

A R C H I V O  
T E O L Ó G I C O  
G R A N A D I N O

**ATG 82 (2019)**

Facultad de Teología - GRANADA

---

ISSN 0210 1629

[www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

# Archivo Teológico Granadino

Anuario de Historia de la teología moderna

1400-1900

Journal of the History of Modern Theology

**ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO** es una revista científica fundada por José A. de Aldama S.I. en 1938 como Anuario de Historia de la teología moderna, que en cuanto órgano de la Facultad de Teología de Granada, publica estudios sobre el tiempo comprendido entre 1400 y 1900, especialmente sobre el período post-tridentino, edita en su lengua original manuscritos inéditos de la misma época y publica una sección bibliográfica con boletines específicos sobre cuestiones histórico-teológicas.

**ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO** is an academic journal, founded by José A. de Aldama S.I. in 1938, and published annually by the Faculty of Theology in Granada (Spain). As its subtitle **Journal of the History of Modern Theology (1400-1900)** indicates, it publishes studies of theology produced between 1400 and 1900, with a particular focus on the post-Tridentine period. It also carries original-language editions of theological manuscripts of the period, and a bibliographical section with bulletins on specific issues in historical theology.

**Director:** Gonzalo Villagrán Medina S.I.

**Editor:** Miguel Córdoba Salmerón S.I. ([mcordoba@teol-granada.com](mailto:mcordoba@teol-granada.com)).

**Consejo de dirección · directrs board:** Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Miguel Córdoba Salmerón S.I., Mariola López Villanueva R.S.C.J. y Manuel Porcel Moreno. Profesores de la Facultad de Teología. Granada.

**Consejo editorial · editorial board:** José Serafín Béjar Bacas, Facultad de Teología, Granada – Edith González Bernal, Pontificia Universidad Javeriana – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Universidad de Granada – Esther Galera Mendoza, Universidad de Granada – Wenceslao Soto Artuñedo, Archivo Histórico de la Compañía de Jesús, Roma – Gabino Uríbarri Bilbao S.I., Universidad Pontificia Comillas.

**Secretaria de edición · editing assistant:** Ingrid Gijón Ibáñez ([atg@teol-granada.com](mailto:atg@teol-granada.com)).

**Consejo científico · scientific board:** Manuel Arroba Conde c.M.F. Pontificia Università Lateranense. Roma – Gianina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ICT). Tolosa (Francia) – Philip Endean S.I. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (éhés). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. UNED. Madrid – Rogelio García Mateo S.I. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas S.I. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez S.I. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez S.I. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser S.I. Loyola University (LUC). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-IV – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

**Traducciones al / del inglés:** Antonio Maldonado Correa S.I.

**ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO** está indexada en ATLA - RELIGION DATA BASE (RDB), DIALNET, LATINDEX (directorio general)

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales: [atg@teol-granada.com](mailto:atg@teol-granada.com) / instrucciones para autores (castellano/inglés): últimas páginas y [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

Intercambios de ATG con otras publicaciones: [atg@teol-granada.com](mailto:atg@teol-granada.com)

Los sumarios de ATG son accesibles en la red desde 1938 a través de <https://dialnet.unirioja.es/> y de [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

Los contenidos publicados en ATG son accesibles en la red desde 1998 a 2018 a través de <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos): [atg@teol-granada.com](mailto:atg@teol-granada.com)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

**Dirección, administración y redacción:** Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA [atg@teol-granada.com](mailto:atg@teol-granada.com)



A R C H I V O  
T E O L Ó G I C O  
G R A N A D I N O

---

ANUARIO DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA  
1400-1900  
JOURNAL OF THE HISTORY OF MODERN THEOLOGY

ATG 82 (2019)

---

Facultad de Teología - GRANADA

ISSN 0210 1629

[www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)



## ÍNDICE GENERAL

<b>Presentación</b> .....	5-6
---------------------------	-----

### **Estudios**

José Antonio DÍAZ GÓMEZ, <i>La Cartuja de la Asunción (Granada): Datos inéditos para la revisión de su historia</i> .....	7-68
Ignacio Nicolás LÓPEZ-MUÑOZ MARTÍNEZ, <i>El Arzobispo D. Martín de Ascargorta (1693-1719) y su mecenazgo al servicio del triunfo de la fe. El retablo del triunfo de Santiago de la Catedral de Granada</i> .....	69-90

### **Inéditos**

Domingo DE SOTO O.P., <i>Repasos solemnes y lecciones ordinarias. Textos manuscritos sobre la Sagrada Escritura (1536-1539). Segunda parte</i> .....	91-107
Andrés OYOLA FABIÁN y Manuel LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, <i>Un Mártir Jesuita en las Marianas: El Epistolario de Manuel de Solórzano y Escobar (1649-1684)</i> .....	109-125
P. Manuel DE SOLÓRZANO Y ESCOBAR S.I., <i>Las dos últimas cartas</i> ...	127-139

### **Bibliografía**

1. Biblia. 2. Teología dogmática. 3. Teología moral, teología práctica. 4. Historia de la Iglesia y de la Teología. 5. Teología, historia y espiri- tualidad de la Compañía de Jesús. 6. Historia de las religiones y diá- logo interreligioso. 7. Espiritualidad. 8. Filosofía, Ciencias humanas y sociales. 9. Arte, Historia y cultura .....	141-176
Índice de libros recensionados .....	177-179
Instrucciones para los autores .....	180-182
Instructions for authors .....	183-185



## Presentación

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO publica en este volumen dos estudios dentro del campo de investigación de la Historia de la Iglesia y el Arte cristiano y su espiritualidad, y dos manuscritos inéditos (Teología e Historia de la Compañía de Jesús), además de la habitual sección bibliográfica, compuesta por resúmenes de las diferentes referencias bibliográficas llegadas a la redacción de ATG.

Las metodologías empleadas con que se abordan los trabajos son variadas: investigación documental, análisis iconológico-espiritual, estudio epistolar, etc.

El primero de los estudios está realizado por el investigador José Antonio Díaz Gómez, del grupo de investigación HUM 362, *Arte y cultura en la Andalucía Moderna y Contemporánea* del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada. Su campo de trabajo es la expresividad artística del arte religioso, mostrando un especial cuidado en las investigaciones sobre la historia de las órdenes religiosas como los felipenses u oratonianos y los cartujos. En esta investigación, que ahora ve la luz, realiza un importante estudio documental sobre la Cartuja de la Asunción de Granada, dando a conocer datos inéditos sobre su historia, siendo —por ello— un gran aporte a las páginas de la historia eclesiástica de la ciudad y de España. El otro estudio está realizado por Ignacio Nicolás López-Muñoz Martínez, perteneciente también al mencionado grupo de investigación de la Universidad de Granada, aborda el importante tema del mecenazgo artístico dentro de la Iglesia, en especial en el caso granadino del arzobispo Martín de Ascargorta, del que celebramos el tercer centenario de su muerte, centrándose el estudio en el retablo de Santiago Apóstol de la Catedral de Granada.

Entre los manuscritos inéditos se termina de publicar los *Repasos solemnes y lecciones ordinarias* de Domingo de Soto O.P. en la edición, transcripción y traducción cuidadas por Ignacio Jericó Bermejo (Peralta, Navarra), siendo continuación de una primera parte ya editada en ATG 81 (2018). Esperemos, próximamente, pueda ver la luz las conclusiones del autor a la edición de los textos del mencionado dominico.

Acompañando a este está la edición, introducción y transcripción de unas cartas del P. Manuel de Solórzano y Escobar, jesuita mártir en las Marianas, realizado por los profesores Andrés Oyola Fabián (miembro del equipo de

investigación PEMOSJ de la Universidad Loyola Andalucía) y Manuel López Casquete de Prado (Universidad Loyola Andalucía).

A continuación, como es habitual, se incorporan los resúmenes de las referencias bibliográficas ordenadas por materias. En los próximos números de ATG se incorporarán una sección dedicada a las reseñas científicas.

La estructuración de los equipos de trabajo de la revista ha sido modificada en estos últimos meses. Se ha procedido al nombramiento de un nuevo editor de la revista, el que les suscribe estas letras, y se ha creado un nuevo consejo de dirección encargado de hacer el seguimiento del proceso de edición de cada revista y de su puntual publicación, al mismo tiempo que vela por su calidad científica y editorial. Está compuesto por: Ianire Angulo, María Dolores López y Manuel Porcel, todos ellos profesores de la Facultad de Teología, y por Ingrid Gijón Ibáñez que prosigue al cargo de la dirección de la secretaría de ATG. Un consejo editorial, encargado de garantizar la pertinencia y calidad de los contenidos de la revista, que como pueden ver en la mancheta está compuesto por profesores e investigadores tanto del ámbito nacional como internacional, entre los que se encuentran el director de la revista *Estudios Eclesiásticos*, Gabino Uribarri Bilbao S.I., de la Universidad Pontificia de Comillas, y la editora de la revista *Theológica Xaveriana* de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia).

Quiero aprovechar este momento para, en nombre del nuevo consejo de dirección, y en el mío propio, dar las gracias al anterior consejo de dirección encabezado por el profesor José María Margenat S.I., y los profesores: José Serafín M. Bejar, Diego Molina S.I. y Pablo Ruiz Lozano S.I., por la magnífica labor realizada durante este tiempo en ATG.

Por último, en el proceso abierto para la acreditación de ATG como revista de investigación científica en Historia de la Teología Moderna, se ha procedido a incluir las normas para la presentación de autores en la que se hace constar que la forma de citación a partir de ahora será la propuesta por *The Chicago Manual of Style. The Essential Guide for Writers, Editors and Publishers, Chicago – Londres 14 1993, University of Chicago*, y *TORRES RIPÀ, Javier (ed.), Manual de estilo Chicago-Deusto, Bilbao, 2013, Universidad de Deusto*, que podrán encontrar en la web de la revista [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com). Así mismo, se especifican las normas para la presentación de reseñas y resúmenes. Y, como se indica en la mencionada mancheta, entre los criterios de aceptación de originales están los cronológicos, que abarca el período comprendido entre 1400-1900, por lo que tiene cabida cualquier estudio o investigación que esté centrado en un autor, u aspecto de cualquier tratado teológico (Fundamental, Cristología, Mariología, Escatología, Virtudes, Antropología, Espiritualidad...), así como de la Filosofía, de la Espiritualidad, la Historia de la Iglesia y el Arte cristiano.

## La Cartuja de la Asunción (Granada): datos inéditos para la revisión de su historia

JOSÉ ANTONIO DÍAZ GÓMEZ<sup>1</sup>

### Sumario:

La Cartuja de Granada ha venido siendo, para la historiografía del siglo XVIII en adelante, un notable objeto de estudio, más interesante por su incuestionable potencial artístico que por sus otras diversas implicaciones históricas. El presente estudio es fruto de una revisión de la compleja documentación del monasterio, con el fin de ampliar y clarificar la contextualización histórica del que fue uno de los principales centros monásticos de España.

### Palabras clave:

*Orden de la Cartuja; Cartuja de la Asunción; Granada (España); Edad Moderna y Contemporánea.*

### The Assumption Charterhouse (Granada): unpublished data for the revision of its history

#### Abstract:

With regard to Granada Charterhouse, the historiography of the 18th century onwards, has paid more attention to its unquestionable artistic potential than to its other historical implications. This study is the result of a review of the complex documentation of the monastery, in order to expand and clarify the historical context of the place that was one of the main monastic centers of Spain.

#### Keywords:

*Carthusian Order; Assumption Charterhouse; Granada (Spain); Early and Late Modern Age.*

---

<sup>1</sup> Doctor en Historia del Arte (Universidad de Granada), <https://orcid.org/0000-0002-1910-2731>  
<joadiaz@ugr.es>

## 1. Etapa fundacional (1458-1545)<sup>2</sup>

### 1.1. La iniciativa de la Cartuja de Santa María de El Paular (1458)

La fuente primaria y primordial con que el historiador cuenta para poder conocer en profundidad los albores de la presencia cartujana en la ciudad de Granada la constituye el manuscrito que, para relatar estos hechos, comenzó a redactar el primer prior del monasterio, Rodrigo de Valdepeñas. En las primeras líneas de este documento, se reconoce a sí mismo, al igual que al resto de su comunidad, como profeso de la cartuja segoviana de El Paular<sup>3</sup>.

Será en esta cartuja y por iniciativa de su prior, Fernando de Villafranca, desde donde parta la iniciativa de fundar un nuevo monasterio cartujo en el año 1458<sup>4</sup>. La Cartuja de El Paular contaba con 68 años de existencia en el paraje de Rascafría y, llegado este momento, su comunidad estimaba que sus rentas eran tan sobradas y su número de monjes tan nutrido, que podría asumir por sí sola las cargas de fundar y levantar un nuevo monasterio, que no habría de ser sino su casa filial. De este modo, El Paular contaría con el desahogo de disponer de una segunda casa en la que distribuir a sus monjes, consolidando e incrementando además su papel como una de las fundaciones más prósperas de Castilla. Posiblemente, esta iniciativa se mirase en los beneficios que había

---

<sup>2</sup> Datos puntuales sobre el origen de la Cartuja de Granada y su vinculación con el Gran Capitán pueden encontrarse en los siguientes trabajos: Palomino de Castro y Velasco 1797: III, 289-290, 422-429 (se trata de las entradas dedicadas a los pintores fray Juan Sánchez Cotán y Pedro Atanasio Bocanegra, y al escultor José de Mora). Cruz y Bahamonde 1813: XII, 252-260. Gautier 1998: 216. Gómez-Moreno 1892: 344-354. Ordo Cartusienis 1919: III, 243-245. Gallego y Burín, 1996: 299-308. Taylor 1950: 25-61; et 1962: 135-172. Orozco Díaz 1972: 3 y ss.; et 1993: 53-56. Hogg 1979: 36 y ss. Gómez 1984: 26-58. Stierlin 1994: 24-31. Rodríguez Domingo 1996: 321-346; et 2003: 318-392; et 2010: 121-134. Barrios Rozúa 1998: 482-483. Rodríguez Molina 2005: 239-272. Déniz Yuste 2007: 5 y ss. Todos estos trabajos, mayoritariamente ocupados del estudio artístico de la cartuja, se basan para sus notas históricas en las entradas principales del manuscrito titulado *Libro del principio, fundación y prosequción de la Cartuxa de Granada* que se conserva en el Archivo Histórico Nacional. De este documento, en Torres Marín 2007, puede encontrarse una edición transcrita precedida de un breve estudio crítico que centra su atención exclusivamente en los predios rústicos del monasterio. Por ello y dado que existen algunas dudas con respecto a la transcripción de las frecuentes páginas en latín, para la realización del presente estudio se ha optado por consultar directamente el manuscrito original, junto con otros documentos.

<sup>3</sup> Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN): sección Clero Secular-Regular, libro 3611: *Libro del principio, fundación y prosequción de la Cartuxa de Granada*, fol. 1r: “esta casa y monasterio fue hecha y dotada por el monasterio del Paular de donde somos profesos todos los que aquí residimos”.

<sup>4</sup> AHN, libro 3611, fol. 1v.

reportado a la Cartuja de las Cuevas la creación en 1477 de su filial de Cazalla de la Sierra, con la que consiguió aumentar su prestancia dentro de la Orden al ser promotora exclusiva de una nueva sede, al tiempo que facilitaba un lugar de clima y entorno más benignos al que enviar a la porción más avejentada de la comunidad, lo que facilitaba el incremento de nuevas profesiones en el cenobio de la isla del Guadalquivir<sup>5</sup>.

Así pues, para sacar adelante este proyecto convocaron los monjes de El Paular al visitador principal de Castilla, cargo que por aquel entonces recaía en Hernando de Torres, a la sazón prior de la cartuja hispalense de las Cuevas<sup>6</sup>. En ese primer instante, el prior sevillano se reservaría cualquier toma de decisión, resolviendo convocar, a su vez, a los priores de las cartujas de Aniago, Juan de Burgos, y de Miraflores, Fernando de León. Reunidos ya los cuatro priores en el cenobio de Rascafría, decidieron además convocar a un antiguo prior de El Paular que ahora residía en Sevilla, Alonso Caldera, con el fin de constituirlo por su experiencia como firme resolutor de dudas y lagunas que la comisión de los priores pudiese encontrar, tanto en el examen de los libros de administración y cuentas, como en la entrevista individual con cada uno de los miembros de la comunidad cartujana de El Paular<sup>7</sup>.

Como resultado de este proceso, finalmente la comisión dio la razón a la comunidad de El Paular en todas sus justificaciones de cara a realizar la nueva fundación. De este modo, en vísperas de la solemnidad de la Epifanía, el 5 de enero de 1459, se reunía el Capítulo de padres para otorgar una escritura de obligación contra el provincial Hernando de Torres, en la cual se fijaban las exigencias y explicaciones que éste debía llevar a la máxima autoridad de la orden y al Capítulo General que había de celebrarse ese mismo año<sup>8</sup>. Por otra parte, la situación en Grenoble no podía ser más favorable, dado que era un español, por tanto buen conocedor de la situación de la Cartuja en su patria natal, quien ostentaba el cargo de superior general. Se trataba del saguntino Francisco de Maresme, quien además de cartujo había sido un activo eclesiástico con un papel destacado en el Concilio de Basilea, tras el cual, en 1447, se había postulado como sucesor de Eugenio IV en el solio pontificio<sup>9</sup>.

Referidos, pues, los informes del visitador de Castilla, el 26 de abril de 1459, Francisco de Maresme extendía la decisión del Capítulo General de

---

<sup>5</sup> Ordo Cartusiensis 1919: III, 239. [Bibliothèque National de France, sig. GR FOL-H-17 (1-4)]

<sup>6</sup> AHN, fol. 1v.

<sup>7</sup> Ibidem, fol. 2r.

<sup>8</sup> Ibidem, fol. 2v.

<sup>9</sup> LLORCA y GARCÍA VILLOSLADA 1967: 306-341.

aprobar y apoyar la iniciativa de El Paular de establecer una fundación filial. Con ello, dotaba al prior de este monasterio del poder de decisión al respecto, colocando al visitador principal de Castilla como vigilante de estas actuaciones e intermediario entre el monasterio y las decisiones tomadas en Grenoble:

*Nos, humilde hermano Francisco, prior de la Casa Mayor de la Cartuja, y los demás definidores del Capítulo General, visto de manos del señor Hernando de Torres, visitador principal de la provincia de Castilla, el ardor por nuestra orden que muestra el acuerdo para edificar una nueva casa, el cual se nos ha hecho agradable y aceptable, por lo que alabamos, aprobamos y confirmamos el presente escrito, que a su vez ha demostrado la fidelidad del señor Fernando de Villafranca, prior de dicha casa de Santa María del Paular. Con el fin de asumir la ferviente erección de la nueva casa de nuestra orden, nuevamente y con el consejo del visitador principal, en cuanto a lo mencionado, obrará en todas y por todas las cosas. Y el visitador, en cuanto a ello se refiere, evaluará la medida en que estime conveniente los frutos, las rentas y los bienes de dicha casa de El Paular, y él mismo calculará ordenadamente las cantidades adecuadas para la fábrica, fundación y dotación de dicha nueva casa, ejecutando los cambios que Nos decidamos en esta parte. Dado en la Cartuja, a 26 de abril del año del Señor 1459, reunido nuestro Capítulo General, con imprimación del gran sello de nuestra casa de la Cartuja en confirmación de lo expuesto<sup>10</sup>.*

Por desgracia para los anhelos de la comunidad, la muerte sobrevino a Hernando de Torres antes de emprender su regreso a Castilla y, para cuando la decisión capitular llegó a El Paular, habían comenzado a desfilarse por el priorato y la procura del monasterio quienes no se mostraban tan inclinados a propiciar desde Rascafría una nueva fundación. Rodrigo de Valdepeñas relata cómo la empresa permaneció entonces dormida hasta el año 1506, en que pasó a encabezar esta comunidad monástica el hasta entonces prior de la Cartuja de la Defensa, Diego de Luján<sup>11</sup>. Posiblemente, fue su novedad en este lugar —ya que antes de ocupar el expresado cargo en Jerez tan sólo había pasado por la Cartuja de Sevilla, en la que profesó—, la que le hizo portador de un menor celo por los bienes y propiedades de la casa, en aras de un mayor desprendi-

<sup>10</sup> Ibidem, fol. 3v. Se trata de una traducción libre del texto original latino para este trabajo.

<sup>11</sup> Ibidem, fol. 4r: “sucedió en breve la muerte del padre visitador a quien tocaba traer a ejecución el negocio, con esto y con algunas mudanzas de priores de la provincia que suele comúnmente ser causa que los negocios comenzados con calor se comiencen a entibiar y aún se acaben de enfriar y mudarse los viejos propósitos por los nuevos, [...] de tal arte se echó a dormir este presente negocio o la ejecución de él, que estuvo de un lado cuarenta y siete años que no hubo quien le diese del pie”.

miento que favoreciese la prosecución de la nueva fundación.

En ese mismo año, volvió a llevar la petición al Capítulo General de Grenoble, el cual, como ya había sido aprobada 47 años antes y no se había presentado ningún inconveniente nuevo, resolvió sacar la gestión de la comunidad de El Paular, con el fin de evitar disensiones en el seno de la misma. Es por ello que el nuevo responsable de esta labor fue el prior de la Cartuja de Aniago, Juan de Padilla, quien por aquellos años era el visitador general de Castilla y quien podía tener una mayor posibilidad de movilidad, contactos y conocimiento de territorios que pudiesen albergar el nuevo cenobio. Con todo, la decisión del Capítulo General no terminó de encajar demasiado bien en El Paular, que elevó protestas y nuevas exigencias, de lo que finalmente se acordó al año siguiente de 1507 que fuesen profesos de dicha cartuja quienes acompañasen y decidiesen con el padre Padilla en esta empresa<sup>12</sup>.

En un primer momento, la búsqueda de localización tuvo lugar dentro de la seguridad y protección que brindaban las lindes de la vieja Castilla, donde los Trastámara habían propiciado la expansión de la orden<sup>13</sup>. Así, las regiones gallega, leonesa y castellana recibieron el periplo de esta particular expedición, que finalmente se decantó por aceptar el ofrecimiento de terrenos del obispo de Zamora, el polémico Antonio de Acuña, y asentar la nueva fundación en esta ciudad. Los trabajos por los que se comenzó a labrar el nuevo cenobio debieron tener inicio en ese mismo año, dado que el padre Valdepeñas no da a entender lo contrario en su manuscrito. Sin embargo, no parece que las nuevas edificaciones llegasen a estar ni tan siquiera sacadas de cimientos, cuando los cartujos tuvieron que retroceder en sus propósitos al padecer las hostilidades de las gentes del lugar.

El autor sitúa a los monjes como víctimas atónitas en medio de un enfrentamiento entre dos bandos por la posesión de las tierras<sup>14</sup>. Sin embargo, resulta poco coherente que tal disputa se iniciase justo con la llegada de la orden y, de haber existido *a priori*, se hace muy dudoso que hubiesen decidido establecerse en este lugar o ni tan siquiera que se les hubiesen ofrecido estas tierras. Probablemente, los litigios tuvieron que ver con aquellos otros que se repitieron en otras muchas fundaciones, así como en la propia de la Gran Cartuja en sus primeros años<sup>15</sup>, al pretender la comunidad restringir el acceso a unas tierras que posiblemente se encontrasen labradas, así como al promover ciertas expropiaciones que les garantizaran el aislamiento y tranquilidad que son

---

<sup>12</sup> Ibidem, fol. 4r.

<sup>13</sup> LINAGE CONDE 1977: 379.

<sup>14</sup> Ídem.

<sup>15</sup> BLIGNY 1958: 5.

inherentes a la razón de ser de la orden. Por consiguiente, el intento de fundación zamorano no prosperó y los monjes tuvieron que abandonar finalmente este proyecto, hasta que hacia 1513 el padre Padilla comenzase a atisbar con mayor seguridad una nueva opción.

### *1.2. La vinculación de los Fernández de Córdoba (1513)*

Por aquellas fechas, en que los cartujos se encontraban divagando a la espera de dar con la oportunidad adecuada para fundar el nuevo cenobio, por los mentideros del reino aún debían resonar, aunque distantes, las últimas rivalidades que se habían despertado entre Fernando el Católico y Gonzalo Fernández de Córdoba, Gran Capitán, tras la muerte de la reina Isabel en 1504 y el nuevo matrimonio del rey con Germana de Foix al año siguiente<sup>16</sup>. Con el fin de desacreditar al Gran Capitán, el rey inició una campaña en que le acusaba de apropiación de fondos de guerra pertenecientes a la Corona durante los conflictos en Italia, lo que le valió a Fernández de Córdoba la destitución del mando militar. Así, tras conseguir acallar las acusaciones con la presentación de un minucioso libro de cuentas en 1506, hastiado por el litigio y rota cualquier relación con el Trono, habiendo comenzado posiblemente a padecer los perjuicios de la edad, se asentó en la quietud de la villa de Loja<sup>17</sup> y, en este retiro, comenzó a pensar en el lugar que sería más idóneo para su eterno descanso.

Resulta harto complicado conocer hasta qué punto el estado y deseos del Gran Capitán eran conocidos más allá de su entorno, y muy posiblemente, en todo este proceso jugó un papel decisivo María de Manrique, duquesa de Sesa y su esposa, si se atiende al posterior empeño que ésta depositó en la gestación y evolución del proyecto funerario en el Monasterio de San Jerónimo de Granada<sup>18</sup>. En cualquier caso, el padre Juan de Padilla debía encontrarse en el momento y lugar adecuados en que exponer al Gran Capitán los propósitos de El Paular, y en que éste asimilase dichas intenciones con sus deseos de erigirse un grandilocuente panteón. La idea de vincularse con la Cartuja debió agradar sobremanera a Fernández de Córdoba, sin duda por la identificación que este hecho suponía con la tradición fundada por los Trastámara, quienes desde Enrique II habían manifestado una particular protección con respecto a la Orden de la Cartuja en el reino de Castilla, hasta el punto de que Juan II había propiciado la erección del cenobio de Miraflores a modo de particular enterramiento.

---

<sup>16</sup> RUIZ-DOMÈNECH 2002: 492.

<sup>17</sup> Ibidem: 500.

<sup>18</sup> MARÍN LÓPEZ 1999: 239-240.

Habiendo ganado, pues, el padre Padilla el favor del Gran Capitán, éste le ofreció para la fundación dos extensas huertas que poseía en Granada, en la zona más elevada del pago de Aynadamar, a los pies del actualmente conocido como cerro de la Golilla. Estas huertas, según reza en el manuscrito de Rodrigo de Valdepeñas, poseían los nombres de la Alcudia y de los Abencerrajes, en relación con sus anteriores propietarios<sup>19</sup>. Y es que el pago de Aynadamar, situado entonces en plena periferia al norte de la ciudad de Granada, sería constituido durante el periodo nazarí en una zona propicia para la creación de amplias almunias y fincas de recreo en manos de las familias más acaudaladas. Sin embargo, a partir del año 1492, todas estas propiedades, o bien pasarán a manos de la aristocracia castellana, o bien permanecerán durante un tiempo en posesión de sus anteriores propietarios conversos.

Todos aquellos trámites favorables a la orden tuvieron lugar en la villa de Loja, donde el escribano Alonso de Alcocer extendió la correspondiente escritura de cesión de dichos terrenos con fecha de 9 de diciembre de 1513, efectuándose la toma de posesión por parte del padre Padilla tres días después, ante el alcaide de la Real Chancillería, Jerónimo Briceño, extendiendo la correspondiente escritura el licenciado Juan Vázquez de Paradinas<sup>20</sup>.

A finales de año y siendo ya prior Asensio de Alcalá, la noticia de los trámites efectuados por Juan de Padilla llegó a El Paular, donde inmediatamente y ya comenzado el año 1514, resolvieron encomendar al mismo padre visitador la asistencia a la Corte, que por aquellas fechas se encontraba en la villa de Madrid, para solicitar la correspondiente licencia del rey, así como del arzobispo de Granada, Antón de Rojas, que asimismo se encontraba en dicha Corte como presidente del Real Consejo. Por ambas cédulas, la Cartuja de El Paular, a partir de ese momento, iría antecedida para su nuevo establecimiento del mandato de gozar de

*todo el favor y ayuda que vos pidieren y mester hubieren que nos, por la presente, se lo damos y hemos por bien e si por ventura alguno o algunos injustamente se quisieren oponer e impedir el dicho edificio mandamos a vos el dicho provisor y vicarios que procedáis contra ellos<sup>21</sup>;*

así, desde el día 20 de febrero de 1514, en que el arzobispo Rojas extendió su

---

<sup>19</sup> AHN, libro 3611, fol. 4v: “Para lo cual, su señoría ilustrísima y la señora duquesa hicieron donación al dicho padre visitador, en nombre de la orden, de dos huertas en el dicho pago, la una que dicen el Alcudia y la otra que está debajo de la susodicha que le dice de los Bencerrajes”.

<sup>20</sup> Ibidem, fol. 4v.

<sup>21</sup> Ibidem, fol. 5r.

licencia ante el provisor Francisco Muñoz, la comunidad cartujana de Rascafría podía proceder con toda legalidad y certeza a la fundación efectiva de su tan ansiado monasterio filial.

### *1.3. Fundación de la Cartuja de Santa María de Jesús (1514)*

A finales del mes de febrero de 1514, el padre Juan de Padilla envió una misiva al Gran Capitán por medio de un criado del monasterio de El Paular, por la cual le hacía saber de la obtención de las licencias correspondientes del rey y del arzobispo, al tiempo que le comunicaba que se disponía a partir de nuevo hacia Grenoble para participar en el Capítulo General<sup>22</sup>, que se celebraba y celebra de manera bianual. A esta noticia, responde Gonzalo Fernández de Córdoba con otra carta fechada en 3 de marzo, en la cual denota una gran preocupación y celeridad por el curso de la fundación. Y es que, para esas fechas el Gran Capitán debía padecer ya con demasiada gravedad los perjuicios de la enfermedad que agotaría su existencia en poco más de un año, puesto que su deceso se produciría el 2 de diciembre de 1515<sup>23</sup>. Quizá fuese esta preocupación la que le moviese a trasladarse a Granada a lo largo del año anterior a su muerte, donde además podría supervisar personalmente el curso de las obras de su futuro lugar de enterramiento.

Así pues, en dicha contestación, que además de al padre Padilla iba dirigida al prior de El Paular, Fernández de Córdoba apremia al visitador a retornar cuanto antes del Capítulo General y le aclara que no es necesario que la orden le envíe cantidad alguna de dinero, puesto que él iba a asumir la totalidad de los gastos que se derivasen de la erección de la nueva fábrica<sup>24</sup>. Con estos últimos términos se refiere a la cuantía de 150 reales que el mencionado criado de El Paular había llevado consigo para afrontar la mitad del costo de la compra de la huerta del Pequeñí. Este terreno colindaba con las otras dos huertas antes mencionadas cedidas por el Gran Capitán, perteneciendo hasta entonces a la conversa Isabel Pequeñí<sup>25</sup>. Con esta actuación, la orden trataba de proceder de forma natural, previniendo los posibles conflictos derivados de la expropiación que ya había padecido en el intento fundacional de Zamora, al tratar de apropiarse de los terrenos colindantes al monasterio mediante su compraventa, como única forma de asegurar el aislamiento que requiere su forma de vida.

Empero, Gonzalo Fernández de Córdoba quería hacer de la cartuja gra-

<sup>22</sup> *Ibidem*, fol. 5v.

<sup>23</sup> RUIZ-DOMÈNECH 2002: 500.

<sup>24</sup> AHN, libro 3611, fol. 5v.

<sup>25</sup> *Ibidem*, fol. 6r.

nadina algo enteramente suyo y de su linaje, al modo en que había hecho Juan II con la Cartuja de Miraflores, y con la totalidad de consecuencias que comportaba esta motivación estaba transigiendo el padre Padilla. De hecho, éste había aceptado ya de su generoso comitente la determinación de acoger la nueva fundación bajo la titularidad de Santa María de Jesús<sup>26</sup>. Se trataba ésta de una forma primitiva de la advocación posteriormente popularizada como Virgen de Belén, la cual se encontraba muy extendida por el franciscanismo en el sur de Italia<sup>27</sup>. Precisamente, según apunta el padre Valdepeñas, parece que, con esta intitulación, el Gran Capitán pretendía dar cumplimiento a cierto voto realizado durante las campañas de Italia, de fundar un monasterio al que acoger bajo la expresada advocación<sup>28</sup>.

Por consiguiente, no cabe la menor duda de que el Gran Capitán se estaba valiendo de la empresa fundacional cartujana para modelar a su capricho un espacio nacido de su devoción, que además iba a ser el enclave de su sepultura, y sobre el que los cartujos no tendrían mayor potestad que la de ser los custodios del lugar, con la responsabilidad de ofrecer súplicas y por su eterno descanso y el de sus descendientes. De la urgencia con que Fernández de Córdoba estaba acometiendo las obras habla de nuevo la misma carta, en la que garantiza a ambos priores a los que se dirige que, al regreso del padre Padilla de Grenoble, ya encontrarían “campana puesta” y obtenida la bula de fundación de la autoridad pontificia<sup>29</sup>. Por supuesto, la premura con que encomiaba al visitador castellano a proceder a su retorno no tiene que ver sino con el deseo de consagrar cuanto antes el nuevo cenobio, con el fin de que su cuerpo pudiese ir a parar directamente a la cartuja en caso de ocurrir su fallecimiento.

Todas estas circunstancias mueven a pensar que, por tratarse de un establecimiento filial, el Gran Capitán estaba materializando un monasterio de pequeña capacidad y notable austeridad, para cuya financiación no pensaba escatimar en gastos, lo que propiciaba que las obras estuviesen evolucionando a una velocidad estimable. De este modo, a su retorno, el padre Padilla debió encontrar avanzados los progresos de la nueva sede cartujana y, abrumado por todas las facilidades dadas por el Gran Capitán, se decidió a consagrar la iglesia e iniciar la vida cartujana en aquel lugar, mediante una solemne cele-

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, fol. 5v.

<sup>27</sup> Rosario Nobile 1994: 23-25.

<sup>28</sup> AHN, libro 3611, fol. 5v: “Y estaba este ilustrísimo caballero tan aficionado a esta obra que decía muchas [veces] que si Dios con bien le pasase en Italia que él la llevaría al cabo y consta, por ciertos breves de la sede apostólica, que entendía en conmutar un cierto propósito y licencia de hacer ciertos monasterios de otra orden en éste”.

<sup>29</sup> *Ibidem*, fol. 5v.

bración en la cual participaron, por supuesto, Asensio de Alcalá, prior de El Paular, Alonso de Tamariz, prior de Miraflores, Francisco de Toro, prior de Aniago, Juan de Badajoz, procurador de Jerez, y Diego de Villandrando, procurador de Sevilla, además del mismo Juan de Padilla, que a la sazón era prior de esta última cartuja y que fue quien presidió todo el ceremonial<sup>30</sup>.

Todo apunta a que este acontecimiento tuvo lugar en el mes de junio de 1514, puesto que a partir de mediados de ese mes es cuando se cuenta nuevamente la presencia de Juan de Padilla en Granada adquiriendo por cuenta de la orden algunos otros terrenos del mismo pago de Aynadamar<sup>31</sup>. Ni que decir tiene que, conociendo el pensamiento y dinámica de la congregación, que en sus fundaciones trataba de asimilarse con la fundación de la Gran Cartuja, no sería descabellado, pese a la falta de evidencia documental más precisa, pensar que la citada inauguración tuvo lugar el 24 de junio de 1514, aprovechando la festividad de san Juan Bautista, quien desde los inicios se encontraba reconocido como patrón de la orden.

Llegado aquel momento, el padre Padilla estimó conveniente dar por culminados los trabajos de fundación, habiendo alcanzado la plena satisfacción y favor del Gran Capitán y la duquesa de Sesa para con la orden, en base a hacerles grato el cumplimiento de sus designios en cuanto a la erección de la Cartuja de Santa María de Jesús. Tanto fue así que, de acuerdo con lo sentenciado en 1506 por el Capítulo General, decidió pasar a ejercer el papel secundario de mero supervisor de las cuentas de El Paular y su cartuja filial, dejando toda la iniciativa del proyecto en manos del prior Asensio de Alcalá. Fue él quien, tras la consagración de la iglesia y bendición del cenobio, presentó sus respetos a los Fernández de Córdoba y retornó a Rascafría con el fin de elegir de inmediato a los cartujos que habrían de conformar la primera comunidad de Granada. Mientras tanto, dejó a cargo del monasterio al lego y arquitecto Alonso de Ledesma, a quien confió, además, la misión de seguir comprando unilateralmente fincas colindantes en el pago de Aynadamar, las cuales se hallaban en su mayoría en manos de moriscos, lo que facilitaba bastante el ejercicio de presión para forzar a su compraventa<sup>32</sup>.

Por tanto, en el último tramo del año 1514, en torno a la puesta en marcha de la cartuja granadina, se irá generando una inevitable situación de fricción entre los afanes del pleno patronato de los Fernández de Córdoba y los deseos de la orden de controlar el devenir de su nueva fundación. En consecuencia, lo que comenzó siendo una grata relación entre Juan de Padilla y el Gran Ca-

---

<sup>30</sup> Ibidem, fol. 6v.

<sup>31</sup> Ibidem, fols. 6v-7r.

<sup>32</sup> Ibidem, fol. 7r.

pitán, pasaría a un estado de enfriamiento paulatino que acabaría por frustrar los proyectos funerarios de Gonzalo Fernández de Córdoba, pero no así la prosperidad de la neonata Cartuja de Granada.

#### *1.4. Deseos de independencia y ruptura con el Gran Capitán (1515)*

Todo parece apuntar a que la llegada de los nuevos moradores que habrían de conformar la primera comunidad granadina de cartujos no se produjo hasta bien entrado el otoño de 1514. Al ser una fundación filial, la Cartuja de Santa María de Jesús tendría como prior al mismo que la Cartuja de El Paular, el cual habría de delegar en la figura de un rector la presidencia de dicha comunidad granadina en su ausencia. Para este cargo fue elegido como primer rector de la Cartuja de Granada, el padre Francisco de Padilla<sup>33</sup>, que a partir de este momento no debe ser confundido con aquel otro Juan de Padilla, prior de Las Cuevas y visitador principal de Castilla, que poco protagonismo tendrá ya en esta historia.

En lo que se refiere al resto de la organización, el nuevo monasterio sería semejante a cualquier otra cartuja, exceptuando en un primer momento los cargos del padre vicario –que es quien asume las responsabilidades del prior en ausencia de éste en cualquier monasterio– y del maestro de novicios, ya que la formación de nuevos candidatos seguiría correspondiendo asimismo a El Paular, quedando la filial granadina como refugio de los cartujos más veteranos. Así pues, el puesto de procurador, es decir, el único monje que asume la totalidad de cualquier relación y gestión exterior al monasterio, recayó en la persona del padre Gaspar de la Corte<sup>34</sup>.

Tanto el rector Padilla como su procurador prosiguieron con la compra de tierras, así en Granada, como en la alquería de Armilla y en la villa de Alcalá la Real, con las que asegurar no sólo la tranquilidad del monasterio, sino también su subsistencia<sup>35</sup>. Además, fueron ellos los encargados de supervisar y tratar de llevar a término las obras del pequeño conjunto edilicio que había comenzado a levantar el Gran Capitán y en cuyo patrocinio persistía. Sin embargo, una vez dada la traza del monasterio y habiéndose comenzado a excavar las zanjas, empezaron a evidenciarse prontamente los problemas que iban a derivarse de construir justo en ese lugar. Se trataba, como queda antedicho, de un estrecho terreno ubicado justo bajo el referido cerro de la Golilla<sup>36</sup>.

Las pretensiones de Gonzalo Fernández de Córdoba, al levantar la nueva

---

<sup>33</sup> Ídem.

<sup>34</sup> Ídem.

<sup>35</sup> Ibidem, fols. 9r-10v.

<sup>36</sup> VILLARINO MARTÍNEZ, MORENO PÉREZ y GARCÍA-CONTRERAS RUIZ 2016: 225-7.

cartuja justo en ese enclave, no se corresponden sino con un proyecto de grandilocuencia y el deseo de dejar su impronta y huella en la visión más inmediata del paisaje granadino. Y es que el susodicho cerro de la Golilla, también llamado del Sombrero, y hasta Panderete de las Brujas de acuerdo con una leyenda popular decimonónica, constituía un pequeño montículo artificial en la parte más alta del pago de Aynadamar, accesible desde el camino de El Fargue y que en su interior era completamente practicable, por lo que Gómez-Moreno lo asimilaba con un posible monumento funerario de época celta, pero que en realidad debía estar más en relación con una construcción de recreo de época nazarí, desde la que se dominaba y, de hecho, se domina la mayor parte del paisaje de Granada y su vega.

Por consiguiente, la erección de un monasterio en este enclave dotaría al mismo de una cierta gravedad y lectura de grandeza al presidir el paisaje de la vega norte, lo que haría del lugar de enterramiento de los Fernández de Córdoba un elemento envidiable de ese panorama, visible a gran distancia y siendo el primer signo de civilización cristiana con que se toparían en su impresión de la ciudad los viajeros procedentes del norte, que eran la mayoría. Además, existe otra tradición, posiblemente emanada desde el romanticismo posterior, que alude a ser ese el emplazamiento de la principal victoria del Gran Capitán en la Guerra de Granada.

Con todo, como ya se anunciaba, a ojos de los cartujos, la estrechez del lugar y peculiaridades del terreno iban a dificultar la dotación al conjunto de una buena cimentación y a elevar considerablemente el costo de traslado de los materiales<sup>37</sup>. También denunciaban los monjes un cierto temor ante algunos recelos manifestados por parte de los moriscos cuyas propiedades estaban siendo adquiridas cada vez con mayor extensión e intensidad por la comunidad cartujana. De hecho, quizás en un ánimo de dotar de mayor patetismo a los problemas que estaban experimentando en ese lugar, sumaron la historia de la desaparición de tres monjes de los que no volvieron a tener mayor noticia y, acogiéndose al hecho de haber visto a un morisco con lo que parecía ser un hábito cartujano, discurrieron que aquellos tres monjes debían haber sido secuestrados y asesinados por la población morisca que habitaba al otro lado de los cerros de Aynadamar<sup>38</sup>.

No obstante y encontrándonos ya en plena Edad Moderna, se echa en falta que, de haber contado la Cartuja de Granada con tres mártires de su causa desde los inicios, no se hayan explotado posteriormente con mayor ahínco los beneficios que podrían derivarse de este supuesto fatal suceso. Lejos de sostener

---

<sup>37</sup> AHN, libro 3611, fol. 7v.

<sup>38</sup> BERMÚDEZ DE PEDRAZA 1638: 210-211.

como válido aquel testimonio de los primeros cartujos granadinos, parece más achacable toda esta historia a una invención algo posterior que, por un lado, trataba de justificar el haber rechazado finalmente los generosos ofrecimientos del Gran Capitán. Por otro y como era usual, intentaba asimilar el devenir del cenobio iliberritano con el de la casa madre de Grenoble, identificando la muerte de estos tres cartujos al comienzo de la fundación, con la de aquellos otros que fenecieron bajo una avalancha de nieve durante el priorato de Guigo de Castro en el primitivo monasterio del Desierto de la Cartuja en Grenoble<sup>39</sup>.

Consecuentemente, los padres Padilla y de la Corte decidieron paralizar todo el curso de las obras e informar de las dificultades técnicas y económicas que se presentaban –que no de ninguna causa de martirio en aquel momento– al prior y comunidad de Rascafría, advirtiéndoles de los elevados costos y la poca durabilidad que iba a tener la fábrica del nuevo monasterio en aquel lugar. La decisión de El Paular fue bastante pragmática y les autorizaron para buscar otro emplazamiento, lo que se aprobó por mayoría de votos, aunque con el desagrado del prior Asensio de Alcalá, así como del visitador Juan de Padilla, quien no dudó en mostrar su descontento<sup>40</sup>. Por supuesto, a esta oposición se sumó la indignación del Gran Capitán, que por momentos veía frustrado su proyecto funerario y alzó su amenaza alegando que “si ellos mudan en el sitio yo no soy obligado a guardar mi propósito”<sup>41</sup>.

Se trató por todos los medios de presionar para hacer recular a la comunidad de Granada en su determinación, para lo cual responsabilizó de toda esta situación a quien estaba en contacto más directo con el arquitecto y los operarios, y vigilaba las obras, el procurador Gaspar de la Corte, al que trasladaron desprovisto de todo cargo a la cartuja filial de Cazalla<sup>42</sup>. En su lugar, fue enviado a Granada el padre Juan de Salazar en los primeros días del mes de julio de 1515, el cual no tardó en darse del bruces con la misma realidad que le había costado su puesto al padre de la Corte, al que hubo de dar la razón en una grave carta dirigida nuevamente al Capítulo de El Paular y por la que no quedó más remedio que volver a aprobar el traslado de ubicación de la filial granadina<sup>43</sup>. Respecto al padre de la Corte, el prior Alcalá decidió rectificar y restituirlo en su dignidad a los pocos meses, ahora como nuevo procurador de

---

<sup>39</sup> PARAVY 2010: 26-38.

<sup>40</sup> AHN, libro 3611, fol. 7v.

<sup>41</sup> Ídem.

<sup>42</sup> Ídem.

<sup>43</sup> AHN, libro 3611, fols. 7v-8r.

El Paular<sup>44</sup>.

Ante esta situación, al prior de Rascafría no le quedó más remedio que mostrarse más favorable al voto de su Capítulo, pese a las presiones del Gran Capitán. Así pues, a los pocos días de resolverse el asunto en comunidad, será él mismo quien parta hasta Segovia para localizar en la Corte al arzobispo Rojas, con el fin de exponerle la nueva situación y solicitarle licencia para trasladar de ubicación el nuevo establecimiento. El 8 de octubre de 1515, el arzobispo de Granada extendía a los cartujos de El Paular la correspondiente licencia por la que les autorizaba a mudarse de sitio, pero con la excepción de que el provisor del arzobispado, Francisco Muñoz, examinase el lugar y los términos en que se justificaban los monjes, con la advertencia de que debía dotar al asunto de la solución más salomónica posible “sin perjuicio de ningún tercero”<sup>45</sup>, o lo que es lo mismo, sin granjearse la enemistad de los Fernández de Córdoba.

No debió dar demasiada seguridad esta determinación del ordinario granadino al prior Alcalá, de modo que de Segovia decidió partir hacia Madrid, donde con fecha de 6 de noviembre de ese mismo año, obtenía de la reina Juana y por mediación de Fernando el Católico, una misiva en la que se ordenaba al cabildo y jueces de la ciudad de Granada que no interpusiesen ningún obstáculo. Antes bien, debían facilitar todo cuanto estuviese en sus manos, para que la comunidad de El Paular pudiera traspasar su fundación filial al lugar que estimase como más conveniente dentro de la jurisdicción de esa ciudad. Este documento, finalmente, se ratifica además de por el arzobispo de Granada, por las firmas del obispo de Almería, Francisco de Sossa, y por la del Canciller Mayor de Castilla, el conde de Castañeda<sup>46</sup>.

Contando ya, por tanto, la comunidad de El Paular, con la seguridad que le daba el definitivo respaldo real, procedió a adquirir a lo largo de los meses de noviembre y diciembre de 1515 la mayor parte de los terrenos restantes y derechos de agua del pago y acequia de Aynadamar<sup>47</sup>. Ello evidencia que los cartujos de Granada debían tener bien claros sus propósitos desde el primer momento, en cuanto al tipo del monasterio que querían y el enclave que deseaban para el mismo. Además, eran evidentes las múltiples desventajas que se derivaban del proyecto del Gran Capitán, no sólo en cuanto a las dificultades constructivas, sino también en lo que se refiere a la mayor exposición a los rigores climáticos, tan extremos en la ciudad de Granada, que posee el paraje de la Golilla, así como la escasa independencia de que la orden iba a gozar para

---

<sup>44</sup> Ibidem, fol. 12v.

<sup>45</sup> Ibidem, fol. 8r.

<sup>46</sup> Ibidem, fol. 8v.

<sup>47</sup> Ibidem, fols. 9r-10v.

disponer de su nueva casa, al estar sujeta toda su propiedad al pleno patronato de los Fernández de Córdoba.

Tanto es así que, aunque finalmente conservasen las dos huertas primeras que les cedió el Gran Capitán, no se puede decir que les resultase gravoso dejar de contar con este patrocinio y control externo, ya que esto habría podido condicionarles en la libertad de su casa mientras ésta durase en pie. Por si fuera poco, la ruptura definitiva con los Fernández Córdoba se produciría casi de forma natural, al sobrevenirle la muerte al Gran Capitán el 2 de diciembre de ese año, como ya se dijo, de forma que la duquesa de Sesa decidió dar carpetazo al asunto del enterramiento en la Cartuja y asumir el costo de culminación de las obras del monasterio de San Jerónimo, por supuesto, a cambio de establecerse en este nuevo recinto monástico el sepulcro en el que descansar sus restos junto con los de su esposo<sup>48</sup>.

### *1.5. Hacia la incorporación de la Cartuja de la Asunción en la orden (1545)*

Tras determinar el cambio de localización del cenobio y del fallecimiento del Gran Capitán, aún restaban por pasar exactamente tres décadas para que la Cartuja de Santa María de Jesús se incorporase a la orden como fundación de pleno derecho. Entretanto, los cartujos tenían bien claro cuál era el sitio idóneo para el nuevo monasterio, el cual habría de levantarse a unos 700 metros en descenso desde el paraje inicialmente escogido, lo que sin duda hacía a los monjes revivir la trayectoria primitiva de la casa madre, que también hubo de ser trasladada más abajo en el macizo de la Cartuja<sup>49</sup>, infundiéndoles una cierta seguridad sobrenatural de que estaban haciendo lo correcto. La nueva ubicación era el resultado de las últimas adquisiciones de terrenos realizadas por el procurador Salazar el 28 de noviembre de 1515 de toda la heredad de Pedro de Laguna, contino del rey, consistente en una extensa haza conformada por una huerta, viñedos, arboledas, varias casas y otras tantas albercas, lindante todo ello en su extensión con el más accesible y transitado camino Real de Alfacar<sup>50</sup>.

Este terreno es aquel sobre el que se levantó el recinto monástico en sí y que se corresponde con la mayor parte de lo que en la actualidad es el campus universitario, vasta parcela que además contaba con el privilegio añadido de tener el derecho nada desdeñable de contar con 24 días de agua desde el amanecer hasta el mediodía, al quedar atravesado por la acequia de Aynadamar,

<sup>48</sup> MARÍN LÓPEZ 1999: 239-240.

<sup>49</sup> PARAVY 2010: 26-38.

<sup>50</sup> AHN, libro 3611, fol. 9r.

la cual se diversifica progresivamente en sus 10 kilómetros de recorrido hasta llegar a abastecer a la mayor parte del Albaicín<sup>51</sup>. Se trataba, por tanto, de una localización mucho más benigna, mejor comunicada con la civilización y más accesible desde la ciudad de Granada; por supuesto, con mayor disponibilidad de terreno y mejor suelo para la construcción, además de encontrarse mejor resguardada de vientos poco benévolos.

Acto seguido, el rector granadino obtuvo de nuevo la correspondiente licencia del ordinario y del cabildo de Granada, por la que se autorizaba el traslado al nuevo sitio elegido. Aunque la comunidad seguiría viviendo y desarrollando su liturgia en la Cartuja Vieja o Alta<sup>52</sup> hasta que la evolución de las obras del nuevo cenobio hiciese posible el traslado. Quizás en aras de prever cualquier viraje en la situación, el padre Padilla escogió el 10 de enero de 1516, coincidiendo con la festividad de san Pablo Ermitaño, para efectuar con toda oficialidad el traspaso de la fundación de uno a otro lugar<sup>53</sup>, para lo que debió adaptar algunas de las señaladas casas de Pedro de Laguna como espacio de culto provisional de la nueva cartuja. Hecho esto, se decidió a viajar hasta El Paular para comunicar personalmente al prior los asuntos y negocios de todo cuanto estaba aconteciendo. Sin embargo, se desconoce qué tipo de accidente pudo ocurrirle durante el camino, que el rector Padilla nunca llegó a su destino y, ni en Rascafría ni en Granada, se volvió a tener noticia alguna de él. Nuevamente, aunque sin mayor trascendencia, se intentó volver a culpar a los moriscos. Quedó al frente de la casa granadina el procurador Juan de Salazar que, desbordado por los acontecimientos, solicitó ser relevado en el cargo y regresar a la quietud de una celda en El Paular<sup>54</sup>.

Mientras se resolvía el asunto de proveer a la cartuja filial de un nuevo rector, se escogió al padre Juan de San Martín como nuevo procurador granadino, encargado de ponerse al frente de las obras del nuevo cenobio, el cual además, como sus predecesores, tuvo una intensa ocupación en la ininterrumpida adquisición de nuevas tierras y propiedades que facilitasen el completo desahogo de la casa iliberritana<sup>55</sup>. Por otra parte, el capítulo de El Paular consensuó la decisión de esperar un tiempo prudencial por si llegaban

---

<sup>51</sup> LÓPEZ LÓPEZ 2010: 28-30.

<sup>52</sup> A partir de este momento, se hará referencia al primitivo cenobio levantado por el Gran Capitán con esta denominación de Cartuja Vieja o Cartuja Alta, ya que es así como la denominará la propia comunidad a partir de su traslado, de modo que así será conocida también popularmente hasta su desaparición.

<sup>53</sup> AHN, libro 3611, fol. 10v.

<sup>54</sup> Ídem.

<sup>55</sup> AHN, libro 3611, fols. 11r-12r.

noticias o directamente aparecía el padre Padilla, del que nunca más se supo. Entretanto, determinaron nombrar al padre Gonzalo de Benavides como procurador de la Cartuja de Granada, destinado a compartir con el padre San Martín el peso de las numerosas complicaciones que se estaban generando en torno a la nueva construcción. Ambos quedaron como los dos únicos padres de la comunidad que permanecieron en Granada hasta que, desde el Capítulo General celebrado en 1517, se decidió nombrar como nuevo rector de la filial granadina a una persona que conocía tan bien la fundación y sus asuntos como el padre Gaspar de la Corte, a quien en buena medida se debía la iniciativa del traslado del cenobio<sup>56</sup>.

Para mayor inri, el padre de la Corte recibió este nombramiento con la presión de poner a funcionar de acuerdo con las exigencias de los estatutos a una auténtica comunidad cartujana. A su llegada estructuró la comunidad, colocando a Gonzalo de Benavides como vicario de su rectoría y a Juan de San Martín lo mantuvo como procurador, mientras dio el cargo de sacristán a Rodrigo de las Cumbres, a quien había traído consigo desde El Paular. Este último nombramiento resulta significativo, dado que da a entender que la Cartuja de Granada procedía a contar ya con un culto comunitario plenamente organizado según lo establecido por la normativa de la orden, cosa de la que parece que había carecido. Así, se ordenó la construcción de la que funcionaría como primitiva iglesia del nuevo cenobio<sup>57</sup>, cuyas retardatarias trazas góticas, dadas por el lego Alonso de Ledesma, se corresponden con las del espacio que posteriormente sería destinado a sala capitular de los legos, fábrica que pudieron afrontar gracias a la donación de 500.000 maravedíes hecha por Alonso Sánchez de Cuenca<sup>58</sup>, de quien más adelante se tratará. También se decidió la construcción de las cuatro primeras celdas, una para cada uno de los padres que se encontraban en el lugar, orientadas hacia occidente, esto es hacia la vega. El espacio que funcionaba como casa rectoral se correspondía con el de la primera celda del costado que daba hacia el sur<sup>59</sup>.

Entretanto, el oficio divino y los actos solemnes de comunidad tenían lugar en aquella capilla que había erigido el Gran Capitán bajo el cerro de la Gollilla. Los trabajos prosperaron a buen ritmo, ya que este reducido e incipiente conjunto monástico estaba culminado en apenas dos años, sin que estorbase en ello el cambio de dirección en El Paular, por haber fallecido Alonso de Alcalá en 1518 mientras asistía al Capítulo General celebrado excepcionalmente

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, fol. 12v.

<sup>57</sup> *Ídem*.

<sup>58</sup> AHN, libro 3611, fols. 27r-v.

<sup>59</sup> *Ibidem*, fol. 12v.

en la cartuja de Perpiñán<sup>60</sup>. Allí se eligió para sucederle en el priorato al hasta entonces prior de la cartuja de Bolonia, el padre Mateo de Vegis, que había sido covisitador de la provincia de Castilla desde 1515<sup>61</sup>.

Sin embargo, la imposición del prior venida desde el Capítulo General no fue del todo bien aceptada por la comunidad de El Paular, que decidió ejercer presión hasta conseguir que el padre Vegis solicitase la absolución del cargo. De este modo, se eligió nuevo prior al padre Gaspar de la Corte, quien en 1519 hubo de marchar hacia su nuevo puesto, dejando a la comunidad de Granada a las puertas del inminente traslado definitivo a la nueva construcción<sup>62</sup>. Ahora como cabeza de la Cartuja de Rascafría, decidió compensar por tantos trabajos y desvelos al padre Juan de San Martín, constituyéndolo nuevo rector de Granada. Sería él quien, haciendo uso de la licencia obtenida en el Capítulo General, hiciese efectivo al fin el traslado de la comunidad, a cuyo frente permaneció durante dos años, sin más avances que los de velar por la consolidación de todo lo que se había hecho hasta ese momento como Cartuja de Santa María de Jesús<sup>63</sup>.

Ante la renuncia del padre San Martín en 1521 y dada la complejidad de los asuntos que circundaban el joven cenobio granadino, se volvió a pensar en la necesidad de colocar a su frente a una persona que conociese bien el terreno en que había que lidiar. Por ello se volvió a pensar en el padre Juan de Salazar, quien había renunciado a la procura de la casa tras la desaparición del padre Padilla, volviendo a ser destinado a Granada, pero en esta ocasión como cuarto rector de la fundación. Durante los dos años siguientes se haría cargo de levantar el primitivo cercado del monasterio<sup>64</sup>, correspondiente a lo que más tarde se conocería como Cercado Alto de Cartuja, el cual marcaba los linderos de todas las propiedades que la congregación poseía en los terrenos del pago de Aynadamar que quedaban al este del camino de Alfacar. Según describe el padre Valdepeñas, el nuevo rector se empleó como una pieza más de la mano de obra de esta empresa del cercado hasta su conclusión en 1523<sup>65</sup>. En

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, fol. 53r. Estos traslados improvisados del Capítulo General tendrían lugar en repetidas ocasiones durante las guerras de religión que se prolongaron a lo largo del siglo XVI, a causa de los ataques que, ocasionalmente, perpetraron las facciones radicalizadas del protestantismo contra la Gran Cartuja.

<sup>61</sup> *Ibidem*, fol. 13r.

<sup>62</sup> *Ibidem*, fol. 13v.

<sup>63</sup> *Ídem*.

<sup>64</sup> *Ídem*.

<sup>65</sup> *Ídem*: “esforzado en aquel soberano Dios a quien pretendían servir con gran diligencia entendió en cercarla y con tanto trabajo de su persona que allende de andar él mismo como un peón de la obra”.

este tiempo tuvo que litigar también con el arzobispado sobre el concierto de diezmos, por el que finalmente el arzobispo Rojas accedió a que el monasterio se quedase con todos los diezmos correspondientes a aquellas tierras nuevas de las que había asumido los costos para ponerlas en labranza, mientras que de todas las demás habrían de entregar al arzobispado la mitad<sup>66</sup>.

Aquella comunidad que presidía Juan de Salazar seguía estando reducida a cuatro padres, a saber, además del propio prior, Rodrigo de las Cumbres que pasaba a ser vicario, Diego de Maldonado como procurador y Diego de Cáceres como sacristán<sup>67</sup>. Ni que decir tiene que todos eran monjes profesos de El Paular. Del número de los legos no se da mayor constancia, exceptuando la figura de Alonso de Ledesma, que era quien se venía encargando de la traza y dirección de las obras. Así, en el año 1524 se produjo un nuevo cambio en el Capítulo Local de Rascafría, tras haber solicitado Gaspar de la Corte la correspondiente misericordia al visitador para volver a ocuparse de la Cartuja de Granada, siendo de este modo cómo, en compensación, el padre Salazar era elevado a prior de El Paular<sup>68</sup>. Tan sólo dos años permanecieron en este estado las cosas, puesto que para 1526 habían variado ya los intereses del padre de la Corte como para solicitar su traslado a la cartuja aquitana de Portus Mariæ, al tiempo en El Paular era hecho prior Diego de Orozco, profeso de la Cartuja de Aniago. Con ello, el padre Juan de Salazar era devuelto a Granada en una segunda etapa de rectorado que se extendería hasta 1529 y en la que recaería sobre él el honor de ser el último rector con que contó la Cartuja de Santa María de Jesús<sup>69</sup>.

Durante este nuevo trienio, se intensificaron los hasta entonces leves trabajos de amojonamiento de las propiedades de la Cartuja, tanto en el término de Granada como fuera de él, sobre las cuales se referirá con más detalle en el siguiente capítulo. Así, quedaron en su práctica totalidad perfectamente acotadas e identificadas, dentro de unos trabajos dirigidos por el susodicho lego arquitecto Alonso de Ledesma, al tiempo que continuaba de manera intensa la adquisición de nuevos terrenos de cultivo, especialmente dentro de las lindes de Moclín y Alcalá la Real<sup>70</sup>. Y en este estado de cosas, Luis de Villafranca fue elegido prior de El Paular a comienzos del año 1529, quien se determinó a visitar la filial de Granada, dando muestras de escándalo al examinar los libros

---

<sup>66</sup> AHN, libro 3611, fol. 14r.

<sup>67</sup> Ídem.

<sup>68</sup> AHN, libro 3611, fol. 14v.

<sup>69</sup> Ibidem, fol. 15r.

<sup>70</sup> Ibidem, fols. 15r-21v.

de cuentas, ante los excesivos gastos con que la comunidad estaba gravando a la casa de Rascafría. No dudó en culpar de esta situación a la excesiva libertad de maniobra de que, según él, habían abusado los rectores granadinos, de modo que decidió acabar con la figura del rector en su casa filial, dejando al frente de todo al padre procurador que, bajo el nuevo título de procurador-presidente, habría de dar minuciosa cuenta de cada movimiento al prior de El Paular<sup>71</sup>.

Con estas determinaciones, el hasta ese momento procurador de El Paular, Pedro de Arévalo es nombrado por su prior como su mano derecha en Granada. El cambio de directrices se evidencia en el hecho de que disminuye la adquisición de tierras distantes, por provechosas que fuesen, al tiempo que se terminan de comprar las pequeñas hazas restantes del pago de Aynadamar y se avanza considerablemente en las obras del monasterio. Fue bajo su presidencia cuando se levantaron dos nuevos cuerpos de seis celdas cada uno, en los lados sur –con celdas más amplias para los padres– y norte –con dimensiones algo más estrechas para los legos–, quedando así generado un perfecto claustro cuadrado, cerrado en su cara este por una tapia provisional mientras se erigían nuevas celdas.

