencia de la Orden de Predicadores y del Beato Ramón Llull en Cataluña (s. XIII-XIV). — II. La acusación de heterodoxia luliana lanzada por los Dominicos. — III. La cuestión de la ortodoxia de Llull en el Concilio Tridentino.

### I. LA INFLUENCIA DE LA ORDEN DE PREDICADORES Y DEL BEATO RAMÓN LLULL EN CATALUÑA (S. XIII-XIV)

El preclaro obispo de Vich, Dr. Torras y Bages, en su obra *La Tradició Catalana*, afirma que Cataluña recibió toda su religiosidad de la Orden de Santo Domingo. En efecto, a comienzos del siglo XIII, expulsados ya los árabes y bajo el reinado de Jaime I, se realizó la unión de todo el reino catalano-aragonés, que comprendía con estas dos regiones Valencia y las islas Baleares; los dominicos se encargaron con su predicación de dar solidez y firmeza a la fe cristiana del pueblo.

La historia ratifica esta afirmación. En el año 1200 existía en Barcelona el convento de Santa Catalina, mártir, de los Frailes Predicadores. En él recibieron su formación o profesaron en el transcurso del tiempo, entre otros san Raymundo de Penyafort, Ramón Martí, autor del *Pugio fidei*, san Vicente Ferrer<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. JOSÉ M. GARCANTA, O. P., *Introducción General a la Summa contra los*

La Orden dominicana se difundió con fruto en el reino catalano-aragonés, ya que las circunstancias en que desarrolló su actividad eran semejantes a las que santo Domingo de Guzmán encontró en el Languedoc y que motivaron la fundación de la misma. Mientras en Francia los predicadores se enfrentaban a los albigenses, aquí debían luchar contra los musulmanes y judíos, cuya existencia y consiguiente convivencia constituía un serio peligro para la fe<sup>2</sup>. El número de los conventos y de los religiosos creció rápidamente. De tal manera, que san Raymundo de Penyafort, habiendo concluido su mandato de maestro general y de nuevo en Barcelona, pudo pensar en la organización de las misiones y de las discusiones con los árabes y los hebreos, al propio tiempo que fundaba una escuela de lengua árabe para facilitar sus propósitos. El Capítulo General de la Orden, celebrado en Valencienes a principio de junio de 1259, decretó lo siguiente: «Inun-gimus provinciali quod ipse ordinet aliquod sutdium ad addiscendam linguam arabicam in conventu Barcinonensis vel alibi, et ibidem collocet fratres aliquos»<sup>3</sup>.

Al año siguiente, el 15 de julio de 1260, Alejandro IV concedía facultades extraordinarias a san Raymundo para la organización de las misiones en los territorios islámicos cercanos — en la península —. Para la formación de los frailes dedicados a estas misiones pidió el de Penyafort a santo Tomás de Aquino la composición de la *Summa contra gentes*. Así lo testimonia la tradición de fray Pedro Marsili, O. P., consejero de Jaime II, quien en la vida de nuestro santo compatriota escribe: «Conversionem etiam infidelium, ardenter desiderans, rogavit eximium doctorem Sacrae Paginae, Magistrum in Theologia, fratrem Thomam de Aquino, eiusdem ordinis, qui inter omnes huiusmodi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximus habetur, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores; per quod et tenebrosa tolleretur calligo et veri solis doctrina credere volentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti Patris humilis deprecatio requirebat, et SUM-

*Gentiles* (Madrid, 1952), pp. 7 ss., donde se describe el ambiente y las actividades de los dominicos.

<sup>2</sup> TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española de los siglos XIII y XIV*, vol. I (Madrid, 1939), p. 151.

<sup>3</sup> REICHERT, *Monumenta fratrum Ord. Praedicatorum*, t. I, p. 98.

MAM quae CONTRA GENTILES intitulatur condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur»<sup>4</sup>. Por otra parte, es cierto que la doctrina del Angélico fue conocida en Barcelona por sus contemporáneos. Lo prueba la comparación entre la *Summa contra gentes* y el *Pugio Fidei* de Ramón Martí, O. P. Éste escribió la primera parte de su obra ciertamente antes de 1274, y el Doctor Llobera ha demostrado que transcribe literalmente capítulos enteros de la *Summa* de santo Tomás<sup>5</sup>. Esta difusión de la doctrina tomista no carece de importancia, pues la sospecha de heterodoxia del sistema luliano surgió de las diferencias con aquél.

Al iniciarse el siglo XIV, el estudio de la lengua árabe se transformó en estudio general de la Orden, como testifican documentos históricos. En este estudio se formaron ilustres dominicos catalanes, y parece ser que también algunos clérigos diocesanos recibieron allí su formación teológica.

La influencia de la Orden de Predicadores alcanzó las Universidades del Reino — *Estudis Generals* —. Así, para dar un ejemplo, san Vicente Ferrer fue profesor de la universidad de Lérida, la más ilustre de aquel tiempo. Del influjo que este santo ejerció en la vida religiosa y política del reino catalano-aragonés, baste recordar dos hechos. La fama de predicador y taumaturgo, testificada en multitud de pueblos y ciudades, hizo inclinar poderosamente los ánimos en el compromiso de Caspe y en la aceptación de su resultado. Esta misma autoridad moral sobre el pueblo fiel apartó el peligro del cisma, al leer solamente el 26 de enero de 1416, en Perpiñán, la substracción de obediencia de todo el reino a Benedicto XIII.

Finalmente, son muchos de los obispos elegidos de entre los frailes Predicadores, como testifica el episcopologio<sup>6</sup>.

Pero el mismo Torras y Bages señala otra fuente de la religiosidad y ciencia de Cataluña, que es el punto de engarce entre

<sup>4</sup> GARGANTA, op. cit., p. 13. Esta tradición a la que hace referencia el texto es discutida, pero no carece de sólido fundamento. Véase *ibid.*, pp. 13-23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21. El texto íntegro del discurso del doctor José M. Llovera, *Raimundo Martí, un teólogo español del siglo XIII*, pronunciado en el Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, Barcelona, 1929, puede leerse íntegro en «Cristiandad» 2 (1945) 539-543 y 3 (1946) 4-7.

<sup>6</sup> Para la diócesis de Barcelona puede verse SEBASTIÁN PUIG Y PUIG, *Episcopologio de la Sede Barcinonense* (Barcelona, 1929), Fr. Pedro de Centellas, página 200 ss., Fr. Ferrer de Abella, p. 243 ss.

la solidez de la enseñanza de los dominicos y la premura de la caridad de los Frailes menores: Ramón Llull.

Éste al volver de su peregrinación a Palestina, Roma y Asís, quiso consolidar su conversión por el estudio de la teología en París. Posteriormente, para poder convencer de su error a los sarracenos, se dirigió a Barcelona, donde aconsejado por san Raymundo de Penyafort decidió el plan de su vida.

Se retiró a la soledad de Miramar, en Mallorca. Se dedicó primero al estudio y a la meditación, después compuso sus obras y finalmente estableció un *estudio*, semejante al de los dominicos en Barcelona, donde se estudiaría árabe, siriaco y hebreo.

Llull, considerando imposible arrebatar los Santos Lugares del poder musulmán por las Cruzadas, ideó alcanzarlo por la conversión de los dominadores a la fe cristiana; en este sentido misionero estaba plenamente de acuerdo con el santo barcelonés. Pensó y escribió muchas obras para convencer a los árabes de su error, usando de la filosofía como argumento popular y propedéutico a la fe; por ello sus escritos tienen carácter polémico-apologético<sup>7</sup>. Como consecuencia de su concepción polémica pero de espíritu franciscano, su obra constituye un sistema filosófico, ideal en cuanto a su parte social, manifestando el carácter eremítico del hombre que lo ideó, y en el que el afecto supera lo intelectual.

Sistema sobrenaturalista, inorgánico, concebido contra el averroísmo que intentaba separar la ciencia de la fe. El lulismo intenta como contrapartida probar racionalmente la verdad revelada, o, al menos, presentar las razones positivas de la no repugnancia entre la revelación y la ciencia filosófica. En el sistema lulliano el conocimiento arranca de las cosas sensibles y asciende a través de los sentidos exteriores e interiores, continuando por el entendimiento agente hasta el entendimiento posible — hasta aquí concuerda con el tomismo —; pero de nuevo desciende por la contracción y especificación hasta los problemas particulares y científicos — y en esto difiere —<sup>8</sup>.

No se puede dudar del influjo de Ramón Llull en Cataluña. La amplia difusión de sus obras y de su doctrina son prueba pal-

<sup>7</sup> CARRERAS ARTAU, op. cit., p. 239.

<sup>8</sup> J. AVINYÓ, *Moderna visió del lulisme* (Barcelona, 1929), pp. 43-47; cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, II (Madrid, 1940), pp. 328.

maria del mismo. Ya a mediados del siglo XIV, casi inmediatamente después de su muerte (a. 1315) se erigían en Barcelona (a. 1330) y en Mallorca escuelas lulianas. y a finales del siglo (a. 1392) Berenguer de Fluviá constituía la Universidad Luliana de Palma. Además, en ninguna universidad — Estudi General — del reino faltaba la cátedra de filosofía luliana<sup>9</sup>.

Hasta tal punto el lulismo penetró en el ánimo de los estudiantes, que el dominico Nicolau d'Eymerich obtuvo de Gregorio XI en 1376 una bula condenatoria del lulismo (después trataremos de su obtención). Eymerich, como inquisidor general del reino, temía que la difusión de tal doctrina fuera un peligro para la ortodoxia, ya que ofrecía una racionalidad de los misterios o la inteligencia de los mismos.

Antes de extendernos en este aspecto, resumamos lo dicho en tres puntos:

I. El ideal de san Raymundo de Penyafort y de Ramón Llull coinciden en que ambos procuraron la conversión de los musulmanes; sin embargo, la Orden de Predicadores no descuidó la instrucción doctrinal de los fieles.

II. Por lo mismo el impulso doctrinal de los dominicos penetró muy íntimamente en el pueblo, liberándolo del error y conquistando las inteligencias de los estudiosos a quienes paulatinamente, pero con seguridad, enseñó el tomismo, y, por último, el trato y el ejemplo de los religiosos acrecentó la vida cristiana, incluso en instituciones ciudadanas.

Llull, por su parte, se mostró ejemplar de vida cristiana con simplicidad franciscana, pero su sistema filosófico no alcanzó más que a los centros de estudios donde se suscitaban innumerables controversias. Si el pueblo defendió a Ramón Llull en años posteriores lo hizo sin conocimiento de causa, más bien llevado de la veneración hacia el beato.

III. Es lógico concluir, que el «Beat» Ramón Llull, era considerado en aquella época más como santo que como doctor. Al paso

\* J. AVINYÓ, *Història del lulisme* (Barcelona, 1925), p. 79 ss.

que los dominicos estaban conceptuados como doctos y como ejemplares.

Estos puntos sirvan de advertencia para no extrañarnos de las disensiones entre dominicos y lulianos.

## II. LA ACUSACIÓN DE LA HETERODOXIA LULIANA LANZADA POR LOS DOMINICOS

Llull, después de su conversión y enardecido por el celo, quiso comunicar a los demás sus experiencias interiores. De este deseo fue fruto su extensísima obra — 186 títulos —. En ella, a fin de que los infieles encontraran más fácilmente a Dios, desarrolla un método nuevo y una nueva «ciencia», según los cuales de alguna manera se pueden demostrar las verdades de la fe.

El averroísmo que combatía Llull admitía un doble orden de verdades, de modo que aquello que podía ser verdadero según la fe, podía al propio tiempo ser falso según la razón, y viceversa. El pensamiento luliano no pretende explicar los misterios, ya que por su misma naturaleza son incomprensibles y superan la razón finita, ni realizar un análisis descreído y frío de los dogmas, sino tan sólo presentar aquellos argumentos que aporten certeza al mismo orden racional. En su libro *Desconort* (obras rimadas 331-333) escribe:

E si bé's pot provar, no es segueix que creat  
contenga è comprena trestot l'ens increat.  
Mas qu'en enten aytan, com en eyl s'en es dat.

Es decir: aunque se pruebe el ser increado, no se sigue que el ser creado lo comprenda. Si alguien lo entiende, ello acontece en cuanto le ha sido concedido. Su posición sería rayana al error si no le salvara el tono místico.

Concibió una teología racional e incluso admitió una fe propédeutica, merecedora de censura. Así en el capítulo 63 del *Ars Magna* afirma: La fe dispone y prepara el entendimiento. Cuando éste alcanza un cierto grado la fe lo prepara a un nivel superior, y de este modo se eleva paulatinamente hasta que al fin se identifica la fe y el entendimiento.

Muchas veces también afirma claramente lo contrario: la fe es superior y el entendimiento inferior<sup>10</sup>.

¿Trata acaso de los preámbulos de la fe? Esto parece, puesto que sus afirmaciones, si se las sitúa en el contexto, distinguen una doble fe: aquella que dispone al entendimiento y que al término de un proceso se identifica con él, «quam rudiores ignorant»; y la fe que siempre es superior al entendimiento, es decir, la fe teologal.

Esta exposición se contiene principalmente en su obra *Llibre de Contemplació* o *Ars Magna*. Este libro, compuesto en el año 1272 es el más profundo y extenso del «Beat» Ramón Llull, y se le considera como el libro señero de la literatura catalana medieval. Examinado en 1309 por cuarenta maestros de lo Sorbona obtuvo favorable acogida: «Bonum fidei, eique non repugnans, potius vero utile ad eam confirmandam»<sup>11</sup>.

En vida del autor y por espacio de setenta años sus doctrinas se difundieron pacíficamente; pero, desde el momento en que algunos lulistas sediciosos se afiliaron al begardismo y al «profetismo» místico surgió la dura contienda por parte de los dominicos, cuyo portaestandarte fue Nicolás d'Eymerich. De este inquisidor general del Reino sus contemporáneos escribieron: Erudito, celoso, áspero y despótico en los medios empleados. Eymerich considerando las obras de Llull como suspectas y conducentes a la herejía las denunció a Gregorio XI.

El Sumo Pontífice, con fecha 5 de julio de 1372, mandó al cardenal Ostiense, Pedro, que con veinte maestros y teólogos examinara las obras denunciadas, los cuales hallaron muchos pensamientos dignos de censura (no consta el número de artículos censurables). Gregorio XI, enterado del resultado, y a instancias repetidas del inquisidor, expidió una bula condenatoria de veinte obras — que no se nombran — que tampoco se especifican como suspectas y heréticas.

El 7 de enero de 1373 el rey Don Pedro, el Ceremonioso, pedía al Pontífice una nueva revisión de las obras de Llull, pero esta vez en Barcelona, pues difícilmente los extranjeros podían captar

<sup>10</sup> J. T. CARRERAS ARTAU, op. cit., pp. 519-523; MENÉNDEZ PELAYO, op. cit., página 330 ss.

<sup>11</sup> MENÉNDEZ PELAYO, op. cit., p. 339.

bien la lengua original de muchas de ellas. No hay datos de la ejecución del nuevo examen.

El pueblo llevado por la veneración del Beato exigió el destierro de Nicolás d'Eymerich. Éste, con todo, perseveró en la enconada hostilidad escribiendo tres libros: *Directorium Inquitorum*, *Fascinatio Lulistarum* y *Dialogus contra lulistas*. En el segundo de sus escritos afirma, por ejemplo, que Llull admite la comprensión de la esencia divina, y que en Dios la esencia es distinta de su existencia al enseñar que Dios es «bonifactor, bonificabile et bonificans», y que por lo mismo no es acto puro<sup>12</sup>. En los otros transcribe la bula de Gregorio XI.

Martín V, conocedor del descontento popular y de las reiteradas peticiones del Rey, de los «Consellers» de Barcelona (a. 1393) presentadas a sus predecesores, mandó al cardenal Alananni examinar como delegado apostólico la cuestión de la bula mencionada y pronunciar el correspondiente veredicto. El cardenal se trasladó a Barcelona, en donde en cumplimiento del mandato pontificio dictaminó la llamada *sentencia definitiva* sobre la autenticidad de la bula de Gregorio XI acerca de las obras y doctrinas de Ramón Llull. Sin embargo, porque las circunstancias demostraban que había sido obtenido subrepticamente, y dado que un nuevo examen constataba que nada había contra la fe en los escritos de nuestro autor, en virtud de su legación la declaró privada de efectos.

Con esta gestión del cardenal Alananni se iniciaba la segunda época de paz para el lulismo, que se incrementó floreciente en las universidades de Valencia, Barcelona, Palma y Nápoles.

El nombre y la memoria de Nicolás d'Elmerich hubiesen quedado en la sombra del pasado, si la reiterada rivalidad entre dominicos y lulistas no se hubiese renovado por obra del dominico Guillermo Cassellas, inquisidor de Mallorca. Éste denunció a Pedro Dagú, capellán real y el más ilustre de todos los lulistas, como sospechoso de error ante el Pontífice Sixto VI.

Cassellas, relegado de su cargo y exiliado, a expensas del obispo dominico de Palencia, Diego de Deza, publicó en 1503 el *Directorium Inquistorum* de Nicolás d'Eymerich. De este modo de divul-

<sup>12</sup> Ibid., p. 340.



gaba nuevamente la bula de Gregorio XI contra las obras de Llull. Los lulistas, por su parte, y con el favor real hicieron imprimir y divulgar la *sentencia definitiva* de 1419.

El hecho renovó la antigua violencia en sectores más amplios. Mientras Nicolás de Cusa y Lefèvre d'Étaples divulgaron por Europa el pensamiento de Llull, Bernardo de Luxemburgo, dominico, editó en París, en 1521, el *Catalogus haereticorum*, entre los cuales aparece el nombre de nuestro beato.

Arnaldo Albertí — que después fue obispo de Patti (Sicilia) y asistió al Concilio Tridentino —, siendo inquisidor de Valencia, escribió en 1533 un libro titulado *Commentaria rubricae de haereticis*. En él después de rebatir la posición de Bernardo de Luxemburgo, pide la intervención pontificia en favor de su compatriota con estas palabras: «Summumque decet Pontificem, ut breviter negotium, si coram sua sanctitate propositum fuerit, concludatur»<sup>13</sup>.

Después de la confección de *Índices* particulares de cada diócesis o reino, por mandato de Paulo IV se editó en Roma el primer *Index librorum prohibitorum*, el 30 de diciembre de 1558. En él Ramón Llull aparece entre los autores de primera clase, es decir, cuyas obras quedaban todas prohibidas. Este primer índice de la Iglesia, si bien se confeccionó después de un meticuloso examen, tuvo muchos defectos por la celeridad con que se trabajó, como asimismo porque los teólogos encargados del índice se guiaron por el *Directorium inquisitorum* de Eymerich y por el *Catalogus haereticorum* de Bernardo de Luxemburgo.

Así estaba la cuestión cuando Paulo IV convocó nuevamente el Concilio de Trento.

### III. LA CUESTIÓN DE LA ORTODOXIA DE LLULL EN EL CONCILIO TRIDENTINO

En Barcelona el índice de Paulo IV se recibió con ciertas reservas, principalmente por los resentidos lulistas. La noticia de la inclusión del Maestro en la lista de herejes de primera fila causó

<sup>13</sup> J. CARRERAS ARTAU, *La cuestión de la ortodoxia: Mallorca en Trento* (Palma de Mallorca, 1945-1946).

gran pesar en muchos, pesar que se tradujo en indignación cuando corrió el rumor del intento de una edición barcelonesa del Índice de Paulo IV. Los prohombres de la ciudad visitaron al obispo y al Inquisidor pidiendo la suspensión de dicha edición. Accedieron éstos en espera de la decisión del Inquisidor general.

Afortunadamente este juez supremo no tenía prejuicios en la cuestión, pues el mismo Fernando Valdés, en el índice que había compuesto y editado en Valladolid, había mandado suprimir la condenación de nuestro autor.

Mas, como el nombre de Llull permanecía en el índice romano, el problema que se planteaba era como invalidar dicha inclusión.

Guillermo Cassador, obispo de Barcelona, debía dirigirse a Trento, secundando la convocatoria pontificia de la tercera y última etapa del Concilio. Como teólogo consejero eligió al canónigo penitenciario Luis Juan Vileta. Éste aceptó gustoso el encargo de defender al maestro en el Concilio.

Vileta, entusiasmado lulista, tuvo en sus manos los mejores manuscritos y las obras impresas de Llull. Escribió algunas obras de filosofía sobre Aristóteles y Platón. Profesor de filosofía luliana se apartó del lulismo tradicional escolástico. Como muchos de su tiempo, Vileta intentó conciliar a Aristóteles con Platón; y en este esfuerzo conciliador distinguió la filosofía de ambos, dando el nombre de filosofía común a la aristotélica, y el de filosofía mística a la platónica. La segunda es la sabiduría suprema, en cuyo seno se unen los dos maestros de la antigüedad; y ello es así porque, según Vileta, esta suprema ciencia se insinúa en los doce libros de la *Metafísica* del Estagirita. La sabiduría mística, a la que también llama teología, Pitágoras la comunicó a los griegos y fue transmitida esotéricamente a los discípulos por Platón y Aristóteles. Esta misma sabiduría Llull la recibió por revelación sobrenatural. Esto pensaba Vileta a quien se encargó la defensa del maestro en el Concilio de Trento.

La actitud de los Padres de Trento era más benigna de lo que se pensó. El índice romano de Paulo IV había causado extrañeza por su rigor, por lo cual muchos obispos pidieron una censura más suave. A tal petición respondía el Pontífice el 24 de enero de 1560, preceptuando una mitigación del índice.

Pío IV, elevado aquel mismo año al solio pontificio, pensó en una nueva estructura de la disciplina sobre el Índice, que no hizo pública para que no pareciera un desprecio de la convocación del Concilio. Para realizar su plan, ante la inminencia de la sesión inaugural, escribió a los delegados el 14 de enero de 1562 mandando que las deliberaciones iniciales tratarasen del problema del Índice de libros prohibidos<sup>14</sup>.

En cumplimiento del deseo papal en la primera congregación general, celebrada el 27 de enero bajo la presidencia del cardenal de Mantua, el secretario leyó las cuestiones que había de tratarse; la primera de todas fue «de censura et indice librorum».

No es de este lugar narrar los pormenores de las congregaciones generales. Sin embargo, hay un aspecto que debe ser destacado: todos estuvieron de acuerdo en mitigar el rigor, ya que muchos admitían, con el obispo de Almería, que los autores materiales del Índice de Paulo IV se habían extralimitado en bastantes puntos.

El 26 de enero de 1562 tuvo lugar la segunda sesión solemne de la tercera etapa del Concilio. Los padres decretaron la creación de una comisión conciliar que se encargara de una nueva redacción del Índice de libros prohibidos. La comisión quedó constituida por diecisiete miembros, entre los cuales figuraba el obispo de Oviedo el obispo de Lérida el famoso humanista Antonio Agustín, y el General de los Frailes Menores. En el mes de julio del año siguiente el P. Laínez entraba a formar parte de la misma. Todos ellos eran admiradores del maestro mallorquín.

Desde la mencionada sesión segunda las actividades de esta comisión quedaron envueltas en el máximo secreto. Nada o casi nada aparece en las actas o diarios, en los discursos o tratados que nos han llegado. Para explicar este silencio se ha propuesto la siguiente hipótesis: las actas de la comisión no siguieron el mismo camino que las del Concilio; aquéllas fueron entregadas a Pío IV con todos los documentos pertenecientes a la comisión como prenotandos de la publicación del Índice, subsiguiente a la clausura del Sínodo. Luego el Papa las entregaría a la Congregación del Santo Oficio, cuyos archivos permanecen inaccesibles. Por lo cual

<sup>14</sup> *Conc. Trid.*, VIII, 279.

debemos contentarnos con las noticias dispersas en los documentos generales del Concilio, oficiales o privados.

Desde la formación de la comisión delegada la cuestión luliana tuvo una gran oportunidad gracias al canónigo Vileta, quien, según indicios ciertos, presentó a los comisionados una «memoria» en defensa de la ortodoxia del maestro, al propio tiempo que postulaba la exclusión de Llull del Índice<sup>15</sup>. Esta memoria quedó inédita, y se supone en los archivos del Santo Oficio juntamente con los restantes documentos de la Comisión. Su extensión era considerable y fue compuesta en 1562. No debe confundirse con la petición del mismo autor de mediados del año siguiente, en la que urgía a los miembros comisionados la solución del problema. Es asimismo diversa de la apología de Llull compuesta por el teólogo palentino Juan Arce de Herrera y el sacerdote barcelonés Juan Vila. Longpré en su artículo sobre Ramón Llull en el *Dictionary de Théologie Catholique*, confunde todos estos escritos<sup>16</sup>.

Como defienden críticos modernos — Menéndez Pelayo y Carrerras Artau — el prólogo de Vileta al libro *Ars Magna* de Llull, editado en Barcelona en 1565, es una síntesis de su momeria. El mencionado prólogo comprende una vida del beato y una lista de aprobaciones laudatorias de su doctrina por parte de papas, universidades, reyes y muchos doctores (Lefèvre d'Étaples, Alfonso de Proaza, Cornelio Agripa, Carlos Bouveller, etc.). Sin embargo, parece ser que en el concilio solamente alegó los documentos pontificios y de las universidades.

Antes de desarrollar la parte doctrinal de las obras lulianas, Vileta escribe: «Sed iam tandem in Sacro oecumenico Concilio Tridentino omnis contentio consopita est ex supradictis et aliis complurimis in approbationem, defensionem et commendationem divi Raymundi Lullii et eius omnium operum tanquam catholicorum».

Más difícil es aún historiar las actividades de la comisión conciliar, si se exceptúa el interrogatorio formulado a los supervivientes del Índice de Paulo IV. Entre los pocos documentos sobre la reforma del Índice de los libros prohibidos, sólo se encuentran

<sup>15</sup> J. AVINYÓ, *Història del lullisme*, p. 423.

<sup>16</sup> Tomo IX, parte I, c. 1137.

dos referencias en la publicación *Concilium Tridentinum* (de Mansi): El notario Claudio del Valle el día 10 de octubre de 1562 transcribió el texto del *Directorium inquisitorum* de Eymerich, y el 28 del mismo mes el texto del *Catalogus haereticorum* de Bernardo de Luxemburgo<sup>17</sup>.

Francisco Ferreiro, dominico portugués y secretario de la comisión desde mediados de 1563 anotó lo siguiente: a pesar de las dos testificaciones antilulianas, los Padres decretaron suprimir a Ramón Llull de los autores prohibidos, sin embargo, quisieron que permaneciera entre los autores referidos en la primera regla del nuevo Índice — después se verá en qué consiste —. El éxito no se obtuvo sin esfuerzo. En una carta confidencial del mismo Ferreiro, probablemente al presidente de la comisión, que acompañaba la fórmula del decreto final, advertía la oposición de algunos que deseaban que no se introdujera ningún cambio en el Índice de Paulo IV<sup>18</sup>.

Quizá fue para vencer esta última oposición para lo que el canónigo Vileta elevó su petición a los Padres comisionados del nuevo Índice, para que resolvieran favorablemente la cuestión antes de terminar el Concilio: era por los meses de julio y agosto de 1563.

Por fin, con fecha de 1.º de septiembre de 1563 los Padres delegados para el caso determinaron que debía levantarse toda censura contra los escritos lulianos en el nuevo Índice. El hecho y el día de tal determinación nos constan por declaraciones posteriores del mismo Luis Vileta; las cuales concuerdan con las noticias del P. Polanco, secretario del P. Laínez, contenidas en la correspondencia con el jesuita Jerónimo Nadal<sup>19</sup>.

No se puede dudar que los Padres españoles inclinaron la balanza en defensa del maestro Mallorquín, principalmente el obispo de Lérida, Antonio Agustín, y el P. Laínez, general de la Compañía de Jesús, quien recibió muchas peticiones de sus propios religiosos — Jerónimo Doménech y Jerónimo Nadal — para que fuesen revocadas las censuras contra las obras de Llull<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Conc. Trind.*, XIII, p. 587, nota 4.

<sup>18</sup> *Ibid.*, IX, 1004, nota 1.

<sup>19</sup> Cf. *Monumenta Hist. Societatis Iesu.*, tomo II (Madrid, 1899).

<sup>20</sup> *Archivum Soc. Iesu*, Epist. ad Hieronimum Nadal, 62, 429, 433, 441.

Interesa asimismo determinar los límites de la decisión tridentina: suprimida la censura que pesaba sobre las obras de Llull a partir del Índice de Paulo IV, la intención de la comisión fue retrotraer la cuestión al estado primitivo, es decir, como estaba antes de la confección del mencionado Índice. Esto se desprende de la primera regla del nuevo Índice, por la que quedaban afectadas las obras de nuestro autor <sup>21</sup>: todos los autores no citados en el nuevo elenco, que, sin embargo, antes de 1500 fueron censurados por algún acto pontificio o conciliar, permanecían afectados por los mismos. En consecuencia, la bula de Gregorio XI y la *sentencia definitiva* de 1419 no quedaban abolidas sino ratificadas en razón de que el encargo confiado a la comisión alcanzaba sólo a la reestructuración del Índice de Paulo IV, y no a los demás documentos de la Santa Sede.

La comisión conciliar para confeccionar el nuevo Índice rindió cuentas de su gestión en la última sesión del Sínodo, que tuvo lugar los días 3 y 4 de diciembre de 1563. En el segundo día de la sesión, los Padres aprobaron un decreto en el cual se lee: «*Ut quidquid ab illa praestitum est Summo Romano Pontifici exhibeatur, ut eius iudicio atque autoritate determinetur et evulgetur*» <sup>22</sup>.

En los años posteriores surgieron nuevos conatos contra la ortodoxia de Llull. El auditor de la Rota Romana Francisco Peña, con la protesta de los lulistas y aprobación de Gregorio XIII, reeditó los textos de Eymerich y de Bernardo de Luxemburgo (en 1578 y 1587 respectivamente). Al terminar el siglo xvi, Giordano Bruno, que había sido un defensor entusiasta de la doctrina lulista, fue condenado a la hoguera. Posteriormente Sebastián Krezner, ex jesuita, y uno de los adalides maguntinos del lulismo, cayó en la herejía. Como consecuencia de ello Benedicto XIV pensó en condenar las obras del beato maestro, pero no llegó a una decisión.

## CONCLUSIÓN

De lo dicho se puede concluir:

1.º En los escritos de Ramón Llull hay muchas frases, que si se toman al pie de la letra, merecen ser censuradas desde el

<sup>21</sup> *Conc. Trind.*, XIII, p. 603.

punto de vista de la teología católica. Sin embargo, si se consideran las circunstancias del autor, la intención, el tiempo en que fueron escritas, y si se sitúan en el contexto no contienen ningún error formal en la fe.

2.º Tal como quedó la cuestión a partir de Trento ninguna censura pesaba sobre las obras lulianas; porque si el Concilio Tridentino quiso que el problema permaneciese en la situación anterior al Índice de Paulo IV, se sigue:

a) Que la bula de Gregorio XI de 1376 condenando las obras de Llull era auténtica y válida.

b) Pero, en atención a que la bula fue obtenida subrepticamente, con engaño, por el inquisidor Nicolás d'Eymerich, y que realizado un nuevo examen de los mencionados escritos no apareció ningún error, por la *sentencia definitiva* del Delegado apostólico de Martín V, cardenal Alananni, quedó anulada en sus efectos a partir de 1419.

PEDRO RIBES MONTANÉ





## LONGITUDO CHRISTI SALVATORIS

### UNA APORTACIÓN AL CONOCIMIENTO DE LA PIEDAD POPULAR CATALANA MEDIEVAL

La «Fundación Juan March» ha emprendido estos años pasados una meritoria labor de restauración de la pintura gótica mallorquina. Entre otras tablas liberadas de repintes y maquillajes por el experto don Arturo Cividini en su improvisado taller del Palacio episcopal de Palma figura una pieza que representa al Salvador, procedente de la iglesia parroquial de Santa Eulalia, de la misma ciudad.

Al lavar la cara a la figura, se ha comprobado el acierto de la suposición de Chandler R. Post<sup>1</sup> — a la que se había sumado luego José Gudiol — de corregir la lectura del nombre del pintor, que aparecía en la parte baja de la tabla y que retoques posteriores habían embarullado, quedando ahora en la forma perfecta y definitivamente comprobada de «Francesc Comes me pinxit»<sup>2</sup>.

La actividad de este pintor hasta ahora oscilaba entre Valencia y Mallorca, documentada como estaba su intervención en un retablo de Játiva en 1382 y en unos encargos de Mallorca de 1395 y 1415 respectivamente. No deja de ser curioso el que el Salvador de Santa Eulalia por su temática iconográfica hace girar a su autor de nuevo en la órbita valenciana, en la atmósfera de la piedad de la ciudad del Turia, como veremos, lo cual se halla en concordancia con otras cosas que sabemos acerca de las buenas relaciones que mediaban en el campo cultural entre Valencia y Mallorca. Testigo de cargo: las ediciones valencianas de Jaume de Olesa.

El Salvador de Santa Eulalia está pintado sobre una tabla de 2'26 × 0'87 m. y representa al Señor en la plenitud de su vida,

<sup>1</sup> R. CHANDLER Post, *A history of spanish painting*, III, p. 152; IV, 229.

<sup>2</sup> *Pintura gótica mallorquina* (Madrid, 1965), lám. 29; introd. s. p.

en actitud frontal, erguido, vistiendo túnica morada y amplio manto escarlata, mientras con una mano bendice y con la otra sostiene abierto el libro de la Escritura, que trae estos textos:

Ego sum via, veritas et vita, alpha et o[mega], primus et novissimus, ecianque pax eterna et rex regum dominus [ . . . ]

Ego sum qui sum et concilium meum non est cum impiis set in lege domini voluntas mea est.

Envuelve su cabeza un nimbo cruzado con la leyenda:

Iesus natzareus, rex iudeyorum s[alvator]

Dispuesto a sus pies, entre ellos, se encuentra la bola del mundo tripartita con sus escritos:

Asia, Europa, África.

Por fin. abajo de todo puede leerse la siguiente cartela:

Hic est longitudo corporis omnipotentis domini nostri Iesu Christi, ut asseritur per fidedignos et representatur in plenitudine etatis sue ante passio[nem].

«Doctores tiene la Santa Madre Iglesia» que desde el punto de vista artístico se preocuparán de su valoración. A nosotros nos toca hacer las acotaciones iconográficas precisas para situar esta pieza en su horizonte espiritual, avenando la corriente de piedad popular subterránea que fluye por debajo de sus resechos colores.

En primer término advirtamos que esta tabla no se presenta aislada, sino en conexión con otras diseminadas por la geografía amplia de las tierras catalanas.

Una pieza semejante se veneraba antiguamente en la capilla del Salvador del claustro de la catedral de Tarragona y que hoy se ha incorporado a su Museo diocesano (núm. catál. 2.958).

Esta pieza (2'17 × 0'91 m.) estuvo mucho tiempo cubierta con una tela pintada, que en el año 1950 le fue arrancada con muy buen acuerdo por los conocidos arqueólogos J. Serra Vilaró y P. Batlle Huguet<sup>3</sup>. Pese a su malísimo estado de conservación y

<sup>3</sup> J. SERRA VILARÓ, *Notas de archivo sobre cosas de arte. Pintores*, «Bol. arq.» 31 (1950) 140-141, lám. 3; P. BATLLE, *Las pinturas góticas de la catedral de Tarragona y su Museo Diocesano*, «Bol. arq.» 52 (1952), lám. 16.

a su desconchado se la advierte hermana gemela de la mallorquina: igual composición, pareja túnica morada y manto rojo, idéntico libro abierto, que aquí sólo dice:

Ego sum via, veritas et vita, alpha et o[mega], primus et novissimus.

Ego sum qui sum et concilium meum non est cum impiis etce.

De la bola del mundo puesta a sus pies sólo se aprecian unas letras fragmentarias que, en la copia de tela superpuesta modernamente, añadían al *orbis tripartitus* medieval el «aggiornamento» de América. Seguro que el texto original medieval era igual al mallorquín, como también equivalía al comienzo de la cartela de su base la didascalía que dice:

Hec est longitudo omnipotentis domini nostri Ies[u] C[r]ti.

La tabla va firmada. Al pie dice: «Matheu Ferrer [me] h[a] pintat». Se trata probablemente, tenida en cuenta la fecha más baja que la pintura merece, de un hijo del pintor Jaime Ferrer II que trabajaba en Sigena en 1503<sup>4</sup>.

La Galería de Pintura de los Staatliche Museen del Berlín Oriental guarda hoy una tercera tabla de origen valenciano (núm. catál. 1871), de 2'42 × 0'88 m., que según Chandler R. Post<sup>5</sup> pertenece al círculo de Pere Nicolau y Marsal de Sas, con el Salvador en pie, según el esquema apuntado anteriormente, aunque tratado con mayor libertad y galanía — en el manto más pomposo; en el globo que trueca el esquematismo escolar en un paisaje interior — y cuya leyenda libresca es:

Ego sum via, veritas et vita, alpha et o[mega].

Abajo dice: «Hic est longitudo Domini nostri Iesu Christi».

Las obras aparecen escalonadas cronológicamente. La mallorquina, a juzgar por las obras fechadas por Comes, puede situarse a caballo sobre el cambio de siglo xiv al xv; la valenciana es de la segunda mitad del siglo xv; la tarraconense debe situarse alrededor del 1500. Lo que no cabe duda es que constituyen un tema

<sup>4</sup> J. Gudiol, *Ars Hispaniae*, IX, p. 112.

<sup>5</sup> Post, *ibid.*, III, pp. 328-329, fig. 363.

iconográfico muy bien definido a partir del símbolo del poderío (libro), trocado en misericordia (mano), extendido a toda la humanidad (globo).

Esta disposición iconográfica semeja anterior a la que después se hizo famosa: Cristo bendiciendo con la diestra y sosteniendo el globo con la siniestra, que se difundió por toda Europa merced al arte flamenco<sup>6</sup>. Nuestro tipo se halla, empero, también en Flandes. Si se recorren las ediciones incunables de la obra de Wern Rolewinck: *Fasciculus temporum* se hallará en la portada la conocida imagen del Salvador bendiciendo, globo en mano, en Strassburg (ca. 1490), en Venecia (1480, 1485) y en Lyon (1483), pero en la de Utrecht de 1480 se presenta claramente nuestro esquema. Tan claro que la postura en pie del Salvador sobre el globo llevó a Jacques Rosenthal, en un catálogo bibliográfico, a que confundiera al Salvador con un posible Creador («un Christ donant sa benediction ou plutot Dieu creant le monde dans le style de Roger van der Weyden»)<sup>7</sup>.

Más todavía. En el Museo Real de Bellas Artes de Amberes se encuentra una pequeña tabla (0'30 × 0'14 m.) fechada en 1499 — obra apósitamente llamada del «maestro de Brujas de 1499» — y que se corresponde bastante con el tema objeto de este estudio, aunque la disposición sea lo suficiente diferente en ciertos detalles para descartar su filiación clánica. Cristo está representado en el centro de un nicho, bendiciendo, con el libro abierto, pero poniendo aquí un pie sobre la bola del mundo, con la consabida tripartición. El arco que voltea sobre la cabeza del Señor trae esta inscripción: *Primus et novissimus*. La cortina sobre la que resalta su figura trae las letras: *A(lfa), O(mega); P(rincipium), F(inis)*. En el umbral de la hornacina finalmente se lee: *Salvator mundi, salva nos*.

El origen del esquema iconográfico que nos ocupa debemos buscarlo seguramente en la línea del Pantocrator bizantino difundido desde Italia. E. B. Garrison<sup>8</sup> ha recogido — y ya antes de él

<sup>6</sup> El estudio más importante sobre el tema es, hasta ahora, el de CARLA GOTTLIEB, *The mystical window in paintings of the Salvator mundi*, «Gazete des Beaux Arts» 56 (1960, II) 313-332.

<sup>7</sup> J. ROSENTHAL, *Illustrierte Bücher des 15 bis 19 Jahrhunderts*. Katal. 66, I. Teil, página 369.