Así también, para terminar de engrandecer el claustro, compró al caballero veinticuatro Rodrigo Ponce de Campo un carmen con manantiales naturales en el mismo pago, cuyas aguas, exentas de gravámenes, fueron reconducidas para abastecer en exclusiva el monasterio. Con ello, se proyectó la construcción de la fuente del claustro grande –que por entonces era el único– sufragada con 300.000 maravedíes que donó el licenciado Alonso Sánchez de Cuenca, abogado de la Real Audiencia<sup>72</sup>. Será él quien, tanto por ésta como por la donación realizada a efectos de la primitiva iglesia, pasó a ser considerado como el primer gran bienhechor de la comunidad, accediendo ésta a su deseo de ser enterrado en aquel templo provisional, donde su lápida aún permanece en la actualidad<sup>73</sup>. Su muerte tuvo lugar el 13 de agosto de 1538, según reza en la misma, poniendo particular empeño los cartujos granadinos en el conocimiento de su persona, de forma que comunicó estos beneficios al Capítulo General que, en el año 1539, decretó que se aplicase por el alma de este bienhechor un treintanario con oficios de difuntos, misas conventuales de réquiem cantadas,

<sup>71</sup> Ibidem, fols. 21v-22r.

<sup>72</sup> Ibidem, fol. 22r.

<sup>73</sup> La transcripción del epitafio reza de la siguiente manera: “AQVI / YAZE / EL / LICENCIADO / ALONSO / SANCHEZ / DE / CVENCA / ABOGADO / DE / ESTA / REAL / AVDIENCIA / BIENHECHOR / DE / ESTA / CASA / FALLECIO / A / XIII / DE / AGOSTO / DE / MDXXXVIII / ANNOS”.

misas individuales, rezo de salterios y súplicas de los legos, en todas y cada una de las casas de la orden. Además, la fundación granadina se obligaba a realizar este treintanario anualmente en el mes de agosto a modo de memoria libremente impuesta por la misma comunidad<sup>74</sup>.

Nuevas oportunidades se abrieron para la Cartuja de Granada cuando el prior Luis de Villafranca, quien daba muestras de tener una gran preocupación por dotar a su casa filial del impulso definitivo que permitiese alojar en ella una comunidad cartujana plena, compró a la Casa Real un juro sobre derechos de la Corona en la ciudad de Granada. Por este documento, otorgado en Toledo a 30 de julio de 1529, la comunidad granadina pasaba a gozar de unos beneficios anuales de 140.625 maravedíes gravados sobre las rentas de diferentes alcabalas de la ciudad, como las de la alhóndiga Zaida, de la paja y leña, de las bestias y esclavos, del mercatín<sup>75</sup>, de los lienzos y joyería, de las heredades, de la especiería y del jabón<sup>76</sup>. Con ello, la prosperidad del cenobio fue en notable aumento, lo que especialmente se comenzó a notar a partir de la primavera de 1533, cuando el procurador-presidente Pedro de Arévalo pasa como vicario a la Defensa y le reemplaza el procurador de El Paular, Andrés de Aguilar<sup>77</sup>.

Bajo esta nueva presidencia, que sería la última antes de que el monasterio alcanzase el pleno derecho, se repararon y mejoraron las celdas del lado norte. A ello se deben sumar los pasos decisivos que se dieron para iniciar la cimentación del nuevo y definitivo templo, así como del claustro y demás dependencias monásticas comunitarias –exceptuando como bien es sabido lo que *a posteriori* funcionaría como capítulo de legos, que entonces no era sino la reducida iglesia de aquella pequeña comunidad–, junto con las distintas capillas destinadas a que los monjes dijese la misa en solitario. Además, se abrió en sillería una amplia bodega bajo el refectorio, todo ello bajo la dirección del más que referido Alonso de Ledesma. Y al fin, a primeros de octubre de 1543, se consiguió del arzobispado la exención del pago de diezmos por cualquiera de las tierras de labranza pertenecientes a la cartuja<sup>78</sup>.

En este estado llegó el cenobio al año 1545, en que la comunidad iliberriana se encontraba tan próspera y fortalecida que solicitó al Capítulo General ser incorporada a la orden como monasterio de pleno derecho, independiente

<sup>74</sup> AHN, libro 3611, fols. 28r-v.

<sup>75</sup> Con este término se refiere a la Alcaicería, departamento fortificado desde época nazarí en que se vendían artículos de lujo y exóticos, gravados con jugosos impuestos.

<sup>76</sup> AHN, libro 3611, fols. 22v-23r.

<sup>77</sup> *Ibidem*, fol. 24r.

<sup>78</sup> *Ibidem*, fol. 32r.

de El Paular y desligado por completo de aquellos tortuosos orígenes que lo ataban a los postreros caprichos del Gran Capitán. Este proceso no habría sido posible de no contar con el favor e intereses del entonces covisitador de Castilla y profeso en Rascafría, el padre Rodrigo de Valdepeñas<sup>79</sup>, autor de la primera historia manuscrita de la fundación de este cenobio, que constituye la fuente más primaria del presente estudio. No cabe duda de que el padre Valdepeñas, que se encontraba en el Capítulo General en tanto que visitador, al apreciar la buena disposición de Grenoble para otorgar a Granada la incorporación solicitada, debió ser lo suficientemente agudo como para aprovechar esta coyuntura y conseguir el priorato. Según él mismo menciona, se reunió en privado con el general, Pedro de Leydis, al que le imploró su traslado a Granada arguyendo que su salud se encontraba duramente resentida por los rigores de El Paular<sup>80</sup> –algo que no parece que le impidiese viajar hasta un clima mucho más duro y extremo como el de la Gran Cartuja, para permanecer durante varios meses en el Capítulo General–.

Independientemente de la carga de verdad que hubiese en esas declaraciones, queda claro que, de aquella reunión, salió Rodrigo de Valdepeñas con la concesión del honor de ser instituido como primer prior de la Cartuja de Granada, mediante imposición y sin atender al voto al que aún pudiese tener derecho la comunidad de El Paular. Ello se trasluce más aún, cuando inicialmente, tras decretar la incorporación como cartuja de pleno derecho, no se estableció entre ambos monasterios una independencia total, sino que se acordó que, la comunidad de El Paular debía seguir pagando a Granada 600 ducados anuales, hasta que este monasterio tuviese su dotación completa, tal y como se había comprometido cuando quiso fundarlo como filial<sup>81</sup>. No obstante, a modo de premio de consolación y aunque las dos comunidades estuviesen diferenciadas, se acordó un hermanamiento por el cual los novicios y profesos de Granada habrían de ser reconocidos igualmente como miembros de El

---

<sup>79</sup> VV. AA. 1993: III, 315-316. Este ilustre cartujo, que vivió entre 1505 y 1560, pasaría a ser conocido durante su posterior etapa como prior de El Paular (1552-1556), no sólo como monje, sino principalmente como poeta, especialmente destacado por haber compuesto una glosa con vocación edificante a las *Coplas por la muerte de su padre* de Jorge Manrique, a las que, además, se atrevió a añadir en su segunda edición una nueva composición en verso dialogado, mantenida entre un caballero descreído y la muerte, la cual tituló *Caso memorable y espantoso que aconteció en hecho de verdad para aviso y escarmiento de los obstinados que no quieren o difieren convertirse*. La notoriedad ganada a raíz de este escrito le valió una dura reprehensión por parte de sus superiores, de lo que el monje se defendió alegando que lo había compuesto únicamente para el consuelo de su padre enfermo y que había sido sacado a la imprenta sin su conocimiento. Entre 1558 y 1560 fue rector de Cazalla, siendo trasladado a Jerez en los últimos días de su vida.

<sup>80</sup> AHN, libro 3611, fol. 32v.

<sup>81</sup> Ídem.

Paular, y viceversa<sup>82</sup>. Por aquel entonces, aún permanecía como prior de El Paular quien fue primer procurador-presidente de Granada, Pedro de Arévalo, que alguna simpatía y favor habría de guardar para con su ya antigua filial, tras haber estado controlando en el pasado el proceso por el cual se pretendía que la de Granada fuese una cartuja plena.

Además, habiendo sido corroborado en el Capítulo General el traslado del monasterio a su nueva localización y el estado del transcurso de las obras, se decidieron igualmente por erradicar toda huella de la fundación primitiva y sustituir la titularidad de Santa María de Jesús, más propia del franciscanismo como se vio, por la nueva de la Asunción de Nuestra Señora<sup>83</sup>. Con ello, la orden se mostraba proclive y defensora de las doctrinas asuncionistas que emergían con fuerza frente a la Reforma Protestante y serían reforzadas por el Concilio de Trento que daba inicio en ese mismo año de 1545<sup>84</sup>. Para el 8 de julio de ese año, Rodrigo de Valdepeñas ya se encontraba en Granada habiendo tomado posesión como primer prior de la Cartuja de la Asunción, con una aún reducida comunidad de ocho padres, de la que, como siempre, no se deja constancia de los nombres de sus legos, pero de la que se conoce que era su procurador Andrés de Aguilar y su sacristán Francisco González de Gomara, junto con los padres Francisco Cuéllar, Pedro de San Sebastián, Matías de Toledo, Antonio de Villacorta y Cristóbal Noguero<sup>85</sup>.

## **2. Evolución, crecimiento y vinculación popular durante los siglos XVI al XVIII**

A continuación, se llevará a cabo una mayor profundización en una etapa relativamente más homogénea que va desde la segunda mitad del siglo XVI hasta las postrimerías del siglo XVIII. Dicha homogeneidad se debe a que, paulatinamente y hasta que acabe la decimosexta centuria, la fundación cartujana granadina ha ido superando paulatinamente cualquier escollo y dificultad, pasando a partir del siglo XVII a una etapa de consolidación y mayor monotonía en lo que al discurrir estrictamente histórico se refiere, que no en el campo artístico.

Como punto de referencia para este nuevo apartado serán tomados los diferentes prioratos, con el fin de mantener en la medida de lo posible la es-

---

<sup>82</sup> Ídem.

<sup>83</sup> Ídem.

<sup>84</sup> DELICADO MARTÍNEZ 2012: 902-903.

<sup>85</sup> AHN, libro 3611, fol. 35v.

estructura analítica que se viene empleando en base a la distribución de la crónica fundacional iniciada por Rodrigo de Valdepeñas. Con todo, los distintos altibajos padecidos por la comunidad y el monasterio a lo largo del siglo XIX, conllevan que una buena parte de la nutrida documentación que se llegó a custodiar en el archivo de la cartuja granadina se haya visto esquilmada. Especialmente voraz con este material fue el expolio padecido por una buena parte del cenobio durante la Dominación Francesa, no sólo por el expolio documental y bibliográfico acometido tras el abandono del mismo, sino también por todo cuanto los cartujos se llevaron consigo al marcharse y que nunca vino de regreso<sup>86</sup>.

De este modo, en el Archivo Histórico Nacional actualmente tan sólo se conserva una pequeña parte de esta documentación referida, la cual se ocupa en mayor medida de aportar interminables relaciones de cuentas centradas fundamentalmente en las vastas extensiones de tierras que poseía el monasterio, junto con el referido hasta la saciedad libro de la crónica de fundación y el *Libro Becerro*, conteniendo este último el grueso de manuscritos, privilegios, licencias y concesiones redactados en lengua latina<sup>87</sup>. Con todo, las lagunas que deja la documentación propia han intentado ser solventadas con los documentos indirectos que se referirán. Una mayor información viene proporcionada por el *Libro de Estados*<sup>88</sup> que abarca los trabajos realizados durante los prioratos que van desde 1697 hasta 1814, siendo este libro fruto de una recopilación de documentación posterior a la Invasión Francesa.

Como una nueva dificultad añadida a todo este proceso de investigación, se encuentra, por un lado, la carencia de una importante parte de las actas capitulares, al tiempo que, por otro, a la hora de identificar al prior de turno, esta labor no es posible por completo dado que los priores no siempre firmaban con su nombre, sino con la mera mención de su cargo. Ello se acusa aún más si cabe en la Orden de la Cartuja, donde la persecución del anonimato constituye casi un hito garante de la salvación. De este modo, en base a la documentación que a continuación se referirá, la relación de rectores, presidentes y priores de la Cartuja de la Asunción quedaría como se muestra en la siguiente tabla:

---

<sup>86</sup> Archivo de la Real Chancillería de Granada (en adelante, ARChGr): sección Real Acuerdo, leg. 4432-26: *Lista de componentes de la Cartuja*, 1820, s. fol.

<sup>87</sup> AHN: sección Clero Secular-Regular, libros 3631 y 3632: *Libro Becerro de esta Cartuxa*, 1513-1830.

<sup>88</sup> AHN: sección Clero Secular-Regular, libro 3619: *Libro de estados de esta Cartuxa*, 1697-1814.

<b>Rectores</b>	
Francisco de Padilla	1514-1517
Gaspar de la Corte	1517-1519
Juan de San Martín	1519-1521
Juan de Salazar	1521-1524
Gaspar de la Corte (2º mandato)	1524-1526
Juan de Salazar (2º mandato)	1526-1529
<b>Procuradores-Presidentes</b>	
Pedro de Arévalo	1529-1533
Andrés de Aguilar	1533-1545
<b>Priores</b>	
Rodrigo de Valdepeñas	1545-1552
Bernardo Pérez	1552-1554
Andrés de Aguilar	1554-1556
Alonso Caro	1556-1559
Pedro de San Sebastián	1559-1562
Francisco González de Gomara	1562-1568
<b>Rectores (2ª etapa de rectorado)</b>	
Juan de la Parra	1568-1569
<b>Priores (2ª etapa de priorato)</b>	
Francisco González de Gomara	1569-1574
Bernardo de Castro	1574-1595
Manuel de Benavides	1595-1624
Pedro Manuel Deza	1624-1629
—vacío documental—	a partir de 1629
Francisco de Loaisa	después de 1643; era prior en 1656
Juan de Asián	¿?-1673
Juan de Mesa	1673-¿?
Francisco Ruiz de la Peñuela	después de 1687; era prior en 1693
José de Cheverri	¿?-1697
Nicolás Ambrosio de Castro	1697-1705
José de Cheverri (2º mandato)	1705-1709
Francisco de Bustamante	1709- 1720
Francisco Ugarte	1720-1723
José de San Bruno	1723-1728
Juan Bautista de la Hoz	1728-1730
Antonio Corrochano	1730-1736
Nuño de Villavicencio	1736-1738
Juan Antonio Martín Zamora	1738-1742
Francisco Pinto	1742-1747

José de Arroyo	1747-1752
Tomás Javier de Esparza	1752-1754
Francisco Pinto (2º nombramiento)	1754-1759
Gaspar Pérez	1759-1770
Manuel de Aldea	1770-1783
Domingo Lastiri	1783-1789
—vacío documental—	1789-1792
Lope Núñez de Mendoza	1792-1795
Salvador de las Muelas	1795-1799
Andrés Guerrero	1799-1800
Juan Francisco Gómez Plaza	1800-1801
José de Castro	1801-1809
Francisco María Aldrete	1809-1810
—dispersión de la comunidad—	1810-1814
—vacío documental—	1814-1823
Manuel García Vinuesa	1823-1835

### 2.1. Trayectoria de la fundación granadina dentro de la orden

Desde su consolidación como cartuja independiente e incorporada con pleno derecho a la orden, el cenobio granadino fue constituyéndose paulatinamente como uno de los más grandes, influyentes y relevantes centros de la vida cartujana, así como en una de las cartujas que mayor interés despertaba. Y ello no sólo en el ámbito local y nacional, sino también internacional, dado que desde el último tercio del siglo XVIII se consolidará como uno de los grandes focos de atracción para el diletantismo que visitaba Granada, junto con la Alhambra y el conjunto de la Catedral y la Capilla Real. De hecho, contrariamente al carácter de la congregación, los cartujos iliberritanos llegaron al punto de establecer un horario de visitas al monasterio guiadas por ellos mismos<sup>89</sup>.

Pero, retornando al año 1545, en que se dejó a Rodrigo de Valdepeñas iniciando la primera etapa de los prioratos en este monasterio, llega el momento de analizar los hechos que se suceden durante su mandato de siete años. Desde su iniciativa y privilegiada posición como visitador principal de Castilla, consolidó algunas estrategias que garantizaran la continua entrada de óbolos

<sup>89</sup> LÓPEZ BURGOS 1994: 22. Así se refleja en las crónicas de viajeros extranjeros, como la de John Carr en 1809, quien relata el modo en que los monjes eran sabedores del tesoro que custodiaban, hasta el punto de que habían establecido un horario de visita del monasterio, fijado diariamente de ocho a diez de la mañana y de tres a cuatro de la tarde, siendo los mismos monjes —es de suponer que eran los legos— quienes guiaban estas visitas y mostraban los principales tesoros de su magna residencia.

en su cartuja, pese a que teóricamente el pueblo no puede, ni tan siquiera por separación de espacios que valga, participar del culto de la comunidad. No obstante, existía un contexto favorable para ello: se trataba de la creciente expectación que en la ciudad despertaban los progresos de una congregación que en el lugar suponía una novedad y que era estimada como una de las más perfectas formas de vida religiosa. La apariencia misteriosa garantizaba un mayor interés por confiar a la oración de los cartujos las necesidades particulares. En orden a ello y para acrecentar aún más estas inclinaciones devotas, el prior Valdepeñas consiguió del cardenal y arzobispo de Santiago de Compostela, Gaspar de Ávalos, la cesión de una serie de estimables reliquias, con las que los monjes podían hacer tanto más cercanas y sensibles sus peticiones ante los santos intercesores.

Así pues, a través del cardenal de Ávalos y de su secretario Juan de Valdés, recibía solemnemente la Cartuja de Granada, por manos del arzobispo Pedro Guerrero, los populares restos óseos intitulados como correspondientes a dos cráneos y otros huesos de algunas de las legendarias 11.000 vírgenes martirizadas en los primeros tiempos del cristianismo. Además, Valdepeñas consiguió la cesión de otras reliquias por parte del arcediano de la reina, Antonio Martínez, así como de la abadesa del monasterio granadino de la Encarnación y sobrina del cardenal, Isabel de Ávalos, y finalmente del racionero de la Catedral, Pedro de Acuña<sup>90</sup>.

Todas estas reliquias, que en el siglo XVIII se distribuirían en los múltiples ostensorios que llenaban a cada tramo el nuevo templete que se construyó para la capilla mayor y otros retablos, en un principio estuvieron custodiadas en un sagrario de gran capacidad realizado a este efecto, siendo expuestas a veneración de la comunidad en la festividad correspondiente del santo de turno. Por tanto, desde el año 1548 en que recibió todas estas generosas donaciones, la cartuja se preciaba de poseer, además de las ya referidas, otras reliquias relacionadas con fragmentos de los lugares de la pasión de Jesucristo, así como algunos huesos del apóstol san Andrés, del protomártir san Esteban, de san Sixto papa, de san Blas, san Mauricio, san Severino, san Alberto Magno, san Gregorio Magno, san Jerónimo, san Martín, san Benito y hasta de san Cristóbal<sup>91</sup>.

Dos años más tarde, para 1550, la Cartuja de Granada vería consolidada su independencia, al menos por el momento, al determinarse Bernardo Pérez, prior de El Paular, a liquidar la cuota con la que estaba obligada su cartuja a

<sup>90</sup> AHN, libro 3611, fol. 33v.

<sup>91</sup> Ídem. De la popularidad de las reliquias de la cartuja también habla: CHICA BENAVIDES 1765, "Papel XL".

seguir contribuyendo a la dotación de su antigua filial, según decretó el Capítulo General de 1546. De este modo, concertó con el padre Valdepeñas la entrega definitiva de la nada menuda cifra de 18.800 ducados, con lo que el prior segoviano declaraba que, en total, su monasterio había contribuido con más de 45.000 ducados a la fundación y dotación de la Cartuja de Granada<sup>92</sup>. Pero, para la resolución de este asunto, algo cambió en las pautas de comportamiento de las cartujas españolas, ya que para estas fechas el rey Felipe II había decidido comenzar a interferir en los asuntos de la Orden de la Cartuja, recomendando a sus establecimientos españoles que profesasen una menor obediencia al Capítulo General<sup>93</sup>.

La sospecha y temor de cualquier intromisión de la política extranjera, más si procedía de la Francia de Enrique II, pretendía ser prevenida con total contundencia por parte de la Monarquía Hispánica. Es a partir de este momento cuando, de forma estratégica y posiblemente condicionada desde la Corte, la cartuja de Escaladei, decana de las españolas, comienza a ejercer un verdadero rol de casa madre en el reino. Así se inicia una dinámica de autoterminación para según qué cuestiones, que culminará con una radical ruptura con respecto a Grenoble en el siglo de XVIII<sup>94</sup>. Pero lo que despierta el interés de este análisis, no es sino el modo en que, antes de llegar los padres Pérez y Valdepeñas al Capítulo General de ese año para exponer y solicitar la aprobación del acuerdo de liquidación pactado, hubieron de detenerse durante unos días en Escaladei, donde previamente tuvieron que obtener el visto bueno de su prior para este asunto<sup>95</sup>.

Empero, no quedaría la comunidad de El Paular satisfecha del todo con esta simple determinación benévola, sino que, recelosa de su inversión, impondría la condición de que, hasta el día en que estuviese consumida en su totalidad la cuantía de liquidación, el capítulo de Rascafría impondría el nombramiento del procurador que considerase más oportuno para vigilar los asuntos de la dotación de la casa de Granada. Este hecho se produce porque, ya para estas fechas, la joven fundación monástica contaba con una cierta fama de liberalidad entre sus monjes y de no respetar los estatutos de la orden, especialmente en lo que se refería al trato con personas ajenas a la clausura y a la forma de desarrollar los ratos de esparcimiento semanales. Así pues, del mismo modo que durante el priorato de Luis de Villafranca en El Paular

---

<sup>92</sup> AHN, libro 3611, fol. 34r.

<sup>93</sup> MAYO ESCUDERO 2008: 8.

<sup>94</sup> ARChGr, sección Real Acuerdo, leg. 4422-63: *Cartujas de España*, 1787, s. fol. MAYO ESCUDERO 2008: 9-12. Cortés Peña 1989: 71-76.

<sup>95</sup> AHN, libro 3611, fols. 34r-v.

se había nombrado a Pedro de Arévalo como primer procurador-presidente de Granada, de nuevo la comunidad segoviana volvía a fijarse en su persona como procurador impuesto a la Cartuja de la Asunción<sup>96</sup>.

Resulta enormemente interesante la gestión que realiza este procurador en aras de conseguir la plena autonomía del cenobio, que hasta ese momento había centrado su progreso económico, como era habitual, en una adquisición sistemática de tierras, que en este caso se tornaba casi febril. No obstante, con el padre Arévalo de nuevo a cargo de la gestión material del monasterio, comienza a ser adquirido por la congregación el estimable número de cinco tiendas para su alquiler en el Zacatín y su entorno, corazón comercial en la Granada de aquel momento<sup>97</sup>. Sin embargo, en lo que se refiere la observancia estricta de la regla, las cosas no cambiaron demasiado, dado que el prior granadino no era ni más ni menos que la poderosa figura del visitador principal, el padre Valdepeñas, quien en los afanes de su trayectoria dentro de la orden, deja Granada y concluye la redacción de su crónica fundacional el 10 de mayo de 1552, tras haber sido elegido como prior de la Cartuja de las Cuevas<sup>98</sup>. Además, el padre Valdepeñas se marchaba de Granada dejando su monasterio sumido en unas obras que avanzaban muy lentamente y que, para el momento de su partida, en lo que se refiere a la iglesia y al claustro, se encontraban tan sólo con sus muros elevados hasta la altura de las ventanas, a excepción del refectorio que tan solo estaba falto de ser techado<sup>99</sup>.

Se hace especialmente llamativo, pese a la gravedad e insistencia de la orden sobre el tan regulado voto de la estabilidad monástica, el hecho de que algunos cartujos encadenasen prioratos en distintos monasterios durante la mayor parte de su vida religiosa. Así, de no menor trayectoria que el padre Valdepeñas, el nuevo prior granadino será quien ya lo había sido en Jerez y en El Paular, Bernardo Pérez<sup>100</sup>. Por ello, no es de extrañar que, siendo éste el habitual proceder dentro del ámbito de los prioratos cartujanos, ciertas omisiones de la normativa fuesen seguidas por unos y otros en un acto de normalidad. De su llegada deja constancia quien con posterioridad será el cuarto prior de la fundación granadina, Alonso Caro, que es quien retoma la crónica de Valdepeñas para darle continuidad. Con ello, aporta una noticia enormemente interesante, dado que la toma de posesión del nuevo prior será de las escasas

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, fol. 36v.

<sup>97</sup> *Ibidem*, fol. 37r.

<sup>98</sup> *Ibidem*, fol. 38r.

<sup>99</sup> *Ibidem*, fol. 13v.

<sup>100</sup> *Ibidem*, fol. 38r.

constancias que haya de los miembros que integraban al completo la comunidad cartujana granadina, incluyendo a los legos.

De esta forma, es posible conocer que en el verano de 1552 dicho cenobio se componía ya por una cifra de monjes que apunta hacia una comunidad que se va consolidando con seguridad. Estaba conformada por ocho padres y cuatro legos, todos los cuales habían profesado en su día en la Cartuja de El Paular, excepto el lego Martín de la Puebla que era procedente de la Cartuja de Aniago, posiblemente traído hasta Granada para prestar algún tipo de servicio relacionado con las obras. Dicha relación numérica, se adecuaba con exactitud a las exigencias de la propia orden, que por lo general prefería una proporción de un lego por cada dos padres, aunque esto no suponía una norma de estricto cumplimiento.

En relación a las obras y dentro de la nómina mencionada, se extraña la presencia del arquitecto y lego Alonso de Ledesma, sin que haya podido ser constatada si esta ausencia se había producido por deceso, lo más probable, o por traslado a otra comunidad donde fuese necesaria su destreza. Por tanto, la nómina de padres quedaba compuesta, además de por los ya consabidos prior Bernardo Pérez y procurador Pedro de Arévalo, por Francisco de Cuéllar como vicario, Pedro de San Sebastián como procurador propio, Francisco González como sacristán, Matías de Toledo, Antonio de Villacorta y Blas Carrasco. Así, al número de los legos hay que añadir al antedicho Martín de la Puebla, los nombres de Juan de Padilla, Martín de Laude y Francisco Martínez,<sup>101</sup> quien figuraba ya como nuevo arquitecto de la casa<sup>102</sup>.

Con todo, no debía estar demasiado satisfecha la comunidad de El Paular con la evolución de la casa de Granada, de manera que en el Capítulo General celebrado en el mes de abril de 1554, tras dos años al frente de la fundación, se llevará a cabo un trueque de priores entre las cartujas de Aniago y Granada, siendo enviado allá Bernardo Pérez y traído acá Andrés de Aguilar<sup>103</sup>. Quizá por el propio clima que se vivía en la comunidad o por las peculiaridades de la situación por la que atravesaba un monasterio en plena juventud y desarrollo, los progresos de este último no fueron muy diferentes de los llevados a cabo por su predecesor y, a los dos años de mandato, fue igualmente removido de su cargo.

Para la nueva elección de prior, parece que decidieron hacer sentir a la comunidad granadina algo más activa en el ejercicio de sus derechos como cartuja autónoma, por muy condicionada que estuviese por la vigilancia de El

---

<sup>101</sup> Ídem.

<sup>102</sup> AHN, libro 3611, fol. 60v.

<sup>103</sup> Ibidem, fol. 39r.

Paular, de modo que se le concedió la opción de elegir nuevo prior en comunidad y dentro de la norma. Preocupados en Grenoble por que esta elección se realizase libre de intereses ajenos a la espiritualidad cartujana, se ordenó el traslado de Andrés de Aguilar como nuevo prior de Las Cuevas con varios meses de antelación. Con ello, dejaban una comunidad descabezada, de modo que sus monjes pudiesen estar libres de ciertos condicionantes para elegir a su nuevo dirigente. Para garantizar que la elección se produjese en estos términos, se determinó que ésta tuviese lugar dentro de la visita a las casas de la provincia de Castilla, vigilada no por su visitador principal que aún era el padre Valdepeñas, sino por dos visitadores franceses impuestos por Grenoble, a saber Félix Cardon, prior de Vallois, y Francisco de Casanova, prior de Aviñón<sup>104</sup>.

Para no despertar demasiadas hostilidades, estos dos visitadores enunciados decidieron ir acompañados de un tercer visitador castellano, recayendo la responsabilidad, como resultaba natural tratándose de Granada, en la persona de Rodrigo Vallejo, en aquel momento prior segoviano. Con esta última presencia en juego, lo que se garantizaba no era otra cosa que el hecho de que el nuevo prior fuese específicamente profeso de esa comunidad. Pero Granada aún no había comenzado a poner en marcha el noviciado, por lo que en base a aquella cláusula de hermanamiento por la que los profesos de Granada y de El Paular lo eran de una misma cartuja pese a la independencia entrambas casas, sería un profeso de El Paular quien ahora asumiese esa nueva responsabilidad. Así pues, el 28 de junio de 1556 era elegido cuarto prior de la Cartuja de la Asunción don Alonso Caro, de quien ya se dijo ser el continuador en la redacción de la crónica fundacional interrumpida por la marcha de Valdepeñas a Sevilla<sup>105</sup>.

Correspondió al padre Caro dotar al legado de Alonso Sánchez de Cuenca de la verdadera utilidad para la que fue creado por su difunto otorgante, asegurando la compra de determinados territorios con la condición de que sus rentas debían ser destinadas sin exención a la redención de cautivos y al sustento de pobres<sup>106</sup>. Sin embargo, no perduraría demasiado tiempo el padre Caro en sus buenas intenciones, ya que pidió la absolción del cargo en 1559 por motivos de enfermedad. Así, de nuevo, el Capítulo General decidió proceder de manera parecida a la anterior ocasión, concediendo a la comunidad de Granada

<sup>104</sup> Ibidem, fols. 46v-47r.

<sup>105</sup> Ibidem, fol. 47r. “Plega a Jesuchristo pues tuvo por bien de elegirme para una cosa de que tan olvidado yo estaba, darme la sanctísima gratia para que todo lo que yo hiciere, así en la gobernación espiritual como temporal, se haga y suceda para gloria suya”.

<sup>106</sup> Ibidem, fol. 47r-48r y 49r.

la posibilidad de elegir por escrutinio a su nuevo prior, en una votación que estuvo controlada por los priores de Sevilla y de Jerez. Por tanto, todo volvía a quedar en Castilla, saliendo por quinto prior, el 21 de junio de 1559, el mismo monje que llevaba nueve años como procurador propio de Granada, el padre Pedro de San Sebastián<sup>107</sup>.

Con él, al fin y tras la marcha de Valdepeñas, se vuelve a dar noticia del progreso de las obras de la cartuja, que parecían haber quedado paradas, aunque su preocupación era más práctica ante el crecimiento de la congregación. Tanto es así que se determina a construir el tramo de celdas que faltaba del claustro mayor, que a saber era el que quedaba hacia el este, así como a cerrar con arcadas aquel espacio cuadrangular para definirlo con apariencia propia de claustro monástico. Además, recupera para el uso conventual las dependencias de la Cartuja Vieja, que habían sido dadas en renta durante el priorato de Valdepeñas, para su uso como vivienda particular, que en ese momento estaba habitada por tres individuos que pagaban por ella un censo de 8 ducados anuales. Hubo de afrontar la comunidad esta recuperación mediante el pago compensatorio de 80 ducados, con lo que se vuelven a evidenciar todas esas faltas de observancia, en que los cartujos convivían con seglares dentro del perímetro destinado a esparcimiento de los monjes<sup>108</sup>.

Con todo, hasta Grenoble seguían llegando ecos de noticias y rumores que hablaban de que en Granada se estaba procediendo con una guarda un tanto laxa de la clausura, según la cual los monjes pasaban sus ratos de esparcimiento, demasiados quizás, dejándose ver en compañía de seglares e incluso más allá del perímetro autorizado fuera del monasterio. Hasta parece ser que ocurría algo que sin duda escandalizaría en mayor medida al Capítulo General, como debió ser el hecho del contacto frecuente con mujeres<sup>109</sup>, las cuales tienen terminantemente prohibido el acceso a cualquier monasterio cartujo, salvo que cuenten con la correspondiente bula pontificia que se lo permita, lo que en España no ocurriría hasta que la infanta Isabel de Borbón decidiese visitar la Cartuja de Aula Dei en 1913<sup>110</sup>.

Tanto es así que, en el Capítulo General de 27 de abril de 1562, Pedro de San Sebastián es devuelto nuevamente al cargo de procurador propio y se nombra como nuevo prior de Granada a Francisco González de Gomara, quien

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, fol. 50v.

<sup>108</sup> *Ibidem*, fol. 52r.

<sup>109</sup> *Ibidem*, fols. 59v-60r. Contra este hecho se hace mayor hincapié de forma específica en la bula pontificia dada por Pío V a 24 de octubre de 1566, transcrita en los folios que se citan.

<sup>110</sup> BOSQUED FAJARDO 1986: 521.

ya lo era en Aniago<sup>111</sup>. Con todo, la reforma de las malogradas costumbres asentadas no se iría haciendo sino lentamente en medio de una comunidad que se entendía bastante complicada. De hecho, no será hasta el mes de abril del año 1563 cuando se encuentre una primera prohibición expresa dirigida a todos los monjes, de salir del monasterio con la excusa de ir hasta el molino<sup>112</sup>. Otro importante hecho añadido, es que este prior se decidió a dar un impulso definitivo a las obras del claustro, ordenando la conclusión de lo que se tenía comenzado y construyendo la sala capitular de los monjes. Además, se terminaron de edificar las portadas pétreas de los dos corredores o callejones que quedan pegados a ambos lados del nuevo capítulo, y se levantó la escalera de caracol que sube desde esta estancia a las dependencias superiores.

También se levantaron de obra las portadas del capítulo de monjes, la iglesia y el refectorio que, en su sencillo orden corintio y escasa decoración, miran hacia el claustro. Esta nueva fase de las obras sí que puede decirse que se llevó a cabo con determinación y rapidez, ya que se comenzó el 18 de mayo de 1565 y el conjunto monástico se daba por concluido en la fábrica de sus dependencias, a excepción de la iglesia, el 14 de agosto de 1567. Para el día siguiente en que se celebraba la solemnidad de la advocación titular del monasterio, ya se desarrolló el capítulo local en su nueva y espaciosa ubicación. Con todo, no sería hasta el 12 de septiembre siguiente, cuando el arzobispo Pedro Guerrero bendijese solemnemente el nuevo capítulo de los monjes, dedicándolo “in honorem Sanctæ Crucis”<sup>113</sup>.

Llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿cómo se seguía desde El Paular y, por derivación, desde Grenoble, la evolución de la Cartuja de Granada? Ante este interrogante, podría afirmarse que, al ser el actual prior granadino no un profeso propio, es decir ni de Granada ni de El Paular, sino procedente de Aniago como en otros tiempos, la presión ejercida desde Rascafría no disminuiría en lo más mínimo. Empero, desde el 5 de junio de 1562, la Gran Cartuja se encontraba en proceso de recomposición tras haber sido saqueada e incendiada por facciones protestantes, en un acto de anticlericalismo que se había extendido a otros cenobios franceses de la orden<sup>114</sup>. Consecuentemente, la situación para el Capítulo General debía ser en aquel momento un tanto caótica, lo que hizo que su celebración no se desarrollase en los plazos

---

<sup>111</sup> AHN, libro 3611, fol. 53r.

<sup>112</sup> *Ibidem*, fol. 54r.

<sup>113</sup> *Ibidem*, fol. 59r.

<sup>114</sup> *Ibidem*, fol. 53r.

habituales hasta el año 1614<sup>115</sup>. Por ello, se recurrió a la provincia de Aragón y a su visitador principal, Juan Bautista Torrón, que a la sazón era prior de la cartuja valenciana de Vall de Cristo. Será, pues, éste quien, con la bendición del prior de Escaladei, Miguel Ferrán, solicite en 1566 a la autoridad pontificia de Pío V la emisión de un breve por el cual se pudiese proceder, por parte de los visitadores, a suspender la jurisdicción propia de cualquier monasterio de la Orden de la Cartuja que estuviese incumpliendo manifiestamente las cuestiones relativas al contacto con el mundo exterior<sup>116</sup>.

Con esta decisión, la Cartuja de la Asunción es devuelta a los viejos tiempos. Para no degradar al padre González de Gomara, los visitadores deciden trasladarlo como nuevo prior a Rascafría en 1568. No deja por ello su autoridad sobre la casa de Granada, ya que ésta volvía a quedar plenamente acogida bajo la estricta jurisdicción de la cartuja segoviana. Así, se recurre de nuevo para la custodia del cenobio granadino a la constitución de la figura del rector delegado por el prior de El Paular, cargo que en esta ocasión recaía en la persona del padre Juan de la Parra, profeso de Las Cuevas enviado a Granada a este efecto<sup>117</sup>.

Durante esta breve etapa, a nivel constructivo, sobresale la actividad llevada a cabo entre los meses de marzo y junio de 1568, en que el lego Francisco Martínez dirige la reforma y construcción del nuevo acceso al recinto del Cercado Alto. Para ello, partió de la reparación de la almona vieja, ubicada entre los corrales y el muladar, la cual reestructuró para configurar cuatro casas y un colgadizo para uso de los mozos de servicio del monasterio, dentro de lo que hoy es denominado como compás, pero que no era usado sino como un mero patio que antecedió a la iglesia. Este espacio, junto con el de la portada de acceso, se empedró siguiendo el uso granadino, recreando motivos de heráldica y escenas de cacería. Todos estos trabajos supusieron para la casa un costo total de 500 ducados<sup>118</sup>.

A lo largo de ese mismo año, los dos citados priores de Escaladei y Vall de Cristo que habían perseguido la obtención de un documento oficial con el que justificar la intervención en Granada en ausencia del Capítulo General, procedieron a reordenar esta situación y lo hicieron en calidad de visitadores extraordinarios de la provincia de Castilla. El instrumento de que se valieron para acometer esta gestión fue un documento específico, hasta ese momento

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, fols. 60v-61r. Así se refleja en la carta de aprobación de los nuevos términos para el esparcimiento en la Cartuja de Granada, que no se confirmó hasta 1614, pese a haber sido dictada y puesta en vigor por Escaladei desde 1569.

<sup>116</sup> *Ibidem*, fol. 52r.

<sup>117</sup> *Ibidem*, fol. 60r.

<sup>118</sup> *Ibidem*, fol. 60v.

inexistente y que no sería validado por Grenoble hasta 1614 por los motivos consabidos, en el que se definían los términos del espacio en que se permitía el esparcimiento:

*Respecto a la veneración de los monjes, que se deben dedicar sólo a Dios en la soledad del desierto, y que buscan más ser vistos por los hombres de nuestro tiempo, antes por sus elogios que por sus muchos deseos piadosos, como sería razonable, cuando en realidad aquellos deben esconderse durante el paseo en el tiempo de esparcimiento. Por la autoridad del Reverendo Padre y del Capítulo General, ordenamos que no se traspase durante el esparcimiento la puerta primera e inferior que mira hacia la calle pública, la cual conduce hasta la ciudad por la calle Real [de Alfacar], y que ni se vaya ni regrese por ella. Pero que puedan salir y entrar por la puerta que está donde el molino del yeso y que llaman Puerta del Cercado, y desde allí pueden ir por el camino que conduce y desciende hasta el río y arroyo llamado Beiro, a partir de la primavera. Y ello a pesar de los términos sobre esparcimiento recogidos en la anterior asignación, que fue dada y confirmada tiempo atrás por el Capítulo General, dado que por el aumento cada vez mayor de habitantes en la ciudad, ha crecido la afluencia de hombres que deambulan dentro y alrededor de la casa. Por lo tanto, ello no es cosa menuda, ya que la visión y comunicación con estos seglares disipa la glorificación y el decoro de los monjes<sup>119</sup>.*

Por tanto, además de confirmar la problemática que estaba suscitando la Cartuja de Granada dentro de la orden, con estas nuevas acotaciones ambos visitantes relatan los términos en que se encontraba ya consolidada la distribución que pasaría a tener definitivamente el conjunto. De acuerdo con los testimonios gráficos que se conservan y según el texto transcrito, se puede afirmar que el acceso y salida del recinto monástico podía hacerse por dos vías: mirando hacia el oeste, esto es hacia el camino Real de Alfacar, se encontraba ese acceso noble, simbólico, algo más enriquecido con una portada labrada, por el cual se significaba al mundo la sacralidad del espacio al que se disponía a entrar y desde el que se podía acceder a las dependencias de la servidumbre, a la hospedería y a la capilla externa, distribuidas todas estas estancias en torno al patio o compás antecedente a la iglesia.

Por otra parte, la tapia del lado norte de ese compás presentaba un vano adintelado en su tramo central, desde el cual se accedía a un pequeño cercado en el que se encontraban los corrales y huertas que circundaban las viviendas

---

<sup>119</sup> Ídem. Se trata de una traducción libre del autor, basada en el texto original latino.

de la almona vieja y que, a su vez, siguiendo un camino recto, desembocaba en otra puerta cerrada con una verja que comunicaba directamente con ese otro sendero que descendía a la ribera del Beiro. Al determinar que los monjes saliesen del monasterio sólo por esta última puerta, se hacía que éstos tan sólo pisasen el camino de Alfacar en aquel otro punto más distante de la ciudad en que ambos senderos confluían por fuerza. Por supuesto, hacia el este y desde los primeros años, los cartujos podían discurrir en su esparcimiento hasta el camino de Guadix, pero con prohibición expresa de entrar en los cortijos que encontrasen por el camino.

Una vez asentados todos estos términos y corroborados por la comunidad de Granada, pese a que no serían confirmados por el Capítulo General hasta la recomposición de éste en 1614, desde Escaladei y a través de los visitadores se decidió devolver la Cartuja de la Asunción a la normalidad debida. En enero de 1569, Francisco González de Gomara retorna como prior<sup>120</sup>. Con él y tras la intensa presión padecida, una rutinaria normalidad comenzó a adueñarse del monasterio, tal y como tarde o temprano tenía que ocurrir, dado el carácter y naturaleza de la orden. Así, empezó a decrecer considerablemente la adquisición de nuevas tierras y propiedades.

Desde el 8 de febrero de 1571 se iniciaron nuevas obras en el claustro grande, consistentes en recomponer los tramos de celdas de los lados este y sur, tras haber determinado derribar el lado levantado durante el priorato de Pedro de San Sebastián. Ello ocurre al considerar que, a causa de la torpeza del lego Francisco Martínez, el resultado de lo construido superaba considerablemente en altura a los tramos de celdas anteriores. Tan sólo los trabajos de cantería supusieron un costo de 2.800 ducados, a los que hay que sumar otros 600 por haber sacado una nueva cimentación, más otros 100.000 maravedíes que costó la composición de las portadas interiores del claustro, muy celebradas por los visitantes decimonónicos, las cuales estaban realizadas en mármol negro<sup>121</sup>.

El priorato del padre González de Gomara se ve interrumpido en mayo de 1574, cuando llega hasta Granada una patente por la que el Capítulo General, tras haberlo consultado con los correspondientes visitadores, o lo que es lo mismo por recomendación de Escaladei, impone obediencia a dicho padre para que pase como nuevo prior a El Paular<sup>122</sup>. En su lugar, sería puesto Bernardo de Castro, un viejo profeso de la casa de Granada, que había sido prior de Cazalla y de Rascafría, y que había retornado a su casa de profesión desde hacía algu-

---

<sup>120</sup> AHN, libro 3611, fol. 61v.

<sup>121</sup> *Ibidem*, fol. 62v.

<sup>122</sup> *Ibidem*, fol. 62v.

nos años. A partir de este momento, la documentación se llena de tachones y borrones, semejando como si alguien hubiese querido borrar posteriormente el testimonio de esta siguiente página de la historia de la cartuja. Y es que el propio escritor de la crónica reconoce que la principal ocupación del padre Castro no fue otra que, desde el primer momento de su priorato, proceder

*a la reformación de la clausura, la cual no se había [guardado] en los años precedentes tan [estrictamente] como lo requiere el estatuto cartujano y como los mismos religiosos habitantes de esta casa por celo de su recogimiento lo habían deseado*<sup>123</sup>.

Según continúa el mismo escrito, el motivo parece ser que, hasta ese momento, la comunidad no se había preocupado de proveer un monje portero que vigilase el acceso a la clausura, la cual además parece que se encontraba sin puerta, con lo que era bastante común que, tanto monjes como seglares, saliesen y entrasen de la misma según conveniencia. Tan sólo desde que fue suspendida por espacio de unos meses la autonomía del priorato granadino, se procuró que un seglar de los que habitaban en las casas del compás ejerciese las funciones de portero, encargado únicamente de espantar a las visitantes de género femenino. A partir de aquella suspensión, los monjes empezaron a preocuparse más activamente por la observancia de la regla, de modo que culpaban con frecuencia a la falta de medios de una situación que, según el cronista, todos ellos vivían con gran pesar.

Por este motivo, el prior de Castro se dispuso a poner en funcionamiento efectivo la portería del monasterio, pero ello no impedía que algunos seglares tuviesen que entrar en la clausura a tratar asuntos más o menos mundanos, tanto con el prior como con el procurador. Para remediar estos contratiempos, el prior determinó la apertura de una nueva puerta en el extremo de la tapia sur del compás, colindante con la portería. Esta puerta aún hoy subsiste y desde ella se accedía a un pasadizo descubierto pero delimitado con muros de ladrillo, que bordeaba el costado oeste del claustro mayor hasta conducir a un pequeño acceso externo, que asimismo se dispuso, por el que se accedía a una galería interna conducente a otros dos ingresos: uno en su extremo más occidental que daba entrada directamente a la casa prioral y otro anexo por el que se accedía a las dependencias de la procura. De este modo, el nuevo lego portero se habría de encargar, en función de las necesidades de los visitantes, bien de volverlos por donde habían venido, bien de enviarlos a los superiores a través de este atajo<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Ibidem, fol. 63r.

<sup>124</sup> Ibidem, fols. 63r-v.

Además, para dotar de un mayor desahogo y mejores dependencias en las que recibir a los visitantes externos, será éste el momento en que se amplíen la casa de la procura, con cierta austeridad, y en mucha mayor medida la espaciosa casa prioral, cuyo patio llegó a contar con un sistema de arcadas que lo constituían en un particular tercer claustro del monasterio, en torno al cual se distribuían las distintas dependencias de que requería el ejercicio del priorato. Todas estas obras supusieron volver a reformar por tercera vez el lienzo de celdas del lado sur. En consecuencia, durante el priorato del padre Castro, el cual se extendería hasta 1595, será cuando por vez primera pueda hablarse con propiedad de la existencia y observancia de una clausura estricta dentro de los muros de esta cartuja.

Tal medida fue tan contundente que incluso se expulsó de este ámbito a los legos que desempeñaban ciertos oficios más ruidosos y que requerían de un mayor contacto con seculares, lo que hacía que sus celdas fuesen frecuentadas con no menor incomodo del resto de la comunidad. Así por ejemplo, se determinó que el lego obrero, a quien llamaban fray García, se marchase a vivir con la familia que habitaba en las casas de la almona vieja<sup>125</sup>. Por si fuera poco, se rehabilitaron todas aquellas dependencias y edificios del monasterio que se encontraban desmejorados y hasta en estado de ruina, mientras que de las obras de la iglesia no se da nueva noticia, lo cual indica que éstas debían estar supeditadas a los avances de los trabajos en el resto del cenobio, mucho más urgentes dado que, como se recordará, la comunidad contaba con una iglesia en perfecto funcionamiento dentro del claustro.

No cabe la menor duda de que el priorato del padre Bernardo de Castro supuso una de las etapas más relevantes y decisivas en la evolución del monasterio, en la cual éste, a falta de culminar la iglesia, ya había adoptado la morfología con la que entrará en su periodo de auge. En este momento, la posesión completa del pago de Aynadamar era del todo efectiva, lo cual implicaba algo mucho más importante incluso que la posesión de una serie de tierras, respecto de lo que la cartuja se había convertido en la orden religiosa con mayores propiedades de Granada. Ante todo, con la adquisición de dichas parcelas, la cartuja se había configurado como una de las instituciones claves en el mercado granadino del agua, al poseer multitud de derechos sobre el uso de la acequia de Aynadamar, de la cual se había desviado un grueso ramal que descendía por el mediodía del Cercado Alto, llegando hasta los límites del Cercado Bajo donde se volvía a subdividir, y a cuyo paso se multiplicaban las canalizaciones de riego y la formación de algunos caprichosos estanques para el recreo<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, fol. 63v.

<sup>126</sup> Una evidencia más del peso de la cartuja granadina en el repartimiento de aguas se puede en-

Pero no eran éstas las aguas que aseguraban el abastecimiento de los habitantes del cenobio, sino que el agua que se consumía dentro del monasterio procedía de siete fuentes naturales del entorno. Corresponde a esta etapa, además, la construcción de la compleja red de cauchiles y cañerías que aseguraba la presencia del líquido elemento en todas las dependencias, tinajas, pilas, caños y fuentes de la casa<sup>127</sup>. De hecho, tal fue la abundancia de caudal de que gozó la cartuja, que la ubicación de algunos de estos elementos surtidores obedecía antes al capricho que a la necesidad, puesto que es en esta etapa cuando también se determina hacer en el claustro mayor una fuente muy superior en dimensiones, pasando la primitiva que costeó el licenciado Sánchez de Cuenca a ser un mero caño que amenizaba el acceso a la casa prioral desde el mismo claustro<sup>128</sup>.

No menos interesante se plantea el sistema por el que se hace descender una cañería bajo el espacio que aún estaba funcionando como iglesia, hasta llegar a las amplias bodegas que se extienden bajo buena parte del claustro, donde debía proveer a una serie de tinajas, desde las que a su vez se transportaba el agua en mayor cantidad hasta la cocina conventual, cuya construcción aún estaba en proyección en las dependencias bajo el refectorio<sup>129</sup>. Todo este sistema de canalizaciones internas, que venía a desaguar inteligentemente en los huertos y establos, fue ideado por el referido lego obrero fray García<sup>130</sup>.

Por si fuera poco, Bernardo de Castro además tomó un papel muy activo, como no había ocurrido antes, en la racional administración de las fincas y bienes, así como en el cobro exhaustivo de los diezmos. Ante este último aspecto, tuvo que hacer valer con grandes esfuerzos ante los cabildos eclesiásticos de Granada y de Alcalá la Real, los derechos derivados de la bula del papa Inocencio VI, según la cual, desde finales del siglo XIII, todas las casas de la Orden de la Cartuja están exentas del pago de diezmos a cualquier otro cuerpo eclesiástico, ante lo que contaban también con la protección histórica de la Corona de Castilla<sup>131</sup>.

---

contrar en los numerosos pleitos, privilegios y exenciones localizados en: ARChGr, sección Juzgado de Aguas: *Documentación varia sobre los derechos de agua de la cartuja*, 1749-1829, legajos 14316-03 (Pozo de Santiago); 14417-21 y 14671-12 (arreglo de darros); 14342-15 (agua de Aynadamar); 14257-45 (acequia del Genil); 14418-15 (cesión de agua); 14418-13 (portón de Cartuja); 14418-36 (repartidor de agua de la Cartuja); 14671-06 (las 14 acequias).

<sup>127</sup> AHN, libro 3611, fols. 65r-67r.

<sup>128</sup> *Ibidem*, fol. 67r.

<sup>129</sup> *Ibidem*, fol. 67v.

<sup>130</sup> *Ibidem*, fol. 68r.

<sup>131</sup> *Ibidem*, fols. 69r-71r.

Así, a la llegada de Manuel de Benavides como nuevo prior granadino en la primavera del año 1595<sup>132</sup>, éste se encontraba a la cabeza de un monasterio que, por primera vez desde su fundación, marchaba con rigor en su administración, una incuestionable observancia de la regla y una absoluta independencia respecto del tradicional control por la comunidad de El Paular, que ya era inexistente<sup>133</sup>. A su vez, la comunidad granadina había ampliado hasta 11 el número de padres y, proporcionalmente, debió proceder el de los legos, de lo que no se deja constancia. Eso sí, sigue sin figurar entre los monjes la responsabilidad del maestro de novicios, por lo que a las puertas del siglo XVII la Cartuja de Granada aún no contaba con los medios y opciones suficientes como para formar a sus futuros integrantes.

A partir de este momento, la evolución histórica de la cartuja sí que se corresponde con cuanto podría esperarse de un monasterio cartujano en su etapa de plenitud. Durante el priorato de Manuel de Benavides los esfuerzos pasarían a concentrarse ya en la evolución de las obras de la iglesia. Éstas cobrarían su impulso definitivo bajo los empeños de Pedro Manuel Deza quien, procedente de El Paular, sucedería a aquel en el priorato entre 1624 y 1629. Es a él a quien se debe el eficaz aprovechamiento de la piedad y largueza de quienes frecuentaban la cartuja, mediante la consolidación de una tímida hermandad seglar en la capilla externa, en torno a la advocación mariana del Rosario<sup>134</sup>, la cual debió ser fundada poco antes del año 1610<sup>135</sup>.

En este periodo comienzan a depositarse los esfuerzos en un primer enriquecimiento artístico de las primeras fases constructivas de la iglesia y del resto del monasterio, lo cual vendrá propiciado fundamentalmente por la genial destreza en el pincel del lego Juan Sánchez Cotán, quien permaneció como profeso de Granada desde 1604 hasta su muerte en 1627<sup>136</sup>. Pero también será la etapa en que deje aquí algunos de sus cuadros más importantes Vicente Carducho, enormemente influenciado desde entonces por los trazos Cotán<sup>137</sup>.

Tras la marcha del padre Deza, se inicia un periodo un tanto incierto en cuanto a la documentación de la cartuja se refiere, permaneciendo en las sombras los nombres de los priores que pasaron por este cenobio hasta mediados

---

<sup>132</sup> Ibidem, fol. 79v.

<sup>133</sup> Ibidem, fol. 68r.

<sup>134</sup> IBÁÑEZ Y MENDOZA 1978: 249.

<sup>135</sup> OROZCO DÍAZ 1993: 108. Emilio Orozco proporcionaba esta fecha tras haber consultado el *Libro de los Cofrades del Santísimo Rosario* de la cartuja, iniciado en 25 de marzo de 1610, hermandad que en aquellos primeros años desarrollaba sus cultos en el espacio de la primitiva iglesia.

<sup>136</sup> OROZCO DÍAZ 1972: 19-35.

<sup>137</sup> PALOMINO DE CASTRO Y VELASCO 1797: III, 289.

del mismo siglo XVII. Para 1656 aparece la figura del padre Francisco de Loaisa, procedente de la Cartuja de Jerez, interviniendo en la problemática de los legos españoles, que se habían alzado en pleitos y quejas exigiendo una equiparación de sus derechos con los de los padres<sup>138</sup>. Será en torno a la década de los 60, cuando los trabajos de decoración de la nueva iglesia se puedan dar por finalizados, ya que, según la información recogida en la crónica de José del Vallés, en 1663 las obras del nuevo templo se estaban concluyendo<sup>139</sup>.

Tras él y con anterioridad al año 1673, el monasterio se adentra en una breve etapa de gran austeridad y severidad de manos del prior Juan de Asián, del que se refiere en un memorial haber sido “el cartujo más mortificado, abstraído y libre de ambición que han conocido estos tiempos”<sup>140</sup>. Tal fue el impacto de su personalidad, que tras su muerte en 1674 se inició su causa de beatificación, llegando a alcanzar la dignidad de venerable, proceso del que se deriva la composición de una vera efigie póstuma que se ostentó en la galería de retratos del monasterio para veneración de los monjes<sup>141</sup>. Su autor debió estar relacionado, con total probabilidad, con el taller de Pedro Atanasio Bocanegra, quien durante la década de los 70 trabajaba en el extenso ciclo pictórico de los muros de la nueva iglesia<sup>142</sup>, por encargo del sucesor de Asián, el prior Juan de Mesa, quien abre una segunda etapa de esplendor artístico para el monasterio<sup>143</sup>.

Un nuevo salto cronológico conduce la investigación hasta finales de la centuria, cuando en 1693 figura como prior Francisco Ruiz de la Peñuela, el mismo que en 1687 aún lideraba el monasterio de Miraflores<sup>144</sup>. Se tiene constancia, aunque sin conocer la fecha exacta, de que su sucesor en Granada fue el mismo que tras él ocupó la sede vacante que había dejado en Burgos, el prior José de Cheverri<sup>145</sup>. Este último fue de los pocos priores que repitieron

<sup>138</sup> Biblioteca de la Universidad de Granada, Fondo Antiguo, sig. BHR/A-031-113 (37): *Nos D. Fran<sup>co</sup>. de Loaisa Prior de este Convto. el Real de la Cartuja extramuros de esta ciud. de Granada, Visitador Gl. de la dicha Religión en esta Prov<sup>a</sup>. y otrosí Juez conservador*, 09-08-1656, s.fol.

<sup>139</sup> VALLÉS 1663: 248. OROZCO DÍAZ 1972: 17.

<sup>140</sup> Biblioteca Nacional de España (en adelante, BNE), Fondo Antiguo, libro 5738: Real y Supremo Consejo de Castilla 1779: 132.

<sup>141</sup> En la leyenda de este retrato, que se custodia entre los fondos del Museo de Bellas Artes de Granada, reza de la siguiente manera: “Verdadera efigie del Venerable Padre Juan de Assian, natural de Corella, monje profeso de la Real Cartuja del Paular, prior que fue de dicha casa, de la de Aniago y de la de Granada, donde murió en ocho de enero de 1674, de 83 de edad, a los 63 de Religión”.

<sup>142</sup> OROZCO DÍAZ 1972: 36-43.

<sup>143</sup> BNE, Fondo Antiguo, libro 5738: Real y Supremo Consejo de Castilla 1779: 132.

<sup>144</sup> ZARZA SÁNCHEZ 2015: 380.

<sup>145</sup> BNE, Fondo Antiguo, libro 5738: Real y Supremo Consejo de Castilla 1779: 45.

mandato, dado que vuelve a ocupar la silla prioral entre 1705 y 1709<sup>146</sup>. En ambos periodos, a partir de 1697 encabezaría la comunidad el padre Nicolás Ambrosio de Castro, durante cuyo mandato se repararon todas las celdas del claustro mayor, la red de cañerías y la procura. También se edificaron los espacios destinados a hospedería, cárcel conventual y archivo, junto con una tonelera y un granero que quedaban fuera de la clausura.

A ambos lados de la fachada de la iglesia se construyeron las escaleras que conducen a la portería y al noviciado, todo ello sin obviar la erección de la capilla del Sagrario, nombrada como del *Sancta Sanctorum*, y las extensas tapias del Cercado Bajo que se extendía hasta el Beiro<sup>147</sup>. Es notable que, aunque jamás se llegase ni a comenzar su construcción, en este momento se llegó a proyectar el claustro para el noviciado, que habría de localizarse junto al costado norte de la iglesia, en el área diametralmente opuesta al claustriillo, habiendo sido la puerta de acceso desde el compás el único elemento que llegó a levantarse<sup>148</sup>.

A partir de 1709 llega al priorato granadino Francisco de Bustamante, quien acababa de dejar el cargo de prior de la Cartuja de Las Cuevas<sup>149</sup>. Su mandato fue uno de los más largos, en la historia de la Cartuja de la Asunción, ya que superó en duración el año 1720, presidiendo una comunidad que acabó alcanzando las cifras de 19 padres, 11 legos, cuatro donados y dos novicios<sup>150</sup>. Es esta la primera ocasión en que la documentación permite concluir que la cartuja tenía novicios en formación. Se trata de un número realmente escaso, lo que indica que en buena medida esta casa seguía nutriéndose de profesos de El Paular, aunque procedía a ir activando la dinámica del noviciado en lo que la capacidad del monasterio lo permitía.

En este momento es cuando más se evidencia la enorme prosperidad económica de la orden en Granada, dado que este prior se afanaba en conducir al monasterio por los caminos estéticos del Barroco tardío. Corresponde a su iniciativa el proyecto de reedificación de la citada capilla de la iglesia destinada a albergar el sagrario, junto con el comienzo del programa de su enriquecimiento artístico tardobarroco. Además, acometerá reformas en la capilla de la portería y en la casa prioral<sup>151</sup>. En los últimos años de su mandato, todas

---

<sup>146</sup> AHN, libro 3619, fol. 21r.

<sup>147</sup> Ibidem, fol. 12v.

<sup>148</sup> Ídem.

<sup>149</sup> TAYLOR 1950: 25-61.

<sup>150</sup> AHN, libro 3619, fol. 21r.

<sup>151</sup> Ibidem, fols. 28r-29r.

estas iniciativas de engrandecimiento artístico de la iglesia hubieron de verse frenadas durante algún tiempo, a causa de una sucesión de malas cosechas, a las que se unió la escasez de medios para afrontar la redención de un censo de 40.000 reales<sup>152</sup>.

Los proyectos artísticos se retomarían a partir del año 1720, siendo ya prior Francisco de Ugarte, que es quien se decide a realizar las dos capillas menores que quedan a los lados de la del Sagrario y a avanzar en las obras del mismo. Todas estas cámaras se verán colmadas por una ornamentación desbordante, en la que participarán artistas tan relevantes en la Granada de aquel momento, como el arquitecto Francisco Hurtado Izquierdo<sup>153</sup>, los escultores José de Mora, José Risueño y Pedro Duque Cornejo, o el pintor y tratadista Antonio Palomino<sup>154</sup>.

De que la cartuja comenzaba a atravesar nuevas estrecheces económicas habla la decisión del padre José de San Bruno, quien fue su prior entre 1723 y 1728, de dividir la nueva tonelera en tres espaciosas viviendas para ponerlas en alquiler, además de acometer la renovación estética las techumbres y cubiertas del claustro mayor<sup>155</sup>. Así también, se comenzó a proyectar la nueva sacristía, cuyas obras comenzaron durante el priorato siguiente del padre Juan Bautista de la Hoz, cuyo gobierno se prolongó hasta su muerte el 28 de marzo de 1730<sup>156</sup>. En estas labores se trabajaba por parte de los legos José Manuel Vázquez, empleado en los ricos trabajos de carpintería y taracea, y Francisco Morales en las pinturas, siendo el responsable de su levantamiento el maestro de albañilería Luis de Arévalo<sup>157</sup>. Todos estos trabajos se demoraron a lo largo de los siguientes prioratos, requiriendo la totalidad del conjunto monástico de nuevas intervenciones y reformas estructurales durante el segundo mandato del prior Francisco Pinto, tras quedar la fábrica afectada por los rigores del terremoto de Lisboa en noviembre de 1755<sup>158</sup>.

Cuando estas obras finalizaron, era prior de Granada desde 1758 el padre Gaspar Pérez, quien murió en el ejercicio del cargo en 1770<sup>159</sup>. Durante su priorato se considerarían superados los gastos derivados de la reparación de

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, fols. 31r-v.

<sup>153</sup> *Ibidem*, fols. 40r-41v.

<sup>154</sup> PALOMINO DE CASTRO Y VELASCO 1797: III, 422-429.

<sup>155</sup> AHN, libro 3619, fol. 59r.

<sup>156</sup> *Ibidem*, fols. 75r-v.

<sup>157</sup> OROZCO DÍAZ 1972: 74-6.

<sup>158</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 523.

<sup>159</sup> BNE, Fondo Antiguo, libro 5738: Real y Supremo Consejo de Castilla 1779: 217-8.

los daños producidos década y media antes, con lo que se prosiguió el enriquecimiento material y artístico de los diferentes espacios monásticos. Con el padre Juan Francisco Gómez Plaza llegó la cartuja granadina al siglo XIX, con una comunidad algo más disminuida, conformada por 11 padres, cinco legos y ni un solo novicio<sup>160</sup>.

## 2.2. *Crecimiento patrimonial: memorias y otro tipo de fundaciones pías*

En este punto, conviene recordar que la regla cartujana es especialmente estricta en lo que se refiere a la participación o interferencia de cualquier seglar en la vida interior de la clausura, salvo contadas excepciones que además deben ser autorizadas desde el Capítulo General. Por ello, como se viene comprobando a lo largo de todas estas páginas, para asegurar su autonomía de subsistencia, la política del monasterio durante prácticamente su primer siglo de existencia fue la de la compra sistemática de hazas de tierra a las que sacar rentabilidad.

Mientras tanto, la tónica general en el resto de cenobios de Granada era bien diferente, ya que si bien es cierto que no contaban con un apoyo económico tan jugoso como el que recibían los cartujos desde la casa de El Paular, también lo es que, en comparación, no era demasiado elevado su poder adquisitivo como para proceder de manera semejante. Todas las congregaciones, en la medida de lo posible, se hacían con la propiedad de algunas extensiones de tierra. Pero la mayoría de este tipo de posesiones no eran adquiridas por propia iniciativa, sino desde la fundación de obras pías y memorias por parte de seglares y religiosos, quienes les cedían la propiedad y explotación de unas tierras concretas, a cambio de que de sus beneficios se extrajese la congrua necesaria con la que sustentar a perpetuidad el costo de una determinada carga de misas por el eterno descanso de sus almas.

Resulta evidente que esta práctica consolidada no podía tener cabida dentro de la Cartuja. De hecho, tan sólo se conoce la admisión de dos excepciones muy particulares en el caso granadino. La primera es bien conocida: se trata de la dotación testamentaria que dejó el abogado de la Real Audiencia, Alonso Sánchez de Cuenca, única persona reconocida por la comunidad iliberritana como bienhechor a lo largo de su historia, siendo también el único seglar que fue enterrado bajo el pavimento de la que entonces funcionaba como iglesia de la cartuja y que a posteriori adquiriría el uso de sala capitular de legos. Este tipo de excepciones son especialmente notables, dado que ni entre los propios monjes se contempla la posibilidad de enterrarse en otro lugar que no sea el

---

<sup>160</sup> AHN, libro 3619, fol. 148v.

cementerio comunitario, ubicado normalmente en el centro del claustro mayor, a modo de recurso de apercebimiento que salta a la vista de los cartujos cada vez que salen de sus celdas<sup>161</sup>.

Empero, el licenciado Sánchez de Cuenca demostró una especial largueza para con la comunidad, en un momento en que la nobleza granadina se mantenía distante ante el desplante dado contra los deseos funerarios del Gran Capitán. Así, previamente a la muerte de aquel único bienhechor en 1538, como ya se dijo, estando en vida extrajo de su hacienda 500.000 maravedíes destinados a la construcción de la primitiva iglesia en la que recibió sepultura, más otros 300.000 maravedíes para realizar la primitiva fuente del claustro mayor<sup>162</sup>.

Además, por la apertura de su testamento, el cual otorgó ante el escribano Juan de Sossa, dejó a la congregación un legado de 608.643 maravedíes, que habían de estar destinados a garantizar que la orden pudiese emplearse también en el ejercicio de la caridad, usando dicha partida para comprar tierras para arriendo con que costear las limosnas de pan para los pobres y de redención para los cautivos<sup>163</sup>. Aparte, hace a la cartuja responsable de administrar póstumamente sus bienes, hasta haber repartido y satisfecho la cantidad de 900.000 maravedíes entre sus cuatro herederos<sup>164</sup>. No dejó gravada carga alguna sobre este legado, respetando así la regla de los cartujos, aunque como bien se indicó, fue de ellos mismos de quienes partió la iniciativa de solicitar la correspondiente aplicación de sufragios por el alma del bienhechor en todas las casas de la orden, así como de establecer la aplicación de un treintanario por su eterno descanso de forma anual en la casa de Granada<sup>165</sup>.

Por su parte, la segunda memoria establecida en la Cartuja no afectó en nada a la rigidez de la clausura, sino que estaba relacionada con el único espacio de culto destinado para seglares que se concebía en el monasterio. Éste estaba constituido por una pequeña capilla que ocupaba la mayor parte del espacio que hoy es entendido como zaguán o portería de acceso al cenobio. Esta portería, inicialmente, no era más que un estrecho pasillo, llamado conversatorio, que comunicaba la puerta que daba al compás con aquella otra que permitía el acceso al claustrillo. Entrambos accesos se abrían otras dos puertas: una en el muro norte que salía directamente a los pies de la nueva iglesia, y otra en el muro opuesto desde la que se entraba en la pequeña capilla de la

---

<sup>161</sup> ROIG 2012: 131-2.

<sup>162</sup> AHN, libro 3611, fol. 22r.

<sup>163</sup> *Ibidem*, fols. 47r-48r y 49r.

<sup>164</sup> *Ibidem*, fol. 47r.

<sup>165</sup> *Ibidem*, fols. 28r-v.

portería, en la que el procurador se ocupaba de decir la misa para los criados y habitantes seculares del monasterio.

Este reducido espacio de culto estaba dedicado a la Virgen del Rosario, por ser el rosario una devoción de origen netamente cartujano<sup>166</sup>, y en él además se había establecido una hermandad rosariana por parte de esos mismos seculares a partir del año 1610, durante el priorato de Manuel de Benavides<sup>167</sup>. Pero sería mucho antes cuando, siendo prior Pedro de San Sebastián en el año 1562, Rodrigo de Rivera, que había sido mayordomo del monasterio, fundase por testamento otorgado a 8 de marzo de ese año ante Andrés de Aguilera, una capellanía con que asegurar la dotación del recién creado espacio cultural de la portería. Los términos correspondían a la instauración de una capellanía perpetua sobre la que recaía una carga de decir una misa rezada en dicha capilla todos los domingos, fiestas de precepto, días de Pascua de Navidad y Resurrección, y por último en el aniversario de su fallecimiento.

Para poder asegurar este sostenimiento, deja al priorato de la Cartuja la administración de dos casas que tenía en alquiler junto al aljibe del Hospital Real, de cuya renta se obtenía un beneficio anual de 7.000 maravedíes. A ello se sumaba el haber asumido la completa dotación de ornamentos para la capilla, junto con otra partida de 65.000 maravedíes que los cartujos habrían de emplear en lo que considerasen más oportuno, con lo que se permitieron comprar tres nuevas hazas en el granadino pago del Tafiar<sup>168</sup>.

Por último, conviene subrayar la evidencia del modo en que los cartujos tan sólo elegían para el ejercicio de la mayordomía de la casa, o lo que es lo mismo, como administradores externos, a varones bien posicionados, tanto social como económicamente, y que estuviesen exentos de compromisos familiares. Por así decirlo, estas figuras constituían la mano derecha del prior y del procurador a la hora de intervenir en aquellos asuntos profanos en los que no estaría bien visto que se evidenciase la presencia de un monje cartujo. Serían personas con un compromiso muy activo en la vida del monasterio, aunque completamente ajenas a la clausura, pero cuyo nivel de vinculación implicó que en muchos casos la congregación se presentase como heredera y única administradora del legado testamentario que dejaban.

---

<sup>166</sup> IBÁÑEZ Y MENDOZA 1978: 49, 212-213 y 249. Roig 2012: 66 y 115.

<sup>167</sup> OROZCO DÍAZ 1972: 108.

<sup>168</sup> AHN, libro 3611, fols. 56v-57r.

### 2.3. *Frigalidad y prosperidad: el devenir cotidiano en los siglos XVI al XVIII*

Queda visto cómo, en el epicentro del siglo XVIII y momento de auge de la Cartuja de Granada, este monasterio contaba con unas cifras nada modestas por las que se hacía poseedor y custodio de vastas extensiones de tierra, de una comunidad que rondaba el medio centenar de profesos, de un patrimonio artístico incuantificable y altamente admirado, al tiempo que se mostraba capaz de asegurar el sustento de algo más de cuatro decenas de mayordomos y mozos de servicio, muchos de los cuales vivían con sus familias en las casas adyacentes.

La austeridad se convertía entre sus muros en un concepto que se amparaba en la forma de vida silente y solitaria, llena de mortificaciones que eran compensadas con copiosos alivios. Sirva como ejemplo, entonces igual que hoy, la mortificación por la que se renuncia a cualquier consumo de carne, sumada a la dureza del ayuno perpetuo de los viernes y de la realización de una sola comida al día durante los meses del ayuno. Todo ello encuentra su contrapunto en el hecho de la gran abundancia que suele caracterizar a las comidas que se realizan y a los alimentos que se permite comer, sea cual sea el momento del año. Es decir, el hecho de que la orden se ahorre los costos de la carne, sin obviar la realidad de que contaban con sus propias ganaderías destinadas al comercio y elaboración de productos derivados, no implica que el gasto en comida sea menor.

Como bien es sabido, si el cenobio cartujano de Granada pudo afrontar los nada menudos costos de alcanzar tan elevadas cotas, hasta el punto de ser considerado uno de los monasterios más grandes, prósperos y relevantes de la orden, ello fue por la implantación del sistema de arrendamiento como eficaz aprovechamiento de las amplísimas extensiones de tierra que fue adquiriendo<sup>169</sup>. La compra paulatina de las tierras del pago de Aynadamar que circundaban el cenobio tuvo lugar a lo largo de todo el siglo XVI, asegurando de esta forma el perímetro de aislamiento de la casa y un acceso muy directo a todos aquellos cultivos y productos derivados de animales que podrían asegurar su subsistencia más inmediata. A finales del siglo XIX el panorama del entorno de la cartuja no era demasiado diferente del que se había conseguido generar en el monasterio mientras lo habitaron los cartujos, y así lo relata Gómez-Moreno, cuando describe el Cercado Alto de la cartuja como un inmenso sembrado de olivos, viñas y hortalizas<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> RODRÍGUEZ DOMINGO 2010: 123. En aras del progreso económico derivado de un aprovechamiento de las tierras más eficiente, se generaliza el sistema de arrendamiento de terrenos de cultivo a partir del año 1575.

<sup>170</sup> GÓMEZ-MORENO 1892: 352-353.

Estas propiedades se extendían desde casi los límites de El Fargue hasta las huertas próximas a la puerta de Fajalauza, lo que implicó también la inclusión en las tierras de Aynadamar de una buena parte de las fanegas contenidas al noreste por el pago de Mafrox y al sureste por el pago de Almachachir – Cercado Alto–, y también de los pagos del Beiro, Flun y Macharatalán en todo el límite oeste –Cercado Bajo–. Todas estas tierras, dotaban al perímetro del monasterio, entre sus dos cercados, de una extensión que quedaba por encima de los 445 marjales, lo que en lenguaje del sistema métrico decimal se traduce en algo más de 23,4 hectáreas, conformándose en base a la adquisición de hasta 72 propiedades rústicas, procedentes en su mayoría del antiguo haber de la población morisca<sup>171</sup>.

Además, como ya se indicó, todas estas propiedades contaban con sus correspondientes cartas de derecho de riego sobre las aguas que conduce la acequia de Aynadamar, dentro de los cerca de 10 kilómetros que recorre, desde su origen en la Fuente de las Lágrimas de Alfacar hasta que se agota su uso en los límites del Albaicín<sup>172</sup>. Por lo tanto, el pago de Aynadamar quedaba conformado en un fértil vergel colmado por tierras de regadío, que se alternan con algunas puntuales fanegas de secano. Este panorama fue perdiendo progresivamente la arbitraria distribución de los caprichosos espacios de recreo de la época nazarí, para adquirir una estructura del máximo aprovechamiento del cultivo con la creación de bancales. En ellos, se desarrollaba una práctica agrícola destinada fundamentalmente al autoconsumo y el comercio, centrada en el policultivo de hortalizas, frutas, legumbres y cereales, junto con la creación de unos pocos terrenos de pasto<sup>173</sup>.

Ni que decir tiene que no va a faltar la abundante explotación de la alta rentabilidad de la viña y, sobre todo, del olivar, en base a lo cual se edificaría un molino de aceite en las proximidades del monasterio en 1563<sup>174</sup>. Por otra parte, otras jugosas fuentes de ingresos que habrá que sumar a las explotaciones agrícolas y ganaderas, habrán de ser los alquileres de casas y tiendas, junto con la venta de turnos de riego sobre las aguas de Aynadamar, con los que la Orden de la Cartuja se presentaba como la gran poseedora de unos envidiables derechos sobre el reparto de aguas. Éstos quedan desgranados por el doctor Francisco Miguel Torres Marín, cuyas conclusiones se distribuyen en la siguiente tabla<sup>175</sup>:

---

<sup>171</sup> TORRES MARÍN 2007: 31-35.

<sup>172</sup> LÓPEZ LÓPEZ 2010: 28-30.

<sup>173</sup> TORRES MARÍN 2007: 34.

<sup>174</sup> AHN, libro 3611, fól. 54v.

<sup>175</sup> TORRES MARÍN 2007: 30-31.

<b>Turno</b>	<b>Proporción</b>
Del alba al amanecer	Toda el agua desde el 1 de abril hasta el 31 de octubre
Del amanecer al mediodía	Todos los martes del año
	Todos los viernes del año
	Un sábado de cada mes
De vísperas al anochecer	Todos los lunes desde el 24 de junio al 1 de octubre
	La mitad del agua todos los miércoles del 24/6 al 1/10
	Toda el agua un jueves de cada mes
	La mitad del agua dos jueves de cada mes
	La cuarta parte del agua todos los domingos del 24/6 al 1/10

Más allá del pago de Aynadamar, el reparto de las propiedades de la Cartuja fue bastante desigual. Sin abandonar el término jurisdiccional de la ciudad de Granada, la orden era propietaria de 13 hazas de regadío conformadas por algo menos de 147,5 fanegas en la alquería de Armilla y unos 110 marjales en la colindante de Tarramonta. Junto a ellas, hay que anotar los 48 marjales y 43 estadales que eran explotados en el pago de Macharatalán, también denominado del Río Viejo, junto al camino de Purchil<sup>176</sup>. Por otra parte, fuera del término de Granada, la cartuja concentraba sus principales centros de explotación en la comarca de los Montes Orientales, donde acumulaba un predio nada desestimable de 570 fanegas en el término de Íllora, a las que se añaden las 429 fanegas en Alcalá la Real, otras 199 en Moclín, más otras 130 en Montefrío, junto con un haza de 50 fanegas en Colomera<sup>177</sup>.

Entre tanto, por la Vega del Genil se diseminaban otras tantas propiedades de menor alcance, como los 484 marjales y 99 estadales repartidos en 68 hazas dentro de las lindes de Churriana, mientras que en Gabia la Grande disponía de un total de 50 predios rústicos que sumaban 293 marjales y 58 estadales. Dentro de este lote de tierras también habría que incluir las escasas posesiones en Maracena, correspondientes a tres hazas que comprendían 22 marjales y 90 estadales<sup>178</sup>. Mientras que en el lugar de Pulianas, el monasterio era poseedor de una granja en el pago de la Calzada de Breña, que además comprendía una

<sup>176</sup> Ibidem, 22-3.

<sup>177</sup> Ibidem, 10-8.

<sup>178</sup> Ibidem, 19.

extensión de olivar de 8 marjales y 6 estadales<sup>179</sup>, siendo adquirida esta propiedad de forma más tardía a finales del siglo XVII<sup>180</sup>. Algo más distante, en la comarca de Alhama, la villa de Escúzar veía en manos de los cartujos tan sólo dos hazas que sumaban cinco fanegas y media entre las dos, en términos del cortijo del Yucar<sup>181</sup>. Además, en la costa granadina, poseía la Cartuja una suerte de 24 marjales y 155 estadales de tierra de riego repartidos entre los pagos Alto y de los Pedregales en la villa de Lobres<sup>182</sup>.

Pero, si de dos explotaciones estaba especialmente orgullosa la congregación, éstas no eran otras que, por un lado el Cortijo de Alitaje, bautizado por los monjes con la advocación de su patrono como de San Juan de Alitaje, situado junto al río Cubillas a su paso por Pinos Puente, y comprensivo de 3.104 marjales, siendo uno de los núcleos más productivos de todas las propiedades enumeradas<sup>183</sup>. Por otro lado, con bastante menor extensión, despuntaba la granja de El Chaparral, de apenas 378 marjales, pero de un intenso uso ganadero<sup>184</sup>. Para Torres Marín esta última propiedad se corresponde con la aldea homónima situada a unos cuatro kilómetros de Albolote y perteneciente a su jurisdicción. Esta afirmación sin duda es realizada por desconocimiento de que, en el camino real que sale desde Albolote hacia El Chaparral, aún subsiste el cortijo denominado por los lugareños como Granja de la Cartuja, donde hace algunos años instaló el ayuntamiento de la localidad una planta de reciclaje y que es el sitio que se corresponde con la antigua posesión de los hijos de san Bruno.

Para mayor clarificación del estudio comparativo de las propiedades rústicas de la cartuja, se ofrece el desarrollo de la siguiente tabla, con transposición al sistema decimal:

---

<sup>179</sup> Hemeroteca “Casa de los Tiros” (en adelante, HCT): Diputación Provincial de Granada, “Monasterio de la Cartuja”, *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, abril 28, 1843.

<sup>180</sup> AHN, libro 3619, fol. 12v.

<sup>181</sup> TORRES MARÍN 2007: 19.

<sup>182</sup> HCT: Diputación Provincial de Granada, “Monasterio de la Cartuja”, *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, junio 20, 1845.

<sup>183</sup> TORRES MARÍN 2007: 20-21.

<sup>184</sup> TORRES MARÍN 2007: 22.

<b>Término</b>	<b>Extensión</b>	<b>Término</b>	<b>Extensión</b>
Granada	23,4 ha.	Albolote	19,34 ha.
Armillá	9,60 ha.	Churriana	25,45 ha.
Tarramonta	5,80 ha.	Gabia la Grande	15,92 ha.
Río Viejo	2,54 ha.	Íllora	368,16 ha.
Escúzar	3,55 ha.	Montefrío	83,96 ha.
Maracena	1,20 ha.	Moclín	128,54 ha.
Pulianas	0,42 ha.	Colomera	32,30 ha.
Lobres	1,34 ha.	Alcalá la Real	277,09 ha.
Pinos Puente	162,96 ha.	<b>Total</b>	<b>1.140,76 ha.</b>

### 3. Las exlaustraciones decimonónicas y el final de la presencia cartujana en Granada

A finales de enero de 1810, los franceses se encontraban a las puertas de Granada y la Junta Patriótica que regía la ciudad desde dos años antes se disponía para efectuar su huida. Este transitorio desgobierno dio lugar a que la muchedumbre del pueblo, furiosa ante la impasibilidad de la aristocracia y el clero, se decidiese a asaltar numerosos conventos, lo que facilitó seguidamente la ocupación de estos espacios por las tropas francesas para muy distintos fines<sup>185</sup>. Quizá por quedar extramuros, la Cartuja de la Asunción no fue víctima del descontento popular pero, ante la llegada de los invasores, el prior Francisco María de Aldrete disolvió la congregación el 24 de enero de ese año, tras lo cual los monjes abandonaron el cenobio, dejando expedito el acceso libre de las tropas galas<sup>186</sup>.

Prontamente, el general Horace Sebastiani escogería el monasterio como espacio en el que ir reuniendo las obras de arte procedentes de otros conventos de la ciudad, para conformar el futuro museo civil. Además, José Bonaparte aplicó las extensas y fructíferas propiedades de la cartuja para el sustento del Trono español que ahora él ocupaba. Como apunta el profesor Barrios Rozúa, este hecho debió ser el que salvó a la cartuja de ese voraz expolio que en tan gran medida dilapidó el patrimonio de los establecimientos de regulares en Granada. Con la ocupación francesa tan sólo desapareció el sagrario de la capilla del *Sancta Sanctorum*, una celebrada joya realizada en

<sup>185</sup> BARRIOS ROZÚA 2013: 104-113.

<sup>186</sup> AHN, libro 3619, fol. 148v.

plata y cristales<sup>187</sup>, mientras que en las dependencias monásticas se produjeron algunos daños estructurales, siendo la nutrida biblioteca conventual el único espacio que se vio totalmente expoliado<sup>188</sup>.

Por tanto, en este caso y de manera excepcional, la Invasión Francesa no sería tan perjudicial para el monasterio y sus propiedades, como sí lo supondrían algunos años después las medidas desamortizadoras ejecutadas durante el Trienio Liberal. Habitualmente, la historiografía ha extendido la interrupción de la vida comunitaria en la cartuja desde la Dominación Francesa hasta el final del Trienio Liberal<sup>189</sup>, pero la realidad es que aquella pudo reactivarse mucho antes. De hecho, toda vez que las tropas galas habían abandonado Granada para el 17 de septiembre de 1812, la comunidad cartujana comenzó a tratar de recomponerse, lo que no se alcanzó completamente hasta el 15 de enero de 1814. Éste es el momento en que vuelve a la vida una mermada congregación de 11 padres y cinco legos, afanada en unos costosos trabajos de rehabilitación del monasterio.

Con todo, la evolución posterior les fue benévola, dado que para el 17 de febrero siguiente conseguían de Fernando VII un decreto por el cual les era devuelta la totalidad de sus posesiones anteriores a las medidas desamortizadoras de José Bonaparte<sup>190</sup>. Sin embargo, esta situación de nueva bonanza gozaría de escasa duración, ya que durante la antedicha etapa política que va desde 1820 a 1823, se decretó una nueva medida de exclaustación contra los conventos con menos de 12 profesos<sup>191</sup>, ante lo cual la cartuja granadina se vio afectada. Además, con las nuevas leyes desamortizadoras en la mano, se procedió a fraccionar todo cuanto pertenecía al monasterio y, tras desestimar la propuesta del ayuntamiento de convertir la cartuja en sede de la Junta Municipal de Sanidad<sup>192</sup>, se inició la subasta de tierras, huertas y dependencias del monasterio, a excepción del claustillo y la iglesia que eran respetados por el incuestionable valor de las obras de arte que albergaban en su interior. El claustro mayor y la casa prioral fueron adquiridos por el intendente Iturriaga de Muro, mientras que las casas que quedaban a uno y otro lado del compás fueron a parar a manos de José Mesa<sup>193</sup>.

---

<sup>187</sup> ARChGr, leg. 4432-26, s.fol.

<sup>188</sup> Ídem.

<sup>189</sup> Así persiste esta opinión hasta en estudios más recientes, como: Barrios Rozúa 1998: 523.

<sup>190</sup> AHN, libro 3619, fol. 149r.

<sup>191</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 116-119.

<sup>192</sup> VIÑES MILLET Y GAY ARMENTEROS 1987: 171.

<sup>193</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 523.

Empero, nuevamente el retorno de los cartujos a su casa granadina fue autorizado el 10 de septiembre de 1823, de modo que la mayor parte de los bienes del monasterio fueron devueltos, a excepción de una buena porción de las tierras que no pudo ser recuperada<sup>194</sup>. Y ello a pesar de los desvelos del padre Manuel García Vinuesa, quien sería prior del monasterio en esta última y difícil etapa, y que desde 1820 venía luchando con insistencia por la devolución del monasterio a sus originales propietarios. Su lucha fue tan notable que, lejos del anonimato que en otras circunstancias hubiera reservado, su persona fue bastante conocida por la aguerrida defensa de las órdenes regulares que realizó ante las administraciones públicas. Llegó incluso a colaborar hasta bien entrado el año 1821 con el Crédito Público y la administración de los bienes del monasterio, hasta que finalmente pudo conseguir su devolución a la comunidad en la fecha antedicha<sup>195</sup>. Por su parte, los esfuerzos interrumpidos por devolver el monasterio a su esplendor anterior a la llegada de los franceses, lograron concretarse tras el Trienio Liberal, ya que, aunque desprovistos de una buena parte de las rentas y documentación, apenas hubo que reponer pérdidas materiales en el cenobio.

Con todo, esta nueva quietud no duraría demasiado, de manera que el 20 de agosto de 1835, aún con el padre García Vinuesa al frente<sup>196</sup> y al hilo del clima anticlerical al que sucedieron los decretos de excomunión puestos en marcha por Mendizábal, la comunidad entera fue expulsada por última y definitiva vez del monasterio. No obstante, se consiguió la pertinente autorización para que un padre y un lego quedasen allí bajo el pretexto de asegurar la continuidad del culto en la iglesia y la atención espiritual a los habitantes del entorno<sup>197</sup>. En los años siguientes, el cenobio quedaría exento de cualquier uso y desprovisto de mayor custodia que la de sus dos inquilinos. Así, el conjunto monástico se convirtió en un blanco fácil para el expolio y en 1838 se perpetró el robo de 81 lienzos, de los que se lograron recuperar 60<sup>198</sup>. El golpe delictivo fue tramado por José Jaldo, quien conocía bien el monasterio puesto que en 1820 había sido el comisionado al que Iturriaga de Muro había otorgado poderes para proceder con la compra y custodia del claustro mayor y

---

<sup>194</sup> Archivo Histórico Provincial de Granada (en adelante, AHPGr), fondo Desamortización, leg. 5072/22: *Relación de conventos restaurados*, 1823, s.fol.

<sup>195</sup> GONZÁLEZ DE MOLINA NAVARRO 1985: 374.

<sup>196</sup> HOGG, GIRARD y LE BLÉVEC 1999: 335.

<sup>197</sup> LÓPEZ BURGOS 1996: 281 y 306.

<sup>198</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 524.

la casa prioral<sup>199</sup>. Un año antes, el 15 de julio de 1837, el mobiliario de todas las dependencias del monasterio y los ornamentos litúrgicos y alhajas de la sacristía salieron a subasta<sup>200</sup>.

Ante este suceso, las autoridades locales se plantearon volver a poner en uso el monasterio y con el fin de mantener una mayor vigilancia sobre las obras, se nombró una comisión de autoridades que barajó la posibilidad de trasladar todas las piezas de valor artístico al Museo de Bellas Artes establecido en el exconvento dominico de Santa Cruz la Real. Pero rápidamente se hizo manifiesta la oposición de la Real Academia de San Fernando, que no consideraba justificada la descontextualización de estas obras, con lo cual se pensó en trasladar al monasterio el culto religioso que se desarrollaba habitualmente en la cercana Ermita del Cristo de la Yedra. Pero, desestimada también esta opción, se procedió a declarar la iglesia de la cartuja y las dependencias auxiliares del claustro como sede servidera de la Parroquia de San Ildefonso<sup>201</sup>, pasando a distribuirse entre los muros de estos dos espacios el grueso de las obras de arte que subsistían, dado que, pese a la oposición de la Academia, algunos de los mejores lienzos de la cartuja habían sido trasladados al museo.

El 8 de febrero de 1841, vuelve a entrar en escena un indemne José Jaldo, que no cesaba de entretejer argucias para reclamar la posesión de aquellas dependencias de las que figuró como comprador en el Trienio Liberal, aprovechando el reciente fallecimiento de Iturriaga de Muro<sup>202</sup>. Pero, pocos meses después, la viuda de éste, Ana de Iturriaga, delató a Jaldo, no sólo en lo que respecta a la posesión ilícita del monasterio, sino también en relación con el robo de los 81 lienzos, con lo que fue condenado a dos años de prisión<sup>203</sup>.

Entretanto, la viuda de Iturriaga lo único que pretendía era resarcirse por las afrentas de Jaldo, ya que realmente no podía hacer frente al pago de los plazos del monasterio, por lo que decide volver a disponer su venta en pública subasta, la cual se celebra el 27 de enero de 1842 con un precio de salida de 558.500 reales<sup>204</sup>. Fue así cómo la mayor parte del conjunto monástico acabó en manos del especulador hispalense Manuel María Méndez, que no miraba

---

<sup>199</sup> Ibidem: 523.

<sup>200</sup> HCT: Diputación Provincial de Granada, “Monasterio de la Cartuja”, *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, julio 15, 1837.

<sup>201</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 524.

<sup>202</sup> ARChGr, sección Real Acuerdo, leg. 4421-32: *Entrega del monasterio de la Cartuja a José Jaldo*, 1841.

<sup>203</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 524.

<sup>204</sup> HMC: Diputación Provincial de Granada, “Monasterio de la Cartuja”, *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, noviembre 27, 1842.

sino por la rentabilidad de los materiales que podía extraer, no dudando en comenzar el derribo de inmediato. Las primeras piezas desmanteladas fueron las correspondientes a la cocina y la despensa. Alarmados por esta situación, los integrantes de la Comisión de Monumentos de Granada expusieron formalmente sus quejas al ministro de la Gobernación en un escrito fechado en ocho de septiembre de 1844, en el cual se mostraba lo incomprensible de tamaña tropelía:

*el suntuoso monasterio de la cartuja, esa obra magnífica y venerable de nuestra antigüedad, ese vasto y hermoso edificio que reúne tantas bellezas, tantos recuerdos y tanta celebridad, que atraía a Granada a no pocos viajeros y era siempre visitado inmediatamente después de la Alhambra, está siendo destruido por orden de un especulador que lo destroza para obtener el lucro de los materiales; ¡y esto sucede al mismo tiempo que se dan decretos y se forman comisiones para conservar nuestras antigüedades artísticas y nuestros monumentos históricos!*<sup>205</sup>.

Así pues, el dicho Manuel María Méndez, alertado por la presión que trataban de ejercer los organismos municipales, no hizo otra cosa que acelerar el proceso de derribo. De esta manera, para el 14 de septiembre siguiente, la misma Comisión de Monumentos elaboraba un exhaustivo informe dirigido a la Academia de San Fernando, según el cual ya habían dejado de existir todas las dependencias exteriores y la mayor parte de las celdas. Escapaban aún las del lado este, que permanecían arrendadas como viviendas a distintos particulares, mientras que la casa prioral había pasado a usarse como vivienda de recreo.

Por su parte, los ricos zócalos de azulejos del claustro mayor habían sido previamente arrancados y vendidos en su mayor parte a Antonio Díez de Rivera, mientras que los restantes fueron cedidos para la restauración del Convento de San Francisco de la Alhambra<sup>206</sup>. Se alerta, además, en dicho escrito, de que podrían estar amenazadas también las dependencias del claustriillo, cuyo derribo sería finalmente prevenido por la Real Orden de 25 de septiembre de 1844, por la que el Estado conseguía recuperarlo para su propiedad, descontando para ello 275.000 reales del montante total que Méndez debía pagar por la adquisición del cenobio<sup>207</sup>. Acto seguido se procedió a declarar el

<sup>205</sup> Archivo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando (en adelante: ARASF): leg. 42-2/2.

<sup>206</sup> Ídem.

<sup>207</sup> AHPGr, fondo Desamortización, leg. 5072/21: *Compra-venta del claustriillo del monasterio de la Cartuja por el Estado*, 1844, s. fol.

conjunto de la iglesia y el claustillo como Monumento Artístico, de manera que el 22 de octubre de 1851 la Comisión de Ornato aprobaba una partida de 7.426 reales para llevar a cabo las reparaciones más urgentes<sup>208</sup>.

El recinto de la hospedería y el conjunto de edificios auxiliares fueron devueltos a José Mesa, quien cedió su propiedad en 1836 a Antonio López Martín, el cual optó por dedicar también estos espacios a viviendas de renta<sup>209</sup>. Asimismo, a partir de 1840 se procede a la subasta sistemática de los predios rústicos que aún conservaba el monasterio, lo que permite conocer las escasas tierras que, en comparación con las vastas extensiones que conformó durante la Edad Moderna, había logrado recuperar la congregación a partir de 1823, según se refleja en la siguiente tabla<sup>210</sup>:

Lugar	Parcela	Renta	Venta
Moclín	Una suerte de secano y monte	Inculto	28-05-1837
Lobres	Pago de los Pedregales: un haza de 7 marjales con 87 estadales de riego de 2ª	60rs./año	29-05-1840
	Pago Alto: un haza de 17 marjales y 68 estadales de riego de 2ª	160rs./año	
Motril	Pago de Manuel Alonso: un haza de 5 marjales de riego de 2ª	5rs./año	
Pulianas	Pago de la Calzada de Breña: un haza de 8 marjales y 6 estadales de olivar	161rs./año	28-04-1843
Granada	Pago de Tarramonta: una alameda de 50 marjales y 60 estadales con 1.500 chopos	Sin carga	01-05-1843
Churriana	Era de la Cartuja: 2694 varas <sup>2</sup> de empedrado.	145rs./año	27-03-1846

En este estado tan lamentable perduraría la cartuja granadina durante prácticamente un siglo, hasta que en 1943, blandiendo como argumento el avanzado estado de deterioro que poseían la galería este del claustro mayor y la casa prioral, se procede a su derribo<sup>211</sup>. De este modo, algunos de los alfarjes procedentes de las celdas que aún subsistían fueron aprovechados en la nueva remodelación del Convento de San Francisco de la Alhambra como parador

<sup>208</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 526.

<sup>209</sup> Ídem.

<sup>210</sup> HCT: Diputación Provincial de Granada, “Monasterio de la Cartuja”, *Boletín Oficial de la Provincia de Granada*, abril 28, 1843 y junio 20, 1845.

<sup>211</sup> GALLEGO Y BURÍN 1996: 428.

de turismo. Entre tanto, las arcadas del patio de la casa prioral fueron adquiridas por un particular que las dispuso nuevamente en el jardín de un carmen privado, situado al final de la calle Carril de San Cecilio. Entretanto, la portada de piedra y la fuente permanecieron desmontadas y almacenadas en el claustro hasta que en 1970 se ordenó su nueva disposición en el recientemente restaurado claustro del Monasterio de San Jerónimo, al que se había trasladado la comunidad de monjas de Santa Paula<sup>212</sup>.

No obstante, estas últimas actuaciones tienen lugar siendo una nueva congregación religiosa la custodia y administradora de la cartuja y su Cercado Alto. A finales del siglo XIX, los jesuitas consiguieron restablecerse en Granada al tiempo de la Restauración Borbónica, aunque no recuperaron sus propiedades históricas en torno al complejo del antiguo Colegio de San Pablo, cuya iglesia estaba ocupada desde 1842 como nueva sede de la Parroquia de los Santos Justo y Pastor<sup>213</sup>. Para poder favorecer sus progresos, procedieron a adquirir una serie de tierras dentro del Cercado Alto, donde levantaron en estilo neomudéjar el gran complejo del noviciado o Colegio Máximo en 1894, bajo las trazas de Francisco Rabanal<sup>214</sup>.

Paulatinamente, sus posesiones sobre el entorno de Aynadamar seguirán haciéndose mayores y su presencia más notable, especialmente tras los cambios de directrices en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. Así, en los años 60 del siglo XX edificaban la Facultad de Teología y destinan las parcelas a uno y otro lado de la cuesta del Observatorio para que las diócesis de Málaga, Jaén, Almería, Guadix y Murcia pudieran construir en ellas la nueva sede de sus respectivos seminarios mayores, de modo que sus seminaristas pudiesen cursar estudios teológicos en la única facultad que para ello había sido establecida en toda la jurisdicción archidiocesana de Granada. Por su parte, la diócesis granadina ya había trasladado la sede de su seminario mayor algunos años antes hasta el nuevo edificio construido por Fernando Wilhelmi en los terrenos del Cercado Bajo de Cartuja<sup>215</sup>.

Por otra parte, desde 1949 la comunidad jesuítica se hacía responsable de la conservación de lo restante del conjunto monástico, fundamentalmente tras el cese en ella de la actividad de la Parroquia de San Ildefonso, con lo que encargaba al arquitecto Francisco Prieto Moreno la rehabilitación del mismo. Durante esta intervención, la más amplia que ha conocido el monasterio en el siglo XX, se renovó la totalidad de las solerías, se consolidaron los escasos

---

<sup>212</sup> BARRIOS ROZÚA 1998: 522, nota 831.

<sup>213</sup> Ídem: 551.

<sup>214</sup> GALLEGO Y BURÍN 1996: 308.

<sup>215</sup> Ídem.

alicatados que sobrevivieron a los espolios, se amplió la portería con la supresión del espacio de la capilla seglar y se transformó el claustro en un jardín ornamental<sup>216</sup>. También se procedió a la recuperación de numerosos lienzos de Sánchez Cotán que permanecían enrollados en un estado lamentable y se retrocedió en la extensión del compás para permitir la ampliación de la carretera que desde entonces usurpa el espacio del camino de Alfacar. Pocos años más tarde, en 1971, la Universidad de Granada, bajo la iniciativa del rector Mayor Zaragoza, procedía a adquirir el resto de las parcelas sin ocupar del Cercado Alto, donde se proyectó la creación del campus que hoy se conoce<sup>217</sup>. Con ello, el perímetro de protección del cenobio se ha ido viendo cada vez más mermado, quedando delimitado al amplio solar que ocupó el claustro mayor, de acuerdo con lo contenido en la declaración del conjunto como Bien de Interés Cultural en 1985<sup>218</sup>.

## Bibliografía

- BARRIOS ROZÚA, J. M. 2013. *Granada napoleónica. Ciudad, arquitectura y patrimonio*. Granada: Universidad.
- 1998. *Reforma urbana y destrucción del Patrimonio Histórico en Granada*. Granada: Universidad - Junta de Andalucía.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, F. 1638. *Historia eclesiástica, principio y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada*. Granada: Imprenta de Andrés de Santiago.
- BLIGNY, B. 1958. *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse (1086-1196)*. Grenoble: Chez l'auteur.
- BOSQUED FAJARDO, J. F. 1986. *La cartuja de Aula Dei en Zaragoza (ventanas en el cielo)*. Zaragoza: Octavio y Félez.
- CORTÉS PEÑA, A. L. 1989. *La política religiosa de Carlos III*. Granada: Universidad.
- CRUZ Y BAHAMONDE, N. 1813. *Viage de España, Francia, è Italia*. Cádiz: Imprenta de Manuel Bosch.
- DELICADO MARTÍNEZ, F. J. 2012. «Devoción y patrimonio artístico en torno de Nuestra Señora de la Asunción en Jumilla (Región de Murcia)», en

---

<sup>216</sup> Archivo General de la Administración (en adelante, AGA), sección Cultura (03), caja 116: *Monasterio de la Cartuja. Campaña de intervención dirigida por Francisco Prieto-Moreno y Pardo, 1949-1968*.

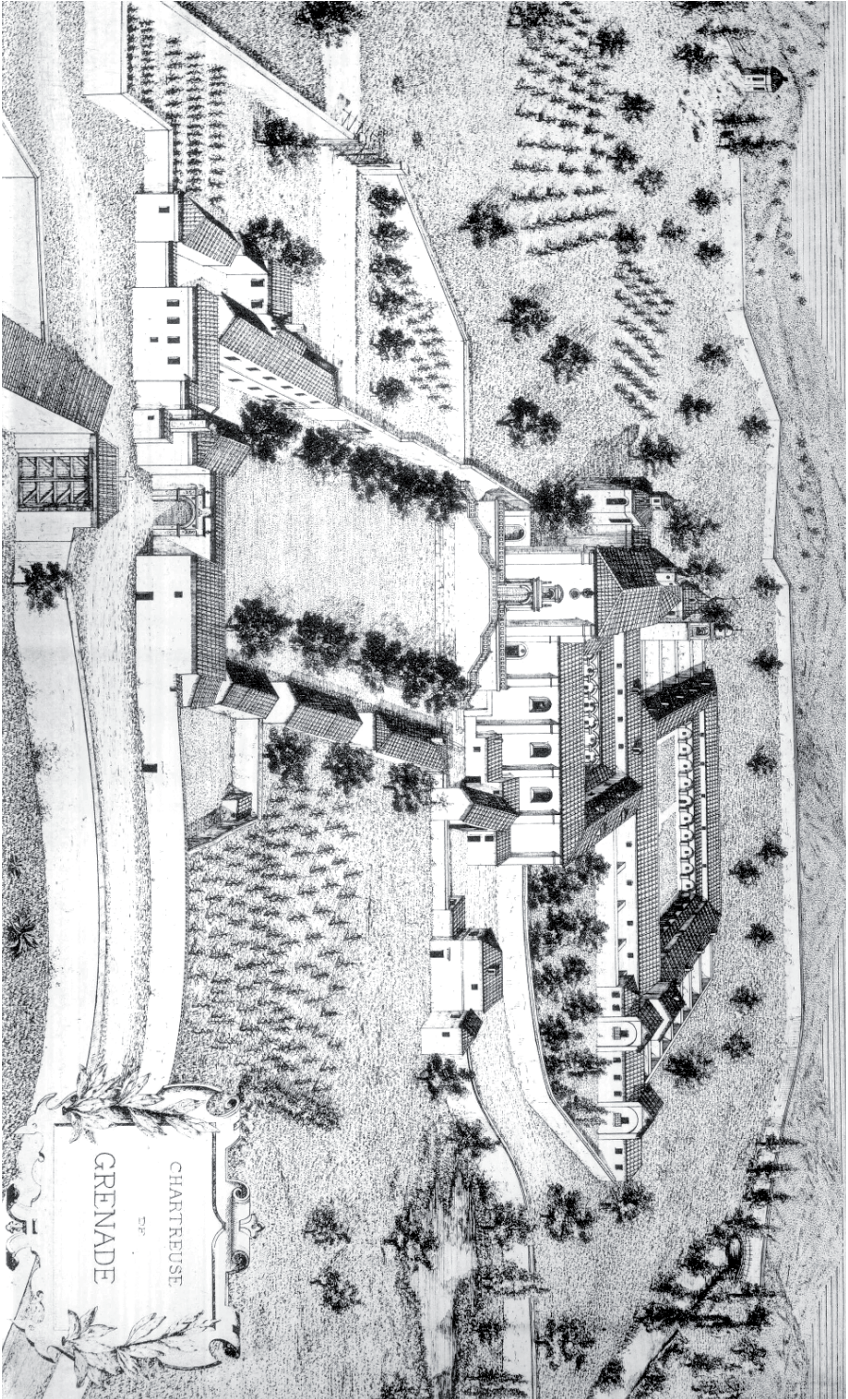
<sup>217</sup> OROZCO DÍAZ 1972: 18.

<sup>218</sup> FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ y CASTILLO RUIZ 2006: 581-582.

- Advocaciones Marianas de Gloria*: 901-926. San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- DÉNIZ YUSTE, H. 2007. *Apuntes artísticos de la Cartuja de Granada a través de inventarios del siglo XIX*. Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, B. y CASTILLO RUIZ, J. 2006. «La definición de un nuevo espacio de protección en el Campus Universitario de La Cartuja: delimitación del entorno del Monasterio de la Cartuja de la Asunción de Granada. Propuesta de actuación». *Porta da aira* 11: 579-618.
- GALLEGO Y BURÍN, A. 1996. *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*. Granada: Comares.
- GAUTIER, T. 1998. *Viaje a España*. Madrid: Cátedra.
- GÓMEZ, I. M. 1984. *La Cartuja en España*. Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik.
- GÓMEZ-MORENO, M. 1892. *Guía de Granada*. Granada: Imprenta de Indalecio Ventura.
- GONZÁLEZ DE MOLINA NAVARRO, M. 1985. *Desamortización, deuda pública y crecimiento económico, Andalucía 1820/1823*. Granada: Diputación Provincial.
- HOGG, J. 2007. *Las Cartujas de Las Cuevas, Cazalla de la Sierra y Granada*. Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik.
- HOGG, J., GIRARD, A. y LE BLÉVEC, D. 1999. *Aula Dei*. Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik.
- IBÁÑEZ, J. y MENDOZA, F. 1978. «El culto a la Santísima Virgen en la Cartuja. El Santo Rosario». *Scripta de María* 1: 157-269.
- LINAGE CONDE, A. 1977. *El Monacato en España e Hispanoamérica*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española.
- LLORCA, B. y GARCÍA VILLOSLADA, R. 1967. «El pontificado romano, en su lucha con el conciliarismo», en *Historia de la Iglesia Católica*: 306-341. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- LÓPEZ BURGOS, M. A. 1996. *Siete viajeras inglesas en Granada (1802-1872)*. Granada: Axares, 1996.
- 1994. *Viajeros ingleses en Andalucía. Granada (1800-1843)*. Granada: Némesis.
- LÓPEZ LÓPEZ, M. 2010. «Infraestructuras del agua: la acequia de Aynadamar». *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico* 74: 28-37.
- MARÍN LÓPEZ, R. 1999. «Origen y evolución del patrimonio del Monasterio de San Jerónimo de Granada (siglos XVI-XVII)». *Chronica Nova* 26: 215-242.
- MAYO ESCUDERO, J. 2008. *La Congregación Nacional de los Cartujos Españoles*. Salzburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik.

- ORDO CARTUSIENSIS. 1919. *Maisons de l'Ordre des Chartreux: vues et notices*. Neuville-sus-Montreuil: Imprimerie et Phototypie Notre-Dame des Prés.
- OROZCO DÍAZ, E. 1993. *El pintor fray Juan Sánchez Cotán*. Granada: Universidad - Diputación Provincial.
- 1972. *La Cartuja de Granada*. Granada: Obra Cultural de la Caja de Ahorros.
- PALOMINO DE CASTRO Y VELASCO, A. 1797. *El museo pictórico y escala óptica*. Madrid: Imprenta de Sancha.
- RODRÍGUEZ DOMINGO, J. M. 2010. «La cartuja de Nuestra Señora de la Asunción de Granada», en V. M. GÓMEZ CORNELLES y V. F. ZURIAGA SENENT (eds.) *Memoria y arte del espíritu cartujano. Las cartujas valencianas*: 121-134. Valencia: Generalitat.
- 2003. «El Gran Capitán y la Cartuja de Granada», en C. BAUÇÀ DE MIRABÒ GRALLA (ed.) *Princeps i reis: promotors de l'ordre cartoixà*: 318-392. Palma de Mallorca: Universidad de las Islas Baleares, 2003.
- 1996. «La cartuja de Granada durante el siglo XIX», en *Scala Dei. Actes del Congrès internacional*, 321-346. Salburg: Universität, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1996.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. 2005. «La Cartuja de Granada. Patrimonio y frontera». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 17: 239-272.
- ROIG, R. 2012. *Diálogos en la Cartuja*. Burgos: Cartuja de Miraflores.
- ROSARIO NOBILE, M. 1994. «Una committenza iberica nella Sicilia fra tardogotico e rinascimento». *Espacio, Tiempo y Forma* 7: 23-36.
- RUIZ-DOMÈNECH, J. E. 2002. *El Gran Capitán: retrato de una época*. Barcelona: Ediciones Península.
- STIERLIN, H. 1994. «Sommet du baroque d'Espagne. La Chartreuse de Grenade». *L'Oeil* 467: 24-31.
- TAYLOR, R. 1962. «La sacristía de la cartuja de Granada y sus autores». *Archivo Español de Arte* 35: 135-172.
- 1950. «Francisco Hurtado and his School». *The Art Bulletin* 32: 26-61.
- TORRES MARÍN, F. M. (ed.) 2007. *Libro del principio, fundación y proyección de la Cartuja de Granada*. Granada: Universidad.
- VALLÉS, J. 1663. *Primer Instituto de la Sagrada Religión de la Cartuja*. Madrid: Imprenta de Pablo de Val.
- VILLARINO MARTÍNEZ, G., MORENO PÉREZ, S. y GARCÍA-CONTRERAS RUIZ, G. 2016. «Un elemento arquitectónico monumental posiblemente perteneciente a la “Cartuja Vieja” de los terrenos de Aynadamar (Granada)». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 28: 219-229.

- VIÑES MILLET, C. y GAY ARMENTEROS, J. C. 1987. *Historia urbana de Granada. Su evolución hasta fines del siglo XIX*. Granada: Centro de Estudios Municipales y de Cooperación Interprovincial.
- VV. AA. 1993. *La Provincia de Ciudad Real, arte y cultura*. Ciudad Real: Diputación Provincial.
- ZARZA SÁNCHEZ, E. 2015. «La creación de una memoria cristiana y guerrera. El caso del X duque de Béjar (1657-1686)». *Tiempos Modernos* 31 (2015): 369-392.



*Chartreuse de Grenade. Fuente: Ordo Cartusiensis. 1919. *Maisons de l'Ordre des Chartreux: vues et notices*. Neuville-sus-Montreuil: Imprimerie et Photoyvie Notre-Dame des Prés, 1919. III, 245. [Bibliothèque National de France, sig. GR FOL-H-17 (1-4)]*

## **El Arzobispo D. Martín de Ascargorta (1693-1719) y su mecenazgo al servicio del triunfo de la fe. El retablo del triunfo de Santiago de la Catedral de Granada**

IGNACIO NICOLÁS LÓPEZ-MUÑOZ MARTÍNEZ<sup>1</sup>

### **Sumario:**

El arzobispo D. Martín de Ascargorta ha trascendido a la Historia del Arte como uno de los más relevantes mecenas en la Granada barroca de las postrimerías del siglo XVII. Dicho mecenazgo no es arbitrario sino que responde a una intencionalidad teológica meridiana: la vindicación del triunfo de la Fe. Armonizado con el contexto original siloesco de la Catedral de Granada, el retablo del Triunfo de Santiago o de la Fe, promovido por Ascargorta, se erige como síntesis plástica de los principales axiomas que definen el pensamiento y el mecenazgo ascargortianos. Desde un compromiso netamente trentino, Ascargorta asimila el pasado paleocristiano de Granada y lo redefine desde los códigos de la Reforma católica, donde la idea de triunfo es prevalente sobre el pecado –representado tanto en la “herejía mahometana”–. Este postulado es aplicado por el prelado en la defensa inmaculista de la Virgen, misterio criticado por los reformistas y que Ascargorta vindica a través de su mecenazgo, como proclama del ministerio soteriológico de María.

### **Palabras clave:**

Historia de la Iglesia, Historia del Arte, Mecenazgo.

**The archbishop Mrs. Martín de Ascargorta (1693-1719) and his patronage for the triumph of Faith. The Triumph of Santiago altarpiece of the Cathedral of Granada**

### **Abstract:**

Archbishop Mrs. Martín de Ascargorta has transcended the History of Art as one of the most important patrons in baroque Granada in the late seventeenth century. This patronage is not arbitrary but responds to a manifest theological intentionality: the vindication of the triumph of the Faith. Related to the original siloesco context of the Cathedral of Granada, the altarpiece of the Triumph of Santiago or the Faith, promoted by Ascargorta, It stands as a plastic synthesis of the main ideas that define ascargortian thought and patronage. From a purely Trentinian commitment, Ascargorta assimilates the early Christian past of Granada and redefines it from the codes of the Catholic Reformation, where the idea of triumph prevails over sin –represented so much in the “Mohammedan heresy”–. This postulate is applied by the prelate in the Immaculate defense of the Virgin, a mystery criticized by the reformers and that Ascargorta vindicates through his patronage, as a proclamation of the soteriological ministry of Mary.

### **Keywords:**

History of Catholic Church, History of Art, Patronage.

<sup>1</sup> Grupo de investigación HUM 362 de la Universidad de Granada. <https://orcid.org/0000-0002-7410-9469> <ignacion.lopezmunoz.edu@juntadeandalucia.es>

Probablemente condicionado por unas propicias circunstancias económicas, el siglo XVII fue una etapa especialmente proclive al mecenazgo artístico por parte de diferentes estamentos sociales. En el caso del patrimonio eclesiástico no solo la propia tesorería diocesana sino también los beneficiados, la feligresía, las Hermandades y Cofradías, y por supuesto los representantes de la jerarquía eclesiástica contribuyeron con su mecenazgo a la eclosión del Barroco<sup>2</sup>. El siglo XVII significa la conjura de las artes al servicio del poder y de la Fe, que ahora actúan como vehículos plásticos de transmisión de los principales misterios religiosos pero además de complejos idearios políticos y teológicos, tantas veces interrelacionados. Granada es un preclaro manifiesto de ese Arte del poder: efímera capital imperial, reino definitivo para la formación moderna de España y ciudad elegida por los Reyes Católicos para su enterramiento son notables circunstancias que posibilitan la creación de un Arte de Estado, precisamente en un contexto de reivindicación del pasado cristiano de una ciudad siete siglos musulmana. El siglo XVII también es para Granada, desde un punto de vista político y económico, el siglo del desencanto: la decadencia del imperio español se hace evidente en una ciudad que había despertado de su sueño imperial pero que mantiene el arrojo suficiente para testimoniar a la Historia principales hitos de la arquitectura, la pintura y la escultura. La llegada a la sede arzobispal del cordobés don Martín de Ascargorta (1693-1719), procedente de la diócesis salmantina, supone un desafío al declive granadino y el impulso determinante para la definitiva consolidación de gran parte del Patrimonio artístico de su Iglesia<sup>3</sup>. El arzobispo don Martín de Ascargorta ejerce un patrocinio no solo en la propia Catedral sino también en instituciones especialmente relevantes en su carrera eclesiástica y en la historia de Granada, como el Sacromonte, el Convento del Santo Ángel Custodio, donde tenía dos sobrinas monjas –hijas de su hermano Luis de Ascargorta–, o el Colegio de la Asunción de Córdoba. Su generoso mecenazgo trasciende a otras iglesias de la capital como la Colegial del Salvador<sup>4</sup> e incluso a la Capilla Real y de la provincia, especialmente en Loja,

---

<sup>2</sup> LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J.: “El mecenazgo artístico en la Granada del siglo XVIII. La financiación del Arte religioso”. En: *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n. 10-11. Granada: CEHGR, 1996-1997, pp. 329–332.

<sup>3</sup> GÓMEZ ROMÁN, A. M.: “Promoción y mecenazgo artístico del arzobispado de Granada durante el siglo XVIII”. CORTÉS PEÑA, A. L.: *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*. Granada: Universidad, 1999, pp. 445–452.

<sup>4</sup> El panegirista Gómez de Vega menciona que para la Colegial del Salvador “dio un terno de tela, que su valor se reputa en cinco mil reales, un cáliz sobredorado que costó mil y quinientos, tres sillas de terciopelo, de valor de quinientos reales. Para blanquear la Iglesia y acabar dos cancelos, quatro mil reales, y cinco casullas, que importan dos mil reales”. GÓMEZ DE VEGA Y MONTALVO, C.:

las Alpujarras –esta intervención evidencia el compromiso de Ascargorta en la cristianización de la zona más islamizada de la archidiócesis– y Motril<sup>5</sup>. El mecenazgo de Ascargorta en la transición al siglo XVIII supone la conjuración de todo un complejo ardid ideológico, de raíces reformistas católicas, donde a través de las imágenes representadas en retablos, lienzos y esculturas el Arte se sitúa inmerso en un programa de piedad y exaltación del mensaje de Trento, y actúa a favor de la proclamación del axioma esencial ascargortiano: el *Triumphus Fidei*.

Granada, último territorio “infiel” ganado a la causa católica, será por ende un símbolo en la culminación del ideal de *Universitas Christiana* de Carlos V. En el arzobispo Ascargorta se aúnan diversos componentes que hacen de su presencia, en los albores del siglo XVIII, un epítome humanista donde se sintetizan los axiomas del Concilio de Trento y la asimilación de una herencia imperial, ejemplificada en la Catedral de Granada.

La expresión plástica más representativa de la teología del arzobispo Ascargorta está declarada en, acaso, su obra más simbólica: *el retablo del Triunfo de Santiago o de la Fe* de la Catedral granadina. A partir de una premeditada disposición de obras preexistentes D. Martín de Ascargorta diseña esta *máquina barroca* que articula un discurso cuya máxima primordial será la vindicación del *Triumphus Fidei*, idea fundamental en la doctrina ascargortiana. Dicha Fe invicta se va a organizar desde dos postulados básicos: la rehabilitación historicista de la Iglesia paleocristiana granadina representada por su primer obispo, el mártir y legendario S. Cecilio, discípulo de Santiago, y el también prelado de esa primitiva diócesis S. Gregorio de Iliberri, teólogo de la Fe del siglo IV; y la epifanía del triunfo de la Fe sobre el pecado, expresada en la iconografía del ático y simbolizada expresamente en la *Inmaculada Concepción*.

La existencia previa de cuatro de las siete obras a partir de las que se articula el programa iconográfico y simbólico del retablo (*Virgen del Pópulo o de los Perdones, Santiago, San Cecilio e Inmaculada*) no ha de llevarnos a considerar una adaptación expresa de tal programa a dichas creaciones, sino que éstas van a responder con total entidad a la teología que ilumina el diseño

---

*Panegírico historial de la vida y virtudes del Ilmo. Señor Don Martín de Ascargorta*. Madrid: Imp. Gregorio Hermosilla, 1722, pp. 39–40.

<sup>5</sup> El mecenazgo de Ascargorta va más allá del ámbito local, registrándose su patrocinio también en iglesias de la archidiócesis como Víznar, Motril y Loja, o Almócita y Bubián en la Alpujarra. Así, el 17 de julio de 1702 don Martín de Ascargorta concede autorización para la realización de una capilla en el Santuario de la Cabeza de Motril por Francisco Villanueva. A. H. D. G. *Libro minutarario de cartas. Libros Archivo*. Caja 24 (1).

A la Iglesia mayor de Loja “ayudó para su continuación, tiempo de nueve años, con nueve mil y seiscientos reales cada uno”. GÓMEZ DE VEGA, C.: Op. cit., p. 40.

de este emblema plástico, donde cada una de las obras cobra valor *per se* y en cuanto a su interrelación contextual. De esta manera, la *Inmaculada Concepción* que centra el ático se alza como culmen definitivo del axioma ideológico del retablo, el *Triumphus Fidei*. Ascargorta expresa así en esta magna obra de su mecenazgo el principio primordial de su pontificado, coincidente con el concepto áulico siloesco de la Catedral misma, y que explicita su conocimiento de la Escolástica, especialmente del pensamiento del franciscano Juan Duns Scoto, cuya cátedra en la Universidad de Granada ostenta el prelado desde 1660. Frente a la tradición escolástica tomista, vindicadora de la purificación de la Madre de Cristo a posteriori de la ascensión del pecado original, Scoto defenderá la exención de pecado en María desde el preciso instante de su concepción, siendo uno de los teólogos pioneros en la defensa del dogma inmaculista<sup>6</sup>. La Fe invicta que prevalece sobre el pecado queda subliminal y expresamente subrayada con la presencia de la *Purísima*, culmen sintético y emblemático de la teología ascargortiana y concepto prístino catedralicio en su idea de triunfo.

La prioridad de Ascargorta por la representación de la Concepción de María en el Arte es patente por la significativa presencia de este tema en su colección privada (*Inmaculada* del oratorio de la Catedral o de la Colegial de San Cecilio, sendas de Alonso Cano) así como en su propio mecenazgo (*Inmaculada* de la Real Chancillería, de Risueño). Sin embargo, más allá del gusto personal, hay que considerar algunos rasgos biográficos del prelado que refrendan su preferencia inmaculista: el más evidente se refiere a su condición de canónigo sacromontano, pero será su propio desempeño de la cátedra de Escoto en la Universidad de Granada la manifestación expresa no solo del conocimiento de la teología del franciscano escocés –defensor inmaculista por excelencia– sino de su compromiso con este dogma cuya doctrina es reafirmada por Paulo V en 1617, siendo refrendada en 1661 en la bula *Sollicitudo* de Alejandro VII<sup>7</sup>. Ascargorta, tanto por su formación jesuítica en las aulas del colegio de la Compañía de Córdoba como por su condición de prelado granadino, debió conocer y admirar la obra del teólogo jesuita granadino Francisco Suárez (1548-1617), de cuyo aval se servirá para la definición iconológica del retablo de Santiago. La prudencia y el prestigio de Suárez serán definitivos en la validación de las reliquias y apócrifos del Sacromonte que legitimarán la Historia paleocristiana de Granada, reivindicada por Ascargorta. De este

---

<sup>6</sup> POMPEI, A.: “Giovanni Duns Scoto e l’Inmacolata Concezione”. *Comentarium OFMConv*, núm. 102. Roma: 2005, pp. 130–150.

<sup>7</sup> CÓRDOBA SALMERÓN, M.: *La Teología Cristiana a través del arte barroco*. Granada: Facultad de Teología y Ed. Universidad de Granada, 2019, p. 73.

modo Suárez, a instancias de D. Pedro de Castro, sancionará subrepticamente en su “*Quaestio theologica*” de 1601 la autenticidad de los apócrifos del Sacromonte, defendiendo la posibilidad de la Concepción Inmaculada de María desde la misma tradición apostólica que, supuestamente, había vindicado la misma en un concilio<sup>8</sup>.

Imbricada en los complejos ardidés teóricos antedichos se erige la portentosa imagen ecuestre de *Santiago en la batalla de Clavijo*, incardinada asimismo en la lucha medieval mítica del Apóstol en la Reconquista. La cruzada es culminada por los Reyes Católicos, aludidos por la presencia de la devoción particular de Isabel I, la *Virgen del Pópulo*, *Odighitria* que enlaza con el ático temática y simbólicamente. La antigua Iglesia granadina, que milita en la lucha contra la *herejía* pagana, se coadyuva con la milagrosa protección de Santiago y el consecuente éxito militar de la monarquía castellana. La Iglesia militante se revela victoriosa en el ático del retablo donde se simbolizan las tres virtudes teologales. En el centro, María Inmaculada –símbolo de la Fe– que vence al pecado desde su misma concepción, estando escoltada por dos nuevos obispos relacionados con la Iglesia de Granada: S. Pedro Pascual, pastor de la Iglesia de Jaén pero martirizado en Granada –trasunto de la virtud teologal de la Esperanza– y Sto. Tomás de Villanueva, obispo de Valencia y también propuesto a la sede granadina, ejemplo de la Caridad.