<sup>8</sup> E. B. GARRISON, *The Christ enthroned at Casape with notes on the earlier*

lo había hecho W. F. Volbach<sup>9</sup> — una larga serie de Cristos del Lacio, sentados todos (Tivoli, Sutri, Trevignano, Viterbo, Capranica, Velletri, Casape) menos uno que está en pie (Tarquinia) que coinciden en el gesto de bendecir con la diestra y sostienen el libro con la siniestra (leyendas: *Ego sum lux mundi, via, veritas* [Tivoli]; *Lux ego sum, venite benedicti...* [Capranica]; *Venite benedicti...* [Casape]; *Rex ego sum celi populorum qui de morte redemi* [Trevignano]). Estamos en una región densa de títulos del Salvador irradiados desde Roma. Téngase presente que hasta la expansión de la devoción a la humanidad de Cristo, obra sobre todo de las Órdenes mendicantes, la advocación normal de Jesucristo en Occidente era la del Salvador. Quien haya vivido en Roma habrá caído en la cuenta de la repetición de iglesias y capillas dedicadas al *Salvatore*, las más recientes del Alto Medioevo. M. Armellini en su obra *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX* (Roma, 1891), enumera unas setenta<sup>10</sup>. En cambio, nótese bien, sólo trae media docena dedicadas al *Crocefisso*.

La primera iglesia dedicada al Salvador fue la basílica de Letrán (para ser más exactos la de San Juan de Letrán, pues se rededicó luego al Bautista cuando la reconstrucción de 896). La dedicación al Salvador de Letrán se hizo el 9 de noviembre del 324. El 6 de agosto es el titular de la basílica: la fiesta de la Transfiguración.

La expansión del Salvador como titular se hizo bien pronto en todas direcciones: Fulda (744), Würzburg (748), Paderborn (777), Mainz en Alemania; la catedral de Canterbury en Inglaterra; las de Brujas y Utrecht en Flandes... Pero no sólo en los tiempos primeros de la misión bárbara, sino luego en la época carolina se le dedicaron las capillas de los Pfalz (Aachen, Frankfurt). Todavía en la época románica se introducen en el centro de Europa títulos del Salvador, aunque desde las Cruzadas sufren la competencia del título de la Cruz<sup>11</sup>.

*roman Redeemer panels* in «Studies in the history of mediaeval italian paintings» 2 (Florencia, 1955-56) 5-20.

<sup>9</sup> Antes del mismo es muy importante el estudio de W. F. Volbach: *Il Cristo di Sutri e la venerazione del SS. Salvatore nel Lazio*, «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», serie III, Rendiconti 17 (1940) 97-126.

<sup>10</sup> M. ARMELLINI, *Le chiese*, cit., pp. 992-993.

<sup>11</sup> Tomo estos apuntes de A. OSTENDORF, *Das Salvator Patrocinium, seine*

Por lo que hace a España, hasta el presente, se ha advertido solamente la abundancia del título de San Salvador<sup>12</sup>. Da la impresión de que muchas de las viejas ciudades altomedievales de la meseta encierran en sus muros una iglesia dedicada al Salvador —dejando aparte los muchos monasterios existentes. Me gustaría que alguien, que pudiera, confirmara o deshiciera mi sospecha de que en la reconquista, al ocuparse una ciudad, se dedicaba un templo al Salvador. Valencia tenía iglesia del Salvador en 1239<sup>13</sup>. En Sevilla la mezquita mayor fue trocada en templo del Salvador<sup>14</sup>. En Mallorca el obispo Ramón de Torrella también cedió a los mercedarios «quandam mesquitam de Sancto Salvatore» en 1241<sup>15</sup>.

Se preguntará lógicamente por la vitalidad del titular. En la catedral de Mallorca existió al menos desde 1348 un beneficio con altar del Salvador<sup>16</sup>. En la ruralía estuvo dedicada al Salvador una capilla o altar de la Almudaina de Artá, al menos desde 1282<sup>17</sup>. En Felanitx es con ocasión de la peste negra de 1348 que Pedro IV concede licencia para levantar una ermita en la cumbre del hoy llamado Puig de Sant Salvador<sup>18</sup>.

Monte Toro, de Menorca, estuvo primitivamente dedicado al Salvador<sup>19</sup>. Y en Ibiza existía una capilla con beneficio bajo esta advocación en 1364, surgiendo luego una cofradía del Salvador para la gente de mar<sup>20</sup>.

Algunas de estas advocaciones fueron un tanto efímeras. Monte Toro es hoy santuario mariano. Tanto Artá como Fela-

*Ausbreitung im mittelalterlichen Deutschland*, «Westfälische Zeitschrift» 100 (1950) 357-376.

<sup>12</sup> M. FÉROTIN, *Le liber ordinum* (París, 1904), pp. 488-489; G. SCHREIBER, «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft» 10 (1955) 149; B. DE GAFFIER, «An. Boll.» 53 (1935) 96; 55 (1937) 389.

<sup>13</sup> ROQUE CHARÁS, *Monumentos históricos de Valencia y su reino*, I (Valencia, 1895), pp. 358, 361.

<sup>14</sup> ALONSO MORGADO, *Historia de Sevilla* (Sevilla, 1587), f. 118 v; F. GUERRERO LOVILLO, *Guías artísticas de España. Sevilla* (Barcelona, 1952).

<sup>15</sup> VILLANUEVA, *Viaje*, 21, p. 1. Todavía en 1330 se hacían legados a los «fratribus Sancti Salvatoris», Arch. histór. Mallorca, *Baratillo*, ms. 1, 59.

<sup>16</sup> B. GUASP, *AST* 34 (1962) 252.

<sup>17</sup> L. LLITERAS, *Artá en el siglo XIII* (Palma, 1967), 94.

<sup>18</sup> M. BORDOX, *Historia de Felanitx*, II (Felanitx, 1920), p. 230.

<sup>19</sup> LLITERAS, *ibid.*, p. 94.

<sup>20</sup> I MACABICH, *Historia de Ibiza. Corso* (Palma, 1959), pp. 101-103; *Feudalismo*, página 52.

nitx<sup>21</sup> veneran hoy día en sus santuarios respectivos una «Virgen de San Salvador», al menos desde el siglo xv. Sin querer dar más importancia al hecho que la de un índice orientador he de advertir que las dos únicas veces que el original latino del s. xiv mencionaba al Salvador el traductor catalán de la Vida coetánea de Ramón Llull<sup>22</sup> del xv las ha hecho desaparecer (núm. 3 «Salvator . . . appareret» = «li aparec»), (núm. 45: «de quo siquidem loquens Salvator apostolis ait» = «del qual dix lo nostre mestre Jesús»). Sin duda se le harían extraños desde el momento en que sustituye otras veces el «Christus» latino a secas por «el Crucifix» (núms. 5, 8), «L'Appassionat» (núms. 5, 8) y amplifica el «servici de la creu» (núm. 9) y «lo sobresant Nom de Jesuchrist» (núm. 11). Incluso traduce «credere in dominum Iesum Christum» por «creure en lo sant nom de Jesús».

La piedad mendicante subjetiva ha reabsorbido la advocación litúrgica paleocristiana y altomedieval<sup>23</sup>. Pero el nombre de pila de Salvador se ha mantenido igual que la toponimia hasta nuestros días.

Por otra parte en la liturgia medieval mallorquina existió de siempre una asociación entre la iconografía del Crucificado y el apelativo del Salvador centrada en la fiesta del «Passio Imaginis» o del Cristo de Beyrut.

Es un hecho el que a menudo en tierras catalanas la fiesta del Salvador se celebraba no el 6 de agosto — Transfiguración y titular de la basílica de Letrán, sino el 9 de noviembre que era el aniversario de su dedicación —, y en que había venido a celebrarse la conmemoración del milagro de Beyrut, de la imagen del Cristo legendariamente martirizado por los judíos y vulgarmente conocido por «Festum Passionis imaginis». El *Manual de novells ardots*, de Barcelona, el 9 de noviembre de 1393 dice: «Fo la festa

<sup>21</sup> El inventario de 1486 se titula aún «de la ecclesia del gloriós mons. sent Salvador de la parroquia de Falanig». M. BORDOY, *Historia*, pp. 232-233. A partir de la visita del obispo Arnedo de 1569 se llama ya iglesia de la Virgen de San Salvador: L. PÉREZ, *Las visitas pastorales de D. Diego de Arnedo*, II (Palma, 1953), página 153.

<sup>22</sup> *Obras literarias de Ramón Llull* (= BAC 31).

<sup>23</sup> En una línea semejante de evolución, en 1753 el clero parroquial del Salvador de Valencia recabó de Benedicto XIV el poder rezar el oficio de *Passione Imaginis*. Y en cambio se les concedió el de las cinco llagas. Noticia facilitada por mosén Federico Moscardó.

de passio ymaginis Domini<sup>24</sup>, y en 1424 anota: «Novembre, di-jous, viii, festa de Sanct Salvador alias Passio Imaginis»<sup>25</sup>.

Este era el caso de la capilla del Salvador de la villa de Felanitx. En la visita pastoral del obispo Arnedo de 1564 se expresa claramente: «visitavit ecclesiam podii Sti. Salvatoris quae constructa est sub invocatione Passionis Imaginis»<sup>26</sup>.

Desconocemos la primitiva iconografía del Salvador en este lugar, pero hacia la ciudad del siglo xv se labró un espléndido retablo de piedra pintado por Joan Marsol, con el crucificado en el centro y seis recuadros laterales con la leyenda del Cristo de Beirut<sup>27</sup>.

En los maitines del breviario medieval mallorquín de 1506 se podía leer «In festo passionis imaginis»: «Incipit libellus Athanasii patriarchae civitatis magnae Alexandrine de passione imaginis domini salvatoris, qui crucifixa est a iudaeis in Berito civitate tempore Constantini iunioris et Irene uxoris eius»<sup>28</sup>.

En el misal existía un «In die passionis imaginis domini officium», cuya misa estaba centrada sobre el misterio de la cruz<sup>29</sup> y además otra votiva propia «In solemnitate iconie domini salvatoris» de semejante tenor<sup>30</sup>. Puede resumirse en la fórmula del gradual: «Salvator mundi, salva nos omnes per virtutem sancte crucis. Miserere nobis. Qui salvasti Petrum in mari. Miserere nobis».

Pero no sólo en Felanitx tenemos bien asegurada la iconografía del Salvador bajo la forma del Crucificado<sup>31</sup>. Ocurre lo mismo

<sup>24</sup> *Dietari de l'antic concell barceloní*, I, p. 41.

<sup>25</sup> *El Llibre d'Hores de Morella* (s. xv), publicado recientemente (Barcelona, ), trae en agosto «Sent Salvador» y en noviembre «Passio Imaginis Domini», pp. 52, 56.

<sup>26</sup> L. PÉREZ, *Las visitas*, p. 149.

<sup>27</sup> Documento del 12-X-1453 en A. PONS, *Llibre de Mostassaf* (Palma, 1949), página 309. Láms. en GASPÀR MUNAR, *El santuario de Nuestra Señora de San Salvador de Felanitx*, «Lluc» 44 (Palma, 1964) 228-243, y A. DURAN SAMPÈRE, *Els retaules de pedra. Els retaules del segle XV* (Barcelona, 1934), pp. 17-19; lám. 1 (= Monumenta Cataloniae, 2).

<sup>28</sup> *Breviarium secundum ritum et morem almae ecclesiae maioricensis* (Venecia, 1506), p. 279.

<sup>29</sup> *Missale secundum usum almae maioricensis ecclesiae* (Venecia, 1506), folios 192 r-193.

<sup>30</sup> *Missale*, ff. 247-248.

<sup>31</sup> El Salvador se llamaría seguramente el crucifijo gótico que perteneció a la primitiva casa del Salvador de los Mercedarios de Palma. Así opino sobre F. GA-



en Valencia. La imagen, labrada en madera, del Salvador, en devoción a la cual los valencianos que llevan el nombre de Salvador festejan su onomástica el 9 de noviembre y no el 6 de agosto y que se remonta al siglo XIV es un veneradísimo Crucificado por el que tanto san Vicente Ferrer como santo Tomás de Villanueva sintieron gran aprecio y que antes pasaba legendariamente por ser el mismísimo Cristo de Beirut.

Una última constatación de esta relación nos viene por la mentada visita pastoral tridentina del obispo Arnedo entre 1562 y 1572. Se menciona normalmente en todos sitios un altar dedicado a la Pasión o a la «Passio Imaginis». El P. Gaspar Munar ha visto bien claro que el titular de las capillas con Crucificados de la diócesis era el 9 de noviembre y no podemos menos de convenir con él<sup>32</sup>.

La imagen del «Salvador mundi» de la parroquia de Santa Eulalia ofrece varios particulares que merecen recordar en el sector de la piedad popular. La primera de ellas el haber sido provista en su nimbo del llamado «titulus triumphalis»: «Iesus Nazarenus, Rex iudaeorum». Es el colofón de su misa propia en el misal medieval mayoricense. Dentro de esta misa se hallan bastantes conceptos alusivos a la protección de los fieles: «ab infestantis inimici iaculis tuo munimine tueamus» (Oración); «Protege Domine plebem tuam per signum sanctae crucis ab omnibus insidiis inimicorum omnium» (Ofertorio; repetida en la Comunión). Es posible que estos conceptos no primen pero tienen mucha importancia frente a «gehennales cruciatus... a nobis procul pelle» (Secreta), «cunctorum a te mereamur consequi veniam delictorum» (Postcomunión). Lo mismo acaece en la misa votiva: «a cunctis erepti demonum adversitatibus... tibi placere valeamus» (Oratio); «Nunc princeps huius mundi eiicietur foras» (Evangelio); «ab omni infestatione iniquorum spirituum erepti... adhareamus laudibus tuis» (Postcomunión).

Si tal era el contexto de la liturgia, ¿quién se llamará a escándalo si el pueblo componía sus oraciones privadas en la línea de aquella recogida por Ferrán de Sagarra: «Iesu Salvator: dic ani-

ZULLA, *La Orden de Ntra. Señora de la Merced. Estudios histórico-críticos*, I (Barcelona, 1934), p. 304.

<sup>32</sup> G. MUNAR, *El santuario de Ntra. Sra. de S. Salvador*, p. 230.

mae meae, salus tua ego sum (...) Titulus triumphalis salvatoris domini nostri Iesu Christi, Iesus, rex iudaeorum, sit mihi in adiutorium?»<sup>33</sup>.

En otra oración, localizada por F. Carreras Candi, se lee: «Ihesus natzarenius, rex iudeorum, titulus triumfalís, miserere mei»<sup>34</sup>.

Es claro que el «titulus triumphalis» tuvo buena prensa en la devoción popular tirando a supersticiosa. ¿Por qué? ¿Cómo le advino? Aparte del factor irracional insito en su índole letrada, para el vulgo analfabeto, potenciado por su eventual trilinguismo, adviértase que en la Baja Edad Media forma parte de las llamadas «arma Christi», el conjunto de los instrumentos de la Pasión del Señor, que de alguna manera participan de la gracia de la misma en el sentido de reliquias de contacto. Si en la misa votiva del Salvador del misal mayoricense se lee: «Salvator mundi, salva nos per virtutem sancte crucis...» y se continúa «Alleluja. Dulce lignum, dulces clavos, dulcia ferens pondera: quae sola fuisti digna sustinere regem caelorum et dominum», es comprensible que el «titulus triumphalis» encajara entre las restantes «arma Christi»; la cruz y los clavos. Que no somos nosotros los que así opinamos, sino que tal era la mentalidad contemporánea, se deduce del «opus postillarum et sermonum de evangeliis et dominicis» de Jordanus de Quedlinburg (1380), que recomienda que se lleve dicho título «in corde et ore», por cuanto el mismo diablo en una visión «inter omnia arma passionis dominice diabolus nunc titulum triumphalem maxime perhorrescit». También, por otra parte, en el Pasional de la abadesa Kunigunde (ca. 1320) entre las «arma Christi» figura el titulus triumphalis y la estatura con esta inscripción: «Haec linea sedecies ducta longitudinem demonstrat Christi»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> F. DE SAGARRA, *Una oració catalana del segle XIV*, «Bol. R. Ac. Buenas Letras» 7 (Barcelona, 1913) 46.

<sup>34</sup> F. CARRERAS, *Lo passament de la Verge Maria, texts inèdits del segle XV*, BRABL 10 (1921) 221. Acerca del «titulus triumphalis», vide: A. JACOVY, *Heilige Längenmasse*, «Schweizerische Zeitschrift für Volkskunde» 29 (1929) 1-17 y 181-216, especialmente pág. 221. Ejemplares como el que menciona de la «Imago triumphalis tituli vivificae crucis...» los guarda el Instituto de Historia de la Ciudad de Barcelona (Secc. Estampas) y la sacristía de los PP. Teatinos de Palma.

<sup>35</sup> R. BERLINER, *Bemerkungen zu einigen Darstellungen des Erlösers als Schmerzensmann*, «Das Münster» 9 (1956) 98.

Aunque la figuración del Salvador presenta un elevado concepto de su misión, bien significado en los textos de Escritura y patentizado en la tensión polar existente entre la bendición y el «orbis tripartitus», no obstante vuelve a insinuar concesiones a formas populares en la inscripción de la base. Ésta alude a la estatura de Jesucristo que equivaldría a su altura en la pintura: «Ésta es la altura del cuerpo de Nuestro Señor todopoderoso expresada en la plenitud de su vida». La relación del milagro de Beirut en su versión latina dice que la imagen milagrosa era una «*imaginem Domini Nostri Iesu Christi honeste depictam et integrae staturae habentem Dominum Iesum Christum*»<sup>36</sup>. Es posible que el presentar la figura del Señor en tamaño natural redondeara el carácter del Salvador — concepto que sale acá y acullá en la leyenda — «*de hac imagine Domini Nostri Iesu Christi Salvatoris mundi*», «*in honore Dei et salvatoris mundi*», «*in venerationem Domini Salvatoris*», «*sollemnitatem sancti Salvatoris mundi*»... y que se muestra paladinamente cuando se asegura que el propietario olvidó la imagen en la casa en que luego la hallaron los judíos «*Domini autem nutu id agebatur, qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*», es decir, que propone en el ejemplo del milagro de la conversión de los judíos el designio divino de la salvación universal. Y digo que es posible que lo redondeara en el sentido de que la tabla materialmente diera, como la imagen de Beirut — que en ningún lugar se dice se tratara de un Crucificado — la altura exacta —, cosa que la leyenda de Beirut sí dice.

Con ello la serie catalana del «Salvador mundi» queda enriquecida con el valor psicológico de presentar la medida de Cristo, elemento que podía revestir el mismo interés que la Santa Faz para los devotos del Gótico tardío.

Hasta el momento no se había dado con una serie iconográfica de imágenes culturales que tuviera esta pretensión. Lo que sí se tenía conocida era una corriente de devoción popular que venía del Medio Oriente desde comienzos de la Edad Media y que extendía el uso — y el abuso — de medidas de Cristo y de la Virgen, a las que se atribuían gracias curativas y de protección. Advier-

<sup>36</sup> PL 129, 283.

tase que los originales de tales medidas traídas por peregrinos — del sepulcro de Cristo, de la columna de la flagelación — tenían el carácter de reliquia de contacto. Del cual quedaba siempre rastro en su repetición serial, debiéndose tener en cuenta, como ha escrito Jacoby, que la medida de una persona tiene cierta importancia mística, por el hecho de abarcar todo su ser y de identificarse de algún modo con ella y con su fuerza<sup>37</sup>. No me cabe duda de que parte de la importancia que hoy damos al retrato en tiempos antiguos la ha tenido la medida. Esta apreciación ha de tenerse en cuenta en el ámbito de la piedad popular, no sólo en la dirección de arriba a abajo — medidas de imágenes y objetos sacros, sino también de abajo arriba —, es a saber, medidas y pesos en cera, tela y metal ofrecidos como exvotos.

He aquí una prueba del origen peregrinacional de tales reliquias. En 1418 el noble francés Nomper de Caumont compra en Jerusalén: «quatre cordes de patres nostres de cassdonie et de cristal et quatre cintes de soye blanche et de fil d'or que sont les mesures du Saint Sepulchre de Nostre Seigneur et de Notre Dame»<sup>38</sup>. En un inventario de reliquias del convento alsaciano de Erstein en 1357 aparece una «medida de Nuestro Señor»<sup>39</sup>. Tales reliquias se esparcieron por doquier y tuvieron, a veces, en manos de gentes simples e ignorantes, empleos supersticiosos.

Pero no hemos de ser tan simplificadores de los problemas que imaginemos que todo el complejo tenía carácter mágico o supersticioso. Ni mucho menos. Es claro que las autoridades eclesiásticas reaccionaron con los malos usos o abusos. Jacoby ya ha encontrado las medidas condenadas en un confesional de Lübeck de 1482 (*Da Licht der Sele*, de Bartholomaeus Gothau)<sup>40</sup>. Pero hemos de ser razonables. El hecho de que en monasterios y parroquias se expusieran tales reliquias a la veneración del pueblo es prueba fehaciente de que se les concedía cierta beligerancia. Del mismo modo que las dúplicas de la cueva de Belén se extendieron por la Cristiandad — comenzando por la basílica romana de Santa

<sup>37</sup> JACOBY, *Heilige Längenmasse*, p. 206. HWDA, s. v. *Mass* 5, 1851-1861 (JACOBY); G. SCHREIBER, *Wallfahrt und Volkstum* (Düsseldorf, 1934), p. 240.

<sup>38</sup> JACOBY, *Heil. Längenmasse*, p. 188.

<sup>39</sup> JACOBY, *ibid.*, p. 182.

<sup>40</sup> JACOBY, *ibid.*, pp. 184-185.



FIG. 1 (izquierda)

Tabla mallorquina del *Salvator Mundi* (s. XIV). Iglesia de Santa Eulalia. Palma de Mallorca.

(Foto Jerónimo Juan)



FIG. 2 (derecha)

Sarga con la *longitut de Jesucrist* (s. XIV). Catedral de Valencia.

(Foto Mas)



María Maggiore — y las del Santo Sepulcro — comenzando por la rotonda de Sankt Michael en Fulda — como medios de acercar a multitudes de fieles a los misterios respectivos del Salvador por vía óptica y real, ya que no todos tenían posibilidad de hacer una peregrinación personal a Tierra Santa, así también la medida de Cristo — o de su sepulcro — se señaló en los templos, en forma pictórica o arquitectónica para facilitar la plegaria de los devotos. Y no pensemos sólo en los más sencillos, sino en otros que lo eran menos. Ignacio de Loyola y Gaetano de Thiene, en el primer tercio del siglo XVI, celebraron su primera misa en la cueva de Belén de Santa María Maggiore de Roma, y aun cuando el primero se calificara un día de «simpliciter christianus», ya no lo era por aquellas fechas, y menos el segundo, sino gente cultivada y de piedad sana, aunque ambientada en su siglo.

Cuenta Ugo Ojetti en *Cose viste*, de Ernesto Renan, que visitaba cierto día acompañado de Panzachi la iglesia románica de San Lorenzo de Bolonia, en cuya cripta precisamente está marcada en una columna la altura de Nuestro Señor <sup>41</sup>. Como se acercara a ella el intelectual francés, más bien bajo de estatura, Panzachi le hizo notar: «Cierto que Vd. no hace la altura de Nuestro Señor...» Uno propende a pensar si a veces no se hace un desfase al juzgar la mentalidad religiosa popular de ayer con los puntos de vista de la psicología religiosa urbana actual. ¿No se es a menudo más comprensivo con la medicina popular que con la piedad popular? Pero volvamos al hilo del tema...

Una medida del Señor que hubo de tener su repercusión en el Alto Medioevo fue la de San Juan de Letrán de Roma, trasladada por Benedicto XV al claustro cosmatesco y que un día estuvo expuesta en el interior de la basílica, y consistente en una placa de granito sostenida por cuatro columnas de mármol blanco con capitel corintio, conjunto con apariencia de altar, según informe de un peregrino francés del siglo XV llamado Languerant <sup>42</sup>.

En el mismo ámbito italiano se halla una medida semejante en

<sup>41</sup> La columna de mármol se halla en la cripta que data del siglo X. La tradición de la ranura indicadora aparece en autores del siglo XVI. Debo las noticias directas a la gentileza del doctor Mario Fanti.

<sup>42</sup> X. BARBIER DE MONTAULT, *Les mesures de devotion*, «Revue de l'Art chrétien» 2 ser. 15 (1881) 360-419; LUIGI GEDDA, *Passio D. N. Iesu Christi secundum sindonem*, «Tabor» 8 (Roma 1950), 546-547.

el muro de la capilla de San Nilo del monasterio de Grottafer-rata <sup>43</sup>.

En Francia debía ser muy antigua la columna de jaspe con medida de la capilla de la Trinidad del monasterio de Saint Denis (París), que fue hecha polvo por la Revolución francesa <sup>44</sup>.

En letra gótica del siglo xiv o xv está inscrita en el muro del monasterio cisterciense de Bebenhausen, en Alemania, la medida del sepulcro de Cristo <sup>45</sup>. Y Heinrich Seuze, el famoso místico del Trecento, en su autobiografía se refiere a un crucifijo que tenía, según fama corriente, la longitud misma del Señor <sup>46</sup>.

La impresión que uno saca del examen de la medida del muro de Bebenhausen, que lleva adjunta otra medida del sepulcro de la Virgen, es su carácter de memorial o recapitulación espiritual de una peregrinación a los Santos Lugares. Se diría que han sido tomadas sobre unos sedales como los del peregrino antes citado Nomper de Caumont.

Este carácter de referencia peregrinacional y de reliquia de contacto es el que creo hay que reconocer a estas medidas mayores expuestas a la veneración pública, que al trasladarse al campo subjetivo de la piedad privada peligran que se degraden en supers-tición.

Todavía la primavera pasada tuve ocasión de dar en la Biblioteca Nazionale de Nápoles con una pieza inédita de este tipo, de clara raigambre medieval aunque pertenezca seguramente al siglo xvi.

Se trata de un fragmento de papel (210 × 145 mm.), quizás prueba de imprenta, quizás forro de libro, con restos de oraciones idénticas acompañadas de unos trazos negros que son la medida

<sup>43</sup> BARBIER DE MONTAULT, *ibid.*, p. 368.

<sup>44</sup> BARBIER DE MONTAULT, *ibid.*, p. 368. «La mesure du bon Dieu» se llama popularmente a la medida en forma de varilla metálica inserta en un marco de madera montada en el siglo xvi en la capilla de la Cruz del castillo de Braine le Chateau, que trae fotografiada Elisee Legros, *La mesure de Jésus et autres saintes mesures*, «Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne» 9 (1962) 315-317.

<sup>45</sup> La fotografía de la medida de Bebenhausen la trae MICHEL FRANÇOIS, *Note sur une inscription du cloître de Bebenhausen* in «Die Klosterbaukunst. Arbeitsbericht der deutsch-französischen Kunsthistoriker-Tagung 1951», «Bulletin des Relations artistiques France Allemagne» (Mainz 1951, Mai), s. p.

<sup>46</sup> «Es war in der stat ei kloster, in dem waz ein steinin bilde ein crucifixus, und daz was, als man sait, ein ebenlengi der masse, als christus war», H. SEUZE, *Autobiografía*, I, p. 23; JACOBY, p. 187.



a multiplicar por quince para conseguir la altura de Nuestro Señor.

El texto (Signatura: Rari XXIV-H 28/Opusc. 1) es del tenor siguiente:

Questa è la misma lungheza del nostro signor Iesu Christo misurata alla misura d'una croce d'oro in Constantinopoli, la quale fu misurata alla misura del corpo de Christo et quel dì che vederai o veramen l'harai adosso non sarai ferito di pericolo delle persone et non morira i di morte subitana, et una donna che non potesse parturi emettigela adosso con devotione dicendo uno pater noster et una ave maria con una candela benedetta in mano et subito parturirà senza pericolo in substantia del corpo di messer Iesu Christo; la oratione è questa.

Ave sacrata hostia, carne di Iesu Christo, la quale per li peccatori morivi volentieri cum tucti li sancti apostoli, pace a noi dicesti, per misericordia a tutti perdonasti. Ave Sangue di Dio vivo condannato, il quale fusti suspeso fra li peccatori, per misericordia perdona a noi peccatori. Amen.



Pater ignosce crucifigentibus me, quia nesciunt quid faciunt: Amen, amen dico tibi hodie mecum eris in paradiso. Mulier ecce filius tuus. Deinde dixit discipulo: Ecce mater tua. Hely, hely, lama zabatani: hoc est deus meus ut quid me dereliquisti. Sitio: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum. Consummatum est. Iesus autem transiens per medium illorum ibat: Si ergo me queritis, sinite hos abire. Amen.

Prima fu idio nato che dolor di dente fussi nominato.

Ya Gustavo Uzielli publicó en 1901 una hojita de origen sienés, de la Biblioteca Nazionale de Florencia, titulada: «Sanctissime orationi le quale si debbono dire ogni dí divotamente et tenerle apiccate in casa dentro a l'uscio o in bottega o portarle adosso contro a peste et ad ogni adversità». Esta hojita llevaba en el centro una raya semejante con la explicación: «Questa é la misura del nostro Salvatore Iesu Christo benedecto: il quale fu quindici volte tanto alto quanto questa». El mismo investigador advirtió que entre las cuentas de las oraciones en hojas volantes que para su clientela de ciegos y vendedores ambulantes producía la imprenta de Rivoli (cerca de Florencia) aparecía en 1477 la venta de una partida de 2.300 ejemplares de la «Orazione della

misura di Christo»<sup>47</sup>. Sustancialmente es la que nos ocupa, porque el texto puede ser distinto.

No hay para que volver a repetir lo que Jacoby investigó en Centroeuropa acerca de estas oraciones. Pero no estará de más recordar el que en sus textos se remiten a un original que es corrientemente una cruz-patrón-estatura de Cristo ubicada en Constantinopla. Como decía nuestra oración napolitana: «misurata alla misura d'una croce d'oro in Constantinopoli». Y, en efecto, en el «Cathalogus reliquiarum constantinopolitarum» de Nicholaus Thingeyrensis (1157) figura una «cruX argentea aequalis staturae Christi» y Antonio de Novgorod (ca. 1.200) en su libro . . . qui dicitur peregrinus» asegura que «extra sanctuarium minus [H. Sophia] erecta est crux mensuralis quae scilicet staturam Xhristi secundum carnem indicat»<sup>48</sup>.

Lo mismo acaece con las tablas góticas catalanas que nos ocupan. Toman también por punto de referencia el Oriente cristiano. Son un eco peregrinacional. Y, en efecto, es probable que las tres piezas enumeradas al principio: mallorquina, tarraconense, valenciana tengan por patrón una cuarta obra que era venerada en altar propio en la catedral de Valencia en la llamada «Capilla de la santa Longitut». Adviértase que no se custodia en la capilla del Salvador (existente desde 1374) ni en la del «Passio imaginis» (desde 1261). Según una inscripción puesta encima del arco de la capilla esta nueva pieza habría sido cedida a la catedral en 1437. Pero referencias documentales seguras no las hay hasta principios del siglo XVI: en 1507 se fabrican unas puertas para la pintura; en 1508 se fundan misas a celebrar en esta capilla que no disfruta de beneficio alguno hasta 1543<sup>49</sup>.

Pero la imagen pintada sobre sarga tiene trazas de gran antigüedad. Su esquema es el que describimos a propósito de las pie-

<sup>47</sup> G. UZZIELLI, *L'orazione della misura di Christo*, «Archivio storico Italiano» (1901) 333-345.

<sup>48</sup> JACOBY, *ibid.*, p. 187. Que Justiniano mandó hacer una cruz de la altura de Cristo, copiada de Jerusalén, para Constantinopla, es cosa que no pone en duda Pietro Savio, *Ricerche storiche sulla santa sindone* (Torino, 1957), p. 15<sup>oa</sup>.

<sup>49</sup> Las noticias que utilizo sobre esta pieza están tomadas de J. SANCHIS SIVERA, *La catedral de Valencia* (Valencia, 1909), pp. 288-292, y de la obra *Especies perdidas*, ms. 387 del Archivo Capitular de Valencia, vol. 9 (1775), ff. 133-147. De la pieza habla también Posr, t. 4, p. 586, aunque no la reproduce. Me llamó la atención sobre la misma don Antonio Gudiol Durán.

zas antes mentadas: imagen de cuerpo entero, porte majestuoso, túnica morada, manto escarlata. mano derecha bendiciendo e izquierda con libro abierto y en él la leyenda: «Ego sum via, veritas et vita, alpha et o[mega], primus et novissimus | Ego sum qui sum et consilium meum non est cum impiis». Porte y trazado nos llevan al siglo XIV, incluso la fina trama de la sarga, en opinión del experto don Arturo Cividini sobre la fotografía. Los pliegues del manto difieren. Se podría explicar en base a repintes que sabemos realizó, al menos en 1765, Salvador Hernández por decisión capitular.

Ya Post era partidario de fechar la pieza hacia el siglo XIV. Él mismo insinúa un origen bizantino o italo-bizantino. En efecto, el trazado de la cabeza con la cabellera en forma de casco, el mechoncillo sobre la frente, la raya central del peinado, el nimbo cruzado tienen cierto sabor oriental. Por lo demás la mano bendiciendo y el libro que empuña nos conducen al Pantocrator bizantino. Lo que pasa es que el Pantocrator suele representarse normalmente de medio cuerpo. También la leyenda más frecuente es la de Ioh. 8, 12 («Yo soy la luz del mundo»). Pero admite excepciones al final de la Edad Media y Ioh. 8, 12b no queda lejos de Ioh. 14, 6. También la inscripción del pie de la tabla mallorquina alude al Pantocrator. Parece que en la didascalia inferior: *Hic est longitudo corporis omnipotentis domini nostri ... el ompinotens* sea la mera traducción de Pantocrator según la fórmula usual litúrgica<sup>50</sup>.

Lo que pasa es que esta imagen queda sensiblemente alejada de las grandes representaciones de ábsides y cúpulas y está relacionada más bien con la piedad popular de los últimos tiempos del Imperio bizantino, de los cuales por causa de la invasión turca es raro disponer de iconos.

El P. Amman ha llamado la atención sobre alguno de ellos, conservado en regiones que quedaron al margen de la ocupación, como acaece con el Psicostes (Salvador de las almas) de San Clemente de Ochrida (Serbia) que podría ser de últimos del siglo XIV o primeros del XV. Lleva este título sobre la tabla<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Lexicon f. Antike und Christentum, s. v. *Erlösung*, IV, p. 184 (C. ANDRESES); *Lexikon Theol. und Kirche*, s. v. *Pantokrator*, VIII, p. 20 (F. ZOEFL).

<sup>51</sup> Reproducido por Ch. Diehl, *La peinture byzantine* (Paris, 1933), lám. 95 A,

Amman comenta: «La devoción del fiel que contempla este Cristo con el libro cerrado en la izquierda, mientras bendice con la derecha, va dirigida a Cristo Hombre-Dios, porque como tal ha salvado a las almas. En otros tiempos una imagen como ésta habría recibido sin duda el título de Pantocrator. Es evidente que los tiempos han cambiado. La devoción que antes tenía más bien carácter ceremonial se ha tornado un poco más personal y subjetiva. Este hecho nos lo dice sobre todo el título del icono. Los rasgos y la expresión del rostro restan solemnes, más bien severos. Sus ojos no miran al alma salvada, la boca está cerrada con un rictus de amargura. En este icono nada recuerda la manera dulzona de muchas imágenes occidentales».

Es el extremo que la liturgia bizantina presenta en el himno:

Y ahora todo el sistema  
cósmico y supracósmico  
se mueva de consuno en alabanza  
de Cristo Nuestro Dios,  
que es Señor  
de vivos y muertos,  
que en divina armonía, consigo  
transfigurados, presenta unidos  
a los que de la ley y de la gracia  
son cabeza y son heraldo  
sobre el Tabor, por su condescendencia,  
el Salvador de nuestras almas<sup>52</sup>.

El juez se vuelve philántropos<sup>53</sup>.

Lo particular de la sarga valenciana, que en su iconografía corresponde a un tipo bizantino que se origina en la liturgia y se acerca a la piedad popular, es que posee una leyenda propia, conservada en forma tardía que remacha este carácter popular y, por decirlo así, nos describe su itinerario de retorno desde una forma de piedad popular hasta su erección en la catedral de Valencia. donde recibiría culto litúrgico.

página 56. Sobre el carácter soteriológico de estos iconos insiste también Klaus Wessel, s. v. *Christusbild: Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, I (Stuttgart, 1966), p. 1022-1023.

<sup>52</sup> CARMELO CAPIZZI, *Pantokrator* (Roma, 1964) (= *Orientalia christiana Analecta* 170), p. 151.

<sup>53</sup> CAPIZZI, *ibid.*, p. 324.

Existen unos Gozos populares, copiados en 1765 de un original anterior, que nos dan el último estadio de desarrollo de la tradición legendaria fermentada en torno a la extraña y venerada imagen<sup>64</sup>. Helos aquí:

Goigs en laor de la gloriosa longitut de Jesuchrist

De Jesús, ver, divinal  
gran debuix i alta mesura,  
tret d'aquell original  
de la Santa Sepultura.

La creu, famosa mesura,  
estirat per tots en ella,  
l'ample i llarc, ab maravella,  
vostro cos allí li mostra.

Vos, gran Déu, debuixador  
dels cels i el baix hemisferi,  
lineàs tan alt misteri,  
Vos mateix, de Vos pintor.

I veniu molt lliberal  
en lo pa qu'ils bons apura,  
tal qual regnau eternal  
ab tan gran cos i mesura.

I es retret al natural  
de vostra divina figura,  
dels homens en especial  
i més bella creatura.

Ja mostrant preclar miracle  
del Rei dels christians corona  
debuixàs vostra persona  
devant l'infel spectacle

Medirós en quant sou Déu  
al saber humà contrasta,  
puix la mesura que hi basta  
sols Vos, Déu, Vos la sabeu

quant l'infant de Portugal  
ab la fe recta i segura  
entre el poble censual  
medi vostra sepultura.

Més, de la Reina imperial,  
premit Vos, mortal factura,  
dins lo ventre virginal  
mesurà vostra estatura.

Lo Pare Déu infinit  
sou pintor ab gran potència  
i vos lo art ab sapiència  
pincell del Sant Esperit,

Feu unir dos longituts,  
concebint-vos, Rei de vida,  
l'infinitable finida  
cascún ab sos atributs.

vent, misteri divinal,  
quatre mil turcs ab presura  
del martiri triunfal  
prengueren palma segura.

Sens deixar la divinal  
i suprema prematura  
ab la mesura mortal  
prengué Déu vostra mesura.

L'alta Reina portuguesa  
deixant de sí sant exemple  
en lo seu catedral temple  
trameté tan gran empresa.

<sup>64</sup> SANCHIS SIVERA, *ibid.*

I el pintor, confús moral,  
 colorint tan gran pintura  
 vista i vida corporal  
 prest perdé, sentint fretura.

*Tornada.*

Donç, ¡Siau-nos parcial,  
 de Jesús, sacra mesura!  
 de vostra fas divinal  
 féu al cel tingam visura.

*Endreça.*

I al devot servent, leal  
 de vos, longitut segura,  
 en lo trist juhí final  
 deliurau-lo de tristura.

Los Gozos se llevan la palma en punto a truculencias. Pero contamos con una versión de 1599 insertada por Felipe Goano en sus «Fiestas o relación de las que la Ciudad de Valencia hizo al casamiento de Phelipe III con Dña. Margarita de Austria», quien la oyó de un canónigo que la refirió a Sus Majestades por encargo del arzobispo Juan de Ribera:

Diziendo de cómo un cavallero español muy cristianíssimo y de gran valor de persona fue navegando por la mar con buen intento de llegar con su peregrinación a la gran ciudad de Hyerusalén como él tanto deseava, y por su jornada contada llegó a la sobredicha ciudad con su seguro de todo lo que había menester, y por sus días concertados fue haziendo las estaciones della, acompañado de un turco de la tierra que le dieron por compañero llegaron a la santa iglesia donde tienen depositado el Santo Sepulchro de piedra a do fue sepultado el cuerpo santo de Nuestro Señor Jesucristo, el qual está en custodia y mucha veneración de algunos frayles franciscanos que residen en aquella iglesia. Desde que vio el sepulchro el dicho cavallero español se arrodilló y adoró como a buen cathólico christiano y levantado de su oración se lo estuvo mirando todo y visto su grandeza le tomó deseo y voluntad de querer tomar la medida y largueza del dicho santo sepulchro, y no hallando con qué medirlo entonces suplicando al frayle, que presente estava con ellos, le diesse algún cordel o veta con que medirlo, y visto por el sobredicho turco que le acompañava la falta que por entonces había de lo que su compañero pedía, se quitó presto el turbante de lienzo que en su cabeza trahía y desplegándole vieron que era harto largo y ancho, que le dava muchas vueltas por la cabeza y quitada de ella con mucha voluntad y amor la dio a dicho cavallero su compañero para que con ella pudiesse tomar la medida y largueza del santo sepulchro y recibéndolo de buena voluntad el cavallero, tomando el reverendo frayle, principal de la casa y convento, de un cabo y del otro cabo del lienzo el mismo cavallero christiano y arro-

dillado con mucha devoción y reverencia, tomando los dos la medida y largueza del santo sepulchro con la sobredicha toca o turbante del moro, luego, al instante y milagrosamente, fue estampado y figurado en el mismo lienzo la propia figura de rostro hermosísimo con toda la largueza del santo cuerpo de Nuestro Señor Jesu Christo, muy a lo natural, como se veía en aquel altar que se lo estaban mirando sus Majestades y Altezas, con todos los demás cavalleros y demás que se lo estaban contemplando.