La reiteración de preladados vinculados a Granada es indiscutiblemente un condicionante del mecenas Ascargorta, constituyendo una sutil evocación del protagonismo del orden episcopal, que él mismo encarna, en el camino de la Fe, desde la persecución paleocristiana hasta el triunfo definitivo del Evangelio en la nueva Granada católica.

Junto a lo antedicho, cabe argüir el hecho de que este retablo supone la consagración no solo del mensaje reformista católico que proclama, sino también la inteligente concepción de un manifiesto plástico diseñado a partir de cuatro imágenes preexistentes y que Ascargorta contextualiza sabiamente en un argumentario de sobresalientes calidades estéticas y sólidas bases teóricas, con el concurso de la escultura de José y Diego de Mora y, por supuesto, con la pintura de su predilecto José Risueño.

---

<sup>8</sup> MARTÍNEZ MEDINA, F. J.: “La Inmaculada Concepción en los libros plúmbeos de Granada: su influjo en el Catolicismo contrarreformista”. *Magallánica*, Revista de Historia Moderna, núm. 3 / 5 (dossier). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), 2016, pp. 27–28.

## 1. El *San Cecilio* de José de Mora. “La extensión de su rezo”

Siguiendo la misma inspiración ideológica que concibe la Catedral y la propia Archidiócesis granadina como adalid triunfal en un cristianismo moderno, cabe mencionar la imagen de *San Cecilio* que a principios de 1704 (el 30 de enero ya consta la donación según acta capitular) el escultor José de Mora entrega al cabildo, oportuna dádiva de un anónimo donante “para que se manifestase y sirviese en la fiesta que se le ha de hacer”<sup>9</sup>. Resulta este un santo paradigmático en la idea que venimos desarrollando de una nueva nación unida en el triunfo de la Fe, asimilada por el arzobispo Ascargorta para el que de hecho promoverá un rezo propio entre 1702 y 1703<sup>10</sup>, una vez conseguida la concesión por el papa Clemente XI<sup>11</sup> para el próximo primero de febrero de 1704. El 17 de octubre de 1708 el arzobispo promocionará una delegación en Roma “ante su santidad y sagrada congregación de ritos y pidan y supliquen se conceda extensión de el rezo del señor San Zezilio, primer Arzobispo y Mártir que fue de esta ciudad y Patrón della para todas las demás ciudades y villas y lugares de estos Reynos de España”<sup>12</sup>.

El fomento del culto al primer obispo de Granada, sin duda alguna, fue favorecido por el propio arzobispo dado que, además del culto propio ya fijado para el primer día de febrero, se determinó, en cabildo de 16 de octubre de 1703, que esa primera festividad canónica del santo mártir se prolongara durante los tres días siguientes, con manifiesto eucarístico en jubileo de las cuarenta horas, incluyendo también procesión.

*Y assí mismo se determinó que el último día por la tarde se hiciese procesión fuera de la Santa Yglesia, llevando la efigie del santo a la Yglesia y estación a donde después el cavildo señalara; y que la efigie de señor San Zezilio que está en el altar de nuestra señora de la Anti-*

<sup>9</sup> A. C. G. Actas de cabildo, Libro XX, f. 57 v.

<sup>10</sup> El canónigo comisionado del cabildo, José Eugenio Fernández de Luque, va a viajar a Roma para obtener finalmente del papa Clemente XI un rezo propio en la festividad de San Cecilio. Don Martín de Ascargorta autorizará la solemne celebración de la primera misa con el nuevo rito que tendrá lugar el 26 de septiembre de 1703.

<sup>11</sup> LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J.: “En la estela de Cano. José de Mora y sus contextos”. Gila Medina, L. y Herrera García, F. J. (coord.): *El triunfo del Barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2018, p. 198.

<sup>12</sup> A. H. D. G. Caja 39, 1779 F, f. 100 (2).

Esta rehabilitación definitiva al culto de San Cecilio, promovida por don Martín y que parte de sus deseos de fomentar su devoción desde 1702, supone soslayar el cuestionamiento de la existencia del varón apostólico tras el decreto de Inocencio XI en 1683 que consideraba falsas las reliquias del Sacromonte.

*gua se renovase y compusiese para que en la solemnidad de dichos 4 días estubiese colocada en la Capilla maior para maior devoción de los fieles*<sup>13</sup>.

En aras de una mayor solemnidad de festividad tan señalada en la historia diocesana de Granada, a don Martín de Ascargorta no debió satisfacerle la imagen del santo patrono de Rojas<sup>14</sup> y probablemente debió influir en la hechura de una nueva imagen que será la donada a 30 de enero de 1704, en las vísperas de la celebración de la primera fiesta canónica de San Cecilio<sup>15</sup>. Tal donación consta como realizada por un “devoto” anónimo en acta capitular aunque López-Guadalupe apunta al propio comisionado José Eugenio Fernández de Luque –adalid del culto a San Cecilio– quien, tras volver de Roma con la notable empresa concedida del oficio propio de San Cecilio por Clemente XI, pudo encargar esta obra al escultor José de Mora. Cabe colegir que el criterio de don Martín no debió soslayarse en tal menester pues, seguro conocedor de la obra del bastetano, decidiría sin duda a su favor para realizar la nueva talla<sup>16</sup>; obra que, a la postre, conformaría el corpus iconográfico de una de las creaciones más elocuentes no solo del mecenazgo del prelado sino también considerando los axiomas ideológicos de su pontificado en Granada. Don Martín debió conocer y admirar el Arte del prestigioso José de Mora por sus frecuentes retiros espirituales en la Cartuja; avalando su estimación posteriormente cuando el propio cabildo catedralicio le encomienda la tasación de unas pinturas en 1712, junto con Vicente de Cieza y José Risueño, amén de ser supervisor del proyecto que diseña Hurtado Izquierdo, a instancias de Ascargorta, para la iglesia del Sagrario<sup>17</sup>.

A juicio de López-Guadalupe, este simbólico encargo resulta la piedra angular para la definición de un programa iconológico en la Catedral durante el pontificado de Ascargorta que, partiendo del retablo de la Virgen de la Antigua, hasta el del Triunfo de Santiago, valora un profundo conocimiento de la Historia de Granada, de un pasado cristiano que enlaza el mensaje triunfal de la Puerta del Perdón de Siloe, por la girola (original panteón dinástico) hasta

<sup>13</sup> A. C. G. Actas de cabildo, Libro XXI, f. 44 v.

<sup>14</sup> En acta de cabildo de 21 enero de 1704 se mandaba que “se renovase y compusiese” la imagen de S. Cecilio del retablo de la Antigua –de Pablo de Rojas– con vistas a su inminente culto. A. C. G. Actas de cabildo, Libro XX, f. 56 r.

<sup>15</sup> GALLEGO BURÍN, A.: *José de Mora*. Granada: Universidad, 1988, p. 187.

LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J.: *José de Mora*. Granada: Comares, 2000, pp. 121–122.

<sup>16</sup> Este hecho apuntaría hacia la predilección de Ascargorta por el Arte pictórico de Risueño, prevaleciendo en su estimación los Mora y Duque Cornejo en la escultura.

<sup>17</sup> GALLEGO BURÍN, A.: *El Barroco granadino*. Granada: Comares, 1987, p. 140.

la puerta de acceso a la Capilla Real: se reivindica el pasado cristiano de Granada y el sentido triunfal de la Catedral.

Esta significativa escultura de San Cecilio pudo encargarse a José de Mora entre octubre y noviembre de 1703, al regreso de Fernández de Luque de Roma, para ser definitivamente depositada “en la capilla de Santiago, en el sitio del cuadro de san Juan de Dios”<sup>18</sup>, según acta de cabildo de seis de febrero de 1704.

Desde un punto de vista cultural e iconográfico el *San Cecilio*, de vibrante solución formal, que José de Mora concibe va a reunir tres condiciones que lo definen con carácter singular: es depositario del antiguo acervo devocional de la ciudad, tiene un estudio plástico que permite que sea procesionado y goza de un concepto del *pathos* que entronca fácilmente con las demandas devocionales de la época. La inventiva de Mora idea para el santo varón una composición inestable de tendencia ascensional, perfectamente integrada en el retablo, marcada por la mitra —en correspondencia con el San Gregorio— que en diagonal imaginaria converge en la *Concepción* del ático. Es una imagen dramática, de rostro extático casi doliente, que parece preludiar su martirio. La concurrencia compositiva en el retablo desde 1707 con el *San Gregorio de Elvira*, de Diego de Mora, parece valorizar —en aparente rivalidad en la simetría del primer cuerpo— a este último por su excepcional calidad.

## 2. El Triunfo de Santiago o *Triumphus Fidei*

La construcción de esta “máquina barroca” en el determinado emplazamiento del arco antecedente a la portada de la Capilla Real resulta especialmente significativa pues culmina una peregrinación de alto valor simbólico desde la Puerta del Perdón, iniciándose en la capilla de la *Virgen de la Antigua* para, transcurriendo por toda la girola, terminar en el acceso a la Capilla Real. También este “itinerario del triunfo de la Fe” podía discurrir a través del crucero, teniendo inmediatas las capillas de la *Virgen de la Antigua* y del *Triunfo de Santiago*<sup>19</sup>. En el espacio culminante de este significativo peregrinaje desde

<sup>18</sup> A. C. G. Actas de cabildo, Libro XX, f. 58 v.

<sup>19</sup> La Capilla Real, coherentemente con los postulados historicistas defendidos por Ascargorta y dada su vital significación en el argumentario iconológico ideado por el prelado, no estará al margen de su munificencia, siendo dotada —a pesar de “tener su fábrica aparte” y de que “no ay exemplar que otro prelado aya dado cosa alguna”, según Gómez de Vega— con un “ornamento blanco de tela de oro, que se regula en cinco mil reales [...], seis mil para una colgadura de terciopelo, que sirve el Jueves Santo en el Altar mayor, mas tres frontales de piedra que costaron dos mil y quatrocientos reales. Asimismo vistió dos vezes doze Acólitos de dicha Capilla, haziéndoles sotanas de paño y sobrepellizes”. GÓMEZ DE VEGA, C.: Op. cit., p. 40.

la devoción de los Reyes Católicos –representada en la Virgen de la Antigua– hasta su lugar de enterramiento en la real capilla, el prelado encargará el retablo del *Triunfo de Santiago* –evidente evocación a la gesta real auxiliada por el concurso providencial del Apóstol–, en julio de 1704. No obstante, dicho retablo no se contratará hasta casi tres años más tarde, periodo en el que se definirán sus valores iconológicos. Ergo, la donación por Fernández de Luque y el propio arzobispo de la imagen de San Cecilio, en el momento de la constitución en Granada de un culto propio al santo patrón, la llegada de Hurtado Izquierdo en 1705 para la realización de las trazas de la nueva iglesia del Sagrario<sup>20</sup>, por deseo del propio Ascargorta, y el legado de la imagen de la *Inmaculada* por parte del racionero Miguel Fonseca, posible obra de Pedro de Mena, van a ser elementos decisivos en la conformación de este retablo, levantado también en honor de las principales devociones personales de don Martín.

La retórica tardobarroca arroja a una serie de imágenes de notables valores simbólicos individuales pero que, en un elaborado diálogo retablístico, cobran un protagonismo global en una gran escena donde se arguye el origen cristiano del Reino de Granada (*San Gregorio de Elvira*) y el martirio por la Fe (*San Cecilio* y *San Pedro Pascual*), la Caridad como uno de los valores íntimos del prelado en uno de los santos de su devoción, *Santo Tomás de Villanueva*, y el triunfo definitivo de la Fe (*Santiago en Clavijo*, *Inmaculada*, *Virgen del Pópulo*). La elección y disposición de cada uno de los lienzos e imágenes que conforman el corpus iconográfico del retablo (algunos preexistentes como el *S. Cecilio*, el *Santiago*, la *Virgen del Pópulo* o la *Inmaculada*) obedeció inexcusablemente al criterio de don Martín de Ascargorta.

La maestría de Hurtado Izquierdo va a permitir la acertada combinación de tales elementos iconográficos, de fuerte significación individual, en un discurso decorativo propio de la época que, además, se adecúa al limitado espacio del que se disponía. Hurtado desafía el estrecho margen espacial aunando huecos y elementos parlantes de mayor volumen en una sabia com-

---

<sup>20</sup> Se ha documentado una relación epistolar de don Martín de Ascargorta siendo deán de la Catedral con el cardenal D. Pedro de Salazar y Gutiérrez de Toledo –obispo de Córdoba (1686-1706) y antecesor en la sede salmantina de Ascargorta (1681-1686)– en enero de 1687, según menciones en carta al arzobispo Ríos fechada en 28 de enero, donde don Martín da cuenta de los asuntos del cabildo. Inferimos pues que el propio cardenal recomendara a Ascargorta, ya arzobispo de Granada, a Hurtado Izquierdo en 1705 después de la brillante intervención del artista lucentino en la Capilla de Santa Teresa de la Catedral cordobesa, culminada en 1703. Asimismo podría relacionarse la participación de José de Mora en dicha capilla del cardenal a partir de la hechura del *San Cecilio* en el retablo del Triunfo de Santiago de Granada y fuera recomendado directamente por Hurtado y el propio Ascargorta al cabildo cordobés para el ornato de la mencionada capilla entre 1704 y 1705.

binación que armoniza el prodigio ornamental con la rectitud de repisas y cornisas mixtilíneas de cada uno de los cuerpos. El lenguaje barroco se materializa en su plenitud en esta magna “máquina” al servicio de la exaltación de *Santiago*, ubicado en la calle central de doble proporción a las laterales. La poética barroca asimila equilibradamente cada una de las obras que componen el retablo sin que ninguna de ellas quede ahogada en la profusión decorativa del mismo.

El volumen de las esculturas del primer cuerpo –sustentado sobre banco de jaspe<sup>21</sup>–, más próximo al observador, es compensado en el ático mediante la construcción de un pequeño camarín para la *Inmaculada*, que contrasta con el resalte de los dos paramentos de las calles laterales donde se ubican las pinturas ovales de San Pedro Pascual y Santo Tomás de Villanueva. El interesante juego de claroscuros, permitido por la combinación de volúmenes entre cuerpos y calles, disminuye la sensación de límite espacial que, en efecto, está condicionado por el espacio arquitectónico. Igualmente resulta digno de mención el mesurado contraste que se evidencia en esta obra entre la decoración orgánica ampulosa de ménsulas y remates con lo geométrico de cornisas y repisas. Esta feliz combinación arropa con equilibrio esculturas de gran monumentalidad y pinturas en un resultado canónico al igual que innovador, como anteriormente mencionábamos.

López-Guadalupe valora este retablo como renovador en la trayectoria creativa de Hurtado al concebir una idea con unos parámetros arquitectónicos más ponderados y, ergo, más pictórico y adecuado al limitado emplazamiento del mismo. A juicio del citado profesor son cuatro los rasgos que deciden la innovación del retablo y que serán recurrentes en la retablística del siglo XVIII: el uso del estípite, la profusión ornamental, la desaparición de la estructura arquitectónica y el concepto efectista de los pabellones del ático<sup>22</sup>.

La hechura del retablo se materializa entre marzo y octubre de 1707, pagándose por él 16000 reales más 100 ducados y 400 reales al tallista Juan de la Torre. En junio de 1708 ya estaba montado y colocado, cuando se menciona la necesidad de comenzar su dorado. Sin embargo no consta hasta el 18 de noviembre de 1712 cuando el arzobispo aboga por comenzar su dorado a cargo de la mesa arzobispal<sup>23</sup>, que finalmente realizará el maestro dorador y

<sup>21</sup> “Assí mismo donó dicho Ilustrísimo Señor dos mill trescientos y sesenta reales para pagar el banco de jaspe que se puso a el retablo de Señor San Tiago”. A. H. D. G. Consejos, Leg. 15819, pza. 1.1., f. 134 v.

<sup>22</sup> LÓPEZ-GUADALUPE, J. J.: “La arquitectura de retablos”. GILA MEDINA, L. (coord.): *El Libro de la Catedral de Granada*. Granada: Cabildo Metropolitano, 2005, vol. 1, pp. 506–507.

<sup>23</sup> López-Guadalupe documenta este contrato en el Archivo Histórico del Arzobispado de Granada, publicado en *ibídem*, p. 1401. Finalmente don Martín pagará a Pedro Romero la cantidad de

estofador Pedro Romero. En el contrato se especifican una serie de pautas que pretenden armonizarlo con el marco arquitectónico encalado, contemplando el bruñido de algunas zonas en blanco albayalde, detalle que evita la homogeneización cromática del conjunto, dotándolo de un mayor dinamismo visual y un adecuado encaje al contexto.

El vasto valor simbólico de este retablo, significante del triunfo de la Fe, sintetiza el propio carácter de toda la Catedral, por lo que su relevancia en el alhajamiento del templo es especialmente significativo. Mediante una equilibrada integración de esculturas y lienzos, de fuerte carácter individual, se elabora un discurso teórico incidente en el fideísmo triunfal, donde cada una de las obras cobra una nueva dimensión global a favor de esta idea.

La escultura ecuestre titular del retablo de Santiago<sup>24</sup> representa el milagro en que el apóstol se aparece en la legendaria Batalla de Clavijo –trasunto mítico de la Batalla de Albelda– y ayuda al ejército de Ramiro I a derrotar a las tropas de Abderramán II el 23 de mayo de 844<sup>25</sup>. La escultura de *Santiago matamoros* –concebido con una iconografía de aristócrata castrense, despojada de toda retórica propia de un personaje sagrado– era una imagen preexistente, obra de Alonso de Mena, encargo del cabildo de la ciudad el 5 de febrero de 1638<sup>26</sup> para regalo al templo mayor de la ciudad, y que presidía la capilla central de la girola catedralicia desde 1640, dedicada a su advocación<sup>27</sup>.

En acta capitular de 8 de julio de 1704 don Martín manifiesta que *quiere cambiar la imagen del Sr. Santiago para que pueda tener un mayor culto en el sitio y arco que hay más debajo de Nuestra Señora de la Guía, adornándolo*

---

15.000 reales por el dorado del retablo “cuya porción cedió dicho Ilustrísimo Señor en efectos de partidas sin cobrar de su Mesa Arzobispal”. A. H. N. Consejos, leg. 15819, pza. 1.1.

<sup>24</sup> Esta obra afortunadamente se salvó del expolio francés a pesar de estar incluida, junto con el tondo de la Encarnación de Risueño, en el inventario de Quilliet para depositar en la Cartuja granadina con destino al nuevo “Museo josefino” de Madrid. ANTIGÜEDAD DEL CASTILLO, M. D.: “Un pleito artístico: Granada y el Museo Josefino”. *Espacio, tiempo y forma, serie xvii, Historia del Arte*, 1. Madrid: Universidad Complutense, 1988, p. 259-286.

<sup>25</sup> MARTÍNEZ DíEZ, G.: *El Condado de Castilla (711–1038): La historia frente a la leyenda*, vol. 1. Valladolid: Ed. Marcial Pons, 2005, p. 143.

<sup>26</sup> SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D.: “La escultura devocional”. GILA MEDINA, L. (COORD.): *El Libro de la Catedral de Granada*. Granada: Cabildo Metropolitano, 2005, vol. 1, p. 455.

<sup>27</sup> GILA MEDINA, L.: “Alonso de Mena y Escalante: escultor, ensamblador y arquitecto”. GILA Medina, L. (COORD.): *La consolidación del Barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*. Granada: Universidad, 2013, p. 59.

Alonso de Mena recibió del cabildo de la ciudad 150 ducados por esta obra siendo trasladada en solemne procesión a la Catedral el 24 de julio de 1640 –según refiere Henríquez de Jorquera (HENRÍQUEZ DE JORQUERA, F.: *Anales de Granada*, Granada: Universidad, 1987, vol. 2, p. 865-866.)–.

*decentemente a su costa*<sup>28</sup>. Este deseo del prelado revela dos extremos relevantes en su concepción iconológica de la Catedral: su preocupación creciente por la exaltación del culto al Apóstol –que culminará con el diseño y construcción del retablo tres años más tarde– y, sobre todo, el diseño de un itinerario simbólico desde la Puerta del Perdón por la girola hasta el acceso a la Capilla Real, basado en el axioma del *Triumphus Fidei*.

D. Martín profesará una rendida devoción al Patrón de España<sup>29</sup> expresándose, por ejemplo, en el aniversario y memoria de misas perpetuas a Santiago y San Juan Gualberto que fundará en el Sacromonte el 25 de julio de 1707<sup>30</sup>. Se atestigua, igualmente, tal veneración a Santiago en la donación –según acta de cabildo de 21 de junio de 1709– de *diez y seis pesos de plata bieja* para la celebración de *vigilia, misa y sufragios* tras su muerte, mandando además que se celebraran en la capilla de San Dionisio del colegio o *en la capilla de Señor San Tiago de las sagradas cuebas, por la especial devoción que dicho Señor arzobispo tiene a este Santo Apostol*<sup>31</sup>.

Volviendo a la imagen de Santiago, insistimos en su acompañamiento –pleno de significado– en el primer cuerpo del retablo de la anteriormente analizada imagen de *San Cecilio* de José de Mora, que es aparejada por un

<sup>28</sup> A. C. G. Actas de cabildo, Libro XX, f. 26 v.

<sup>29</sup> Casualmente don Martín de Ascargorta será ordenado presbítero en la entonces capilla de Santiago de la Catedral el 11 de junio de 1661 –central de la girola, presidida por la escultura ecuestre del Apóstol, de Alonso de Mena–, víspera de San Juan Gualberto, a quien también dedicará memoria de misas. A.H.D.G. Libro Archivo Caja 25 (Libro de Buen Gobierno de Argaiz). ff. 221 v. – 223 v.

Gómez de Vega justifica la memoria de misas a San Juan Gualberto relatando un interesante episodio en el que en 1712 Felipe V, “dadas las estrecheces de la monarquía” pidió donativo al clero. El cabildo de la Catedral lo trasladará al arzobispo que, manifestado su lealtad al Rey, supedita dicho donativo a la voluntad del Papa. Esta circunstancia generó un conflicto en algunos capitulares y en la Corte incluso “ordenándose Decreto para extrañar de estos dominios al arzobispo”. Finalmente, será el provisor y también canónigo del Sacromonte, D. Cristóbal Damasio, quien asuma las consecuencias siendo llamado a Bayona, para ser posteriormente restituido de su dignidad en Granada que ejercerá hasta la muerte de Ascargorta en que es nombrado Vicario en Madrid. Según Gómez de Vega en 1714 –en protesta por la restitución de Damasio– se redactó por parte de dos prebendados del cabildo un memorial contra dicho provisor “mas lleno de imposturas que de palabras” sin más consecuencias. Este hecho conflictivo revela no solo el prestigio de Ascargorta en la Corte, que no tomó represalias contra el prelado, sino la fundación de la memoria a San Juan Gualberto porque “fue santo perdonador de su enemigo”. Por supuesto, el donativo real fue satisfecho con “doze mill quatrocientos y veinte reales que se dieron al Señor Rey Don Phelipe Quinto por razón de donativos en los dos años de 1712 y 1713, cui cantidad se saco del caudal de las cesiones”. A.H.N. Consejos, leg. 15819, pza. 1.1, f. 135 v.

GÓMEZ DE VEGA, C.: Op. cit., pp. 53–57.

<sup>30</sup> A. S. M. Leg. 253, Libro 42, ff. 1 r. – 2 v.

<sup>31</sup> A. S. M. Libro de actas de cabildo de 1709, f. 315.

*San Gregorio de Elvira*, de Diego de Mora de 1707. Se trata ésta de una obra sufragada gracias a una dotación previa de Ascargorta de sesenta mil reales para la hechura del retablo de Santiago, de los cuales se destinan dos mil reales que se pagan a Diego de Mora para la realización de esta talla, más setenta y ocho por la peana y traslado de la imagen desde el taller a la Catedral<sup>32</sup>. Llama la atención el que Ascargorta prefiera el Arte escultórico de Diego de Mora sobre el de su protegido Risueño para el menester de la hechura del S. Gregorio. Probablemente el arzobispo buscara la armonización estilística con el preexistente San Cecilio de José de Mora, al que debía acompañar en el retablo, y con la Inmaculada, que acababa de ser restaurada por Diego de Mora, y recurriera pues al prestigio de esta saga familiar en el Arte de la escultura, prefiriendo a Risueño siempre en la pintura, que en todo caso será su Arte favorito.

Comparte este *San Gregorio* con el *San Cecilio* la tendencia ascensional en su concepto, subrayada por la verticalidad de la mitra y el báculo, aunque esta aportación de Diego se resuelve de manera más dinámica y menos envarada que la del primer obispo. Aunque no constan directrices del arzobispo para la hechura de esta imagen se hace evidente la inspiración del autor en la imagen preexistente de San Cecilio, con quien comparte soluciones polícro-mas similares. Más allá de sus peculiaridades formales me interesa destacar el profundo valor simbólico de la elección de este santo para el retablo, en un discurso iconográfico que se repite en el retablo de la Virgen de la Antigua. Santiago, milagroso corresponsable de la reconquista; San Cecilio, discípulo de Santiago, mártir y primer obispo de Granada y San Gregorio de Elvira, obispo iliberitano y escritor del siglo IV. Este discurso iconográfico pretende entroncar la tradición cristiana granadina en los mismos albores del cristianismo, una Fe estoica con sólidos teóricos como San Gregorio, conocido asimismo por el propio Isidoro de Sevilla<sup>33</sup>.

Preside el ático del retablo otra de las obras preexistentes, la *Inmaculada Concepción*. Esta nueva recreación del misterio concepcionista es heredera directa de los modelos canescos tan difundidos en la estatuaria granadina de los siglos XVII y XVIII. Según se acredita en acta capitular de 22 de mayo de 1705<sup>34</sup>, la *Inmaculada* fue donada por el racionero Miguel Fonseca, comisionándose al canónigo Abad para que hiciera las diligencias oportunas y com-

<sup>32</sup> PALOMINO RUIZ, I.: *Diego de Mora. Vida, obra e influjo de un artista de saga*. Granada: Universidad, 2017, p. 309.

<sup>33</sup> SOTOMAYOR, S.: *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda. Siglos I–VIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 218–232.

<sup>34</sup> A. C. G. Actas de cabildo, Libro XXI, ff. 125 v. – 126 r.

*ponerla más a su gusto*. Finalmente, en enero de 1707 dicha “composición” ya está realizada por Diego de Mora, solicitándose permiso para ser trasladada desde el taller de Mora a la Catedral. Isaac Palomino documenta que tal excesivo periodo de tiempo para un mero aderezo se debió a una restauración y, previsiblemente, a un repolicromado completo, recibiendo el artista por tal trabajo la cantidad de 200 reales<sup>35</sup>. La corona fue realizada por el platero catedralicio Andrés Romero en 1707 y la media luna en 1713, a petición del cabildo<sup>36</sup>.

Considero inquietante para la atribución tradicional a Risueño<sup>37</sup> que, dado el prestigio reconocido y afecto y consideración personal del prelado por el artista, en aquellas horas de 1705, periodo de plena eclosión creativa del autor, la obra se encontrara tan presuntamente deteriorada y que, además, su restauración y, más significativo aún, su repolicromado no corrieran a cargo de su supuesto autor José Risueño. Por todo ello y a tenor del propio análisis formal de la escultura –actualmente ya poco explícita de su estado anterior a la intervención de Mora– convengo que efectivamente –como sostiene el profesor León Coloma<sup>38</sup>– esta *Inmaculada* podría ser una creación más temprana, del escultor Pedro de Mena y Medrano<sup>39</sup>, relacionando su monumentalidad con la *Purísima* de Alhendín y de filiación formal y compositiva canesca. Pienso que podría datarse coetánea a la de Alonso Cano del facistol y a la citada de Alhendín, en torno a 1656 –inserta en los últimos años de Mena en Granada, antes de su partida a Málaga en 1658 y coincidente con su etapa creativa próxima a Cano–. León Coloma advierte sobre un modismo personal de Mena que explicita su gubia: la disposición en paralelo de los dedos anular

<sup>35</sup> PALOMINO RUIZ, I.: Op. cit., p. 308.

<sup>36</sup> A. C. G. Actas de cabildo, Libro XXII, f. 198 r.

<sup>37</sup> GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, M.: “La Inmaculada en la escultura española”, *Miscelánea Comillas*, núm. XXIII, 1955, p. 391; GÓMEZ-MORENO GONZÁLEZ, M.: *Guía de Granada*. Granada: Universidad, ed. facsímil de 1998, p. 278; OROZCO DÍAZ, E.: “Alonso Cano y su escuela”. *Centenario de Alonso Cano. Catálogo*. Granada: Caja General de Ahorros, 1969, p. 278. GALLEGO BURÍN, A.: *Granada. Guía...*, p. 272. SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D.: *José Risueño: escultor y pintor granadino (1665–1732)*. Granada: Universidad, 1972, p. 180, y en “La escultura devocional”. GILA MEDINA, L. (coord.): *El libro de la Catedral de Granada*. Granada: Cabildo Metropolitano, 2005, vol. 1, p. 497; LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J.: “La arquitectura de retablos”, vol. 1, p. 505 y PEINADO GUZMÁN, J. A.: *Controversia teológica. Devoción popular. Expresión plástica: La Inmaculada Concepción en Granada*. Granada: Universidad, 2011, p. 924.

<sup>38</sup> LEÓN COLOMA, M. A.: “La escultura en la Catedral de Granada”. Calvo Castellón, A. et al. (coord.): *El Libro de la Catedral de Granada. La Capilla Real y la Iglesia del Sagrario*. Granada: Cabildo Metropolitano, 2007, p. 296.

<sup>39</sup> La autoría de Pedro de Mena ya es apuntada por el siempre agudo D. Manuel Gómez Moreno en GÓMEZ-MORENO, M.: *Guía...* p. 278.

y corazón, interrumpiendo así la cadencia angular del resto de los dedos. Este modismo lo detecta dicho investigador al menos en seis *inmaculadas* más de Mena, como la de la parroquial de Alhendín o la de de Ogíjares<sup>40</sup>, y efectivamente puede sugerir al Arte de Mena. Sin embargo, y a pesar de no poderse observar con la policromía original, su monumentalidad, el concepto de “pathos” austero en la *Virgen* –de connotaciones próximas a un hieratismo cuasi áulico, tan íntimo de Mena en sus *concepciones*–, la personal esfera terrestre sobre la que María se yergue o la abstracción de los frunces de túnica y manto son rasgos que parecen avalar esta atribución, sumado a otras características formales como la solución de las cabezas de querubes de la base o los propios estilemas faciales que apuntan efectivamente –a mi juicio– al Arte del escultor granadino. No obstante, hay que barajar otra opción y es que pudiera deberse a algún seguidor de Mena en Granada, como Juan Puche. La artificiosidad de los plegados, de profundo contraste lumínico, parece apuntar a alguien que también fuera buen conocedor de Cano, como es el caso de Puche. Sin embargo, en apariencia el juego plástico, de volúmenes muy marcados y contrastados, no concuerda exactamente ni en la línea de Cano ni en la de Mena.

Desconocemos el lugar donde debió estar situada esta imagen de tamaño canónico, tal vez en algún emplazamiento a la intemperie relacionado con el racionero Miguel Fonseca –probable poseedor de una colección artística–, pero su deterioro aconsejó una restauración que parece ajena al arzobispo Ascargorta, que entiendo habría propiciado una intervención de su artista protegido y pintor predilecto José Risueño.

Más allá de la controvertida autoría de la *Inmaculada* no debemos soslayar el trascendental significado que su presencia confiere en el discurso temático del retablo. La *Inmaculada*, ergo, se erige como adalid simbólico del *triumphus Fidei*, armonizándose asimismo en el ideario reformista católico ascargortiano que valora la preeminencia de María como mujer invicta, calificada como “amplificatio”<sup>41</sup> durante el siglo XVII y vindicada como figura clave en la soteriología desde Trento. Frente a los reformadores que querían limitar la trascendencia de la madre de Jesucristo a un ministerio secundario en la soteriología, la figura de la Virgen será reivindicada desde Trento especialmente por órdenes religiosas como la de San Francisco o la Compañía de Jesús<sup>42</sup>. A dichas órdenes estará vinculado Ascargorta desde su primera formación en el Colegio de la Compañía de Córdoba, y con los franciscanos por diversos lazos familiares. Además, su pertenencia a la Universidad de Granada –defensora

<sup>40</sup> LEÓN COLOMA, M. A.: Op. cit., p. 296.

<sup>41</sup> CÓRDOBA SALMERÓN, M.: Op. cit., p. 69.

<sup>42</sup> Ibidem.

del “votum sanguinis”– y su condición de catedrático de Escoto avalan su compromiso con esta nueva visión de María, acervo que recoge el especial simbolismo de esta *Concepción* del retablo de Santiago.

Los lienzos de *San Pedro Pascual* y *Santo Tomás de Villanueva* que corten la imagen de la *Inmaculada* en el ático del retablo, obras de José Risueño, son un encargo ‘ex profeso’ al artista granadino, tal como ha documentado León Coloma, recibiendo el artista granadino la exigua cantidad de 450 reales por los mismos el 7 de septiembre de 1707<sup>43</sup>. Este dato viene a refutar los vaivenes historiográficos que habían apuntado al pintor y eclesiástico Benito Rodríguez Blanes como autor.

La autoría de estos lienzos, aunque Gómez-Moreno ya apuntara en 1892 a José Risueño<sup>44</sup>, ciertamente ha sido objeto de un debate historiográfico, especialmente el *San Pedro Pascual* pues, quizá debido a la dificultosa visión de las obras que no permitió un análisis óptimo y la diferente resolución de los mismos, ha sido asignado por Gallego Burín<sup>45</sup> y Sánchez-Mesa<sup>46</sup> al Arte de Benito Rodríguez Blanes.

Ambas obras pertenecen al periodo creativo de madurez de Risueño y están resueltas de una manera contrastada ya que la actitud dinámica del obispo mercedario en un elegante semiescorzo nada tiene que ver, en apariencia, con la serenidad manifiesta en el santo agustino. Ambos se representan con su iconografía más solemne, optando Risueño por figurarlos revestidos de su dignidad episcopal con capa pluvial, mitra, pectoral y báculo pastoral<sup>47</sup>, una sutil evocación al comitente Ascargorta<sup>48</sup> y en coherencia con la estatuaria

---

<sup>43</sup> LEÓN COLOMA, M. A.: "Mentores frente a comitentes: la dotación iconográfica de la Capilla mayor de la Catedral de Granada en el último tercio del siglo XVII", en RAMALLO ASENSIO, G. (coord.): El comportamiento de las catedrales españolas. Del Barroco a los Historicismos. Murcia: Universidad, 2003, p. 340, nota 99.

La consulta en el A. C. G. de los Libros de hacienda de la Catedral 1707–1737 (varios 64, f. 4 r.), referidos por León, arroja la errata de la publicación de tal dato, siendo 450 reales la cantidad pagada por sendos lienzos y no 1450 como aparece publicado. Resulta curioso que Risueño cobrara 200 reales por el repolicromado completo de la *Inmaculada* (v. n. 296), desvelándose de la comparación de estas cifras un contrastado caché entre ambos artistas, con una valoración mayor de Risueño en detrimento de Diego de Mora.

<sup>44</sup> GÓMEZ-MORENO, M.: *Guía...*, p. 278.

<sup>45</sup> GALLEGO BURÍN, A.: *Granada. Guía...*, p. 272.

<sup>46</sup> SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D.: *José Risueño...*, p. 308.

<sup>47</sup> Contrasta el *Santo Tomás de Villanueva* con el que, seguramente, Ascargorta regala a la iglesia del hospital de la Caridad y Refugio, de iconografía más austera y civil.

<sup>48</sup> Se refuerza esta hipótesis por la similitud entre el báculo pastoral de ambos santos con el de Ascargorta, representado en el retrato del Colegio de la Asunción de Córdoba y cuyos cayados o

del primer cuerpo. Más allá de los análisis formales que estas obras suscitan, quiero subrayar de nuevo que la elección precisa de ambos por el arzobispo Ascargorta para este retablo concreto del *Triunfo de Santiago*, obedece al pensamiento más profundo del propio prelado: Santo Tomás de Villanueva es una devoción recurrente en los escritos de don Martín porque asimismo representa una de sus virtudes personales más alabadas por sus coetáneos, la liberalidad, el desprendimiento como trasunto de la caridad<sup>49</sup>. El obispo agustino aparece representado con los atributos propios de su dignidad, repartiendo dinero entre los pobres, en una escena arquitectónica que recuerda a la empleada por Riusueño en los retratos de Ascargorta. Por su parte San Pedro Pascual fue obispo de Jaén y apresado por los musulmanes de Granada en una de sus visitas pastorales, recibió martirio en Granada donde fallece en 1300. Según su hagiografía destinó el dinero que recibió para su rescate por la Orden Mercedaria y la Iglesia de Jaén a liberar a niños y mujeres, haciendo honor nuevamente a ese valor del desprendimiento máximo hecho caridad, tan representativo de la personalidad de don Martín de Ascargorta. En el obispo mercedario además, por la circunstancia de su cautiverio por los musulmanes granadinos, se evoca nuevamente esa idea agustina del triunfo de la caridad sobre el mal, presente no solo en este retablo de Santiago sino en el mismo concepto de la seo granadina<sup>50</sup>. La presencia iconológica de San Pedro Pascual, María Inmaculada y Santo Tomás de Villanueva constituye asimismo un trasunto plástico de las tres virtudes teologales, simbolizando respectivamente la Fe, la Esperanza y la Caridad. Este discurso simbólico se complementa con la representación de la Iglesia militante del cuerpo inferior, centrada en Santiago y en los obispos de la Historia paleocristiana granadina, Cecilio y Gregorio.

Puede inferirse que la presencia en este retablo de cuatro santos obispos relacionados con el pasado cristiano de Granada, Cecilio, Gregorio, Pedro Pascual y Tomás de Villanueva considero que tienen un significado ambivalente en la medida en que son una vindicación de la muy antigua historia cristiana de la archidiócesis, pertenecen al devocionario personal del comitente y

---

volutas son elocuentemente parecidos. Igualmente, son semejantes las cruces pectorales de los dos santos y las de los retratos de Ascargorta.

<sup>49</sup> Santo Tomás de Villanueva (1486–1555) renunció al arzobispado de Granada tras propuesta de Carlos I, quizás en periodo vacante tras la muerte de Pedro Portocarrero el 5 de junio de 1526.

ÁLVAREZ, L.: “Iconografía e iconología en torno a la figura de Santo Tomás de Villanueva. De Juan de Juanes a Murillo”. *Iconografía Agustiniiana, XI Congreso Internacional de la Orden de San Agustín*, Roma: Institutum Historicum Augustinianum, 2001, pp. 491–545.

<sup>50</sup> SANLÉS, P.: “Pascual, Pedro”. En Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL (dirs.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España, vol. III*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1973, p. 1885.

asimismo legitiman la labor pastoral de la dignidad episcopal representativa de Ascargorta. Este aspecto es respaldado por la preferencia hacia el obispo Santo Tomás sobre San Juan de Dios –santo “local” granadino, excelencia del amor fraterno y de creciente devoción popular en este tiempo– en la representación de la caridad, exigencia probable del comitente que se significa por medio de la simbolización arguyente del orden episcopal. Los cuatro santos obispos acompañados de las monumentales imágenes de Santiago y la *Purísima*, de profundo calado hispano, enraízan igualmente ese acervo espiritual del prelado y de la archidiócesis con la tradición católica española.

El carácter historicista del retablo se complementa a la perfección con la inclusión en el mismo de la pintura más antigua conservada en la Catedral, la *Virgen de los Perdones o del Pópulo*, que se sitúa bajo el dosel que timbra la calle central del primer cuerpo presidida por la escultura ecuestre de Santiago. Francisco de Paula Valladar y Gómez-Moreno<sup>51</sup> refieren que esta tabla fue regalada por Inocencio VIII a Isabel la Católica que, según la tradición, sirvió como altar portátil de los Reyes en el Real de Santa Fe y “ante la que se dijo la primera misa después de la Reconquista en la Mezquita de la Alhambra”<sup>52</sup>. Esta *Odighitria*, reproducción de la *Virgen del Pópulo* de la Basílica de Santa María la Mayor de Roma del siglo V, constituye en el retablo una imagen de acusado valor iconológico pues, efectivamente, “muestra el camino” hacia la *Verdad* desde la militancia paleocristiana del primer cuerpo hacia el triunfo final de la Fe, que en sentido ascensional se representa en el ático por las imágenes de la Inmaculada, S. Pedro Pascual y Sto. Tomás de Villanueva. Ascargorta, conocedor de la historia de la tabla, con su idea de ubicarla coronando el espacio de Santiago va a asociar –asimismo– el triunfo de la Fe sobre el pecado con la gesta militar de los Reyes Católicos (relacionese con la misma imagen de *Nuestra Señora de la Antigua*) y por ende con los primeros tiempos del Cristianismo en Granada. Se establece de esta manera un sutil juego de paralelismos que fusionan el credo con la política, en un concepto nítidamente moderno del Estado a cuya defensa el arzobispo Ascargorta se erige en adalid.

Podemos concluir arguyendo la erección del *Apóstol Santiago*, para Ascargorta, como emblema piadoso y político que media a favor de la guerra contra el Islam y beneficia la restitución del reino de Granada a la Fe católica. La evocación a esa primitiva Iglesia paleocristiana granadina se realizará por

---

<sup>51</sup> VALLADAR, F. DE: *Guía de Granada: historia, descripciones, artes, costumbres, investigaciones arqueológicas*. Granada: Universidad, 2000.

GÓMEZ-MORENO, M.: *Guía...*, p. 278.

<sup>52</sup> *Ibidem*.



Retablo del Triunfo de Santiago o de la Fe, Hurtado Izquierdo, Catedral de Granada, 1707.

medio de un fomento cultural a San Cecilio, mártir y primer obispo diocesano, y a San Gregorio de Elvira, sustento teológico prestigioso de dicha Iglesia antigua que sanciona la controvertida existencia del primer mitrado. Las virtudes de Fe (teologal) y Justicia (cardinal), preconizadas en la proclama pétrea de la Puerta del Perdón de Siloe, son asimiladas por Ascargorta, en su mecenazgo a favor de *Santiago* y la *Inmaculada* para subrayar y solemnizar el deambulatorio catedralicio (desde el retablo de la Virgen de la Antigua, también promovido por el mitrado), en un ejercicio evocador donde se armonizan la exaltación de la gesta política y militar con el triunfo de la Fe cristiana sobre lo herético, por otra parte modelo representativo de los axiomas más básicos del Antiguo Régimen, la Iglesia y el poder.

### Fuentes de archivo consultadas

Archivo Histórico Diocesano de Granada (A. H. D. G.)

Libro minutario de cartas. Libros Archivo. Caja 24 (1).

Libro Archivo Caja 25 (Libro de Buen Gobierno de Argaiz). ff. 221 v. – 223 v.

Consejos, Leg. 15819, pza. 1.1., f. 134 v.

Caja 39, 1779 F, f. 100 (2).

Leg. 121 F (A), s/f.

Archivo de la Catedral de Granada (A. C. G.)

Actas de cabildo

Libro XX, f. 26 v., f. 56 r., f. 57 v., f. 58 v.

Libro XXI, f. 44 v., ff. 125 v. – 126 r., f. 198 r.

Archivo del Sacromonte (A. S. M.)

A.S.M. Leg. 253, Libro 42, ff. 1 r. – 2 v.

A.S.M. Libro de actas de cabildo de 1709, f. 315.

### Bibliografía consultada

ÁLVAREZ, L.: “Iconografía e iconología en torno a la figura de Santo Tomás de Villanueva. De Juan de Juanes a Murillo”. *Iconografía Agustiniiana, XI Congreso Internacional de la Orden de San Agustín*, Roma: Institutum Historicum Augustinianum, 2001.

ANTIGÜEDAD DEL CASTILLO, M. D.: “Un pleito artístico: Granada y el Museo Josefino”. *Espacio, tiempo y forma*, serie VII, Historia del Arte, 1. Madrid: Universidad Complutense, 1988.

- CÓRDOBA SALMERÓN, M.: *La Teología Cristiana a través del arte barroco*. Granada: Facultad de Teología y Ed. Universidad de Granada, 2019.
- GALLEGO BURÍN, A.: *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*. Granada: Comares, 1989.
- El Barroco granadino*. Granada: Comares, 1987.
- José de Mora*. Granada: Universidad, 1988.
- GILA MEDINA, L.: “Alonso de Mena y Escalante: escultor, ensamblador y arquitecto”. GILA MEDINA, L. (coord.): *La consolidación del Barroco en la cultura andaluza e hispanoamericana*. Granada: Universidad, 2013, p. 59.
- GÓMEZ DE VEGA Y MONTALVO, C.: *Panegírico historial de la vida y virtudes del Ilmo. Señor Don Martín de Ascargorta*. Madrid: Imp. Gregorio Hermosilla, 1722.
- GÓMEZ ROMÁN, A. M.: “Promoción y mecenazgo artístico del arzobispado de Granada durante el siglo XVIII”. Cortés Peña, A. L.: *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*. Granada: Universidad, 1999.
- GÓMEZ-MORENO GONZÁLEZ, M.: *Guía de Granada*. Granada: Universidad, ed. facsímil de 1998.
- GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, M.: “La Inmaculada en la escultura española”, *Miscelánea Comillas*, núm. XXIII, 1955.
- HENRÍQUEZ DE JORQUERA, F.: *Anales de Granada*, 2 vols. Granada: Universidad, 1987.
- LEÓN COLOMA, M. A.: “La escultura en la Catedral de Granada”. CALVO CASTELLÓN, A. et al. (coord.): *El Libro de la Catedral de Granada. La Capilla Real y la Iglesia del Sagrario*. Granada: Cabildo Metropolitano, 2007.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J.: “El mecenazgo artístico en la Granada del siglo XVIII. La financiación del Arte religioso”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n. 10-11. Granada: CEHGR, 1996-1997.
- José de Mora*. Granada: Comares, 2000.
- “La arquitectura de retablos”. GILA MEDINA, L. (coord.): *El Libro de la Catedral de Granada*. Granada: Cabildo Metropolitano, 2005, vol. 1.
- “En la estela de Cano. José de Mora y sus contextos”. GILA MEDINA, L. y HERRERA GARCÍA, F. J. (coord.): *El triunfo del Barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2018, p. 198.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G.: *El Condado de Castilla (711-1038): La historia frente a la leyenda*, vol. 1. Valladolid: Ed. Marcial Pons, 2005.
- MARTÍNEZ MEDINA, F. J.: “La Inmaculada Concepción en los libros plúmbeos de Granada: su influjo en el Catolicismo contrarreformista”. *Magallánica*,

- Revista de Historia Moderna, núm. 3 / 5 (dossier). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), 2016.
- OROZCO DÍAZ, E.: “Alonso Cano y su escuela”. *Centenario de Alonso Cano. Catálogo*. Granada: Caja General de Ahorros, 1969.
- PALOMINO RUIZ, I.: *Diego de Mora. Vida, obra e influjo de un artista de saga*. Granada: Universidad, 2017.
- PEINADO GUZMÁN, J. A.: *Controversia teológica. Devoción popular. Expresión plástica: La Inmaculada Concepción en Granada*. Granada: Universidad, 2011.
- POMPEI, A.: “Giovanni Duns Scoto e l’Inmacolata Concezione”. *Comentarium OFMConv*, núm. 102. Roma: 2005, pp. 130–150.
- SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D.: *José Risueño: escultor y pintor granadino (1665–1732)*. Granada: Universidad, 1972.
- “La escultura devocional”. GILA MEDINA, L. (coord.): *El Libro de la Catedral de Granada*. Granada: Cabildo Metropolitano, 2005, vol. 1.
- SANLÉS, P.: “Pascual, Pedro”. En Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL (dirs.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España, vol. III*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1973.
- SOTOMAYOR, S.: *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda. Siglos I–VIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- VALLADAR, F. DE: *Guía de Granada: historia, descripciones, artes, costumbres, investigaciones arqueológicas*. Granada: Universidad, 2000.

***Repasos solemnes y lecciones ordinarias.***  
**Textos manuscritos sobre la Sagrada Escritura (1536-1539).**  
**Segunda parte<sup>1</sup>.**

DOMINGO DE SOTO O.P.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO<sup>2</sup>.

**Palabras clave:**

Artículo de fe, canon sagrado, Domingo de Soto, lección (pre-lección), manuscritos, reforma de la Iglesia, repaso solemne (re-lección).

**Solemne revisions and ordinary lessons. Handwritten texts on Sacred Scripture (1536-1539)**

**Keywords:**

Article of faith, sacred canon, Domingo de Soto, ordinary lesson (pre-lectio), manuscripts, reform of the Church, solemn revision (relection).

**III. Dos textos de lecciones ordinarias (*prae-lectio*) (1539)**

*a) Ott. lat. 782*

[L.a.1] Después de que tenemos nosotros que pueden crecer los artículos con la sucesión del tiempo en orden a dirimir las herejías nuevas, se pregunta ahora a quién pertenece redactar los artículos nuevos, si ello pertenece al Sumo Pontífice. Y responde Santo Tomás afirmativamente. Y lo prueba en primer lugar por el argumento que pone en contra de los que se oponen a la admisión. Porque la edición del símbolo se hizo en un concilio general. Así queda patente en el concilio de Nicea. Ahora bien, el concilio se congrega con

<sup>1</sup> Como ya se comentó en ATG 81 (2018), en esta segunda parte, se editan las traducciones al castellano de los manuscritos de la lección ordinaria (*prae-lectio*) de 1539, siguiendo el ms. Ott. lat. 782 de la Biblioteca Apostólica Vaticana (Roma) y según el ms. 940 de la Biblioteca Nacional de México. Está prevista la publicación de los originales latinos de las *re-lectiones* y de la *prae-lectio*.

<sup>2</sup> Investigador. Universidad de Navarra-Peralta (Navarra). <https://orcid.org/0000-0002-8524-8261>.

la autoridad del Papa. Es lo que se tiene por toda la distinción decimoséptima. Por consiguiente, se extrae la consecuencia.

**[L.a.2]** En segundo lugar, porque el artículo de fe no es más que cierta determinación que se propone para ser creída en contra de alguna herejía. Ahora bien, corresponde al Sumo Pontífice la determinación de las dudas de la fe. Así se tiene en la 24, cuestión 1, c. *se pregunta*. Ciertamente, hay una errata en la letra de Santo Tomás. Es que no está tal palabra en la distinción cuarenta y dos. Lo mismo se tiene en *y los mayores*, que trata *sobre el bautismo y su efecto*.

**[L.a.3]** Muy grave es esta cuestión. Y la dificultad queda puesta en contra de los herejes. Está también planteada la misma entre algunos católicos. Ya tratamos nosotros de ella más ampliamente, en la *relección* mía *Sobre la autoridad de la Sagrada Escritura*. Repetiré yo algunas cosas que dijimos allí y añadiré otras. Lo primero de todo. Decía Wiclef en el *Sermón cuarenta y cinco*, como lo refiere el Waldense en un capítulo del tomo primero del *Libro segundo*, que ni el Papa, ni la Iglesia toda, tiene la autoridad de redactar los artículos de la fe, ni la de determinar algo como de fe, sacándolo desde la Sagrada Escritura. Queda patente esto. Es que se determinaron muchas cosas de fe en el concilio de Nicea, las cuales no estaban antes como expresadas de fe con la categoría de artículo. Así, el que Cristo es Dios de la misma sustancia del Padre, que la bienaventurada Virgen es verdaderamente la madre de Dios, etc.

**[L.a.4]** Ahora bien, se confirma por la autoridad de la Sagrada Escritura. Efectivamente, se dice: “*He aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo*” (Mt 28,20). Y: “*Yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre*” (Jn 14,16). Y no era con todo una necesidad que Cristo y el Espíritu Santo permanecieran siempre en la Iglesia si no era para gobernar la Iglesia y para exponer principalmente la Escritura que el mismo Espíritu Santo había revelado.

**[L.a.5]** Y se prueba por la razón. Es que hubo de actuar así Cristo, a no ser que hubiera cambiado previamente las condiciones de los hombres tan clara y perspicuamente que es fuera imposible a algunos hombres extraer otros sentidos de las Sagradas Escrituras. Por supuesto, es tal la condición humana. De esta forma, hay tantas cabezas como sentidos. Arrio extrajo de esta forma que Cristo no era Dios. Lo hizo desde aquella frase: “*El Padre es mayor que yo*” (Jn 14,28). Y extrajo Sabelio que el Hijo era la misma persona con el Padre de aquella frase: “*Yo y el Padre somos una sola cosa*” (Jn 10,30). Por tanto, hubo necesidad de que Cristo dejara en la Iglesia la autoridad de explicar la Sagrada Escritura de forma que tal exposición fuera de fe.

**[L.a.6]** Ahora bien, responden los herejes que aquello no es necesario. Al contrario, que cuando hubiera una duda, habría de esperarse una revelación

inmediatamente desde Dios. De todas formas, se arguye que esto es algo intolerable. Es que, si al surgir una duda ha de esperarse una revelación, debería hacerse esa segunda revelación a las personas singulares que dudan o debería hacerse a uno que la enunciara a los demás. Sería absurdo y fatuo decir lo primero; por ejemplo, que cada uno que dudara debería esperar revelaciones especiales.

[L.a.7] Y si se dice lo segundo, aparece entonces un argumento que necesita respuesta. Porque sería muy cierto y de fe que aquél al que se le hiciera la revelación podría engañar a los demás o no podría. Si no fuera esto muy cierto, permaneceríamos entonces todavía siempre dudosos de si aquél nos decía lo verdadero, dando lugar entonces a cismas entre los hombres, en contra del precepto de Pablo del capítulo primero de la primera a los Corintios. Ahora bien, si fuera de fe que aquél no puede engañarnos, no puede ciertamente ser el mismo otro que el Papa o el concilio. Y de esta manera, no se ha de dudar de que la Iglesia puede determinar algo como de fe.

[L.a.8] De todas formas, hay una segunda duda ¿Cuál es esa potestad de la Iglesia para redactar un artículo de fe? ¿Es acaso redactar un artículo de fe recibir una revelación nueva, como recibieron los Apóstoles los profetas las revelaciones nuevas de la Escritura Canónica? Se responde brevemente y sin argumentos que no lo es. Es que los Apóstoles y los profetas quedaban iluminados inmediatamente por Dios. Y recibían así el conocimiento interior inmediatamente desde Dios. La Iglesia no lo recibe en cambio así, ni el concilio todo ni el Papa. Ahora bien, son iluminados de ese modo concreto, que, si consulta la Iglesia diligentemente la Sagrada Escritura y coteja un lugar con otro, sirviéndose también además de razones naturales para determinar algo, ya sea perteneciente a las costumbres o a la ley, no se le permitirá errar. Ahora bien, si quiere con todo esperar la Iglesia una revelación inmediatamente desde Dios, como lo dice Wiclef, erraría ciertamente entonces.

[L.a.9] Está con todo ahora la duda en cómo quedamos nosotros ciertos de que no se equivoca; por ejemplo, de que no erraron los padres del concilio de Nicea en la determinación de la fe. Es posible que ellos no hicieran todo lo que estaba de su parte y que no escudriñaran con diligencia las Sagradas Escrituras. Se responde a esto que estamos ciertos de que no permitirá él que la Iglesia determine algo, a menos que hubiera hecho todo lo que está en sí; es decir, obrar con suficiente diligencia.

[L.a.10] De todas formas, hay una duda, porque parece que no atribuimos entonces dignidad alguna a la Iglesia en esto. Es que tampoco le permitirá errar a una persona singular que haga diligentemente lo que está en sí. Se responde al aspecto que esto es una falsedad; es más, está en pie que una vieja, incluso un doctor de teología, haga cuanto puede y, sin embargo, se equivoque, si bien

habría entonces ignorancia invencible. La Iglesia no puede con todo errar, ni siquiera por medio de una ignorancia invencible, en esas cosas que son de fe.

[L.a.11] Tenemos por consiguiente lo primero, que la Iglesia puede instituir un artículo y que ello no es recibir una revelación nueva. De esto se sigue en segundo lugar que las determinaciones de la Iglesia no son Escritura Sagrada. De todas formas, lleva esto consigo la Sagrada Escritura, el ser inmediatamente revelada por Dios. De todas formas, la revelación de la Iglesia no es inmediatamente desde Dios. Al contrario, lo es por medio de la Sagrada Escritura. Y por tanto, la revelación de los Apóstoles, por ejemplo la Sagrada Escritura, se comporta como principio respecto a la revelación de la Iglesia.

[L.a.12] Aquí sigue otra duda principal, sobre si tiene una autoridad tan grande la Iglesia como la tiene la Sagrada Escritura. Es que la autoridad de la Sagrada Escritura, como ya dijimos, es ahora la autoridad de los Apóstoles, que hablaban desde la revelación inmediata de Dios. Está fundada la autoridad de la Iglesia también en la revelación de Dios; pero lo está mediante la Escritura. De esto hablamos también en la misma *relección*. Alrededor de esto hay tres opiniones. La primera es la de Abulense, en su *Introducción sobre Mateo*, cuestión 13. Allí dice él que la Iglesia tiene más autoridad que un evangelista y que mil evangelistas. Y lo prueba, porque lo que es lo es precisamente por lo que es tal, siendo esto también más. Ahora bien, no creemos a los evangelistas más que por la Iglesia. Porque mandó ella que les creamos. Por consiguiente, hay mayor autoridad en la Iglesia. Y se confirma por la autoridad de Agustín en el libro *Contra la epístola del fundamento de Maniqueo*, en el capítulo 5. No creería, dice, a un evangelio si no me obligara la autoridad de la Iglesia.

[L.a.13] La segunda opinión se sitúa en el otro extremo. Pertenece a Cayetano, en la obra *Sobre la autoridad del Papa y del concilio*, cap. 4. Es que dice él que es mayor la autoridad de Juan Bautista que la del Papa y que la de toda la Iglesia. Aparece con todo como intermedia una tercera opinión. Es la de Juan Driedo, en el libro cuarto *Sobre los dogmas eclesiásticos*, cap. 4. Éste distingue en la Iglesia. Dice efectivamente que, si se toma la Iglesia por la Iglesia toda desde el tiempo de los Apóstoles, tienen entonces la Iglesia y las Escrituras la misma autoridad en estas cosas que son de fe, ya que la veracidad es la misma. Queda esto patente con claridad, porque los Apóstoles solos tienen una autoridad tan grande como la Escritura; es más, se trata incluso de la misma autoridad. Es que la Escritura es la aserción de los Apóstoles.

[L.a.14] Se toma de otro modo la Iglesia, por ella toda, excluyendo a los Apóstoles. Y no tiene así ella una autoridad tan grande como la Escritura, ni como la Iglesia entendida de la primera manera. Esto queda patente, porque la Iglesia no puede redactar de este modo la Escritura Sagrada como pudieron los Apóstoles. Porque no recibe la revelación inmediata como ellos mismos;

incluso, no pude determinar algo como de fe, sino en cuanto se extrae de los dichos de los Apóstoles.

**[L.a.15]** Y es la misma la sentencia de Cayetano, *Sobre el III*, d. 24, cuestión 1. Dice en efecto que la Iglesia que está ahora no posee una autoridad tan grande como la Iglesia antigua. Y entienden así Durando y Driedo aquello de Agustín: No creería a un evangelio, etc., de la Iglesia que está ahora, sino de la Iglesia de los Apóstoles. E insinúan de esta manera que la Iglesia que es ahora no sería suficiente para determinar que una escritura es Sagrada Escritura.

**[L.a.16]** Y parece pretender lo mismo el señor Walden, en el tomo primero del *Libro segundo*, en el capítulo veintidós; es más, dice él que tienen igual autoridad; dice incluso algo admirable aquí: Que la Iglesia que es actualmente no podría aumentar ni explicar más artículos de fe, porque están ya explícitos todos, al igual que el hombre que llega a la edad perfecta no podría crecer más. De todas formas, porque esta cuestión es bastante necesaria, tanto por este artículo como por la cuestión sexta donde hemos de decir sobre la causa de la fe, respondo yo aquí por medio de algunas proposiciones.

**[L.a.17]** La primera. Al comparar a los Apóstoles con la Sagrada Escritura respecto a la autoridad, como la compara Driedo, no hay tal comparación. Es no decir nada eso de que tienen la misma autoridad. Es que es la misma del todo la autoridad de los Apóstoles y la de la Sagrada Escritura, como es la misma la autoridad de un hombre y su aserción. Por supuesto, es la Escritura la aserción de los Apóstoles y no tiene autoridad la Escritura si no es la que tienen los Apóstoles en cuanto los Apóstoles. Ciertamente, podía errar un Apóstol por poder pecar venialmente. Así pecó quizás Pedro en la observación de las prácticas legales.

**[L.a.18]** Ahora bien en cuanto redactores de la Escritura no podían errar ellos. Y por eso, cuando comparamos la Iglesia con la Sagrada Escritura, no hemos de incluir en la Iglesia a los Apóstoles. Es más, es lo mismo comparar la Iglesia con la Sagrada Escritura y compararla con los Apóstoles. De todas formas, excluidos los Apóstoles, debe tomarse la Iglesia por la que no puede redactar la Escritura. Dijimos nosotros que los Apóstoles solos pueden redactar la Sagrada Escritura por la revelación inmediata. Ahora bien, excluidos los Apóstoles, no puede la Iglesia redactar la Sagrada Escritura, por no recibir la revelación inmediatamente. De todas formas, ella puede determinar los artículos en cuanto resultan desde la Sagrada Escritura. Y hablamos nosotros de la autoridad de esta Iglesia.

**[L.a.19]** Segunda conclusión. Tomando la Iglesia de ese modo ya excluidos los apóstoles, no puede sostenerse la opinión de Abulense; a saber, que tiene la Iglesia mayor autoridad que un evangelista. Es que parece que Abulense toma la Iglesia para distinguirla por contraposición a los Apóstoles después de

compararla con los evangelistas. Al fin y al cabo, la autoridad de los Apóstoles es autoridad divina. Y la Escritura Sagrada, que es la aserción de los Apóstoles, es la aserción del mismo Dios. Por eso, es aquélla la autoridad suma; es más, ni Dios tiene mayor autoridad que la Escritura misma.

**[L.a.20]** Y esto significa nuestro Redentor: *“El cielo y la tierra pasarán; pero mis palabras no pasarán”* (Mt 24,35; cf. Me 13,31; Lc 21,33). Comparó él la autoridad de la Escritura a cosas firmísimas que están en el universo: *“La acogisteis no como palabra de hombre, sino como verdaderamente es”* (1 Tes 2,13). Y: *“Si nosotros o un ángel del cielo os evangeliza distintamente de lo que os hemos evangelizado, que sea anatema”* (Gal 1,8). Como si dijera: Si nosotros mismos, los Apóstoles, o todos los ángeles del cielo; y todavía más, todo el mundo hubiera dicho lo opuesto de aquello que nosotros predicamos, no debemos creerlo.

**[L.a.21]** Por eso, respondemos al argumento concreto de Abulense que los evangelistas no tienen la autoridad desde la Iglesia, sino que la tienen desde Dios. Tampoco les creemos nosotros por mandarlo la Iglesia, sino por mandarlo Dios. Y al argumento de si la Iglesia no dijera que el evangelio es de Juan o de Mateo, yo no creo a los dichos del evangelista. Siendo por consiguiente la autoridad de los evangelistas por la Iglesia, le negamos la consecuencia una vez concedido lo antecedente. Quiero yo decir que la Iglesia es sólo causa de que yo crea que estas cosas son dichos del evangelista. Ahora bien, después de que creo que ése es evangelista, no creo a sus dichos por mandarlo la Iglesia, sino que me inclino desde el hábito a asentir a sus dichos como dichos de Dios.

**[L.a.22]** Y así, si después de creer yo que ése es un evangelista, no creo a sus dichos por mandarlo la Iglesia, sino que me inclino desde el hábito de la fe a asentir a sus dichos como dichos de Dios; y así, si después de haber creído yo que éstas son las palabras de Juan, mandara también la Iglesia por un imposible que el Verbo no se hizo carne, en modo alguno obedecería a la Iglesia, sino que creería a Juan. Hay un ejemplo. En el caso de que estuviera el Papa en presencia mía, al cual yo no conozco, y me dijera cierto hombre plebeyo: Éste es el papa Paulo, no creería yo después a los dichos del Papa por aquel hombre plebeyo, sino por la autoridad del Papa, por más que creyera que éste es el Papa por aquel hombre. Y éste es el sentido de la autoridad de Agustín, etc.; eso es, que no creería él a un evangelio si no dijera la Iglesia que esto es un evangelio. De todas formas, no se sigue de ello que la autoridad de un evangelista, o la de la Escritura, exista desde la Iglesia.

**[L.a.23]** Pero hay una duda a la inversa sobre si tienen mayor autoridad la Escritura o los Apóstoles que la Iglesia, excluidos los Apóstoles, que es lo que quiere el señor Cayetano. Que sea puesta entonces la tercera proposición,

diciendo que ambas autoridades son divinas, por más que la autoridad de la Escritura y de los Apóstoles sea más inmediata que la autoridad de la Iglesia. Es que se apoya la Iglesia en las determinaciones de fe en la autoridad de la Sagrada Escritura y en la autoridad de los Apóstoles.

[L.a.24] Cuarta conclusión. La misma especie de herejía sería negar la autoridad de la Iglesia que existe ahora y del concilio legítimamente congregado que negar la proposición de un evangelio. Se prueba esto, porque sería también revelación, si bien mediata, aquello que determinara el concilio. Efectivamente, es lo mismo que revele Dios por los Apóstoles de modo inmediato la Escritura y que revele al concilio la explicación de algún artículo de fe. De todas formas, sería pecado más grave en la misma especie negar una proposición de un evangelio o de Pablo.

[L.a.25] Quinta conclusión. De alguna manera podría decirse mayor la autoridad de la Escritura que la de la Iglesia, eso es, más inmediata. Dice así Aristóteles en el primero de los *Posteriores* que creemos más a los principios que a la conclusión; eso es, que creemos de modo más inmediato.

[L.a.26] Está con todo como última conclusión que no puede decirse mayor simple y absolutamente después de que ambas son desde Dios. En efecto, el ser más mediata o más inmediata marca poca diferencia, dado que es tan de fe que la Iglesia no puede errar, al igual que un evangelio, aunque lo nieguen los herejes.

[L.a.27] Y tenemos así que la Iglesia puede redactar un artículo de fe y obligarnos a creer como se ha de creer a la Sagrada Escritura. Y no sólo puede esto la Iglesia antigua de los Apóstoles, sino que lo puede la Iglesia que existe en la actualidad. Es que no había ya apóstol alguno en el concilio de Nicea y tiene ahora tanta autoridad la Iglesia como el concilio de Nicea.

[L.a.28] Y se ha de responder a aquella frase de Walden; a saber, que la Iglesia no puede en la actualidad redactar ya nuevos artículos. Se entiende de que ello no es conveniente ya, si no existiera necesidad. Al fin y al cabo, es verosímil que, en un tiempo tan largo, se hallen todos ya explícitos. Ahora bien, no negaría él [el Waldense] que, si fuera necesario, podría también ahora la Iglesia explicar un artículo nuevo.

[L.a.29] Hay una segunda duda. Después de que tiene la Iglesia la autoridad de redactar un artículo de fe, se pregunta si tiene también el Papa solo la misma autoridad. Esta cuestión aparece ya entre los retóricos. Efectivamente, conceden que la Iglesia no puede errar y dicen éstos que el Papa puede errar. También, que, aunque la Iglesia pudiera explicar como de fe la Sagrada Escritura, no podría hacerlo con todo el Papa. Cierta autor moderno: Castro, expone esto ampliamente en su libro *Sobre las herejías*, en la palabra concilio.

[L.a.30] La razón está en que el Papa puede ser hereje y el concilio todo no puede incurrir en herejía. Asimismo, porque se encuentran en los decretos de los Sumos Pontífices algunas cosas que no se tienen como de fe. Así las citamos el otro día sobre Inocencia en el capítulo *nos alegramos*, que es *sobre los divorcios*, donde parece ser del sentir de que Jacob mintió y de que los hijos de Israel robaron; pero que Dios los dispensó. Y Santo Tomás, incluso San Agustín, tiene lo opuesto; es más, que hay algunas veces contradicción entre los diversos Sumos Pontífices. Efectivamente, el papa Celestino determinó que, si uno de los cónyuges cae en herejía, le es lícito al otro pasar a los segundos votos. Así se tiene en el capítulo *cuanto*, el cual es *sobre los divorcios*. E Inocencio III determinó lo opuesto. Y así se tiene. Por consiguiente, uno de ellos erró.

[L.a.31] Precisa esta cuestión de una exposición más larga. De todas formas, decimos nosotros por el momento que no se preocupó Santo Tomás en el caso presente en establecer distinción entre el Papa y el concilio. Al contrario, basta el que la Iglesia puede determinar un artículo de fe. Decimos en segundo lugar que el Papa tiene la misma autoridad de redactar un artículo que el concilio. Y pretende esto también Santo Tomás. Así lo declara aquí también el señor Cayetano, aunque el concilio estuviera por encima del Papa.

[L.a.32] En primer lugar. Se halla esto expresado en aquel capítulo *cuantas veces* de la 24, cuestión 1, de que cuantas veces hubiera emergido alguna duda en la fe ha de recurrirse a Pedro. Y aquello que cita Santo Tomás: “*Yo rogaré por ti y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos*” (Lc 22,32). Ciertamente, confirmar a los hermanos es hacerlos seguros también sobre las dudas de la fe. Y aquello: “*Apacienta mis ovejas*” (Jn 21,17). Y el oficio principal del pastor es instruir en la fe. Asimismo, porque la potestad del Papa es inmediatamente desde Dios y no desde la Iglesia, es admirable que digas tú que les hubiera dado la autoridad suprema en la Iglesia y no les hubiera dado la autoridad de interpretar la Escritura. Y se arguye últimamente, porque el Papa puede redactar perfectamente leyes en las que quedamos ciertos de que es gobernado por el Espíritu Santo y de que no puede errar. Por consiguiente, existe la misma razón sobre los artículos de fe.

[L.a.33] Por esto, concedemos al primer argumento en contra que el Papa puede ser un hereje como persona particular; pero que no puede errar como el Papa. Quiero decir yo que puede tener alguna herejía; pero que no se permitirá que la determine como la que ha de ser creída por el pueblo.

[L.a.34] Y se responde al segundo argumento en contra de la misma manera, que cuando hay desacuerdo entre los decretos de los Sumos Pontífices, no se ha de decir que algo de ellos fue determinado como de fe. Ello se debe a que hablan a veces los Sumos Pontífices como doctores solamente. Y así,

no determinó Celestino como de fe que al otro cónyuge le sea lícito pasar a los segundos votos, sino que, cual doctor, dijo una opinión suya. Así lo hizo a menudo Inocencia, el cual fue egregio doctor. Este argumento lo trata egregia y muy abundantemente Cayetano en la segunda parte de la *Apología sobre la potestad del Papa*, en el capítulo décimo tercero.

[L.a.35] Existe sin embargo aquí una duda, la de que, si puede el Papa hacer un artículo, ¿por qué nunca lo hizo el mismo a solas? Parece que nunca habría necesidad de congregarse el concilio y, pese a todo, nunca lo hizo sin el concilio. Se responde que el Papa puede determinar el artículo de fe consultando la Sagrada Escritura y haciendo lo que ha de hacerse de suyo según la costumbre humana. De otra forma, habría errado, como habría errado el concilio mismo. Y una persona particular no hace en las realidades humanas lo que ha de hacer de suyo si no consulta a varones probos en asuntos gravísimos. Y hace falta realizar el concilio para consultarlos. De otra forma se escandalizaría el pueblo si viera que el Papa determinara por sí cosas gravísimas. Y es esto lo que pretende aquí Santo Tomás. Así queda patente en la razón en contra de lo afirmado.

[L.a.36] Con todo, la última duda está en lo que viene requerido para que algo sea tenido como artículo de fe, si es suficiente que sea determinado por la Iglesia o si basta que lo hubiera recibido la Iglesia de un modo cualquiera. Se responde mediante proposiciones.

[L.a.37] La primera. No basta con que algo sea tomado y aprobado comúnmente por la Iglesia para que sea tenido como de fe. Queda patente en primer lugar desde las cosas que se leen de los santos. Se leen en público y, sin embargo, no son tenidas como de fe. Es más, hay muchas que ojalá fueran verdaderas. Asimismo, en el capítulo *la santa romana* quedan aprobadas obras de Agustín y obras de San Jerónimo, así como muchas otras, y no son pese a todo de fe. Es más, el decreto fue aprobado por la Iglesia, no como de fe, cual piensan los señores canonistas. Tampoco tienen mayor autoridad las obras de Agustín que están en el decreto que las obras de Jerónimo que no están en el decreto.

[L.a.38] La segunda. No basta que algo sea dudoso, se discuta en el concilio y se determine parcialmente para que sea tenido como de fe. Queda patente. En el capítulo *los mayores*, que es *sobre el bautismo y su efecto*, se discutió y se determinó que se infunden las virtudes en el bautismo; incluso, se hizo la determinación al parecer a favor de los que dicen que son cualidades distintas. Y pese a todo, no fue determinado eso como de fe, sino aprobado como opinión más verdadera de cuanto decían aquellos doctores.

[L.a.39] La tercera. Todavía no basta para que sea artículo de fe el haber sido determinado de fe en el concilio. Es que, en el concilio de Cartago, se de-

terminó que Cristo tenía dos voluntades y, pese a ello, no es artículo de fe. Se prueba. Porque cualquiera queda obligado a saber expresamente los artículos de fe y, con todo, no es pecado que un campesino ignore que Cristo tuvo dos voluntades.

**[L.a.40]** Al contrario, para que algo sea artículo de fe, se requiere que sea determinado y propuesto a todos a creer y, de esta forma, todos queden obligados a saberlo. Tales son los artículos que se ponen en el símbolo de los Apóstoles. Es más, hablando propiamente no todas las cosas expresadas en el símbolo de Nicea son artículos de fe, aunque sean cosas de fe. Tal es el caso de aquello de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Es que no pecan los campesinos al ignorarlo.

**[L.a.41]** Y de esta forma, es cosa distinta ser de fe que ser algo revelado que pertenece a la fe y que, si se propusiera a alguien por la Iglesia, quedaría obligado a creerlo. Tal es el caso de toda la Sagrada Escritura y de las determinaciones de los concilios. Ahora bien, para que esto sea artículo, se requiere que haya sido ya propuesto a todos para creer de un modo tal que todos tengan que saberlo.

**[L.a.42]** Proposición última. No todas las cosas hechas de la Iglesia es necesario que sean tenidas como de fe. Tal es el caso de la canonización de los santos. No es absolutamente de fe que el santo que es canonizado sea santo. De todas formas, ha de creerse con todo como cierto. Porque sería el mayor error que lo tuviera la Iglesia por santo y que ella derramara preces por quien no es verdaderamente santo. Y sería así temerario y pecado grave contradecir en esto a la Iglesia. Ahora bien, no es sin embargo de fe, porque consiste en un hecho cierto nada más.

**[L.a.43]** Ved vosotros cómo no tiene propiamente el símbolo de Atanasia forma de símbolo, sino que tiene forma de cierta doctrina católica, siendo por eso recibido como regla de fe.

*b) Ms. 940*

**[L.b.1]** Pertenece al Sumo Pontífice la redacción de un artículo? Se da una respuesta afirmativa. Porque la edición del símbolo es la determinación de los artículos. Ahora bien, hacerlo conviene al concilio y congrega el concilio pertenece al Papa. Por consiguiente, es lo primero. Asimismo, hacer un artículo de fe es determinar como de fe una proposición que se hace salir desde la Sagrada Escritura. Ahora bien, pertenece al Papa determinar una cosa dudosa de fe. Por consiguiente, también le pertenece hacer los artículos de la fe. Ve tú la letra. Y ve tú la elección nuestra primera sobre los sentidos de la Sagrada Escritura.

[L.b.2] En primer lugar veremos si pertenece a la Iglesia determinar un artículo de fe. Esta cuestión está en contra de los herejes y de los católicos. En primer lugar, Wiclef (como lo cita el Waldense en el tomo primero del tomo segundo en el capítulo diecinueve) dice que la Iglesia toda no tiene la autoridad de determinar algo como de fe si no es algo que está expresado en la Sagrada Escritura. Ahora bien, ponemos nosotros la conclusión de que la conclusión de Santo Tomás es de fe: Que la Iglesia puede determinar algo como de fe. Se prueba en primer lugar porque, en el concilio de Nicea, fueron determinadas muchas cosas que antes no había obligación de creer expresamente, como que Cristo es de la misma naturaleza del Padre, etc.

[L.b.3] Asimismo, hizo Cristo la promesa en el veintiocho de Mateo: “*Yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo*” (Mt, 28,20). Y en el catorce de Juan: “*Yo rogaré al Padre y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre*” (Jn 14,16). De esto tomamos el argumento: Cristo prometió el Espíritu Santo para que permaneciera en la Iglesia; no se ve para qué, si no es para que la Iglesia no errara al exponer la Sagrada Escritura.

[L.b.4] Asimismo, se prueba esto por la razón. Si no cambiara Cristo la condición de los hombres, no podría exponer tan claramente la Sagrada Escritura o revelarla sin quedar muchas dudas en los diversos hombres al ser la condición humana de tantas sentencias como cabezas. Así queda patente. Porque muchos herejes hacen salir desde palabras que son claras un sentido falso; por eso, es preciso que permaneciera en la Iglesia la autoridad de declarar las dudas y de declarar aquellas cosas que se han de determinar [como artículos] de fe.

[L.b.5] Ahora bien, responden los herejes que esto no era necesario porque, cuando ha de haber dudas, sería mejor esperar la revelación desde Dios. Ahora bien, esto es intolerable. Se prueba. Es que, si hubiera que esperar a una revelación al surgir una duda, debería ser de tal forma que todos tuvieran la revelación. Esto es fatuo y ridículo. Con todo, puede decirse como dicen esos que se hiciera por supuesto la revelación a uno y que él debería anunciarla a los demás. Porque bien es de fe que aquél no puede engañarnos o bien no puede, se sigue [entonces] que no se nos proveyó suficientemente sobre nuestra fe. Si decimos lo primero, decimos nosotros esto, que Dios ordenó así que fuera aquél el Papa o el concilio; [es decir,] el que determinara aquellas cosas que son de fe.

[L.b.6] Segunda duda. ¿Qué potestad es ésa de redactar un artículo de fe? A saber, si redactar un artículo, ¿es recibir una revelación nueva desde Dios inmediatamente? Respondo que no recibe la Iglesia una revelación nueva desde Dios inmediatamente nueva, sino que sólo de manera mediata tiene potestad por supuesto de hacer salir desde la Escritura alguna proposición. En

esto consiste la autoridad de la Iglesia. Que si escudriña las Escrituras para la determinación del artículo, no pueda errar. Ahora bien, si quisiera la Iglesia determinar algo sin escudriñar la Escritura, se equivocaría.

**[L.b.7]** Pero diréis. ¿De dónde tenemos la certidumbre de que la Iglesia no errará en la determinación de los artículos? Se responde que quedamos ciertos desde aquello que Dios prometió de que no faltaría la fe a la Iglesia. Ahora bien, diréis: Por consiguiente no hay autoridad alguna en la Iglesia, porque a cualquiera que hubiera hecho lo que está en sí y escudriñado las Escrituras no se le permitiría errar.

**[L.b.8]** Se responde que es una falsedad; es más, si los santos hubieran puesto la diligencia posible, podrían errar si no hubieran estado en el concilio. Esto no se ha de admitir de la Iglesia, al ser de fe que la Iglesia no puede errar. Tenemos entonces que determinar un artículo de fe no es recibir inmediatamente una revelación desde Dios. Al contrario, la autoridad de la Iglesia es sólo indirectamente revelación de Dios; eso es, por la revelación de los Apóstoles. De estas cosas se sigue en primer lugar que redactar un artículo de fe es redactar la Sagrada Escritura. Y así, no podría redactar la Iglesia la Sagrada Escritura, al requerirse para esto inmediatamente la revelación.

**[L.b.9]** Ahora bien, está la duda gravísima de si tiene una autoridad tan grande la Iglesia como la tienen la Sagrada Escritura y los Apóstoles. Y parece que no, al ser la Escritura desde una revelación inmediata. Se responde por proposiciones. La primera es la del Abulense en la *Introducción sobre Mateo*, en la cuestión crece. Por tanto, es la conclusión del Abulense que la Iglesia tiene, mayor autoridad que un evangelista y que mil evangelistas. Y lo prueba porque un evangelio no tiene la autoridad desde sí, por ser de Mateo, etc., sino que tiene la autoridad desde la Iglesia; es decir, por mandar la Iglesia que lo creamos. Por consiguiente, si un evangelista tiene la autoridad desde la Iglesia, tiene por consiguiente mayor autoridad la Iglesia que un evangelista. Asimismo, desde aquello de Agustín: No creería a un evangelio a menos que la autoridad, etc.

**[L.b.10]** Otra es la opinión de Cayetano en el *Tratado sobre la autoridad del Papa y del concilio*, cap. 4. Allí dice que el evangelista tiene mayor autoridad en estas cosas que son de fe que la Iglesia.

**[L.b.11]** Es la tercera la opinión de Driedo en el libro *Sobre las escrituras eclesiásticas*, cap. 4. Dice que se toma la Iglesia de dos maneras. De una forma, por toda la Iglesia desde el tiempo de los Apóstoles hasta nosotros incluyendo a los Apóstoles. Y dice de esta manera: Tan grande es la autoridad de la Iglesia como la de la Escritura. Esto queda patente por ser la Escritura las palabras de los Apóstoles y sus testimonios. Por consiguiente. Asimismo, porque dado que no hubiera habido escritura sagrada

alguna, tendrían una autoridad tan grande los dichos de los Apóstoles como la Sagrada Escritura.

[L.b.12] Se toma de la segunda manera la Iglesia por la colección de todos tras el tiempo de los Apóstoles, sin contar a los Apóstoles. Está entonces la conclusión. No tiene una autoridad tan grande la Iglesia como la Sagrada Escritura. Esto se prueba porque no puede de esta manera la Iglesia redactar la Escritura. Por consiguiente, no tiene una autoridad tan grande como la Sagrada Escritura, ni como los Apóstoles. Pongo cinco conclusiones.

[L.b.13] Primera conclusión. Comparar la Iglesia con la Escritura excluyendo a los Apóstoles en la Iglesia es comparar lo mismo con lo mismo. Y no hay comparación alguna por deber ser la comparación entre dos. Y se prueba porque comparar la Escritura con los Apóstoles es comparar los Apóstoles con su afirmación, la cual tiene sólo la autoridad del mismo que asiente. Por consiguiente, cuando se hace la comparación de la Iglesia con la Escritura, debe tomarse la Iglesia quedando excluidos los Apóstoles.

[L.b.14] Y se confirma esto. Porque comparar la Iglesia con las Escrituras es comparar la Iglesia con los Apóstoles. Asimismo, porque la diferencia entre los Apóstoles y la Iglesia es debida a que la Iglesia no puede hacer la Escritura y pueden hacerla bien los Apóstoles. Por consiguiente, cuando comparamos la Escritura y la Iglesia, comparamos la Iglesia que no puede redactar la Escritura.

[L.b.15] Segunda conclusión. Tomando la Iglesia sin los Apóstoles no puede sostenerse la opinión del Abulense. Y no basta decir que el Abulense no tomó de este modo la Iglesia, porque el mismo se expone al comparar la Iglesia con los Apóstoles. Y pongo así la conclusión. Que en modo alguno tiene la Iglesia de esta manera mayor autoridad que la Escritura. Tampoco la tiene un ángel, ni la tiene el mismo Dios.

[L.b.16] Se prueba. Por ser la Escritura el testimonio de Dios y la afirmación de Dios. Por tanto, la Escritura es la aserción de Dios de una autoridad tan grande como el mismo es Dios. Quiso significar expresamente Cristo esto en el veinticuatro de Mateo: *“El cielo y la tierra pasarán; pero mis palabras no pasarán”* (Mt 24,35). Lo mismo [dice] el Apóstol en el primero a los Gálatas: *“Si nosotros o un ángel del cielo os anuncie otro evangelio del que habéis recibido, sea anatema”* (Gal 1,8). Por consiguiente. También si dijieran ahora los Apóstoles que Cristo no es Dios, no deberíamos creerles, aunque Dios lo dijera ahora.

[L.b.17] Con la negación de lo antecedente se responde al argumento del Abulense: Los evangelistas tienen la autoridad desde la Iglesia; por consiguiente. Porque yo no creo al evangelista porque lo dice la Iglesia, sino porque Dios lo dice. Y si arguyes: Yo no creería al evangelio de Juan sino por decir

la Iglesia que el evangelio es de Juan, lo concedo. Por tanto tiene Juan la autoridad por la Iglesia. [Aquí] niego la consecuencia. Porque hace solamente que yo crea que éste es el evangelio de Juan. Ahora bien, después de que creo yo esto, aunque dijera la Iglesia que aquello que dice Juan es falso, yo no lo creería.

**[L.b.18]** El ejemplo es claro. Si estuviera el Papa en mi presencia, al cual yo no conozco, y un hombre plebeyo dice que aquí está el Papa, después de que le creo que es el Papa, si el Papa me dice algo a mí, no le creo por la autoridad del otro sino que lo creo por el Papa mismo. Hablo de la misma manera sobre el evangelio y la Iglesia. Y así es el sentido de aquello de Agustín; es decir, no creería yo a un evangelio si no me empujara la Iglesia a creer que es un evangelio. Pero está el argumento sobre la carta de Judas donde es citado el libro de Henoc, libro que no es recibido por la Iglesia como canónico. Por consiguiente, creemos más a la Iglesia que dice que no es canónico aquel libro que al apóstol [Judas] que dice lo contrario. Se responde que, de esto que un apóstol cite aquel libro, no se sigue que sea tenido como canónico por tal apóstol, sino que aquel dicho es ya canónico.

**[L.b.19]** De todas formas, se duda en contra sobre si tienen la Escritura y los Apóstoles mayor autoridad que la Iglesia, tomando la Iglesia sin los Apóstoles, como quiere Cayetano. Que sea sobre esto la tercera conclusión. Ambas autoridades son divinas; a saber, la de la Iglesia y la de la Escritura, aunque la autoridad de la Escritura es más inmediata que la de la Iglesia. Porque la Iglesia se apoya en la Sagrada Escritura en sus determinaciones, se sigue desde esta conclusión que la misma especie de herejía es negar la autoridad de la Iglesia y la de la Escritura. Se prueba porque ambas son autoridades divinas, aunque sería un pecado más grave en la misma especie negar una proposición Evangelio que la autoridad o determinación de la Iglesia.

**[L.b.20]** Cuarta conclusión. Puede de alguna manera decirse mayor la autoridad de la Escritura y de los Apóstoles que la autoridad de la Iglesia; eso es, más inmediata según el decir de Aristóteles: Todo lo que es por, etc.

**[L.b.21]** Última conclusión. Que si se habla simple y absolutamente, no se dice mayor la autoridad de la Escritura y la de la Iglesia. Ahora bien, tienen igual autoridad por ser ambas autoridades desde Dios. De ello se sigue que tiene tanta autoridad la Iglesia que es ahora como la Iglesia antigua de Cristo en la que estuvieron los Apóstoles; eso es, que es tan digna de fe como aquella. Este corolario está en contra de Driedo. Y también en contra de Durando *Sobre el III*, d. 24, q. 1, el cual dice que esa Iglesia no tiene una autoridad tan grande como la Iglesia antigua.

**[L.b.22]** Se prueba porque en el concilio de Nicea, ningún apóstol había y, tiene la Iglesia que hay ahora una autoridad tan grande como la Iglesia que

estaba entonces. Por consiguiente. Este corolario está en contra de Driedo y en contra de Durando *Sobre el III*, d. 24, q. 1, los cuales tienen que la Iglesia antigua tuvo menor autoridad que la Iglesia que es ahora. De ahí se entiende la frase de Agustín: No creería a un evangelio si no me impulsara la autoridad de la Iglesia, de la Iglesia que existía en tiempo de Agustín, no en tiempo de los Apóstoles, como dice Durando. Y así puede entenderse de la Iglesia que existe ahora.

**[L.b.23]** Se prueba esto porque, si la Iglesia que hay ahora no hubiera tenido una autoridad tan grande como la Iglesia antigua, no habría provisto suficientemente a la Iglesia. Aunque no se hubiera determinado efectivamente en la Iglesia de los Apóstoles que este es el evangelio de Juan y lo hubieran dejado señalado con sus nombres, no podríamos estar más ciertos de que esto es el evangelio de Juan que de un escrito de Tito Livio a no ser que la Iglesia presente tuviera la autoridad de determinar que esto es evangelio de Juan.

**[L.b.24]** Pero se halla en contra de esto la autoridad del Waldense en el tomo primero libro segundo, capítulo veintidós. Allí dice que puede la Iglesia determinar algo como de fe. Así queda patente en el concilio de Nicea. Y habla de la Iglesia sin los Apóstoles. Pero añade: Ahora ya no puede determinar la Iglesia porque ha llegado al número perfecto de artículos. Así, el hombre puede crecer hasta los treinta años; pero no puede hacerlo después de haber llegado a necesidad de determinar los artículos de la fe, no que tenga la Iglesia menor autoridad que la antigua. Es que, si fuera necesario determinar un artículo, podría hacerlo esta Iglesia que es una.

**[L.b.25]** Pese a todo, se ha de señalar que no decimos que esta Iglesia tiene una autoridad y una potestad tan grandes como la Iglesia antigua con los Apóstoles. Porque aquélla podía redactar la Sagrada Escritura, lo cual no puede hacer ésta. De todas formas, digo que tiene una autoridad tan grande; eso es, tan digna de que se le otorgue la fe como a la Iglesia antigua. Ahora bien, la cuestión es si el Papa solo puede redactar un artículo de fe sin el concilio. Y Santo Tomás parece decir que sí. Y esta cuestión está ya [planteada] entre los católicos y, sin disputa alguna, diré algunas cosas sobre esto. Ved vosotros a fray Alfonso de Castro en la palabra concilio, libro *Sobre las herejías*.

**[L.b.26]** Y todos los que están firmes en tener que el concilio está por encima del Papa tienen que el Papa solo no puede determinar un artículo de fe, sino que lo puede sólo el concilio. Lo prueban con dos razones. La primera. Porque el Papa puede errar en estas cosas que son de fe y el concilio no. Por consiguiente, no puede el Papa determinar un artículo de fe. Se prueba lo antecedente porque el Papa puede ser un hereje.

**[L.b.27]** La segunda razón es porque las determinaciones de los [Sumos] Pontífices no se tienen como de fe. Así queda patente en el cap. *Nos alegramos*

[que empieza con las palabras de] *sobre los divorcios*. Allí dice Inocencio que Jacob mintió. Y tiene lo opuesto Agustín. Y en el capítulo *Cuando* [que es] *sobre los divorcios* conoce Inocencio la determinación de Celestino; es decir, que cuando uno de los cónyuges cae en herejía, puede el otro pasar a segundas nupcias. Ahora bien, reprueba Inocencio aquello y dice que no es lícito.

**[L.b.28]** Nosotros ponemos conclusiones sobre esto. La primera conclusión. No intenta Santo Tomás disputar aquí sobre si el Papa está por encima del concilio, porque no era famosa [esta cuestión] como lo es ahora.

**[L.b.29]** Segunda conclusión. Entiende Santo Tomás que el Papa solo puede determinar un artículo de fe. Y se prueba en primer lugar con la autoridad desde aquel capítulo *Cuántas veces*, 24, d. 1. Asimismo, se prueba desde aquel dicho del Señor: “*Tú, una vez. convertido, confirma a tus hermanos*” (Lc 22,32). Y no aparece cómo debió confirmar si no es declarando y determinando aquellas cosas que son de fe. Asimismo, desde aquello: “*Apacienta mis ovejas*” (Jn 21,17). Es que no podría apacientar si no se tuviera la autoridad de determinar aquellas cosas que son de fe y debieran ser creídas. Asimismo, es de fe que el Papa no puede errar en estas cosas que pertenecen a las costumbres. De la misma manera, tampoco en éstas que pertenecen a la fe. Porque Cristo dijo a Pedro: “*Yo rogué por ti para que, etc.*” (Lc 22,32). Asimismo, porque la autoridad del Papa no es desde el concilio sino inmediatamente desde Dios. Por consiguiente, puede hacer un artículo de fe.

**[L.b.30]** Se responde a los argumentos en contra. Respecto al primero distinguimos que el Papa puede errar en aquellas cosas que son de fe; a saber, como persona particular. Y lo concedo así; a saber, como el Papa [no puede errar]. Y así lo concedo. O como el Papa, y así lo negamos. Esto es decir que puede tener alguna herejía [y proponerla como definición para todos]. De todas formas, nunca permitirá Dios que la proponga como de fe. Se prueba esta solución. Porque ellos admiten que el Papa no puede errar en estas cosas que pertenecen a las costumbres y al gobierno de la Iglesia, redactando las leyes, aunque pueda ser pecador como [lo es] un particular.

**[L.b.31]** Respecto al segundo argumento decimos que, en tales capítulos, no determina como el [Sumo] Pontífice, sino [que lo hace] como un doctor. Y respecto a eso de que hay disensiones entre las determinaciones de los [Sumos] Pontífices responde muy bien Cayetano en la segunda parte de la *Apología del Papa*, cap. 4. Allí dice que, donde hay tales disensiones, nunca queda determinado como por el [Sumo] Pontífice.

**[L.b.32]** Pero podría estar este argumento en contra de nosotros. Porque, si el Papa pudiera hacer esto, alguna vez lo habría hecho. De todas formas, nunca lo hizo. Por consiguiente. Se responde que el Papa podría errar si no hiciera lo que está en sí escudriñando las Escrituras. Así [podría errar] el mismo

concilio, a menos que hiciera también lo mismo. Y por esto, es conveniente consultar a los varones sabios y los peritos de la ley. Y por eso, mal haría [el Papa] si no congregara [el concilio] para determinar algo como de fe, aunque pudiera hacerlo de suyo.

**[L.b.33]** Se pregunta en segundo lugar qué se requiere para que algo sea tenido como de fe o como artículo de fe. Se responde por proposiciones. La primera. Para que algo sea artículo de fe no basta que sea recibido por la Iglesia. Así queda patente en las leyendas de los santos; es más, se reciben en la Iglesia católica y anta romana las obras de Jerónimo y de Agustín. De todas formas, no se reciben como de fe. Tampoco aquellas cosas que se contienen en *el decreto* desde los dichos de esos doctores. Esto lo ponemos contra los canonistas que dicen esto.

**[L.b.34]** Segunda proposición. No basta todavía que algo fue disputado en el concilio y fue determinado hacia el lado de una de las partes para que sea artículo de fe. Así, en el capítulo *Mayores* [que es] *sobre el bautismo y su efecto*. Allí se determinó que se infunden las virtudes en el bautismo, aunque no se han de poner [tales determinaciones] como [artículo] de fe.

**[L.b.35]** Tercera proposición. No basta para que sea artículo de fe que una proposición sea determinada como de fe. A favor de esto señalad que hay diferencia entre una proposición de fe y un artículo de fe. Porque la proposición de fe es una proposición revelada que pertenece a la religión. Negarla sería una herejía. Así, si se negara cualquiera proposición que está en la Sagrada Escritura. De la misma manera, las determinaciones de los concilios.

**[L.b.36]** Ahora bien, existe una duda porque la determinación del concilio no es revelada. Se responde que se dice revelada la que se infiere desde la Sagrada Escritura. Ahora bien, el artículo de fe es una proposición determinada como de fe que todos quedan obligados a creer y que es propuesta por la Iglesia como de fe en orden a que sea creída por todos; es más, añadido yo que, aunque se contenga en el concilio de Nicea, no basta para que sea artículo de fe si no es propuesta [como tal].

**[L.b.37]** Cuarta conclusión. Las hazañas y hechos de la Iglesia no es necesario que las tengamos en su totalidad como de fe, como el canonizar a los santos, porque esto consiste en un cierto hecho. Ahora bien, se ha de tener sin embargo aquello como centésimo; pero no como de fe. Y la razón por la que se ha de tener es muy cierta es por ser un grave error si la Iglesia tuviera a alguien por santo sin serlo.



## **Un mártir jesuita en las Marianas: El epistolario de Manuel de Solórzano y Escobar (1649-1684)**

ANDRÉS OYOLA FABIÁN<sup>1</sup>

MANUEL LÓPEZ CASQUETE DE PRADO<sup>2</sup>

### **Sumario:**

El P. Manuel de Solórzano y Escobar fue un jesuita nacido en Fregenal de la Sierra (Badajoz) que participó en la evangelización de las Islas Marianas y murió en las revoluciones de los chamorros, nativos de las mismas. Tras ser degollado en 1684 en Agaña, isla de Guam de las Marianas, su cabeza fue enviada a España y guardada como reliquia en Fregenal de la Sierra hasta finales del s. XIX, para pasar después a Segura de León. Desde su llegada a España, la reliquia fue conservada por sus sucesivos depositarios junto a una abundante documentación, incluido un rico epistolario al que está dedicado el presente artículo. Se incluye como anexo la transcripción y el comentario a las dos últimas cartas del epistolario.

### **Palabras clave:**

Mártir, jesuita, cartas, Islas Marianas.

### **A Jesuit martyr in the Marianas: The epistolary of Manuel de Solórzano y Escobar (1649-1684)**

#### **Abstract:**

Manuel de Solórzano y Escobar was a Jesuit priest born in Fregenal de la Sierra (Badajoz), who worked as a missionary in the Mariana Islands and died in the revolution of the Chamorros, natives of those islands. After being slaughtered in 1684 in Agaña, an island of the Guam de las Marianas, his head was sent to Spain and it was kept as a relic in his native town until the end of the XIX century when it came to be kept at Segura de León. Since its arrival in Spain, the relic was kept by its successive repositories, along with an abundant documentation, including a rich collection of letters to which this article is dedicated. The transcript and commentary of the last two items of the letter collection are included as an annex.

#### **Keywords:**

Martyr, Jesuit, letters, Mariana Islands.

<sup>1</sup> Catedrático de instituto de latín y miembro del equipo de investigación PEMOSJ de la Universidad Loyola Andalucía. <https://orcid.org/0000-0002-3179-2755>

<sup>2</sup> Profesor del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía. <https://orcid.org/0000-0001-8470-3579>

## Introducción

La elaboración de este trabajo está motivada por la reciente recuperación de las reliquias del P. Manuel de Solórzano Escobar. Se trata de un jesuita nacido en 1649 en Fregenal de la Sierra (Badajoz) y que participó en la evangelización de las Islas Marianas, donde murió en las revoluciones de los chamorros, nativos de las mismas, en 1684.

Historiadores como Lorenzo García, Alexandre Coello de la Rosa o el P. Franz Hezel SJ han dedicado numerosos trabajos de investigación a la conquista de las Islas Marianas y en particular a la de Guam, su isla de mayor extensión. A sus estudios nos remitiremos para contextualizar los momentos iniciales de la evangelización y conquista de las islas, para posteriormente situar en dicho contexto la biografía de nuestro protagonista. Finalmente nos centraremos en el legado documental que ha acompañado a la reliquia del P. Solorzano desde su llegada a España a finales del siglo XVII, del cual se incluye en este estudio a modo de anexo la transcripción de las dos últimas cartas.

## Las Islas Marianas en el cañamazo del imperio español

Por distintos motivos, el archipiélago de las Marianas tiene protagonismo histórico destacado por estar situado en la ruta del galeón de Manila o haber sido escenario de episodios relevantes de la II Guerra Mundial. A pesar de su extensión relativamente pequeña y de la ausencia en él de recursos naturales destacables, jugaron un papel de interés en el descubrimiento, conquista y evangelización de la micronesia por los españoles a lo largo de los siglos XVI y XVII. Geográficamente quedan así descritas por un autor que aparecerá repetidamente a lo largo de nuestro estudio:

*El archipiélago (también conocido como de las Velas Latinas o de los Ladrones) tiene unas trece islas, volcánicas y coralíferas, algunas de las cuales eran pequeñas y casi deshabitadas (terrae nullius), que se extendían formando una larga cadena en dirección norte hacia el Japón en unas 500 millas hacia la pequeña isla de Farallón de Medinilla<sup>3</sup>.*

---

<sup>3</sup> Las Marianas se componen de las islas de Guam (San Juan), Rota o Zarpana (Santa Ana), Aquigán (Santo Ángel), Tinian (Buena Vista Mariana), Saipán (San José), Anatahán (San Joaquín), Guguán (San Felipe), Sariguán (Sar Carlos), Alamagán (La Concepción), Pagán (San Ignacio), Agrigán (San Francisco Javier), Asonson (Asunción), Maug (San Lorenzo). COELLO DE LA ROSA, Alexandre: “Colonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)” en *Hispania sacra*, ISSN 0018-215X, Vol. 63, Nº 128, 2011. pp. 712-713.

Situadas al este de la Filipinas y al norte de las Carolinas, fueron descubiertas por Magallanes en 1521<sup>4</sup>, quien le dio el nombre de Islas de los Ladrones, porque los naturales robaron el hierro de sus barcos, después de haber recibido a los expedicionarios con muestras de hospitalidad ofreciéndoles agua y comida. La reacción de Magallanes, de suma dureza contra los nativos, habría fijado una pauta de largo alcance en la relación entre colonizadores y colonizados.

La Corona no tomó posesión de estas islas hasta 1565 cuando un barco bajo el mando de Miguel López de Legazpi atracó en la isla de Guam, sin llegar a materializar su conquista. Todos los autores consultados coinciden en que en ese momento la isla ofrecía poco atractivo para los descubridores y para la misma Corona, cuyos intereses económicos se cubrían con los productos de Indias y de las propias Islas Filipinas. La isla de Guam se convertiría en lugar de paso del Galeón de Manila o Nao de China, donde se abastecía de agua y comida para luego seguir su ruta hacia Cavite en las Filipinas<sup>5</sup>.

El Patronato real rigió también en los nuevos territorios descubiertos en el Pacífico, institución que, como se sabe, comprendía tanto el ámbito civil como el religioso<sup>6</sup>. Los primeros jesuitas llegaron a Filipinas en 1581. Tras ellos, en sucesivas arribadas, irían llegando regulares ignacianos a las islas Filipinas, reforzando su presencia básicamente en Manila, donde establecerían colegios y la universidad más antigua de las islas. Sería el beato jesuita Diego Luis de San Vítore la punta de lanza de la expansión misionera por Micronesia, al tocar tierra en la isla de Guam en junio de 1662. Tras muchas dificultades administrativas, el jesuita tuvo la oportunidad de misionar las islas. Hubo de recurrir a los buenos oficios de su padre, funcionario real en Sevilla, y al mismísimo padre Nithard, jesuita confesor de la reina Mariana, de gran influencia en la corte. Finalmente la intercesión de la reina ante Felipe IV consiguió la correspondiente cédula de permiso el 14 de junio de 1665. En agradecimiento a la reina, el P. San Vítore bautizó las islas de Los Ladrones como *Islas Marianas*.

Este jesuita, de gran empuje misionero, sería abatido en uno de los levantamientos que pronto enfrentaron a los naturales con los recién llegados a las

---

<sup>4</sup> El descubrimiento de estas islas por Magallanes se pone en cuestión por diversos autores, como indica Coello de la Rosa en el estudio citado en la nota anterior. (“Todavía hoy, el desembarco de Magallanes en las Marianas continúa siendo un misterio. Al respecto, véase Robert F. ROGERS y Dirk Anthony BALLENDORF, «Magellan’s Landfall in the Mariana Islands». *The Journal of Pacific History*, 24:2, 1989, 193-208).

<sup>5</sup> MARTÍN-RAMOS, C. *Las Huellas de la Nao de la China en México (La Herencia del Galeón de Manila)*. 2007. Disponible vía web en: <http://www.scribd.com/doc/13984088/Las-Huellas-de-la-Nao-de-la-China>. Consulta del día 6 de octubre de 2013.

<sup>6</sup> PORRAS MUÑOZ, G. “El regio Patronato indiano y la evangelización.” *Scripta theologica* 19 (1987/3) 755-769

islas y su muerte y la de otros jesuitas serían la cara del martirio tal como se percibía desde la óptica de los conquistadores. Según Hezel, hasta seis jesuitas y quince catequistas fueron asesinados durante los primeros ocho años de la misión jesuita en las Marianas<sup>7</sup>. En sucesivos momentos fueron llegando misioneros jesuitas a las islas. En 1680 lo haría el P. Solórzano.

### **El P. Manuel de Solórzano y Escobar SJ**

Había nacido el 25 diciembre de 1649 en Fregenal de la Sierra (Badajoz) y murió el 23 de julio de 1684 en Agaña (Guam), a manos de los indígenas chamorros. Fueron sus padres D. Cristóbal Ramírez de Solórzano y doña María de Adame y Escobar, ambos pertenecientes a la nobleza frexnense, de cuyo matrimonio fue el primer hijo y heredero, por tanto, del mayorazgo. Según Quintero, estudió en el colegio de los PP. Jesuitas fundado en Fregenal en 1597 por el indiano Alonso de Paz e inaugurado en 1600. A tenor de la voluntad del fundador en dicho colegio se enseñaban en él Gramática, Artes, Filosofía y Teología<sup>8</sup>.

Tanto las fuentes jesuitas como el propio Quintero mencionan la oposición paterna a que Manuel ingresara en la Compañía de Jesús, por su condición precisamente de heredero del mayorazgo. Su persistencia en el deseo de ingresar en la Compañía venció finalmente dicha oposición familiar.

Hizo el noviciado en el colegio de San Luis de Sevilla y pasó luego a estudiar al colegio de Carmona, con excelentes resultados. Tras sus estudios de humanidades (1668-1672) y filosofía (1672-1675), en Granada logró que sus superiores lo enviaran a misiones, zarpó desde Cádiz en julio de 1675 en la expedición del procurador Juan Aguilar de Monroy. Entre los jesuitas presentes en la singladura se encontraba el futuro mártir de los tepehuanes, Diego Ortiz de la Foronda, y Juan M. Salvatierra, apóstol de California. El arzobispo de México esperaba que Solórzano se quedara en tierras novohispanas, pero siguió hasta las islas Filipinas, a las que llegó en 1676, junto con Lorenzo Bustillos. En el epistolario, el propio Solórzano narra que durante la travesía tuvo noticia de un motín planeado por los soldados y consiguió evitarlo antes de que estallase<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> HEZEL FRANCIS, X., SJ.: "From Conversion to Conquest: The Early Spanish Mission in the Marianas", Micronesia Seminar's website [www.micsem.org](http://www.micsem.org), p. 6

<sup>8</sup> QUINTERO CARRASCO, J. (1996): *Historia de Fregenal*. Badajoz p. 13. PÉREZ REVIRIEGO, M. (1987). *Fregenal de la Sierra villa templaria*. Salamanca, p. 18.

<sup>9</sup> LE GOBIEN, C. *Historia de las islas Marianas* (ed. a cargo de Coello de la Rosa, A.), Madrid, Polifemo (2013), p. 262.

Solórzano permaneció en las Filipinas hasta 1680, año en que se dirigió a la isla de Guam. Tan pronto llegó, comenzó a estudiar la lengua de los naturales, y se entregó a la tarea evangelizadora y a la organización de todo lo que ello conllevaba. La Compañía le nombró provincial de las Marianas. Por relación enviada a España bautizó a más de trece mil nativos logrando además que todas las islas reconocieran y prestaran juramento de obediencia a la majestad de Carlos II.

Los levantamientos que habían terminado con la vida del P. San Vítores y otros jesuitas continuaron, comandados por distintos jefes chamorros. El 23 de julio de 1684 un grupo de insurrectos, tras haber derrotado a la guarnición española y herido gravemente al Gobernador Saravia, se dirigió a la misión jesuita de Agaña, capital de la isla, en el momento en que el P. Solórzano decía misa. Le asestaron en la cabeza los golpes que el cráneo-reliquia manifiesta y finalmente le cortaron la cabeza.

En los cuatro escasos años que el P. Solórzano anduvo en el escenario mariano le dio tiempo a tomar apuntes como para dejar escrita la memoria que lleva por título

*Descripción de las islas Marianas, costumbres de sus naturales. Una relación del estado en que se hallaban las misiones que había en ellas con el número de convertidos a Nuestra Santa Fe; varios acatamientos y persecuciones padecidas por los padres dimanado de una falsa semilla aparecida por cierto sangley y choco; y algunos casos maravillosos que Dios obró a favor de su causa y para confusión de la idolatría (1683) (Biblioteca del Palacio Real, II/2866, ff. 126r-127r).*

### Las reliquias del P. Manuel Solórzano

Como ha quedado expuesto en el epígrafe anterior, Fray Manuel muere el 23 de julio de 1684. Gracias a los trabajos del jesuita Francis X. Hezel, sabemos que Solórzano *fue apuñalado varias veces en la cabeza [...] y finalmente fue degollado con un cuchillo*<sup>10</sup>. Según el propio Hezel, fue un asistente chamorro de la misión, simpatizante de Yura, quien cortó el cuello a Solórzano. Acompañaba a fray Manuel en este trance su compañero Diego Zarzosa SJ, que también fue herido en el ataque pero que *pudo salvarse de aquel bárbaro atropello*, y en cuyos brazos murió Solórzano<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> HEZEL, F. X., “Jesuit martyrs in Micronesia”, consultado en el sitio de internet <http://micsem.org/pubs/articles/religion/frames/jesmartfr.htm> el 10 de septiembre de 2013 (trad. propia).

<sup>11</sup> QUINTERO CARRASCO, J. *Historia de Fregenal de la Sierra* (1996), p. 326.



Tras su muerte, los jesuitas recogieron la cabeza (según parece, tras exhumar el cadáver)<sup>12</sup>, considerándola desde ese momento reliquia del martirio del ilustre jesuita frexnense. El Padre Bouvens -que sucede a Solórzano como superior de la misión de Guam- fue el encargado de elaborar su carta de edificación<sup>13</sup>, fechada el 20 de mayo de 1685<sup>14</sup>. Según Zupanov, las cartas de edificación eran documentos que *se escribían al poco tiempo de la muerte de los mártires*, y constituyen ejemplos del *discurso teatral que caracterizó al epistolario jesuita*<sup>15</sup>. Se trataba, por tanto, de panegíricos en los que se exaltaban las virtudes y el celo apostólico del fallecido.

A partir de entonces, comienza una segunda etapa en

la historia del Padre Solórzano: la de los innumerables avatares por los que han atravesado sus reliquias hasta el día de hoy. Pero antes de entrar a precisar dichos avatares, es preciso introducir una breve reflexión sobre la importancia que alcanzaron las reliquias de los mártires en el proceso de conquista religiosa y política de Filipinas y las Marianas.

<sup>12</sup> COELLO DE LA ROSA, A. *Historia de las islas Marianas*. Madrid, Polifemo (2013), p. 263.

<sup>13</sup> DRIVER, M. G. "Cross, sword and silver: the nascent Spanish colony in the Mariana Islands", Micronesian Area Research Center, Universidad de Guam.

<sup>14</sup> COELLO DE LA ROSA, A. *Historia de las islas Marianas*. Madrid, Polifemo (2013), p. 243.

<sup>15</sup> ZUPANOV, I. G. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Oxford University Press, Oxford y Nueva York (1999).

## La importancia de las reliquias de los mártires en la conquista de la Micronesia

Según Coello de la Rosa,

*Las cartas de edificación y las reliquias de los mártires sirvieron como propaganda para la renovación del ideal apostólico. En un mundo hispánico que recelaba de los herejes, reformados e infieles, los jesuitas fueron baluartes de la cristiandad en las fronteras del imperio*<sup>16</sup>.

En cualquier caso, y todavía siguiendo a Coello de la Rosa, la historiografía moderna aún no ha estudiado a fondo el papel de los mártires en la Micronesia. La aproximación de muchos historiadores -en gran parte jesuitas- ha considerado la conquista *en clave heroica* a través de los misioneros y sus auxiliares, pero no tanto a través de los efectos que generaban las *cartas de edificación* y las reliquias.

El culto a los mártires generó una creciente demanda de reliquias especialmente a partir del Concilio de Trento (1545). El cuerpo de los mártires solía *desmembrarse y disgregarse a diversos lugares como una forma de estructurar el espacio cristiano*. Se conservan evidencias históricas de costosas y arriesgadas expediciones cuyo objetivo era la recuperación de reliquias<sup>17</sup>.

En cierto sentido, la producción y distribución de las reliquias implicaba *la incorporación de aquellas tierras al espacio y tiempo cristianos*:

*No se trataba simplemente de un cuerpo muerto, sino de una obra viva penetrada por la razón a través de la luz celestial. Huesos, uñas, carnes despegadas de sus almas pasaban a ser posesión de los fieles [...]. Aquellas almas desarticuladas de sus cuerpos representaban [...] la tragedia del triunfo de los santos. Una victoria simbólica que se erigía sobre una sociedad que se resistía a doblegarse al imperio español*<sup>18</sup>.

En lo que se refiere específicamente a la Compañía de Jesús, no debemos olvidar que, para los jesuitas de la época, *morir en defensa de la fe frente a los*

<sup>16</sup> COELLO DE LA ROSA, A. "Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)". *Hispania Sacra*, LXIII (128), julio-diciembre 2011, p. 710.

<sup>17</sup> P.e., el capitán Juan de Santa Cruz Panday, acompañado de nueve soldados, regresó a Saipán el 24 de abril de 1670, a los tres meses de la muerte del padre Medina, para rescatar «sus benditos huesos» y los del hermano Hipólito de la Cruz. COELLO DE LA ROSA, A. "Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)". *Hispania Sacra*, LXIII (128), julio-diciembre 2011, 743.

<sup>18</sup> COELLO DE LA ROSA, A., *íbid.*, p. 745.

*gentiles chamorros o frente a los herejes ingleses u holandeses constituía una forma gloriosa de imitar a Francisco Javier y ganar el premio de la salvación*<sup>19</sup>. El propio Solórzano se había sentido conmovido por el martirio de San Vítores y por las conversiones que éste había realizado, por lo que *se sintió urgido a consagrarse al servicio de esta misión tan difícil*<sup>20</sup>. Incluso pedía a su padre en una carta fechada en 1675 que rogase a Dios la gracia de *consumir mi vida en una empresa tan gloriosa*<sup>21</sup>.

Por estos motivos, consideramos de interés incorporar a este estudio los sucesos relativos a las reliquias del P. Solórzano.

### **Avatares de las reliquias desde 1684 hasta la actualidad**

Según Quintero Carrasco, los jesuitas enviaron las reliquias a España *por conducto de la Excma. Sra. duquesa de Abeyro, protectora de los misioneros*<sup>22</sup>. Se trata de Doña María de Guadalupe de Alemcastre y Cárdenas (1630-1715), duquesa de Aveiro, Maqueda y Arcos. Llegó a ser conocida como *madre de las misiones*; intercambiaba correspondencia con numerosos misioneros, particularmente jesuitas como Eusebio Kino (Baja California, Sonora y Arizona) o Antonio Tomás (Pekín). En 1677

*financió con 200 ducados anuales la misión de los capuchinos en Sierra Leona, además de construir en sus posesiones de Sevilla un colegio para instruir en las costumbres cristianas a niños africanos que pudieran después volver a convertir a sus conciudadanos*<sup>23</sup>.

En lo relativo a su relación con las islas Marianas, la duquesa mantenía estrecho contacto con el jesuita Francisco García, quien dedicó a la duquesa de Aveiro su obra sobre la vida y martirio de Diego Luis de San Vítores, fechada en 1683. El propio Solórzano escribió a la duquesa en 1682, expresándole su preocupación por los graves abusos cometidos por los gobernadores y soldados en las Marianas, *lo cual dificultaba enormemente la labor evangelizadora*

<sup>19</sup> COELLO DE LA ROSA, A., *op. cit.*, p. 711.

<sup>20</sup> LE GOBIEN, C. *Historia de las islas Marianas* (ed. a cargo de Coello de la Rosa, A.), Madrid, Polifemo (2013), p. 261.

<sup>21</sup> COELLO DE LA ROSA, A. *Historia de las islas Marianas*. Madrid, Polifemo (2013), p. 262.

<sup>22</sup> QUINTERO CARRASCO, J. *Op. cit.*, p. 327.

<sup>23</sup> MAILLARD ÁLVAREZ, N. *María Guadalupe de Lencastre, Duquesa de Arcos y Aveiro, y su biblioteca*. Consultado el 3 de octubre de 2013 en el siguiente sitio de internet, p. 146: [http://www.bibliotecaspublicas.es/marchena/imagenes/XIV\\_5\\_Maillard\\_duquesa.pdf](http://www.bibliotecaspublicas.es/marchena/imagenes/XIV_5_Maillard_duquesa.pdf).

*de los jesuitas*. Por este motivo pedía a Doña María Guadalupe que se nombrara *un buen gobernador para las Marianas, como el leal don Joseph de Quiroga*<sup>24</sup>.

Por todo lo anterior, no resulta extraño que la duquesa se encargara también de facilitar los trámites y contribuir a los gastos del viaje de las reliquias de Solórzano a España.

La tarea de custodiar y transportar las reliquias a España fue encomendada al mencionado Padre Zarzosa, nacido en Antequera en 1648, y en cuyos brazos había muerto Solórzano. Una vez en España, la reliquia no pudo ser entregada al padre del P. Solórzano, dado que ya había fallecido. En ausencia de éste, se entregó a un tío suyo, Don Juan Ramírez de Solórzano, heredándola posteriormente su sobrino Don Juan Casquete de Prado Solórzano<sup>25</sup>. El historiador frexnense Martín Moreno también hace referencia a este personaje al relacionar la lista de hijos ilustres de Fregenal cuyo recuerdo se pretendía honrar en el santuario de los Remedios. A este respecto, dice Martín Moreno:

*Un Fr. Manuel Solórzano de Prado. Jesuita, martirizado a los 35 años de edad en las Islas Marianas, cuya cabeza se halla vinculada en el mayorazgo de su casa, y se conserva con la debida custodia en la casa de su descendiente D. Juan Casquete de Prado en esta villa*<sup>26</sup>.

D. Juan Casquete de Prado Solórzano era -como el P. Manuel- natural de Fregenal, y parece ser que las reliquias fueron depositadas en su casa bajo la custodia del propio D. Juan y de sus descendientes. Dado que conocemos la línea de primogénito de D. Juan Casquete de Prado Solórzano, y dado que la reliquia se hallaba vinculada al mayorazgo de su casa, es fácil reconstruir con exactitud el itinerario que siguieron las reliquias. Así, suponemos que debieron pasar primero a Manuel Antonio Casquete de Prado Montero de Espinosa (hijo de D. Juan) y de éste a Juan Casquete de Prado y Villarroel (nieta de D. Juan), con quien se extingue esta línea a mediados del siglo XIX.

También sabemos que el emplazamiento de las reliquias siguió siendo la misma casa de Don Juan Casquete de Prado al menos hasta 1824, gracias al testimonio de Martín Moreno quien, en ese año, y en un tratado sobre fiestas

<sup>24</sup> COELLO DE LA ROSA, A. (2013). *Historia de las islas Marianas*. Madrid, Polifemo, p. 42.

<sup>25</sup> La referencia a este personaje está contenida en el *Nobiliario de la familia Alfaro Casquete de Prado*, de Antonio Alfaro de Prado Sagrera.

<sup>26</sup> CASO AMADOR, R. *El santuario de Ntra. Sra. de los Remedios de Fregenal de la Sierra*. Badajoz (2004), p. 83.

en Fregenal<sup>27</sup>, afirma que la cabeza se custodia aún en la casa que había sido de Don Juan<sup>28</sup>.

Antes de continuar detallando los avatares de las reliquias, es preciso señalar algunos acontecimientos dignos de mención recogidos por Quintero Carrasco, sucedidos en el tiempo en el que las reliquias se hallaban en Fregenal<sup>29</sup>. Según éste, en distintas ocasiones a lo largo del siglo XVIII se extendía una *agradable niebla* y un *olor extraordinario* en toda la casa, especialmente en la habitación donde estaba situada la reliquia<sup>30</sup>. En los primeros días de 1741, el obispo de Badajoz Don Amador Merino de Malaguilla pasó por Fregenal en visita pastoral. Con ocasión de aquella visita, fue a conocer las reliquias de Solórzano, y fue testigo de la niebla y el olor mencionados. El 8 de enero de 1741, el obispo Merino redactó un auto –cuya copia se conserva en el conjunto documental de que disponemos– en el que daba fe de que el día anterior, sábado día 7 de enero, fue testigo de todo lo dicho, lo cual ya se había venido produciendo en años anteriores (en el auto hace constar varias fechas de los años 1739, 40 y 41, y señala que dicho fenómeno se producía especialmente el día de San Francisco de Borja –3 de octubre– y el domingo de la Santísima Trinidad –el posterior a Pentecostés–)<sup>31</sup>. Otras trece personas del clero y la nobleza firmaron como testigos dicha declaración junto al obispo y el secretario.

Retomando los testimonios de Martín Moreno, éste declara haber visto las reliquias en 1844, y afirma que se encuentran en la misma urna en que llegaron:

*Vino la cabeza en una urna de madera tachonada de bronce y adornada por dentro, envuelta en paños, uno de seda encarnada y amarilla y otro de color encarnado con ramas de plata y oro, en la que hoy mismo se conserva lo mismo que llegó<sup>32</sup>.*

---

<sup>27</sup> MARTÍN MORENO, *Plan de las solemnísimas funciones de la ilustre y antiquísima villa de Frexenal.*, Imprenta Real, Sevilla (1825), pp. 36-37.

<sup>28</sup> CASO AMADOR, R. *El santuario de Ntra. Sra. de los Remedios de Fregenal de la Sierra.* Badajoz (2004), p. 83

<sup>29</sup> QUINTERO CARRASCO, J. *Op. cit.*, p. 327.

<sup>30</sup> QUINTERO CARRASCO, J. *Op. cit.*, p. 327.

<sup>31</sup> La propia urna que custodia los restos de Solórzano contiene un pedazo de papel que relaciona un listado de fechas según su onomástico. Tal vez podría tratarse de fechas en las que se dio este fenómeno.

<sup>32</sup> QUINTERO CARRASCO, J. *Op. cit.*, p. 327.

Completa su testimonio afirmando que la calavera presenta cuatro heridas en la cabeza, todas penetrantes: *dos encima, una nace detrás de la oreja y frente hasta más atrás del cerebro y otra al frente*<sup>33</sup>.

En 1852 el pintor sevillano Manuel Miguel de Miranda recibe el encargo de elaborar un retrato idealizado de Solórzano al objeto de situarlo en la ya mencionada galería de personajes ilustres de Fregenal. Dicho retrato permanece expuesto en esta galería, situada en la sala hospedería del Santuario de la Virgen de los Remedios de dicha localidad.

Según los datos expuestos, parece claro que las reliquias aún se encontraban en Fregenal a mediados del siglo XIX, cuando se extingue la línea de primogénito de Don Juan Casquete de Prado Solórzano a la muerte de su nieto Juan Casquete de Prado y Villarroel. Suponemos que, tras la muerte de éste, las reliquias debieron pasar a su pariente más cercana, su prima segunda Francisca Caro-Guerrero (Bodonal de la Sierra), de quien debió heredarla su hijo Diego Jaraquemada Caro-Guerrero, y de éste Diego Jaraquemada Sánchez Arjona, que debió trasladar las reliquias a su residencia en Segura de León a finales del siglo XIX o principios del XX. Dicha residencia se hallaba situada en la Calle Castillo número 2. Actualmente sólo se conserva de ella la parte más próxima a la Plaza de España, incluida la correspondiente fachada.

A la muerte de D. Diego, heredan las reliquias sus hijos Diego y Luis Jaraquemada Montero de Espinosa, ambos solteros y vecinos de Segura de León. Según el testimonio de algunos familiares, ambos hermanos eran conscientes del valor de las reliquias, a las que profesaban un enorme respeto y veneración.

Diego muere en 1978 y Luis el 28 de julio de 1984. A la muerte de éste, sus sobrinos deciden que una de ellos, Josefa Jaraquemada Tous de Monsalve, soltera y vecina de Villafranca de los Barros, entregue las reliquias a los jesuitas de dicha localidad. Sin embargo, por razones que desconocemos, las reliquias no fueron entregadas. El propio Quintero Carrasco declara haber hecho averiguaciones infructuosas relativas al paradero de la urna, y manifiesta haber sabido, gracias al hijo de un amigo suyo, que las reliquias estaban en el colegio de los jesuitas de Villafranca de los Barros, pero que había preguntado allí y no sabían nada de ellas<sup>34</sup>.

Por motivos que también desconocemos, Josefa Jaraquemada dejó de ser depositaria de las reliquias, que pasaron a sus sobrinos Pedro y Agustín Drake Jaraquemada, quienes las custodiaban en una finca de Badajoz. En agosto de

---

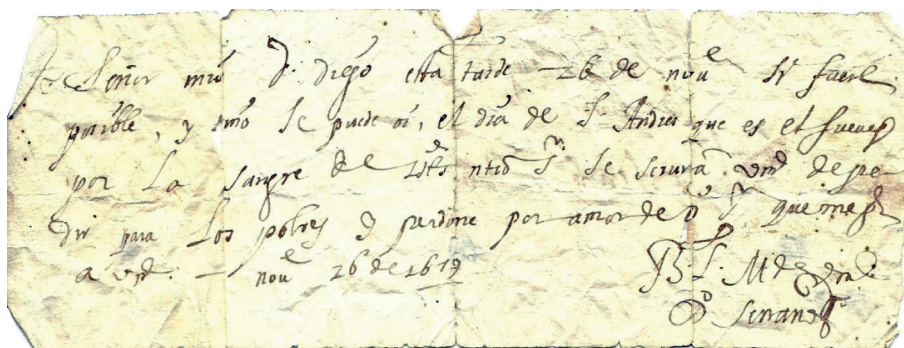
<sup>33</sup> QUINTERO CARRASCO, J. *Op. cit.*, p. 327.