Después que el sobredicho turco vido que en su misma toca y turbante se había estampado la figura de Christo, en el mismo punto la adoró y convirtió a la santa fe cathólica de Nuestro Señor Dios Jesu Christo haziéndose baptizar por su tiempo del mismo frayle franciscano que estava presente con la dicha santa figura en sus sagradas manos, haciendo grazias a Dios de tan grande milagro y todos los demás cristianos que se hallaron le adoraron.

Entonces el sobredicho cavallero español muy contento con esta tan santa reliquia de la figura de Nuestro Señor Jesu Christo, que ya se la habían librado los frayles, por ser suya, como se ha visto en el milagro, despidiéndose de ellos y de su buen compañero el turco ya christiano, se bolbió para España con su rica y divina figura de Christo y por sus largas jornadas desembarcó en Barcelona y de allí pasó en el Reino de Aragón, y visitando a su reyna, besándole las manos se la presentó la sobredicha santa figura, la qual Reyna de Aragón, Doña Leonor (que murió en el año 1348) muger de Dn. Pedro IV el Ceremonioso fue hija del Rey de Portugal, de donde era natural el dicho cavallero que la traxo presentándola a su infanta de Portugal y Reyna de Aragón, la qual por su tiempo vino a esta ciudad de Valencia, y visitando esta iglesia le presentó y libró esta santa figura y longitud de Jesu Christo, como más largamente está contenido todo lo sobredicho deste milagro y presentación della por la dicha Reyna en los autos auténticos del Archivo de la Sacristía de la Seo <sup>65</sup>.

El autor de la recopilación se daba cuenta de lo quebradiza que resultaba la tradición, cuando inserta noticias tan contradictorias acerca de la llegada de la sarga como el letrado que en su tiempo ornaba la capilla. Y decía:

Domine Iesu Christe adjuva nos. Imago tua sit nobis tutrix, quae in dimentione tui Sanctissimi Sepulcri miraculose apparuit in serico depicta, a rege Alfonso Portugalae 4.<sup>o</sup> fuit in matrimonium collocata anno 1347 et jussu Alphonsi V ecclesiae Valentinae tradita anno 1437.

Servi tui te colimur. Propitius esto <sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Tomo estas noticias del ms. *Especies perdidas*, ff. 135 v-138 v.

<sup>66</sup> *Especies perdidas*, f. 138 v.

Según esta otra versión la pieza estaba depositada con las demás reliquias del rey Alfonso en la catedral desde 1384<sup>67</sup>. Sanchis Sivera, que investigó a fondo la historia de la Seo valenciana, no pudo ahondar más en la leyenda, debiendo nosotros dejarla también por fuerza en este punto.

Lo que es cierto es que la medida de la imagen se consideraba entre el pueblo «eficaz remedio para no abortar y facilitar el parto» y hacia 1765 no se abría prácticamente nunca el acceso a la visión de la imagen», sino cuando algunas señoras en cinta pedían alguna medida». Ya en el siglo XVI, según Gaona, había tres lámparas de plata siempre ardiendo, se celebraban muchas misas votivas y colgaban de los muros tablillas con las gracias concedidas. Todavía hoy se piden alguna vez medidas para enfermos de diversas dolencias, según referencias de la sacristía<sup>68</sup>.

No deja de ser curiosa esta corriente de devoción que registran las tablas catalanas a las que hemos pasado revista en estas páginas. Están en la línea que comienza con hilos y cintas en el remoto siglo VI, en que Gregorio de Tours las testifica con relación a la columna de la flagelación: «Ad hanc vero columnam multi fide pleni accedentes, corrigias textiles faciunt eamque circumdant; quas rursus pro benedictione recipiunt, diversis infirmitatibus profuturas»<sup>69</sup>. Esta línea continúa después al menos desde el siglo IX-X en pequeñas líneas de manuscritos a multiplicar por el lector, las cuales se perpetúan en hojitas volanderas, al descubrirse la imprenta<sup>60</sup>.

<sup>67</sup> *Especies perdidas*, f. 139.

<sup>68</sup> Ibid. Es sabido que las cedulillas de la medida ordinariamente hacían alusión a la protección en los partos. Me dijo doña Consuelo Mallofré (Sección de Estampas, Instituto de Historia de la Ciudad de Barcelona) que las parturientas iban a la ermita de San Quintín de Mediona llevando una «mida» que dejaban en la estatua de Santa Ana y retirando una de las que allá se encontraban y ciñéndose con la misma. La oración que en la catedral de Valencia se recitaba ante la imagen es la siguiente:

Quis Deus magnus sicut Deus noster  
Tu es Deus qui facis mirabilia

Oremus: Omnipotens et misericors Deus, qui imaginem incarnati Verbi tui, ut per memoriam illius mysterii cresceret nostrae salutis effectus, nobis tribuisti, multiplica super nos misericordiam tuam ut ad eandem imaginem fidei devotione currentes a cunctis liberati adversitatibus et languoribus, servire tibi valeamus. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

<sup>69</sup> *De gloria martyrum*, c. 6, cit. por Jacoby, p. 191.

<sup>60</sup> Véase el breve y denso resumen de A. Spamer, *Die deutsche Volkskunde*, II (Leipzig, 1935), p. 9.



Las didascalias del pie de nuestras tablas demuestran que el carácter aquerótico del original no revestía demasiado interés, es la leyenda que se centra en él, como si fuera una «carta del cielo»<sup>61</sup> elevada a la enésima potencia. Lo importante es su carácter de reliquia del Señor, es el «pro benedictione accipiunt» que decía siglos antes Gregorio de Tours. Se entiende el *pro*, en el sentido de si fuera una reliquia de contacto con el Verbo Encarnado, es decir, con el Salvador. Por esto no anda descaminada la asociación del esquema iconográfico del Salvador con su medida. Una curiosa medida de principios del siglo XIX del Museo catedralicio de Riga, comienza con estas palabras: «Longitudo Christi Salvatoris»<sup>62</sup>. Es cierto que en ella se pide la protección material, pero con motivos elevados tales como «per sacratissimam longitudinem qua in crucis patibulo expansus vitam nobis a Patre exoravit» y con la salvedad de «Veni director cordis et scrutare novissima mea et si habuero causam ne dedigneris me adiuvaré». Claro que junto a estas ideas mejor cortadas hay otras virutas. Pero la piedad popular es una amalgama, a veces algo — o bastante turbia — que, con todo, refleja a veces con intensidad la luz de Dios<sup>63</sup>.

GABRIEL LLOMPART, C. R..

<sup>61</sup> J. AMADES, *Cartas del cielo*, «Rev. Trad. populares» 14 (1958) 39-51. En página 47 trata de cartas bajadas sobre el sepulcro del Señor; R. ARAMÓN SERRA, *Dos textos versificats en català de la carta tramesa del cel*, «Est. univ. catalans» 14 (1929).

<sup>62</sup> HEIZ DIEWERGE, *Eine longitudo Christi in Riga*, «Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde» 14 (Bremen, 1936) 46-49.

<sup>63</sup> Debo manifestar, al acabar, mi agradecimiento a varias personas por su ayuda en el decurso de este trabajo. Me refiero al Dr. H. Aurenhammer (Wien); P. B. de Gaiffier, S. I. (Bruxelles); Fr. Irene Geismeyer (Berlín); doctor A. Hubka (Mainz); Dr. Ramón Robres (Valencia), y Dr. Pedro Batlle (Tarragona).



## HISTORIA DEL SANTUARIO DE NUESTRA SEÑORA DE MONTEALEGRE

### DOS PALABRAS DE INTRODUCCIÓN

Santa María de Montealegre o Nuestra Señora de Montealegre es un santuario — o ermita — dedicado a la Virgen, sito en una de las dos cimas del citado monte. Yérguese éste en los confines de Vilanova de la Sal y Llorens, en la provincia de Lérida, partido judicial de Balaguer y obispado de Urgel. Hasta 1835 perteneció al abadiato del monasterio de Santa María de Bellpuig de las Avallanas, pero en este fatídico año tuvo lugar la desamortización de Mendizábal y, con ella, la expulsión de los religiosos — aquí, de los premostratenses — y el final de esos modos de gobierno; pasó al Estado, el monasterio quedó abandonado primero, luego malvendido, yendo de mano en mano, de expoliación en expoliación, hasta que en 1911 lo adquirieron los Hermanos Maristas. Montealegre — lo cantan los *goigs* — patronaba el abadiato.

Hoy Montealegre parece haber perdido algo de su primer esplendor. No entramos en las causas. Quiera Dios y María renovar aquella fe que lo construyera, y que luego prosiguió favoreciéndola. Por su custodia veló en los comienzos Privá, el desaparecido pueblo más cercano. Luego heredóla preciadamente la hoy Villanueva de la Sal, y ha proseguido hasta hoy.

### PRIMEROS DATOS. LA TRADICIÓN Y LA IMAGEN

En cuanto podamos apelaremos en nuestros juicios a las autoridades alegadas, comenzando ya desde ahora, buscando en lo posible la postura objetiva, cual conviene a todo historiador.

La situación geográfica nos la declara el famoso Padre Camós con estas palabras: «A una hora de camino del lugar de Nuestra

Señora de Villanueva de las Avellanas y en su término, en el abadiato de la Virgen de Bellpuig de las Avellanas y diócesis de Urgel, se venera una imagen de quien tanta alegría nos causó, la celestial Aurora, María, con título de Montalegre, por estar en un alto monte muy alegre, por descubrirse de él muchísima tierra, como el llano de Urgel y muchos montes de Aragón y Cataluña, entre los cuales se ven los de la Virgen de Montserrat»<sup>1</sup>. Nada hay de exageración en lo que dice este autor. Es maravilloso el horizonte que se divisa desde Montalegre; maravilloso y extensísimo: llano inmenso, montes y colinas a los pies, pantanos — así, en plural —, la cinta precisa del Segre, el Noguera Ribagorzana, el Montsech, pueblos y más pueblos. Bien vale la pena subir aquí y admirar: muy bien vale la pena, repetimos, cansarse un poquito y venirse a postrar a los pies de esta su imagen de María.

Pero dejemos seguir a Camós: «Con este tan excelente título goza de esta imagen este monte, en el cual la descubrió el cielo dentro de una cueva que dista un tiro de pistola de la capilla que hoy tiene, donde, atestiguada esta verdad y en memoria de su invención, se venera una imagen de Nuestra Señora, acudiendo allí los fieles con gran devoción, sin reparar en que sea penoso su lugar, que por eso edificaron su capilla donde hoy está, pareciéndoles como es, más a propósito y llano, colocando la Santa Imagen en ella, por haber enseñado algunas maravillas el cielo, con que entendieron sus vecinos que allí se había de venerar, pues siendo hallada por un pastor, y traída a su parroquial, que entonces era Nuestra Señora de Privá (lugar que fue algo grande y quedó destruido de los moros, por tiempo, quedando con sola la iglesia, unida hoy con Villanueva, por lo cual goza esta parroquial de dicha imagen), se volvió al lugar donde está, como quien les enseña el sitio que quería, donde lo tiene hacia la parte de poniente, en un muy antiguo retablo»<sup>2</sup>.

Estamos ante otro caso de imagen de María hallada. Lástima que en el presente la tradición nos dé tan pocos detalles, tan escasos que no podemos situarla en la historia sino conjeturando

<sup>1</sup> N. CAMÓS: *Jardín de María plantado en el principado de Cataluña* (Barcelona, 1949), pp. 308-9.

<sup>2</sup> CAMÓS, o. c., p. 209.

por nuestra propia cuenta. Un pastor la halla, y la quiere llevar a su parroquia, pero se tornó a Montalegre. Es la historia de la vecina Ciérvoles. A ésta la situamos por los comienzos del siglo XIV, en tiempos del conde de Urgel Ermengol X, a quien se hace intervenir en el traslado de la imagen desde el lugar del hallazgo a la recién construida capilla. La tradición es bastante empeñosa.

Aquí — para Montalegre — no exige nada. Es un sencillo pastor del inmediato pueblo de Privá. Privá dejó de existir. Sólo queda el ábside de su iglesia — dedicada que fue a María —. El conde de Urgel Ermengol VII fundó a Vilanova de Privá (Villanove Privadano) y mandó construir el monasterio premostratense de Bellpuig — con el señor de Bellpuig, Guillén de Anglesola — en 1166, y por dotación de este monasterio le da el pueblo de Vilanova «quam noviter aedificavimus»<sup>3</sup>. Luego persisten los dos pueblos: Privá y Villanova de Privá, de Bellpuig, *Pulchripodii*, de las Avellanas, de la Sal (que así se ha llamado sucesivamente), Vilanova fue atrayendo poco a poco los habitantes de Privá, que ve ir decreciendo, hasta que a finales del siglo XVI quedan dos o tres casas habitadas, y en el XVIII debía de estar sin habitantes, cuando en una visita pastoral a Vilanova manda el obispo al párroco cuidar algo la ermita-parroquia de Privá porque la puerta se halla en mal estado. Éstos son los datos históricos. Según la tradición, el pastor que descubre esta sagrada imagen sería de Privá. Montalegre queda al alcance de ambas agrupaciones. Parece ser Privá la principal. Pudo ser antes de la fundación de Vilanova, o al menos antes de que este pueblo cobrara más importancia que Privá. Pero como los derechos no crecían — ni crecen — con los habitantes, bien puede darse que Privá fuera mínimo y tuviera más poder teórico o de derecho que Vilanova. De ahí nace un margen muy amplio. Siglos anteriores al XV o XVI. Indudablemente que por la imagen y las construcciones no puede retrotraerse mucho, no queda posibilidad<sup>4</sup>. Sin embargo, por los datos que aportaremos hemos de concluir que a principios del

<sup>3</sup> Véase el acta de fundación del monasterio de Santa María de Bellpuig. VILLANUEVA, *Viage*, t. V, pp. 255-6; CARESMAR, *De rebus*, ff. 55-62, *Anales*, ff. 133-4; MONFORT, t. I; A. H. N. «Clero», c. 1.003. Archivo del monasterio.

<sup>4</sup> Archivo parroquial de Vilanova. En datos sucesivos se hallar6 mucho más abundante material para precisar estas afirmaciones.

siglo xv la devoción a Nuestra Señora de Montalegre se halla firmemente establecida, lo que supone ser muy anterior.

De la imagen escribe el nombrado Camós: «La imagen es de piedra que parece un tanto mármol. Está en pie y tiene el ropaje dorado en parte, como si fuese espolín y la basquiña azul; lleva una toca que se le ajusta en el pecho. La derecha tiene echada con un tronco verde y algunas flores que parecen rosas doradas. Tiene la cara muy afable. De alto tiene cinco palmos y tres cuartos. El Jesús tiene sentado en el brazo izquierdo, vestido con sayo colorado y labores de oro. Está descalzo y vuelto al pueblo. El pie derecho tiene echado y el otro levantado sobre la cinta de la Virgen. Tiene en las manos una avecilla que parece cadenera, a cuyo pico tiene el dedo índice de la mano izquierda»<sup>5</sup>.

Aquí falló el buen autor. Quizás escribió al dictado: la imagen no es de mármol ni aun piedra, aunque los imita, sino — al parecer — de yeso. Por los demás detalles es estatua gótica, y de finales de este arte, con los reconocidos detalles artísticos del Niño vestido, crecido, con el pájaro en la mano picándole en un dedo, sentado en el brazo izquierdo, y la Virgen con estípite de flores — aquí rosas — en la derecha.

Es alta la imagen de la Virgen, de factura proporcionada y esbelta, graciosa, detalles que nos la sitúan no demasiado lejos de nuestro concepto moderno. Decíamos que es un concepto gótico de la Virgen con rasgos humanistas. Y es curioso que llamándola los gozos populares Patrona del Abadiato, el más famoso historiador del monasterio — Caresmar — no le haya dedicado algunas líneas en sus trabajos sobre la historia de éste en ninguna de las dos obras que le dedicó: *Anales del monasterio de Santa María de Bellpuig de las Avellanas* y *De rebus*...<sup>6</sup>

<sup>5</sup> CAMÓS, *ibidem*.

<sup>6</sup> La primera obra se halla en el archivo del monasterio; la segunda, en el de la parroquia de Vilanova, ambos manuscritos. En otros lugares hemos hablado acerca de estas obras, por lo que nos dispensamos de hacerlo aquí.

## I. UN POCO DE HISTORIA DEL PUEBLO DESAPARECIDO DE PRIVÁ. PRIMEROS DATOS SOBRE MONTALEGRE

Privá era un pueblo situado cerca — poco más de un kilómetro al nordeste del actual Vilanova de la Sal —. Creemos fue siempre de corto número de habitantes, y fue decreciendo por absorción de Vilanova, o porque los mismos de Privá fueron situando sus posesiones y luego su residencia en terrenos de aquél. La absorción ocurrió paulatinamente y sin apenas advertirlo. No hemos hallado el menor dato histórico que hable de querellas entre ambos. Los mismos apellidos hay en los dos, las mismas preocupaciones y aun devociones, unas mismas debían de ser las familias.

Un único libro se conserva del desaparecido pueblo de Privá. Le han puesto modernamente el título de: «Única memoria que queda del pueblo de Privá». Son unos cuadernillos en 4.º que luego se han cosido. También una nota adjunta señala el contenido: «Notas de curia de la bailía de Privá de 1436-1454: épocas o recibos, capítulos matrimoniales, edictos de la bailía, testamentos». Precisemos que tanto Vilanova como Privá eran tierras del abadiato de Bellpuig, cuyo superior era señor jurisdiccional, y nombraba el baile o alcalde, y cobraba los derechos y diezmos o primicias, y administraba justicia.

Hechas las salvedades anteriores, busquemos en estas notas que nos quedan, tan antiguas, por ver si hallamos algún recuerdo de Montalegre. Los encontramos en los testamentos. He aquí los datos que hemos conseguido reunir. Como las fórmulas testamentarias se repiten con monotonía, los legados son asimismo muy repetidos y también los nombres de los santuarios e iglesias, abreviaremos lo más posible, dejando sólo completos los nombres de los testadores por la importancia del nomenclátor. Las cantidades legadas son las más de las veces una libra o unos sueldos, por lo que suprimimos también estas cantidades si no se anota otra más importante.

Por testamento de 25 de julio de 1346, Arnaldo Barulii deja: dos libras para San Esteban, once a la obra de Santa María de Montalegre, cinco a la de Sta. María de Privá. Se acuerda antes de Montalegre que de la parroquia y le entrega más (ff. 32-34).

Antonio Coriana (después Corría), en 4 de octubre de 1440 deja una libra a Sta. María de Privá, un sueldo a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre y, además, para cera de S. Esteban y el cirio pascual, una libra a cada uno. Item un sueldo a la obra de San Miguel de Vilanova; cinco sueldos para una casulla de la iglesia de Privá y 20 libras a su madre. Este mismo testador en otra segunda entrega o codicilo manda sea dada a la obra de S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Privá 1 sueldo, 6 dineros; a la de S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre, 11 s. y 6 d. entre otras mandas (f. 50).

Anotemos que al entregar un donativo para la obra no se significa que haya alguna obra en construcción; se hace simplemente la limosna al santuario, sin precisar más.

Miguel Coriana, seguramente hermano del anterior, en 30 de octubre de 1440 hace mandas parecidas: una libra a la obra de S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Privá, otra a la de Montalegre y 1 sueldo a la de San Miguel de Vilanova, y 10 lib. a su madre (ff. 50 r-51).

La ermita de San Miguel radicaba en el monte más bajo y y más cercano a Vilanova que a Montalegre. Hoy sólo quedan de ella — y no completos — los muros. De San Esteban no hemos podido hallar los datos requeridos para señalar su ubicación. Quizá fuera la iglesia parroquial del vecino pueblo de Santa Liña, tan relacionada con Vilanova que casi podía considerársele como parte integrante, o quizá fue un altar o capilla dentro de la parroquial. De todos modos, observaremos cuánta devoción despertó en estos vecinos vilanovenses. Hoy la iglesia parroquial de Santa Liña está dedicada a la Asunción, así como la de Vilanova, pero aún existe la cofradía de San Esteban y su imagen se halla en el altar mayor.

Mandas parecidas a las obras de Privá, San Esteban y Montalegre se ven en los testamentos de Dulcina, mujer de Toló, en 1441; Matías Moclús en 12-XII-1449, y Juan Rocaspana en 3-XI-1450.

Testamento curioso el de Mapestona, mujer de Antonio Nuce, del año 1448, en que dice hallarse en gran enfermedad de que teme morir. Deja donativos a la obra de S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montserrat, a la de Privá (y al cirio pascual), a la de S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Macana, a la de S.<sup>a</sup> Gedmorog, a la de S. Pedro de Queralt (2 lib.), a la Cruz de Privá, al lugar de Avellanas y de Fontdepou (cantidad ilegible).

También en peligro de muerte, Barxinona, mujer de Pericón



Obaix, antes apellidada Abiratus, del lugar de Privá, hace parecidos donativos a Nra. Sra. de Privá, a S. Esteban, a Nra. Sra. de Montserrat, Nra. Sra. del Puig de Siadá, a la Cruz de Privá y a Nra. Sra. de les Sogues, como Antonia, mujer de Antonio Rose, del mismo lugar, en 13-III-1442, los hace a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Privá, a la de Montalegre y a sus nietos. En este testamento firma como testigo Juan Amorós, de Vilanova de Bellpuig.

Es cuanto hemos podido sacar del archivo antiguo, hoy desaparecido, de Privá, madre de Vilanova.

## II. VILANOVA DE LA SAL Y MONTALEGRE

Los datos recogidos en multitud de notas nos dirán clara y matemáticamente como Nra. Sra. de Montalegre se hallaba en el amor de todos. Los pocos datos que entonces se recogían aparecen aquí abundantes, los más abundantes, señal cierta de que contaba mucho ese santuario agreste de difícil escalada.

### A) *Finales del s. XV y primeros años del XVI*

Antonio Rubí, 26-VII-1492, donativos a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig, a las de Vilanova y Montalegre.

Miguel Mir, 11-III-1498, en Vilanova, donativo a S. Miguel y a Montalegre (f. 7 r).

Bartolomé Guast, 7-XI-1500, a Montalegre (2 lib.), a Nra. Sra. de Vilanova, a la de Bellpuig, a S. Esteban, S. Miguel y otra vez a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig (f. 19).

Angelina, mujer de Raimundo de Pont, de Vilanova de Bellpuig, 18-III-1501, por su alma, y de sus padres y parientes, 60 lib., y a Nra. Sra. de Vilanova, de Montalegre y S. Esteban (f. 8).

Pedro Esta, 14-VIII-1503, a la Virgen de Montalegre y a la de Bellpuig (f. 10).

Antonia, mujer de Miguel Mir, antes apellidada Salbat, en 1500, a Nra. Sra. de Vilanova, a S. Miguel de las Avellanas y a Nra. Señora de las Avellanas (f. 142).

Seoclia, mujer del *quondam* Juan Andreu, habitante de Ager, 5-V-1458, un trentenario, la mitad en San Pedro de Ager y la otra en S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Fondepou (hoy al margen de la carretera de Balaguer a Tremp) (f. 138 r).

Antonio Sive, 8-V-1506, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a Montalegre, a S. Esteban, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig lo Vell o «San Cap», a Bellpuig (el nuevo). Item a S. Miguel y S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig (f. 74). Vemos que se especifican claramente los dos monasterios, el primero o ermita, que recordará el «San Cap», y el nuevo o simplemente Bellpuig. Santa María de Bellpuig lo Vell honró el misterio de la Adoración de los Magos, a él estuvo dedicada esta capilla. Nra. Sra. de Bellpuig honrada en el Nuevo parece fue una estatua de la Virgen Madre con Jesús en los brazos.

Esperanza, mujer de Sancho Jaty (?), 8-VII-1506, a Montalegre (4 lib.), a S. Miguel, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a Santa María de Montserrat y a Santa María de Bellpuig (f. 21).

Pedro Pont de Vilanova, 13-X-1504, que le sean cantadas las misas en S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig y lega a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a S. Esteban, a S. Miguel, a Montalegre (2 lib.) y a los pobres vergonzantes de Vilanova Avellanarum (f. 25), con lo que se indica el cambio de nombre que pasará por otros sucesivos.

Pedro Adous, de Vilanova Bellipodii Avellanarum, en 1505, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a S. Esteban, a Montalegre, a Bellpuig, a S. Miguel (f. 36 r).

Francisco Banís, 10-VIII-1505, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a S. Miguel (3 lib.), a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig y a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig (el Viejo), distinguiendo los dos Bellpuig. Sigue por tanto en la atención la famosa cueva que honrará el beato Juan de Orgañá, aunque no se le mencione (f. 39 v).

Blanquina, hija de Ramos Pons, de «Vilanova Bellipodii Avellanarum», 11-XI, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí (5 lib.), a Montalegre (id.), a S. Esteban (id.), a S. Miguel (id.), a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig lo Bell (3 lib.), a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig (4 lib.) (f. 35).

Margarita, mujer de Diego Rubiés, 8-IX, a Montalegre unas toallas y una pieza de «cànem gros»; a S. Miguel, dos *flocs* y unas toallas; a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Villanova, unas toallas de «sodell»; a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de les Parrelles, dos toallas de cáñamo (f. 39). Nos hallamos seguramente ante un telar de pequeñas dimensiones.

María, mujer de Bartolomé Baller, 23-XI-1505, a S. Miguel (5 lib.), a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, la mitad de las toallas mejores de su casa; a S. Esteban, una toalla (f. 43).

José Foradada, 20-IX-1510, a Montalegre, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Miguel, a S. Esteban (f. 47).

Blanquina, mujer de Jacobo Agast, 1-VIII-1551, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Miguel, a S. Esteban, a Bellpuig lo Vell, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Privá (f. 60).

Juana, mujer de Antonio Salvat, 1-X-1509, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Esteban, a Montalegre, a S. Miguel (f. 24).

Blanquina, mujer de Jacobo Agriles, 27-VII-1513, a la obra de Nra. Sra. de Vilanove Pulchripodii, a S. Esteban, a S. Miguel, al celeste ermitaño (Sant Cap), y a la iglesia de S. Miguel y a Montalegre (8 lib.). El celeste ermitaño se refería sin lugar a dudas a Juan de Orgañá (f. 67).

Amelina, mujer de Juan Ofeliet, de Camarasa, 10-VIII-1513, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Esteban, a S. Miguel, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig lo Vell (f. 69).

Antoni Sabater, de Bellpuig, 22-IX-1513, a la Virgen de Montalegre, a la de Privá y a S. Miguel (f. 107).

Catalina, mujer de Bartolomé Rubiés, 15-XI-1513, *iluminaribus Sancti Miquelís*, a S. Esteban, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a Nra. Sra. de Bellpuig el Viejo y el Nuevo, a Nra. Sra. de Gracia, de Lérida (f. 68).

Francisco Rubiés, en Vilanova, junio de 1515, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Miguel (f. 109).

Francisco Morrell, de Vilanova, 15-VII-1516, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a San Esteban, a San Miguel, a Montalegre, a Bellpuig el Viejo (f. 64).

Jerónimo, hijo de Pedro Sabater, de Vilanova, 17-X-1516, a la Virgen de Montalegre, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Esteban y a S. Miguel (f. 115).

Ausonino Salvat, de Bellpuig de les Avellanes, 16-VI-1516, a la iglesia de Montalegre (3 lib.), a la de S. Miguel (2 lib.), a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de dicha villa (f. 118).

Juan Nou, de la misma villa, a la Virgen M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Miguel, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre (f. 112).

Francisca, viuda Vivelt, de id., en 1519, a la Virgen de Montalegre y a la de aquí (f. 136 v).

Raimundo de Adons, 1.º de mayo de uno de estos años, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre, a la obra de Nra. Sra. de les Sogues,

a Nra. Sra. de Montserrat, a Nra. Sra. de Bellpuig. Nra. Sra. de les Sogues se halla en el término de Bellvís (f. 135 r).

Juan Baella, mayo de 1522, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Esteban, a S. Miguel, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig lo Vell, a la de Montalegre (f. 131).

De otro fondo del mismo archivo tomamos las notas siguientes:

Juan Rubiés, en 1474, a la Virgen de Villanova de Bellpuig, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre y a la luminaria... (f. 60).

Fevies Gumbau, del lugar de Gerp, 8-II-1492, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre 80 sueldos para la obra y reparación de dicha casa (f. 62).

Sofía, mujer de Bernardo Baella, de Vilanova, 8-II-1492, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup>, a S. Miguel, a ambos un sueldo. Lo mismo hace Francisca, mujer de Pedro Adoz, el 7-I-1494 (Papeles sueltos).

Pedro Baella, de Vilanova, en 1480, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a S. Esteban, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre (Hoja suelta = H. s.).

Juan Abelit, sin poder fijar fecha, pero de este tiempo, al señor párroco 47 misas por honor y respeto a los Siete Dolores de la Santísima Virgen; item a la obra de S. Miguel, 8 sueldos (H. s.).

María Zamot, 14-VII,1481, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a S. Miguel y a S. Esteban (Libro pergamino, última tapa).

## B) *Aún del siglo XVI*

En el mismo archivo parroquial de Vilanova hemos hallado otro libro en 4.º que nos proporciona el hilo de Ariadna para seguir con nuestra historia. Se halla forrado en pergamino, que ha desaparecido en la cara anterior, y con ella faltan algunas hojas, las primeras, seguramente muy pocas. Consta de 257 folios. Anotemos abreviadamente las notas de sus testamentos:

Raimundo Roig, 3-V-1523, lega 5 lib. a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre, otras cinco a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí y unos sueldos a S. Esteban y S. Miguel (f. 6).

Felipe Rubiés, 13-VII-1528, en Bellpuig, lega se hagan decir todos los días de cuaresma en el altar mayor de la villa cinco invocaciones a la Virgen María (12 dineros), a la luminaria de S. Esteban (5 lib.) y a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre, 1 sueldo (f. 24 v).

Antonio Rubiés, de «Vilanova Avellanarum», 29-II-1528, lega

5 sueldos a la obra de S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Vilanova, a S. Miguel y S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre.

Margarita, mujer de Bautista, 10-X-1529, a la Virgen de Montalegre y a S. Miguel (2 s.), a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Bellpuig (dos flasadas y un lienzo), a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S.<sup>a</sup> María (quizá de Montalegre o Bellpuig el Viejo) y a S. Miguel (f. 31 r).

Antonio Rubiés, 8-I-1530, un sueldo a la Virgen M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Miguel y a Montalegre (f. 31 r).

Francisca, mujer de Pedro Baella, 16-V-1530, un sueldo a Santa María de aquí, a S. Miguel, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre, a S. Esteban y a Bellpuig el Viejo (Sant Cap), f. 23.

Arnal de Rubiés, 5-II-1529, a la Virgen de Montalegre, a S. Miguel, a la Virgen de aquí y a S. Esteban (f. 33 r).

Angelina, mujer de Adonat, 18-II-1529, un sueldo a las advocaciones del número anterior y para luminaria de la Virgen (f. 35).

Andrés Rubiés, de Vilanova «Avellanarum», en marzo del mismo año y a las mismas advocaciones (f. 35 r), como asimismo en el testamento de Eleanor, mujer de Arnal Rubiés, de 6-V del propio año (f. 56 r).

Eleonor, mujer de Arnaldo Rubiés, 6-V-1529, a la obra de S. Esteban, a la Virgen M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Miguel, a la Virgen de Montalegre (f. 35 v).

Pedro Amorós, por el mismo tiempo, a la Virgen de Montalegre, a la de aquí y a S. Miguel (f. 38 r).

Juan Belís, 19-IX-1529, a Montalegre, a S. Esteban y a S. Miguel (f. 40 r).

Bernardo Salmar, 21-IX-1529, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de aquí, a S. Esteban, a S. Miguel y a Montalegre (f. 47 v).

Miguel Rubiés, 10-VIII, 1529, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> de Montalegre y a Bellpuig, cuando ya se hallaba en tanto decaimiento el monasterio (f. 47 v).

Pedro Rubiés, de Bellpuig, 15-II-1530, a la luminaria de Santa María de Bellpuig (2 lib.) y una lib. a Montalegre, Privá, Bellpuig el Viejo, S. Miguel y Nra. Sra. de Vilanova (f. 49 r).

Mateo Penderis, de Bellpuig, 15-II-1530, a la luminaria de Santa María de Bellpuig 2 lib., y una lib. a Montalegre, Privá, Bellpuig el Viejo, S. Miguel, Nra. Sra. de Vilanova (f. 49 r).

Margarita, mujer de Felipe Rubiés, 24-II-1530, a la Virgen Ma-

ría de aquí (2 lib.), y una lib. a Montalegre, S. Miguel, S. Esteban (f. 53 r).

Juana, mujer de Gaspar Foradada, 7-IV-1530, a Montalegre, a la Virgen de aquí, a S. Esteban y a S. Miguel (f. 54 r).

Esteban Roig, el mismo día, a S. Esteban, a S.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> (seguramente de la iglesia parroquial), a S. Miguel y a la luminaria del Corpus (f. 72 r), referencia manifiesta de la devoción popular española que se desarrollaría en este y en el siglo siguiente, índice de la cual serán los inigualados «Autos sacramentales».

Isabel, mujer de Juan de Nou, de Vilanova de Bellpuig, 1-IV-1531, a Montalegre, a S. Miguel y a S. Esteban (f. 66 r).

Juan Camarasa, que habita en Figuerola, del Priorato de Meyá, 22-V, 1531, a la luminaria de S.<sup>a</sup> Eulalia de la presente villa (f. 66 v).

Isabel, mujer de Juan Nou, 21-IV-1531, a Montalegre, a S. Miguel, a S. Esteban (f. 67 r).

Mateo Belín, 20-II-1533, a Montalegre, a Bellpuig, a la luminaria de aquí y a S. Esteban (f. 72 r).

Juan Mullice, 7-VII-1536, a Montalegre, a Nra. Sra. de aquí, a S. Miguel (f. 88).

Gaspar Foradada, de Vilanova, 8-IX-1539, dos libras a la Virgen de aquí, a S. Esteban, a Montalegre y a S. Miguel (f. 108).

Antonio Rubés, de la misma Vilanova, 20-VIII-1542, a Montalegre (5 lib.), a S. Miguel y a la iglesia de Privá, de la cual sería habitante (f. 112 r).

Pedro Rubés, 20-IX-1536, a la luminaria de Nra. Sra. de Vilanova (1 lib.), a S. Miguel (5 lib.), a S. Esteban (3 lib.) (f. 114).

Antonio Milluor, 2-VIII-1543, a la Virgen de aquí y a la de Montalegre, 2 lib., a S. Esteban y a S. Miguel, 1 lib. (f. 113 r).

Antonio Mulnart, que no debe ser el anterior, 13-VIII-1543, a la Virgen de aquí, a la de Montalegre, a S. Miguel, a S. Esteban (f. 137 r).

Pedro Badía, 8-IX-1543, de Bellpuig «Avellanarum», que elige sepultura en la iglesia parroquial del lugar en la sepultura de sus antecesoras, a la Virgen de aquí, a la de Montalegre, a la de Bellpuig el Viejo, a S. Miguel y a S. Esteban (f. 134).

Jacinto Mulliez, 1-IV-1545, a la obra de la Virgen de Vilanova y a la luminaria de S. Esteban y de S. Miguel (f. 140).

Simona, mujer de Antonio Mullnar, a la luminaria del Corpus, a S. Miguel, a Montalegre, item a la luminaria del Corpus (f. 142).

Pedro Adont, 7-XI-1546, a la Virgen de Montalegre y a la luminaria del Corpus (f. 143).

Juan Ros, 15-VI-1546, a Montalegre, a S. Esteban, a S. Miguel y a la luminaria, seguramente para velas de la parroquia (f. 149).

Gaspar Pro, de Vilanova, 10-VII-1546, a la luminaria del Corpus, a Montalegre, a S. Esteban y a S. Miguel (f. 150).

Juana, mujer de Pedro Rubíes, 9-IX-1546, a Montalegre, a San Miguel y a la luminaria del Corpus.

María, mujer de Salvat Dalmau o Dalmacis, de Vilanova, 5-X-1546, a la luminaria del Corpus, a S. Esteban, a S. Miguel, a Montalegre (f. 151).

Juan Adont, de Vilanova, 23-X-1546, a S. Miguel, a Montalegre y a la luminaria del Corpus (f. 151 r).

Juan Rubíes, 8-IX-1547, a Montalegre, a iglesia de Privá, a S. Miguel y a la luminaria del Corpus (f. 155).

Jaime Ageler, de Vilanova, 5-XI-1547, a la luminaria del Corpus, a Montalegre, a S. Miguel y a S. Esteban (f. 155 r). Va viéndose la constante preocupación por la procesión del Corpus.

Pedro Baella, 27-VII-1564, tres misas en las iglesias de Bellpuig el Viejo, Montalegre y Privá; una libra en el «basí» de Montalegre y a la luminaria de Vilanova (f. 146 r-147).

Pedro Rubíes, sin fecha pero de estos años, a la luminaria de la Virgen María, seguramente en la iglesia parroquial (f. 225).

Pedro Rubíes, 1-VI-1570, cinco sueldos para misas en la parroquia de Vilanova, y cuatro para que le sean cantadas dos misas en la de Montalegre (f. 229).

Antonio Canover, pbro., rector de Vilanova, sepultura en una capilla de la iglesia de Vilanova ante el altar de S. Bartolomé, y al señor obispo de Urgel todos los derechos que pueda tener, dos florines de oro (f. 234).

### C) *Terminando el siglo XVI*

Las notas que siguen tienen sus fundamentos en el libro: «Testamenti del Rr. Joannem Baella, rector Villanove Pulchripodii Avellanarum». Comienza este libro con el día 14 de agosto de 1576;

por tanto, podemos seguir sin interrupción alguna la historia que nos hemos propuesto en relación particular a Montalegre.

Juan Baella, 9-XI-1577, payés de Vilanova, a la Virgen de Montalegre una vez tan sólo, cinco sueldos.

Juana Rubiés, esposa de Cantarer, 20-VII-1578, a la Virgen de Montalegre las toallas que ya sabía su esposo, y para que el vicario le diga una misa a dicha Virgen (f. 10).

Jaime Garrofer, pbro., 22-V-1579, a los cofrades de la venerable comunidad de Balaguer, como les costaría mucho venir aquí para la novena, que la hagan en la iglesia de Almatá y que de sus bienes les sean dados a cada uno dos reales por la misa de la novena y cabo de año y comer en dicha casa. Que otra novena y cabo de año sea celebrada por dichos cofrades y hermanos suyos de la cofradía de Nra. Sra. de Bellpuig con igual recompensa, así como a los pobres que se hallaren. La primera cofradía era, como se ve, sacerdotal, cuyos miembros se comprometían mutuamente a rezar por los otros. La de Bellpuig radicaba en el monasterio y era de cualesquier personas. Con el apoyo de Fernando V logró extenderse por los Estados de Aragón, en especial a comienzos del siglo xvi. El fin primordial, además de fomentar la devoción mariana, fue recoger limosnas para el monasterio, que pasaba una profunda crisis económica y vocacional.

Miguel Taribó, de Vilanova, 24-IX-1591, dejaba marmesores al Rvdo. P. Juan Taribó y al Rvdm. Francisco Salvador Taribó, monje de Bellpuig, y a su hermano Antonio Taribó. Legaba sus bienes a Nra. Sra. de Montalegre para cuarenta misas, al sacristán de ella y a S. Miguel.

Pedro Foradada, 20-X-1581, a Montalegre media fanega de trigo, a S. Miguel dos misas, y una misa a la Virgen de Montalegre (ff. 127-28).

Catalina Coma, 21-XI-1581, dos misas en Montalegre (f. 29).

Juana Guillameta, mujer de Antonio Guillamet, doce misas cantando los gozos de «la Mare de Déu», por supuesto la de Montalegre, pues son los únicos que han existido en este pueblo, y aquí por primera vez mencionados (f. 34).

Jaime Rubiés, payés de Vilanova, 10-X-1583, que manda se digan la mitad de las ocho misas antes legadas a la Virgen de Montalegre y otra a la de Montserrat, poco ha visitada por Juan



de Austria y que había tenido la insigne figura del abad Jiménez de Cisneros (f. 41 r).

Jaime Sabater, de Vilanova, 13-I-1585, tres reales para tres misas en Montalegre y una en la parroquia (f. 38).

Juana Baella, 10-V-1585, quince misas votivas, a decir en Montalegre, Privá y S. Miguel.

Catalina Rosellas, mujer de Pedro Rosell, un amito a la iglesia de aquí, de «brise cànem», y además dos misas a la Virgen de aquí y otra a la de Montalegre (f. 42).

Pedro Rubiés, 12-IX-id., cincuenta sueldos a las obras de la capilla y otros cincuenta a la de S. Miguel (f. 47).

Juan Baella, agricultor, como sacristán de Montalegre, en un instrumento de venta habla del pago de 30 sueldos barceloneses y 18 denarios anuales de censo.

Guillén Pons y Margarita, su esposa, venden a Juan Rubiés, sacristán de Montalegre, por valor de 40 sueldos de censo. El rédito anual usual era un sueldo por libra.

Antonio Guillalmet, 8-VI-1592, legados de 20 s. a la capilla de S. Miguel y a la de Montalegre.

En el siguiente año testaba Salvador Sabater 4 s. a la Mare de Déu de Montalegre.

Margarita Bom, 28-II-1594, a Montalegre 4 lib. y hace primicia de cuanto tiene.

Antonio Guillamet, 23-IV-1597, ocho misas en Montalegre por el rector, que si no puede subir, las diga en la iglesia. Otras veces se señala las diga el vicario, más joven para poder subir al santuario.

Pedro Forcada, de Vilanova, 10-III-1582, vende al sacristán de Montalegre, el venerable maestro Antonio Corría, 2 lib. barcelonesas por renta de 2 s. anuales que debe a dicha capilla. Aquí se identifica el sacristán de Montalegre con el de Privá.

Miguel Taribó, de Vilanova, vende al sacristán de Montalegre Juan Rubiés y a sus sucesores seis libras barcelonesas, por 6 s. de renta a pagar el día de Sta. Magdalena.

Juan Taribó, agricultor de Vilanova, 7-IV-1586, vendió al mismo sacristán y sucesores 10 lib. barc. por 10 s. anuales que debía a Montalegre y sucesores 4 lib., por 4 s. de censo, pagaderos por Sta. Magdalena (f. 106).

D) *Siglo XVII*

Del siglo xvii también hemos hallado en el archivo no pocos datos acerca de nuestro asunto; son de aspecto económico, pero redondearán los conocimientos logrados hasta aquí.

*Libro de cuentas.* — Los que siguen constan en el *Llibre dels comtes de la Capella de Na. Señora de Montalegre y Privá*, iniciado el 12 de abril de 1624; y también en un *Capbreu dels sensals de Ntra. Senyora de Montalegre*, escrito en 1636. Ambos se complementan. En 1604 se inicia un *Manual de Francisco Guillalmet* en los fols. 26 y 27, acta de Montalegre, de Jaime Agustí, Antonio o Juan Gorriá, Jaime Guillalmet y Juana Baella, viuda.

En 1606, con acta recibida en poder de Rvdo. Francisco Guillalmet, «rector de Villanova», el 17 de marzo de 1606 en su «Manual» (f. 39). Consta que Juan Rubiés, mayor, y Juan Pedro Rubiés, su hijo, payés de Vilanova, se obligan a pagar doce sueldos a la iglesia de Privá, que junto a los dichos pagaban Bartolomé Jorta y Juana, su mujer, en poder de Juan Spinat, vicario de Vilanova en 1565, por Montserrat Foradada, por acta de 10 de septiembre de 1570 en poder de Antonio Garrober, rector de Vilanova (f. 40).

Ya el 12 de abril de 1621, en presencia de Juan Guillalmet, de Luis Serradeq y de Pedro Rubiés («cantarer»), cosacristán, y de otros se reconoció lo que quedaba, de tiempo pasado, en cantidades de la capilla de Montalegre. Admite sumar: nueve libras, 10 sueldos y seis dineros (capbreu). Fondos realmente pobres, pero como la generosidad del pueblo era mucha y constante, no es como para preocupar: hay algo más arriba de las tejas.

El 19 de abril de 1626 se dieron a conocer las cuentas de las capillas desde que han estado a cargo de Juan Guillalmet. Éste las presenta delante de Pablo Vinader, «Official de Balaguer», y las da de dos años; se ha encontrado deber a dicha capilla 29 libras, doce sueldos, un dinero, de los cuales se ha averiguado haber entregado ya a la villa la cantidad de doce libras, cinco sueldos, en una vez; y otra, cuatro libras, 17 sueldos. Y si algo se averigua que él haya pagado restará dichas 12 libras, 9 sueldos y le pasarán dichas cuentas el día y año y mes (ibidem). El verdadero admi-

nistrador es el común del pueblo, y el sacristán es su representante. El primero recibe y sale responsable absoluto.

El mismo 19 de abril de 1624 rindió cuentas Juan Agustí, sacristán de la capilla de Nuestra Señora de Montalegre y de Privá, que ha estado cinco años en su cargo. Eran las de 1617 a 1621 inclusive. Las da ante Pablo Vinader; y la renta de dichas capillas es cada año cuatro libras, un sueldo, seis dineros. Lo reconoce todo Pedro Rubíes (*Llibre de comtes*, f. 5).

El 9 de marzo de 1627 hizo Juan Guillaumet a Pedro Rubíes en descargo de dicha cuenta, ocho y media libras. It. ha pagado el sobredicho 10 sueldos (f. 4).

El 15-III-1636, Tomás Guillaumet, sacristán de Nuestra Señora de Montalegre y de Privá, ha pagado delante de mí el infrascrito y los paheres, que son Pedro Rubíes, cantarer, y Antonio Juan Corría, Pedro Rostidos, rector (f. 4).

El 2 de febrero de 1677, y en presencia de «micer Salvador Tejedor, rector del presente lugar, y en presencia de José Corría y Juan Pedro Sarradell, paheres de la villa, y de Juan Taribó, pacher de Privá, ha pasado las cuentas Antonio Juan Rubíes, «mayoralere» de Nuestra Señora de Montalegre durante los años 1674 y 1675. Debe a la capilla una libra, ocho sueldos y seis dineros, «que pagará cuando se los pidan» (*Capbreu*, f. 5). Ha querido el escribano traducir el vocablo castellano «mayoral» y le ha salido «mayoralere»; era nombre corriente del encargado de las cofradías o su jefe.

El 24-VIII-1674, en presencia de «micer Salvador tejedor... y de Juan Agustí y Jacinto Salmó, paheres», pasáronse cuentas a Juan Pedro Sarradell, sacristán que fue de Montalegre en 1621. Vistas las entradas y salidas, ha quedado a deber seis libras, 18 sueldos, que pagará siempre que le sean pedidos (f. 5). Los paheres correspondían casi a los concejales de hoy.

Ha pagado Juan Pedro Sarradell por el presente censo en disminución: 15 libras, 14 sueldos (f. 5).

Hoy, 24-VIII-1674, se ha puesto en la caja de Nuestra Señora del Rosario: tres libras de Montalegre, y se ha puesto en presencia de micer Salvador Tejedor, rector del lugar, y de José Corría, «mayoral» de Nuestra Señora del Rosario el dicho año 1674 (*Capbreu*, f. 8). El haberse extendido tanto por toda España la

cofradía del Rosario hace que, por su influencia, los vocablos de ésta pasen a usarse en otras cofradías locales, por ejemplo «mayoral».

Punto curioso son los *censales* o censos que se pagaba a Nuestra Señora de Montalegre. Corresponde a los réditos que cobrara la ermita por el aprovechamiento que algunos particulares tenían de sus bienes, ordinariamente inmuebles o tierras cultivables. Eso supone la autoridad jurídico-legal que gozaba Montalegre. Notas de un «Capbreu de los censales de Nuestra Señora de Montalegre», año 1632:

Juan Taribó, de 11 libras, paga pensión de 10 sueldos.

Jaime Guillalmet, propiedad, tres libras, paga tres sueldos.

Pedro Rubiés, censal de ocho libras, pensión ocho sueldos.

Del de Jaime Guillalmet se ha encargado Jaime Agustí; y de otra parte, junto: 15 sueldos.

Francisco Martí (Farrac), propiedad de tres libras; pensión tres sueldos.

Toni Juan Corría, propiedad dos libras, diez sueldos; pensión dos sueldos y seis dineros.

Jaime Agustí ha quitado ocho libras para emplearlas en las obras de la Casa de Montalegre.

Jaime Agostí, propiedad tres libras, tres sueldos; ha quitado ocho sueldos.

Pedro Rubiés, (a)cantarer, propiedad dos libras; pensión dos sueldos.

Jaime Rubiés, propiedad seis libras; pensión seis sueldos cinco dineros.

Francisco Guillalmet, propiedad cuatro libras; pensión cuatro sueldos.

Salvador Baella, propiedad diez sueldos; pensión un sueldo, 6 dineros.

Andrés Taribó, propiedad seis libras; pensión seis sueldos.

Juan Rubiés, propiedad doce libras; pensión doce sueldos.

Juan Baella, propiedad dos libras; pensión dos sueldos.

El común de Privá, propiedad 15 libras; pensión 15 sueldos.

Se ha de advertir que Juan Mercé se ha encargado de la partida de Rosell, de dos sueldos y de la de Jaime Guillalmet, de tres sueldos; y además de otros dos sueldos más, lo que en con-

junto son siete sueldos (*Llibre perg.*, f. 3). Lo que nos asegura que el santuario poseía unas cuantas propiedades que le aseguraban renta para el ermitaño y gastos. Por su parte, además de acudir a ellos, solía dar limosnas en ciertas solemnidades. Algo parecido a las famosas «farinetes» de Nuria.

Correspondiente a 1664 hemos hallado copia de otros *censales* que se hacen todos los años a la capilla de Montalegre. Ésta no especifica tanto como la anterior, aunque fácilmente podrá hallar la correlación de lo que se tiene del santuario.

Éste es el estadillo de los censos:

«Juan Taribó, 10 sueldos; Pedro Rubiés, 8 sueldos; Senén Agostí, ocho sueldos; Juan Serradell, tres sueldos; José Corría, dos sueldos, seis; Juan Pedro Rubiés, (a) cantarer, dos sueldos; Pedro Serrader, dos sueldos, seis dineros; lo Parrell Sené, cuatro sueldos; Juan Pedro Corría, tres sueldos; Montserrat Sarradell, un sueldo, seis dineros; Tomás Guillalmet trae una partida de doce libras, cuatro sueldos, seis dineros de venta de censal en favor de dicha capilla de Nuestra Señora, consta del acta en poder de mí Paciano Bastida, rector, a 10 de marzo de 1664.

»Todo junto es: 16 sueldos, seis dineros.»

Y luego sigue: «Berenguer Capdevila, dos sueldos; el Comuenero de Privá, quince sueldos. Suman las pensiones de los censales de Nuestra Señora de Montalegre cuatro libras, ocho sueldos.»

Y luego: «En 1664 entre el trigo que se ha cogido en la brega de Nuestra Señora de Montalegre y lo que se ha aplagado: 7 quarters y media fanega, del cual llevará cuenta y fe Corría, sacristán de dicha capilla» (*Llibre de comptes*, f. 19).

Todos estos detalles que aportamos sugieren no pocas ideas y las matizan. Son páginas arrancadas de la vida real y efectiva de un pueblo: son las preocupaciones materiales por una gran idea espiritual. Y como aquí no caben exageraciones, como no interesa a nadie, como quienes lo escribieron ni aun soñaron pudieran interesar a una historia posterior, sirve de base verdadera y segura a nuestras cavilaciones. ¡Si siempre pudiérase contar la historia tan real y verídica o verdadera! Proseguimos en nuestro acopio de datos como nada interesantes a la verdad.

Curiosa también es la nota que sigue:

«Lo que han pagado de cuentas a Nuestra Señora de Montalegre:

»Pedro Rubiés ha pagado la pensión de 1643-47. Cada pensión son ocho sueldos, y juntos son dos libras.

»It. por el año 1648-51, a ocho sueldos, son una libra, un sueldo.

»It. Juan Pedro Corría años 1643-48 a tres sueldos cada uno, y 18 sueldos.

»It. Montserrat Tarradell años 1643-48, de pensión un sueldo; son seis sueldos.

»It. Pedro Sarradell la pensión que hace de Jaime Rubiés, años 1643-48, a seis sueldos, seis dineros la pensión; lo que hace una libra, 19 sueldos.

»It. Tomás Guillalmet, dos sueldos cada año; ha pagado por 1644-48; son tres libras.

»La pensión de 1643 ha de pagar Eugenia Gillalmet por haberla recibido su esposo, Juan Rubiés, (a)cantarer, siendo sacristán de Nuestra Señora dicho año.

»It. Pedro Sarradell, años 1649-53. Son seis sueldos, seis dineros. Que suman: una libra, doce sueldos, seis dineros.

»El 21 de marzo de 1655 ha pagado Juan Taribó lo que debe a la capilla de Nuestra Señora de Montalegre desde 1648. A razón de dos sueldos cada año. Son: cuatro libras, 10 sueldos. Los diez sueldos por la pensión del año 1643 debe pagar a Juan Rubiés, (a)cantarer, sacristán de la capilla de Montalegre» (*Capbreu*, f. 15).

En el «Manual» del Rvdo. Paciano Bastida correspondiente a 10 de marzo de 1664 hallóse una acta de censal de Tomás Guillalmet de 436 pensiones (*ibidem*).

Otro cuaderno del «Manual» de Juan Bella, rector en 1683, con dos hojas sueltas, las de Montalegre. Guillén Boms, el día de Santa Magdalena, 40 sueldos de propiedad con pensión de dos sueldos (*ibidem*).

Al dorso del mismo, y al mismo día, 30 sueldos con pensión de 18 dineros.

Otra hoja suelta correspondiente a 1586 de Juan Rubiés (a)cantarer: seis libras; y al dorso: Pedro Rubiés — misma fecha —, ocho sueldos; y Miguel Taribó: seis sueldos (Hoja suelta, APV).

*Papeles sueltos.* — Entre los *papeles sueltos* correspondientes a este siglo hemos hallado algunos testamentos que nos interesan. Continúan señalando cuanto vamos refiriendo sobre Montalegre: la preocupación popular por esta capilla amada. Veámoslo en algunos testamentos:

Bartolomé Verger, 2-III-1673, le sean celebradas dos misas en el altar de Nra. Sra. de Montalegre.

Agustín Carrover, data ilegible, le sea celebrada una misa fundada en Nra. Sra. de Montalegre de la parroquia por el rector que es hoy o será el día de San Agustín con caridad de 8 s.

Miguel Domingo, 23-VIII-1688, una misa de caridad 8 s. en Montalegre.

María Juana Camarasa, 21-I-1692, una misa con la caridad acostumbrada.

Juan Pedro Rubiés, 23-X-1695, tres misas en Montalegre (H. s.).

Bautista Rubiés, 24-IX-1695, una misa de 8 s. de caridad (H. s.).

Juan Pedro Rubiés, 20-XI-1695, otra vez una misa (H. s.).

Esperanza Nadal, 10-VIII-1696, una misa en Montalegre (H. s.).

Agustín Carrover, 22-IX-1667, fundación de una misa a celebrar el día de San Agustín (H. s.).

Rvdo. P. Pedro de San Juan, presidente del monasterio de Nuestra Señora de Bellpuig, señor de Vilanova, reconoce la fundación de dos misas por los marmesores de Agustín Carrover, a celebrar una en Montalegre y otra en la parroquia.

Jacinto Rubiés, de Vilanova de les Avellanes, 29-IX-1636, un treintenario en la capilla del Rosario... y diez misas, a celebrar el año de su muerte en Montalegre.

Jaime Agustí, Antonio Juan Gorría y Jaime Guillalmet, 24-VI-1605, vendieron a Juan Guillalmet, el menor, sacristán de Montalegre, término de Privá, y a cualquiera de los sacristanes 10 s. anuales pagaderos por Sta. Magdalena. No dice el precio de la venta y sí el censo. Aún vemos adscrita la capilla de Montalegre a Privá.

### E) Siglo XVIII

Ábrese este siglo con la cruenta Guerra de Sucesión, cruenta y más larga que en ninguna parte en Cataluña. Seguramente por

esto se nota la escasez de documentación de transacciones, limosnas, etc.

### 1. *Algunos testamentos*

Comencemos trayendo de este siglo los testamentos que tienen su recuerdo grato y reconocido para Montalegre, a cuyo santuario o Virgen se refieren todos los legados, por lo que no lo repetimos.

Jaime Juan Baella, 15-VII-1703, dos misas.

Catalina Guardia, 25-IX-1707, caridad de 8 s.

Francisco Gener, 30-VII-1708, 4 misas de 8 s. de caridad.

Margarita Corriana y Verger, 3-I-1708, caridad de 8 s.

Tomás Matheu, 12-IX-1710, caridad de 8 s.

Isabel Juana Rubiés Castells, 15-III-1730, tres misas.

Quiteria Guillalmet, 13-IV-1734, misa rezada el día de Sta. Quiteria, con la caridad acostumbrada.

Leocadia Rubiés, 21-IX-1735, 4 misas con la caridad acostumbrada, después de su muerte.

Juan Antonio Corría, ermitaño de Montalegre, 19-VIII-1744, no deja nada, pero señalamos su existencia.

José Baella, 11-VIII-1752, misa rezada, caridad acostumbrada.

José Nadal, 18-IX-1752, dos lib., 14 s. catalanes.

Jacinto Guillalmet, 4-IX-1758, tres misas rezadas a 4 reales cada una.

Jaime Rubiés y Castells, 22-IV-1760, una misa rezada cada año por el vicario el día 24 de julio inmediato a su óbito, con caridad de 10 s.

Miguel Taribó y Salmons, 15-IV-1762, misa rezada, caridad acostumbrada.

Antonio Rubiés, dicho el Baró o el albañil, dos misas de caridad 8 s.

María Borrás Garrofer, 22-V, una misa rezada, caridad 8 s.

María Parisi Rubiés y Montardit, 4-X, misa rezada, caridad acostumbrada.

Francisca Baella y Botella, cinco misas rezadas, caridad 4 reales.

Juan Porta y Mercé, 18-IX-1771, una misa rezada, que la diga si quiere Mn. Jaime Rubiés, caridad una peseta de plata.

José Rubiés Valls, pbro. y rector, 15 misas rezadas, caridad 8 sueldos.



Francisca Rubíes, 21-VII-1775, una misa perpetua en Montalegre, que se digan 16 en la parroquia.

Jacinto Salmons, 29-V-1783, 30 misas.

Agustín Carrover, de Santa Liña, misa rezada, caridad 8 s.

## 2. Otros documentos

Fuera de los ya señalados que expresan la voluntad última de los donantes traeremos documentación corta pero suficiente de otras actividades comunes del pueblo que señalan preocupación por Montalegre. Otra faceta bajo la cual ver este santuario mariano tan dentro del corazón de Vilanova. Hermosura del aprecio popular profundo y espontáneo tan a flor de alma que se resalta en mil pequeños accidentes o preocupaciones vitales ordinarias. Si algo se nos adentra, sin darnos cuenta lo descubrimos, y eso que ahora — el hombre moderno — hállese tan familiarizado con la educación — nombre bonito a la hipocresía gran número de veces —. Traemos esos instrumentos de la vida común que perduran:

El primero dice así:

El 15 de agosto de 1700 tuvo lugar una «Capitulación» hecha por y entre Juan Magín, cirujano y habitante de Os, por una parte, y los paheres de Vilanova, que son Jacinto Salmons y Matías Rubíes. Éstos se comprometieron a pagar la *Conducta* de Juan Magín, por un año que comenzará el 25 de agosto, dándole «deuyeres» de trigo segalós.

En dicha conducta entran los rectores y el ermitaño de Montalegre, así como todos los habitantes de Vilanova. Por su parte tendrá obligación de venir siempre que lo soliciten para los habitantes arriba expresados (H. s.). Algunos casos que nos dice este compromiso son: que en Vilanova no había cirujano ni probablemente médico ni barbero — oficio entonces propio del cirujano en lugares pequeños —, y su compromiso a subir a Montalegre si el ermitaño caía enfermo.

El documento siguiente es muy parecido:

En 1778, el 22 de agosto, firmábase otra «capitulación» entre José Oxoba, cirujano, por una parte, y Maciá Rubíes, baile de Vilanova, y Domingo Agostí y Simón Rubíes, regidores, por otra. Éstos se comprometen a darle la conducta de 1 año: 17 quarteras

de ségol y una carga de leña de cada casa que tenga caballerías. Él, por su parte, tiene obligación de asistir y servir, tanto de afeitar como de asistir a los enfermos, dos veces al día, o al menos una a todos los hijos de dicho pueblo habitantes en él y a los ermitaños de Nuestra Señora de Montalegre» (H. s.). (El cirujano en el pueblo de Vilanova.) Aquí se especifica más. El contexto nos permite suponer que ya reside el cirujano en el pueblo de Vilanova, ya que de otro modo difícilmente podría comprometerse en aquellos tiempos a realizar dos visitas diarias a los enfermos.

### 3. *Hojeando el libro de cuentas*

Otro matiz precioso en la historia. Traemos algunos datos en él contenidos.

El 19 de enero de 1736, en el pueblo de Vilanova de las Avelanas, los honorables Francismo Baella, Pablo Guillelmés, Bartolomé Porta, Jaime Correich, Miguel Taribí, José Salmons, Juan Foradada, José Nadal y Francisco Corría, payeses del citado pueblo, firman de su grado deber la suma de 85 libras, 18 sueldos, moneda barcelonesa, a favor de Nuestra Señora de Montalegre, la qual cantidad es de trigo que en diferentes años han tomado de la capilla, y prometen pagarla al obrero de dicha capilla en el día y fiesta de Nuestra Señora de Agosto próximo venidero, bajo la obligación de todos sus bienes muebles, inmuebles, etc., renunciando a su propio par y con sumisión a cualquier autoridad eclesiástica o civil por las cantidades que se señalan... Más abajo se escribe: «Ha pagado Isidro Miranda» (*Llibre de comptes*). Posiblemente son deudas provenientes de no haber dado lo convenido al santuario, a la fecha, o más probable que los cultivadores de tierras de Montalegre no habían pagado el censo preestablecido.

Al administrar las cuentas del santuario:

a) «En 1726 se han pasado las cuentas de Nuestra Señora de Montalegre, siendo sacristán Juan Batalla, ante mí Tomás Castells, rector, y de Pablo Agustí, *baile* y obrero de dicha capilla, y, vistas y recibidas, debe a dicha capilla 17 libras, 16 sueldos, que pagará» (*ibidem*). A continuación se escriben las cuentas correspondientes a los años 1737-1742. Curioso es lo que sigue:

Se advierte que en las correspondientes a 1768 se pone en custodia y resguardo de Pablo Agustí: 61 libras, seis sueldos, seis dine-

ros de la Virgen de Montalegre, y eso para seguridad mayor. Y el consejo presente de hoy, día 16 de abril de 1786, visto lo que ha gastado para el santuario, resta de dichas 61 libras, 6 sueldos, 6 dineros líquidos a favor de la Virgen de Montalegre, 51 libras, 5 sueldos, 6 dineros, cuya partida queda a poder y custodia de dicho Pablo Agostí, y los dará siempre que los hayan menester. Firma «Martín Bosch, rector» (ibidem).

El 20 de enero de 1737, los siguientes reconocen deber y querer pagar a Pablo Agostí, como obrero de Nuestra Señora de Montalegre: Francisco Baella, una cuartera, 8 medidas; Juan Sarra-dell: una quartera; Francisco Corría, tres quarteras; Domingo Corría, dos quarteras; Bartolomé Porta, una quartera. José Nadal, dos quarteras; Jaime Corría, dos quarteras. El trigo lo prometen para Nuestra Señora de Agosto próximo venidero.

Isidro Miranda, como síndico, recibió de José Nadal una quartera de segalós, como obrero de Nuestra Señora de Montalegre. Es el 4 de agosto de 1739 (ibidem).

*Un dato curioso.* — Nos lo proporciona el rector de Vilanova, a quien — serán los años que le pesan — le cuesta subir hasta Montalegre. No es de extrañar. Dice el documento, en resumen: El 7 de marzo de 1787, el rvdo. Juan Tost, párroco de las Avellanas (ha de decir de Vilanova de las Avellanas), expresó al señor obispo que tiene seis misas de fundación en la ermita de Montalegre, distante de la parroquial más de tres cuartos de hora, y por eso y mal camino y la retribución de una peseta, le suplica dispense el celebrarlas allí. En la fecha indicada fuele otorgada como pedía; dado en Camarasa. Admirable resulta la rectitud de conciencia de este buen párroco que al solicitar un permiso se queda corto en la expresión de motivos: Montalegre lo creemos más alejado de lo que él expone.

*Cartel de indulgencias otorgadas a Montalegre.* — El documento siguiente muéstranos una faceta indispensable a un santuario: qué indulgencias ganan los fieles que los visiten o sus privilegios. Las líneas que siguen nos dirán en resumen qué gozo de las mismas ganaban los fieles por visitar nada menos que la basílica de San Juan de Letrán, una de las cuatro importantísimas de Roma, indispensable en los jubileos; la catedral de la Ciudad

Eterna, la sede del Papa como obispo de tal urbe. No hemos podido saber quién logró este gran privilegio para Montalegre. El documento hallado dice, resumido:

Patricio Martínez de Bustos Manrique, comisario general de la Santa Cruzada, reconoce una Bula del Capítulo y canónigos de la iglesia de San Juan de Letrán que lleva data de 25 de agosto de 1795, en la que el papa Pío VI reconoce que por espacio de 15 años incorporan y agregan a dicha santa iglesia la de Nuestra Señora de Montalegre, y que se pueden ganar en ella las indulgencias y gracias que posee la basílica romana: 1.º Indulgencia plenaria a los que confiesen y comulguen, y arrepentidos visitaren el día de S. Felipe y Santiago (1 de mayo) y en las siete principales fiestas de la Virgen: Concepción (8 de diciembre), Natividad, Presentación, Visitación (2 de julio), Anunciación (25 de marzo), Purificación (2 de febrero) y Asunción (15 de agosto), debiendo, además, rogar por el Papa. Cualquier día podrán ganar siete años y siete cuarentenas de indulgencias.

2.º Que el altar de dicha imagen de Nuestra Señora de Montalegre sea privilegiado de ánimas dos días semanales, aquellos que señale el señor obispo.

3.º Que ese altar sea privilegiado perpetuamente, con tal que los fieles tengan sumario de la Bula.

El 25 de mayo de 1796 reconoció el señor obispo los privilegios anteriores y señaló la fiesta de la Asunción como fecha para ganar la indulgencia plenaria, y los lunes y sábados para la del altar privilegiado. Lo firma Jaime Coll (APV, papel fol. doble). No hemos hallado rescripto de sí, pasado el tiempo que se señala, prosiguió.

*Preocupación por Montalegre.*— Los documentos que siguen arrojan mucha luz sobre la vida práctica del santuario. Aunque lo vamos suponiendo a todo lo largo de estas páginas, ahora lo dirán sin ambages: Montalegre es obra total del pueblo, particular y colectivamente considerado. En nuestra afirmación, más que nosotros, queremos cuente los testimonios directos. Veámoslos tal y como se nos presentan.

Según el primero, el 27 de mayo de 1743, en el pueblo de Vilanova de las Avellanas, reunido capítulo en el lugar acostum-

brado, se ha establecido que cada casa del pueblo haya de pagar cuatro *mesures de segalós* . . . y que esto haya de servir para hacer la caridad y comer el ermitaño de Nuestra Señora de Montalegre del presente pueblo el 1 de mayo, como siempre se ha acostumbrado, deseando que los «caritaders» no puedan hacer francos a ninguno, en pena de tener que abonar de sus bienes lo que haya enfranquecido. O con otras palabras, que se comprometen colectivamente a aportar todos los vecinos la limosna determinada, sin que nadie quede exceptuado. Será obra de todos.

Otro documento interesantísimo es el que sigue: El 15 de octubre de 1792, en acto de visita pastoral del Ilmo. Sr. fray José, obispo de Urgel, recibió el siguiente informe-petición:

Ilmo. Sr.: El ayuntamiento de baile o regidores y procurador síndico, y el R. Juan Tor, cura párroco del presente lugar de Villanueva de las Avellanas, con la debida veneración a vuestra Señoría ilustrísima expone: que respecto de haber tenido la Virgen de Montalegre un huerto en las Fontanellas de modo que memoria de hombres no hay en contrario. Y para esto haber visto V. S. I. varias razones con las que se demuestra ser dicho huerto del santuario, e igualmente varias razones del Rdo. cura párroco con los que demuestra pertenecer a los derechos de la rectoría; considerando los dichos las inquietudes, confusiones y pesares que se siguen de los pleitos, y sobre todo lo peligroso de perder la quietud interior y la pureza de conciencia, y que no es fácil conservar en tantas confusiones que excita el espíritu infernal, autor de discordias: han venido en concordar que el huerto junto a las balsas (que) se hallan en la parte de poniente quede perpetuamente del santuario de Nuestra Señora de Monte-alegre, y que el cura párroco haga el huerto desde las paredes que están a la parte del oriente hacia las balsas, dando el común (o ayuntamiento) para ayuda de coste seis libras; haciéndose a costa del común una balsa para regar ambos huertos.

En esta atención y para que en lo sucesivo no haya discordias renunciando ambas partes a todo derecho (que) parecer pueda; a V. S. I. rendidamente suplican se digne perpetuarlo con su decreto. Favor que esperamos, como y ocasiones para suplicar a Dios le conceda dilatados años de vida.

Ilmo. Sr., su más rendido ayuntamiento: Simón Rubés, baile;

lo firmaron también Pablo Corría, regidor, y Simón Corría, síndico; Joseph Piné, regidor decano; Juan Tor y Elías, cura párroco de Villanueva; el Ilmo. y Rdmo. Sr. d. Fr. José de Boltas, por la gracia de Dios y de la Sta. Sede apostólica, obispo de Urgel, vista la antecedente escritura de concordia celebrada entre el ayuntamiento de baile y regidores de Villanueva de las Avellanas y su rector D. Juan Tor, para quitar toda diferencia sobre el huerto que se cita, y no oponiéndose a las disposiciones canónicas ni a las sinodales del obispado, antes siendo muy del caso para que no se marchite la caridad y paz que deben reinar entre el rector y sus feligreses, *dixó* que debía aprobarla y la aprobó en todas sus partes, e interponiendo para mayor firmeza de ella su autoridad y decreto.

Así lo dijo, mandó y firmó en Villanova de las Avellanas en acto de visita personal a 15 de octubre de 1792. Fr. Joseph, obispo. Por mandato de S. S. I. el obispo mi señor: Dr. D. Félix Aytes, secretario.

Interesante documento, pues que nos habla de la preocupación común de todos por Montalegre. Nos dice también de una posesión del santuario precisamente en el lugar de mejor cultivo, en la tierra vecina a la mejor fuente abundante del pueblo y, por eso, terreno fácil al litigio. El ayuntamiento quiere reconocer su pertenencia al santuario, asegurándole así una buena dieta para su subsistencia y reparación. Este cuidado nos revela lo que con claridad meridiana nos dicen las líneas que siguen.

*Arreglos en Montalegre.* — Los elementos, el tiempo, desgastan a la capilla de modo constante, fuerte, progresivo. Leamos en el documento que viene:

«En acto de visita de la parroquial iglesia de Villanova de las Avellanas el día 25 de agosto de 1789, vista y visitada la capilla y ermita de Nuestra Señora de Montalegre de esta parroquia hemos hallado que para su decencia necesita componerse, y que la casa amenaza ruinas. Por tanto, mandamos al obrero que sin pérdida de tiempo invierta y gaste para componer la capilla y casa las 51 libras, cinco sueldos, seis dineros, que consta tener en su custodia Pablo Agustí, propias de dicha ermita, y juntamente todos los atrasos que deben cobrarse de las rentas de la misma. Y que

continúe en el presente libro las cuentas con toda claridad de cargo y data que presentar al Rd. cura párroco, y después a los Sres. Visitadores, Dr. José Bonarsy, Visitador de mandato de dicho visitador, José Tugués, pbro. y secretario.» Y sigue línea abajo: «De lo que Pablo Agustí quedó a deber en las cuentas, 19 sueldos, seis dinero» (P. s.). El Visitador diocesano manda emplear cuanto posee Montalegre o cuanto pueda venirle en arreglar la capilla, y sobre todo la casa adyacente, que el dinero — y más en estos casos, en que debemos contar con la Providencia — débese emplear conforme llega; si es necesario y no almacenarlo. El ahorro cuidadoso, no avaro, es virtud cristiana, pero no la especulación impaciente o soñadora de ocasiones.

Que hubo obras en Montalegre nos lo asegura un vale que escribe así: «En 1745, día 4 de abril, a Juan Foradada por el agua subida para las obras...», y señala lo entregado, pero que un rasgón del papel nos ha impedido conocer. Y dice continuando: «...otros pagan el segalós» (P. s.). O sea, que hay quienes pagan con su trabajo, su dinero o en especies.

*Censos a Montalegre.* — Ya hemos señalado la existencia de posesiones por parte del santuario, arrendadas a particulares. La nota siguiente explicará más. Veamos:

«Memoria de los censales de Nuestra Señora de Montalegre hecha por Antonio Maciá Rubiés»; corresponde a 1773.

Juan Toribó, 6 sueldos, 10 dineros; Antón Rubiés, 4 sueldos, 10 dineros; Pedro Serradell, 1 sueldo, 10 dineros; Domingo Corría, 1 sueldo, 6 dineros; Bartolomé Porta, 3 sueldos, 11 dineros; Jos Gener, 2 sueldos, 6 dineros; Juan Pedro Corría, 1 sueldo, 10 dineros; José Serradell, 11 dineros; Vicente Corría, 3 sueldos, 7 dineros; José Taribó, 8 sueldos, 11 dineros; Juan Capdevila, 1 sueldo, 3 dineros; Maciá Rubiés, 1 sueldo, 3 dineros; lo Aumoner de Privá, 15 sueldos; Antón Rubiés, dit «el baró», 3 libras (P. s.). Son unos cuantos números que señalan al menos una proporción para el santuario y el pueblo.

De fecha indeterminada, si bien han de fijarse a estos tiempos, hallamos unas cuentas de administración siendo obrero Simón Rubiés.

Tenía en custodia 51 lib., 5 s. y 6 d., y a las que unidas las entra-

das, principalmente de caridades, se añaden otras hasta un total de 137 lib., 19 s., 3 d.

Las salidas por varios conceptos, arreglar bancos, quarteras de yeso batum o alquitrán, vigas traveseras, platos de fuego, jornales, etc., hasta un total de 143 lib., 7 s., 1 d. Aprobaba las cuentas el visitador Dr. Balcells el 6 de octubre de 1794, quien en 24 de octubre de 1795 aprobó otras cuentas parecidas. En 29 de septiembre de 1796 las aprobó otro visitador, V. Heredia.

Las de 1798 y 1799, presentadas por José Porta y José Gener, dieron un total de 48 lib., 2 s., 6 d.

*Otro testimonio.*— Interesante también es comprobar lo que pensaba el párroco, como encargado primero de Montalegre. Ha de dejar constancia ante la autoridad superior de la existencia de cuanto supone Montalegre, y al emitir este informe nos da a conocer su pensamiento. Curiosas son las palabras que emplea.

El 24 de agosto, pues, de 1798, el párroco escribe sobre el estado y derechos de la parroquia de Vilanova. Al referirse a Montalegre lo hace en los siguientes términos: «No tiene sufragánea alguna, ni casa dispersa. Hay un santuario llamado la Virgen de Montalegre, distante de la parroquia cerca (de) hora y media. Sólo el día primero de mayo se sube en solemne procesión, y se dice misa solemne; se hace limosna a los pobres y no hay otra obligación aunque hay otras misas de devoción.

»Hay otra iglesia muy anterior llamada de Santa Margarita, distante tres cuartos de hora, que dicen por la tradición era la parroquia del pueblo antiguo. Consta se decía misa el día de Santa Margarita y el día de San Urbano; y por su indecencia se suspendió, y sólo se va el día de San Urbano con procesión a bendecir el término.

»Otra capilla hay de San Miguel enfrente de la villa. También está arruinada y no se dice misa... Juan Tor, párroco de Prullans, Puigcerdá.»

Así escribía el buen párroco. Es tradición popular de hoy, ya escrita aquí en este documento de finales del siglo XVIII, que la ermita de Santa Margarita fué iglesia de Privá. Sin embargo, los documentos transcritos de dicho pueblo nos dicen clarísimamente que la iglesia de Privá estuvo dedicada a la Virgen, aunque sin



precisar a qué misterio. Pero tampoco lo hace al referirse a la parroquia de Vilanova, Bellpuig el Viejo ni Bellpuig el Nuevo, o sea a cuantos se mencionan de la Virgen en los documentos hallados. Si conocemos estos casos es por otros caminos, que respecto a Privá no los tenemos.

*Reducción de misas.* — «El 29 de septiembre de 1797, D. Joaquín Jover, vicario general, aprobó la reducción de misas en Vilanova, contando con las tablas de Castells, cofrades, Montalegre y Corpus. En Montalegre había que celebrar dos perpetuas en junio por el Rvdo. Pedro Agustí, de dos reales de caridad, en julio, agosto y junio» (APV, Dos cuadernillos).

#### F) Siglo XIX

Tenemos también algunas notas de las primeras décadas de este siglo, concretamente hasta el año 1839. Carente de paz estable, observamos un vacío absoluto durante los años de la Guerra de la Independencia y en los correspondientes a las guerras civiles.

Sólo anotaremos las de mayor interés, un par de testamentos y la referente a un curioso pleito.

En 3-XI-1802 testaba Salvador Alomar, natural de Mataró, disponiendo que todos los años o perpetuamente se celebrara una misa en Montalegre por el señor rector, si lo quería, o por cualquier otro sacerdote. Asignaba la cantidad de dos pesetas (Papeles sueltos).

En 23-IV-1803 testaba María Aleu y Batalla disponiendo se dijeran cuatro misas en el santuario de Nuestra Señora de Montalegre.

He ahí la nota del pleito. Habiendo Domingo Rubíes o el Cantarer sido obrero primero de la capilla de Nra. Sra. de Montalegre durante algunos años y habiendo muerto en los días de Navidad de 1837 teniendo el mismo empleo, su heredero, Domingo Rubíes y Mauro, pretendió con todo empeño quedarse obrero sin ser elegido, y aún más, pretendió que ser obrero de Montalegre era propiedad de la casa el Cantarer. Contra esta infundada pretensión, el I-V-1938 el párroco y Ayuntamiento de Villanova,

usando de su derecho inmemorial, eligieron por obreros del santuario a Francisco Taribó y Antón Salmons. Se advertía esto en el documento de elección, firmado por el párroco Guillén Escaro, a los árrocos sucesores para que no tuvieran disgustos.

EDUARDO CORREDERA, F. M. S.

## LA EDICIÓN DE 1602 DE LA HISTORIA DE LOS SANTOS DE CATALUÑA DEL P. DOMÉNECH

Los antecedentes de la edición barcelonesa de la prestigiosa obra de fray Antonio Vicente Doménech, O. P., titulada *Historia general de los Santos y varones ilustres de Cataluña*, impresa en el obrador tipográfico de Gabriel Graells y Geraldo Dótil<sup>1</sup> aparecen certificados por una pequeña serie de pruebas documentales entresacadas del Archivo histórico de Protocolos, de Barcelona.