<sup>34</sup> QUINTERO CARRASCO, J. *Historia de Fregenal de la Sierra* (1996), p. 326.

2013 la reliquia y la documentación que la acompañaba pasó a D. Manuel López Casquete de Prado, uno de los firmantes de este artículo.

A la recepción de las reliquias, comprobamos que éstas se conservan en la misma urna en que fueron enviadas desde las Marianas en 1684, a tenor de la ya mencionada descripción de Quintero Carrasco. El examen de la escasa documentación contenida en la urna no ofrece ningún dato relevante. Como curiosidad histórica, deseamos mencionar tan sólo un pedazo de papel fechado en 1619, con el siguiente texto, cuyo sentido ignoramos:

*Señor mío Don Diego, esta tarde 26 de noviembre si fuese posible, y si no se puede hoy, el día de San Andrés que es el jueves, por la sangre de Cristo Nuestro Señor se servirá V[uestra] M[erced] de pedir para los pobres y perdone por amor de Dios [o Diego] Señor que me [?] a Vuestra Merced. Noviembre 26 de 1619. Beso La Mano de Vuestra Merced. Diego Senand[?].*



Fragmento de papel hallado dentro de la urna.

Desde la reaparición de las reliquias, han sido numerosas las muestras de interés provenientes de historiadores locales, nacionales, filipinos y de las Marianas (entre ellos, Francis X. Hezel SJ).

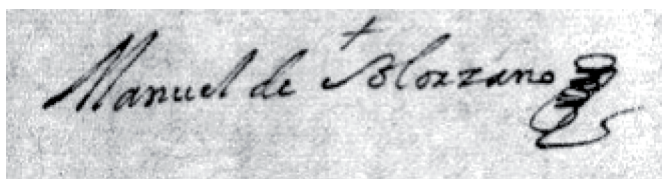
Otra de las muestras de interés proviene del historiador Alexandre Coello de la Rosa, citado repetidamente en este estudio por su especialización en la historia de la Micronesia, y profesor en la Universidad Pompéu Fabra de Barcelona. En fecha reciente ha preparado la edición del libro *Historia de las Islas Marianas*<sup>35</sup>, cuya versión en inglés contiene fotografías de las reliquias.

Por último, debemos mencionar el interés expresado por el antropólogo español David Atienza, profesor en la Universidad de Guam y en el Instituto

<sup>35</sup> MORALES, L. y LE GOBIEN, C. *Historia de las islas Marianas* (ed. a cargo de COELLO DE LA ROSA, A.). Polifemo, Madrid (2013).

Teológico Diego Luis de San Vitores de esa ciudad. Atienza es colaborador habitual del arzobispo de Guam, y gracias a su intermediación, los firmantes de este artículo viajaron a la isla de Guam portando las reliquias del P. Solórzano en los meses en diciembre de 2014.

A decir de Atienza, se trata de *las primeras reliquias de primera clase conocidas de un mártir de las Marianas, pues todas los demás se perdieron que yo sepa, o han pasado a sus familiares y se han perdido*. El hecho de que hayan aparecido las reliquias de Fray Manuel supone, por este motivo, un importante estímulo para el proyecto de beatificación de los mártires de las Marianas.



Firma del Padre Solórzano.

## La documentación y el epistolario

Nos parece evidente que, si la documentación referida se ha conservado, ha sido por haber acompañado los restos del P. Solórzano; de lo contrario, tal vez habría desaparecido. El conjunto se abre con un documento suelto que debía encabezar la colección y darle título. Se trata de un folio iluminado de pluma en el borde inferior, en el que se escribe lo siguiente:

*Libro de las cartas que escribieron el Padre Manuel de Solórzano y compañeros Mártires que fueron en las Islas Marianas en defensa de Nuestra fee Católica asta morir por ellas cuias cartas ban refiriendo los principios medios y fines de su vida, travaxos que padecieron y Martirios que le hizieron para que nos sirva de ejemplo y Doctrina. La Cabeza de este Martir esta en casa de el Señor dn. Manuel de Prado, como una de las principales alaxas de su vinculación. Este libro se compone de quatro ojas blan[ca]s y ciento noventa y nueve escritas.*

Una feliz circunstancia ha hecho también posible que esta documentación haya llegado completa hasta nosotros: el cuidado que la familia, en primer lugar su padre, tuvo en conservar las cartas que desde primera hora envió el jesuita desde los distintos escenarios por donde discurrió su vida: Zafra, Sevilla, Carmona, Granada, Guadix, México y las Islas Marianas. A

las cartas se unieron otros documentos siempre relacionados con Solórzano y sus reliquias.

El corpus aparece reunido y foliado hasta el folio 199, acción que se llevó a cabo probablemente en el s. XIX. El libro resultante está encuadernado en piel, formando un cuerpo en el que se incluye largo epistolario, principalmente el dirigido por Solórzano a su padre. Además contiene hasta cuatro relaciones del jesuita a sus superiores en los que se da cuenta de todo lo que sucede en la misión de las Islas Marianas. Como novedad, tienen valor especial las cartas de jesuitas como el P. San Vítores y el P. Ezquerro, también martirizados en las Marianas, que Solórzano remitió a su padre con mención expresa de ser valiosos reliquias de los mismos.

También ocupa un buen espacio el expediente incoado (170 v-199v), certificado y firmado repetidamente por el Obispo de Badajoz, que investiga un hecho llamativo: el perfume especial que exhalaban sus reliquias en ciertas fechas del año. El primer documento del expediente, encabezado pero no firmado por el obispo es del 8 de enero de 1741 y el último, que sí está firmado, es del día 15 del mismo mes.

El estado de conservación del corpus es bueno, salvo en algunas de las cartas y relaciones de los últimos años de vida del jesuita, por la peor calidad del papel, en el que escribe aprovechando, además, todo el espacio posible y sirviéndose de letra muy menuda.

## **Correspondencia y datos biográficos**

Ya la primera carta de la colección aporta la noticia de sus estudios de Gramática en Zafra, información que repite al citar en otra su amistad con el que será el P. Antonio Jaramillo, con el que compartió “mucho tiempo” aulas de estudio en esta ciudad. Este jesuita sería el encargado de trasladar las reliquias de Solórzano desde Manila a Fregenal de la Sierra. Igualmente podemos seguir con todo detalle su discurrir vital de novicio en Sevilla, de estudiante en Carmona y Granada, su ordenación de sacerdote y actividad de profesor en Guadix, su viaje a Indias y su actividad misionera y muerte en las Islas Marianas.

Tras el noviciado en Sevilla, estudia en Carmona, desde donde envía una primera carta el 22 de mayo de 1667. El 10 de septiembre comienzan las clases. Son ocho las cartas remitidas desde Carmona, la última de 30 de septiembre de 1668<sup>36</sup>. Pasa a estudiar Filosofía y Teología en Granada, desde donde

---

<sup>36</sup> Las hemos publicado íntegras en nuestro trabajo: OYOLA FABIÁN, A (2018).: “La corresponden-

remite hasta 71 cartas a su padre, la primera fechada el 9 de octubre de 1668, y la última el 8 de enero de 1675<sup>37</sup>.

En carta no foliada, dirigida al P. Provincial Martín de Çuasnabar y fechada en Granada el 16 de octubre de 1674, narra su ordenación de diácono y sacerdote en Guadix el día de Santa Teresa, 15 de octubre. Un domingo lo hizo de diácono, y al día siguiente de sacerdote, en unión del P. Luis de Reina. La carta se monta en un folio hecho a base de recortes pegados que suma la contestación de dicho P. Provincial, en la que le comunica al frexnense que irá de Maestro al Colegio de Guadix. Enseña Gramática en este Colegio jesuita, donde firma 2 cartas, una de 18 de marzo y otra de 29 de abril de 1675.

En julio de 1675 sale de Cádiz para Nueva España. Si teníamos noticia de la oposición paterna a que entrase en la Compañía, ahora sabemos de la oposición de la provincia jesuita de Andalucía a que el P. Solórzano fuese destinado a las Islas Marianas, oposición que venció apelando al propio padre general de la Compañía, que ordenó terminantemente que se le concediese licencia para el proyecto misionero del jesuita.

Se incluye luego carta del capellán Martín de Çuasnabar, padre provincial, en la que pide al padre del jesuita disculpe a su hijo por no haberse despedido antes de salir para Nueva España. Lleva fecha de 23 de julio de 1675. La siguiente carta de la colección epistolar es del jesuita P. Vidal informando a don Cristóbal de que su hijo, del que hace grandes elogios, se encuentra ya en México. Es de 12 de octubre de 1675. Al día siguiente el P. Vidal escribe al Provincial de Andalucía agradeciendo el envío de misioneros como el P. Solórzano.

El jesuita frexnense escribe tres cartas desde México. En ellas cuenta su paso por las casas de jesuitas, sus misiones en Potosí y otros detalles de gran utilidad sobre las circunstancias del viaje de Veracruz a Acapulco. En la primera cuenta el viaje desde Veracruz a La Puebla y México capital. Lleva fecha de 18 de octubre de 1675<sup>38</sup>. La segunda es de 20 de febrero de 1676 y la tercera

---

cia de un alumno ilustre del colegio de la Compañía de Jesús de Carmona: el P. Manuel de Solórzano, S.J. (1649-1684) evangelizador y mártir de las Islas Marianas” en *Actas del XLIV Congreso de la Real Asociación española de Cronistas Oficiales de España*. Sevilla, pp. 323-332.

<sup>37</sup> Publicada por nosotros en parte la carta que dirige a su padre en 31 de mayo de 1672, en la que narra el auto de fe de ese año en Granada. OYOLA FABIÁN, A. (2014): “Nuevos datos biográficos sobre el jesuita frexnense Manuel de Solórzano (1639-1684). Su relato del auto general de fe de Granada de 1672” en *Jornadas de Historia en Llerena: Inquisición* / coord. por Felipe Lorenzana de la Puente, Francisco J. Mateos Ascacibar, 2014, ISBN 978-84-606-7656-0, pp. 227-238...

<sup>38</sup> La publicamos íntegra en nuestro trabajo: OYOLA FABIÁN, A. (2014-2015): “Navegar el Océano en el siglo XVII según la crónica del P. Solórzano, S. J. (1649-1684)” en *Norba. Revista de historia*, ISSN-e 0213-375X, N° 27-28., pp. 185-200.

de 25 del mismo mes. Escribe una carta, embarcado ya en el navío S. Antonio de Padua, a su paisano D. Francisco de Prados el 18 de mayo de 1676. En ella afirma que escribió desde Cádiz a sus padres despidiéndose de ellos. La misión en la que se ha empeñado la ha llevado en secreto. Llegó a la isla de San Juan el miércoles 10 de junio de 1676. Vuelve a escribir “A mi H[erman] o Franc[is]co de Prado y a mi H[erman]o Gines Garcia”, ya desde Agaña 1 de junio de 1677. Escribe una nueva carta a su padre desde Agaña, del 1 de junio de 1677, como la anterior. Otra lleva fecha de 27 de mayo de 1679. Una va dirigida al P. Gabriel Ventura de 30 de mayo de 1680. Las cartas a su padre serán desde ahora más distanciadas en el tiempo, pero de mayor extensión epistolar, como la que le dirige desde Agaña el 4 de junio de 1680. Otra carta muy extensa la escribe a su padre con fecha de 20 de mayo de 1682. Encontramos a continuación carta o escrito a la Excm. Señora, tal vez la duquesa de Aveiro, sobre la vida, virtudes, obra y martirio del P. Solórzano. No lleva fecha ni firma, pero es obra de un jesuita. Da noticias de la oposición paterna a la carrera jesuita de Manuel. Se trata de la carta martirial que procedía en estos casos. Es de interés el relato del éxtasis que presenciaron sus compañeros de colegio en Granada en el que habría recibido la vocación decidida de ir a convertir infieles en las Marianas.

## Bibliografía

- ATIENZA DE FRUTOS, David (University of Guam): “A Mariana Islands History Story: The Influence of the Spanish Black Legend in Mariana Islands”. Academia.edu, Share research. En *Pacific Asia Inquiry*, vol. 4, nº 1, otoño 2013, pp. 13-29. Consulta 7 de octubre de 2013.
- ATIENZA DE FRUTOS, David: “La evangelización de las “pobres” Islas Marianas y su uso simbólico en Occidente”. Academia.edu, Share research. pp. 194-216. Consulta 4 de octubre de 2013.
- CASO AMADOR, R. (2004): *El santuario de Ntra. Sra. De los Remedios. Origen y desarrollo histórico*. Badajoz.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre: “Colonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, en *Hispania sacra*, ISSN 0018-215X, vol. 63, nº 128, 2011, pp. 707-745.
- “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1690)”, en *Hispania: Revista española de historia*, ISSN 0018-2141, vol. 70, nº 234, 2010, pp. 17-44.
- *Historia de las islas Marianas*. Madrid, Polifemo, 2013.
- DRIVER, Marjorie J.: Cross, Sword and Silver. “The nascent Spanish colony in

- the Marianas Island". En *Pacific Studies*, vol. 11, nº 3, julio 1988, pp. 21-51. Micronesian Research Center. University of Guam.
- GREENWOOD, Arin (2011): "Law and Justice in the Marianas during the Spanish Era (1521-1898)", en *The Northern Mariana Islands Judiciary: A Historical Overview*, cap. 1 pp. 1-6. EE. UU. Library of Congress Control nº 2010942438.
- HEZEL, F. X., "Jesuit martyrs in Micronesia", consultado en el sitio de internet <http://micsem.org/pubs/articles/religion/frames/jesmartfr.htm> el 10 de septiembre de 2013.
- "From Conversion to Conquest: The Early Spanish Mission in the Marianas." Consultado en Micronesian Seminar's website [www.micsem.org](http://www.micsem.org)
- MORALES, L. y LE GOBIEN, C. *Historia de las islas Marianas* (ed. a cargo de Coello de la Rosa, A.), Madrid, Polifemo, 2013.
- LORENZO GARCÍA, Santiago (1999): *La expulsión de los jesuitas de las Filipinas*. Universidad de Alicante, cuando trata del período 1581-1760, p. 50 y ss y en concreto el epígrafe II.6, que trata la segunda mitad del s. XVII y la misión de las Marianas.
- O'NEIL, Ch.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup> (2001): *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Edición Universidad Pontificia de Comillas 2001. Madrid.
- PIGAFETTA, Antonio: *Primer viaje alrededor del mundo*. Edic. Leoncio Cabrerro. Historia 16. 2002. Madrid.
- QUINTERO CARRASCO, José (1996): *Historia de Fregenal*. Badajoz.
- ZUPANOV, I. G. (1999): *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. Oxford University Press, Oxford y Nueva York.



## Las dos últimas cartas<sup>39</sup>

MANUEL DE SOLÓRZANO Y ESCOBAR S.I.<sup>40</sup>

Completamos este estudio con la inclusión, como anexo, de las dos últimas cartas escritas por el P. Solórzano, las cuales consideramos de gran interés. Son las de peor estado de conservación, pero suficientemente legibles para constatar que el P. Solórzano y sus compañeros se hallaban en pleno fragor misionero y en el torbellino de las revoluciones chamorras.

La penúltima carta dirigida a su padre está firmada en Adagña, a 20 de abril de 1684. La última carta autógrafa de Solórzano es del 10 de junio de 1684, a poco más de un mes de su muerte. Sigue una carta del P. Diego de Zarzosa a don Chistobal Ramírez de Solórzano, padre de Manuel, dándole noticia de la muerte de su hijo, de la que fue testigo presencial, en Adagña, 6 de junio de 1686<sup>41</sup>.

Una segunda carta del P. Zarzosa, en Marianas de 1 de junio de 1685. Le anticipa narración de la muerte del P. Solórzano, más extensamente expuesta en la carta anterior.

[152]

Padre y Señor mío:

En carta de Mayo del pasado [16]83 hize relación compendiosa a V[uestra] m[er]ced del estado y progresos de esta Christiandad desde que la tengo a mi cargo y en especial desde el mes de junio de 82 hasta el dicho mes de mayo de 83 en que preveníamos nuestro despacho para la Nao<sup>42</sup> que ya esperávamos

---

<sup>39</sup> Dado el estado de conservación de las dos cartas anexadas, hemos procedido a su transcripción completando las abreviaturas, escribiendo entre corchetes puntos suspensivos cuando no hemos podido restituir el texto, pero sí hemos incluido el resto o toda la palabra, cuando ha sido posible. Hemos respetado la grafía de la época.

<sup>40</sup> Colección documental del archivo privado de D. Manuel López Casquete.

<sup>41</sup> Publicada en OYOLA FABIÁN, A. (2014), *op. cit.*

<sup>42</sup> En los ocho años de estancia del P. Solórzano en las Islas Marianas, la ruta del Galeón de Manila o Nao de China fue cubierta por los galeones “S. Antonio de Padua”, que trasportó a Solórzano

con el socorro ordinario<sup>43</sup>. Pero fue nuestro [Señor] servido de mortificarnos un poco para que el gozo de después fuese más crecido y para mayor bien de esta Christiandad.

Sucedió, pues, que la Nao que avia de venir por Junio de 83<sup>44</sup>, aviendo sido convatida de grandes tempestades y vientos, que corrieron estos mares el año de 82, no pudo hacer el viaje a Acapulco puerto de la Nueva España ni arribo a dexandonos a nosotros mui faltos de todas las cosas necesarias sin el socorro ordinario [...] aquella Republica con el desconsuelo que se sigue a los grande[s] [...], y averias de semejantes arribadas<sup>45</sup>.

Avien[do] [pasa] do todo el mes de junio de 83 y con él todas nuestras esperanzas de Nao y de socorro no por eso perdi yo las de [sal] tar a las Islas de Tinian y Saipan<sup>46</sup> para plantar en ellas el [esta]ndarte de la fe y formar

---

de Acapulco a Guam, el “San Telmo” y el “Santa Rosa”. Desguazadas estas dos últimas, entraron servicio el galeón “Santo Niño” y el “Nuestra Señora de Guía”.

El P. Solórzano pasó a las Marianas en la nao “S. Antonio de Padua”.

“El galeón San Antonio salió de Acapulco rumbo a las islas Filipinas el 30 o 31 de marzo de 1679. Fondeó en las Marianas en la isla de Guam el 17 de junio donde desembarcaron varios misioneros jesuitas y tropas para el presidio, además del sargento mayor D. José de Quiroga y Losada. Tras embarcar agua y viveres emprendieron la navegación”. (*Historia naval de España*: [https://todoavante.es/index.php?title=1678-1679\\_-\\_Galeon\\_de\\_Manila](https://todoavante.es/index.php?title=1678-1679_-_Galeon_de_Manila))

<sup>43</sup> “Tanto la plata como los géneros remitidos a bordo de la nao de China para su depósito en la Real Caja y en los Reales Almacenes de la Gobernación, se conocían bajo el sobrenombre de “situado” o “socorro mexicano”, y supusieron un aporte muy importante, aunque no decisivo, dentro de la economía filipina. Además, a partir de 1668, los galeones también se encargaron de portar el socorro destinado a las islas Marianas. Las cuales, debido a su especial posición geográfica, hasta 1682 sólo pudieron ser abordadas durante el viaje de Acapulco a Manila, por lo que desarrollaron una fuerte dependencia de este viaje transpacífico”. HERRERA REVIRIEGO, J. M.: “La organización de los Galeones de Manila en Acapulco vista a través de la estructuración de la nao San Telmo” XIV *Jornadas de Historia en Llerena: España, el Atlántico y el Pacífico y otros estudios sobre Extremadura. V Centenario del descubrimiento de la Mar del Sur (1513-2013)* 2013 pp. 65-78.

<sup>44</sup> Efectivamente, las fuentes consultadas informan de que ese año no circuló el Galeón de Manila.

<sup>45</sup> “En el año mil seicientos ochenta y tres salió de Cavite el Galeon San Telmo, que havia arribado el año antecedente; y para que en el presente lograrse el viage de Acapulco, con otra Nao, llamada Santa Rosa, imploraron el patrocinio de nuestro Padre San Francisco; para lo qual sacaron en Procesion General su Imagen de las Lagrimas, y a su vista se levaron ambas Naos, è hicieron con felicidad su viage, sin embargo de que la Nao Santa Rosa perdió el timon en el Golfo de San Telmo” ([www.cofradiasantelmofromista.es/web/files/Tras-La-Huella-de-San-Telmo-en-el-Pacifico--2--Parte-.pdf](http://www.cofradiasantelmofromista.es/web/files/Tras-La-Huella-de-San-Telmo-en-el-Pacifico--2--Parte-.pdf). Consulta 1-6-2019).

<sup>46</sup> Las Marianas se componen de las islas de Guam (San Juan), Rota o Zarpana (Santa Ana), Aquigán (Santo Ángel), Tinian (Buena Vista Mariana), Saipán (San José), Anatahán (San Joaquín), Guguán (San Felipe), Sariguán (Sar Carlos), Alamagán (La Concepción), Pagán (San Ignacio), Agrián (San Francisco Javier), Asonón (Asunción), Maug (San Lorenzo). COELLO DE LA ROSA, A. “Co-

Christiandad como la que tenemos [en la isla] de San Juan y la de Rota y assi hable a nuestro Gobernador y Capit[an [General] el qual me dixo que dicha conquista era toda de su empeño y que [...] hacer personalmente. Para lo qual mando aprestar [las cosas nece]ssarias de esta Mission y prevenir muchas embarcaciones de las que usan estos Naturales<sup>47</sup> y embarcarse con casi toda la milicia y dos P[adr]es, salio a prime[ros] de julio la via de la isla de Rota quedando este presidio<sup>48</sup> con mui poca gente esta enferma y [...]ida de armas. Detúvose el Gobernador en Rota mas de lo justo perdiendo buenas ocasiones de pasar adelante pues los vientos eran mui a propósito.

Viendo los Naturales que se perdía ocasión de lograr la empresa y que se detenían [...] Rota, comenzaron a mostrar mal semblante en esta isla y [...] anse ya algunos principios de levantamiento motivado de la [...] milicia y de la suspensión de nuestra gente que [...] iva atrás y [...] adelante. De suerte que estábamos en mucho peligro de [...] pero Dios nuestro Señor que tiene tan particular

[153]

Providencia de esta Christiandad nos prevenía el remedio de tantas calamidades, pues quando más apretados y afligidos con la falta de Nao y malas circunst[ancia]s en que nos hallábamos nos socorrió con abundancia y no sólo se aseguro la Christiandad, pero le vinieron medios a la Missión para establecerla más y dilatarla.

Y fue el caso que aviendo arribado la Nao y considerándonos todos en Manila con la falta del socorro padeciendo muchas necesidades y aprietos insistieron los P[adre]s de esta Provincia y en especial el P[adr]e Ant[oni]o Xaramillo que avía ido a Manila para esto y con grande empeño en que se nos despachase el Patache<sup>49</sup> que su Mag[esta]d muchos años ha no[s] tiene concedido y nunca hemos podido conseguir del Gobierno de Manila en fin las ra-

---

lonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)", *Hispania sacra*, ISSN 0018-215X, vol. 63, 128, 2011, pp. 712-713.

<sup>47</sup> Reciben el nombre de chamorros desde entonces hasta la actualidad. "Los indígenas serán llamados chamorros, acaso porque los "chamurri" eran los miembros de la clase dominante prehispanica, acaso porque decían esa palabra a los españoles recién llegados queriendo significar con ella "amigos" o, simplemente porque era el nombre de su idioma, aplicándoles luego los españoles a los indígenas esta denominación."

<sup>48</sup> Nombre que se da a la fortaleza o plaza y guarnición militar instalada en ella.

<sup>49</sup> Según Coello de la Rosa se trataba del patache "San Francisco Javier", enviado desde Manila por el gobernador general D. Juan de Vargas Hurtado. Lo capitaneaba Pedro Gómez de Cueva. A bordo iban los PP. jesuitas Antonio Jaramillo y Juan Adamo. COELLO DE LA ROSA, A. "Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)": *Hispania Sacra*, LXIII 128, julio-diciembre 2011, 707-745, ISSN: 0018-215-X

zones que se alegaron en n[uest]ro favor y la eficacia de los n[uestr]os movió de manera al Gov[ernad]or<sup>50</sup> que se avio el Patache<sup>51</sup> y se metió en el mucho socorro de Ropa, víveres y gente. Y no contento con todo esto el Padre Xaramillo pretendió con tantas veras y eficacia el venir a socorrernos y descubrir la nueva carrera que no obstante que de gracia el Señor Gov[ernad]or y toda la República por lo mucho que le estiman alcanzo la licenc[encia] y el P[adr]e Provincial le dio el titulo de Visitador de estas islas y vin[er]o acompañado de otro Padre llamado Juan Adamo [...].an. Padecieron muchos trabajos en la navegación pero al fin a 23 de Agosto q[ue] uand[o] mas nos apretaba el cuidado de tantos peligros y necessidades se avistó el Patache al poniente de esta isla y llego confi[...] al Puerto. Dimos gracias a Dios por tan singular beneficio[...] en la Prov[inci]a y recibimos a los P[adr]es y a toda la demás gente como a Angeles venidos del cielo y en especial la venida del P[adr]e Xaramillo para mí me sirvió de grandísimo consuelo, pues ya me persuadía no avía de verle más en esta vida<sup>52</sup>.

Dimos aviso en Rota a n[uest]ro Gobernador de la venida del Patache y sin alterar nada su determinación persistía en hacer su viaje y lo puso en exe-

---

<sup>50</sup> En Filipinas era gobernador Juan de Vargas y Hurtado a quien sucedería Gabriel de Curulae-gui y Arriola este año de 1684. Hijo de Juan de Vargas Hurtado y de María Hurtado, naturales de la ciudad de Toledo.

Después de haber servido en las campañas de Flandes y Extremadura fue nombrado gobernador y capitán general de Filipinas y presidente de su Real Audiencia, despachándosele sus títulos por reales provisiones fechadas en Madrid (18 de junio de 1677) y concediéndosele la licencia de embarque en el mes siguiente (13 de julio de 1677) junto a su mujer más seis criados y arribó a Filipinas en el año siguiente (21 de septiembre de 1678).

Durante su gobierno se ocupó en el restablecimiento del presidio de Zamboanga (1681-1683), en fomentar las misiones y evangelización de las islas Marianas, a las que envió la balandra *San Francisco Javier* en 1680, que había hecho construir con dicho propósito, y, nuevamente en 1683, arribando esta vez a la isla de San Juan, y trabajó en la reconstrucción del Colegio de Santa Potenciana. (RAdeLaH)

<http://dbe.rah.es/biografias/16153/juan-de-vargas-hurtado>, consultada el 18 de junio de 2019.

El teniente Maestre de campo, Antonio de Saravia, fue el primer Gobernador de las Islas Marianas nombrado directamente por la Corona por Real título de 6 de agosto de 1679. Este Gobernador era nombrado por el Capitán General de Filipinas de entre los oficiales de la guarnición de Manila, siendo su nombramiento por tres años y debiendo ser por lo menos de la clase de capitán. Como i forma Solórzano, Saravia murió en 1683, siendo sustituido por Damián Esplanas (1683- 1688/1890-1894).

<sup>51</sup> Tipo de navío de menores proporciones y servicio que las naos o galeones. Se trataba de una pequeña embarcación de guerra que se destinaba en las escuadras para llevar avisos, reconocer las costas y guardar las entradas de los puertos. (Diccionario RAEdelaL)

<sup>52</sup> Expresión manifiesta de la amistad entre los dos jesuitas a quienes el destino unió desde su adolescencia. Sus biografías estuvieron estrechamente ligadas a lo largo de la vida de ambos.

cución a primeros de Junio<sup>53</sup> Octubre en tan mala coiuntura [...] y los teníamos por muertos y tragados por el mar que fue milagro de Dios no perderse con toda la gente y ya nos [...] aguándonos el consuelo de la venida del Patache la perdida del Gov[ernado]r, de los P[adr]es y de tanta gente de golpe con un daño irreparable de la Mission el mayor que jamas huvieramos experimentado. No avíamos salido de esta aflicción q[ua]nd]o tuvimos otra mui considerable porque los vientos y tempestades que traian n[uest]ra gente perdida por los golfos dejándose llevar a donde la mar y el viento lo querían eran tan furiosos que estando amarrado el Patache en el Puerto con nueve cables [...] los [...] y los quebra [...]

[154]

y dieron con [el Patache en] los arrecifes y piedras de la playa donde se hizo pedazos [...] San Dionisio Aeropagita<sup>54</sup>.

Esta pérdida nos causó mucho desconsuelo por muchos títulos y en especial porque se nos frustraban n[uestr]os intentos de descubrir con dicho Patache las islas del sur que nos han de abrir el paso a la dilatadísima tierra que llaman Austral incógnita y obligava a detenerse aquí todo el año al P[adr]e Visitador con toda la gente del Patache, lo qual tenía también su inconveniente. Pero como Dios n[uest]ro S[eñ]or es tan misericordioso [n]o permitió que llegásemos a tanto extremo de trabajo contentándose con avernos los mostrado en un vivo divujo para que le agradezcamos más el favor que tuvimos en librarnos dellos. Tuvimos aviso dos días después de aquella terrible tempestad aviso<sup>55</sup> como nuestra gente avía vuelto a Rota toda excepto algunas embarcacioncillas de los Naturales excepto unas 7 u ocho que se las tragó el mar con todos sus marineros. Y a poco volvió el Gov[ernado]r con toda su armada a esta isla y dimos gracias a N[uestr]o S[eñ]or por tan señalado beneficio con una fiesta mui solemne.

Pero a ocho días después de llegar la gente tuvimos otro accidente, que a no estar prevenidos de Manila nos hubiera puesto en cuidado de no poca

---

<sup>53</sup> Tachado el mes de junio.

<sup>54</sup> Su fiesta se celebraba el 3 de octubre, fecha probable del desastre que narra el P. Solórzano. También puede estar informando sobre la destrucción de la iglesia de esta advocación en la bahía de Umatac. Se trata de una de las primeras misiones jesuitas construidas en Guam y las islas Marianas. Hasta el inicio de las recientes excavaciones, no había a penas documentación sobre la misma, a excepción de algunas breves referencias en fuentes escritas. Desde su edificación a finales del siglo XVII, se reconstruyó en varias ocasiones tras una serie de catástrofes naturales y conflictos con los sectores de la población nativa opuestos a la colonización.

(Nuevos datos sobre el colonialismo ibérico en Guam y las Islas ...[https://fundacionpalarq.com/nuevos-datos-sobre-el-colonialismo-iberico-en-guam-y-l-...](https://fundacionpalarq.com/nuevos-datos-sobre-el-colonialismo-iberico-en-guam-y-l-))

<sup>55</sup> Tachada la palabra *aviso*, por repetida

consideración. Y fue que saliendo el Gov[ernado]r a visitar la isla le dio una enfermedad tan maligna que le quitó la vida en 4 días sin poder aun hacer testam[en]to por escrito, si bien pudo ser asistido con los S[an]tos Sacram[en]tos. M[ur]ió el Maesse de Campo D. Antonio Saravia<sup>56</sup>, Go[vernado]r y Cap[ita]n Gen[era]l de estas islas a 3 Nov[iembr]e de 1683 y entró a Gobernar en su lugar el sargento mayor D. Damián de Esplanas que venía por cavo del Patache y traía patente de teniente de C[apitá]n Gen[era]l en caso de muerte de nuestro Gov[ernad]or la qual circunstancia previnieron con mucho acierto los n[uestr]os en Manila y alcanzaron de la Audiencia Real dicho despacho, con que entró en posesión del Gov[er]no el dicho D. Damián sin controversia alguna.

Este caballero es de mucho valor y experiencia y en otro tiempo gobernó estas islas y entrando agora de nuevo todo su empeño y el nuestro fue dar traza para que el descubrimiento del Sur se hiciese y la conquista de las islas del Norte. Para lo primero puso luego en ejecución la fabrica de una embarcación suficiente que se hizo con las reliquias del Patache y se perfeccionó y echó al agua en tres meses y assí a 22 de Febrero de 1684 se embarcó el P[adr]e Xaramillo con su compañero y la mayor parte de la gente del Patache y dieron la vuelta hacia Manila tomando el derrotero del Sur para descubrir nuevo y mui espacioso campo al S[an]to Evangelio, como sin duda se avrá hecho y tendremos mui bien en que exercitarnos siendo nec[esa]rio a muchos fervorosos

[154 vº]

de Europ[a] [...] a ayudarnos a cultivar tan dilatado [...] del [S]eñor.

Dispusimos después el viaje para las islas del Norte, y nos aviamos aprestado el Gov[ernad]or y yo<sup>57</sup> en los dos Barcos con bastante gente y embarcaciones de los Indios pero el viento nos detuvo hasta este mes de Abril. Por lo qual tomamos resolución de quedarnos el Gov[ernad]or y Yo por aguardar la Nao del socorro que este año estará aquí a mediados [de] Mayo aviendo pasado este año dos a Nueva España para resarcirse<sup>58</sup> [del] daño de la arribada

<sup>56</sup> Había llegado a Guam en la Nao San Antonio de Padua el 13 de junio de 1681.

<sup>57</sup> Repárese en la expresión que vuelve a repetir más abajo. El papel de los jesuitas en la conquista evangelización no necesita más comentarios.

<sup>58</sup> “En el año mil seiscientos ochenta y tres salió de Cavite el Galeon San Telmo, que havia arribado el año antecedente; y para que en el presente lograrse el viage de Acapulco, con otra Nao, llamada Santa Rosa, imploraron el patrocinio de nuestro Padre San Francisco; para lo qual sacaron en Procecion General su Imagen de las Lagrimas, y a su vista se levaron ambas Naos, è hicieron con felicidad su viage, sin embargo de que la Nao Santa Rosa perdió el timon en el Golfo de San Telmo”.

[www.cofradiasantelmofromista.es/web/files/Tras-La-Huella-de-San-Telmo-en-el-Pacifico--2--Parte-.pdf](http://www.cofradiasantelmofromista.es/web/files/Tras-La-Huella-de-San-Telmo-en-el-Pacifico--2--Parte-.pdf)

Y por otro testimonio, la: “...nao santa Rosa ... y Nao San Telmo, --- ambas entraron al puerto de Acapulco el 22 de enero de 1684”... (Información relativa a salidas y llegadas del Galeón a Acapulco <ftp://ftp.ncdc.noaa.gov/pub/data/paleo/historical/pacific/acapulco-manila.doc>).

del año antecedente. Y así quedara la una en su feria de Acapulco<sup>59</sup> y vendrá la otra con la plata y socorro de Filippinas y el n[uest]ro y por esta causa no podemos faltar los dos superiores de esta isla. Aunque no por esto se [...] la empresa pues fue en lugar del Gov[ernad]or un sargento mayor y en mi lugar otros dos P[adre]s y a 14 de este mes llegaron a la isla de Tinian con toda felicidad y luego pasasaron [sic] a la de Saypan que esta mui cerca de Tinian y quedaran aseguradas estas dos islas y con ellas todas las demás pues estas solamente eran el impedim[ento] para que no se estableciese en todas el S[an]to Evangelio.

Esta es con mucha brevedad la suma de los sucesos deste año desde Julio de 83 hasta Abril de 84 en que resplandece [la] singular protección que Dios N[uest]ro S[eñor] tiene de nosotros y la admirable Providencia con que promueve esta tierna Christiandad, cuyas not[...] no pude negar a Vmd teniendo yo tanta parte en esta empresa Apostólica p[ara] que se consuele Vmd mucho y de a Dios infinitas gracias por tantas inmerecidas como nos hace.

Yo acavé mi triennio el Junio pasado de 83, y aunque el P[adr]e Visitador Ant[oni]o Xaramillo truxo vías de Gob[er]no y según el curso ordinario avía de averme sucedido en el Gobierno de esta Mission otro sujeto. No obstante eso por particulares instrucciones que [...] me obligaron a seguir este año mas rechazándolo mucho yo por ser carga mui pesada y peligrosa. Pero no me valieron razones ni ruegos. Y [...] huve de rendirme a la S[ant]a obediencia. A 13 de Junio de este año de 84 lo dexaré en manos de quien promueva y adelante más la Christiandad y supla mis muchos defectos.

Después no sé lo que será de mí. Tengo muchos fundamentos para entender que nos llamasen a Manila en la Nao que ahora sale [...] allá y el P[adr]e Xaramillo me lo dixo claram[en]te y que estuviese prevenido. Yo me dexo a la Provid[encia] de Dios por medio de la S[ant]a obediencia que es el camino seguro para no errar y así disponga su Mag[estad]

[155]

lo que fuera servido. Los de la Compañía somos como caballos ligeros que estamos prompts para todas partes a donde la necesidad o los peligros nos llaman por medio de la Santa obediencia y mi mayor consuelo es que pueda yo emplearme en q[uan]to me huviere menester la Religion sin instancia ni súplica.

Agora resta la conclusión de esta carta que es la súplica ordinaria en que ruego a Vmd mande dar mis memorias a todas las personas de obligación que

---

<sup>59</sup> Tenía lugar a la llegada del galeón a la ciudad y duraba un mes entero de intercambio de mercancías entre Oriente y los territorios hispanos. De Acapulco, las mercancías se trasladaban a Veracruz desde cuyo puerto salían de nuevo rumbo a España..

no nombro aquí por no hacer una letanía mayor que la de los S[an]tos<sup>60</sup>. Y si alguno dixere que ya no me acuerdo de su persona (que suele ser quexa de mujeres) no es assí antes no nombro a ninguna para que entiendan todos que los tengo mui presentes en mis pobres oraciones y sacrificios. A mi Madre y S[eño]ra her[mano]s y sobrinos abrazos *in visceribus Christi*<sup>61</sup>. Y a todos ruego me encomienden mucho a Dios a quien ruego g[uard]e a Vmd m[ucho] s años con los augm[en]tos que deseo.

Fecha Agadña y Abril 20 de 1684

B[eso] l[a] M[ano] de Vmd

Su hijo que mas le estima y desea servir

Manuel de Solorzano

Doy parte a Vmd como ya se conquistó la isla de Saipán que es la 5 de esta cordillera y la más brava y temida y en ella se predica ya el Santo Evangelio. Esto añado a 25 de abril de 1684 aviendo tenido un día antes aviso y cartas de los P[adre]s que están en Saipán con la relación de todo lo sucedido en la conquista.

Manuel de Solorzano

Al f. 156

Padre y señor mío:

Recibí la de Vmd en 8 de junio de 1683 el ... de junio del 84 en la Nao Capit[an]a Santa Rosa que pasó por aquí con nuevo Gob[ernad]or de Filippinas que lo es D. Gabriel de Curuzelaegui Arriola del Orden de Santiago<sup>62</sup>. Doy a

---

<sup>60</sup> Contrasta este ahorro de menciones a y recuerdos a familiares y conocido con lo que hará en la última carta conservada que transcribimos a continuación. En esta última el P. Solórzano se explaya enviando memoria a la familia y conocidos de Fregenal de la Sierra, Zafra y Segura de León.

<sup>61</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>62</sup> CURUCELAEGUI Y ARRIOLA, Gabriel DE. Elgoibar (Guipúzcoa), 14.IX.1632 ant. – Manila (Filipinas), 27.IV.1689. Militar, caballero de Santiago, gobernador de Filipinas, consejero de Guerra.

Hijo de Ventura de Curuzelaegui y de Marina de Arriola, ambos de la villa de Arriola, fue bautizado en la parroquial de San Bartolomé de Elgoibar el 14 de septiembre de 1632. Fue veinticuatro de la ciudad de Sevilla y muy joven se dedicó, como algunos otros miembros de su familia materna, a la carrera de las Indias como marino y piloto y, más tarde, como maestre y capitán de navío, calidad ésta en la que se le daba licencia en el año de 1673 para pasar a Tierra Firme en la flota que conducía al virrey del Perú.

Años después logró los grados de general y almirante de galeones y se hizo de una cierta fortuna con el comercio que realizaba en sus propios barcos.

En 1680 le ordenó la Junta de Guerra de Indias que pasara a Cádiz a dar principio a la carena del navío que se había elegido para almiranta de la Armada de Tierra Firme, y poco tiempo después presentaba un memorial ante el Consejo en el que solicita el gobierno de las islas Filipinas y ofrecía el servicio de 10.000 pesos en oro y otros 30.000 como préstamo, a lo que se accedió y así fue nombrado gobernador y capitán general de Filipinas para reemplazar a Juan de Vargas Hurtado. Se

N [uestro]. S[eñor]. infinitas gracias por la salud que Vmd, mi madre y Señora y hermanos y primos y sobrinos y demás parientes gozan y le ruego por los que se sirvió [...] llevar para si en especial por el Sr. Juan de Salas [Iba]rra cuya muerte con tales circunstancias me ha lastimado mucho, aunque confío en la misericordia infinita que goza de Dios; pues su vida era tan ajustada y Christiana. Pesame de los trabajos del Sr. D. Diego de Prados Villegas y doy gracias a Dios por la felicidad de mi her[man]a doña Beatriz rogándole augmente sus cosas y eche su bendición a mis sobrinos Alvaro y Isabel Maria para gloria suya. La memoria de Isabel renovó en mi la de mi her[man]a y su tia con ternura, pero la se[gu]ridad que tengo de su gloria por su angelical proceder me alegra y consuelo y espero en Dios que mi sobrino don Juan Francisco recompensará con sus lindas prendas la muerte de mi her[man]a.

Recibí también [...] ño pasado y respondí a la de VMD en la que se sirvió darme noticia de la muerte de mi maestro el V. P. don Diego [...]no y de D. Alonso de Varg[as] [...] y D. García de Ar[...]ga y D. Fernando Benegas Enríquez y en esta última de D<sup>a</sup> Isabel de Paredes y de mis primos D. Ant<sup>o</sup> y [D.]

---

le despachó su título por Real Provisión fechada en Madrid el 13 de febrero de 1683 y por otra de ese mismo día se le dio título de presidente de la Real Audiencia de Manila. Pocos días antes, el 12 de enero de 1683, se le había despachado Real Cédula con título de consejero de Guerra, pero con la condición de que no se publicase hasta su arribo a Filipinas, y sobre consulta del 18 de mayo de 1686 se dio cuenta al Consejo de Guerra de que había tomado posesión de su gobierno, para que le contaran entre sus ministros con antigüedad.

Arribó a Filipinas en el mes de agosto de 1684 y tomó posesión de sus empleos el día 24 de dicho mes.

Halló a la ciudad envuelta en una agria controversia entre el gobernador saliente, Juan de Vargas Hurtado, y el arzobispo Pardo, a la sazón desterrado por orden del gobernador anterior, a quien hizo volver a su sede de inmediato, enemistándose con los oidores Vega y Bolívar, a los cuales desterró de la ciudad de Manila, acusándoles de ser los autores de ciertos libelos en su contra y de que urdían envenenarle.

A comienzos de su gobierno se ocupó en la reforma de los almacenes reales de Manila, en tomar también una serie de medidas para el mantenimiento y defensa de las islas Marianas, cuyos naturales se habían rebelado meses antes de su llegada, y concluyó en 1685, unas paces que se negociaban desde la época de su antecesor con el rey de Borneo y el de Mandara mediante el envío como embajador de Juan de Morales, y ese mismo año de 1685 comenzó la fábrica de un nuevo galeón y los trabajos de reparación de las fortalezas de Manila y del puerto de Cavite, además de comunicar a la Corte la necesidad de restablecer el presidio de Zamboanga (1685). También concluyó la fábrica del colegio de Santa Potenciana y puso el Hospital Real de Manila al cuidado de los franciscanos.

Hubo de afrontar un levantamiento de los sangleyes el 24 de mayo de 1686, que pudo pacificar exitosamente, sin perjuicio de lo cual, por Real Cédula del 14 de noviembre de aquel año, se le ordenó que, en el término de dos meses, expulsara a todos los sangleyes que no fueran cristianos y que a los que llegaren a comerciar sólo se les autorizara el tiempo de la feria.

A su muerte quedó el gobierno a cargo del oidor más antiguo, Alonso de Abella y Fuertes, y lo político en manos de la Audiencia.

dbe.rah.es/biografias/54689/gabriel-de-curucelaegui-y-arriola. Consulta 15 junio de 2019.

Miguel Adame con las muertes de D. Christobal Maraver. D. Antonio Tello y sus consortes.

A todos los tengo presentes en mis pobres oraciones y sacrificios, como tengo privilegio de sacar un ánima [del pu]rgatorio con cada misa que digo, procuro aplicar [...] cada una de dichas personas.

Mucho me alegro y doy a Vmd las gracias y D. Juan Ramírez de la Piscina por lo mucho que han ayudado al Licenciado Miguel Ro[dri]go [...] para que goze de el estado sacerdotal y me encomiende mucho en sus sacrificios y de los muy Reverendos Padres fr. Francisco de la Cruz y Fray Antº[...] sus hermanos.

[...] a Vmd como volvió a esta Misión el P[adr]e [Antonio] para visitador de ella el año pasado de 83 aviendo vencido [imposs]ibles para que se nos diese un Patache que con[...]ciase y hiciesse camino inmediato de Manila a estas Islas cuyo motivo [...] fue para todos los Padres de esta Misión fue enviarlo a Manila el año de 80 quando yo entre a gobernarla. Consiguiolo todo y volvió acá visitador. Socorriónos en el tiempo de mayor necesidad que hemos tenido en estas Islas por avernos faltado Nao y socorro por junio de 83 y el P[adr]e Ant[oni]o aporto a esta Isla por Agosto del mismo año con increíble gozo mío. Al sal[i]r de Manila se opuso el Gov[ernado]r y toda la ciudad para impedir que no viniese [sic] poniendo en [...] peligro, descubriendo nuevo rumbo o camino y [...] la Ciudad le estima tanto sentía muchísimo [...] como todos a tal empresa. Pero el P[adr]e. Ant[oni]o como fino M[isionero?] zeloso de la gloria de Dios y dilatación del reino [...] y christiano en estas islas atropello con todo y [...] le dieron el título de visitador que [...] de agosto 22 de febrero en que mio y mi [...] a [est]as islas p[ara] Manila por otro nuevo

[157] rumbo en demanda de las nuevas Islas del Sur que corren hasta la Austral incógnita que ha de ser el término de nuestros trabajos y palestra de nuestros empleos apostólicos y confiamos que avrá descubierto muchas nuevas islas que ay a esta vanda del Sur para que con la noticia que nos diese al año siguiente podamos estendernos por dicha vanda.

La del Norte como tengo escrito a Vmd este año la dexo en buen estado pues dexo plantada la fe de [...] 5 islas que son esta de San Juan, la de Rota, Aguiguan, Tinian y Saipan. [...] que era el impedimento, conquistamos [...] ella tenemos presidio bastante de soldados [...] donde dos años antes me quisieron matar [...] y yo escapé con mis compañeros [... co]mo tengo escrito a Vmd. [...] empezando [...]nio proseguiremos ma [...] trayendo sus moradores a esta de S. Juan [...] mayor y más fecunda y tiene 40 lenguas [...] assi la de Saipan será el termino de nuestra c[...]dad por la vanda Norte.

El G[obernad]or D. Gabriel de Curuzelaegui viene mui encargado de Madrid de parte de su Mag[esta]d y en particular de la S[eño]ra. Duquesa de

Aveiro<sup>63</sup> que es nuestra protectora para favorecer esta Misión. Hablé mui despacio con Su Señoría y me hizo muchas mercedes y me prometió asentar el comercio inmediato de estas islas con los filipinos sin que nos falte cada año patache, con que con el descubrimiento que ya ha hecho el P[adr]e Ant[oni]o Xaramillo y el favor de este caballero se no abrirá en breve un dilatado campo para la predicación del Santo Evangelio. [...] las islas del Sur son muchísimas y la tierra [...] a donde se terminan que es la quarta parte del mun[do] [abun]dantísimas de riquezas. Dios por su infinita [...] se compadezca de tan innumerables a[lmas y a noso]tros espíritu apostólico [para llev]arlas a su conocimiento hasta coronar [entregan]do la vida y la sangre toda por su am[or] [...] gloria de su S[anti]ss[im]o Nombre. Y yo pido

[158] a Vmd y a todos me alcanzen de Dios esta gracia.

Ahora estamos aguardando dicha Nao llamada San Telmo en que vienen los socorros para los P[adr]es de esta Misión, porque Santa Rosa trujo el socorro de los soldados solam[en]te y estamos con mucho rezelo de que no venga porque quedaba en Acapulco aderezándosele el timón porque estaba muy maltratado de las tormentas que padecieron al pasar a la Nueva España y porque esta C[...]a no ha recibido de España mas que la carta de Vmd y [...] la dicha venia en la Santa Rosa, aviendo quedado todas las demás [...] de Europa [¿?]y México y Manila en [la]San Telmo y por eso tengo lugar de escribir ahora esta carta. Gran perdida fuera para nosotros si no viniese la Nao de San Telmo que esperamos pues nos quedaríamos ya dos años sin el socorro de Nueva España y sin dinero<sup>64</sup> en Manila para que de allá nos socorran

---

<sup>63</sup> Se trata de Doña María de Guadalupe de Alemcastre y Cárdenas (1630-1715), duquesa de Aveiro, Maqueda y Arcos. Llegó a ser conocida como *madre de las misiones*; intercambiaba correspondencia con numerosos misioneros, particularmente jesuitas como Eusebio Kino (Baja California, Sonora y Arizona) o Antonio Tomás (Pekín). En 1677 “financió con 200 ducados anuales la misión de los capuchinos en Sierra Leona, además de construir en sus posesiones de Sevilla un colegio para instruir en las costumbres cristianas a niños africanos que pudieran después volver a convertir a sus conciudadanos” En lo relativo a su relación con las Islas Marianas, la duquesa mantenía estrecho contacto con el jesuita Francisco García, quien dedicó a la duquesa de Aveiro su obra sobre la vida y martirio de Diego Luis de San Vitores, fechada en 1683. El propio Solórzano escribió a la duquesa en 1682, expresándole su preocupación por los graves abusos cometidos por los gobernadores y soldados en las Marianas, “lo cual dificultaba enormemente la labor evangelizadora de los jesuitas”. Por este motivo pedía a Doña María Guadalupe que se nombrara un buen gobernador para las Marianas, como el leal don Joseph de Quiroga. Por todo lo anterior, no resulta extraño que la duquesa se encargara también de facilitar los trámites y contribuir a los gastos del viaje de las reliquias de Solórzano a España.

<sup>64</sup> De gran interés resulta el siguiente texto para el conocimiento de la acción de los jesuitas en Guam y, en concreto, por lo que se refiere a la ayuda que la corona prestaba a los misioneros jesuitas. El texto es del aventurero y escritor Gemelli Carreri (1658-1723):

“A bordo del Galeón de Manila: la travesía de Gemelli Carreri”

desde Manila el año siguiente, pero no obstante confiamos [...] en Dios, cuya Providencia con nuestra Misión es casi continuo milagro y parece que Su Mag[esta]d nos trae en sus manos.

A 18 deste mes de junio del año de la fecha se abrirá el pliego de Gov[ernado]r para que nos suceda otro en el officio de Padre provincial de esta Misión que ya la he gobernado 4 años [...] grande felicidad pues en ellos se ha hecho todo quanto [...] ay de Christiandad y no me ha sucedido desgracia ninguna ni perdido ningún sujeto.<sup>65</sup> Gracias a la D[ivina] Magestad, que es de quien todo bien procede y yo también lo atribuyo a las oraciones de los buenos que ruegan continuamente por los aumentos de esta Christiandad, pues de mi poco bueno se puede esperar.

Ahora concluyo respondiendole a lo que Vmd dice que tiene grandes deseos de verme y mi Sra. Madre cuyo co[...] y amor no es nuevo para mí. Digo que no es imposible. Dios lo puede hacer todo. Hartos rezelos tengo de que me llamen [...] [prov]incia de Manila, apartándome de mi querida Misión [...] y el Padre Visitador Antonio Xaramillo me lo dijo [...] llamarían porque necesitaba la Provincia [...] Yo me corro de todo esto y lo peor es que para [...] [T]eología<sup>66</sup>. Yo en todo me dexo y resigno [...] por medio de la Santa Obediencia, que es el camino [...] lo miro como sueño: pero no obstante es [...]

---

La isla principal de las Marianas es Iguana [por Guam], por eso allí se decidió construir un fuerte castillo; actualmente está guardado por un presidio de ochenta o noventa soldados. La segunda más grande es Zarpana y tiene presidio, aunque el gobernador habita en Umata; ambas islas son playas e impiden a los navíos acercarse a más de tres leguas de tierra. En Agaña hay dos colegios, uno para niños y el otro para indias vírgenes: los gobiernan e instruyen doce padres de la Compañía y son mantenidos por el rey con una asignación anual de tres mil pesos de a ocho, además de lo que suministra para el sustento de los padres. Para mantener estas islas, su majestad gasta generosamente 34.000 pesos de a ocho al año; de los que son 3.000 pesos para el sueldo del gobernador y lo que resta para el sargento mayor, los cien soldados de presidio y para el mantenimiento de los padres jesuitas y de los referidos colegios. El dinero, junto con la ropa para vestir a la milicia, llega a Manila desde la Nueva España con el situado real. Se mantiene además una pequeña nave para enviar a las islas todo lo que se necesita [Evidentemente se refiere al Patache que se inauguró su ruta en 1683]. Las casas de los padres de la Compañía están hechas de barro, ya que no se da otro material en las islas. Las de los indios son cabañas cubiertas con maderas u hojas de nipa con forma de cueva. La isla tiene un perímetro de diez leguas y dista seis de la de Zarpana. Esta última es menos grande; allí los padres jesuitas no tienen casa, pero la asisten cuando es necesario. Allí se encuentra un pequeño presidio de soldados que sirve para frenar a aquella gente bárbara.”

Anexo documental: *A bordo del Galeón de Manila: la travesía de Gemelli Carreri* Anuario de Estudios Americanos, Vol 69, No 1 (2012)

<sup>65</sup> Aunque sabía los peligros que corría, mirando para atrás no encontraba motivo de temor inmediato de lo que le sucedería un mes después de escribir estas palabras

<sup>66</sup> Parece que los temores del P. Solórzano se refieren a que lo dedicasen a dar clases de Teología. Ya lo había pasado mal enseñando Gramática en el colegio de Guadix. Lo suyo era la misión directa en tierra de infieles, como lo había hecho desde que llegó a la isla de Guam.

[159] y [.....]<sup>67</sup>

Zafra<sup>68</sup> y Segura<sup>69</sup> y a mi Sra. tía [...] los amigos y personas de obligación de la Patria y a mi madre y Señora y a mis her[mana]s mis abrazos en el Señor de todos cuyas vidas guarde su Mag[esta]d como se lo suplico. La lebe[dad] de mi hermano D. Juan no es para despreciarse, pues no hay titulo ninguno para no escribir si no es un poquillo de flojera. No admito la otra excusa de cortedad que no a lugar por ninguna parte.

G[uard]e Dios a Vmd como deseo [...]

Agadña y Junio 10 de 1684

B[esa L[a] M[ano] de Vmd

Su hijo que mas le estima y quiere

Manuel de Solorzano

Olvidávame de decir a Vmd como el Padre Francisco Carvajo de Prado<sup>70</sup> acabó sus estudios en Manila tres años ha y ordenado de sacerdote le envió la Santa Obediencia a la Misiones de los Bisayos o Pintados,<sup>71</sup> que son p[art]e de esta Provincia de Filippinas donde se emplea con mucho fervor y zelo. Hanme faltado dos años ay cartas porque está a trasmano y en lo más alejado de las islas Filippinas. Y esta breve noticia he puesto aquí por si acaso faltaren allá cartas suyas y no me acusen de omiso sus Parientes y amigos míos.

---

<sup>67</sup> Se ha perdido toda la línea primera y parte de la segunda.

<sup>68</sup> Con mucha probabilidad está mandando memorias a la familia del P. Antonio Xaramillo, natural de Zafra.

<sup>69</sup> En Segura de León (Badajoz) vivía su hermana Beatriz Ramírez de Solórzano, casada con Cristóbal de Figueroa, alcaide de la fortaleza y administrador de la Encomienda Mayor de León. Tuvieron dos hijos, como más arriba ha escrito Solórzano "...doy gracias a Dios por la felicidad de mi her[man]a doña Beatriz rogándole augmente sus cosas y eche su bendición a mis sobrinos Alvaro y Isabel Maria para gloria suya".

<sup>70</sup> Sus apellidos nos llevan a hacerle paisano y pariente del P. Solórzano, es decir, nacido en Fregenal de la Sierra.

<sup>71</sup> Las Bisayas (en bisayo: *Kabisay-an*; en tagalo: *Kabisayaan*; en inglés: *Visayas*) son uno de los archipiélagos que, junto con Luzón y Mindanao, conforman el gran archipiélago de Filipinas. Están formadas por varias islas bordeadas, principalmente, por el mar de Bisayas. Sus habitantes se llaman bisayos. Según el texto de Solórzano también eran conocidos como los pintados.



## BIBLIOGRAFÍA

**Secciones:** 1. Biblia. 2. Teología dogmática. 3. Teología moral, teología práctica. 4. Historia de la Iglesia y de la Teología. 5. Teología, historia y espiritualidad de la Compañía de Jesús. 6. Historia de las religiones y diálogo interreligioso. 7. Espiritualidad. 8. Filosofía, Ciencias humanas y sociales. 9. Arte, Historia y cultura.

### 1. Biblia

FROGER, J.-F., *Le livre de la nature humaine. Ou la révélation de Jésus Grand Prêtre dans l'épître aux Hébreux*, Paris, Éditions Grégoriennes, 2019, 505 pp. [978-2-36766-017-2]

Jean-François Froger avisa en la introducción que, para la adecuada comprensión de este libro, considera muy aconsejable que los lectores lean su comentario a los tres primeros capítulos del Génesis, publicados con el título de *Le livre de la Création*. La razón es que considera que un gran número de las conclusiones a las que llega en ese libro es necesario para la correcta comprensión de cuanto se desarrolla en este nuevo estudio suyo. Él considera que los relatos de la creación del hombre constituyen la base de una antropología, cuya culminación encuentra él en la Carta a los Hebreos, como consecuencia de aplicar «categorías» del Templo a la naturaleza humana. Cuando en dicha carta se afirma que Jesús es «nombrado» Sumo Sacerdote, queda claro que esta categoría sólo resulta inteligible por su relación con la realidad del Templo concreto de Jerusalén. Con ello deduce como evidencia que el sacerdocio de Jesús complementa la natura humana que ha venido a salvar. El autor opina que puede aportar los argumentos antropológicos y las referencias bíblicas que llevan a la conclusión de la imposibilidad de conferir el sacerdocio a las mujeres, y que el fundamento revelado de tal conclusión se encuentra en la Carta a los Hebreos. Junto a estos argumentos ancestrales de origen bíblico, se añaden como complemento los nuevos conceptos que habría que tener en cuenta para reflexionar sobre este asunto. Estos nuevos conceptos modifican el sentido de los antiguos conceptos pero tienen una gran dificultad a la hora de ser interpretados por el hecho de que suelen ser utilizados de una manera corriente, a la antigua, y no según la forma nueva de interpretarlos. Se reinterpreta igualmente

el vocabulario del Génesis para justificar la estructura antropológica actualizada por este estudio. La diversidad de los textos hebreos correspondientes salta a la vista y fundamentan la diversidad de sentido que los caracteriza. Para relacionar la estructura cuaternaria que subyace a la arquitectura del Templo, así como para profundizar en el conocimiento de los estados del Cuerpo de Cristo, resultan útiles algunas nociones de lógica que se añaden en los Anejos I y II. De todos modos la lógica no debe atemorizar al lector, ya que se trata de un instrumento capaz de facilitar la comprensión de los aspectos inteligibles de los misterios revelados. En este estudio afirma que los misterios de Cristo están ligados por una coherencia lógica prodigiosa, cuando se observan las transformaciones del cuerpo, desde el nacimiento a la resurrección, así con la presencia de Cristo en el pan y el vino eucarísticos. La última parte del estudio se centra en mostrar la coherencia que asiste a la Iglesia cuando niega la ordenación sacerdotal a las mujeres. Lo curioso es que el argumento que se utiliza, basado en la carta a los Hebreos, resulta ser de índole racional. En su conjunto produce la impresión de que este estudio, enfocado a desechar la posibilidad de ordenación de las mujeres, convencerá a quienes ya estén convencidos y dejará bastante fríos a quienes no opinen de esa manera. [Ignacio Jiménez]

## 2. Teología dogmática

GRESHAKE, G., *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teología e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Brescia (It), Queriniana, 2017, 683 pp. [978-88-399-0484-3]

Gisbert Greshake confiesa, en modo autobiográfico, que su relación con María, la madre de Jesús, ha tenido mucho de pendular en su vida. Su relación con ella ha pasado por momentos de entusiasmo contagioso, como el que experimentaban en ese momento muchos fieles, hasta los momentos en que veía a María como una especie de obstáculo para reconocerle a Jesús todo lo que le corresponde, acercándose, sobre todo después del concilio Vaticano II, a un tipo de sensibilidad que sigue muy presente en el mundo protestante. Esta obra es el resultado de una síntesis interior, que resultará de gran interés para el lector, y en la que María no es ensalzada con títulos y privilegios desmesurados, como sucedió desde la mitad del siglo XIX a la mitad del siglo XX, pero de la que se deduce que María tiene mucha más importancia en la historia de la salvación que lo que se le ha concedido en general en el campo católico tras el concilio Vaticano II. Uno de los elementos que han movido al autor a volver a María, ha sido la constatación de que la Iglesia Católica ha envejecido, con la consecuencia de hacerse especialmente refractaria a una profunda renovación evangélica de fondo. Es en María, especialmente en el canto que conocemos como el *Magnificat*, en donde Gisbert Greshake ha descubierto un fundamento para la renovación de la Iglesia, que la convierta seriamente en la Iglesia de los pobres y los pequeños, tal como afirma María en su canto. Para medir el impacto profundo experimentado por el autor, basta contemplar el tamaño de su volumen sobre una teología fundamentada en sentido mariano, que ya podría ser considerado notablemente amplio para otros tratados teológicos de mayor contenido (al menos a primera vista) y difícilmente concebible para un tratado mariológico.