La primera nota de archivo, calendada a 17 de enero de 1602, corresponde a una escritura suscrita por fray Antonio Vicente Doménech, en la que declara que en virtud de la licencia a él otorgada, a 20 de octubre de 1601 por fray Bernardo de Sarriá, vicario general y provincial electo de la Provincia de Aragón, para imprimir dicho libro, si bien antes debía ser aprobado por fray Gaspar de Vío y fray Antonio Bruguera, respectivamente prior y lector del convento barcelonés de Santa Caterina.

El aludido permiso fue condicionado que para dicha impresión pudiese valerse de una persona eclesiástica o secular que a sus expensas mandase editar el citado libro, firmando para ello el pertinente convenio y los pactos correspondientes al mismo. En virtud de tal licencia fray Antonio Vicente Doménech en agrade-

<sup>1</sup> ANTONIO VICENTE DOMÉNECH, *Historia general de los Santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña, compuesta por el R. P. ... , theólogo y predicador de la Orden del Padre Santo Domingo, catalán de nación, natural de San Gabriel de Griones en el obispado de Gerona, y hijo de hábito del convento de Santa Catherina mártir en Barcelona*. Con sus índices conforme a la antigüedad de los obispados, dirigida al illustrissimo y excellentissimo don Juan Terés arzobispo de Tarragona, Lugarteniente y Capitán general por su Magestad en este Principado, etc. Con licencia. Impressa en Barcelona en la Imprenta de Gabriel Graells y Geraldo Dótil. Año M.DCII.

Grabado del escudo arzobispal de Juan Terés con la leyenda HUIUS VIRTUTE OMNIA. TERES. Ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, B. 60-1-11, y en Archivo histórico de la Ciudad de Barcelona, B. 1502-4.º (1). Cf. PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispano americano*, IV, p. 497, n.º 75.052 (edición de 1951).

cimiento a los servicios prestados por Narciso Tramunt, agricultor de Sant Pere de Vilamajor, le hizo donación de su obra caracterizada por el siguiente título: *Historia de los Santos e illustres Varones en sanctidad del principado de Cataluña*, para que pudiese mandarla imprimir, facilitándole para ello una copia del original (doc. 1).

Posteriormente, a 15 de abril de 1602, Narciso Tramunt mediante la firma de escritura pública restituía a fray A. V. Doménech la donación anteriormente aludida de los derechos de edición de la precitada obra (doc. 2). En la misma fecha el aludido vicario general y provincial dominicano, fray Bernardo de Sarriá, ratificaba a favor de fray Doménech la licencia anteriormente concedida previa la censura de dicho libro confiada a fray Gaspar de Vío y fray Antonio Bruguera.

Contando con tal facultad, el autor de la obra vendió los derechos de imprenta al susodicho Narciso Tramunt para que éste a sus propias expensas cuidase de su impresión, pero con la condición especial de que en concepto de precio le librase setenta ejemplares (doc. 3).

El naipero barcelonés Nicolás Grosset y fabricante de papel de Montcada-Reixach<sup>2</sup> suministró 160 resmas de papel para la impresión de 450 ejemplares. Así lo certifica el debitorio, suscrito a 19 de abril de 1602 por Narciso Tramunt, de 70 libras barcelonesas a prorata de las 120 unidades de la misma moneda adeudadas al aludido maestro papelero por aquel concepto. En garantía prendaria del pago de dicha deuda obligaba 450 ejemplares del mencionado libro que en aquel entonces estaban imprimiendo Gabriel Graells y Geraldo Dótil. En una nota marginal consta que la tal deuda fue cancelada a 19 de agosto del mismo año de voluntad de Nicolás Grosset, quien reconocía haber recibido 70 libras de manos de fray Doménech (doc. 4).

Simultáneamente a la firma del debitorio Narciso Tramunt facultaba a Gabriel Graells y Geraldo Dótil para entregar aquellos 450 ejemplares a Nicolás Grosset en virtud de la obligación

<sup>2</sup> JOSÉ M.<sup>a</sup> MADURELL MARIMÓN, *Notas documentales de naiperos barceloneses*, «Documentos y Estudios», vol. IV (Barcelona, 1961), p. 110. — Id., *L'agrupament industrial paperer del Ripoll i Besòs*. Comunicació al VI<sup>è</sup> Congrés internacional d'Història del Paper (Barcelona-Montserrat, 1955).

contraída. Por su parte ambos impresores se comprometían a entregar dichos ejemplares y, si no lo hacían, a pagar las mencionadas 70 libras adeudadas por Narciso Tramunt por todo el siguiente mes de julio (doc. 5).

El arzobispo de Tarragona como lugarteniente y capitán general del principado de Cataluña, el 25 de mayo de 1604 concedió privilegio a fray Antonio Vicente Doménech de la impresión de su obra, durante diez años, que el autor dedicó al arzobispo.

Las aprobaciones por parte de fray Antonio o Antonino Bruquera y fray Gaspar Vío tuvieron efecto el día 5 de junio y la del Padre Provincial fray Bernardo de Sarriá el 1.º de julio durante su estancia en Valencia<sup>3</sup>, así como la de los censores diocesanos barceloneses, el doctor Jerónimo Pujades y el religioso carmelita fray José Serrano.

El *Lumen Domus* con fecha de 18 junio de 1602 certifica la reciente estampación de la obra del P. Doménech, al propio tiempo que proporciona pormenores de la laboriosa y larga investigación durante siete años en los archivos catalanes, cuyo texto, por su especial interés, transcribimos a continuación:

Fr. Anthoni Vicens Domènech, De la Història dels Sants en Catalunya.

Item lo Pare fr. Anthoni Vicens Domènech, fill del present convent de Santa Catharina, com a bon fill de nostre Pare sant Domingo, avent treballat alguns anys ha stampat ara y ha tret a llum lo llibre intítulat *Historia de los Santos de Catalunya*, que algunes vegades tinc citat en esta obra, en resolució que dit Pare té son goig complit y és arribat al que tant y ab tant excessiu treball ha desitjat com a tant amich y devot dels Sants que és y affectat, que sempre son parlar és d'ells y de coses que tenen respecte a obras maravellosas de dits sancts. Llibre és de molta importància, profit y utilitat spiritual, juntament curiós y de inventió nunca pensada ni imaginada.

Ultimadament és de molta honrra de la Religió, y en particular del present convent que tinga fills que tant bé aprofiten lo temps y se empleen en compondre y estampar llibres. Lo que puch dir acerca de dit Pare és que per a fer y compondre dita Història ha hagut de cercar y caminar tot lo principat de Catalunya tres vegades per tots los llochs, ciutats y viles, discurrent ab grandíssim treball y a peu sempre pobris-

<sup>3</sup> Biblioteca de la Universidad de Barcelona, B. 60-1-11.

simament y considérenme ab atenció quant apacible sia dita terra y que montanyes i mals camins subjectes a tants treballs, infortunis de plujes, neu, vents y malventura de lladres, que per tot ha passat dit pobre Pare, ab tanta paciència y humilitat qual tots podem testificar y ab veritat referir, y tinch certament per impossible poder axir a cap tal empresa si no fora per la sua incansable y infatigable devoció dels Sancts, que ab la intercessió dels quals és axit de tot y acabat son llibre, y no pensen que sia per lo temps que ha tardat en fer dita obra: que set anys ha estat ans de stampar, treballava en ella com està dit.

Per altra part és de considerar que com sia dit Pare pobríssim y no tenint possibilitat per poder fer stampar un full de bassaroles, ell se ha cercat son modo, o per millor dir Nostre Senyor ha proveït del menester sens que lo convent li sia bestret un diner, sinó que ell mateix se ha cercat son cómodo acerca d'esta bona obra, y de anar per la terra discorrent dit Pare, no faltaren llengües mordicants que murmuraven de allò que era per fugir de campament, com si lo tal fos religiós ocios y un escalfa pedrissos, sabent molt bé y averiguadament quant bon frare y recullit y temerós de Déu és, y en què opinió stà posat.

En fi les bones obres y los bons han de ser provats axí com lo or en la fornall, moltes coses tenia que dir particulars però no són de aquest lloch. Sols diré que és molt docte y ha llegit en nostre monestir de Puigcerdà curs y theologia entre tot vuit anys.

Lo demés que d'ell podria dir se trobarà ab algun quadern que tinch, perquè, com visca encara y sa vida sia particular y singular, no és bé se passe per oblit, que cert conforme opinió de tots qui'l tractan merex particular memòria, però no en aquest lloch, perquè pot ser que com a home pot tropessar y caure y està subjecte a misèrias, *et nemine laudaveris in vita sua* etc., pus ja a la experiència avem vist alguns anys fa lo crit y fama de una monja de nostre Orde en Portugal, sor Maria, que per tot lo univers avia cundit la sua fama de santa, y los més principals en dignitat y famosos en lletras begueren y se enganyaren ab tal crèdit, que verdaderament era cosa de espant, però après se descobriren les sues fictions y enganys per just judici y secret de Déu, y fonc una de les grans caygudes y tropessos que una persona religiosa podia caure i tant que axí com era la sua fama escampada per tot lo univers de la sanctedat sua, encara que fingida, axí també fonc pública la cayguda y divulgada per tot lo món y axí lo Pare fra Lluís de Granada, qui tant la amava y la stimava fent aquella vida enganyosa no sabentho ell ni descobrintla y com a home tant principal y tant sant, après de la cayguda féu un famós sermó y se estampà ab les sues obres en romans acerca de dita monja y de la cayguda dels homens reputats y tinguts per virtuosos. Sermó és digne de ser llegit y del dit Pare tan singular predicador y doctor, de manera

que ab est exemple entendran lo que tinc apuntat del Pare fr. Domè-nech.

Basta lo demunt dit per a que de present entengan que algun tant cumple jo a la obligatió de notificar coses y obres dels fills del present convent de Santa Catharina <sup>4</sup>.

La segunda edición de esta obra fue impresa en Gerona en 1630 en el obrador tipográfico del librero Gaspar Garrich, dedicada al obispo gerundense García Gil de Manrique, de cuyo libro el Padre Alberto Collell en su estudio sobre *Escritores dominicos* reproduce el facsímil de la portada <sup>5</sup>.

JOSÉ M.<sup>a</sup> MADURELL MARIMÓN

### Apéndice

I

Barcelona, 17 enero 1602

Die iovis xvii mensis ianuarii anno a nat. Domini mdcii.

Ego frater Antonius Vincentius Domench, Ordinis Sancti Dominici Predicatorum Sancte Catherine Barcinone residens, agens hec in vim licentie per fratrem Bernardum Sarria, sacre theologie professorem et vicarium generalem ac provincialem electum provincie Aragonie dicti Ordinis, mihi concessa ut constat quibusdam litteris de eo emanatis actis Barcinone die vigesima mensis octobris anno a Nativitate Domini millesimo sexcentesimo primo manu propria ipsius firmatis et cum suo sigillo sigillata, cuius thenor talis est thenore presentium:

Ego frater Bernardus Sarria, sacre Theologie professor ac provincie Aragonie Ordinis Predicatorum humilis vicarius generalis ac prior provincialis electus, concedo tibi patri fratri Antonio Vincentio Domenech facultatem ut possis typis mandare librum de Historiis Sanctorum principatus Cathalonie, quem tu ex archivio dicti principatus et aliis locis collegisti, si tamen prius fuerit visus et approbatus ab admodum reverendo Patre fratre Gaspare de Vio sacre Theologie presentato et priore nostri conventus barcinonensis et a Patre fratre Antonino Bruguera eiusdem conventus sacre theologie lectore.

Do etiam tibi licentiam ut valeas dare huiusmodi opus impressionis cuicumque persone sive ecclesiastice sive seculari que eius expensis

<sup>4</sup> Bibl. Univ. Barc., ms. 1005, fol. 206 v.

<sup>5</sup> ALBERTO COLLELL COSTA, *Escritores dominicanos del Principado de Cataluña* (Barcelona, 1965), pp. 104-105.

faciat librum huiusmodi typis mandare ita quod libri qui impri-  
mentur sint eius qui typis mandare fecerit et quod pro huiusmodi con-  
ventionem possis firmare pacta. Dono quoque tibi facultatem et queas  
cum impressore operis firmare pacta. Dono quoque tibi facultatem ut  
queas cum impressore operis firmare instrumenta et alia omnia pre-  
stare quod dictum librum imprimendum fuerint necessaria.

In nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti. Amen. In quorum fidem  
presentibus subscripsi et sigillo quo utor muniri iussi.

Dat. in nostro conventu Sancte Catherine martiris Barcinone die  
vigesima octave mensis octobris MDCI. Frater Bernardus Sarria, vicca-  
rius generalis locus sigilli.

Propter amorem et amititiam quam gero erga vos infrascriptum  
Narcissum Tramunt, agricultorem parrochie Sancti Petri Ville Majoris  
diocesis Barcinone et aliis propter plura grata et accepta servitia per  
vos dictum Tramunt erga me impensa et que cotidie inpendere non  
cessatis, gratis, etc., per me, etc., donatione scilicet pura, perfecta, sim-  
plici et irrevocabili que dicitur inter vivos, dono et ex causa, iure,  
titulo donationis concedo vobis dicto Narciso Tramunt his presenti et  
inferius acceptanti et vestris et quibus volueritis perpetuo totum opus  
impressionis cuiusdam libri intitulati Historia de los Santos e Illustres  
Varones en sanctidad del principado de Cataluña. Hanc autem, etc.  
Sicut melius, etc. Extraho predicta, etc., eademque, etc.

Promittens tradere possessionem operis predicti per traditionem  
quam faciam de copia ipsius libri ad hoc ut possitis de dicto opere ad  
vestras omnimodas voluntates facere, etc.

Ad hec ego dictus Narcisus Tramunt donatarius prefatus predictam  
donationem per vos dictum Domenech michi factam accipio cum mul-  
tiplici gratiarum actione.

2

Barcelona, 15 abril 1602

Ego Narcisius Tramunt, agricola parrochie Sancti Petri Villema-  
joris diocesis Barchinone gratis, etc., bono animo et spontanea volun-  
tate per me et meos, etc., reddo, restituo atque torno, absolvo, deffinio  
et remitto vobis reverendo domino fratri Antonio Vincencio Domenech,  
Ordinis Sancti Dominici predicatorum yn monasterio Sancte Cathe-  
rine Barchinone residenti, et vestris, etc., totam illam donationem per  
vos mihi factam (de opere impressionis cuiusdam libri intitulati His-  
toria de los Santos e illustres varones en sanctidad del principado de  
Cataluña), constat instrumento accepto apud notarium infrascriptum  
die decima septima mensis ianuarii proxime preteriti. Has itaque, etc.,  
tradere possessionem operis predicti per tradicionem quam faciam de  
copia ipsius libri ad hoc ut possitis de dicta opere ad vestras omni-  
modas voluntates facere, etc., vel vos, etc.



Preterea cedo iura, etc., quibus iuribus, etc. Ego enim, etc., insuper promitto et iuro presentem redditionem et restitutionem absolutionem et remissionem posse revocari ratione ingratitude, inopie vel offense nec aliqua ratione seu causa. Renuntio omni alio iuri, etc.

Ad hec ego dictus frater Antonius Vincentius Domenech predictis redditionem et restitutionem per vos mihi factis accipio cum multiplici gratiarum actione. Et ut predicta, etc., iuro, etc. Hec igitur, etc.

Testes sunt Iacobus Tintorer et Anthonius Terra, scriptores.

## 3

Barcelona 15 abril 1602

Ego frater Antonius Vincentius Domenech . . . . . tertia mensis februarii proxime preteriti, manu propria . . . thenore presentium:

Ego frater Bernardus Sarria: . . . . . Concedo tibi, . . . . . do tibi licentiam ut valeas vendere huiusmodi opus impressionis cuicumque persone sive ecclesiastice sive seculari que suis expensis faciat librum huiusmodi tipis mandare fecerit, et quod pro huiusmodi conventionem possis firmare pacta.

Dono tibi quoque facultatem ut queas cum impressore operis firmare instrumenta et alia omnia prestare que ad dictum librum imprimendum fuerint necessaria, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. In quorum fidem presentibus subscripsi et sigillo quo utor muniri iussi.

Dat. in nostro conventu Sancte Catherine martiris Barchinone, die tertia mensis februarii MDCII. Frater Bernardus Sarria, vicarius generalis locus sigilli.

Idcirco gratis etc. per me et meos etc. vendo et ex causa venditionis concedo vobis honorabili Narciso Tramunt agricole parrochie Sancti Petri Ville Majoris diocesis Barchinone hiis presenti et vestris etc., totum opus impressionis, cuiusdam libri intitulati Historia de los Santos y illustres varones en sanctidad del principado de Cathalunya.

Hanc autem venditionem etc. sicut melius etc. sub tali tamen pacto quod vos habeatis solvere omnes expensas tam factas quam faciendas ratione dicte impressionis dicti libri., extrahens etc. eademque etc., promittens tradere vobis possessionem etc. vel vos etc. et in ea etc. Ego enim etc. Preterea ex causa predicta cedo iura etc. quibus iuribus etc. Ego enim etc. Pretium vero predictorum que vobis vendo est septuaginta librorum ipsius impressionis Historia. Et ideo etc., dono etc. Insuper promitto predicta facere, habere etc. testes sunt Iacobus Tintoret et Antichus Terra, scriptores Barchinone.

4

Barcelona, 19 abril 1602

Die veneris xviii mensis aprilis anno a Nativitate Domini mdcii.

Ego Narcisius Tramunt agricola parrochie Sancti Petri Ville Majoris diocesis Barchinone gratis etc. confiteor et recognosco vobis honorabili Nicholao Grosset stamperio cartarum civi Barchinone presenti quod debeo vobis septuaginta libras monete Barchinone. Et sunt pro rata et complemento illarum centum et viginti librarum quas ego dare et solvere tenebar vobis pro pretio centum et sexaginta raimarum papiri per me a vobis empti causa imprimendi libros infrascriptos. Et ideo etc.

Convenio et bona fide promitto vobis hinc et per totum mensem iulii proximi venientem sine dilatione etc. et cum salario procuratoris...

Et pro hiis complendis etc., obligo vobis specialiter et expresse quatuor centum et quinquaginta libros Historie Sanctorum principatus Cathalonie qui nunc stampantur per Gabrielem Graells et Geraldum Dotills, stamperios presentis civitatis Barchinone a manibus quorum estampatis et facultate et potestate qua cum presenti dono recuperetis et recipiatis; et in casu cessate solutionis positus illos vendere tam in incantu publico quam sine, datis vel non datis decem diebus quibuscunque persone seu personis ac pretio seu pretiis vobis benevisis, et ex pretiis vobis satisfacere in toto eo quod vobis debabatur ac etiam in expensis. Et si aliquid supererit totum id quidquid et quantum fuerit reficietis mihi. Si vero aliquid defuerit, de aliis bonis meis debitis faciam complementum. Fiat cursus dicte specialis obligationis iuxta stilum notarii infrascripti. Et generaliter obligo.

Testes sunt Clemens Bover, Franciscus Colbaro, Antichus Terra, scriptores Barchinone.

Item alio instrumento dictus Narcisius Tramunt firmavit apocham dicto Grosset de dictis centum et sexaginta raymarum papiri habiti omnimode voluntati sue. Et ideo, etc., firmavit apocham.

Testes sunt predicti.

*Nota marginal.* Die xviii augusti anno a Nativitate Domini mdcii. Fuit cancellatum presens debitorium de voluntate dicti Grosset, qui confessus fuit se habuisse et recepisse a dicto Tramunt per manibus reverendi fratris Antonii Vincencii Domench dictas septuaginta libras numerando realiter et de facto ...

5

Barcelona, 19 abril 1602

Dicto die.

Ego Narcisius Tramunt agricole Sancti Petri Ville Majoris diocesis Barchinone gratis, etc., per me et meos, etc., tenore presentis publici

instrumenti ac virtute iuramenti infrascripti dono et concedo vobis honorabilibus Gabrieli Graells et Geraldo Dotil, stamperii civibus Barchinone presentibus facultatem et potestatem plenissimas irrevocabiles et indeficientes dandi et deliberandi honorabili Nicholao Grosset, quatuor centum et quinquaginta libros ex causa specialis obligationis per me dicto Grosset factis in debitis instrumento per me firmato apud notarium infrascriptum die presenti illico ipsi sint stampati.

Ad hec nos dicti Gabriel Graells et Geraldus Dotil convenimus et promittimus dicto Grosset tradere et liberare dictos libros, quod si non fecerimus promittimus solvere dictas septuaginta libras per dictum Tramunt sibi debitas hinc et per totum mensem iulii proxime venientem sine dilatione, etc., cum salario procuratoris.

Testes sunt Clemens Bover, Franciscus Colbaro et Anthicus Terra, scriptores Barchinone.

AHPB, Bernardo Puigvert, leg. 12, núm. 10, año 1602.



## EL EPISCOPADO CATALÁN ANTE LA REVOLUCIÓN DE 1868

Debido al gran número de resonancias que despertada en las fibras más sensibilizadas del presente español, la conmemoración de la «Gloriosa» concentra parte de la publicística universitaria. Como era previsible, hasta el momento en que se escriben estas líneas el interés de la mayoría de los estudios se ha polarizado en torno a aquellos aspectos del vasto horizonte del acontecimiento decimonónico — punto y aparte en la trayectoria del siglo — que inciden en la temática más viva y controversida del acontecer actual<sup>1</sup>. Tal fenómeno es o debe ser imperativo constante del oficio de historiador. Sin embargo, la casi totalidad de las reflexiones y comentarios suscitados por el mencionado suceso se hallan encuadrados en un contexto nítidamente político, cuyo afán primordial radica en extraer del pasado banderas que amparen y legitimen programas, doctrinas y aspiraciones del presente. (¿Será necesario insistir en que el movedizo terreno de la actualidad más estricta sobre el que se pergeñan estas notas le impiden asentarse,

<sup>1</sup> Como ha señalado acertadamente C. Seco, la «Gloriosa» señala el comienzo del segundo proceso revolucionario ochocentista, una vez alcanzados ya los principales objetivos de la burguesía liberal: «Si la época contemporánea tiene para España — afirma dicho autor — un claro punto de partida en la crisis nacional de 1808-1814, por cuanto la guerra contra el invasor implicó la puesta en marcha de un amplio ciclo revolucionario cuyas consecuencias sociales y políticas sólo habían de alcanzarse en sus sucesivas etapas de avance, separadas por dilatados períodos de reacción, no cabe duda de que en este proceso, desarrollado a lo largo del siglo, el año 1868 marca una nítida divisoria. Alguna vez se ha hablado, no sin razón, de *alta y baja edad contemporánea*; según tal pensamiento, creo que la primera habría de abarcar la formulación y despliegue del programa liberal burgués, culminante en los textos democráticos de 1869; la segunda, partiendo de un hecho decisivo — el despertar de una inédita conciencia de clase: la del “cuarto estado” —, afloraría en un nuevo proceso revolucionario: el que Anselmo Lorenzo sintetizó en el título de su famoso libro *El proletariado militante*.» En J. R. DE SALIS, *Historia del mundo contemporáneo* (Madrid, 1967), I, página 313.

forzosa e irremisiblemente, sobre una sólida base, sólo alcanzable con más amplia perspectiva cronológica?)

Sin duda, las numerosas similitudes entre el régimen derrocado por la «Septembrina» y el actual — idéntico origen en sendas guerras civiles que clausuraban grandes ciclos históricos, potencialización económica del país con sus consiguientes repercusiones sociales, continua apelación a un vasto programa reformista nunca acometido, anquilosamiento gubernamental, anarquía administrativa, marginamiento y oposición del estamento intelectual, reducción progresiva de la base sustentadora del sistema, etc., etc. —, explican, al par que contribuyen a la politización del análisis de la «Gloriosa». Ello, sin embargo, no impide la condena, al menos parcial, de tal hecho, índice elocuente de la inmadurez y bastardeamiento de no pequeñas parcelas del quehacer historiográfico español de nuestro tiempo, comparado, por ejemplo, con el francés o cen el inglés, en los que la contribución de sus cultivadores a la formación de la conciencia histórica de sus coetáneos se encuentra alimentada por corrientes más desapasionadas y científicas. El estudio de la revolución de 1868 desde una óptica exclusivamente política frustrará o, en el mejor de los casos, obstaculizará en amplia medida el esclarecimiento de algunas de sus causas más profundas. Es indudable que sólo magnificándose el papel protagonizado por las élites ideológicas en los acontecimientos decisivos de la historia puede estimarse que el factor religioso fue uno de los impulsores del estallido de la «Septembrina». Bajo tal supuesto, la relevancia del fermento anticlerical en el origen y eclosión de aquel movimiento revolucionario se perfila claro. En el reinado de Isabel II, conforme a lo ocurrido en el de su padre, los cuadros intelectuales, y en especial los núcleos universitarios juveniles, se marginaron del ambiente eclesiástico de la época y criticaron, con ardor y aspereza en la mayor parte de las ocasiones, la alianza de la Iglesia con la Corona. Aquélla, que, una vez abortado el sugestivo programa pastoral esbozado a principios del reinado por un grupo de lúcidos obispos<sup>2</sup>, había sabido aprove-

<sup>2</sup> Vid. J. M. CUENCA TORIBIO, *La tercera restauración religiosa del siglo XIX. Contribución a la historia de la Iglesia española contemporánea*, «Anales Universidad Hispalense», 26 (1966), y *El prelado sevillano D. Judas José Romo ante la libertad de enseñanza*, «Archivo Hispalense», 135 (1967).

charse del período de paz abierto con la conclusión del Concordato de Bravo Murillo para llevar a cabo con éxito vario, pero siempre considerable, una honda labor de reconstrucción interna — administrativa, docente, económica, etc. —, no pudo o no supo aprovecharlo para catalizar las minorías dirigentes desprendidas de su trono. Obnubilada por la defensa del depósito de la fe, en su opinión estrechamente asediado, la Jerarquía descuidó de abrir las puertas necesarias para el retorno de los extraviados, de los arrepentidos o de los simplemente nostálgicos... En tal actitud se encuentra, innegablemente, una de las claves explicativas de la adhesión sin reservas hacia el Episcopado evidenciada por las masas de fieles en los críticos días que siguieron a la tormenta revolucionaria. Limpia página del catolicismo español que halla su reverso — importará acaso insistir — en su inoperancia a la hora de presentar el inalterable mensaje evangélico acorde con las exigencias del momento histórico<sup>3</sup>.

El alejamiento entre el mundo eclesiástico y los elementos intelectuales comenzó a revestir caracteres alarmantes para la conciencia católica de la nación en los últimos años del sistema isabelino, cuando ciertas campañas propagandísticas provocadas por el incondicional apoyo del episcopado español a Pío IX en lucha contra la monarquía piemontesa junto con el acrecentamiento de la acción opositora — ya más compleja y multiforme que en los días en que estuvo solitariamente encarnada en el partido progresista — originaron una marea anticlerical, prolongada y poderosa, que halló en el libelo, el mitin y la caricatura sus vehículos de expresión más directos y eficaces. El mayor desarrollo de los medios de difusión y la desarticulación de las estructuras campesinas tradicionales a consecuencia del incipiente proceso indus-

<sup>3</sup> J. M. CUENCA TORIBIO, *La actuación del prelado cordobés don Juan Alfonso de Alburquerque durante la última fase de la monarquía isabelina (1858-1867)*, «Anuario Estudios Americanos», 23 (1966). Tal es también, en última instancia, la opinión manifestada por J. Vicens Vives respecto a la Iglesia catalana en su obra *Noticia de Catalunya* (Barcelona, 1960), pp. 100-103, aunque la imprecisión cronológica de su agudo análisis hace difícil la formulación de juicios globales. De todas formas, como sugiere el propio autor, los frutos del renacimiento religioso experimentados por aquella región en el recodo de la mitad de la centuria sólo serán perceptibles en su década final. Conclusión a la que parece llegar igualmente J. Pabón, si bien de modo tangencial, en su excelente libro *El drama de mosén Jacinto* (Barcelona, 1954).

trializador, que empezaba a plasmarse en algunas zonas de la geografía nacional, imprimieron a la oleada anticlerical de fines del reinado isabelino, alcance y dimensiones superiores a las que atravesaron el país en el curso de las primeras experiencias del sistema constitucional. Según cabía suponer, dado el horizonte que enmarcó la trayectoria de la Iglesia española ochocentista, la contraofensiva acometida por ésta adquirió idéntico ardor y maximalismo que los desplegados por sus adversarios, produciéndose así un radicalismo inducido, que Julián Marías considera típico de nuestro ser histórico, de forma particular en su vertiente decimonónica. Al carecer de una exacta visión de los centros y puntos en que debería concentrarse su réplica a la acción anticlerical, la de la Jerarquía estuvo desprovista, a veces, de tacto y efectividad e incidió en extremos ajenos en absoluto a su competencia y función. La respuesta de sus oponentes vendría dada, en el aspecto a que se alude en estas páginas, por la revolución de 1868, en la que se cometerían, según es bien sabido, lamentables atentados, no pocos vandálicos, contra las personas, bienes y objetos eclesiásticos...

Las presentes notas intentan tan sólo ser una parcial y muy limitada contribución al estudio de la actitud adoptada por la Jerarquía catalana ante el trauma revolucionario; jalón indispensable, entre otros muchos, para poder acometer un día la obra de conjunto sobre el episcopado isabelino a la que desde hace algún tiempo aspiramos.

Aunque gestada en el extranjero y en los conciliábulos madrileños, la «Gloriosa», como todos los fenómenos revolucionarios de cierto espectro ochocentista y del siglo actual, encontró algunos de sus principales motores en las áreas periféricas<sup>4</sup>. Al igual que

<sup>4</sup> La panorámica más reciente de las principales vicisitudes del movimiento revolucionario se dibuja en las grisáceas y borrosas biografías de Carmen Llorca, *Isabel II y su tiempo* (Alcoy, 1959), pp. 177-182, y Emilio Castelar, *precursor de la Democracia Cristiana* (Madrid, 1966), 119 y ss., y en las un tanto asistemáticas y confusas obras de R. Olivar Bertrán, *Así cayó Isabel II* (Barcelona, 1955), páginas 199-223, y *El caballero Prim (Vida política y revolucionaria)* (Barcelona, 1952), II, pp. 235 ss., las cuales extraen gran parte de su material del libro de E. M. Vilarrasa y J. I. Gatell *Historia de la revolución de septiembre. Sus causas, sus personajes, sus doctrinas, sus episodios y sus resultados* (Barcelona, 1875), el centón de noticias más considerable que sobre dicho tema cuenta la bibliografía española, pero cuyo valor, por desgracia, se halla lastrado por la unilateralidad de sus enfoques y juicios—abundantemente prodigados—y la



otras zonas litorales, Cataluña aportó un concurso decisivo a la magnitud e intensidad alcanzadas por la «Septembrina». Concurso vertido a través de los moldes comunes a otras regiones, aunque la peculiar fisonomía que ya comenzaba a adquirir la tectónica social del Principado en el concierto nacional, dio a sus manifestaciones alguna nota distintiva, derivada principalmente de una mayor detección y alerta a los programas e ideologías de nuevo cuño — en especial, las republicanas y federalistas —, como consecuencia de la abundancia de núcleos urbanos y, por ende, de la capitanía ejercida por éstos sobre el campo<sup>5</sup>. Situación en que, acaso convenga subrayar, Cataluña se hallaba muy adelantada respecto a las restantes zonas del país. No obstante, y en conjunto, la veta carpetovetónica prevaleció también en ella sobre cualquier

desmaña y ramplonería de su estilo. De entre la copiosa publicística de la revolución de 1868 — que arroja el mayor índice, con la excepción del alcanzado por la segunda república, de obras coetáneas —, la consulta de los libros de Ricardo Muñiz, *Apuntes históricos sobre la revolución de 1868* (Madrid, 1884-1886); M. Ibo Alfaro, C. Rubio, *Historia filosófica de la Revolución española de 1868* (Madrid, 1869); M. Villalba Ergaz, *Recuerdos de cinco lustros, 1843-1868* (Madrid, 1896) y *De Alcolea a Sagunto* (Madrid, 1899), tal vez permitan reconstruir el más amplio horizonte temático de aquel suceso. Sus diferentes enfoques y áreas proporcionan, en cierta medida, una visión totalizadora de las facetas ideológico-políticas de la «Septembrina». Generosas y nunca reconocidas fuentes de casi todos los estudios posteriores, algunos de los gazapos deslizados entre sus páginas se han transmitido a obras de cierto rigor, como las de Antonio Ballesteros y Melchor Fernández Almagro. Constituye igualmente un rico filón documental la apasionada recopilación del famoso conservador catalán Juan Mañé y Flaquer, *La revolución de 1868 juzgada por sus autores. Documentos, juicios, máximas, palinodias y desahogos* (Barcelona, 1876), en cuyas antípodas, aunque compartiendo idéntico sectarismo, se sitúan dos de las soflamas más voluminosas de la bibliografía decimonónica: F. Garrido, *Historia del reinado del último Borbón de España. De los crímenes, apostasías, corrupción, inmoralidad, hipocresía, crueldad y fanatismo de los gobiernos que han regido España durante el reinado de Isabel de Borbón* (Barcelona, 1868-69) y Antonio Altandill y Antonio Guzmán de León, *El último Borbón. Historia dramática de Isabel II desde sus primeros años hasta su caída del trono* (Barcelona, 1869). Como no es nuestro propósito en la presente ocasión dar una pormenorizada bibliografía de la «Gloriosa», sino tan sólo hacer una sumaria referencia a aquellas obras que ofrecen alguna interesante información acerca de la situación religiosa de la época, no mencionamos las más conocidas de Pirala, Bermejo, etc., etc. Para una puesta al día de la cuestión remitimos al estudio que publicará en el presente año de 1968 en la revista «Razón y Fe» el profesor Nazario González.

<sup>5</sup> Como bien ha observado C. A. M. Hennessy en su libro *La República federal. Pi y Margall y el Movimiento republicano federal 1868-74* (Madrid, 1966), el mejor resumen contemporáneo, no obstante la superficialidad de su análisis de los factores religiosos, que poseemos sobre la época, dicha diferenciación era consecuencia de la madurez alcanzada en el Principado por el republicanismo, convertido por la entusiasta adhesión popular en auténtico movimiento de masas, cf. pp. 70 y ss.

otra, explicitándose, en sus características esenciales, de acuerdo con la descubierta a lo largo y ancho de la geografía peninsular, analizada por el profesor Jover en páginas tan breves como penetrantes<sup>6</sup>. Las invocaciones, un tanto altisonantes, a los grandes principios que habían nutrido los anhelos y deseos de los sectores más entusiastas y ardorosos del liberalismo militante se mezclaron, en las proclamas y manifiestos aparecidos a raíz de la eclosión revolucionaria, con los denuestos y ataques más radicalizados hacia las personas e instituciones tachadas de colaboracionismo y connivencia con el derrocado régimen y entre las que la Iglesia ocupaba un lugar preeminente. De ahí que, como en el resto de la nación, sobre ella se centrara gran parte de las corrientes de

<sup>6</sup> J. M. JOVER ZAMORA, *Conciencia obrera y conciencia burguesa en la España del siglo XIX* (Madrid, 1956), pp. 32-35. En la obra de A. GUZMÁN DE LEÓN, *El último Borbón...*, se hallan también abundantes muestras y ejemplos del «mesianismo» y que ya analizara en los inicios de la singladura hispánica del sistema liberal, aunque con valor permanente para toda su trayectoria, L. DÍEZ DEL CORRAL, *El Liberalismo doctrinario* (Madrid, 1956), pp. 122-125. Dentro del marco barcelonés, tal vez sea la más expresiva la siguiente: «A las tres de la tarde salió de las Casas Consistoriales la junta revolucionaria de Barcelona presidida de la música municipal y de los representantes de la prensa periódica, Juntas de Fábricas, Sociedad económica de Amigos del país, empleados civiles y militares, Juntas de comercio, Comandancia de Marina, Cuerpo universitario, señores magistrados, M. I. Señor Regente, el Excmo. Ayuntamiento y Diputación Provincial, el Excelentísimo Señor General D. Joaquín Basol.

»La comitiva siguió por las calles de la Libertad, Rambla, Dormitorio de San Francisco, Plaza de Medinaceli y Muralla del Mar. Sobre el Parque de los Ingenieros se colocó su tablado que comunicaba con una de las troneras de atarazanas. Allí se colocó la comitiva y, leído que fue el acuerdo de la Junta ordenando la desaparición del lienzo del fuerte que mira a la Rambla, se procedió por el presidente don Tomás Fábregas a dar los primeros martillazos. Entre tanto, las músicas militares, entre ellas la de Artillería, tocaban el himno de Riego. Los operarios empezaron a desempeñar su tarea, y caían grandes lienzos de pared en medio de los aplausos y de los vivas del pueblo que contemplaba alborozado esta ceremonia. A poco cesaron por un momento los trabajos y uno de los individuos de la Junta leyó la siguiente alocución:

»«Barceloneses: el pueblo ha recobrado sus fueros y el ejército, que ha expresado su voluntad decidida de sostener a toda costa la santa causa de la nación, acuden hoy unidos en estrecho abrazo a demoler este lienzo estéril e inútil para la defensa y símbolo tradicional de la opresión. La caída de estas piedras que han ahogado tantos gemidos es la manifestación práctica de nuestro triunfo y de nuestras esperanzas. Este derrumbamiento que venimos a presenciar los ciudadanos todos significa la unión inquebrantable de las fuerzas vivas que entraña el país para conseguir la regeneración de nuestra patria que, levantándose enérgicamente del lecho de cieno en que la tiranía la aherrojara, revela su decisión de ser libre y digna de la gloria con que el varonil esfuerzo de sus hijos asombró el mundo. ¡Viva la libertad! ¡Vivan las cortes constituyentes! ¡Viva el ejército! ¡Viva la marina! ¡Abajo los Borbones como los muros que estamos derribando!...», II, 1829-30.

opinión y de los movimientos de masas que surcaron la Península en los días posteriores al desencadenamiento de la revolución. Las múltiples juntas en que se atomizó el Poder en las últimas jornadas de septiembre y primeras de octubre pusieron en marcha un gran número de disposiciones contra el culto católico y sus ministros, que vinieron a reforzar los efectos de los desmanes de los que habían sido víctima en varias localidades durante las primeras horas de la revolución enseres y edificios religiosos <sup>7</sup>.

Tales hechos no encontraron en un primer momento ninguna respuesta oficial y pública por parte del episcopado catalán, debido quizás, entre otras causas, a que atribuía su responsabilidad a elementos exaltados muy difíciles de controlar por unas autoridades a su vez poco consolidadas y que mostraban, casi sin excepción, gran renuencia a establecer contacto con un estamento considerado como el símbolo de los obstáculos que se oponían a la realización de sus ideales y programas <sup>8</sup>. Ante tal tesitura, el único camino viable ofrecido a la Jerarquía y el más conforme con la conducta de la Iglesia en trances semejantes, era esperar a que, una vez desaparecida o debilitada la pleamar anticlerical y robustecido el gobierno provisional, fuera posible tender puentes de acercamiento entre ambas potestades. Por lo demás, las proclamas iniciales de los caudillos de la revolución en las que expusieron los grandes puntos de su futuro programa gobernante, no había dejado entrever ninguna hostilidad hacia el «ordo clericalis», del que algunas recababan su apoyo para la consecución de la empresa que se disponía a acometer, muchos de cuyos extremos, sin embargo, entrañaba un claro desafío a la estructura y mentalidad de los cuadros eclesiásticos de la época <sup>9</sup>.

<sup>7</sup> La violencia alcanzó su vértice en la fachada mediterránea y, sobre todo, en Andalucía. Vid. sobre ello J. M. CUENCA TORIBIO, *El episcopado andaluz y la revolución de 1868*, «Anales Universidad Hispalense» 27 (1967). Navarra fue una de las escasas regiones que permanecieron absolutamente al margen de la vorágine. J. M. CUENCA TORIBIO, *D. Pedro Cirilo Uriz y Labayru ante la Gloriosa*. artículo próximo a publicar en el homenaje a don José Vives en «Hispania sacra».

<sup>8</sup> En términos parciales, la única excepción fue el obispo de Barcelona, don Pantaleón Montserrat y Navarro, que reaccionó polémicamente contra algunos ataques anticlericales. Vid. E. M. VILARRASA y J. I. GATELL, *Historia de la Revolución...*, pp. 460-461.

<sup>9</sup> Mientras en las proclamas inaugurales del movimiento de Topete (17 de septiembre) y Prim (18 del mismo mes) no hay la menor referencia al tema religioso o al eclesiástico, la más conocida del 19 —firmada por los generales y almi-

De ser ciertas, sus esperanzas quedaron defraudadas cuando, a mediados de octubre, el gabinete provisional dictó toda una serie de disposiciones de acentuado sabor anticlerical, que recordaba en muchos de sus aspectos las del liberalismo naciente<sup>10</sup>. Sucesivas leyes determinaron la expulsión de los jesuitas<sup>11</sup>, la supresión de

rantes Serrano, Prim, Dulce, Serrano Bedoya, Nouvilas, Primo de Rivera, Caballero de Rodas y Topete — revela un indismulable deseo de aquistarse el concurso del elemento sacerdotal: «Contamos... con el apoyo de los ministros del Altar, interesados antes que nadie en cegar en su origen las fuentes del vicio del mal ejemplo...»

<sup>10</sup> J. M. CUENCA TORIBIO, *La desarticulación de la Iglesia española del Antiguo Régimen (1833-1840)*, «Hispania sacra» 40 (1967). La desorientación y defraudamiento de la Jerarquía debieron ser tanto mayores cuanto que ninguno de los generales victoriosos había hecho alusión alguna a la derogación o suspensión del texto concordatario, circunstancia que parecía augurar el que las relaciones de la Iglesia con el nuevo régimen se canalizarían a través de derroteros de cordia. La actitud en contrario del gabinete provisional se explica, en gran parte, por la presión de las Juntas, en cuyos programas la separación de la Iglesia y el Estado ocupaba un lugar sobresaliente. Así, por hacer tan sólo referencia a un solo caso, los componentes de la Junta de Málaga en 27 de septiembre expresaban: «Aspiramos a la libertad de la conciencia, para que la humanidad, en sus diversos modos de adorar a Dios, moralice las costumbres, pues en España ha de poderse erigir templos, y profesar sus prácticas religiosas, aunque la católica sea la religión del Estado. Vamos, pues, a establecer de derecho la libertad de culto.» A. GUZMÁN DE LEÓN, *El último Borbón...*, II (como se recordará, al citado autor se deben exclusivamente los capítulos finales de la obra), p. 1.671. De igual manera, todas las creadas en el periplo mediterráneo de Prim colocaron, con la excepción de la valenciana, al frente de sus declaraciones programáticas la aspiración librecultista. Pero, sin duda, el paso decisivo que obligó al gobierno a su autorización se debió a la Junta superior revolucionaria madrileña, que insistió repetidamente, antes de disolverse, en la necesidad de su proclamación. El tema, sin embargo, merece ser objeto de una monografía particular. Aunque todos los historiadores actuales, y en particular los británicos Carr y Henessy, subrayan cómo el anhelo librecultista y el sentimiento anticlerical fueron, en la mayoría de los casos, los más importantes elementos unificadores del programa de las juntas, restan por aclarar — a través del único método válido en tal campo: el estadístico — numerosos puntos relacionados con la cuestión. Es así, por ejemplo, evidente que no obstante su común entusiasmo revolucionario, ni social ni ideológica y económicamente la composición de las diferentes juntas se articuló conforme a un patrón relativamente uniforme, sino que, por el contrario, se caracterizó, en líneas generales, por la misma diversidad en que el ciclo inaugurado por la Gloriosa encontraría su raíz fundamental y su nota distintiva.

<sup>11</sup> Decreto de 12 de octubre de 1868. *Colección legislativa de España (Continuación de la colección de decretos)* (Madrid, t. e, 1868), p. 290. Antes de que la expulsión fuese ordenada por el Gobierno provisional, la mayoría de las juntas habían adoptado ya la medida. En Cataluña, la resolución de la de Barcelona fue acordada en los siguientes términos: «Como quiera que se haya constituido, desde mucho tiempo a esta parte, la Compañía de Jesús, a pesar de las leyes que produjeron su extinción, esta Junta ha acordado mantener en todas sus partes dichas medidas legislativas, ratificando la expulsión de todos los individuos que pertenezcan a dicha Compañía y se encuentren en esta provincia...», A. GUZMÁN DE LEÓN, *El último Borbón...*, II, p. 1.751. En la misma obra se lee: «Ha sido

todas las comunidades religiosas fundadas a partir del famoso decreto otorgado por el Ministerio Calatrava en 29 de julio de 1837<sup>12</sup>, la desaparición de las Conferencias de San Vicente de Paúl<sup>13</sup>, la anulación de las subvenciones estatales a los semina-

recibida con extraordinario júbilo y general satisfacción la decisión de esta Junta provisional que proclama la expulsión de los jesuitas.

»Dos carretelas descubiertas, que ocupaban los individuos de la Junta provisional recorrieron las calles de esta ciudad, precedida de una música que tocaba himnos patrióticos. La Junta comunicaba al pueblo la decisión de la supresión del cuerpo de Mozos de Escuadra y de la expulsión de los jesuitas», pp. 1.753-54.

<sup>12</sup> Decreto de 18 de octubre. *Colección legislativa de...*, pp. 327-328.

<sup>13</sup> Id. de 19 de octubre. *Colección legislativa de...*, p. 342. El mismo día de sancionarse esta ley, el ministro de Estado, Álvarez de Lorenzana, dirigía al cuerpo diplomático español acreditado en Estados extranjeros una circular «explicando las causas, el carácter y las aspiraciones de la revolución, en la que se descubría el decidido propósito del Gobierno de satisfacer los anhelos librecultistas. Su gran interés para el conocimiento de las corrientes ideológicas que animaban el pensamiento religioso de ciertos sectores dirigentes obliga a la inserción de algunos de sus párrafos:

«...De antemano, pues, y sin temor a equivocarnos — expresaba Álvarez de Lorenzana —, es lícito asegurar que la soberanía de la Nación, ejercitada primero por el voto de todos y después por los elegidos del pueblo, decretará el conjunto de libertades que forman ya o formarán muy en breve el rico e inalienable patrimonio de los países civilizados.

»Y al llegar a este punto, el Gobierno provisional no puede menos de tratar, con la circunspección y delicadeza que la materia exige, una cuestión de trascendencia suma, la cuestión de la libertad religiosa. Nadie hay que ignore, y el Gobierno tiene una verdadera satisfacción en proclamarlo así, que España es y ha sido una Nación esencial y eminentemente católica. Su historia nos lo enseña: las sangrientas y dilatadas guerras de religión que sostuvo y el Tribunal de la Inquisición o Santo Oficio, a cuyo brazo poderoso y temible confió durante algunos siglos el sagrado depósito de sus arraigadas creencias, demuestran claramente que el celo exagerado y el ardor de la fe que no razona salvan sin dificultad los límites que dividen la verdadera religión del fanatismo. Las constituciones de la España moderna, aun las más liberales, rindieron todas escrupulosamente el homenaje de su respeto a esta viva y constante preocupación de nuestra patria: y si alguna vez, como en 1856, se intentó arriesgar tímidamente un paso en dirección opuesta, el efecto causado en los corazones sencillos por el grito que, con una sinceridad más que dudosa, dieron ciertos partidos, vino a probar que la opinión no estaba madura todavía y que era indispensable aguardar a más propicia ocasión para reformar el estado legal de las cosas en asunto tan grave.

»Afortunadamente, desde entonces han experimentado modificación profunda las ideas, y lo que no hace mucho era considerado como una eventualidad lisonjera, pero sólo realizable a largo plazo, vemos hoy que se anuncia como un hecho inmediato, sin que las conciencias se alarmen y sin que una voz discordante venga a turbar el general concierto. Mucho ha contribuido en verdad a este importante resultado el grandioso espectáculo de los insignes triunfos que en todas partes va reportando el espíritu moderno, ante cuya pujanza arrolladora desaparecen los diques más robustos y no hay resistencias tan fuertes que no cedan; pero relativamente a España media una circunstancia, que es triste pero necesario recordar. Si por aquiescencia o tolerancia de quienes pudieran evitarla, lo ignoramos; pero ello es que el nombre de la religión ha venido de algún tiempo a esta parte constantemente unido, en extraño y poco digno mari-

rios<sup>14</sup>, etc. ¿Estaban próximos los días en que el Poder, de igual modo que en épocas ya relativamente lejanas, desencadenase una persecución en regla contra la Iglesia, dando así paso a un irreductible enfrentamiento? Casi con toda certeza, puede afirmarse que tanto uno como otra distaban mucho de querer adentrarse por un camino de antagonismo, a causa principalmente, por un lado, del moderantismo del presidente del gobierno provisional, el general Serrano, y del realismo de su hombre fuerte, Prim — enemigo de imprimir a la política anticlerical un ritmo que hubiera podido impulsarla por derroteros imprevisibles —, y de otro, a la certidumbre del sector eclesiástico de que el afianzamiento del nuevo régimen dibujaba una situación muy diferente a la presentada por el país en otra hora semejante a la de 1868 — la de 1833 —, cuando el duelo fratricida abría algún margen para que la resistencia contra la persecución anticlerical pudiera lograr algunos de sus objetivos. Pese a que la Jerarquía, como en todas las situaciones ochocentistas de igual tenor, pensara que las medidas religiosas sancionadas por las esferas dirigentes no reflejaban el sentir de las capas mayoritarias del pueblo español, no por ello albergaba la menor duda de que la coyuntura atravesada por la nación en aquellos instantes vedaba o hacía muy remota

daje, a los actos más depresivos y arbitrarios en que tan rico ha sido el régimen que acaba de sucumbir con uniforme y general aplauso.

»En la errónea creencia de que un manto sagrado podría servir para ocultar la desapacible desnudez de ciertas profanidades, se hizo intervenir en las ardientes luchas de la política lo que jamás debe exponerse al contacto peligroso y con frecuencia impuro de las pasiones mundanales. De aquí, no la tibieza del sentimiento católico, que por dicha se mantiene siempre vivo entre nosotros, sino la opinión universalmente difundida de que la concurrencia en la esfera religiosa, suscitada por una prudente libertad, es necesaria para suministrar a la ilustrada actividad del clero, un pasto digno de ella, y proporcionarle temas de discusión en armonía con lo elevado de su sólida ciencia y con la sagrada respetabilidad de su carácter. Las juntas populares han manifestado también sobre este punto sus opiniones y deseos; y, aparte de la variedad de fórmulas que en el torbellino de los sucesos no es posible improvisar correctamente ni vaciar en un molde común, el pensamiento fundamental y generador de todas ellas es el mismo, el de que no quedemos rezagados ni solos en el movimiento religioso del mundo. Por tanto, se alzarán el entredicho, y desaparecerán de nuestros códigos, como han desaparecido ya de nuestras costumbres, prevenciones inútiles y sanciones ilusorias. Las diferencias dogmáticas no inducirán como hasta aquí a incompatibilidades y exclusiones que rechaza y condena a voz en grito la conciencia de los pueblos libres...» *Colección legislativa de...*, páginas 338-340.

<sup>14</sup> Decreto de 22 de octubre. *Colección legislativa de...*, p. 424.

cualquier probabilidad de un conflicto civil, que ella, obviamente, era la primera en rechazar.

Fijada ya en forma terminante la postura del Gobierno frente la cuestión eclesiástica tras los decretos de octubre, era llegada la hora de que el episcopado dejase oír su voz ante el tema e impidiese así el desconcierto que entre los fieles podría cundir ante la prolongación de su silencio. Los primeros prelados catalanes que expresa y públicamente manifestaron su repulsa hacia los sucesos antireligiosos acaecidos en sus diócesis en el curso del proceso revolucionario, al mismo tiempo que contra algunas de las leyes dictadas en octubre por los gobernantes madrileños, fueron junto con el primado tarraconense, D. Francisco Fleix y Solans, los obispos de Tortosa y Barcelona.

La finalidad inmediata y primordial de la primera representación que este último dirigía al ministro de Gracia y Justicia era obtener la atenuación del decreto de 18 de octubre y hacer extensible las excepciones que en él se establecían a las comunidades que, fundadas después de julio de 1837, dedicasen parte de sus esfuerzos a tareas benéficas y docentes. Tratándose de comunidades de sexo femenino la nota sentimental constituía, junto con una tentación inevitable, un hábil recurso para incitar el ánimo de las autoridades en el sentido deseado por el firmante de la referida exposición<sup>15</sup>. Ésta, no obstante, se cimentaba sobre unos ar-

<sup>15</sup> *Exposición del Sr. obispo de Barcelona al señor ministro de Gracia y Justicia*, «La Cruz, revista religiosa de España y demás países católicos», 2 (1868) 439-442. Los diarios católicos describían con rasgos casi apocalípticos la aplicación del decreto en diferentes puntos de la geografía española. El evidente melodramatismo de muchos de los relatos y la acusada sensiblería de gran cantidad de otros no logran, sin embargo, ocultar por completo la amplitud de la tragedia y la hondura del desgarró que para numerosas religiosas supuso el abandono de la vida conventual. El Boletín eclesiástico de Navarra, uno de los más prestigiosos de la época, recogía, bajo el lema «Aflicción de la Iglesia española», ciertos testimonios aparecidos en diversas publicaciones católicas: «El día 25 de noviembre, cuando las religiosas franciscanas de El Escorial iban a ponerse a la mesa para comer, se les comunicó la orden de salir del convento dentro de TRES HORAS. Las religiosas eran treinta y seis, una de ellas loca, y a las TRES HORAS habían abandonado el convento, registrándose los baúles y líos que en tan breve tiempo pudieron arreglar. Este hecho, indigno de cristianos, indigno de todo hombre civilizado, no necesita ningún comentario para ser execrado y reprobado por cuantos tengan un resto de sentimiento y de hidalguía en el corazón.

»¡Treinta y seis señoras (prescindiendo de que sean religiosas) apartadas de sus familias, arrojadas de la casa, en medio de la lluvia, sin permitirles preparar nada, ni llevar siquiera para acabar de pasar el día!!!

»Esto es bárbaro, es atroz: a los criminales, al ganado se le trata mejor.

gumentos en los que ciertos intereses y actitudes de mayor trascendencia del nuevo sistema de poder se hallaban directamente comprometidos. La aplicación en la ciudad condal del citado decreto implicaría, en opinión de su prelado, el desplome de algunos de los más firmes pilares de su organización escolar, parte de la cual corría a cargo de las órdenes cuya extinción se había legislado. Supresión que lesionaba la esencia más genuina de la libertad de asociación, enfáticamente proclamada en todos los terrenos con la salvedad del eclesiástico<sup>16</sup>.

»En los días 27 y 28 de id. — exponía en la relación de otro suceso de igual tenor el mismo órgano informativo — se verificó en la religiosa capital de Segovia la traslación de religiosas de los conventos suprimidos a los que han de quedar por ahora existentes.

»Espectáculo conmovedor, que ha producido en dicho pueblo impresiones difíciles de explicar.

»Las religiosas salían de sus conventos cubiertas con sus velos largos, sin que ninguna haya dejado ver su rostro ni por un solo instante, en el mayor silencio, pero derramando todas copiosísimas lágrimas, que eran correspondidas por las no menos copiosas de todos los espectadores, sin distinción de edades ni de sexos. Al entrar en los conventos donde han sido destinadas, se reprodujeron con mayor fuerza escenas tiernísimas entre las que penetraban en la clausura y las que, formadas en comunidad, las esperaban y abrazaban con la mayor efusión. Entre las religiosas hemos visto algunas enfermas y ancianas que apenas podían sostenerse; pero lo que más desgarró nuestra alma fue el aspecto de una de ellas, de 84 años de edad, que, abrazada con un Santísimo Cristo crucificado, era conducida a los carruajes en brazos de dos de sus hijas. ¡Cuántas reflexiones se agolpan a la mente!...

»*La Voz del Patriotismo*, periódico católico de León, da cuenta de un incidente ocurrido en la traslación de las monjas Recoletas de aquella ciudad:

»“Presentes allí — dice — la autoridad eclesiástica y civil (en comisión), y llegada la hora de atravesar los umbrales de la santa casa, las religiosas todas se postraron de rodillas estrechando un Crucifijo sobre su casto pecho, y la superiora, con voz solemne, pronunció las siguientes palabras invocando la Santísima Trinidad: “Protestamos ante el Dios de los cielos, las autoridades y los hombres de la tierra, que nos sacan con violencia, contra toda nuestra voluntad: hemos hecho solemne e inquebrantable voto a Dios de vivir y morir en este recinto, consagradas a Él en cuerpo y alma: y si para cumplirlo es preciso morir, venga el alfanje y divida.” Y todas inclinaron la cabeza.

»“Hondamente conmovidas las autoridades y la muchedumbre del pueblo que cercaba el convento, prorrumpieron en exclamaciones de dolor y de lágrimas, demostrando así la religiosidad y nobles sentimientos de este pueblo, tan católico como honrado”...», 12-I-1869, pp. 17-18.

<sup>16</sup> «Cada día — afirmaba en su escrito — el espíritu de asociación se desarrolla en mayor escala y libertad, sin que alcance siempre las ventajas materiales y morales para el país que se proponen los gobiernos; antes, al contrario, el empeño que se pone muchas veces por estas asociaciones en acumular fortuna en un descubrimiento útil a la industria, en el triunfo de una idea política, puede arruinar familias, provocar colisiones y suscitar conflictos graves. ¿Por qué, pues, sola la asociación pacífica que tiene por objeto realizar el medio ideal de la perfección humana hasta el punto que nos descubre el Evangelio, ha de encontrar trabas y hallarse amenazada de una muerte lenta, mucho peor



Aparte de los motivos apuntados, poderosas razones de orden jurídico y diplomático impedían, según el parecer del citado prelado, la realización del decreto de 18 de octubre, algunos de cuyos párrafos se hallaban en flagrante contradicción con el Concordato de 1851, hasta entonces no denunciado por Madrid. Sólo nuevas negociaciones entre el gobierno español y la Santa Sede podían desembocar en un acuerdo satisfactorio para los intereses — vitales en su mayoría — implicados en el problema. Tal era la conclusión a que llegaba don Pantaleón Montserrat y Navarro al término de su circunspecto y moderado escrito, lleno de respeto y acatamiento al Poder constituido<sup>17</sup>.

La plataforma doctrinal sobre la que se sustentaba la breve representación del obispo de Tortosa, don Benito Vilamitjana, dirigida, en igual fecha — 29 de octubre — y con idéntico motivo que la del de Barcelona al titular del Ministerio de Gracia y Justicia, resaltaba particularmente las razones de orden práctico que dificultaban, en medida nada desdeñable, la aplicación de la ley de 18 de octubre<sup>18</sup>. El único razonamiento de índole doctrinal expuesto en el escrito del prelado tortosino para aplazar provisionalmente el tan repetidamente aludido decreto abundaba en el punto de vista manifestado por el obispo barcelonés sobre la necesidad de llegar a un acuerdo con Roma acerca de los puntos litigiosos<sup>19</sup>.

que el piadoso suicidio a que se dice entregarse una virgen cristiana que abraza monástica?» *Exposición del Sr. . . .*, p. 441.

<sup>17</sup> A modo de recapitulación de lo anteriormente expuesto, su escrito finalizaba con la solicitud al ministro de «que las casas o conventos de religiosas, cualquiera que sea la época de su fundación, pero que por su instituto o por obligación que se les ha impuesto en virtud del novísimo Concordato se hallan hoy dedicadas a la enseñanza y beneficencia, queden subsistentes, y que se les permita continuar viviendo en sus respectivos conventos gozando del derecho de admitir a la profesión, concedido por el novísimo Concordato, hasta que mediante un nuevo arreglo entre el gobierno de la nación y la Santa Sede se determine lo que parezca más conveniente a entrambas supremas potestades . . . » *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>19</sup> « . . . ¿qué mal — exponía — podría haber en diferir la ejecución hasta tanto que, de acuerdo con la Santa Sede el gobierno, de quien es V. E. digno miembro, y orilladas las dificultades que llevo expuestas y otras todavía más graves que a la ilustración de V. E. no se ocultan, pudiera hacerse todo con seguras garantías de acierto, en conformidad a las disposiciones canónicas? Esta dilación, en mi concepto, sin afectar en nada al actual orden de cosas ni los intereses de la nación, conciliaría todos los extremos de la manera más apetecible . . . » *Ibidem*.

Poco después de conocerse los referidos escritos, el arzobispo tarraconense, junto con su sufragáneo tortosino, elevaron sendas exposiciones a don Antonio Romero Ortiz, ministro de Gracia y Justicia, en protesta contra la actitud mantenida en materia religiosa por las autoridades de Reus y Tortosa, respectivamente.

Contra toda previsión, la centrifugación y fraccionamiento del poder no habían desaparecido por completo semanas más tarde de la instauración del gobierno provisional. La fuerte resistencia, constatada por los historiadores de esta etapa de la vida española ochocentista, opuesta por numerosas juntas autoinvestidas de autoridad soberana y omnímoda a la reabsorción de ésta en manos de los gobernantes madrileños, así como la lejanía, en el caso específico de Cataluña, de las zonas que aquéllos controlaban ya de manera efectiva, coadyuvaban decisivamente a la independencia y autonomía de algunos ayuntamientos de varias localidades de la región, muchos de los cuales mantenían una actitud anticlerical que rebasaba, en no pocas ocasiones, las fronteras de la atrabiliaridad e, incluso, a veces, de la aberración<sup>20</sup>. No dejaba, en

<sup>20</sup> Como advierte Hennessy, en la mayor parte de los casos la renuncia de las Juntas a secundar el ejemplo de la madrileña dimisionada en 19 de octubre con el fin de «no embarazar la marcha del gobierno» hasta tanto la nación, convocada a Cortes Constituyentes, decidiese sobre sus futuros destinos, se debía a su negativa de seguir tal actitud, considerada como centralista y escamoteadora del auténtico espíritu revolucionario. Según el mismo historiador británico, dicha mentalidad se encontraba particularmente arraigada en las juntas catalanas y de modo especial en la barcelonesa, en la que predominaban los elementos democráticos y federalistas, de tendencia opuesta a los gobernantes madrileños, provenientes en su totalidad de las filas unionistas y progresistas. La república federal... Sin embargo, como apunta M. Tuñón de Lara en su *Historia de España en el siglo XIX* (París, 1961), la cuestión acaso sea más compleja. Pasados los primeros instantes de movimiento revolucionario en que éste estuvo impulsado en la casi totalidad de las regiones por elementos partidarios tan sólo de dirigirlo hacia una reforma de las estructuras políticas, comenzaron a engrosar su caudal sectores que aspiraban a proyectarlo en una corriente decididamente social y cuyos miembros — demócratas y republicanos en su mayor parte — veían en el robustecimiento del Gobierno provisional la frustración de sus planes, ya que ello significaba la instrumentalización del Ejército por unionistas y progresistas, afectos, como se ha señalado, a un mero relevo en el ejercicio del poder. Tal clima de opinión explica las garantías ofrecidas por el Gobierno al decretar la disolución de las Juntas sobre la suerte posterior de la revolución, que seguiría la dirección trazada por una voluntad general no bastardeada desde Madrid: «Nada urge — declaraba — hoy tanto como uniformar revolucionariamente la acción del Gobierno provisional hasta la próxima reunión de las Cortes Constituyentes, donde la voluntad general establezca y fije el nuevo orden de cosas bajo que han de vivir los españoles. Entre tanto, fieles los miembros del Gobierno provisional a sus compromisos, y procurando cada vez mostrarse más

efecto, de ser pintoresco el que, como se quejara el primado tarraconense, de que en una ciudad como Reus sus autoridades hubieran prohibido las ceremonias católicas al tiempo que auspiciaban toda clase de actividades de signo contrario y se ufanaban de haber sido las primeras en implantar en España el matrimonio civil<sup>21</sup>.

La diversidad de actores y la suma de alguna nota colorista eran las únicas novedades que, con relación al cuadro trazado acerca de la situación religiosa de Reus por el arzobispo tarraconense, presentaba el descrito por el prelado tortosino sobre la de esta localidad, donde también la junta revolucionaria había prohibido, por las alteraciones del orden público que en su opinión podían derivarse de ello, las procesiones exteriores del culto católico.

Ni vale — manifestaba el obispo — aducir peligros de conflictos y de perturbaciones del orden público. ¿Estamos tal vez en Ginebra o en el Japón? España, a Dios gracias, no es patria de herejes o país de infieles. En España hay, desgraciadamente, indiferentes prácticos; hay también algunos libre-pensadores o incrédulos; pero los primeros, si

dignos de la confianza de todos, no propenderán sino a completar y robustecer nuestra revolución santa: al término de la difícil misión que les está encomendada llegará en su día, como naturalmente las Juntas provinciales y locales llegaron ahora; y se dará por muy galardonado con merecer y alcanzar el mismo aplauso que esas dignas corporaciones...» Decreto de 20 de octubre de 1868. *Colección legislativa de...*, pp. 350-352.

<sup>21</sup> «La Junta revolucionaria de Reus — escribía —, ciudad la más importante de este arzobispado, y que por la inmediación a esta capital puede considerarse un barrio de la misma, se ha distinguido en sus manifestaciones sobre todas las de España. Proclamó la libertad de cultos y el matrimonio civil, estableciendo desde luego un registro para estos matrimonios, e hizo cesar todo acto exterior del culto católico, bajo el especioso pretexto de evitar conflictos, como si en dicha ciudad, donde así bien que en toda la nación no hay más culto que el del Estado, hubiese una sinagoga o un templo protestante en cada calle.

»Ya puede V. E. calcular cuánta ha de ser la pena de los fieles habitantes de Reus al ver que hay libertad para todo menos para ejercer el culto de la única religión que profesar los españoles. Copiosas lágrimas se derraman y más particularmente cada vez que hay que administrar algún Viático ocultamente, ni más ni menos que en tiempos de las más sangrientas persecuciones de la Iglesia. Añada V. E. a todo esto que a la prohibición de todo acto exterior del culto hay que agregar la de no poder orar por el Papa, prohibiéndose las preces que desde el establecimiento de la liturgia católica vienen sin interrupción haciéndose por la Iglesia, bajo el pretexto de que se ora en favor del poder temporal, por ser cosa antipatriótica; de manera que sin libertad en los actos exteriores y sin libertad dentro del templo para orar, se da un ejemplo de intolerancia religiosa para el culto católico en días en que se proclama la libertad de conciencia, del que no le hay en ningún otro punto de la Península, ni tampoco se halla en los anales de las revoluciones de otras naciones que recientemente han pasado por la crisis que viene atravesando la nuestra...» *Exposición del señor Arzobispo de Tarragona al ministro de Gracia y Justicia*. *Ibid.*, pp. 470-472.

son fríos en religión, no por eso la aborrecen, mucho menos la mofan; creen, y hasta desean amar; y al fin, en la hora de la muerte, si no antes, despiertan del letargo a la luz de la eternidad ven claro, y se arrojan resueltos en brazos de tan buena Madre. Los incrédulos aborrecen, es cierto; pero en España guardan para sí su odio, contenidos por el propio buen sentido en frente de la actitud religiosa de la inmensa mayoría. ¿De dónde, pues, nacerían los conflictos? ¿En dónde está el peligro de perturbaciones del orden con motivo de los actos públicos del culto católico? <sup>22</sup>.

La persistencia de la campaña anticlerical ante la pasividad de un gobierno que, si bien no se mostraba dispuesto a tolerar su encauzamiento por vías de violencia, tampoco lo estaba a enajenarse las simpatías de sus promotores, la encarnación cada vez más acentuada y extendida en instituciones y hábitos de muchas de las ideas sobre cuya extirpación se había centrado gran parte de las energías del episcopado en el período precedente y, en fin, las graves acusaciones lanzadas contra la casi totalidad de sus miembros desde las páginas de una publicística de amplio radio — libros, periódicos, libelos, folletos, hojas volanderas —, todo ello hacía necesaria una toma de posición pública y solemne de la Jerarquía sobre el nuevo clima que envolvía a los sectores más dinámicos y bullentes de la nación. Desde un observatorio cronológico que permitía ya cierta perspectiva e, incluso, alguna previsión sobre el inmediato porvenir, todos los metropolitanos junto con sus sufragáneos dieron a conocer, a fines de 1868 e inicios del siguiente, diversos documentos dirigidos a sus fieles y a los gobernantes del país, en los que se enjuiciaba, a la luz de la doctrina cristiana y de su personal cosmovisión, los últimos acontecimientos que había presenciado la nación y se conjeturaba acerca de la trascendencia y alcance de sus efectos.

A fines de noviembre se hacía pública la ratificación íntegra por parte del primado tarraconense y demás obispos de aquella provincia eclesiástica de la exposición dirigida al gobierno a mediados de noviembre por el arzobispo compostelano y sus sufragáneos. ¿Qué causas podía explicar un acto que ante muchas miradas podía presentarse como un expediente inhibicionista o có-

<sup>22</sup> *Exposición del Sr. obispo de Tortosa al señor ministro de Gracia y Justicia. Ibid., pp. 537-540.*

modo? La calidad de las fuentes consultadas para las presentes notas — en su totalidad escritos oficiales — impide una respuesta documentalmente fundamentada en otra clase de testimonios más informativos y directos, sobre todo epistolares, donde, en caso de existir, creemos que podrán rastrearse las verdaderas razones de la mencionada actitud. Sin embargo, sea cual fuere su índole más profunda, parece claro que entre ellas deben contarse — con rango desconocido por nosotros — el deseo de los prelados de las principales diócesis de permanecer en ellas dado el alto grado de exaltación revolucionaria de ciertos círculos, la urgencia del episcopado por presentar ante la opinión un bloque homogéneo y, acaso también, la escasa capacidad organizadora del primado tarracónense. Por otra parte, la casi monolítica mentalidad y unidad de pensamiento de la Jerarquía de la época hacía aparecer hasta cierto punto lógica y normal la adhesión a un documento concebido conforme al ideario más generalizado entre el estamento eclesiástico y expuesto con notable precisión conceptual y perfección estilística. Se hace, pues, preciso acudir a este último escrito si se desea conocer el juicio de conjunto que al episcopado catalán merecían los logros del acontecimiento revolucionario, así como su más relevante postura ante él.

Contrariamente a la usual pastoral decimonónica, un gran realismo presidía la exposición de la Jerarquía gallega. Cualquier pretensión de ocultar o encubrir los lazos, casi siempre estrechos, que unieran tiempo atrás a la Iglesia española con la monarquía destronada, a más de falsa e inelegante no habría, sin duda, logrado engañar a nadie y tendría un efecto contraproducente, dando nuevas alas a la oposición anticlerical. Consciente de ello, sus redactores tomaban como punto de partida, sin ninguna invocación jeremíaca a mejores días, los hechos consumados y la situación configurada por los acontecimientos de septiembre. Una gran conmoción más ideológica y política que social y económica había sacudido al país, alterando y cambiando de cimientos numerosas relaciones de poder, en nada semejantes a las de épocas anteriores. Menospreciar u olvidar tal hecho significaba abocar a la estructura temporal de la Iglesia española a un callejón sin salida. Descender, como sucediera en algunos de sus estadios preceden-

tes, a defender sus posiciones en la arena de las luchas partidistas, entrañaba convertirla automáticamente en una fuerza política contra la que sus enemigos podían emplear toda clase de armas. De ahí que sus firmantes, aunque sin hacer alusión explícita a la relación Iglesia-Estado durante el sistema isabelino, dejaran patente que, a causa de su carácter trascendente, las vinculaciones de aquel período no obstaculizarían el reconocimiento ni la aceptación de otros regímenes. Su misión de esparcir la semilla de Cristo permanecería invariable a través de todos los cambios y mutaciones políticas y sociales. La fidelidad a su fundador que había delineado, con nítidos rasgos, los límites de las esferas temporal y espiritual, constituía la mejor prueba y garantía de la apertura de la Iglesia a todas las fórmulas legítimas de estructurar la convivencia ciudadana<sup>23</sup>.

La hábil introducción del documento comentado concluía con la refutación de dos de las críticas más generalizadas de la actuación sacerdotal de la época: su defensa de la potestad temporal del Papado y su pretendida aspiración a la teocracia. En el plano doctrinal en que se movían los argumentos del escrito, la réplica a dichas acusaciones se presentaba fácil. La posesión de algunos territorios por parte del Vicario de Cristo venía condicionada por la ineludible exigencia de salvaguardar su misión espiritual de cualquier injerencia de índole terrenal. En cuanto a la teocracia de que se veían criticados los miembros del estamento eclesiástico, no pasaba de ser un ataque sin fundamento alguno, derivado de la confusión de identificar el afán proselitista del clero con una pretensión de dominio muy ajena a su deseo y actividad<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> «Desde luego protestamos delante de Dios y de los hombres que no es nuestro ánimo oponernos al desenvolvimiento político que, después del extraordinario acontecimiento que ha sobrevenido, pueda verificarse en nuestra nación. No pensamos mezclarnos en el negocio de candidaturas para el Trono, ni condenar ninguna forma de gobierno; no nos agitaremos con ardor febril alrededor de las urnas electorales, porque tenemos una misión más alta que desempeñar, cual es la de custodiar el sagrado depósito que se nos ha confiado. Nuestra bandera es la Cruz; nuestras aspiraciones, hacer todo el bien posible, a imitación de nuestro Divino Maestro. Enseñar la fe y las reglas de la moral. Éste es nuestro primer encargo que nos hizo el Hijo de Dios al decirnos: *Id y enseñad*, cargo que no podemos descuidar sin hacernos prevaricadores.» *Exposición del Sr. Arzobispo de Santiago y sus sufragáneos al señor presidente del Gobierno provisional*. Ibid., p. 464.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 464-465. Pese a ello, la *Exposición* hacía hincapié, como respuesta

La libertad de cultos, reconocida por vez primera en el transcurso de medio siglo en el que había constituido bandera y acicate de amplios sectores, era la primera de las candentes cuestiones planteadas al país en aquellos instantes con que los prelados gallegos se enfrentaban en el terreno de la praxis más pura. Obviamente, su doctrina en este punto era la tradicional: en el orden de la revelación, el error y, por consiguiente, las religiones no católicas carecían de derechos. Toda difusión de sus máximas implicaba un atentado al bien común, meta exclusiva y primordial de los gobernantes, sobre todo de los católicos. Igualmente claras se le aparecían al episcopado gallego las proyecciones y aplicaciones de dicha doctrina en un ámbito social confesional, en el que por circunstancias graves y de hondo peso, la aceptación de la tolerancia o de la libertad de cultos fuese obligada e inevitable. Proyectado como una sistemática réplica al manifiesto del gobierno provisional de 25 de octubre, en el que se proclamaba sin restricción alguna el ejercicio de la libertad en sus diferentes facetas y modalidades, el documento episcopal ponía en duda la «imperiosidad» que había movido a aquél a dar una sanción jurídica a las diversas confesiones religiosas, surgida, se expresaba en el manifiesto, tanto de las exigencias de la dignidad humana como de la necesidad de acomodar la hora histórica de la nación española a las de los restantes pueblos occidentales, sin que ningún extranjero pudiera ser molestado en la práctica de su credo <sup>25</sup>. Apelando

indirecta a las profecías de algunos círculos que consideraban muy próxima la ruina total de la Iglesia, en su carácter indestructible al tiempo que subrayaba los lazos que unían al Episcopado y al pueblo creyente con el Pontífice, en cuya unidad radicaba su bien supremo. Ante la posibilidad, que se ofrecía, empero, muy remota, de un recrudescimiento de las medidas anticlericales, el reforzamiento de los vínculos entre Jerarquía y fieles coadyuvaría a hacer más firme y compacta la resistencia ante aquéllas.

<sup>25</sup> «...La más importante de todas — exponía el citado manifiesto con alusión a las innovaciones y aspiraciones atribuidas por sus gobernantes al país —, por la alteración esencial que introduce en la organización secular de España, es la relativa al planteamiento de la libertad religiosa. La corriente de los tiempos, que todo lo modifica y renueva, ha variado profundamente las condiciones de nuestra existencia, haciéndola más expansiva, y so pena de contradecirse, interrumpiendo el lógico encadenamiento de las ideas modernas, en las que busca su remedio, la nación española tiene forzosamente que admitir un principio contra el cual es inútil toda resistencia.

»No se vulnerará la fe hondamente arraigada porque autoricemos el libre y tranquilo ejercicio de otros cultos en presencia del católico; antes bien se fortificará en el combate, y rechazará con el estímulo las tenaces invasiones de la

a su experiencia personal, los obispos gallegos estimaban que las razones invocadas por las juntas y algún sector periodístico en los días de la revolución en defensa de la libertad de cultos cuya implantación permitiría la conversión de algunos españoles a creencias distintas a las católicas, no traducían los íntimos deseos de la nación en la que era prácticamente desconocida e inexistente la aspiración de adoptar un credo heterodoxo <sup>26</sup>.

Con idéntico escepticismo y recelo se observaban por la Jeraarquía gallega las grandes ventajas que, en orden a un mayor fortalecimiento y vitalidad del catolicismo, el gobierno atribuía a la implantación de la libertad de creencias. Presa la nación de toda suerte de escisionismos, un fermento más de división entra-

indiferencia religiosa que tanto postran y debilitan el sentimiento moral. Es además una necesidad de nuestro estado político, y una protesta contra el espíritu teocrático que, a la sombra del poder recientemente derrocado, se había ingerido con pertinaz insidia en la esencia de nuestras instituciones, sin duda por esa influencia avasalladora que ejerce sobre cuanto le rodea toda autoridad no discutida ni contrarrestada.

»Por esto las juntas revolucionarias, obedeciendo por una parte a esa universal tendencia de expansión que señala, o más bien dirige la marcha de las sociedades modernas, y por otra, a un instinto irresistible de precaución justificada, han consignado en primer término el principio de la libertad religiosa como necesidad perentoria de la época presente y medida de seguridad contra difíciles, pero no imposibles, eventualidades». *Manifiesto del Gobierno provisional a la nación. Colección legislativa de . . .*, pp. 447-448

<sup>28</sup> «Si a nosotros nos fuese permitido manifestar nuestra opinión, como concedores que somos de la situación religiosa de España, diríamos que el voto de las juntas, y de una parte de la prensa periódica, no es el voto de la inmensa mayoría del pueblo español, eminentemente católico, y que creemos firmemente que por dicha nuestra no existe una verdadera necesidad de establecer como ley la tolerancia civil, y mucho menos la libertad de cultos. Estamos persuadidos de que no habrá media docena de españoles que, por convicción, quieran abrazar otra religión positiva haciéndose protestantes, judíos o mahometanos, creyendo que estas religiones son más verdaderas, más agradables a Dios y más santas. Sabemos que lo que quiere un corto número de españoles es desgraciadamente no tener religión ninguna, y que mira con soberano desprecio lo mismo la religión católica que las demás. Ésta es la verdad. ¿Qué necesidad hay de otorgar muchos cultos a los que no quieren ninguno? ¿Se trata de dispensar esa gracia a los extranjeros? Dudamos que haya ningún extranjero que se detenga en estos tiempos en venir a sus negocios a España por temor de nuestra unidad religiosa. Saben que nadie les molesta sobre la religión que profesan». *Ibid.*, p. 466. Un índice más de la habilidad y conocimiento del clima reinante en los sectores dirigentes que singularizaba, dentro de los parámetros enmarcadores del pensamiento y acción sacerdotales de la época, se encuentra en su persistente omisión a los textos del *Syllabus*, condenatorios de las medidas adoptadas por las juntas y sancionadas en su mayoría por el Gobierno provisional. Por lo demás, según se habrá ya observado, los redactores de la *Exposición* se afanaban en secularizar hasta donde les era posible su contacto con el Poder, con el fin de que éste no se convirtiera, como tantas veces ocurriría, en un diálogo entre sordos.