A pesar de dar por supuesto que el lector medio conoce cuanto aporta sobre María en los *Prolegomena*, creo que acierta cuando recoge en ellos todo lo relacionado con María en la Escritura, en la doctrina de la Iglesia y en la historia de la teología. Respecto a este último punto se da a conocer el papel que ocupa María en la teología de las Iglesias no romanas, en concreto en las Iglesias de la reforma y en las Iglesias ortodoxas. Toda esta primera parte reúne todo cuanto la Mariología tradicional ha aportado sobre la madre de Jesús y dispone al lector a adentrarse en la segunda parte (la más original del autor) con la convicción de que Gisbert Greshake no se dedica a hacer fuegos de artificio sino a presentar algo de gran importancia. Es importante tener en cuenta lo que él mismo nos recuerda: que no ofrece un sistema completamente terminado, casi como si hubiese logrado una obra redonda. Esta segunda parte, lleva como subtítulo «Reflexiones e impulsos», contando con la posibilidad de que puedan ser fecundos para quienes deseen profundizar en el tema mariano en el seno de la Iglesia. Se muestra a María como aquélla «que ha creído», subrayando la especial importancia del tipo de fe que vivió María. A continuación, cita a Cirilo de Alejandría con su frase «María, quae est sancta Ecclesia», para hacer ver lo inconveniente que resulta siempre priorizar en la Iglesia el aspecto institucional. María como colaboradora de Dios pone de relieve la sacramentalidad que le es inherente como manifestadora de la presencia de Dios. Al recordar la encarnación en su seno del Hijo de Dios, la relaciona de un modo especial con la obra creadora de Dios, presente de alguna manera en las religiones no cristianas. El último punto que se desarrolla en esta segunda parte está dedicado a las representaciones de María en el arte. En sus conclusiones finales deja meridianamente claro que la Iglesia necesita volverse a la dimensión «mística» de la fe, siguiendo el ejemplo de María, si quiere llevar a cabo de manera competente su misión en el mundo. [Mariola López Villanueva]

CODA, P., «*La Chiesa e il Vangelo*». *Alle sorgenti della teologia di Papa Francesco*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, 127 pp. [978-88-266-0052-9]

Este es un nuevo volumen de los once programados para la serie «La teología di papa Francesco», que quieren salir al paso de críticas emitidas por quienes no valoran la teología de Francisco y exponer el valor de la misma. Este volumen tiene un carácter más general, buscando claves que ayuden a comprender lo más personal de la teología de Francisco.

Piero Coda adelanta su convicción: estamos ante una síntesis original y personalísima, cuyas fuentes son más variadas de lo que podría derivarse de una primera impresión. Es lo que cree descubrir detrás de esa palabra de Francisco que siempre cautiva por su cercanía e incisividad.

A las fuentes dedica los dos primeros capítulos de la obra. Y en ellas ocupa un lugar especial san Ignacio de Loyola y su espiritualidad, que sin duda configuran la personalidad de Francisco: contemplativos en la acción y el discernimiento de espíritu son dos elementos centrales. Y tampoco debe ser despreciado el influjo de san Francisco de Asís, como quedó patente desde el primer momento de su pontificado y se ha plasmado después en la atención a los pobres y a la naturaleza, elementos ambos que siempre recuerdan al santo de Asís.

La lectura de los textos de Francisco permite encontrar claros referentes teológicos. Del ámbito teológico hay que citar a Santo Tomás de Aquino y a Romano Guardini, no solo por la frecuencia de las citas, sino también por el influjo de ambos en su pensamiento. Pero Piero Coda no se contenta con esas dos figuras y menciona también el rastro de Agustín, Basilio y Buenaventura.

El Concilio Vaticano II y Pablo VI han marcado igualmente a Francisco. Aunque es el primer papa que no asistió ya al Concilio, la teología y la forma de posicionarse el Concilio ante el mundo moderno son para él determinantes, le marcan el camino. Pero también, y muy señaladamente, Pablo VI está detrás del pensamiento de Francisco: para convencerse baste recordar *Ecclesiam suam*, *Populorum progressio* y *Evangelii nuntiandi* (¿cuántas veces resuena este último documento, sobre todo en las páginas de *Evangelii gaudium*?).

Por último, no puede olvidarse su procedencia latinoamericana. Tanto la experiencia humana y pastoral en Argentina (y la teología del pueblo que allí se desarrolló) como su participación (y protagonismo testificado por muchos) en la conferencia de Aparecida están muy presentes en su pensamiento.

El bagaje que encierra el pensamiento de Francisco es abundante y variado. Hay que reconocer a Piero Coda el esfuerzo realizado para sistematizarlo. Por lo demás la obra se completa con tres capítulos para los que se han escogido algunas de las líneas teológicas más relevantes en Francisco, en las que mejor se muestra su empeño de expresar el Evangelio en diálogo con las situaciones de hoy y los desafíos que nos encontramos en ellas. El primero de estos temas es Dios: cómo sentir a Dios, como pensarlo, como hablar de él; y buscando siempre formas que no nos aislen del mundo, al estilo de Jesús. El segundo tema se centra en el Cristo Pascual, que es la fuente de la alegría del Evangelio y que nos abre a nuevas relaciones en el mundo y a una nueva forma de entender al hombre. Tercero y último tema es la Iglesia en la perspectiva de la reforma que Francisco desea para ella con la intención de hacerla más apta al servicio del advenimiento del reino de Dios; y las claves para esa reforma no serán sino la medicina de la misericordia, la sinodalidad, una Iglesia pobre y de los pobres, el fomento de una cultura del encuentro.

Piero Coda tiene razón cuando afirma que la teología de Francisco es eclesial y existencial, espiritual y kerygmática, mística y social. [Ildefonso Camacho]

CASULA, L., *Volti, gesti e luoghi. La cristologia di papa Francesco*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, 120 pp. [978-88-266-0033-8]

Uno de los ataques más recurrentes que se han hecho al actual papa Francisco es su escasa profundidad teológica. Pareciera que este papa está más preocupado por la evangelización, y por la reforma de la Iglesia, que por determinadas abstracciones teológicas, que a veces pueden resultar excesivamente conceptuales y frías. Sin embargo, a poco que se lea entre líneas sus intervenciones, es posible percatarse de que encontramos siempre una entraña viva y dinámica: la persona del Señor muerto y resucitado, visible en aquellos que habitan los márgenes de nuestro mundo.

El objetivo de esta pequeña obra es entresacar esta entraña viva, especialmente sirviéndose del texto programático de este pontificado: *La Evangelii Gaudium*. Así, encontramos cuatro capítulos: I. La epifanía de la misericordia; II. La carne y la cruz; III. El kerygma de la vida; IV. Un patio abierto.

El autor de esta obra es profesor de Teología sistemática en la Facultad de Teología de Cerdeña, así como miembro del Consejo de presidencia de la Asociación Teológica Italiana. [Serafín Béjar]

### 3. Teología moral, teología práctica

FONTANA, S. (a cura di), *Le Chiavi della questione sociale. Bene comune e sussidiarietà: storia di un equivoco*, Verona, Fede & Cultura, 2019, 174 pp. [978-88-6409-675-9]

Los textos que se recogen en este libro corresponden a dos encuentros organizados por el *Osservatorio Cardinale Van Thuân sulla Dottrina Sociale della Chiesa* y otras instituciones que muestra una idéntica preocupación por el pensamiento social de la Iglesia en su evolución actual. Los dos encuentros citados se ocuparon respectivamente del principio del bien común (noviembre 2016) y del principio de subsidiariedad (noviembre 2017), ambos en el marco de una serie que tiene como tema *La Dottrina Sociale della Chiesa e San Tommaso*.

La convicción que comparten los seis autores que intervienen en el libro es que se ha producido un deterioro de la Doctrina Social de la Iglesia, incluso en los textos del magisterio social. Este deterioro se manifiesta en el tratamiento que se da hoy a los dos principios objeto de estudio y que tiene que ver con el abandono de los fundamentos filosóficos y teológicos en que el pensamiento cristiano siempre se apoyó. Concretamente, la filosofía se aparta de los presupuestos de *Aeterni Patris* (1879) y de *Fides et ratio* (1998): de este modo se despoja de su enfoque ontológico y finalista para dejarse contaminar por los presupuestos contractualistas y utilitaristas que caracterizan al pensamiento moderno. Por lo que respecta a la teología contemporánea, se constata un olvido progresivo de las categorías de natural y sobrenatural, con lo que se priva de su marco adecuado a la Doctrina Social de la Iglesia.

Esta evolución de la filosofía y la teología en la Iglesia contamina lógicamente a su Doctrina Social y vacía de contenidos al concepto de bien común y al principio de subsidiariedad. Concretamente, renuncia a sus contenidos materiales para poner toda la atención en el terreno formal: interesan, ante todo, los procedimientos a emplear para llenarlos de contenido en cada contexto particular, insistiendo en la participación o el diálogo.

Desde estas convicciones se estudia el bien común. Giovanni Turco ofrece, en dos contribuciones, un análisis sobre cómo ha sido entendido este concepto entre los moralistas del siglo XIX y XX, contraponiéndolo al pensamiento de Santo Tomás. Por su parte, Stefano Fontana se ocupa de mostrar la deriva que el bien común sufre en la literatura posterior al Vaticano II.

Una segunda parte de la obra incluye estudios sobre el principio de subsidiariedad, buscando también la inspiración en Santo Tomás y en su concepción de la sociedad, una visión que se corrompe en el nuevo contexto de la modernidad y su forma de entender temas tan claves como la autoridad o la democracia. [Ildefonso Camacho]

FERNÁNDEZ, A., *Qué es y qué no es el matrimonio. El matrimonio: origen de la familia y bien de la sociedad*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2019, 308 pp. [978-84-7057-650-8]

Al leer este libro es fácil acordarse de las palabras con las que santa Teresa de Jesús afirmaba que al amor le habían robado el nombre. Si eso pensaba ella en aquella época más bien mojigata, al menos de puertas para afuera, no tiene nada de particular que Aurelio Fernández opinara eso mismo de nuestro tiempo y con más razón. Recoge, con gran acierto, que las páginas más brillantes de la literatura universal se han dedicado a exaltar el amor entre un hombre y una mujer. Por ello también advierte al lector en su presentación que la grandeza del amor en el matrimonio se encuentra presente en cada una de las páginas de este libro. Este estudio está dedicado explícitamente al amor entre los cónyuges, por resultar evidente que del amor entre un hombre y una mujer nace el matrimonio, pero que también, cuando este amor entra en crisis, entra en crisis con él la propia familia, la sociedad y hasta la cultura. A pesar de su preparación teológica, Aurelio Fernández advierte al lector de que no se encuentra ante un libro de teología moral cristiana, consciente probablemente de que ese enfoque impediría al libro llegar a mentes alejadas del planteamiento específicamente cristiano. Por ello describe su libro como una crónica histórica, que tiene sus bases en la razón y en la psicología humanas, que incorpora las normas jurídicas más antiguas, que respeta la vocación común del hombre y de la mujer y que tiene en cuenta los datos que aportan tanto la genética como la ciencia médica. Eso sin dejar de aportar el enfoque específicamente católico. Siguiendo una metodología de contraste, describe pormenorizadamente las nuevas ideologías que desfiguran el concepto de amor matrimonial, al que privan de todo sentido. Lleva a término esta descripción muy a su pesar, según propia confesión, para poder proporcionar un cauce mejor para la razón humana, en su capacidad para descubrir lo que realmente ayuda al desarrollo conveniente de la vida. Este relato sobre las formas consideradas como alternativas en el mundo del amor, se sitúan en el libro entre la primera parte, dedicada al matrimonio en la cultura occidental y el matrimonio católico presentado como lo que es, un sacramento. Sus consideraciones finalizan con un apéndice dedicado expresamente a la sexualidad humana. Confía en que el lector que preste su asentimiento a sus planteamientos de razón, acabe también prestándolo a sus planteamientos de hecho, por considerarlos indisolublemente unidos. Porque, si hay que atender a casos históricos como los de Esparta o Roma, lo más convincente es que acabaron sucumbiendo por la corrupción nacida de prácticas sexuales y eróticas contrarias al amor matrimonial y familiar, algo que podría sucederle igualmente al mundo desarrollado de nuestros días. [Ignacio Jiménez]

COLOROSO, B., *¡Los hijos lo valen! Cómo criar niños resilientes, responsables y solidarios*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2019, 368 pp. [978-84-7057-649-2]

Con este libro se pretende contribuir a la educación de chicos y chicas en edad escolar para que sean capaces de insertarse en la sociedad, sin dejarse llevar por la mezquindad de espíritu de quienes no reaccionan más que ante los elogios o las recompensas. La palabra «resiliente», aplicada a este tipo de alumnos, significa que son capaces de no dejarse zarandear incontroladamente por los impulsos so-

ciales que podrían hacerlos desembocar en el egoísmo, en lugar de ser solidarios, al mismo tiempo que se ocupan legítimamente de defender sus propios derechos y puntos de vista frente a quienes quisieran arrebatárselos o hacérselos inviables. Se busca un tipo de alumno que sea responsable, conforme a sus convicciones, al mismo tiempo que respetuoso hacia las convicciones diferentes de los demás. Más aún, que sean capaces de oponerse a las injusticias, tanto respecto a su persona como a la de los demás, a pesar de los inconvenientes que tendrán que soportar inevitablemente por ello. Se trata de arbitrar modos de resistir a las raíces de esos males, que se encuentran en la obediencia ciega a la autoridad, la crueldad habitual o la deshumanización. Se trata también de buscar formas de comportamiento que reduzcan o anulen el daño que se hacen mutuamente las personas. Como complemento, habría que crear hogares, escuelas y comunidades en las que los niños a educar pudieran desarrollar los aspectos más afectuosos de su personalidad. La autora pudo comprobar, tras las clases de educación recibida, que el modelo conductista no producía los efectos deseados. Más aún, normalmente agravaba el problema educativo. En sus primeros pasos como profesora se encontró con una aparente contrariedad: la que representaba el deseo de tratar a los niños como ella misma querría ser tratada, frente a la teoría conductista, que le recordaba que debería recompensar siempre un comportamiento adecuado, al igual que debería castigar siempre uno inapropiado. Algo le quedó muy claro: si los niños obraban siempre a impulsos de una autoridad exterior, difícilmente podrían desarrollar un sentido de responsabilidad, que nace precisamente de un convencimiento interior. Por todo ello la autora advierte que lo que ella propone se ajusta mejor al término de «metodología de apoyo» a la crianza de los hijos, que al término de «técnicas educativas». Más que proporcionar herramientas concretas, ella recomienda una actitud y un entorno propicios que favorezcan el que los hijos no se contenten con el mero pensar, sino que aprendan cómo se debería pensar, que asuman la responsabilidad de sus propias acciones y que estén dispuestos a defender causas ajenas además de la propia. Creo que vale la pena reproducir las últimas palabras de Barbara Coloroso, al final de la introducción a su libro, porque responden realmente a quien quiera conocer la razón de ser de su oferta educativa: «Las siguientes páginas son lo que yo hago, lo que he hecho, lo que habría hecho, lo que habría deseado hacer y lo que pienso hacer la próxima vez con mis nietos». [Trinidad Parra]

HARGADEN, K., *Theological Ethics in a Neoliberal Age. Confronting the Christian Problem with Wealth*, Eugene (Oregon), Cascade Books, 2018, 208 pp. [978-1-5326-5500-5]

El autor, pastor presbiteriano, busca respuesta en estas páginas a un problema práctico que detecta en muchos creyentes: las dificultades éticas que plantea la riqueza a los seguidores de Jesús, dificultades que parecen hacer imposible toda armonización entre ser rico y ser cristiano. Y con el fin de encontrar una respuesta a esta cuestión se vale de los estudios que realizó para su tesis doctoral en la Universidad de Aberdeen.

Pero hay todavía una tercera dimensión que marca su libro: el contexto histórico en que se mueve, la realidad de su país. Irlanda fue un país pobre durante siglos, pero conoció una gran expansión a finales del siglo XX (lo que permitió

hablar del Celtic Tiger), expansión que fue seguida pronto por una grave recesión a partir de la crisis mundial de 2008; y esta crisis ha dejado efectos en la sociedad y en la economía irlandesas aún no superados. Ahora bien, esta realidad de Irlanda no es sino expresión del capitalismo neoliberal como sistema dominante en un mundo globalizado. Es en esto marco concreto donde Kevin Hargaden se plantea cómo vivir los cristianos ante la riqueza, una riqueza que está a todas luces injustamente distribuida.

La respuesta del autor está explícitamente inspirada en William Cavanaugh, del que se considera discípulo y a quien debe el prefacio del libro. Pero también se vale Hargaden de la teología de Karl Barth en su interpretación de las parábolas de Jesús. La respuesta a estos problemas no puede aspirar a buscar un sistema alternativo al capitalismo neoliberal, pero tampoco puede orientarse a un apartarse de esa realidad y crear una comunidad alternativa al margen. Jesús nos enseña a vivir en la realidad de este mundo, pero sin entregarse completamente a ella, a su lógica y a sus dinámicas: eso lo vemos en su relación con la familia y con la riqueza, con el templo o con la política.

Hargaden se detiene largamente en las tres parábolas de Mt 25 (las diez vírgenes, los talentos, el juicio final) siguiendo de cerca la interpretación de Barth. En ellas no ofrece Jesús recetas para el actuar inmediato, sino que remite a la perspectiva escatológica. Estas parábolas tienen un alto potencial apocalíptico. Por eso llevan a la Iglesia a situarse en el ya pero todavía no de la historia, entre la resurrección de Jesús y la parusía. Son parábolas del Reino, un Reino que, estrictamente hablando, no se anticipa porque es a la vez presente y futuro. La acción de Jesús no es propiamente revolucionaria, como a veces se pretendería, sino reveladora: descubre otra dimensión del tiempo, que implica la ruptura entre el hoy y el Reino de Dios. En otras palabras, Jesús aceptaría el orden establecido, pero para situarse por encima de él.

Si hasta ahora ha sido Barth la fuente de inspiración de Hargaden, es Cavanaugh quien va a ayudarlo a formular la respuesta final. Siguiéndole a él será el culto el punto de partida para responder al problema de la riqueza. Porque es en el culto donde las parábolas salen al encuentro como palabra de Dios. Y es en el culto donde podemos reimaginar narrativas que son verdaderas alternativas al cansino esfuerzo de la lógica neoliberal para anunciar salidas a la crisis y empeñarse en suscitar esperanza pero sin abandonar el discurso de siempre. En el fondo, estamos ante dos formas de vivir el tiempo: el que se encierra en las coordenadas del hoy y el que se abre a la perspectiva escatológica.

Como se ve, Kevin Hargaden ha ido más allá del problema que se planteaba al comienzo de su libro: porque no se limita a la cuestión de la riqueza, sino que la riqueza y su mala distribución en Irlanda y en todo el planeta le lleva a indagar cuál es el lugar que el cristianismo está llamado a ocupar en este mundo. [Ildefonso Camacho]

#### 4. Historia de la Iglesia y de la Teología

BEGASSE DE DHAEM, A. (ed.), *Deus summe cognoscibilis. The current theological relevance of saint Bonaventure*, Lovaina, Peeters, 2018, 716 pp., [978-90-429-3692-8]

El presente volumen recoge el simposio tenido el 2017 que conmemora el octavo centenario de san Buenaventura. El centro del simposio está centrado en el conocimiento de Dios, en una época marcada por su desconocimiento, y en la actualidad de San Buenaventura, cuya teología se analiza desde distintos enfoques. Precede la obra un mensaje al congreso del papa Benedicto XVI y una breve introducción del editor principal (Begasse de Dhaem) del equipo internacional de organizadores y editores del congreso (E. Galli, M. Malaguti, R. Pascual, C. Salto Solá). Hay seis temas centrales, con doce sesiones y 30 contribuciones del congreso. La primera temática está dedicada al método teológico, “La Ilustración y el ejemplarismo”, dividido en dos secciones “Filosofía y teología”, con cuatro relatores (E. Falque, E. Gabellieri, Ch. M. Cullen, M. Malaguti) y “Teología y mística”, con tres relatores (Saz Friz de Col, M. Tedoldi y E. Cuttini). La segunda temática es la de la “Revelación y la Escritura” (A. Di Maio, M. Aparicio Valls, D. Nguyen), y la “Revelación y la historia” (M. Schlosser, L. Mauro, J. Corkery).

La tercera temática se centra en la “Teología de la creación”, una sesión inspirada en “La creación, su reparación y la revelación”, que se inspira en el “Laudato si” franciscano, con contribuciones de L. Solignac, P. Barrajón, I. León-Sanz y M. Olszewski. La otra sesión se dedica a estudiar “El microcosmos, el macrocosmos y la evolución”, con aportaciones de M. Lazaro Pulido, R. Pascual, J.A. Merino y M. Moschini. La cuarta temática está dedicada a la “Cristología” de Buenaventura, mediante una sesión sobre “El ‘Triplex’ Verbum y la singularidad y universalidad de la salvación, con trabajos de P. Maranesi, Begasse de Dhaem y T. Johnson. La segunda sesión, “El logos de la cruz (1 Cor 1,18)”, recoge las conferencias de C. V. Pospíšil, V. Battaglia, Th. J. Herbst y U. Feraci.

La quinta temática está dedicada a “La eclesiología y los sacramentos”, con una sesión centrada en “Corpus mysticum y Congregatio fidelium sobre la Iglesia jerárquica”. Las aportaciones son de W. Henn, D. Vitali, P. Martinelli y A. M. Putti. La otra sesión, “La institución trinitaria de los sacramentos”, cuenta con los estudios de J. Hellmann, G. Bonfrate, C. Salto Sola y M. K. Zamora. La sexta y última temática se dedica a “La teología trinitaria”, con una sesión sobre “Primitas et plenitudo fontalis, bonum diffusivum sui y amor interpersonal” (R.J. Woźniak, S. P. Bonnani y A. Ghisalberti). La segunda sesión, “¿Hijos de la Trinidad o hijos del Padre?”, recoge las contribuciones de M. Melone, K. Oberhauer y C. Pandolfi. Una conclusión final del simposio, que enumera su diversidad, su riqueza y la dificultad de un enjuiciamiento global, está a cargo de Begasse de Dhaem. Un apéndice recoge una alocución del entonces Cardenal Ratzinger al simposio del 2004. Dada la variedad y complejidad de las temáticas, se echa de menos un índice de materias final. [Juan A. Estrada]

CIMORELLI, CH., *John Henry Newman's Theology of History. Historical consciousness, theological 'imaginaries' and the development of tradition*, Leuven, Peeters, 2017, XII+356 pp. [978-90-429-3438-2]

John Henry Newman estaba convencido de que las esferas espiritual y material se relacionan entre sí interpretándose. La mayor parte de su vida aplicó su visión cristiana a presentar de manera razonable esta visión de una única realidad que abarca los mundos material y espiritual. Con este enfoque intentaba frenar la ola imparable que amenazaba con romper en pedazos los fundamentos de la fe en

la religión revelada. En parte esta marea provenía de los nuevos encuadres epistemológicos, que concedían más valor a la objetividad empírica y a la capacidad humana de controlar los acontecimientos. Este desarrollo epistemológico no se limitaba a las ciencias naturales, sino que se infiltraba en el estudio de la religión y los textos sagrados, infectándolos, y llegando a conclusiones que llevaron a lo que se conoce como el latitudinarismo. Esta corriente movía a sus seguidores a negar los dogmas, dar preferencia a la razón sobre la Biblia y las tradiciones, desembocando en una gran tolerancia y un gran eclecticismo en materias religiosas. Newman y otros compañeros del movimiento de Oxford estaban convencidos de que esta corriente se había infiltrado en el seno de la Iglesia Anglicana. El gran peligro consistía en negar a la historia el más mínimo sentido de trascendencia, lo cual Newman consideraba como especialmente perjudicial, tanto para la religión revelada como para cualquier intento de discernir el sentido de la historia en la enorme cantidad de sucesos fragmentarios que pueden ser objeto de un estudio histórico. En este estudio se intenta dar a conocer lo que Cimorelli denomina la teología de la historia de John Henry Newman. Él considera que este modo de pensar de Newman es como una atmósfera rica que se halla presente en la totalidad de sus obras. Newman está profundamente convencido de la actividad del Dios revelado en la historia. Para que esto llegara a las masas de fieles consideraba que la Iglesia debería renunciar a explicaciones inaceptables. Por ello él proponía la evidencia del pasado cristiano, fundamentando la fe en la religión dogmática revelada. Mostrando interés por los caminos a través de los cuales llega la fe a los fieles de manera legítima. El empeño en afianzar los fundamentos de la fe es algo que estuvo presente a lo largo de toda la vida de Newman. Es un elemento fundacional del conjunto de todos sus escritos. Esto puede comprobarse en estudios tan diversos como la realidad de los milagros, las controversias arrianas o los procesos que se siguen hasta aceptar la verdad religiosa. Todo este mundo imaginario en que consiste su teología de la historia va a llevar al lector a encontrarse con la idea que tiene de la Iglesia, una idea que él creía que debe convertirse en real y debe manifestarse en el mundo. En el mundo de la revelación él incluye la revelación histórica de Dios y la continuidad salvífica dentro de la Iglesia y a través de ella. La contempla enraizada en Cristo y en los Apóstoles, con autoridad para transmitir la doctrina dogmática de la salvación. Por eso adhiere especialmente a las manifestaciones eclesiales auténticas. Todo ello es comparado con la mentalidad eclesiológica nacida del concilio Vaticano II. La gran importancia de su mentalidad eclesial es que subraya el gran valor de la historia para una inteligencia dinámica de la revelación, tanto en la Escritura como en la tradición. Sin este fundamento histórico la fe puede perder, de acuerdo con su pensamiento, el fundamento sólido en que se apoya cuanto transmite. Porque es fundamental reconocer que la fe revelada se abre paso en la historia con iniciativas comprobables. [Ignacio Jiménez]

PONTIFICIO COMITATO CI SCIENZE STORICHE – HRABOVEC, E., BRUGNOTTO, G. y JURČA-GA, P. (eds.) *Chiesa del silenzio e diplomazia pontificia 1945-1965. Umlčaná cirkev a pápežska diplomacia 1945-1965*, Roma, Lib. Edit. Vaticana, 2018, 440 pp. [978-88-266-0140-3]

Han sido la profesora Emilia Habrovec, de la Universidad “Comenius” de Bratislava, y el profesor Giulano Brugnotto, presidente de la Facultad de Derecho

Canónico “San Pío X” de Venecia, los promotores y editores de este volumen, que reproduce los nueve estudios que lo componen primero en italiano (hasta la pág. 216) y después en eslovaco (págs. 219-423). La relación de la Iglesia con regímenes totalitarios en el siglo XX vendrá marcada por las dos encíclicas que Pío XI publicó casi simultáneamente (14 y 19 de marzo de 1937) contra el nazismo (*Mit brennender Sorge*) y contra el comunismo (*Divini Redemptoris*). Tras la segunda guerra mundial va a ser el comunismo el centro de las preocupaciones de la Santa Sede ante la difusión del régimen comunista por diversos países de su entorno europeo. Pero Pío XII mantuvo una actitud cauta y prudente pensando ante todo en los católicos de estos países comunistas, para los que buscaba pudieran vivir su fe pacíficamente en estos nuevos contextos políticos. El interés de los estudios recogidos en este volumen es que corresponden a unos años en que todavía estos regímenes no están sólidamente instaurados y no hay seguridad sobre su estabilidad futura. Es la fase previa a la *Östpolitik*, que se inaugurará con Juan XXIII y reforzará más tarde con el cardenal Agostino Casaroli, cuando ya hay que actuar buscando fórmulas realistas de entendimiento ante una realidad que se impone. En estos primeros años postbélicos los nuevos gobiernos comunistas de Europa adoptan una política orientada esencialmente a constituir “iglesias nacionales”, sometidas y controladas por el poder político y desconectadas de Roma. Los estudios de este volumen concentran su atención en diferentes países: Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Unión Soviética. Son estudios que ilustran la realidad de los países en consideración analizando algunos episodios más significativos: es el caso de los “sacerdotes patriotas” en las tierras recuperadas para Polonia en la frontera con Alemania (un intento de instrumentalizar a parte del clero para romper la unidad de una iglesia tan fuerte como era la polaca); o el de persecución contra tres obispos eslovacos en el marco de la entonces reciente reunificación de la República Checa y Eslovaquia; o los intentos de una vía de *modus vivendi* para los católicos húngaros ideada por el jesuita P. Alessandro T. Nagy, distinta a la representada por el cardenal Mindszenty. Estos y otros casos estudiados en el libro permiten ilustrar dos formas de buscar salida a situaciones cada vez más comprometidas para la Iglesia y para los obispos y sacerdotes. Donde era posible, se buscaban vías de entendimiento, procurando que los católicos pudiesen vivir su fe y expresarla sin restricciones indebidas. Donde esta vía se mostraba ya imposible, se optaba por la fórmula de la iglesia de las catacumbas o iglesias clandestinas (ordenación de obispos y sacerdotes, formación de seminaristas...). Una atención especial merecen las dos figuras más conocidas de la época: el cardenal Wyszyński, primado de Polonia, y el cardenal Mindszenty, primado de Hungría. El penúltimo capítulo se dedica a la revisión de concepto cristiano de martirio para su aplicación a los católicos que sufrieron en aquellos años una verdadera persecución, mientras que el último es un estudio sobre el cardenal Mindszenty desde la perspectiva de la santidad de su vida y del martirio. Un punto que merece destacarse es el de las fuentes disponibles para estudios de la época considerada. Al no estar disponibles los archivos eclesiásticos, se recurre a la documentación conservada en otros organismos, muchos de ellos los oficiales de los países comunistas en cuestión. Es cierto que los investigadores de este volumen han encontrado otras fuentes dispersas. No solo es de justicia encomiar este esfuerzo de búsqueda y recuperación de fuentes; es de esperar, además, que

la apertura de los archivos hoy no disponibles permita profundizar en el estudio de la diplomacia vaticana postbélica y en la realidad de esta “iglesia del silencio”. [Ildefonso Camacho]

MIETH, D. Y OTROS (EDS.), *Meister Eckhart in Paris and Stasbourg*, Lovaina, Peeters, 2017, 500 pp. [978-90-429-3230-2]

El presente volumen, editado por D. Mieth, M. A. Vannier, M. Vinzent y Ch. M. Wojtulewicz, que componen conjuntamente el prólogo y se reparten los diversos estudios, presenta la enseñanza del Maestro Eckhart durante sus estancias en París y Estrasburgo. Se analizan las relaciones e influjos que tuvo su actividad docente, la influencia de Raimundo Lulio y de Margarita Porete, el significado que tuvo para él la enseñanza parisina, el conflicto entre realismo e idealismo, y las repercusiones de su enseñanza en Francia, sobre todo la cuestión sobre el poder de Dios y la kenosis. El contexto de Estrasburgo fue mucho más complejo y hostil a su teología, en la que trató de la pequeña chispa en el alma, el acto creador vinculado a la construcción de la catedral gótica, su predicación alsaciana y el ciclo de sermones que desarrolló, y la relación entre Nicolás de Cusa y el Maestro Eckhart, y entre él y el obispo de Estrasburgo, concerniente a la problemática del libre espíritu. Es un volumen documentado aunque bastante heterogéneo, dada la diversidad de temáticas y también de autores, así como la pluralidad de teologías desde las que se enfoca su obra. El volumen testimonia la actualidad y el creciente interés que despierta la teología de Eckhart, muy en consonancia con el aprecio actual sobre la teología apofática. Se echa de menos una bibliografía final seleccionada y un índice de materias, que facilitarían la consulta. [Juan A. Estrada]

SAPIENZA, P. (A CURA DI), *Rosmini e la Chiesa sinodale, V “Colloqui Rosmini (18 Aprile 2018)*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2019, 76 pp. [978-88-6124-756-7]

Los coloquios Rosmini nacieron en el año académico 2009-2010. El contenido de este libro corresponde al número cinco de tales coloquios. Es conocido que Rosmini consideraba (realmente con fundamento) que la Iglesia Católica de su época era poco evangélica. También que, justo por eso mismo, la Iglesia necesitaba una renovación urgente, para que no acabara corrompiéndose hasta lo que todavía se conservaba sano. Para su idea de Iglesia Sinodal se inspira en los Padres de la Iglesia. Desde que era joven estaba convencido de que la Iglesia debería volver a la sinodalidad propia de las primeras comunidades cristianas. Como fundamento de esta idea suya subraya de modo especial la dignidad que confiere el bautismo a todos los creyentes y que es la que los hace capaces de funcionar de manera sinodal en la Iglesia. Llega incluso a proponer que los fieles laicos gocen de medios para ejercitar el propio sacerdocio universal en las acciones litúrgicas sagradas. Esta sinodalidad tiene además la virtualidad de aumentar en la Iglesia la corresponsabilidad entre los diferentes miembros de ella, por estar todos implicados radicalmente en la evangelización debido al sacerdocio universal que nace del bautismo. Uno de los aspectos que reclama en su tiempo es la posibilidad de que los laicos volvieran a participar en la elección de sus obispos, así como en una administración de los bienes económicos que brillara por su transparencia. Podríamos decir que Rosmini conserva la idea que germinó en la comunidad cris-

tiana en la baja edad media, pidiendo la reforma de la Iglesia, en sus cabezas y en sus miembros, pero a partir de sus cabezas. En este sentido alza la voz para hacer conscientes a los responsables de la Iglesia de que la formación del clero dejaba mucho que desear. Con todo lo dicho, Rosmini subraya también un elemento que no es corriente encontrar en los reformadores: la Iglesia debería caracterizarse por su espíritu de pobreza y de abandono en los brazos de la Divina Providencia. De esta aspiración suya se han hecho eco, de manera explícita, dos papas posteriores a él: Juan XXIII y Francisco. El primero presentaba a la Iglesia como «la Iglesia de todos y especialmente de los pobres». El segundo no ha hecho más que insistir desde el principio de su pontificado en que quiere una Iglesia pobre y de los pobres. Rosmini también se muestra muy crítico con la falta de libertad de la Iglesia ante el poder político, justamente por haber aceptado privilegios y medios económicos que le habían impedido ser más crítica frente a los poderes civiles. Su obra fue condenada pero luego fue rehabilitada, sobre todo a partir de Pablo VI y su idea de una Iglesia sinodal está continuamente presente en las enseñanzas del papa Francisco. Rosmini fue beatificado por el papa Francisco, que lo propuso como modelo de reforma de los estudios eclesiásticos. [Antonio Navas]

RIVINIUS, K. J., *Giordano Bruno, Leo XIII. und Römische Frage*, Münster, Aschendorff Verlag, 2018, 260 pp. [978-3-402-13292-0]

La segunda parte del siglo XIX asistirá en Italia al movimiento conocido como Risorgimento, que conduciría a la desaparición de los Estados Pontificios y, con ello, a la abolición de la autoridad civil de la Iglesia Católica sobre el centro de Italia. Los liberales, los ateos y los enemigos declarados de la Iglesia convirtieron a Giordano Bruno en santo y seña del aborrecimiento que experimentaban contra el odiado «poder clerical», hasta considerarlo como un mártir de la libertad de pensamiento, y un campeón que habría luchado contra todo tipo de represión despótica. La instrumentalización de su figura por parte de la nueva clase política italiana contribuyó a que se intensificaran, en intensidad y en duración, las tensiones con todo el mundo relacionado con la Iglesia Católica. El contenido del libro se distribuye en seis capítulos. El primero de ellos está dedicado exclusivamente a la persona de Giordano Bruno, con sus estudios, sus peripecias, sus procesos en Venecia y Roma, que culminaron con su ejecución. El segundo se centra en los esfuerzos que se acometieron con vistas a lograr la unidad nacional de Italia, con atención al establecimiento de la monarquía, la caída de los Estados Pontificios y el planteamiento de la «cuestión romana». En el tercer capítulo se analizan los diez primeros años del pontificado de León XIII, en los que ya se advierte un cambio notable frente a la postura mantenida por Pío IX, con predominio de la búsqueda de caminos hacia la reconciliación, como se pudo comprobar con motivo del cincuentenario de su ordenación sacerdotal, en cuyas celebraciones León XIII tuvo especial interés en que los peregrinos no mostraran posturas de tipo político en su visita a Roma. El capítulo cuarto contiene todo lo relacionado con el homenaje que se tributó a Giordano Bruno en Roma, en el año 1889, incluido todo lo relacionado con el monumento que se le erigió en el Campo dei Fiori. El capítulo quinto da cuenta de las reacciones que todo ello provocó, por parte del cardenal Rampolla, también en un consistorio de Junio de ese mismo año, así como las reacciones que tuvieron lugar por parte del episcopado, instituciones y fieles de

relieve. Para el capítulo sexto se deja el desarrollo posterior de las relaciones entre el Quirinal y el Vaticano, mostrando aspectos de la política religiosa del gobierno italiano, así como los acontecimientos que siguieron durante los pontificados de Pío X y Pío XI hasta la firma de los Pactos Lateranenses. Un buen aparato crítico completa un volumen de alto interés para la historia, sobre todo, de Italia y de la Santa Sede. [Antonio Navas ]

MEIN, A., MACDONALD, N. Y COLLINS, M. A. (EDS.), *The First World War an the mobilization of biblical scholarship*, London [etc.], Bloomsbury Publishing, 2019, IX+307 pp. [978-0-5676-8078-5]

El material publicado por los expertos en la Biblia, durante los años de la Primera Guerra Mundial, produce la impresión de que los sabios siguieron trabajando en sus estudios habituales, como si realmente no hubiera guerra en el mundo. Son muy pocos los expertos que abordan directamente cuestiones de guerra y paz. Una de las formas en que contribuyeron tales expertos a solucionar la contienda fue enrolándose como soldados o como capellanes. Su conocimiento de los idiomas se puso con frecuencia al servicio de los militares de su bando. El estallido de la guerra en 1914 provocó toda una serie de manifestaciones patrióticas de los expertos bíblicos de ambos bandos. Tales manifestaciones en algunos casos podrían denominarse como vitriólicas. Tampoco hubo diferencias entre los diferentes sabios a la hora de aprovechar el contenido de la Biblia como una fuente de unidad nacional y religiosa. En tiempo de guerra se advierte en los expertos bíblicos una tendencia clara a manifestar los fundamentos ideológicos de su personalidad, algo que no solían hacer en tiempos de paz. Con todo las aportaciones que se presentan en este volumen se mantienen todavía en el marco de investigaciones preliminares, que intentan abrirse a una serie de cuestiones nuevas. Entre ellas, cómo afectó a tales expertos la movilización general al principio de la guerra. En qué casos apoyaron el esfuerzo bélico de sus respectivas patrias o se opusieron al mismo. Hasta qué punto se sirvieron de su categoría de intelectuales para apoyar la propaganda oficial de guerra o incluso la no oficial. Cómo les influyó la experiencia bélica en sí misma y qué secuelas dejó en sus vidas. Sea lo que fuera de la altura científica de los trabajos desarrollados durante la guerra, la influencia de sus ideologías respectivas llegó a ser tan evidente que, por ejemplo, en el caso de Karl Barth, la guerra lo impelió a romper con la teología liberal a la que se había consagrado en su juventud, para inclinarse hacia la teología dialéctica. El centenario de la Primera Guerra Mundial ha ofrecido a los estudiosos la oportunidad de plantearse nuevas cuestiones, así como de adentrarse en aspectos aún no discutidos de los momentos más decisivos de la historia moderna. En este marco es en el que se sitúa esta aportación sobre los biblistas de las naciones en conflicto, ya que abre nuevas perspectivas sobre lo que se vivió en aquel momento. Algo de gran importancia que se sigue de un estudio como éste, es la constatación de cómo pueden influir las convicciones políticas e ideológicas incluso en mentes verdaderamente experimentadas en el uso del enfoque científico de los temas que trataban. [Antonio Navas]

CÓRDOBA SALMERÓN, M., *La Teología Cristiana a través del arte barroco*, Granada, Universidad de Granada (colección Arte y Arqueología –Sección Arte–)

– Facultad de Teología (Biblioteca Teológica Granadina 44), 2019, 254 pp. [978-84-338-6449-9 /Univ. Gr. y 978-84-85653-86-7 /Fac.Teol.]

Este estudio busca descubrir en los hondones del arte lo más trascendente que se halla presente en el alma humana. Con el convencimiento de que a través del arte se manifiesta Dios de alguna manera, se rastrea todo lo que de teología se contiene en el arte barroco. Porque, aunque muchas personas lo ignoren y otras muchas no lo sospechen, los planteamientos teológicos están mucho más presentes de lo que cabría suponer en la mayoría de las realizaciones artísticas del barroco. Desde luego se parte del principio de que el arte se halla presente en la humanidad desde los comienzos de su existencia. Este arte se ha ido renovando y metamorfoseando a impulsos de acontecimientos, sentimientos o ideologías. El campo teológico, que toca uno de los rincones más sensibles del alma humana, no podía estar excluido del ámbito artístico y es su presencia en el arte barroca la que se nos desvela en estas páginas. Esta obra nace de un planteamiento pedagógico muy acertado: las imágenes son un instrumento excepcional para hacer llegar a la mente humana incluso conceptos de por sí enormemente abstractos. La experiencia pastoral del autor fue la que lo convenció para componer este libro, atreviéndose con retos tan imponentes como el de dar a conocer, a través del arte, conceptos tan densos como los de *hipóstasis*, inmanencia, pecado, muerte, persona, *perijóresis*, por citar solamente algunos de los más llamativos. A la hora de limitarse a unas fechas concretas, el espacio temporal se ha circunscrito a las obras fechadas entre los siglos XVII y XVIII. Como telón de fondo juega un gran papel el Concilio de Trento, un concilio tan descomunal que ha llegado hasta nuestros días en muchas de sus conclusiones y en no pocas expresiones de la piedad popular. El mundo del arte es un ámbito comparable de alguna manera con la encarnación de Cristo, ya que a través de ese arte visible es posible acceder a una mejor comprensión y aceptación de lo invisible. Se compara su función con la función paradójica que tuvo para Moisés encontrarse con una zarza que ardía, pero no se consumía. De esta forma el arte animaría a abrazar lo trascendente, sin renunciar por ello a la belleza y a la estética que lo constituyen. De manera diversa a otros estudios que puedan existir sobre el mundo del arte, aquí son los tratados básicos de la Teología católica los que han servido de almacén de fondo a la hora de presentar los capítulos en los que se divide el estudio. Porque la intención fundamental del autor es llevar al lector a encontrarse con la infinita belleza de Cristo, a través de la belleza artística humana. Tiene razón el autor cuando compara de alguna manera su estudio con la costumbre de Jesús de expresarse en parábolas. Éstas pertenecen también al mundo de la imagen, mundo que se completa en el ámbito artístico con otras bellezas que no son objeto de este libro (como la música, la poesía o la literatura), pero que también sirven de escala para acercarse a la divinidad tal como puede comprobarse con el arte barroco a través de estas páginas. [Antonio Navas]

LAZCANO, R., *Tesaurus Agustiniiano. Tomo III: Asensio Barroso–Burgos Merino*. Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2019, 399 pp. [978-84-09-08168-4]

Tenemos que felicitarnos por la firme andadura con que avanza esta gran obra, a un ritmo de dos volúmenes anuales. Ya conocemos sus características por las recensiones de los tomos anteriores, como el gran diccionario iberoame-

ricano de todas las ramas de la familia agustiniana. Este volumen contiene 217 autores con 5.979 entradas bibliográficas. Sus biografías, muy precisas en datos y fechas, están entreveradas de detalles circunstanciales que las hacen vivas y legibles. En cuanto a las fichas bibliográficas, hay que destacar la profesionalidad de las descripciones, notable en los libros antiguos, en los que se transcriben por completo todos los títulos por extensos que sean; por ejemplo en las obras del agustino mexicano Antonio de Ayala († ca. 1747), y en las de Diego de Bergaño (1690-1747), misionero en Filipinas, autor de varias gramáticas y vocabularios de la lengua papaganda, en las que se indican hasta los errores de paginación.

Entresaco algunos de los agustinos más relevantes de este tomo. El prolífico escritor Francisco de Avilés Ortiz (ca. 1670-1734), valedor intelectual del P. Enrique Flórez, que pronunciaría la oración fúnebre en sus exequias, muy importante como editor literario, especialmente de las *Obras* de San Alonso de Orozco en latín y español, y coordinador de la publicación de los cuatro tomos de *Crónica espiritual agustiniana*. Es conocida la especial dedicación de los agustinos a las misiones de Filipinas, también en el plano intelectual, como Manuel María Blanco Ramos (1779-1845), eminente botánico, autor de una gran obra sobre la *Flora de Filipinas*; y Felipe Bravo Andrés (1823-1894), que publicó un *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de las Islas Filipinas*. También llegó al archipiélago, pero misionó en el Japón, el beato Hernando Ayala Fernández (1575-1617), que, por no abandonar a sus fieles en la persecución exterminadora emprendida contra los cristianos, fue decapitado, y en 1867 beatificado por Pío IX. Entre los agustinos que sirvieron a la Iglesia desde el episcopado y que aparecen en esta obra, señalo a Andrés Aznar Naves (1612-1682), obispo de Alguer (Cerdeña), Jaca y Teruel; a Juan Bravo Laguna († 1634), obispo de Ugento (Italia); a Plácido Baylés Padilla (1682-1747), obispo de Huesca y Plasencia; y a Juan Bautista de Aste (1566-1620), prior general de la Orden Agustiniiana y obispo de Tagaste. También tienen cabida en este *Tesaurus Agustiniiano* autores contemporáneos, de los que señalo dos agustinos recoletos, el riojano José Miguel Avellaneda (1892-1963) y el navarro P. Eugenio Ayape Morienos (1907-2000), que ejerció su apostolado en Colombia hasta que fue elegido general de los Agustinos Recoletos, del que se reseñan 577 entradas bibliográficas. Y, entre los autores vivos, encontramos al holandés Hans van den Berg (1937-), que desarrolló una fecunda acción pastoral e intelectual en Bolivia, y que fue rector de la Universidad Católica Boliviana San Pablo. De la rama femenina se incluye, entre otras, a Esperanza Ayerbe de la Cruz (1890-1967), navarra, cofundadora de las Misioneras Agustinas Recoletas. Los jesuitas recordarán con reconocimiento al salmantino Álvaro de Benavente Pineda (1647-1709), eminente misionero y obispo en China, que defendió, junto con la Compañía de Jesús, la licitud de los ritos chinos, cuya prohibición asestó un golpe mortal a las misiones católicas en el imperio, pero que Pío XI aprobó definitivamente, aunque tarde, en el siglo XX. Termino con el salmantino Diego Basalence (1577-1651), que compuso un *Arte y vocabulario de la lengua matlatzinca* en 1642, casi al mismo tiempo que el también agustino fray Miguel de Guevara escribió un *Arte doctrinal y modo general para aprender la lengua matlatzinca* (1638), en el que incluyó el famoso soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, autor que aparecerá en uno de los próximos volúmenes de este tesoro

biográfico y bibliográfico, indispensable para todo investigador sobre el quehacer cultural, docente, espiritual, apostólico y misionero de la Orden de San Agustín. [Gabriel M. Verd]

LAZCANO, R., *Tesaurus Agustiniiano. Tomo IV: Burón Álvarez-Castellanos Franco*. Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2019, 402 pp. [978-84-09-14127-2]

Sigue con paso firme y ritmo regular la gran enciclopedia bibliográfica de todas las ramas de la familia agustiniana, masculinas y femeninas, de Rafael Lazcano, una obra esencial en todas las bibliotecas científicas, y necesaria para todo investigador, no solo de la Orden de San Agustín sino también de la historia de la Iglesia y de todos los campos de las ciencias teológicas, humanísticas y científicas, en las que se han distinguido los agustinos. Este volumen contiene 141 biografías y 6173 referencias bibliográficas. Las biografías, bastante extensas a veces, conjugan el estilo narrativo con una sólida base documental, pues el autor corrige datos erróneos asentados históricamente. Como ya conocen los lectores las características de esta obra (biografía, obras del autor y bibliografía sobre el mismo), me detengo en algunos de los personajes más significativos.

Dentro del episcopado, el portugués Gaspar de Casal (ca. 1510-1584), obispo de Leiria y Coímbra, teólogo del Concilio de Trento; el mexicano Agustín de Carvajal (1558-1618), obispo de Panamá y después de Huamanga o Ayacucho (Perú); Marcos Cabello López (1751-1819), obispo de Guadix, conocido por su labor pacificadora en la Guerra de la Independencia de 1808; el famoso “Padre Cámara”, Tomás Jenaro de Cámara y Castro (1847-1904), escritor prolífico (aquí con 511 entradas bibliográficas), miembro de varias academias, obispo de Salamanca, conocido por su cercanía a los pobres, y senador. También descollaron por sus escritos Marco Antonio de Camós y Requeséns (1544-1606), nombrado por Felipe II gobernador de Cerdeña; el cronista Antonio de la Calancha (1584-1654), el principal autor del período colonial del alto Perú, según Menéndez Pelayo; José de la Canal Gómez (1768-1845), director de la Real Academia de la Historia. Me complace mencionar a Hernando de Camargo y Salgado (ca. 1572-1652), alabado por Lope de Vega, que fue el tercer autor que publicó, en 1641, el célebre soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*. De los agustinos recoletos, destaco a Marcelo Calvo (1873-1933), misionero del Brasil, y a Victorino Capánaga (1897-1983), bien conocido por su contribución a la edición bilingüe de las obras de San Agustín. Es conocido el fuerte compromiso de los agustinos con las misiones de Filipinas, como Alejandro Cacho de Villegas (1681-1746), que, además de misionero, fue geógrafo, naturalista y filólogo. Como en los tomos anteriores, se incluyen autores contemporáneos en activo, entre los que señalo a Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, al que se le dedican 39 páginas de bio-bibliografía. Esperamos con gran interés la prosecución de este monumento intelectual, de consulta obligada para todos los que necesitan investigar en los campos en la teología, la filosofía, la historia y las ciencias humanas, en las que tanto ha contribuido todas las ramas de la Orden de San Agustín. [Gabriel M. Verd]

### 5. Teología, historia y espiritualidad de la Compañía de Jesús

CASALINI, C. (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, Brill, 2019, 463 pp. [978-90-04-39439-1]

¿Se puede hablar de una escuela jesuita de filosofía durante los siglos XVI y XVII? Aparte de la pertenencia a una misma orden religiosa, ¿hay puntos comunes característicos entre los autores jesuitas? ¿Se puede hablar de un sistema filosófico propio de las primeras generaciones? Estas son algunas de las preguntas que pretende clarificar este volumen. La primera parte ofrece una panorámica general de la filosofía en las escuelas y universidades jesuitas (Grendler), “El paisaje”, haciendo hincapié en la uniformidad y solidez que pretendían los superiores de la Compañía y que encontró la resistencia de los autores (Sander). Metodológicamente hay que destacar la sustitución de los viejos comentarios filosóficos a autores y libros importantes por el manual, que expone de forma sistemática el curso de los estudios filosóficos. La segunda parte, “el conocimiento”, se centra en la retórica jesuita (Régent-Susini), la lógica (Ashworth) y la teoría psicológica del conocimiento (Heider). Junto a este interés por el problema de la verdad está el problema de la naturaleza y de la teología, con estudios sobre el espacio (Blum) y el argumento teológico subyacente al concepto de transustanciación, de trasfondo aristotélico (Caroti). Una tercera sesión de esta segunda parte, se centra en la ética y el lenguaje jurídico de la salvación (Haar), así como el pensamiento político (De Bom). La tercera parte se centra en “los autores” y los centros fundamentales de la Compañía de Jesús, comenzando con el colegio Romano, Francisco de Toledo (Tropia) y la cuestión epistemológica (Lamanna). La segunda sección se dedica a Madrid y a la metafísica de la libertad de Luis de Molina (Aichele), y la tercera a Coimbra, con la primera sistemática de Pedro de Fonseca, el curso de Coimbra de Manuel de Góis (Carvalho) y el nuevo realismo tomista de Francisco Suárez (Hill). La cuarta y última parte, “Reverberaciones o repercusiones” estudia el influjo de la escolástica jesuita en Descartes (Gatto) y la sorprendente cercanía de Locke y los jesuitas en lo que concierne a la ley y la política (Rossiter). Un índice de términos facilita la consulta. Es un volumen interesante porque muestra aportaciones jesuitas a la filosofía moderna, que van mucho más allá de la decisiva contribución de Suárez, resaltada por Heidegger, y de autores más conocidos como Luis de Molina, Toledo, Baltasar Álvarez, Belarmino o Juan de Mariana. Es también un estudio que ofrece una visión general sobre el dinamismo de la escolástica tardía española, en la versión jesuita, y se rompe con la idea de verla como algo anticuado y ajeno a la naciente modernidad. [Juan A. Estrada]

PERČIČ, J. Y HERZGSELL, J. (EDS.), *Major Jesuit Thinkers*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2019, IX+133 pp. [978-3-506-78892-4]

Esta obra en colaboración pretende rendir homenaje a una serie de pensadores jesuitas de gran valía, a lo largo de los casi quinientos años de existencia de la Compañía de Jesús. En concreto este homenaje se circunscribe a nueve personajes concretos: Francisco Suárez, Baltasar Gracián, Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Bernard Lonergan, Karl Rahner, Oswald von Nell-Breuning, John

Cortney Murray y Michel de Certeau. Lo que tienen en común todos ellos es la preocupación por hacer atractivo el mensaje cristiano a los hombres de su tiempo, así como servir de inspiración en los campos de las humanidades, ciencias naturales y sociales, a la hora de plantearse nuevas cuestiones y problemas propios de nuestro tiempo. Los coordinadores de este volumen no han pretendido resaltar la figura de estos nueve jesuitas como meros personajes históricos pertenecientes a la intelectualidad del pasado. Se ha tenido especial interés en subrayar sus ideas originales, a veces visionarias, capaces de provocar la curiosidad de los lectores de hoy, a los que son capaces de provocar para que se planteen nuevas cuestiones en su prosecución de la verdad. El impulso para esta obra procede de la conmemoración del segundo centenario de la Restauración de la Compañía de Jesús en 1814, por iniciativa de Pío VII. El vacío producido en el mundo de la enseñanza católica y de la investigación por la Supresión de la Compañía de Jesús en 1773, por iniciativa de Clemente XIV, fue un dato que puso de relieve el enorme error que supuso la supresión. Este conjunto de estudios fue llevado a cabo durante el curso 2014-2015 en la Munich School of Philosophy. Se recuerda que, para la humanidad, el conocimiento no se limita a ser una ventaja o un ejercicio práctico. El conocimiento constituye un fin en sí mismo. No interesa saber qué valor práctico tiene el conocimiento, sino cuál es la razón de que el conocimiento pertenezca a la esencia de la humanidad, hasta el punto de que conocimiento y humanidad no pueden divorciarse el uno de la otra. Se cita a Rousseau, que afirmaba que renunciar al conocimiento equivale a renunciar a ser humano. En el conocimiento existen contenidos que no cambian, mientras que hay otros que tienen necesidad de ser sometidos a una deliberación racional. La cumbre del conocimiento es reconocida con el nombre de «sabiduría», que consiste en un conocimiento integral de toda la realidad que afecta al ser humano. Para alcanzar dicha sabiduría son los pensadores los sujetos más indicados para orientar en el camino hacia ella. Se tienen en consideración tres aspectos: el mundo mental y las cuestiones que afectaron a cada uno de los jesuitas estudiados; a continuación interesa conocer qué nuevas vías exploraron a través de su dedicación al conocimiento; finalmente, interesa descubrir qué podemos aprender de ellos, que sea de utilidad en nuestros días. Una pequeña errata se encuentra en la Introducción cuando se afirma que fue Benedicto XIV quien suprimió la Compañía de Jesús, cuando fue el papa Clemente XIV. [Antonio Navas]

MARGENAT, J. M<sup>a</sup>, *La pédagogie jésuite. Des origines á nos jours*, París, Lessius-Jésuites, 2018, 238 pp. [978-2-87299-356-7]

Este estudio está pensado para el gran público, sin pretensiones específicas de originalidad. El autor presenta clara y brevemente lo esencial de la educación de los jesuitas, tal como la conciben y continúan concibiéndola a principios del siglo XXI. La presentación de la pedagogía jesuita es rigurosa, dentro de su brevedad, y además está impregnada de una visión personal del propio autor. Al conocimiento del autor sobre las fuentes se une sus contactos con compañeros jesuitas que han enriquecido sus propias conclusiones sobre la enseñanza de los jesuitas. Esto confiere al trabajo una solidez que nace tanto de la investigación documental como de las reflexiones compartidas con otros miembros de la Compañía de Jesús. El conjunto del trabajo está dividido en cinco capítulos. El prime-

ro de ellos está dedicado a la inspiración de los primeros jesuitas y sus comienzos en el mundo de la educación. Se contempla esta evolución desde la peregrinación llevada a cabo por Ignacio de Loyola, pasando por la experiencia diversa que tuvieron los primeros compañeros en París. También se incluye en este capítulo la experiencia vivida en los dos primeros colegios que servirían de modelo a los siguientes: el de Mesina y el de Roma. Para completarlo se describen las etapas previas a la confección de la *Ratio studiorum* de 1599, luego su funcionamiento y, finalmente, lo que sustituyó a este plan pedagógico en el futuro. El segundo capítulo está dedicado al modelo del colegio jesuita, resaltando su originalidad respecto a la enseñanza de la época, destacando el modelo en el que se inspiran todos los colegios jesuitas, así como el modelo de enseñanza que aspira a enseñar, saber y creer. En el capítulo tercero se estudia el mundo de la universidad y la misión de la Compañía de Jesús. Se contempla a los universitarios jesuitas como personas competentes, conscientes y sensibles. Se subraya el hecho de que la enseñanza universitaria tuvo un papel muy importante en la estructuración interna de la Compañía de Jesús. También en el compromiso de la Compañía de Jesús a favor de la justicia en el mundo. El cuarto capítulo se dedica a uno de los aspectos más importantes de la pedagogía jesuita: el mundo debería estar al servicio de la humanidad, partiendo del humanismo cristiano auténtico. Directivas pedagógicas y método sólido para el éxito de la enseñanza se analizan, desembocando en lo que el autor considera como característico de la educación jesuita, con un complemento a base del humanismo social cristiano, que intenta aunar fe y justicia. El quinto capítulo muestra el aspecto de la pedagogía jesuita que intenta formar a ciudadanos responsables, con educación cívico-política y capacidad para el liderazgo en un mundo globalizado. Los cuatro anejos que acompañan al texto componen un complemento realmente valioso, destacando por su sentido práctico el Vocabulario jesuita de la educación. Todo este estudio prestará un gran servicio a cualquiera que se interese a fondo por la pedagogía docente de la Compañía de Jesús. [Antonio Navas]

McCOOG, THOMAS M. (ED.), *With Eyes and Ears Open: the Role of Visitors in the Society of Jesus*, Leiden/Boston, Brill, 2019, 315 pp. [978-90-04-39483-4]

El “visitador” es un cargo que tiene una larga tradición en el sistema de gobierno de la Compañía de Jesús, en la que supuso una innegable novedad respecto a otras instituciones semejantes. Fue el propio Ignacio de Loyola quien lo empezó a emplear desde los primeros años de su gobierno en la Compañía. Sin duda respondió al rápido crecimiento y expansión de los jesuitas por territorios diferentes en aquellos primeros años. Ignacio, que siempre valoró altamente la comunicación con los miembros de su orden, encontró en la figura del visitador un instrumento, no solo para fortalecer esta comunicación, sino también para intervenir con eficacia a través de estas personas a las que solía dotar de su misma autoridad para decidir. Porque el visitador era nombrado para acudir a lugares donde se daban circunstancias especiales que requerían una intervención rápida y eficaz.

No es de extrañar que la institución del visitador sufriera modificaciones y adaptaciones a lo largo de la historia de la Compañía en cuanto a sus funciones o formas de ser nombrado y tiempo del encargo, como se puede ver analizando la normativa de las sucesivas Congregaciones Generales sobre todo de los dos pri-

meros siglos (en las *Constituciones* de la Compañía apenas se encuentra alguna rápida y poco elaborada referencia al cargo). Incluso el nombre osciló y sufrió cierta confusión con otros parecidos, como “comisario” o “inspector”.

Este libro pretende recuperar la figura del visitador, que la reciente historiografía jesuita ha sepultado en el olvido. Los dos primeros capítulos del libro ofrecen una visión de conjunto (la Introducción de McCoog y el primer capítulo de Robert Danieluk): si el segundo se ocupa más de cómo el cargo fue diseñado en los textos normativos, el primero traza una panorámica de la praxis misma siglo a siglo y destaca los casos más relevantes. McCoog quiere ver en este cargo de gobierno un contrapunto a cierta historiografía jesuita más tradicional, demasiado marcada por motivos de edificación y apoloéticos: porque la institución del visitador es signo de que en la primera Compañía no faltaron los conflictos, no solo externos, sino también internos.

Los restantes once estudios que se recogen en este volumen ofrecen estudios de historiadores especializados sobre distintos visitadores desde el que se ocupa de la visita de Juan Plaza a los jesuitas de Perú (1577-1579) hasta la visita del canadiense Gordon George a la provincia jesuita de Inglaterra (1964-1965). Sin embargo, desde el generalato del P. Pedro Arrupe (elegido en 1965) no se cuenta con ningún caso de visitador oficialmente nombrado, quizás porque los sistemas de comunicación permiten un contacto más directo y una intervención más inmediata que en otros tiempos. Sin embargo, nunca ha sido normativamente eliminado.

El libro permite acercarse a cuatro siglos de historia de la Compañía a través de la figura y la actuación de distintos visitadores. Lo que se obtiene de su lectura no es una visión sistemática sino un conocimiento de algunas situaciones de especial problematización que vivió la Compañía de Jesús en distintos lugares y momentos históricos. Pero, al mismo tiempo, se recupera la memoria histórica de una institución significativa para comprender el sistema de gobierno de la Compañía y el espíritu que lo anima: porque el visitador es un elemento más de ese modelo heredado del mismo fundador de favorecer la comunicación a través de la correspondencia, las llamadas congregaciones de procuradores, etc., viendo además en esa comunicación una base fundamental para un gobierno a la vez eficiente y atento a las circunstancias particulares de cada situación. [Ildefonso Camacho]

## 6. Historia de las religiones y diálogo interreligioso

ACHTNER, W., *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive*, Friburgo–Stuttgart, Academic Press-Kohlhammer, 2017, 349 pp. [978-3-7278-349-1809-7; 978-3-17-033946-0]

“¿La mística como núcleo de las religiones mundiales? Una perspectiva protestante”, el título de esta obra responde a los fines que pretende el volumen. Buscar puntos de encuentro entre las religiones y responder a la desconfianza tradicional protestante acerca de las experiencias naturales, revitalizando la importancia de la experiencia del propio Lutero. El conjunto de estudios que ha reunido el editor, Ahtner, fallecido en 2017, se encuadra en tres secciones principales. La primera, “La mística en perspectiva interdisciplinaria”, analiza las experiencias místicas desde la psicología (Walach), la neurología (Ott), la cultura filosófica (Faulstich), la evolución biológica (Blume), la filosofía y el análisis del maestro

Eckhart (Jung), la fenomenología de la mística en Plotino (Kunz) y finalmente la mística y las matemáticas (Atten y Tragesser). Hay una diversidad de perspectivas muy heterogéneas y se echa de menos un estudio que haga un esfuerzo de síntesis y de valoración global.