ñaría lamentables secuelas<sup>27</sup>. En este punto, el deseo de equiparar en un terreno de igualdad el estatuto de las confesiones desidentes con el de la religión oficial — a la manera de cómo el cato-

<sup>27</sup> «No existe — afirmaban —, pues, la necesidad; y en cambio si se autorizase la tolerancia o la libertad de cultos, nos vendría la discordia en las familias, la indiferencia religiosa y otros males. ¿Tan pocas divisiones hay entre nosotros que hayamos de traer otra más honda y de más funestas consecuencias? ¿A qué buscar un fermento que corrompería toda la masa? Esto nos parecería poco cuerdo, prescindiendo de la obligación que un gobierno católico tiene ante Dios de proteger la religión verdadera, que es la única que puede hacer felices a los pueblos. El error siempre es un mal, y el mal no puede ser la verdadera causa de la felicidad de una nación. Es indudablemente más perfecto un Estado que profesa la unidad de la verdad que el que tiene que sufrir las variaciones del error». *Ibid.*, pp. 466-467. Tal era también en esencia la opinión manifestada en uno de los folletos más interesantes de la multitud que vieron la luz en Barcelona durante los convulsionados días que precedieron a la apertura de las Cortes Constituyentes: «... Y todo esto ¿para qué? Para atraer capitales extranjeros. Y ¡qué importa el oro que puedan traer! si este oro ha de quemar nuestras manos, si ha de ser un precio de sangre: los treinta dineros con que compramos nuestra desesperación; el premio de la deshonra; las miserables monedas que recibe la madre desnaturalizada por el honor de su hija; si este dinero ha de cubrirnos el rostro de vergüenza cuando sea ya tarde, ¿qué nos importa?

»Mas ¿es posible que haya hombres tan irreflexivos que crean con sinceridad que con la libertad de cultos habían perdido esos capitales?

»¿El dinero busca fe? o ¿busca negocios? Si no ha venido hasta ahora es porque las perturbaciones del país lo han repelido. El dinero quiere paz y seguridad; y ¿cuándo la ha encontrado en nuestra España combatida y amenazada por los partidos? No se busca otra causa de nuestro atraso; no es la falta de capitales ni de brazos; es la falta de confianza y de laboriosidad. Cuando no haya pretendientes para los destinos, y cuando no haya que abrir trabajos para dar de comer a los obreros hambrientos, entonces se podrá hablar de falta de brazos. Éstos existen, pero están corrompidos, no quieren trabajar ni buscan empleos.

»Los capitales vendrán y los extranjeros cuando España esté constituida de un modo estable, y vendrán mejor sin la libertad de cultos que con ella. A todo el que venga permítasele ejercer privadamente su culto, es lo más que puede exigir; pero que no sea el de un puñado de extranjeros el que introduzca la perturbación en nuestro país; no preferimos los intereses de unos advenedizos, que nunca serán los nuestros, a las glorias de España, a la honra del verdadero Dios.

»La causa de nuestros infortunios y perturbación es principalmente la discordia intestina, el fraccionamiento y desmoralización de los partidos; pues bien, añádase a las opiniones políticas las religiosas, y dentro de poco España será inhabitable. La destrucción de las familias y el desquiciamiento de la sociedad, he aquí el resultado inmediato de la libertad de cultos». L. M. DE LLAUDER Y DE DALMASES, *El desenlace de la Revolución española. Apuntes y consideraciones que es conveniente tener en cuenta para decidirse con acierto e las circunstancias excepcionales en que nos encontramos* (Barcelona, Imprenta de Magriñá y Subirana, 1869), pp. 13-14. Acerca de la propagación del culto protestante en los últimos años del reinado isabelino y, sobre todo, de su difusión durante la Intemperidad una vez clausurada ya la etapa «gibraltareña», vid. el excelente libro de J. Estruch, *Los protestantes españoles* (Barcelona, 1968), pp. 18-21, cuya escasez de noticias y datos en el tema citado se ve compensada por la acribia de su enfoque y la ecuanimidad — muy alejada de la pura asepsia — de sus juicios,

licismo era considerado en los países en que no constituía la religión mayoritaria — que había sido uno de los principales móviles que determinaron al gobierno al establecimiento de la libertad de cultos, carecía también, para los firmantes del escrito glosado, de valor concluyente. La tolerancia de *facto* hacia el ejercicio de los cultos católicos en toda la Península era una realidad innegable, sin que fuera necesario sancionarla jurídicamente, ya que dicha medida equivaldría a cuartear el bien inestimable de la unidad de fe<sup>28</sup>. ¿Simple táctica dilatoria a la espera de que eventualidades futuras volvieran a introducir en el país un régimen partidario de aquélla o permanencia de un hábito muy arraigado en la idiosincracia nacional — y, por tanto, en su sentimiento religioso — que se complace con la perfección externa, aunque encubridora de una realidad deteriorada o carente de contenido? La cuestión restará insoluble sin adentrarse en un terreno vedado para el historiador. De todas formas, el retroceso y la decrepitud del protestantismo denunciado por los obispos gallegos como un argumento más a favor de su tesis, proporciona un interesante ejemplo de la mentalidad un tanto visionaria de extensos sectores del catolicismo europeo de la época. Sólo desde una plataforma semejante podía pensarse que el minoritario «movimiento de Oxford» compensaba, para el influjo del catolicismo europeo en aquella coyuntura, la aparición de la *Vida de Jesús*, de Renan, la

sin que resulte arriesgado como un estudio pionero, que abrirá un camino inédito en la historiografía eclesiástica, más, importará insistir, por su planteamiento metodológico que por sus aportaciones concretas.

<sup>28</sup> «Los tiempos — afirmaban — han traído una tolerancia práctica respecto de los extranjeros que profesan otra religión; que es bastante para que vengan a España a hacer sus contratos sin recelo ninguno, y, como no se metan a propagandistas de sus falsas creencias, nadie los molesta; y los obispos somos los primeros en tratarlos con la cortesía y respeto que se merecen como hombres, por más que nos compadezcamos de sus extravíos en religión. El protestantismo está vencido en el campo teológico, y sólo puede hacer prosélitos ya entre gentes ignorantes. Pasó la moda, y el protestantismo está de vuelta hacia la unidad católica. En Inglaterra se vienen en tropel hacia nuestra Iglesia muchos hombres importantes por su saber o por su cuna. La voz de Pío IX, que, con ocasión de la convocación para el Concilio, ha exhortado a los protestantes y a los griegos cismáticos a que se vuelvan a la Iglesia Madre para que haya un solo redil y un solo Pastor, ha producido cierta conmoción saludable en esas dos ramas cortadas, en las Iglesias fociana y en las luterana y calvinista. ¿A qué traer, pues, a nuestra España lo que está ya carcomido? Esto nos haría ridículos, nos haría semejantes a los que habitan en nuestras villas y aldeas, que adoptan la moda cuando se va dejando en las ciudades». *Ibid.*

deserción irrefrenable de gran número de intelectuales y masas obreras, la ausencia del pensamiento católico en la vanguardia de la exploración científica...

Tras subrayar cómo la Iglesia, en pos de las huellas de Cristo había sido siempre la campeona de la libertad que tenía en ella su más firme baluarte e impulsora, los prelados gallegos revelaban su postura en relación a otras dos de sus multiformes facetas — prensa y enseñanza —, reconocidas igualmente por el nuevo sistema político. Sin oponerse a ellas siempre que sus manifestaciones concretas no desbordasen los límites de la moral y el derecho, los firmantes de la *Exposición* expresaban con velada crítica a la situación trazada por los decretos ministeriales en tal materia: «Confesamos igualmente que una sociedad puede llegar a una situación tan desgraciada, que sea lícito tolerar la libertad del error, para que se conceda la libertad de la verdad: en esa triste situación elegiríamos el mal menor reclamándola igual para todos»<sup>29</sup>. De esta manera trataban de salvar a toda costa el derecho de enseñanza de la Iglesia, así como sus organismos y centros docentes, puestos en tela de juicio por algunos círculos que consideraban su existencia como contraria a la soberanía nacional.

Pero era sin duda la libertad de asociación la que comprendía más grande número de intereses eclesiásticos y en cuyo terreno tendría que librarse, de seguir abierta la nación a los aires traídos por el nuevo régimen, parte de su futuro ideológico. A pesar de que el gobierno provisional había pretendido justificar la supresión de las asociaciones católicas por su dependencia de un poder extranjero como el pontificio, su inconsecuencia en el marco de un sistema democrático no pasaba inadvertida para sus más declarados partidarios e, incluso, para los propios dirigentes, que siempre soslayaron cualquier referencia a unas medidas, herencia del programa de las Juntas e impuestas bajo su presión.

Sabedores de que en esta temática podían dirigirse a los gobernantes madrileños desde una posición de indiscutible fuerza moral, el episcopado gallego resaltaba las contradicciones internas que implicaba la desaparición de las asociaciones católicas dentro de la ideología liberal y para su anhelada aspiración de lograr la

<sup>29</sup> Ibid.

incorporación de España al ritmo de las naciones más evolucionadas de Occidente, donde la libertad de asociación en materia religiosa era una realidad incontrovertida<sup>30</sup>. Pero el inteligente planteamiento del escrito excluía, no obstante poseer sus firmantes las bazas a su favor, toda insistencia que hubiera podido conducir a colocar al gobierno en una situación embarazosa o humillante, que habría posiblemente obliterado o reducido el cauce de diálogo que a todo trance sus redactores deseaban abrir. De ahí, que sin claudicar en un principio incansablemente defendido por la Iglesia y condenando la negativa a su reconocimiento por parte del gobierno español, no acentuaran, sin embargo, los rasgos de su desacertada actitud.

Una vez tomada posición ante los principales problemas ideológicos que inquietaban a sus compatriotas, los obispos gallegos no podían, en un documento de la naturaleza de la *Exposición*, sustraerse a expresar, bien que en un terreno abstracto alejado de las posiciones partidistas que se disputaban el dominio de la nación, su opinión respecto a su inmediato futuro. Y, aunque lógicamente no hicieran alusión a ello, cabe conjeturar que era aquél un procedimiento de dar a conocer indirectamente su pensamiento a los fieles.

Tanto en el campo de la praxis como en el de la teoría, su actitud ofrece un testimonio de primer orden para el estudio del catolicismo español decimonónico. Por vez primera en su historia, un grupo de obispos descubría oficialmente su pensamiento ante un hecho también primicial en el desarrollo político del país, como era la elección de unas Cortes Constituyentes de cuyo seno saldría el régimen que dirigiría sus ulteriores destinos.

Pese a que la empresa se presentaba plagada de dificultades a causa en gran medida de su radical novedad, el episcopado gallego logró, sin dejar de exponer una clara y firme opinión, eludir las, debido principalmente a la posición desde la que manifestó su actitud.

Sólo nos resta — declaraban — decir una palabra sobre el sufragio universal. Nosotros, al paso que reconocemos que no hay autoridad si no viene de Dios, confesamos que para que esta autoridad encarne a

<sup>30</sup> Ibid.

una persona, o en una corporación, es de necesidad que intervenga un hecho humano; y dejando a un lado la cuestión especulativa acerca del hecho que personificó la autoridad en los primeros jefes de las sociedades, confesamos que después de la convulsión profunda que ha sufrido la nación española, no hay otro medio de constituir la autoridad, en una o más personas, que el sufragio popular, el consentimiento del pueblo. Desechamos la fábula del «Contrato social» tomada de los antiguos poetas, y contraria a los movimientos de la historia. El Estado salvaje no fue el primitivo del hombre, sino que es su degeneración. Esto nos dice la historia, aunque la mitología diga otra cosa. Los poetas tienen licencia para atravesarse a todo.

Nosotros partimos del hecho de nuestra reciente revolución, y aunque no hemos tenido parte en ella, en esta situación *accidental* reconocemos el sufragio universal como medio de personificar la autoridad en un individuo o en un cuerpo moral, que ejerza la soberanía y rija a la sociedad. Lo único que deseamos es que la elección se haga pacífica y libremente, que cesen el encono de las pasiones, y que salgan de las urnas diputados amantes de su patria y capaces de darnos un gobierno digno y que secunde las aspiraciones, no de una fracción, sino de la generalidad del pueblo español, tan amigo de lo recto, de lo justo, de lo noble y generoso, tan amante de su Religión que es la única verdadera <sup>31</sup>.

Tal vez el texto transcrito obligue a reconsiderar algunas estereotipadas afirmaciones acerca del papel representado por la Jerarquía en la andadura del catolicismo español contemporáneo y abra un espacioso camino a comentarios y reflexiones sobre ella. En uno de aquellos temas como el político, en el que su actitud ha sido calificada por lo general de acentuadamente reaccionaria o retrógrada, el pensamiento del episcopado gallego se perfila, observado desde una cota actual, como muy «aggiornato», aunque, en esencia, no descubra más que un reverdecimiento de las doctrinas iusnaturalistas de la época imperial, sofocadas o eclipsadas posteriormente. Su brevedad impone, sin embargo, no exagerar las dimensiones de modernidad y sintonización con los problemas coetáneos que sus párrafos evidencian. Acaso también éstos no respondieran, en sus auténticas motivaciones, más que a un recurso oportunista que hallaba en el sufragio universal la fórmula de hacer triunfar las reivindicaciones católicas. mayoritariamente sentidas, según se estimaba, por el pueblo español. Su cotejo con

<sup>31</sup> Ibid., pp. 467-468.

otras opiniones manifestadas en la misma exposición y con la mentalidad prevalente en los medios episcopales del momento en cuestión, podría quizá descubrir su gran singularidad y contraste, fruto así de una intuición feliz o de una poderosa inteligencia aislada. Mas igualmente, puede ponernos en guardia acerca de la fragilidad de las visiones unilaterales sobre las corrientes ideológicas de una época y recordarnos cómo la isocronía es una constante de la historia del pensamiento, particularmente en las civilizaciones no tecnificadas. Sea lo que fuere, lo único que deseamos subrayar tras su lectura es la gran novedad que supone dentro de las coordenadas eclesiásticas normales del período, la inmersión, arriesgada y responsable, de parte de la Jerarquía en el río revuelto de los problemas en que se debatía el destino temporal de un pueblo del que formaban parte y al que, a través de los caminos terrenales, debían guiar «a la Jerusalén de allá alto...».

El escrito terminaba con la recapitulación de las peticiones solicitadas a los gobernantes a lo largo de su texto. La prodigiosa capacidad de acomodación de la Iglesia a toda clase de ordenamientos y regímenes políticos, de quienes era una leal y eficaz cooperadora, se recordaba en las frases finales con ánimo. sin duda, de hacer más persuasivas sus reivindicaciones:

Concluiremos, Excmo. Sr., rogando al gobierno provisional que deje intacta la gravísima cuestión de la libertad religiosa, hasta que se resuelva en las Cortes constituyentes: que si se permite a la prensa abogar por ella, no se le permite negar la divinidad de Jesucristo, escarneciendo al pueblo español que la cree; que cese la demolición de templos; que se suspenda el decreto sobre supresión o reunión de conventos de religiosas; que se abra un juicio para conocer los crímenes que han cometido los sacerdotes españoles que han sido lanzados de sus colegios de enseñanza, y se han visto obligados a buscar hospitalidad en país extranjero; y que no se rompa, sino que se modifique por los medios regulares, si es necesario el Concordato de 1851; que cese, en fin, una hostilidad inmotivada, que causa honda pena a la generalidad de los españoles, sin ventajas para establecer en política un nuevo orden de cosas que nos traiga la paz y la felicidad temporal. La Iglesia es el mejor auxiliar de todo gobierno de orden y de libertad, y la concordia entre el sacerdocio y el imperio es la fuerza de una nación y la fuente fecunda de ventura y prosperidad<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Ibid., 468.

En conjunto, la exposición del episcopado gallego constituía, pues, una plataforma aprovechable de las cuestiones litigiosas que obstaculizaban las relaciones entre la Iglesia y el Estado con vistas a futuras negociaciones, que encontrarían en ella, repetimos una aceptable y útil base de partida. Es conocido cómo el curso posterior de los acontecimientos discurrió por cauces muy distintos a los deseados por sus redactores. ¿Se debió ello al rápido agostamiento que esterilizó, con trágica e inalterable monotonía, los planteamientos más prometedores y lúcidos surgidos en el ambiente eclesiástico del Ochocientos? La controversia religiosa de las cortes constituyentes de 1869, punto máximo de una situación nacida en septiembre anterior, demostraría que los viejos caminos seguían multitudinariamente transitados.

JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO





## RECENSIONES

*Bibliotheca Sanctorum*. Tomo X: *Rabai-Ráfols*. Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1968, 1.374 cols.

Con este décimo volumen vese ya próximo el término de esta magna colección hagiográfica sin duda la más rica y bella de las presentadas desde la publicada el siglo pasado bajo el título *Les petits Bollandistes*, a la que tenían necesariamente que acudir con frecuencia quienes no conocían el latín indispensable para poder manejar el amplísimo repertorio de los *Acta Sanctorum* con la ventaja sobre éstos de ofrecer una utilísima ilustración gráfica y una selecta documentación bibliográfica puesta al día.

En este tomo, con las mismas ya conocidas características de los anteriores, destacan el par de artículos dedicados a los apóstoles Pablo y Pedro, a los que se les dan 64 y 62 columnas respectivamente, con particular atención a la historia de su culto y a su sugestiva iconografía. Entre la casi interminable serie de santos de nombre Pablo se da gran relieve al fundador de los Pasionistas, san Pablo de la Cruz, y entre los no menos numerosos de nombre Pedro queremos señalar la biografía de san Pedro Crisólogo debida al insigne patrólogo especialista dom Alejandro Olivar, de Montserrat.

J. VIVES

JOSÉ O' CALLAGHAN, S. I., *El papiro en los Padres greco-latinos*. Barcelona, 1967, 96 págs. (= *Papyrologica Castroctaviana, Studia et Textus*, 1).

Desde que el Seminario de Papirología de la Facultad teológica de San Cugat del Vallés pudo reunir un buen lote de piezas papirológicas, no sólo emprendió la publicación periódica de una revista «*Studia papyrologica*», sino que además ha sacado a luz algunas interesantes monografías como la presente que inaugura una nueva colección.

Curioso y brillante tema el de un repertorio comentado de textos o referencias de los Santos Padres al papiro, su fabricación, naturaleza y uso. Se recogen breves frases de unos 75 autores. Isidoro es el que ofrece mayor número (23 textos), al que sigue Agustín (9), si bien supera a éste Plinio o el conocido escritor romano. Las citas están repar-

tidas en tres capítulos: I. *El papiro y el material de escritura*. II. *Otros usos del papiro* (etimología, clases de papiro). III. *El papiro como planta en la Biblia: sus alegorías*. Finaliza con el índice de textos por orden alfabético de autores de que se toman.

J. VIVES

PIERO SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*. Milán, Società editrice «Vita e Pensiero», 1967, 200 págs. (= Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Contributi - Serie terza. Scienze Filologiche e Letteratura - 14).

Un trabajo realizado con tanto conocimiento de la materia y cuidado pormenor científico debe ser saludado con verdadero agradecimiento por los cultivadores del cristianismo antiguo.

Es un hecho que la problemática que en el campo histórico plantea el *Corpus* del Pseudo-Dionisio ha despertado ya el interés de no pocos investigadores. Entre ellos, U. Koch e I. Stiglmayr estudiaron la estructura del lenguaje pseudodionisiano. Otros, en cambio, como monseñor Atenágoras, Elorduy, Haussner-Balthasar, Hornus, Pera y Riedinger, dirigieron su esfuerzo al logro de la identificación del Pseudo-Dionisio con otros autores. En esta obra, Scazzoso reemprende la investigación de Koch y Stiglmayr, pero con una metodología que la coloca entre una de las aportaciones más dignas de tenerse en cuenta en el campo de la investigación pseudodionisiana.

En la introducción, el autor centra la cuestión y explica el porqué de haber escogido el término «lenguaje», sobre otros sinónimos, para iniciar su estudio. Un aspecto interesante que se trata en esta parte es considerar el análisis que san Máximo Confesor hace en su comentario escoliasta del lenguaje pseudodionisiano. Nótese de paso que este estudio influyó no poco en la contextura de su pensamiento teológico.

Tema del capítulo I es el carácter del lenguaje del *Corpus*. En este apartado se consideran el superlativo, los compuestos, las fórmulas limitativas, el valor polivalente de la locución, la posición atributiva, lineamientos poético-afectivos, períodos iniciales de las cuatro obras del *Corpus* y con particular detención el discurso «Sobre el mal». Todos estos aspectos los tiene en cuenta el autor bajo el doble punto de vista analítico-sintético, procurando deducir las consecuencias que su minucioso análisis le permite realizar. En esta parte no escasean las intuiciones del autor para descubrir estructuras o aspectos filológicos insospechados en otros contextos de estudio.

En el capítulo II, Scazzoso atiende a la Liturgia y la Iglesia en el *Corpus*. En la concepción pseudodionisiana, el sacramento por excelencia es la Comunión, y la participación en el sacrificio crea la verdadera comunidad cristiana. La Iglesia, constituida por la jerarquía sacerdotal y el pueblo santo, vive de sus sacramentos. La Liturgia-Iglesia

no es solamente una concepción teórica, sino una viva representación del paradigma celestial. La concepción triunfal del Cristo reinante tiene ya raíces en autores anteriores al Pseudo-Dionisio. La búsqueda de las mismas permite al autor una detenida consideración de las palabras pseudodionisianas con especial fuerza expresiva.

En el capítulo III se estudia el «apofatismo» como alma de la Liturgia-Iglesia. Consiste el «apofatismo» en llegar intelectualmente a la divinidad por el camino expresivo de lo que ella no es. Sin embargo, esta teología negativa no puede subsistir sin el necesario complemento de la teología «catafática», reveladora de imágenes y símbolos. El autor termina este tratado considerando la teología negativa anterior al Pseudo-Dionisio e incluso se adentra en los límites del «apofatismo» pagano, iniciado por Platón y continuado por Plotino.

En el capítulo IV, el autor se permite un *excursus* para comparar el lenguaje pseudodionisiano y la arquitectura e iconografía bizantinas, tema sugerente que considera con relación a la analogía espacial y distributiva, a la función esencial de la luz y a la posición jerárquica de las imágenes divinas. Después de detenerse en algunos otros puntos se analizan en el capítulo V las revelaciones del lenguaje sobre el tema de la contemplación. Especial importancia se da al sentido espiritual del estilo pseudodionisiano y a la relación entre la *Mystica Theologia* y otras obras del *Corpus*. Algunas de las características de la espiritualidad pseudodionisiana son: pérdida del concepto neoplatónico de jerarquía; superación de la doctrina emanantista neoplatónica por la cristiana de creación; supresión de posiciones neoplatónicas por la autoridad bíblica; preludio del concepto de contemplación infusa por el de tiniebla luminosa; el amor de Dios al hombre precede la tendencia de éste hacia Aquél; el alma, al descubrir la inaccesibilidad de lo divino, advierte en sí la gracia como algo distinto de sí. En todos estos puntos, el Pseudo-Dionisio evita la actitud polémica contra el neoplatonismo.

Finalmente, en el capítulo VI se amplía el contenido esencial del estudio con la irradiación pseudodionisiana en el mundo bizantino y medioevo occidental. Este aspecto trasciende los estrictos límites de la investigación propuesta inicialmente, pero completa sin duda el núcleo del pensamiento anterior.

De todo lo dicho puede deducirse la importancia de la presente obra, cuyas cualidades quedan abiertamente declaradas. Sin embargo, como pequeñas indicaciones que se podrían sugerir, tal vez en algún punto se hubiera agradecido mayor concisión de estilo de parte del autor. Y sin duda que no hubiera sido superfluo un índice final de palabras, a lo menos de las más importantes, estudiadas particularmente en la obra.

JOSÉ O'CALLAGHAN, S. I.

SULPICE SEVÈRE, *Vie de Saint Sulpice*. Tome I: *Introduction, texte et traduction*. Tome II: *Commentaire* (jusqu'à Vita 19), par JACQUES FONTAINE. Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, 894 págs. en dos tomos (= Sources chrétiennes, 133, 134).

El autor, que ya en sus primeros años de investigador había dedicado una obra monumental a nuestro gran Isidoro, nos ofrece ahora en la plenitud de su magisterio esta otra, en la que se exaltan las figuras de dos grandes compatriotas suyos, Sulpicio Severo y Martín, aunque no nacido en la Galia, en ocasión de prestar la edición crítica con traducción de un relativamente corto texto para la colección Sources chrétiennes. El más reducido campo histórico del tema le ha permitido una exposición mucho más profunda y precisa.

La Gallia cristiana de fines del siglo iv y primeros del v tuvo un grupo de relevantes personalidades muy relacionadas entre sí. Un gran teólogo, el santo doctor Hilario de Poitiers; dos aristócratas ilustres literatos que dejan el brillo del foro y las comodidades del mundo para seguir las sendas de la santidad; el ministerio pastoral, Paulino el dulce poeta, y, en la vida monacal de Premuliacum, Sulpicio Severo, el cronista y hagiógrafo. Sobre ellos emerge la gigantesca figura de un humilde soldado venido de lejanas tierras que se convierte, por impulso de Hilario, en el apóstol de las Galias, el santo no mártir que tuvo mayor y más pronta popularidad y más amplio e intenso culto no sólo en las Galias sino también en nuestra península, particularmente en Cataluña.

Fontaine en este volumen ha querido dar una amplia visión del mundo cultural y espiritual clásico y cristiano que recibe, vivifica y transfiere este grupo de próceres, representativos de la Galia evangelizada, de tal manera que la edición crítica con traducción francesa, objeto principal de la obra, se convierte en cosa secundaria, aunque esto no quiere significar, ni mucho menos, que no tengan éstas grandísimo valor, ya que en realidad aquel amplio comentario es el complemento muy adecuado de una buena edición.

La obra en estos dos volúmenes divídese en tres partes. Primera, una introducción de más de 200 páginas sobre los principios generales de estructura, valor literario, valor espiritual e histórico y problemas críticos que presenta la edición. Cómo se manifiesta y desarrolla el fondo clásico literario de la formación previa de Sulpicio conjugado con el cristiano, particularmente de la Biblia y la literatura hagiográfica primitivas, problemas críticos del texto a base de los doce mejores manuscritos, divididos en dos familias, según las discusiones y variadas hipótesis de los autores que se han ocupado de esta pieza literaria.

Segunda parte, la edición del texto con el aparato crítico, que mejora notablemente la anterior más acreditada de Halm en el «Corpus

Scriptorum ecclesiasticorum latinorum» del año 1856, así como la traducción francesa, en páginas encaradas con el texto latino, muy superior en su precisión científica a la tan elegante dada por Paul Monceaux en 1927.

La tercera parte, la más extensa y original, con más de 500 páginas dedicadas al comentario de los 19 primeros capítulos de la *Vita Martini*. En él se explanan y justifican las conclusiones anunciadas en la parte primera, aquí aplicados los principios capítulo por capítulo, párrafo por párrafo y casi palabra por palabra con minuciosidad y erudición inagotables.

En un tercer tomo, de próxima aparición, seguirá este comentario para los restantes capítulos 20-27 y para las tres epístolas subsiguientes, ya que es sabido que la *Vita* propiamente dicha fue escrita en vida de Martín y no constan en ella los últimos momentos del santo varón ni el de su muerte. Naturalmente se cerrará este nuevo y último volumen con los índices, que han de ser de tanta utilidad para el estudioso.

J. VIVES

PEDRO DE PALOL, *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*. Madrid-Valladolid, Instituto Enrique Flórez del C.S.I.C., 1967, 420 págis., 16 mapas plegables, 114 láms. (La España cristiana, *Monumentos*, vol. I).

Quiere ofrecer este valioso volumen una exposición descriptiva lo más completa posible de los monumentos del cristianismo en la península en su primera fase de expansión, la época propiamente romana hasta el siglo VI.

Los dos grandes grupos de monumentos radican en las basílicas y sus anejos los baptisterios y las necrópolis: estructuras, ornamentación, distribución geográfica de los mismos, sus orígenes, sus relaciones de dependencia o influencia con los de otros países, su originalidad, objetos a ellos pertenecientes de uso litúrgico o familiar, organización eclesiástica, etc.

El autor, que ha tomado parte activa en casi todas las campañas de excavaciones de los últimos lustros en España, ha podido no sólo dar una sistematizada síntesis de lo ya conocido por publicaciones anteriores, como la serie de memorias sobre la necrópolis de Tarragona, sino también unos avances de todo lo descubierto recientemente, que no es poco, principalmente en las islas Baleares, o en las aún en curso de excavación, como las de Barcelona en los subsuelos de la catedral y de la basílica de Santa María del Mar.

Característica singular del texto explicativo es el empeño del autor en hacer manifiestas todas las dependencias o influencias de nuestros monumentos con los de todo el *Orbis christianus*, aun del oriental,

lo que le obliga a manejar una extensísima literatura nacional y extranjera, reflejada en las notas a pie de página, que ocupan gran parte del texto impreso.

Otra característica, aún más visible, es la riquísima ilustración gráfica ya intercalada en el mismo texto con figuras de los motivos ornamentales o detalles monumentales, ya en planos de todos tamaños para las estructuras de los edificios y la expansión de las necrópolis. Destácanse los cinco planos especiales de toda la península con gráficos sobre: I. Necrópolis romanas tardías y cristianas; II. Distribución de los monumentos paleocristianos y de transición; III. Mapa de sarcófagos y de escultura paleocristiana; IV. Mapa de ladrillos impresos, y V. Organización administrativa de la Iglesia hispánica hasta el siglo VIII. Puede, por otra parte, suponerse la gran cantidad de iconografía representada en las 114 láminas a toda plana de la obra.

En resumen, un manual de primordial utilidad para cuantos quieran conocer bien una de las más importantes facetas de la antigüedad cristiana en España y uno de los mejores instrumentos de trabajo para estudiosos e investigadores que aspiren a formular monografías particulares sobre los monumentos hispánicos de los primeros siglos y las cuestiones históricas que ellos suscitan.

J. VIVES

AVELINO DE JESUS DA COSTA, *Liber Fidei sanctae Bracarensis ecclesiae*.

Tomo I. Edición crítica. Braga, Junta distrital, 1965, 340 págs., 13 láminas.

Publícase por primera vez en edición crítica uno de los más importantes cartularios de la Edad Media. El título *Liber Fidei* es equívoco para indicar su contenido, pero tiene la ventaja de ser título breve y estar así señalado en la rúbrica inicial por el compilador, que explica su significado así: «id est cui fides debet adhiberi», aunque le da también el más significado y apropiado: «vocatur etiam *Liber testamentorum*», si bien además de testamentos incluye compraventas, etc.

El cartulario, con un total de 216 folios, contiene 954 documentos, de los cuales se publican en este fascículo, que es una separata de la revista «O Distrito de Braga», los 258 primeros, de los años 1017 a 1073, todos, pues, del siglo XI. Por ellos se adivina ya la riqueza del nomenclátor de personas y lugares de la región bracarense y su grandísima utilidad cuando esté terminada la obra con los indispensables índices.

El autor ha compulsado, cuando ha sido posible, el texto del cartulario manuscrito con los documentos originales conservados, y por esto se habla de edición crítica, y naturalmente también las varias ediciones anteriores de algunos de los documentos.

Se siguen en la transcripción del texto las normas corrientes, aunque no en el aparato crítico, que va más bien en forma de notas

explicativas, lo que, si puede favorecer a la claridad, se aparta de la metodología científica más generalizada. Es curioso observar, como advierte Da Costa, la frecuencia de confusión de las letras *a* por *u*, *r* por *s*, etc., por el copista del cartulario (del s. XIII) al trasladar el original seguramente escrito en letra visigótica.

De particular interés histórico son los 23 primeros documentos: Capítulos de la Curia regia en el Concilio de León, n. 1; bulas pontificias de Pascual II, nn. 2-8; la famosa División de Wamba, n. 9, y documentos que afectan de forma diversa a las divisiones eclesiásticas de la provincia bracarense, los nn. 10-23.

J. VIVES

LUIS FERNÁNDEZ, S. I., *Colección diplomática de la abadía de Santa María de Benevivere (Palencia), 1020-1561*. Madrid, Escuela gráfica Salesiana, 1967, 84 págs., 1 lám.

Como complemento de la historia de esa abadía agustiniana que publicó el autor en 1962<sup>1</sup>, se quiere dar aquí una noticia especial de 161 documentos referentes a ella, conservados casi todos en el Archivo histórico nacional. Sólo de los 33 más antiguos, años 1020-1199, se da el texto íntegro; de los demás, un brevísimo regesto. La abadía tuvo no poca importancia con varias sufragáneas, prioratos y una extensa red de señoríos, beneficios curados y posesiones en las provincias limítrofes. Entre los documentos sobresalen dos bulas pontificias de los papas Alejandro III y Lucio III.

Muy útiles los dos índices onomástico y geográfico que cierran el fascículo, aunque muy discutible el sistema de redacción adoptado en ellos. Por lo general se dan los nombres propios en su forma moderna, prescindiendo de las variadas grafías que presentan en los documentos, y el lector tiene que adivinar su correspondencia. Por otra parte, esto da lugar a confusiones. Así, no son dos personas distintas, según señala el índice, sino una misma, el *Pedro Guter* y el *Pedro Gutiérrez*, página 22, que se indican como confirmantes del doc. 18: *Petrus Guter*, y del doc. 19: *Petrus Goterri*. La transcripción paleográfica parece muy fiel, si bien suscita dudas al constatar las varias erratas de imprenta que la afean. En la transcripción de la bula de Alejandro III, documento 21, vemos escrito: *vestrs* por *vestris*, *diunis* por *divinis*, *involabiliter* por *inviolabiliter*, *uat* por *aut*, *eiusdm* por *eiusdem*, y en el doc. 19, acompañado de facsímil, advertimos: *suan* por *suam* y *yunno* por *Nunno*. Una lista de erratas al fin hubiera disipado esta duda.

J. VIVES

<sup>1</sup> *La abadía de Santa María de Benevivere durante la Edad Media. Su historia, su regla*. Miscelánea Comillas, 1962, 254 págs.

H. F. DONDAINE - H. V. SHOONER, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*. Tomus I: *Autographa et bibliothecae A-F*, Romae, 1967, xvi-384 págs., 12 tablas.

Los estudiosos de los autores medievales tropiezan frecuentemente con la deficiencia de catálogos de bibliotecas que contienen manuscritos medievales y catálogos o repertorios de manuscritos de los autores más representativos de la Edad Media. Los editores de Santo Tomás de Aquino han comprobado la urgente necesidad de dar a conocer los manuscritos que contienen las obras de santo Tomás. Hoy presentamos el primer volumen de este repertorio de manuscritos. Lo que explica a primera vista las deficiencias que podemos encontrar en los primeros volúmenes de la edición crítica iniciada bajo los auspicios de León XIII. Por otra parte, vemos que los editores de santo Tomás caminan hoy con más seguridad y competencia en esta clase de ediciones.

El presente volumen, realizado con la técnica necesaria en esta clase de libros, contiene unas páginas de presentación y explicación del método y límites de la obra, una descripción de los autógrafos de santo Tomás con una referencia explícita al autógrafo del IV de las Sentencias que se conservaba hasta el siglo pasado en el convento de Santa Catalina de Barcelona, y en la página 9 comienza la descripción de los manuscritos siguiendo un orden alfabético de bibliotecas desde la A hasta la F. Son más de 1.002 mss. los reseñados en este repertorio, ya que por conservar el orden del ofrecido en la edición de *In Job* se ha tenido que incluir con mucha frecuencia la repetición del número con A, B, etc., y un apéndice 7 manuscrito con el número 1002. Esto nos demuestra que la búsqueda de manuscritos continúa y está dando buenos resultados. Hoy podemos hablar también de nuevas bibliotecas, de nuevos manuscritos y varios fragmentos autógrafos de santo Tomás, como el caso de nuestra nota sobre los fragmentos de Zaragoza y de Valladolid.

No podemos menos de dar un juicio favorable sobre la obra. Juicio favorable por el servicio prestado a los estudiosos y sobre todo por la competencia demostrada a través del repertorio donde se entretienen los autores en toda clase de detalles de descripción: siglo, medida, folios, contenido, nacionalidad de los amanuenses, características de cada manuscrito. Y al pie de página, alusión al catálogo de las bibliotecas indicadas. Por nuestra parte, hemos hecho especial hincapié en los manuscritos del Tercero de las Sentencias, en el que estamos trabajando para realizar la edición crítica, y que conocemos mejor. Pocos detalles podemos añadir a los mencionados teniendo en cuenta la clase de obra que reseñamos. Podemos añadir, ciertamente, que por ejemplo los números 25, 61 y 800 son manuscritos *a pecias*. Pero ello no quita valor a la obra.

Prevedemos que se hará necesario un volumen suplementario. Por



ello aconsejamos la utilidad de dedicar unas páginas a los manuscritos y catálogos de bibliotecas que se conocen que poseyeron manuscritos de santo Tomás. Ello facilitaría la labor de búsqueda de los mismos y los hallazgos en un futuro inmediato.

Esperamos la pronta publicación de los volúmenes del repertorio. El presente nos ha ofrecido un rico material. Por ello felicitamos a los autores del mismo.

ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P.

LLUÍS FERRER I CLARIANA, *Santa Maria de Mataró. La parròquia, el temple. Dels orígens a l'últim terç del segle XVII*. Mataró, Edicions Museu i Arxiu històric arxiprestal, 1968, 220 págs. con ilustraciones.

Ha recogido el autor en esta pequeña monografía gran cantidad de documentación, sacada de los archivos de Mataró y Barcelona, sobre la historia de aquella ciudad, representada por su iglesia y parroquia principal, documentación archivística y también monumental, que va desde la época romana con restos de una basílica, visigoda con alguna inscripción, medieval y del Renacimiento. Particularmente interesantes las noticias sobre devociones, fiestas y fundaciones en las capillas de la iglesia.

J. VIVES

ROMUALD DÍAZ I CARBONELL, *El Sant Crist d'Igualada*. Monografía històrica. Pròleg de l'Excm. Dr. Ramon Masnou. Abadia de Montserrat, 1965, 254 págs.

La preciosa imagen escultórica del Cristo crucificado, obra del siglo XIV, desaparecida en 1936, recibió especial y solemne culto a partir de la semana santa de 1590, cuando, según una tradición histórica ampliamente documentada, se obraría el prodigio de haber sudado sangre. No es escasa la literatura sobre el origen y la historia de este culto y sus consecuencias. La exposición del presente estudio ofrece quizá por primera vez una narración elaborada según la crítica moderna más exigente.

El autor, a más de reunir y publicar todo lo esencial de la documentación existente, basada casi toda en el proceso diocesano abierto poco después en el mismo año 1590, establece minuciosamente la comprobación de las diversas declaraciones de los testigos presenciales en plan estrictamente objetivo para que el lector pueda por sí mismo formular la conclusión. Ciertamente, todos los testigos de variada condición: mujeres, un cirujano-barbero, el cura párroco, artesanos, etc., están unánimemente de acuerdo en declarar que algo extraordinario ocurrió en la imagen aquel viernes santo de 1590, aunque sobre la naturaleza del prodigio se sienten perplejos, ya que el sudor de sangre

se adivina por la mutación del color de la imagen y unas gotas, pero sin fluidez líquida.

Esta disquisición sobre el prodigio ocupa sólo el primer capítulo del libro; los seis restantes, en que se manifiesta aún mejor la maestría del P. Díaz, tratan de la historia del culto a la venerada imagen: construcción de una capilla, fiestas anual y extraordinarias, devoción y beneficios recibidos, peregrinaciones y visitas de personajes insignes, literatura devocional, con un apéndice documental al fin.

J. VIVES

JOSÉ BATLLE MAUERER, *La iglesia de Sant Salvador de Vilanova d'Espoia*. Estudio histórico. Descripción del monumento por J. BASSEGODA NONELL, Barcelona, Escuela Superior de Arquitectura, 1967, 64 págs., 7 láms., 2 planos.

Pequeña iglesia románica del siglo XII, muy desfigurada por habersele superpuesto un altillo que le da una silueta desproporcionada. El R. Batlle recoge una serie de menciones documentales a partir del año 1199 tomadas de varios archivos; las más abundantes, de visitas pastorales. Esta documentación pone de relieve la importancia de este monumento, que sirvió de iglesia parroquial hasta el siglo pasado, para que la comunidad de Sant Salvador se interese por una digna restauración.

J. V.

*Studi e Ricerche di Scienze religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio*. Roma, Pont. Universitas Lateranensis, 1968, 430 págs. (Lateranum, an. XXIV).

La revista «Lateranum», tan ligada a la actuación científico-religiosa de la ciudad de Roma, ha querido dedicar un volumen extraordinario al fausto acontecimiento del XIX centenario del martirio de los dos Apóstoles fundadores de aquella comunidad, cabeza del mundo cristiano.

No se trata, como pudiera sospecharse, de estudios directamente relacionados con la historia de la misión apostólica de aquellas insignes figuras, sino tan sólo de artículos sobre las ciencias religiosas en general, según ya indica el título de la miscelánea.

Son trece estudios dispuestos en cuatro secciones: 1.<sup>a</sup> Problemas de teología contemporánea, con dos artículos de Mariología y otro sobre la renovación del método teológico a raíz del Concilio Vaticano II. 2.<sup>a</sup> sección: Investigaciones sobre fuentes e historia de la Teología, con un estudio de tema bíblico, *Le leggi della Storia nelle visioni bibliche*, por Mons. Ugo Lattanzi (pp. 79-94) y dos de tema patristico,

particularmente valiosos, bajo los títulos *Papyrus Bodmer XIV (P<sup>75</sup>) und die Lukasziitate bei Clemens von Alexandrien* (pp. 97-120), por P. M. Mees, franciscano y *Le due orazioni di Antipatro di Bostra* (pp. 121-233), por Mons. C. Nona. En la sección 3.<sup>a</sup>, con cinco artículos de Estudios medievales, destacamos por su importancia histórica el del profesor E. Bartola, *Teologia monastica e Teologia scolastica* (pp. 237-272).

Por fin en la sección 4.<sup>a</sup>: *Indagini storiche* vemos otra aportación notable, la de Mons. G. Palazini, *Un centro di vita benedettina tra le Marche e l'Umbria* (pp. 371-416), con un apéndice de 18 documentos de los años 1115 a 1514 (pp. 371-415).

En resumen, una muy digna conmemoración del fausto acontecimiento que se quería enaltecer.

J. VIVES

P. JOSÉ DE JESÚS MARÍA, O. C. D., *Bibliografía Josefina*. Valladolid, Centro de Investigaciones josefinas, 1966, 100 págs.

Excelente repertorio de un millar de fichas bibliográficas sobre el tema anunciado, con una selección de estudios científicos o de alta divulgación aparecidos en los más diversos países de todo el mundo y clasificados en estos capítulos: Cuestiones previas, fuentes, biografías, teología Josefina, culto y devoción, oratoria; con dos apéndices de ediciones infantiles y revistas josefinas. Además, una estadística geo-cronológica de libros y folletos por países y el índice alfabético de autores citados.

J. V.

Commission internationale d'Histoire ecclésiastique comparée, *Bibliographie de Cartographie ecclésiastique*. Premier fasc.: *Allemagne-Autriche*. Leiden, E. J. Brill, 1968, 352 págs.

Una de las mayores tareas emprendidas por la Comisión intern. de Historia ecles. comparada es la dedicada a la Cartografía de todo el mundo cristiano. Instrumento indispensable para llevarla a cabo con perfección es la de ofrecer a los investigadores una bibliografía científica lo más completa posible. Austria y Alemania se han adelantado en esta labor y han podido ofrecer este magnífico repertorio redactado bajo la dirección del Dr. E. Maynen por Karl-Georg Faber, Bertram Hartling y Hans-Peter Rosack en la parte referente a Alemania, que contiene 1.789 noticias: *Bibliographie kirchengeschichtlicher Karten Deutschlands* (pp. 1-307), y recogida por el Prof. Dr. Ernst Bernleithner con la colaboración de Rudolf Kienauer la referente a Austria, con 329 noticias: *Bibl. kircheng. Karten Osterreichs* (pp. 308-352).

Dada la amplitud y extensión de la parte alemana, se han distribuido sistemáticamente las noticias en nueve secciones; así: I. Topografía y divisiones eclesiásticas, II. Posesiones ecles., III. Órdenes y Congregaciones, IV. Historia ecles. general, V. Confesiones distintas, VI. Culto y folklore popular, VII. Personas y espiritualidad, VIII. Instituciones caritativas, y IX. Órdenes alemanas. Al fin, índices onomástico y topográfico.

En cada número, además de la ficha bibliográfica completa, se da una brevísima nota de ampliación del título acerca del contenido. Hubiera sido útil se marcaran las nueve secciones en la cabecera de las páginas impares correspondientes como folios.

J. VIVES

GUY BEAUJOUAN, *La Science en Espagne aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles.* Paris, Université, 1967, 45 págs.

El autor, que se ha distinguido por sus investigaciones sobre manuscritos científicos conservados en las bibliotecas españolas, expone en este corto estudio, preparado como conferencia, su punto de vista bien documentado sobre la discutida cuestión de la aportación española a los estudios científicos, menguada en comparación con los referentes a los literarios y artísticos. Matiza las exageradas afirmaciones de Américo Castro y hace la distinción de que, principalmente en los siglos XIV-XV, la aportación española no es despreciable en el campo de la cartografía y de la medicina de carácter práctico.

J. VIVES

ILDEFONSO MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia Teresiana. ¿Humanismo cristiano y rigor primitivo?* Roma, Edizioni del Teresianum, 1968, 530 págs.

Según ya da a entender el subtítulo de esta amplia monografía, el principal objetivo del autor no es trazar una biografía de la relevante figura de Ana de Jesús, la discípula predilecta de Teresa.

Ciertamente que la semblanza de la valerosa monja, que emerge de la narración, nos la revela como figura de preclara inteligencia y de espíritu emprendedor que no se arredra ante las más graves dificultades, que ha de enfrentarse con los jerarcas de la Orden carmelitana en defensa de las directrices espirituales establecidas por la insigne fundadora, su maestra.

El objetivo principal es exponer la lucha persistente que se manifiesta en la Orden Carmelitana entre los rigoristas capitaneados por el P. Doria, que creen representar el verdadero espíritu de los fundadores, y los propugnadores de un humanismo cristiano, el de santa

Teresa de Jesús, y continuado por Ana de Jesús y el grupo del P. Gracián Jerónimo de la Madre de Dios. Lucha dramática, en la que frecuentemente los rigoristas se valen con la mejor intención del procedimiento poco noble de tergiversar los hechos y las doctrinas.

La narración es verdaderamente entretenida cuando no apasionante. El autor utiliza de preferencia el procedimiento de intercalar largos textos de los interlocutores sacados de sus escritos, lo que, si bien será del gusto de la mayoría de los lectores, no es lo más metódico y científico. No falta, sin embargo, la muy abundante y adecuada documentación en las notas con referencias precisas a las fuentes manuscritas, particularmente de los archivos carmelitanos de Bruselas, Burgos, Consuegra, Roma y Salamanca y de los generales del Archivo histórico y Biblioteca nacionales, del Archivo secreto Vaticano y del de Simancas, como a las obras fundamentales impresas en sus mejores ediciones.

J. VIVES

P. FRAY DIEGO DE INCHAURBE, franciscano, *Noticias sobre los Provinciales Franciscanos de Canarias*. La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1966, 450 págs. (Monografías, Sección I, vol. XXI).

Dado el importante papel que la Orden franciscana desempeñó en la evangelización de Canarias, resulta instructivo este repertorio de superiores de la Provincia creada en 1553. Antes era una Custodia dependiente de Sevilla. De los doce primeros Provinciales se sabe poquísimas cosas. Por esto el repertorio histórico empieza propiamente en 1595 con el Provincial P. Lorenzo de Lugo, al que siguen otros setenta y nueve hasta el último reseñado, el P. Manuel Illán, de 1831 a 1835.

Como apéndices se publica el texto de los Estatutos provinciales de Canarias del 31 marzo 1694, compilados por Fr. Andrés de Abreu.

J. V.

*Contributi dell'Istituto di Archeologia*. Vol. I. Milán, Società editrice Vita e Pensiero, 1967, 218 págs., 54 láms. (Pubblicazioni dell'Istituto di Archeologia dell'Università cattolica del Sacro Cuore, *Contributi*, serie III, Scienze storiche, 9).

El recientemente creado Instituto de Arqueología de la Universidad católica de Milán se ha apresurado a dar fe de vida con la publicación de esta miscelánea de estudios, cuya breve presentación hace su director, M. Cagianò de Azevedo.

Son siete estudios ordenados por épocas en tres secciones. En la primera, de arqueología clásica, sobresale por su extensión e importancia el de Maria Pia Rossignani, *Saggio sui restauri ai dipinti di*

*Ercolano e Pompei* (pp. 7-134), que nos ofrece la historia de las primeras excavaciones, iniciadas por disposición del que fue rey de España Carlos III, en Herculano y Pompeya, con particular atención al hallazgo de pinturas murales, métodos empleados para arrancarlas, conservarlas y restaurarlas. Un amplísimo repertorio de todas ellas, con indicación de la data y lugar del hallazgo, medidas, sujeto de representación, despegue, estado de conservación, documentación, etc., da una idea de la magnitud de los materiales y del extraordinario valor del trabajo.

Los otros dos estudios de esta sección, de Chiara Formis y Giulia Fiorilli Grimstad, describen unos vasos: *cantaro*i y *diatre*ta (con adornos de reticulado vítreo). En la segunda sección de arqueología cristiana, Clara Bozzi, en primer lugar, examina la iconografía de una cajita metálica de reliquias: los Magos, los Tres jóvenes en el horno, la resurrección de Lázaro, datándola del siglo VI-VII y relacionándola con la supuesta existencia en el lugar de una capilla con baptisterio en el siglo V: *La capsella di Brivio e il suo contributo allo studio della primitiva chiesa plebana di Brivio* (pp. 159-170). Mayor atención merece la aportación de la ya antes mencionada Chiara Formis, *Il dittico eburneo della cattedrale di Novara* (pp. 171-192), díptico ya muy estudiado, aunque no se ha podido identificar la personalidad de la efigie de la cara principal, seguramente del siglo VI. La particularidad de esta pieza es que en las caras interiores en época muy posterior (siglos XI-XIII) se transcribió el episcopologio de Novara por varias manos, la primera a principios del siglo XII. A base de los rayos ultravioleta, la autora ha podido mejorar y ampliar la lista de obispos hasta 58, con indicaciones biográficas de valor. Debemos hacer notar que la transcripción es imperfecta en un pequeño detalle, el uso incorrecto de los paréntesis ( ), que incluyen letras abreviadas. La transcripción *s(ancta)e* podría hacer creer que en el original se escribe *se* con tilde superpuesto, abreviación nunca vista, cuando el original dice claramente *sce*, abreviación corriente, que debía haberse transcrito *s(an)c(ta)e*, o mejor *s(an)c(t)e*. De la misma manera se transcribe *ep(iscopu)s* infinidad de veces el *eps* del texto, es decir, *ep(iscopu)s*, como *ecc(lesiae)* en vez de *eccl(esi)e*, etc.

Los dos últimos estudios de Arqueología medieval se refieren, el primero, de Marilisa de Giovanni, a los tesoros, prendas de vestir y joyas en el sarcófago de la reina merovingia Arnegundis, una de las mujeres de Clotario, identificada por la inscripción de este nombre en un anillo. Estos raros objetos sirven para especular sobre las intensas relaciones de los merovingios con el imperio bizantino: *La tomba de Arnegundi nella basilica di Saint-Denis* (pp. 193-200). El último trabajo: *Forme rustiche e tradizione colta in due chiese altomedievali*, por Francesco d'Andria, se refiere a dos pequeñas iglesias anteriores al siglo IX de la Apulia: S. Maria del Crepacuore y S. Pietro in Barsento, hasta ahora poco estudiadas.

Todos estos trabajos son fruto de la labor de seminario de dicho Instituto, con intervención de profesores, ayudantes y asistentes.

J. VIVES

*Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, 1963, 264 págs.

En la colección «Recherches de philosophie» apareció en 1963 este volumen dedicado a santo Tomás. En él han colaborado once autores de reconocida competencia en el campo filosófico. Todos los estudios giran en torno de santo Tomás, aunque no se sigue un esquema rígido de materias. En todos los estudios se ve la preocupación de presentar una visión histórica de santo Tomás con las perspectivas actuales del mismo. Se ve primeramente cómo santo Tomás interpreta a Aristóteles, cuál es su aportación y cómo esta aportación abre nuevos cauces que se presentan en las líneas del desarrollo actual de la filosofía. En este sentido, todos los trabajos de la presente colección merecen toda nuestra atención. Por eso mismo ofrecemos gustosos a los lectores su articulado: Jolif: *Le sujet pratique selon saint Thomas D'Aquin*; Breton: *L'Idée de transcendantal et la genèse des transcendants chez saint Thomas D'Aquin*; Verneaux: *La communication par signes*; Kalinowski: *Esquisse d'une conception de la méthaphisique*; Dubarle: *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*; Chenu: *L'Homme dans-le-monde*; Fabro: *Le retour au fondement de l'être*; Rioux: *La notion de vérité chez Heidegger et saint Thomas D'Aquin*; Geiger: *Les rédactions successives de Contra Gentiles I, 53 d'après l'Autographe*; Châtillon: *Théologie et philosophie dans l'oeuvre de Marius Victorinus*; Latour: *Essence et naissance de la philosophie chrétienne d'après Claude Tresmontan*.

Si tuviésemos que destacar algunos de estos trabajos, creo que el de Dubarle y Geiger merecen una especial mención. El primero, problema totalmente vital en el tomismo, nos señala cómo la filosofía natural hoy debe enfocarse en relación con las perspectivas que nos ofrece santo Tomás en su tratado de la Trinidad. El segundo nos muestra la importancia que tienen las diversas redacciones en la etapa evolutiva del pensamiento de santo Tomás. Por otra parte, todos los trabajos nos muestran que santo Tomás es un autor que ofrece perspectivas de desarrollo de su pensamiento. Es más, no debemos encerrarnos a un texto fijo e intocable, cerrado en sí mismo; hay que ver su ambiente, sus límites, su interpretación de Aristóteles. Pero a la vez la vuelta al texto de santo Tomás nos dejará ver la necesidad de no limitarnos a interpretarlo sólo y exclusivamente a través de sus comentaristas, sino que hay que recurrir a él para abrir nuevos cauces. ¿Qué significa, por ejemplo, ese *actus essendi* tan repetido en él? ¿No estamos limitados por una controversia esencia-existencia? ¿No hemos desarrollado una metafísica esencialista? En este sentido ofrecen espe-

cial interés los trabajos de Fabro y Breton. ¿No hemos de superar la división de las ciencias de Wolf que no se ajusta a la realidad? Es lo que demuestra el trabajo de Kalinowski.

Hemos intentado mostrar la importancia de los trabajos sin querer entrar en detalles minuciosos de crítica. La competencia de los autores es clara y abre nuevas perspectivas al tomismo. Por otra parte, después de cuatro años de la aparición del libro nos encontraremos con trabajos que los mismos autores no han podido tener en cuenta pero que desarrollan estas mismas ideas. Todo ello indica que la filosofía tomista tiene un curso y unas exigencias.

ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P.

Miscelánea Comillas. Vols. 47-48. *Conmemoración de los LXXV años de la Universidad Pontificia de Comillas: 1892-1967*. Comillas, 1967, 756 págs.

Con este número extraordinario ha querido la redacción de la revista conmemorar el fausto acontecimiento de las bodas de diamante de la Universidad. Se han reunido 27 estudios, representativos de las tres facultades de Teología, Filosofía y Derecho canónico.

Entre los nueve estudios de la sección de Teología hay dos escriturísticos sobre *Mito o coloración mitológica en la figura del Mesías*, del P. J. Alonso Díaz, y *La demonología del Cuarto Evangelio*, del Padre A. González Blanco; tres de Patrología, dos de ellos dedicados a Orígenes, y el tercero, a la *Teología penitencial de S. Paciano*, del Padre A. Martínez Sierra, que presenta una breve, clara e instructiva síntesis sobre la tan discutida doctrina de nuestro santo obispo. En esta sección teológica se ha incluido un trabajo del P. Hornedo sobre la historia de la fundación de la Universidad y de su edificio primitivo y actual.

En el grupo, el más numeroso, de la sección filosófica se examinan y esclarecen doctrinas y conceptos de la filosofía musulmana y de santo Tomás, de Ockam, Molina, Galileo, Descartes, Gracián, Donoso Cortés (del que se recogen despachos inéditos), Leibniz y Ortega, además de los temas generales: *Autenticidad de una filosofía dentro del pensamiento cristiano*, del Excmo. F. García Martínez, y *Cara a nuestro presente filosófico*, del P. L. Martínez Gómez.

Por fin, entre los siete estudios de la sección canónica señalamos sólo el primero, del P. J. O'Callaghan, *Otorgamiento de poderes*, en un fragmento de papiro griego (*Palau, Rib. inv. 23*), y en el último: *Desenvolvimiento del régimen de laicidad en Francia desde 1905*, del Padre C. M. Corral del Salvador.

En la breve nota de presentación del Rector de la Institución, P. Jesús Solano, se indica que la Universidad ha ampliado últimamente su ya fecunda acuación cultural y científica, abriendo cátedras en la capi-



tal de España, a donde se ha trasladado la Facultad de Derecho canónico.

J. VIVES

*Os Seminários e o mundo de hoje.* Actas das Semanas de Braga. Braga, número extraordinário de «Theologica», 1968, 336 págs.

Se recogen al completo las Actas de las Semanas de Estudio y Espiritualidad dadas para Superiores y educadores de los Seminarios en la archidiócesis de Braga en 1966 y 1967.

Trátase, como ya se adivina por el título dado a las Semanas, de una colección de estudios de carácter pastoral práctico, no histórico, y por esto nos limitaremos a dar noticia de los temas tratados. Ciertamente, pueden ser de gran utilidad por la gran variedad de cuestiones examinadas o propuestas. He ahí los títulos de las Comunicaciones: *Aspectos teológicos da Vocação*, por el P. Alberto Cunha; *Personalidade humana, cristã e sacerdotal do Padre*, por el Dr. Manuel António de Paula; *Recrutamento e admissaão nos Seminários menores*, por el Padre Euclides Pinto de Castro Ríos; *Processo de selecção*, por el doctor. Alvaro Dias; *A vocação no ambiente dos Seminários*, por el P. António da Silva Macedo; *A vocação do seminarista no ambiente de férias*, por el P. Américo Ferreira Alves.

Siguen unos esquemas o resúmenes de los trabajos en equipo, de 1967; Conclusiones y votos de la III Semana; Elementos de la II Semana; Pareceres de varias comiisones, y Documentos arzobispales sobre las Semanas.

J. VIVES

*Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo histórico nacional.* Inventario por ARACELI GUGLIERI NAVARRO. Introducción por FRANCISCO MATEOS, S. I. Madrid. Editorial Razón y Fe, S. A., 1967, xc-488 págs.

Cuando el Gobierno español el año 1767, siguiendo la conjura internacional contra la Compañía de Jesús, decidió disolverla y expatriar a todos sus miembros, no sólo de España sino también de todos sus dominios, preparó con el mayor secreto obra tan grave con el propósito de secuestrar intactos sus bienes y particularmente sus archivos, con la esperanza de encontrar documentos comprometedores con que justificar tan inicua medida.

Dada la relevante actuación que en la historia y cultura de España jugó la Compañía durante más de dos siglos, se comprende cuán valiosa debió ser la documentación de tales archivos y naturalmente tan fundamental para conocer la verdadera actuación de tal Institución.

El P. Mateos, en una larga introducción de 88 páginas, explica la

historia y vicisitudes de estos papeles: *Notas históricas sobre el antiguamente llamado «Archivo de las temporalidades de Jesuitas»*, cómo se formó y la procedencia de sus fondos. Naturalmente, no falta la nota sobre los procedimientos de secuestro a raíz de la expulsión.

El repertorio de la Sta. Guglieri comprende en el primer capítulo los papeles de las casas de España y sucesivamente en otros capítulos los de las casas de América, China y Japón, Filipinas, Procuradoría General de Indias de Madrid, y Temporalidades en general y Restablecimiento de la Compañía de Jesús. Termina el volumen con un copioso *Índice de personas, lugares y cosas notables*, además del *Índice general*. Espléndido instrumento de trabajo.

J. VIVES

JUAN PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español*. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851. Prólogo del Ilmo. Doctor Lamberto de Echeverría. Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1967, 668 págs.

Interesante monografía la del Sr. Pérez Alhama que ilustra un capítulo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en España durante el poco estudiado siglo XIX. La preparación del Concordato de 1851 hubo de ser de larga duración (1847-1851), teniendo en cuenta que debía liquidar las consecuencias de la desamortización de los bienes de la Iglesia operada años antes y proveer a la sustentación del clero que se veía privado de ellos. Para ello se creyó conveniente la reestructura de la organización eclesiástica en provincias y diócesis, con la supresión de algunas de éstas y la traslación de sedes de una a otra ciudad.

Se puede observar que ya entonces se intentó acomodar las capitales de diócesis a las de provincias. El nuncio apostólico Brunelli proponía en el proyecto presentado por él el traslado de la sede de Orihuela a Alicante; la de Segorbe, a Castellón, y la de Calahorra, a Logroño. También se intentó elevar a metropolitana la sede de Madrid-Alcalá, precedentes, pues, de lo hecho recientemente.

La documentación utilizada por el autor ha sido abundante, tanto de los archivos eclesiásticos como de los del Estado, particularmente «Archivo della Sacra Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari» y de los Archivos del Ministerio de Asuntos exteriores, de Justicia y de la Embajada de España cerca de la Santa Sede. La exposición clara, metódica y amena dadas las vicisitudes originadas por la inconsistencia política de mediados del pasado siglo con los frecuentes cambios de ministerio, con los peligros de guerra civil o de revolución. Hubo momentos críticos cuando ya se tenía ultimado el convenio entre los diplomáticos para que pudiera recibir la signatura de las autoridades supremas civil y eclesiástico.

La narración ofrece así una amplia visión de la historia de unos lustros de la España del siglo pasado, no poco instructiva para nuestros días.

J. VIVES

ENRIC MOREU REY, *Revolució a Barcelona el 1789*. Barcelona, Institut d'Estudis catalans, 1967, 122 págs. (Memòries de la Secció històrica-arqueològica, XXV).

Sobre los incidentes revolucionarios habidos en Barcelona el año 1789, episodio «el rebombori del pa», la interpretación tradicional de los historiadores era por lo general darles poca importancia.

El autor, a base de nuevos documentos y de un examen más profundo de los ya conocidos, considera que aquellas manifestaciones populares de violencia, principalmente contra la Iglesia — destrucción de las puertas de la catedral — revelan un estado de ánimo en el pueblo en consonancia con el suscitado en Francia por la Revolución.

Ciertamente es valiosa y sólidamente estructurada la argumentación del Sr. Moreu Rey y obligará a cambiar las conclusiones de la historiografía sobre el significado de aquel suceso. Con todo, quizá las que les opone el autor pudieran o debieran matizarse. ¿Qué parte del pueblo representaban los grupos revolucionarios? En todas las épocas, lo vemos bien en nuestros días, grupos minoritarios bien organizados han sabido aprovechar cualquier circunstancia favorable para promover violentas manifestaciones públicas de protesta, haciendo creer que la mayor parte de la población está con ellos.

La documentación presentada en el interesante estudio no parece tan amplia, como sería de desear, para concluir que la mayoría del pueblo barcelonés comulgaba con los sentimientos tumultuosamente puestos de relieve en aquellos incidentes de 1789.

Esta leve objeción no quiere menguar el alto valor de esta investigación que aporta no poca luz sobre la historia barcelonesa del siglo XVIII. Mercedamente le fue otorgado el «Premi Pròsper de Bofarull, 1966».

J. VIVES

WALBERT BÜHLMANN. *Afrique*. Trad del alemán. París, Desclée, 1967, 328 págs. (col.: Visages de l'Église).

El nombre de la colección «Visages de l'Église» señala perfectamente el carácter y objetivos de este volumen: una visión de conjunto bien documentada, pero dirigida al gran público, de los orígenes y caracteres distintivos de la Iglesia en África. Se trata exclusivamente del África negra o no dominada por los musulmanes.

En un primer capítulo sobre el África precristiana se consideran las ideas de los primeros exploradores y escritores, que originaron una creencia general excesivamente pesimista en cuanto a la religión y moral de los africanos, corregida posteriormente por los estudios etnográficos y misionológicos contemporáneos, que han descubierto no pocos elementos positivos.

La parte principal va dirigida a exponer cuál ha sido y debiera ser la acción apostólica de los misioneros, particularmente después de que casi todos los pueblos han pasado a independizarse de las potencias colonizadoras. Directiva fundamental ha de ser la de tener en cuenta y respetar los muchos elementos de la cultura autóctona. La cantidad, variedad y calidad de noticias respecto a estos elementos es impresionante, y sobre ellos se puede y debe fundar la metodología a seguir por los misioneros y cuantos se interesan por el progreso material y religioso del continente negro, uno de los campos más prometedores para el porvenir de la Iglesia.

J. VIVES

*Aux sources de la Morale conjugale.* Gembloux, Éditions Duculot - Paris, P. Lethielleux éditeurs, 1967, 176 págs. (Reponses chrétiennes).

Cuestión discutida desde variados puntos de enfoque la de la regulación de las relaciones sexuales entre los cónyuges conforme a las doctrinas de la Iglesia después de las directrices señaladas por el Concilio Vaticano II. Cuestión de máximo interés pastoral que ha intentado ilustrar a fondo la reunión teológica organizada por la autoridad diocesana de Namur en agosto de 1966 y a la cual asistieron unos 300 sacerdotes. Se reúnen en este volumen las comunicaciones de un grupo de profesores que trataron allí particularmente de sentar las bases de la vida conyugal. Dada la índole de nuestra revista, queremos destacar las de carácter preferentemente histórico.

La primera del canónigo J. Giblet, *Les lignes de fait de la morale neo-testamentaire* (pp. 9-28), sobre cuál sea la actitud moral enseñada por Cristo, cuál la moral de su reino en su estructura orgánica, el sentido del amor como base de toda moral. De mayor conexión histórica la de J. Janssens, *Les grandes étapes de la morale chrétienne du mariage* (pp. 125-56), etapas representadas primera por la doctrina de san Agustín con su concepción dualista del matrimonio, que a pesar de su principio: «bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti», concluye que la procreación es el solo fin natural y, por lo mismo, el solo motivo del acto conyugal. Etapas siguientes la doctrina de la Escolástica y de santo Tomás, mantenedora de la doctrina agustiniana, que empieza a modificarse a fines del siglo xv por Martín Lamaistre, al ampliar los motivos que justifican dicho acto fuera del de la procreación, hasta la muy reciente de H. Doms, mucho más avanzada y contravertida y combatida, pero que ofrece aportaciones positivas.

Desde el punto de vista pastoral, cobran no menos interés las cinco restantes comunicaciones de J. Etienne, *La nature est-elle un critère de moralité?*; de J. Ladrière, *Morale et milieu humain* (pp. 45-74); J. P. Holemans, *L'autonomie de la conscience et ses bases psychologiques* (pp. 75-102); J. Pirlot, *Morale dynamique et conflit des valeurs* (páginas 103-142), y Ph. Delaye, *La communauté conjugale et familiale d'après Vatican II* (pp. 157-174).

J. VIVES

J. GALOT, *Porteurs du souffle de l'Esprit*. Gembloux, Éditions J. Duculot, S. A. - Paris, P. Lethielleux, éditeur, 1967, 160 págs.

Siguiendo el esfuerzo de renovación general de toda la Iglesia recomendado por el Concilio Vaticano II, el autor dedica este esfuerzo a repensar la vida consagrada a Dios en sus diferentes formas: vida contemplativa o monástica, vida de apostolado, institutos seculares y consagración de laicos en el mundo. El soplo del Espíritu, del título, ha de ser el motor de la vida carismática que ha de mover a los que practican los consejos evangélicos, llamados a ser portadores de este soplo celestial. La profunda meditación histórica y doctrinal en los capítulos del libro sobre este motor espiritual en la actuación de las comunidades religiosas descubre los rasgos esenciales de la nueva faz de la vida consagrada para seguir al Cristo del Evangelio. Contra los no pocos que vienen exagerando la indiscutible importancia de la vida activa, el autor no deja de valorar también debidamente la de la vida contemplativa, la de oración según las enseñanzas del Concilio.

J. VIVES

## PUBLICACIONES RECIBIDAS

- Das Neus Testament.* Übersetzt und erläutert von P. Dr. Konstantin Rösch, O. M. Cap. Neu beartbeitet von P. Dr. Kapistran Bott, O. M. Cap. Munich-Paderborn-Viena, 1967, 540 págs.
- Vie des Pères du Jura.* Introd., texte critique, lexique, trad. et notes par François Martine. Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, 534 páginas, 2 mapas.
- Actas de la I.<sup>a</sup> Reunión nacional de Arqueología paleocristiana,* bajo la dirección del Prof. Dr. Pedro de Palol. Vitoria, 1966. Patrocinada por la Caja municipal de la ciudad de Vitoria. Vitoria, 1967, 226 páginas, con ilustraciones y mapas.
- Ramón Argelich, *Correos. Reseña histórica.* Barcelona, Ediciones Emeuve, 1968, 360 págs.
- Michael María Garijo, *Pneumatología origeniana (años 220-238).* Excerpta e Dissertatione ad Lauream, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Vitoria, 1965, 58 págs.
- Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Peregrinación de Anastasio.* Introd., edición y notas de Giovanni Maria Bertini. Barcelona, Juan Flors editor, 1966, 286 págs.
- Juan Mairena Valdayo, *Estado y Religión. El valor religioso en el Ordenamiento jurídico del Estado.* Salamanca, Instituto San Raimundo de Peñafort, 1968, 180 págs. (Monografías canónicas Peñafort, número 10).
- Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, S. I., *Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la Arquitectura jesuítica en España.* Roma, Institutum historicum S. I., 1967, 392 págs., 36 láms.
- Francis M. Rogers, *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumor in the Age of Discovery.* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, 224 págs.
- Ferran Soldevila, *Els primers temps de Jaume I.* Barcelona, Institut d'estudis catalans, 1968, 304 págs. (Memòries de la Secció hist. arq., XXVII).

(Acabado de imprimir en septiembre de 1968)

## Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo*, *diócesis*, *monasterio*, etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo*, *diócesis*, *monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco**, a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.





no es solamente una concepción teórica, sino una viva representación del paradigma celestial. La concepción triunfal del Cristo reinante tiene ya raíces en autores anteriores al Pseudo-Dionisio. La búsqueda de las mismas permite al autor una detenida consideración de las palabras pseudodionisianas con especial fuerza expresiva.

En el capítulo III se estudia el «apofatismo» como alma de la Liturgia-Iglesia. Consiste el «apofatismo» en llegar intelectualmente a la divinidad por el camino expresivo de lo que ella no es. Sin embargo, esta teología negativa no puede subsistir sin el necesario complemento de la teología «catafática», reveladora de imágenes y símbolos. El autor termina este tratado considerando la teología negativa anterior al Pseudo-Dionisio e incluso se adentra en los límites del «apofatismo» pagano, iniciado por Platón y continuado por Plotino.

En el capítulo IV, el autor se permite un *excursus* para comparar el lenguaje pseudodionisiano y la arquitectura e iconografía bizantinas, tema sugerente que considera con relación a la analogía espacial y distributiva, a la función esencial de la luz y a la posición jerárquica de las imágenes divinas. Después de detenerse en algunos otros puntos se analizan en el capítulo V las revelaciones del lenguaje sobre el tema de la contemplación. Especial importancia se da al sentido espiritual del estilo pseudodionisiano y a la relación entre la *Mystica Theologia* y otras obras del *Corpus*. Algunas de las características de la espiritualidad pseudodionisiana son: pérdida del concepto neoplatónico de jerarquía; superación de la doctrina emanantista neoplatónica por la cristiana de creación; supresión de posiciones neoplatónicas por la autoridad bíblica; preludio del concepto de contemplación infusa por el de tiniebla luminosa; el amor de Dios al hombre precede la tendencia de éste hacia Aquél; el alma, al descubrir la inaccesibilidad de lo divino, advierte en sí la gracia como algo distinto de sí. En todos estos puntos, el Pseudo-Dionisio evita la actitud polémica contra el neoplatonismo.

Finalmente, en el capítulo VI se amplía el contenido esencial del estudio con la irradiación pseudodionisiana en el mundo bizantino y medioevo occidental. Este aspecto trasciende los estrictos límites de la investigación propuesta inicialmente, pero completa sin duda el núcleo del pensamiento anterior.

De todo lo dicho puede deducirse la importancia de la presente obra, cuyas cualidades quedan abiertamente declaradas. Sin embargo, como pequeñas indicaciones que se podrían sugerir, tal vez en algún punto se hubiera agradecido mayor concisión de estilo de parte del autor. Y sin duda que no hubiera sido superfluo un índice final de palabras, a lo menos de las más importantes, estudiadas particularmente en la obra.

JOSÉ O'CALLAGHAN, S. I.

SULPICE SEVÈRE, *Vie de Saint Sulpice*. Tome I: *Introduction, texte et traduction*. Tome II: *Commentaire* (jusqu'à Vita 19), par JACQUES FONTAINE. Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, 894 págs. en dos tomos (= Sources chrétiennes, 133, 134).

El autor, que ya en sus primeros años de investigador había dedicado una obra monumental a nuestro gran Isidoro, nos ofrece ahora en la plenitud de su magisterio esta otra, en la que se exaltan las figuras de dos grandes compatriotas suyos, Sulpicio Severo y Martín, aunque no nacido en la Galia, en ocasión de prestar la edición crítica con traducción de un relativamente corto texto para la colección Sources chrétiennes. El más reducido campo histórico del tema le ha permitido una exposición mucho más profunda y precisa.

La Gallia cristiana de fines del siglo iv y primeros del v tuvo un grupo de relevantes personalidades muy relacionadas entre sí. Un gran teólogo, el santo doctor Hilario de Poitiers; dos aristócratas ilustres literatos que dejan el brillo del foro y las comodidades del mundo para seguir las sendas de la santidad; el ministerio pastoral, Paulino el dulce poeta, y, en la vida monacal de Premuliacum, Sulpicio Severo, el cronista y hagiógrafo. Sobre ellos emerge la gigantesca figura de un humilde soldado venido de lejanas tierras que se convierte, por impulso de Hilario, en el apóstol de las Galias, el santo no mártir que tuvo mayor y más pronta popularidad y más amplio e intenso culto no sólo en las Galias sino también en nuestra península, particularmente en Cataluña.

Fontaine en este volumen ha querido dar una amplia visión del mundo cultural y espiritual clásico y cristiano que recibe, vivifica y transfiere este grupo de próceres, representativos de la Galia evangelizada, de tal manera que la edición crítica con traducción francesa, objeto principal de la obra, se convierte en cosa secundaria, aunque esto no quiere significar, ni mucho menos, que no tengan éstas grandísimo valor, ya que en realidad aquel amplio comentario es el complemento muy adecuado de una buena edición.

La obra en estos dos volúmenes divídese en tres partes. Primera, una introducción de más de 200 páginas sobre los principios generales de estructura, valor literario, valor espiritual e histórico y problemas críticos que presenta la edición. Cómo se manifiesta y desarrolla el fondo clásico literario de la formación previa de Sulpicio conjugado con el cristiano, particularmente de la Biblia y la literatura hagiográfica primitivas, problemas críticos del texto a base de los doce mejores manuscritos, divididos en dos familias, según las discusiones y variadas hipótesis de los autores que se han ocupado de esta pieza literaria.

Segunda parte, la edición del texto con el aparato crítico, que mejora notablemente la anterior más acreditada de Halm en el «Corpus

Scriptorum ecclesiasticorum latinorum» del año 1856, así como la traducción francesa, en páginas encaradas con el texto latino, muy superior en su precisión científica a la tan elegante dada por Paul Monceaux en 1927.

La tercera parte, la más extensa y original, con más de 500 páginas dedicadas al comentario de los 19 primeros capítulos de la *Vita Martini*. En él se explanan y justifican las conclusiones anunciadas en la parte primera, aquí aplicados los principios capítulo por capítulo, párrafo por párrafo y casi palabra por palabra con minuciosidad y erudición inagotables.

En un tercer tomo, de próxima aparición, seguirá este comentario para los restantes capítulos 20-27 y para las tres epístolas subsiguientes, ya que es sabido que la *Vita* propiamente dicha fue escrita en vida de Martín y no constan en ella los últimos momentos del santo varón ni el de su muerte. Naturalmente se cerrará este nuevo y último volumen con los índices, que han de ser de tanta utilidad para el estudioso.

J. VIVES

PEDRO DE PALOL, *Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI*. Madrid-Valladolid, Instituto Enrique Flórez del C.S.I.C., 1967, 420 págis., 16 mapas plegables, 114 láms. (La España cristiana, *Monumentos*, vol. I).

Quiere ofrecer este valioso volumen una exposición descriptiva lo más completa posible de los monumentos del cristianismo en la península en su primera fase de expansión, la época propiamente romana hasta el siglo VI.

Los dos grandes grupos de monumentos radican en las basílicas y sus anejos los baptisterios y las necrópolis: estructuras, ornamentación, distribución geográfica de los mismos, sus orígenes, sus relaciones de dependencia o influencia con los de otros países, su originalidad, objetos a ellos pertenecientes de uso litúrgico o familiar, organización eclesiástica, etc.

El autor, que ha tomado parte activa en casi todas las campañas de excavaciones de los últimos lustros en España, ha podido no sólo dar una sistematizada síntesis de lo ya conocido por publicaciones anteriores, como la serie de memorias sobre la necrópolis de Tarragona, sino también unos avances de todo lo descubierto recientemente, que no es poco, principalmente en las islas Baleares, o en las aún en curso de excavación, como las de Barcelona en los subsuelos de la catedral y de la basílica de Santa María del Mar.

Característica singular del texto explicativo es el empeño del autor en hacer manifiestas todas las dependencias o influencias de nuestros monumentos con los de todo el *Orbis christianus*, aun del oriental,

lo que le obliga a manejar una extensísima literatura nacional y extranjera, reflejada en las notas a pie de página, que ocupan gran parte del texto impreso.

Otra característica, aún más visible, es la riquísima ilustración gráfica ya intercalada en el mismo texto con figuras de los motivos ornamentales o detalles monumentales, ya en planos de todos tamaños para las estructuras de los edificios y la expansión de las necrópolis. Destácanse los cinco planos especiales de toda la península con gráficos sobre: I. Necrópolis romanas tardías y cristianas; II. Distribución de los monumentos paleocristianos y de transición; III. Mapa de sarcófagos y de escultura paleocristiana; IV. Mapa de ladrillos impresos, y V. Organización administrativa de la Iglesia hispánica hasta el siglo VIII. Puede, por otra parte, suponerse la gran cantidad de iconografía representada en las 114 láminas a toda plana de la obra.

En resumen, un manual de primordial utilidad para cuantos quieran conocer bien una de las más importantes facetas de la antigüedad cristiana en España y uno de los mejores instrumentos de trabajo para estudiosos e investigadores que aspiren a formular monografías particulares sobre los monumentos hispánicos de los primeros siglos y las cuestiones históricas que ellos suscitan.

J. VIVES

AVELINO DE JESUS DA COSTA, *Liber Fidei sanctae Bracarensis ecclesiae*.

Tomo I. Edición crítica. Braga, Junta distrital, 1965, 340 págs., 13 láminas.

Publícase por primera vez en edición crítica uno de los más importantes cartularios de la Edad Media. El título *Liber Fidei* es equívoco para indicar su contenido, pero tiene la ventaja de ser título breve y estar así señalado en la rúbrica inicial por el compilador, que explica su significado así: «id est cui fides debet adhiberi», aunque le da también el más significado y apropiado: «vocatur etiam *Liber testamentorum*», si bien además de testamentos incluye compraventas, etc.

El cartulario, con un total de 216 folios, contiene 954 documentos, de los cuales se publican en este fascículo, que es una separata de la revista «O Distrito de Braga», los 258 primeros, de los años 1017 a 1073, todos, pues, del siglo XI. Por ellos se adivina ya la riqueza del nomenclátor de personas y lugares de la región bracarense y su grandísima utilidad cuando esté terminada la obra con los indispensables índices.

El autor ha compulsado, cuando ha sido posible, el texto del cartulario manuscrito con los documentos originales conservados, y por esto se habla de edición crítica, y naturalmente también las varias ediciones anteriores de algunos de los documentos.

Se siguen en la transcripción del texto las normas corrientes, aunque no en el aparato crítico, que va más bien en forma de notas