La segunda sección, “La mística en perspectiva inter religiosa”, se centra en la ontología subyacente a la mística (Brück), la hermenéutica (Delgado), la fenomenología agustiniana (Fischer), la mística del judaísmo (Grözinger), la mística del sufismo (Toprakyan), del budismo (Döll) y del hinduismo (Woltz-Gottwald). Se echa de menos la perspectiva cristiana desde la ontología y la hermenéutica. La tercera sesión, “La mística en la perspectiva protestante”, se centra en el concepto de mística de Tugendhat (Barth), la mística como común denominador del diálogo inter religioso (Bernhardt), el concepto de mística de Lutero (Grosse) y el intento de fundamentación dogmática de la aceptación de la mística en el protestantismo (W. Achtner). Llama la atención la ausencia de referencias a la mística católica y su posible enjuiciamiento por el protestantismo, a pesar de la importancia que ha tenido históricamente y teológicamente. Un breve índice final de los autores completa el volumen. En general falta una perspectiva global que sirva de enjuiciamiento de la mística, de su pluralidad y unidad. [Juan A. Estrada]

HAMIDOVIC, D., LEVIEELS, X. y MÉZANGE, CH. (eds.), *Encyclopédie des Messianismes juifs dans l'Antiquité*, Leuven, Peeters, 2017, IX+527 pp. [978-90-429-3554-9]

Con gran acierto los editores han dedicado este volumen al fenómeno del mesianismo, conscientes de que la sociedad moderna secularizada no deja de suspirar en algún modo por un mundo nuevo que consiga desplazar los valores que se consideran superados o inadaptados, o bien, que afiance los valores tradicionales, superando las fluctuaciones a que se ven sometidos con frecuencia. La sociedad actual aspira a que puedan compaginarse las reformas que garantizan la libertad de conciencia y de expresión, la justicia social, el desarrollo económico, la salvaguarda del entorno físico y la seguridad internacional. La conciencia que existe de que las instituciones son incapaces de conseguir todo eso, alimenta hacia ellas una profunda desconfianza, que se une a la secreta esperanza de que aparezca una figura providencial que pueda llevar a cabo todo ese programa reformador. Los editores son conscientes de que el mesianismo de Jesucristo, con toda su originalidad, bebe en las fuentes del mesianismo judío, en un pueblo abierto siempre a las esperanzas mesiánicas. La intención de los editores ha sido la de dar voz a los diferentes mesianismos, atendiendo a sus cualidades específicas en cada momento histórico. El mesianismo merece que se le preste gran atención por el papel tan importante que ha tenido en el desarrollo y en los logros de la historia humana. El mesianismo tiende a asegurar la seguridad perfecta si se aceptan sus planteamientos. Estos se presentan como una misión, sea de origen humano o divino, que a veces tiende a realizar su programa en unos casos a través de un apartamiento radical del mundo o de la transformación del mundo, tan radical como el apartamiento recién citado. El hecho de que estos planteamientos utópicos hayan arraigado en la sociedad tiene mucho que ver con el sustrato cristiano que la conforma, pues se relaciona de una u otra manera con el reino de Cristo que se instaurará con su segunda venida. Sean reyes o sean mesías de corte espontáneo, todos ellos han

mostrado gran interés en presentarse como «ungidos» por Dios, como garantía del éxito que pronosticaban en su misión. Con estos presupuestos, los estudios que se contienen en este volumen profundizan en diferentes aspectos del mesianismo, de indudable interés. Se examina su presencia en la Biblia Hebraica así como en la Versión de los Setenta. Los Oráculos Sibílicos y los Salmos de Salomón también están impregnados de mesianismo. El judaísmo palestino manifiesta también diversidad de esperanzas mesiánicas en su interior. Filón de Alejandría y Flavio Josefo, son dos autores muy dispares entre sí pero que participan también del mesianismo de su época. Explícitamente se estudia el mesianismo en el judaísmo cristiano, en el judaísmo rabínico y en el judaísmo sinagoga. El último de los trabajos analiza el mesianismo en los Targums. Cuando no coinciden la mentalidad del mesías en cuestión y las esperanzas de los destinatarios de su acción, es el momento de aventurarse con conjeturas probables, ya que las fuentes no suelen ser lo explícitas que convendría que fueran para conocer la realidad de un momento dado. Se comprueba que, a lo largo de la historia, la idea mesiánica está en continuo movimiento, en proceso de construcción y de evolución y todo ello hace que no siempre sea posible captarla en un momento determinado. El motor de todos los mesianismos hay que buscarlo en las catástrofes y en las inflexiones históricas, que producen en el pueblo una esperanza para el momento actual o para el futuro, en el caso de que no se espere una realización inmediata de las promesas de mejora. Excelente trabajo que puede arrojar mucha luz sobre la fuerza de todo tipo de ideologías mesiánicas, algunas de las cuales han llevado a sociedades o naciones a auténticas catástrofes. [Miguel Gutiérrez]

IBN JALDÚN, *Autobiografía y viajes a través de Occidente y Oriente*, trad. Mostapha Jarmouni, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2018, 263 pp. [978-84-338-6263-1]

La obra que nos ocupa consiste en una traducción al español de la obra *Al-Ta'rif* o autobiografía de Ibn Jaldún, un relato de su propia vida situada al final de su magna obra *Kitab al-'Ibar* sobre la historia de los Bereberes. El *Kitab al-'Ibar* tiene también una introducción, la *al-Muqaddima*, que es su obra más famosa al hacer una reflexión de fondo sobre las leyes que rigen el desarrollo de los pueblos y los gobiernos. El valor de la autobiografía de Ibn Jaldún es que se trata de una de las primeras y más extensas autobiografías de la literatura árabe. El género se desarrollaría luego bastante, pero esta obra fue pionera en él. Además, *Al-Ta'rif* recoge datos muy precisos y amplios de la situación del mundo musulmán durante la vida de Ibn Jaldún, a lo largo del siglo XIV, al ser el autor un gran viajero que vivió en multitud de países y aconsejó a muchos gobernantes (incluyendo al rey de Granada del momento).

La edición que nos ocupa aquí, además de la cuidada traducción al español del contenido, tiene la virtud de contar con una muy brillante y erudita introducción que nos habla tanto de la figura de Ibn Jaldún como de la importancia de *Al-Ta'rif*. El traductor, Mostapha Jarmouni hace un exhaustivo repaso a las obras de Ibn Jaldún, las ediciones en árabe de *Al-Ta'rif* a lo largo de la historia y sus traducciones a lenguas occidentales. Por otra parte, tiene una interesantísima reflexión sobre la imagen que Ibn Jaldún quiere dar de sí mismo. La lectura de esta sección permite entender bien al leer la obra original los rasgos idealizados de sí

mismo que proyecta Ibn Jaldún y los lados oscuros de su vida que parece querer ocultar. Últimamente para Jarmouni, Ibn Jaldún es un historiador muy consciente de la importancia que ha tenido en su época por sus contactos y experiencias, que quiere dejar constancia del mundo que ha vivido. Sin embargo, Ibn Jaldún quiere presentarse a sí mismo según el ideal que él mismo presenta en la *Muqaddima* de los pueblos fuertes y jóvenes: Ibn Jaldún se presenta como un sabio desinteresado y despegado de riquezas y lujos que es más fructífero cuando trabaja desde la austeridad y el retiro. Esta imagen ideal de sí mismo contrasta con muchas opciones que hizo a lo largo de su vida y la incoherencia se hace patente por las explicaciones que la introducción nos da.

El texto propiamente dicho de *Al-Ta'rif* es un texto ágil y bien traducido que se lee fácilmente y que permite al lector entrar en la trama de la vida de Ibn Jaldún. En este sentido, Jarmouni ha conseguido el objetivo principal de esta obra que es acercar al lector español a este universo cultural e histórico tan lejano a las referencias culturales occidentales, pero tan importante para entender el mundo. Este trabajo erudito de Jarmouni, y el acercamiento académico a esta literatura de inspiración musulmana, es un paso capital de cara a avanzar en la comprensión y el diálogo con el islam en la construcción de nuestras sociedades plurales actuales. [Gonzalo Villagrán]

## 7. Espiritualidad

VANNIER, M.-A., (DIR.), *L'humilité chez les Mystiques Rhénans et Nicolas de Cues. Demut in Eckhart und Cusanus*, París, Beauchesne Éditeur, 2015, 209 pp. [978-2-7010-2167-6]

Marie-Anne Vannier es la directora de la Colección Místicos cristianos de Oriente y de Occidente, que en este volumen trata el tema de la humildad, fijándose expresamente en Hildegard von Bingen, Nicolás de Cusa, el maestro Eckhart y, por afinidad, en la importancia de esta virtud en el ámbito de los místicos renanos. La humildad está especialmente relacionada con el vaciamiento que llevó a cabo el Hijo para hacerse hombre. Por eso la han tratado a fondo, desde los primeros tiempos, autores como los Padres del Desierto, San Agustín o San Benito. El maestro Eckhart ha sido el tratadista que ha desarrollado más a fondo el tema de la humildad después de San Agustín. En el análisis de la importancia que tiene la humildad para la vida espiritual no podía faltar la visión que de la misma tuvo Santo Tomás de Aquino, que la consideraba el mejor fundamento de la vida espiritual de la persona. Otros personajes que han brillado en la historia del cristianismo por su humildad fueron San Juan Bautista, María Magdalena o Francisco de Asís. La responsable de este volumen ha recogido doce colaboraciones de un gran interés sobre el tema escogido. El autor más estudiado es el maestro Eckhart, al que se analiza en su relación con la virtud de la humildad, en su estudio sobre la humildad de Cristo como fundamento y escala de la vida interior, que examina las raíces de la palabra en latín y en alemán y que relaciona la humildad con el poder de Dios. Entre los autores no nombrados hasta ahora también hace su aparición Henri Suso, que se interesa no sólo por la virtud misma, sino también por las representaciones gráficas de que ha sido objeto esta virtud. Nicolás de Cusa es analizado en la forma en que él contempla la humildad en el lenguaje y se

compara su visión con la de Hildegard von Bingen a la hora de describir la forma de presentarse con humildad un sujeto determinado. Uno de los artículos tiene un enfoque que resulta al mismo tiempo curioso e interesante: se estudia en él la humildad como forma de conocimiento propia de la ciencia. Otro de los trabajos centra su atención en los Diagramas Mistagógicos de la Edad Media. La última de las aportaciones da un salto en el tiempo para estudiar la humildad en el siglo XVII, como fruto de la recepción de la Mística Renana y la Devoción Moderna en Italia. Las aportaciones tienen tal interés y, al mismo tiempo, tal diversidad, que constituyen un auténtico estímulo hacia una mayor profundización para el lector interesado en el tema. [Miguel Gutiérrez]

VANNIER, M.-A., (DIR.), *Mystique Rhénane et Devotio Moderna*, París, Beauchesne Éditeur, 2017, 295 pp. [978-2-7010-2259-8]

La Mística Renana ha tardado mucho en ser considerada positivamente, hasta el punto de que se puede decir que solamente a partir de 1950 ha sido tenida seriamente en consideración. Mientras tanto la Devotio Moderna ha gozado de buena salud en los anales de la espiritualidad católica, en amplio contraste con la Mística Renana, siendo así que son innegables las interacciones que se produjeron entre ambos movimientos espirituales. En este volumen, dirigido como toda la colección de Místicos Cristianos de Oriente y Occidente por Marie-Anne Vannier se aborda el problema complejo de la relación entre ambas. Es razonable preguntarse si se habría producido el fenómeno de la Devotio Moderna sin la Mística Renana como inspiración, aunque hay quien opina que ese movimiento habría surgido sin necesidad del apoyo de los místicos de la época. Siendo éstos, dos ámbitos espirituales perfectamente separables, no cabe duda que interesa saber hasta qué punto se produjo algún tipo de influencia digna de tener en cuenta para la mejor comprensión de ambos movimientos espirituales. Dieciseis estudios intentan arrojar toda la luz posible sobre este planteamiento. La propia Marie-Anne Vannier abre el fuego con un estudio sobre las relaciones entre la Mística Renana y la Devotio Moderna. Entre los estudios específicos no falta ninguno de los místicos renanos de mayor valía: el maestro Eckhart, Suso, Ruysbroeck, Tauler, Van Leeuwen, Tomás de Kempis. Pero previamente se analiza a fondo el movimiento de la Devotio Moderna, tanto en su concepto como en su historia y su transmisión. El papel del padre espiritual se presenta a través de las visiones comparadas de Gerardo Groote y Henri Suso. El coloquio íntimo de la oración también mueve a comparar la visión que tienen del mismo el maestro Eckhart y Ruysbroeck. El sufrimiento, tanto en la Imitación de Cristo como en el maestro Eckhart son sometidos a comparación entre sí. La doctrina sobre la pobreza es comparada también en la presentación que hacen de la misma Eckhart, Ruysbroeck y Groote. Se estudia igualmente la influencia de Tauler en la Devotio Moderna, mediante una invitación a identificarse con el Cristo sufriente. Como elemento crítico de fuentes es de resaltar el estudio que se hace de la transmisión de los escritos de Tauler en los manuscritos y en las primeras ediciones impresas. Respecto a la Devotio Moderna en España, se aporta luz sobre si las instituciones espirituales fueron un medio de difusión de la Mística Renana o una transición hacia la Devotio Moderna. Especialmente interesante resulta la opinión negativa, sin matizaciones, que Van Leeuwen tenía del maestro Eckhart. Se da a conocer cómo Suso fue precur-

sor de la Devotio Moderna a través de su devoción al Cristo sufriente. Se aborda también la posible influencia de las beguinas en la Devotio Moderna, así como la posible influencia de Eckhart en Tomás de Kempis con una crítica moderna al intelectualismo medieval. También mirando a Tomás de Kempis se presenta un estudio sobre la valoración de la interioridad frente a la acción en la sociedad. Al final se ofrece al lector una visión sobre principios y perspectivas útiles para una investigación sobre la mística. El resultado de estos estudios va a ser de gran utilidad para quienes se interesen tanto por la Mística Renana como por la Devotio Moderna. [Miguel Gutiérrez]

GEORGEON, TH. – VAYNE, F., *Simplemente cristianos. La vida y el mensaje de los beatos mártires de Tibhirine*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2018, 134 pp. [978-84-9055-954-3]

Este libro está dedicado a homenajear a los siete mártires trapenses de Tibhirine, en Argelia, con la idea de transmitir el mensaje básico que su vida y su muerte ofrecen, tanto a los cristianos como a cualquier persona de buena voluntad. El texto está organizado en siete capítulos, en cada uno de los cuales se resaltan las cualidades específicas de uno de los monjes que formaban la comunidad en el momento de su martirio. En Enero de 2018 el papa Francisco dio vía libre a la canonización de diecinueve compañeros (religiosos y religiosas) asesinados en Argelia entre Mayo de 1994 y Agosto de 1996, entre los que se encuentran los siete monjes trapenses del monasterio de Tibhirine. Los obispos de las cuatro diócesis de Argelia recibieron la noticia con tremenda alegría, haciendo memoria al mismo tiempo de los 114 imanes asesinados también por su fidelidad a Dios. Los obispos declararon que la presencia de la Iglesia en Argelia se comprende mejor cuando se contempla a estos mártires cristianos que vivieron una vida simple, completamente entregada a Dios y a los demás, con lo que ofrecieron un modelo de vida que puede conducir «a lo más alto de la vocación humana». Todos ellos fueron consecuentes con su idea de que, «cuando se ama a alguien no se le abandona en el momento de la prueba». Los mártires trapenses testimonian además que es posible vivir en armonía con los que podrían describirse como «hermanos en humanidad», sea cual fuere su religión. Ellos mostraron cómo se puede vivir cara al mundo con la puerta abierta a todos y con la naturalidad con la que se está siempre dispuesto a llamar confiadamente a la puerta del otro. Los siete capítulos fundamentales van precedidos por lo que los autores denominan *El Contexto*, en el que se incluyen una serie de consideraciones sobre la historia de la Iglesia en Argelia, la descripción de la comunidad de Tibhirine desde sus orígenes hasta nuestros días, así como unas semblanzas muy breves de los siete mártires. Cada uno de los capítulos lleva un título especialmente sugerente en relación con su contenido. El contenido del libro se completa con tres anejos. El primero contiene la intuición de uno de los monjes de que podrían ser asesinados y su reacción espiritual íntima. El segundo está dedicado a recordar que el espíritu de Tibhirine sigue vivo, como puede comprobarse en la entrevista que se realiza a uno de los supervivientes. El tercero incorpora un mapa con la localización del monasterio, así como una serie de fotografías tanto del monasterio como de los monjes. [Miguel Gutiérrez]

ALMANSA CALERO, J., *Mística y realismo en santa Teresa. Los años de plenitud a través de su Epistolario (1576-1579)*, Burgos, Grupo Editorial Fonte, 2018, 214 pp. [978-84-8353-936-1]

El autor ha dedicado este estudio al epistolario de santa Teresa, entre otras razones por el hecho de que ha constatado que apenas ha sido estudiado, a pesar del volumen de la correspondencia suya que se ha conservado y que alcanza la cifra de unas 500 cartas. En cualquier caso se subraya que son bastantes más las cartas desaparecidas que aquellas de las que podemos disponer. Esta pérdida no siempre se ha producido debido a las mismas causas, ya que además de la incuria, o la deficiencia del sistema postal de entonces, la propia santa exigió la desaparición de cartas que ella juzgaba como comprometedoras. A partir de mediados del siglo XVII empezaron a producirse colecciones de cartas en diversos momentos, en muchos casos retocadas y también adaptadas a piadosos comentarios del gusto de la época. Cuando ya en el siglo XX se ha podido disponer del conjunto de cartas conservadas, se han podido extraer conclusiones muy importantes sobre la propia evolución personal de la santa, ya que en esas cartas se puede comprobar que ella cambió en veinte años más que sus hijas en cuatro siglos. Como trasfondo de toda su correspondencia es posible aprovechar muchos datos para conocer mejor la España real de su tiempo. Toda una colección de eventos realmente trascendentales para la realidad política del momento aparecen con claridad en sus cartas, acompañados en muchas ocasiones de juicios personales sobre los mismos. Estas cartas destacan por su inmediatez psicológica, la espontaneidad de su estilo y el anticonvencionalismo que permite contemplar su personalidad con un enorme grado de autenticidad. Todo ello sin pasar por alto la belleza de su prosa, tan comunicativa de por sí y tan llena de gracia en sus modos de expresarse. Es de notar que los libros de santa Teresa los escribió ella como si fueran cartas, ya que ella es sobre todo escritora de cartas. Por ello en sus libros no toma otra forma de escribir, sino que continúa con el mismo estilo, dirigiéndose directamente al lector con gran cantidad de expresiones que suenan a una relación directa con quien los lee. Todos estos valores han sido pasados por alto, en general, por teólogos y estudiosos de la espiritualidad teresiana, por considerar sus cartas meramente como escritos menores, de escaso interés para quienes se interesaban sobre todo por lo extraordinario más que por lo cotidiano. En este epistolario se revela una espiritualidad moderna, humanista, en nada semejante a los rigores medievales, sino inserta en la problemática diaria con la que tuvo que lidiar la santa. Con el estudio presente queda claro que las cartas de santa Teresa forman parte esencial de su espiritualidad, especialmente afines a su libro sobre las Fundaciones. En cuestiones de oración destacan por la forma en que ella resuelve los problemas que se le plantean en este campo por otras personas que no saben cómo vivir esa relación íntima con Dios. Respecto al resto de sus obras, sus cartas son especialmente valiosas para encuadrarlas en su verdadero contexto, aumentando así el valor intrínseco de todas ellas. En ellas se refleja el gran desprendimiento interior en el que vivió los últimos años de su vida, aceptando la sequedad o monotonía interior sin añoranzas fuera de lugar, solamente dispuesta a servir a Dios en todo lo que fuera su voluntad. Además, se une en los caminos de la mística a santos como Ignacio de Loyola que, al igual que ella, sabía «ver a Dios en todas las

cosas». Así se expresaba él; era «entre los pucheros» en donde lo descubría ella. Gran trabajo el de Julio Almansa, que indica además que sabe valorar muy bien en qué consiste la vida mística real, a través del epistolario de su maestra espiritual, Teresa de Jesús. [Miguel Gutiérrez]

### 8. Filosofía, Ciencias humanas y sociales

HILDEBRAND, D. VON, *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2019, 94 pp. [978-84-9055-951-2]

Dietrich von Hildebrand mantuvo una estrecha relación personal con Max Scheler durante más de diez años. Por ello resulta ser un testigo especialmente valioso de la mentalidad del pensador alemán. En estas páginas se publican tres escritos cortos suyos sobre Max Scheler. Estos tres textos forman parte de una obra amplia de Dietrich von Hildebrand, compuesta de ensayos y conferencias, titulada *La Humanidad en la encrucijada*. Su segunda esposa conservó siempre el recuerdo de la gran impresión que produjo Max Scheler en Hildebrand desde el primer día en que se conocieron. El impacto interno que recibió fue tan poderoso que llevó a Hildebrand a hacerse católico siete años más tarde. Porque Hildebrand, en su búsqueda de la verdad, se convenció, en su trato con Max Scheler, de que la Iglesia Católica había recibido y conservado la plenitud de la verdad revelada. El primero de los textos es el de índole más propiamente filosófica. Está dedicado a hacer un balance del alcance y significación de la ética de Scheler, mostrando especialmente los elementos nuevos y decisivos de la misma. Llama la atención sobre las causas que han provocado que los elementos más originales y genuinos de la ética de Scheler sean desconocidos y malinterpretados. Junto con ello advierte sobre el papel capital que desempeña la intuición evidente en el conocimiento filosófico, tal como la entiende la fenomenología. También deja clara la importancia de Scheler para superar el concepto kantiano del deber. En el segundo de los textos aparece la relación tormentosa de Max Scheler con el mundo de ideas católico. Se dan a conocer, junto con las coincidencias, la gran cantidad de sombras y de puntos de desencuentro existentes entre la filosofía de Max Scheler y el catolicismo. Aquí se presenta el año 1922, como un año decisivo que señala Hildebrand como el del comienzo de la decadencia filosófica de Scheler, que no dejaría de producirse hasta el momento de su muerte repentina y en el que se inserta su ruptura definitiva con la Iglesia Católica. Quedan en evidencia de modo muy clarificador los vaivenes existenciales de Max Scheler dentro y fuera de la Iglesia Católica, en los que se muestra como un pensador intuitivo como pocos, pero que adolece en algunos momentos de una cierta incoherencia y superficialidad. En el tercero de los textos encuentra el lector todo lo que puede importarle sobre la personalidad de Max Scheler, ya que Hildebrand encuentra una conexión muy estrecha entre su desarrollo filosófico e intelectual y los elementos turbulentos que salpican toda su biografía. Como en cualquier otro filósofo, en Max Scheler no puede prescindir de su recorrido vital a la hora de dar curso a su pensamiento filosófico. Aquí Scheler es descrito como un hombre paradójico, dotado de una extraordinaria inteligencia, pero incapaz de reposar contemplativamente ante los fenómenos que le presentaba su aguda intuición. Esta inestabilidad psicológica de Scheler la atribuye Hildebrand a un cierto infantilismo, que se manifestaba en

una constante falta de perseverancia ante las iniciativas que tomaba. Esto lo llevó, en su trato con las personas, a mostrarse como alguien realmente incapaz de verdadera compasión o de comprensión profunda para con sus semejantes. Con este estudio Hildebrand colabora a que Max Scheler siga siendo una fuente inagotable de reflexión para los amantes de la filosofía. [Ignacio Jiménez]

RODRIGUES, P., *C'est ta face que je cherche... La rationalité de la théologie selon Jean Ladrière*, Leuven, Peeters, 2017, 453 pp, [978-90-429-3435-1]

La presente investigación tiene como objetivo el estudio de la legitimación racional de la teología, en el concierto actual de las diversas racionalidades, según la entera obra de J. Ladrière. Este autor es un filósofo nacido en el año 1921 y muerto en el 2007, que realizó su labor intelectual en la Universidad Católica de Lovaina.

Es interesante constatar, en el contexto actual de crisis de la modernidad, la tendencia a evidenciar las distintas declinaciones del acto único de razón. Así, es imposible establecer una suerte de meta-discurso que, planeando por encima de las distintas racionalidades, sea capaz de juzgar sobre la pertinencia o no de las mismas. Por este motivo, se hace necesario que cada disciplina, fundada sobre las bases que le son inherentes, ofrezca ante las otras la lógica de su propia auto-comprensión.

De esta manera, también la teología, si quiere participar de dicho concierto de racionalidades, tiene que realizar el esfuerzo de auto-proponerse dentro del ámbito de la academia. Evidentemente, la filosofía podrá ayudar a la teología en esta tarea, pero nunca llegando al extremo de suplantar su palabra propia, subordinándola así a elementos ajenos a su propia naturaleza, que no es otra que la revelación. En este fructífero cruce de caminos, entre filosofía y teología, se ubica la vasta obra del filósofo de Lovaina. Él mismo reconoce que “la auto-comprensión de la teología es en sí misma una cuestión teológica” (p. 419).

La investigación está articulada en diez capítulos, que juzgamos de gran interés, y absolutamente pertinentes para llevar a buen término el propósito propuesto. El primero trata de los órdenes de la realidad, y establece una diferenciación interesante entre la “manifestación” y la “revelación”. El segundo afronta los lenguajes de la fe, poniendo de relieve la importancia de la dimensión simbólica a la hora de nombrar lo invisible. El tercero nos habla del discurso teológico, donde evidencia la autonomía de la propia teología, siendo definida ésta como “el discurso de la fe sobre la propia fe”. El cuarto y el quinto tratan respectivamente sobre la cuestión de la historicidad de la razón y la historicidad de la fe. Ésta es una cuestión capital, tratada por otros autores como W. Pannenberg, donde se pone de manifiesto que la dimensión escatológica es inherente tanto a la razón, como a la fe. El capítulo sexto acomete la cuestión de la verdad del discurso teológico y nos abre a una comprensión propiamente teológica de verdad, capaz de mostrar las potencialidades y límites de tal conceptualización. El capítulo séptimo afronta la racionalidad de la teología y valora las valencias de aquello que podemos denominar como “racional” y “razonable”. El octavo capítulo trata la cuestión de la científicidad de la teología e intenta esclarecer en qué sentido podemos hablar de la teología como ciencia. El noveno enfrenta la cuestión de la teología en medio de las distintas racionalidades y pone en diálogo a la misma con la ciencia, la

técnica y la filosofía. Y, en el décimo y último capítulo, se analizan los ámbitos donde la teología tiene que legitimarse como discurso creíble, haciendo referencia especialmente a la Iglesia, a la Universidad y a la Sociedad.

La obra es su conjunto nos parece altamente recomendable, especialmente para aquellos académicos que estén interesados tanto en la epistemología teológica, como en su método de realización. [Serafín Béjar]

### 9. Arte, historia y cultura

JUAN GARCÍA, N., LANZAROTE GUIRAL, J. M. y MUÑOZ SANCHO, A., *El panteón real de San Juan de la Peña. Historia, política y arte*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2018, 236 pp. [978-84-8127-292-5]

El panteón del monasterio benedictino de San Juan de la Peña fue el lugar en el que recibieron sepultura los tres primeros reyes de la Corona de Aragón: Ramiro I, Sancho Ramírez y Pedro I. La sobriedad expresada en el primer panteón no se vio correspondida por la solemnidad buscada en el segundo panteón. Los autores de este libro consideran que el segundo panteón fue fruto de un proyecto «erudito y político», acorde con la gran preocupación que se sentía durante el siglo XVIII por la historia documental y por el canon del clasicismo en lo monumental. Los autores aportan una muy interesante documentación y explican detalladamente las circunstancias de la configuración definitiva del reconstruido panteón real, tal como puede contemplarse en la actualidad en un monasterio venerable, que es monumento nacional desde 1889 y que fue declarado «real sitio» en los años veinte del siglo pasado. En San Juan de la Peña están enterrados reyes, nobles y hombres ricos del reino y esto lo ha llevado a convertirse en asunto de Estado para generaciones de aragoneses. Aragoneses que han considerado fundamental en su identidad el hecho de haber visitado alguna vez San Juan de la Peña. Este monumento y panteón a la vez ha sido objeto de estudios históricos, expresados en crónicas, publicaciones y restauraciones, al menos desde el siglo XVI. Es a partir de este siglo desde el que parten los investigadores del panteón real, autores de este trabajo. Aportan tanto fuentes documentales escritas como gráficas. Han buceado en archivos como el del Palacio Real de Madrid o el Diocesano de Jaca. Entre los resultados obtenidos figuran datos novedosos sobre la ubicación y la forma de los enterramientos primitivos, algunos de los cuales constituyen una auténtica primicia. Entre los documentos de especial interés figura uno en que aparecen señaladas las trece tumbas del panteón real, y que data de 1573. Igualmente ve la luz una noticia, según la cual, doce años más tarde, el obispo, en una visita pastoral al monasterio, ordenó que se realzaran las tumbas rodeándolas con una balaustrada y colocando un dosel de terciopelo negro sobre ellas. El interés que se percibe hacia el panteón del último tercio del siglo XVIII tiene su razón de ser, principalmente, en el incendio devastador que sufrió el monasterio en 1675. Los dibujos y las fotografías que se incluyen ayudan a esclarecer la intención conmemorativa que inspiró la construcción del nuevo panteón de estilo neoclásico, en lugar de trasladar los enterramientos al monasterio de arriba. Con esta nueva construcción se pretendió salvaguardar la continuidad histórica del monasterio, a partir del siglo X, respetando arquitecturas que se fueron superponiendo bajo la gran roca y respetando siempre los enterramientos de los reyes y nobles afines, tal como ellos

los concibieron. La parte gráfica del libro constituye una de las aportaciones más valiosas de los autores, ya que en ella se incluyen también fotografías antiguas de las diversas campañas de restauración. El nuevo panteón de San Juan de la Peña, aunque fue encargado a los artistas Salas y Estrada, estuvo todo el tiempo bajo la supervisión de un grupo de intelectuales valiosos, así como del gran político que fue el X Conde de Aranda. El trabajo de conjunto no ha sufrido nada con los temas propios de la especialidad de cada uno de los autores. El resultado conseguido es ejemplar, por su calidad y por su solvencia y será de un gran valor para la historia de la Corona de Aragón. [Antonio Navas]

CASTILLO PASCUAL, P. e IGUÁCEL DE LA CRUZ, P. (EDS.), *Studia Historica in Honorem Prof. Urbano Espinosa Ruiz*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2018, 546 pp. [978-84-96487-95-6]

Urbano Espinosa Ruiz ha sido (históricamente) y sigue siendo (en la actualidad ya jubilado) una de esas personas que han conseguido convencer de que la multiplicación de centros docentes universitarios no tiene por qué correr paralela con la falta de altura académica que se exige a tales centros. Tras abandonar la Complutense de Madrid centró sus esfuerzos en lo que empezó denominándose *Campus de Logroño*, colaborando de una manera excelente en que evolucionara hacia lo que se denomina actualmente *Universidad de la Rioja*. Como rector de esta universidad y como gestor competente de la misma, ha contribuido de manera notable a su evolución hacia los terrenos de la excelencia docente e investigadora. Su aportación científica se ha centrado particularmente en la Historia Antigua, estudiando de manera especial la evolución histórica del valle medio del Ebro, a partir de la protohistoria, llegando hasta la romanización. En este primer aspecto de sus investigaciones ha subrayado de forma particular los cambios que experimentó el paisaje con la implantación del modelo romano de ordenación del territorio, que se basaba en el modelo ciudadano, tanto de la colonia como del municipio. También ha estudiado el nuevo esquema de ordenación y articulación territorial que se impone en el valle del Ebro a lo largo de la Antigüedad tardía, constatando el hecho de que las aristocracias rurales cristianas desempeñaron en este momento una función muy significativa. Igualmente se ha visto beneficiada del resultado de sus estudios la comarca del valle de Ocón, cuyo patrimonio histórico y cultural ha logrado valorar como elemento dinamizador del desarrollo local. El profesor Espinosa es una auténtica autoridad (la más relevante) en todo lo relacionado con el pasado del valle medio del Ebro. En esta obra homenaje se publica el texto de la última lección magistral pronunciada como profesor de la Universidad de la Rioja y se añade un listado completo de sus publicaciones, así como de las tesis dirigidas por él mismo. Los apartados en que se han agrupado los diferentes trabajos presentados, tienen mucho que ver con la trayectoria científica del profesor Espinosa: Epigrafía y sociedad, Territorio y poblamiento, Patrimonio arqueológico y Antigüedad tardía. Un total de veintiocho colaboradores dan fe del aprecio de que goza entre sus colegas el profesor Espinosa. En este caso no se han ceñido al campo de investigación preferido del profesor, sino que las aportaciones son de una gran variedad, no sólo temática, sino también geográfica, completando así un volumen de gran calidad científica, que destaca por su diversidad tanto como por su competencia. [Antonio Navas]

LOSURDO, D., *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2007, 374 pp. [978-84-96831-28-5]

Losurdo indaga en las contradicciones internas del liberalismo, poniendo de manifiesto lo difícil que resulta conciliar la defensa teórica de la libertad, con la realidad de las relaciones políticas y sociales, tales como la consideración de los trabajadores asalariados como simples instrumentos de trabajo, el apoyo teórico al despotismo como forma de gobierno o la persistencia de la esclavitud en el mundo colonial. Cuando en este libro se habla de contrahistoria, lo que se quiere decir es que se pretende llamar la atención sobre aspectos del liberalismo ampliamente olvidados hasta ahora. Para ello el autor ha dejado de lado el pensamiento liberal en su pureza abstracta para estudiar el liberalismo como movimiento y organización sociales en su concreción, en los hechos a los que dio lugar o con los que pactó. Por ello el autor analiza, como no podía ser por menos, las elaboraciones conceptuales que produjo el liberalismo, pero presta especial atención a las relaciones políticas y sociales en las que se expresa, además del vínculo más o menos contradictorio entre esos dos sectores de la realidad en la que se mueve la sociedad. El estudio parte aclarando en qué consiste el liberalismo, para relacionarlo a continuación con la esclavitud racial, ante la que no mostró ningún rechazo concreto. También se examina la sociedad proto-liberal en que los siervos blancos se movían entre la metrópoli y las colonias. A continuación, se responde a la cuestión de si la Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica eran realmente liberales en los siglos XVIII y XIX. También se somete a consideración el influjo de la Revolución Francesa en Francia y en Santo Domingo, lo que llevó a la crisis de los modelos inglés y norteamericano y a que surgiera el radicalismo en ambas orillas del Atlántico. Un capítulo está dedicado a la lucha que se llevó a cabo para el reconocimiento de los instrumentos de trabajo en la metrópoli, así como a las reacciones de la comunidad de los libres. Otro capítulo se presenta con un título altamente sugerente, en el que se habla del Occidente y los bárbaros, momento histórico que dio pie a una democracia para «el pueblo de los señores», que fue aceptada de manera generalizada en todo el mundo. El siguiente capítulo bucea en estados de ánimo de gran trascendencia como son la autoconciencia, la falsa conciencia y los conflictos en la comunidad de los libres. No queda fuera de las consideraciones del autor la importancia del espacio sagrado y el espacio profano en la historia del liberalismo, para acabar relacionando el liberalismo con la catástrofe del siglo XX. De un estudio como éste se deduce que los avances sociales que se produjeron a lo largo de la historia, no lo hicieron de un modo gradual sino a fuerza de impulsos discontinuos, en muchos casos impregnados de violencia que, en algunas ocasiones, fue de una virulencia inaudita. Siempre hay que tener en cuenta que los clásicos de la tradición liberal manifiestan desinterés, desprecio o abierta hostilidad hacia la democracia. Los procesos de emancipación han seguido con frecuencia un camino claramente ajeno al mundo liberal, que estaba pensado con frecuencia para beneficio de ciudadanos privilegiados y no para el total de la población. A pesar de tales carencias y limitaciones, el liberalismo ha tenido la gran virtud de ser flexible, de aprender de sus adversarios y de conseguir una supervivencia que pocos se habrían atrevido a concederle en los albores del siglo XX. [Antonio Navas]

MÍNGUEZ, V., CHIVA, J., GONZÁLEZ TORNEL, P. Y RODRÍGUEZ MOYA, I., *La fiesta barroca. Portugal hispánico y el Imperio oceánico. Triunfos barrocos*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2018, 358 pp. [978-84-17429-40-9]

Este libro contiene una rica iconografía de todo lo relacionado con el reino de Portugal en el momento en que estaban unidas la corona portuguesa y la corona española en un solo reino. Todo lo propio de la expresión barroca se encuentra presente en las imágenes que se incorporan en este libro, convenientemente tituladas para la comprensión de lo que son y lo que significan y que únicamente desconciertan un poco en cuanto a la presentación. Porque hay gran número de grabados que, de por sí, fueron realizados en blanco y negro. Pero hay otro gran número de elementos, que era de esperar que fueran impresos en color y, a pesar del excelente aspecto que ofrece este volumen, han sido reproducidos sin sus colores originales. Dicho esto, hay una serie de temas que están presentes en las imágenes que se reproducen. Se empieza por el imperio portugués y la monarquía hispánica en los años en que estuvieron unidos ambos. En esos años se sopesó la posibilidad de que Lisboa fuera convertida en la capital del nuevo reino, por sus posibilidades ultramarinas, además de por ser la capital del imperio portugués. Ha habido autores que han afirmado que el hecho de no haberla convertido en la nueva capital del nuevo reino contribuyó a que Portugal no se sintiera valorada por España como ella habría deseado, llegándose en su momento a la separación de los dos reinos y las dos monarquías. Sin embargo los elementos que visibilizaron la llegada de la monarquía española quedaron plasmados en muchas de las imágenes que se aportan en el libro, imágenes en las que se muestra un entusiasmo, podríamos decir que obligado, al lado del entusiasmo sincero de los que veían la unión de Portugal y España como una oportunidad de incrementar ampliamente el comercio con América. El ceremonial funerario de los reyes, de herencia medieval, también está presente en este libro, subrayando la realidad del trono vacante hasta la designación del sucesor. El funeral de Felipe II se realizó en los Jerónimos, como una muestra evidente de la continuidad que se suponía para la monarquía de los Habsburgo en Portugal. También está presente la ritualidad católica, sostenida siempre y con hitos especialmente señalados, en los que era dado contemplar enormes cantidades de clérigos en múltiples procesiones, aprovechando el gran número de festividades religiosas existentes en la época. Una de las muestras específicas de la nueva religiosidad la constituyó la importación de reliquias a Portugal por parte de los castellanos. En este sentido se señaló Catalina, hija de Juana la Loca que, como reina de Portugal, acumuló reliquias para su devoción personal, algunas de las cuales pertenecieron a su madre Juana, mientras que otras las importó hasta de Viena, de entre las que habían pertenecido al emperador Maximiliano I, señaladamente una reliquia con un supuesto fragmento de la Vera Cruz. Se estudia igualmente todo lo relacionado con los festejos y el ceremonial en Brasil, principalmente en Salvador de Bahía y Río de Janeiro. También se presentan los mismos aspectos en Manila, Goa, Malaca y Macao, ciudades asiáticas del doble imperio, unificado en esos momentos. La iconografía jesuítica en el Extremo Oriente, especialmente dedicada a la figura de san Francisco Javier, unía el protagonismo de un gran misionero hispano, con su actuación en los territorios del imperio portugués. Una colección muy interesante es la que

resulta de los emblemas habsbúrgicos, que transparentan una verdadera guerra de imágenes entre la Casa de Austria y la Casa de Bragança. Además, como no podía ser menos, aparecen imágenes significativas de la relación entre la Casa de Bragança y la *Restauração* por la que Portugal acabó separándose de España. Toda una muestra amplia y detallada del espíritu del Barroco en las monarquías de España y Portugal. [Ignacio Jiménez]

CARMONA BOHÓRQUEZ, D. de, *Historia sacra de Nuestra Señora de Regla*. Edición, presentación, notas e índices de Rafael Lazcano (Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM. Serie Mayor, 71), Murcia, Editorial Espigas, 2019, 735 pp. [978-84-85888-74-0]

El culto a la Virgen de Regla es propio de la Orden de San Agustín, cuyos misioneros, junto con marineros y laicos, la han difundido por España (León, Sevilla, Canarias), Cuba, República Dominicana, México, Venezuela y Filipinas. El Santuario de Nuestra Señora de Regla de Chipiona (Cádiz), del que trata esta obra, pertenece actualmente a los franciscanos, que lo recibieron después de la desamortización de 1835. Pero hasta entonces había sido de los agustinos, por lo que agustino es el autor de esta obra, el chipionero Diego de Carmona Bohórquez (1590-ca. 1653); y un reconocido agustinólogo, además de historiador y bibliógrafo, su editor, Rafael Lazcano. El cual publica por primera vez la *Historia sacra* de Diego de Carmona, que se encuentra en el ms. 1177 (del siglo XVII) de la Biblioteca Nacional de Madrid. Una edición realizada con gran acribia, con un notable aparato crítico (1140 notas a pie de página). El volumen se abre con un amplio estudio introductorio (p. 13-54), que incluye una bibliografía completa (de historia, literatura, arte, música y religiosidad) sobre la Virgen de Regla, y se cierra con varios valiosos anexos, como un *Glosario* (p. 635-639) y un *Diccionario de nombres propios* de autores mencionados en el libro de Diego de Carmona (p. 641-655), que ayudan a la comprensión de su texto. Es de especial valor el anexo de *Fuentes literarias* (p. 657-674), que comprende una descripción bibliográfica completa y profesional de las obras que manejó Diego Carmona en la composición de su historia.

La *Historia sacra* se desarrolla en cinco libros, que nos proporcionan una exposición acabada de la Virgen de Regla: el origen, ocultamiento y milagrosa aparición de la imagen; descripción de la iglesia, sus capillas, altar mayor y su retablo (información de interés histórico, porque al principio del siglo XX los franciscanos tuvieron que derribar el santuario y construir un nuevo templo de estilo neogótico); notas distintivas de la imagen de la Virgen de Regla: rostro, talle, postura, tamaño, color, vestidos; la fábrica del convento-santuario con los privilegios que le fueron concediendo los reyes a lo largo del tiempo; historia de Chipiona; milagros y favores recibidos por intercesión de la Virgen de Regla. Toda esta información la depura y completa Lazcano en su introducción de acuerdo con investigaciones modernas, y constituye la base para futuros estudios sobre este famoso santuario mariano. Además de introducimos en las ideas sociales, políticas y religiosas de la España de la primera mitad del siglo XVII. Felicitamos a Rafael Lazcano y a la Editorial Espigas por haber hecho posible esta valiosa aportación a la historia de la religiosidad popular referente a la Virgen María. [Gabriel M. Verd]

LÓPEZ DE FONSECA, A. – TORRES SANTO DOMINGO, M. (EDS.), *Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla»*, Madrid, Ediciones Complutense, 2019, 923 p. [978-84-669-3618-7]

La Universidad Complutense de Madrid conserva un tesoro consistente en miles de manuscritos, 741 incunables y unos 150.000 ejemplares impresos durante los siglos XVI al XIX. Además de este valioso acervo conserva una pequeña, aunque importante, colección de grabados sueltos y libros de estampas. También se conservan archivos personales, colecciones musicales, carteles y fotografías antiguas en placas de vidrio. La idea de la presente edición ha sido la de poner al servicio del estudioso un fondo documental tan importante, haciéndolo recuperable, trabajando en su localización, inventario, catalogación, cuidado y accesibilidad. El actual Rector de la Universidad Complutense de Madrid avala personalmente el excelente trabajo que se ofrece ahora en estas páginas. Este trabajo constituye una iniciativa científica encomiable para la defensa y conservación del patrimonio bibliográfico español. En este caso se trata de una iniciativa dirigida a la mejor conservación y utilización del patrimonio bibliográfico de la Universidad Complutense de Madrid. Con este trabajo se pone a disposición de los investigadores toda la información disponible sobre el Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla», de modo que se convierta en fuente fecunda para estudios ulteriores. Por tanto no se trata de un trabajo que busque un fin en sí mismo; pretende convertirse en motor de nuevos estudios que puedan hacerse a partir de este importante fondo medieval. Esta biblioteca tuvo su inicio con el Cardenal Cisneros y contiene casi 11.000 documentos, lo que la convierte en una de las colecciones más importantes de las bibliotecas universitarias españolas. Ésta es la primera vez que se edita un catálogo completo de los manuscritos medievales de la Universidad Complutense de Madrid, que ha sido llevado a cabo siguiendo criterios codicológicos que permiten tener una visión amplia y exhaustiva de dicha colección. Se ha trabajado en dicho fondo no solamente cuidando el estado físico de los volúmenes, sino que estos han sido colocados en sus lugares adecuados, completando ese interés por el fondo con la elaboración de catálogos (como el presente) así como con su difusión. En la catalogación se ha cuidado describir cada una de las obras, mostrar sus partes esenciales, identificar su contenido y recuperarlas de entre una colección determinada de obras, encuadrándolas en el marco que les es propio a cada una de ellas. La primera beneficiaria de este magnífico catálogo va a ser la propia Universidad Complutense de Madrid, puesto que va contribuir seriamente a la historia interna de la institución y a su mejor conocimiento. Cada uno de los manuscritos es objeto de un análisis textual y una interpretación histórica, científica o literaria. Su descripción catalográfica incluye un análisis paleográfico en el que se muestran las manos y copistas, un estudio codicológico pormenorizado (en el que está incluida la encuadernación), el estudio del origen y vicisitudes de cada ejemplar, su procedencia, los propietarios y los lugares de depósito, la historia de la formación del fondo antiguo, junto con la descripción de su estado de conservación y la bibliografía relacionada con cada uno de ellos. El trabajo se ha llevado a cabo con la participación de especialistas en campos diversos, llevando a cabo una transversalidad y colaboración entre científicos de procedencia

diversa, con lo que se ha conseguido superar los problemas desde un punto de vista multidisciplinar, llevando a cabo una obra de extraordinaria valía y de gran utilidad para los investigadores. [Antonio Navas]

### Índices de libros recensionados

- ACHTNER, W., *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive*, Friburgo–Stuttgart, Academic Press-Kohlhammer, 2017, 349 pp. [978-3-7278-349-1809-7; 978-3-17-033946-0] 161
- ALMANSA CALERO, J., *Mística y realismo en santa Teresa. Los años de plenitud a través de su Epistolario (1576-1579)*, Burgos, Grupo Editorial Fonte, 2018, 214 pp. [978-84-8353-936-1] 167
- BEGASSE DE DHAEM, A. (ed.), *Deus summe cognoscibilis. The current theological relevance of saint Bonaventure*, Lovaina, Peeters, 2018, 716 pp., [978-90-429-3692-8] 148
- CARMONA BOHÓRQUEZ, D. DE, *Historia sacra de Nuestra Señora de Regla*. Edición, presentación, notas e índices de Rafael Lazcano (Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM. Serie Mayor, 71), Murcia, Editorial Espigas, 2019, 735 pp. [978-84-85888-74-0] 174
- CASALINI, C. (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, Brill, 2019, 463 pp. [978-90-04-39439-1] 158
- CASTILLO PASCUAL, P. e IGUÁCEL DE LA CRUZ, P. (EDS.), *Studia Historica in Honorem Prof. Urbano Espinosa Ruiz*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2018, 546 pp. [978-84-96487-95-6] 171
- CASULA, L., *Volti, gesti e luoghi. La cristologia di papa Francesco*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, 120 pp. [978-88-266-0033-8] 144
- CIMORELLI, CH., *John Henry Newman's Theology of History. Historical consciousness, theological 'imaginaries' and the development of tradition*, Leuven, Peeters, 2017, XII+356 pp. [978-90-429-3438-2] 149
- CODA, P., «*La Chiesa e il Vangelo*». *Alle sorgenti della teologia di Papa Francesco*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, 127 pp. [978-88-266-0052-9] 143
- COLOROSO, B., *¡Los hijos lo valen! Cómo criar niños resilientes, responsables y solidarios*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2019, 368 pp. [978-84-7057-649-2] 146
- CÓRDOBA SALMERÓN, M., *La Teología Cristiana a través del arte barroco*, Granada, Universidad de Granada (colección Arte y Arqueología –Sección Arte–) – Facultad de Teología (Biblioteca Teológica Granadina 44), 2019, 254 pp. [978-84-338-6449-9 /Univ. Gr. y 978-84-85653-86-7 /Fac.Teol.] 154
- FERNÁNDEZ, A., *Qué es y qué no es el matrimonio. El matrimonio: origen de la familia y bien de la sociedad*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2019, 308 pp. [978-84-7057-650-8] 146
- FONTANA, S. (a cura di), *Le Chiavi della questione sociale. Bene comune e sussidiarietà: storia di un equivoco*, Verona, Fede & Cultura, 2019, 174 pp. [978-88-6409-675-9] 145
- FROGER, J.-F., *Le livre de la nature humaine. Ou la révélation de Jésus Grand Prêtre dans l'épître aux Hébreux*, Paris, Éditions Grégoriennes, 2019, 505 pp. [978-2-36766-017-2] 141

- GEORGEON, TH. – VAYNE, F., *Simplemente cristianos. La vida y el mensaje de los beatos mártires de Tibhirine*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2018, 134 pp. [978-84-9055-954-3] 166
- GRESHAKE, G., *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teología e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Brescia (It), Queriniana, 2017, 683 pp. [978-88-399-0484-3] 142
- HAMIDOVIĆ, D., LEVIEILS, X. y MÉZANGE, CH. (eds.), *Encyclopédie des Messianismes juifs dans l'Antiquité*, Leuven, Peeters, 2017, IX+527 pp. [978-90-429-3554-9] 162
- HARGADEN, K., *Theological Ethics in a Neoliberal Age. Confronting the Christian Problem with Wealth*, Eugene (Oregon), Cascade Books, 2018, 208 pp. [978-1-5326-5500-5] 147
- HILDEBRAND, D. VON, *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2019, 94 pp. [978-84-9055-951-2] 168
- IBN JALDÚN, *Autobiografía y viajes a través de Occidente y Oriente*, trad. Mostapha Jarmouni, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2018, 263 pp. [978-84-338-6263-1] 163
- JUAN GARCÍA, N., LANZAROTE GUIRAL, J. M. y MUÑOZ SANCHO, A., *El panteón real de San Juan de la Peña. Historia, política y arte*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2018, 236 pp. [978-84-8127-292-5] 170
- LAZCANO, R., *Tesaurus Agustiniiano. Tomo III: Asensio Barroso–Burgos Merino*. Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2019, 399 pp. [978-84-09-08168-4] 155
- LAZCANO, R., *Tesaurus Agustiniiano. Tomo IV: Burón Álvarez-Castellanos Franco*. Pozuelo de Alarcón (Madrid), 2019, 402 pp. [978-84-09-14127-2] 157
- LÓPEZ DE FONSECA, A. – TORRES SANTO DOMINGO, M. (EDS.), *Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla»*, Madrid, Ediciones Complutense, 2019, 923 p. [978-84-669-3618-7] 175
- LOSURDO, D., *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2007, 374 pp. [978-84-96831-28-5] 172
- MARGENAT, J. M<sup>a</sup>, *La pédagogie jésuite. Des origines à nos jours*, París, Lessius-Jésuites, 2018, 238 pp. [978-2-87299-356-7] 159
- MCCOOG, THOMAS M. (ED.), *With Eyes and Ears Open: the Role of Visitors in the Society of Jesus*, Leiden/Boston, Brill, 2019, 315 pp. [978-90-04-39483-4] 160
- MEIN, A., MACDONALD, N. Y COLLINS, M. A. (EDS.), *The First World War an the mobilization of biblical scholarship*, London [etc.], Bloomsbury Publishing, 2019, IX+307 pp. [978-0-5676-8078-5] 154
- MIETH, D. Y OTROS (EDS.), *Meister Eckhart in Paris and Stasbourg*, Lovaina, Peeters, 2017, 500 pp. [978-90-429-3230-2] 152
- MÍNGUEZ, V., CHIVA, J., GONZÁLEZ TORNEL, P. Y RODRÍGUEZ MOYA, I., *La fiesta barroca. Portugal hispánico y el Imperio oceánico. Triunfos barrocos*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2018, 358 pp. [978-84-17429-40-9] 173
- PERČIĆ, J. Y HERZGSELL, J. (EDS.), *Major Jesuit Thinkers*, Paderborn, Ferdinand Söningh, 2019, IX+133 pp. [978-3-506-78892-4] 158

- PONTIFICIO COMITATO CI SCIENZE STORICHE – HRABOVEC, E., BRUGNOTTO, G. y JURČAGA, P. (eds.) *Chiesa del silenzio e diplomazia pontificia 1945-1965. Umlčaná cirkev a pápežska diplomacia 1945-1965*, Roma, Lib. Edit. Vaticana, 2018, 440 pp. [978-88-266-0140-3] 150
- RIVINIUS, K. J., *Giordano Bruno, Leo XIII. und Römische Frage*, Münster, Aschendorff Verlag, 2018, 260 pp. [978-3-402-13292-0] 153
- RODRIGUES, P., *C'est ta face que je cherche... La rationalité de la théologie selon Jean Ladrière*, Leuven, Peeters, 2017, 453 pp, [978-90-429-3435-1] 169
- SAPIENZA, P. (A CURA DI), *Rosmini e la Chiesa sinodale, V "Colloqui Rosmini (18 Aprile 2018)*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2019, 76 pp. [978-88-6124-756-7] 152
- VANNIER, M.-A., (DIR.), *L'humilité chez les Mystiques Rhénans et Nicolas de Cues. Demut in Eckhart und Cusanus*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2015, 209 pp. [978-2-7010-2167-6] 164
- VANNIER, M.-A., (DIR.), *Mystique Rhénane et Devotio Moderna*, Paris, Beauchesne Éditeur, 2017, 295 pp. [978-2-7010-2259-8] 165

*Archivo Teológico Granadino*  
Instrucciones para los autores

**Archivo Teológico Granadino acepta para su consideración trabajos originales científicamente válidos en el campo de la investigación en la Historia de la Teología Moderna (1400-1900)**

*Normas de presentación de originales*

1. Los trabajos para ATG deben presentarse en soporte informático (formatos .rtf - .doc - .docx; no .pdf), preferentemente en versión electrónica word. Puede enviarse una versión idéntica en otros soportes.
2. Los trabajos deben ser originales, no publicados anteriormente, ni aceptados para su publicación, en el mismo idioma o en otro idioma, en otra revista.
3. La lengua de presentación de los trabajos ordinariamente es el castellano, aunque ATG puede publicar originales presentados en otras lenguas (alemán, francés, inglés, italiano y portugués) que no excedan el 25% de la extensión de cada número.
4. Los originales deben presentarse totalmente terminados para evitar correcciones o añadidos en las pruebas. La revista es muy estricta en este punto.
5. Los autores enviarán los originales a [atg@teol-granada.com](mailto:atg@teol-granada.com) y, en su día, a través de la plataforma OJS de la revista ATG. Toda la comunicación entre ATG y los autores se realizará mediante estos instrumentos. No se mantendrá otra correspondencia con los autores sobre los originales recibidos.
6. ATG acusará recibo de todos los originales en un plazo breve, nunca superior a 15 días.
7. Los trabajos son enviados de forma desinteresada por sus autores. ATG no remunera de ninguna manera por los mismos.

*Directrices para la presentación*

1. En la primera página de los artículos deben constar:
  - a) Título del artículo en castellano y en inglés (claro y conciso; de menos de 40 espacios).
  - b) Nombre, apellido(s) del autor o autores.
  - c) Correo electrónico del (los) autor(es). La dirección de correo electrónico figurará en la primera página impresa y digital de los originales publicados.
  - d) Adscripción institucional principal breve del autor o autores, y coordenadas institucionales.
  - e) El autor (o autores) puede enviar un número de teléfono, dirección postal y otras coordenadas que estime(n) necesarias, que en ningún caso serán publicadas.
  - f) ORCID, en caso de disponer del mismo.
  - g) Resumen del trabajo de entre 100 y 150 palabras (máximo 1000 espacios), en castellano y su traducción al inglés. El resumen (abstract) expone los contenidos e interés del original para poder decidir sobre su lectura. El resumen presenta los resultados más relevantes del original desde el punto de vista metodológico.

- h) Una lista de palabras (entre 4 y 7) en castellano y su traducción al inglés. En la medida de lo posible, las palabras clave no coincidirán con palabras del título. El editor podrá eventualmente añadir, suprimir o modificar alguna palabra clave, comunicándolo al autor o autores.
  - i) En caso de que fuese necesario, los agradecimientos u otras notas sobre el contexto del original se incluirían en una primera nota.
2. Para asegurar el anonimato la primera página debe ser independiente del resto del artículo. En las demás páginas no debe aparecer ni el nombre, ni la dirección ni otros datos que permitan o faciliten la identidad del autor o autores. Se pide a los autores que en la redacción del artículo cuiden el anonimato no haciendo referencias a la propia persona o a las propias publicaciones que permitiesen la identificación de aquéllos.

### *Formato del texto*

1. Ordinariamente, la extensión del original, incluyendo textos, cuadros, gráficos, notas a pie de página y bibliografía, no debe exceder de 15.000 palabras (100.000 espacios, todo incluido).
2. El tipo y tamaño de fuente para el texto es Times New Roman, 12; para las citas sangradas, el tipo y tamaño de fuente es Times New Roman, 11; para las notas a pie de página, el tipo y tamaño de fuente es Times New Roman, 10.
3. El trabajo, ordinariamente, seguirá este orden: a) exposición breve y clara de la cuestión a tratar, del propósito del artículo y de su relevancia teórica, metodológica o hermenéutica; b) metodología usada; c) fuentes utilizadas; d) exposición y discusión de resultados; e) conclusiones; f) bibliografía usada (y en su caso otros recursos)

### *Referencias y citas bibliográficas*

1. El autor debe citar las fuentes en las que se sustenta su investigación y que ha utilizado para la elaboración del artículo y debe hacerlo en consecutivas notas a pie de página.
2. Los nombres de los autores se deben citar exactamente igual que aparecen en la publicación.
3. En los originales pueden incluirse citas textuales en otros idiomas.
4. En la medida de lo posible los términos originales hebreos, griegos o árabes deben estar transliterados de acuerdo con las normas universalmente aceptadas por la comunidad científica.
5. Las notas se incluirán numeradas correlativamente siempre a pie de página.
6. En su caso, cuadros y figuras de calidad sólo se admiten en monocromo y se numeran correlativamente. Deberá indicarse con precisión el lugar de inclusión dentro del texto, un título y la referencia sobre origen y elaboración. Los textos transcritos literalmente irán en letras redondas y entre comillas «latinas o francesas».
7. Las palabras o frases breves que se quieran destacar, irán en cursivas, aunque pueden utilizarse también las comillas “inglesas” y, en caso necesario y por este orden, las comillas ‘simples’ cuando se cite un texto dentro de otro texto.
8. Cuando el texto citado tenga más de tres líneas deberá transcribirse aparte,

- sangrado y en cuerpo menor (11) como está dicho.
9. Siglas y abreviaturas. Se evitarán en la medida de lo posible y sólo se usarán las universalmente conocidas o aquellas que sean explicadas la primera vez que se empleen.
  10. Las referencias bibliográficas seguirán los criterios contenidos en *The Chicago Manual of Style. The Essential Guide for Writers, Editors and Publishers*, Chicago – Londres <sup>14</sup>1993, University of Chicago, y TORRES RIPA, Javier (ed.), *Manual de estilo Chicago-Deusto*, Bilbao, 2013, Universidad de Deusto. Véase ejemplos en la web: [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

### *Proceso de Evaluación*

1. Los revisores emitirán un dictamen, en su caso, favorable a la publicación con o sin modificaciones, o de rechazo de su publicación. En caso de diferencia entre los revisores, el editor pedirá una tercera revisión que será dirimente.
2. Los originales son evaluados en primer lugar por un miembro del consejo editorial que actúa como ponente y, en su caso, toma la decisión de iniciar el proceso formal de evaluación ordinaria.
3. Dos evaluadores (*referees*) externos al consejo y uno al menos externo a la institución editora, designados por el editor de ATG a propuesta del ponente, previo acuerdo del consejo editorial. Las evaluaciones, favorables sin o con cambios, o desfavorables, deberán en todo caso estar motivadas, sobre todo a partir de la relevancia del tema tratado, la coherencia con el campo temático de ATG; la claridad expositiva; el conocimiento y el uso de la literatura científica existente; y el rigor metodológico.
4. La evaluación será anónima (“doble ciego”) tanto para el autor, como para los revisores.
5. El contenido del dictamen será comunicado por el editor al (los) autor(es), en todo caso en un plazo no superior a los tres meses desde la recepción del original. El editor podrá proponer, en su caso, cambios o correcciones en el original que serán objeto de valoración posterior por el ponente y el consejo editorial de ATG.
6. Los autores de los artículos, antes de la publicación en ATG, cederán en exclusiva los derechos de explotación de los originales de los que aquéllos son titulares, pudiendo ésta publicarlos en cualquier soporte, así como ceder sus derechos de explotación a terceros.
7. Una vez aceptados, los trabajos quedan en propiedad de ATG y no podrán ser reproducidos, ni total ni parcialmente, sin permiso escrito expreso del editor de ATG, citando siempre la publicación original en ATG.
8. Los plazos de publicación son competencia del editor de ATG. Un certificado de aceptación para su publicación en ATG firmado por el editor es posible para aquellos autores que lo soliciten.
9. ATG envía dos copias en papel del número en que sean publicados los artículos, así como una copia en pdf del mismo. No se editan separatas en papel.
10. La colaboración de los autores, exclusivamente en la corrección orto-tipográfica de posibles errores en la fase de galeras, puede ser pedida en algunos casos por el editor. En esa intervención no se prevé que el autor o autores puedan modificar el texto aceptado.

**ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO**  
**Instructions for authors**

***Archivo Teológico Granadino* accepts for its consideration original manuscripts scientifically valid, in the field of investigation on the History of the modern Theology (1400-1900)**

1. The manuscripts for ATG must be submitted in input hardware (formats .nf - .doc - .docx,; not .pdf), preferably in the Word electronic version. An identical version can be sent in other hardware mediums.
2. The manuscripts must be originals, not previously published, neither accepted for its publication, in the same language or in any other language, in another review.
3. The language of presentation of the works ordinarily is Spanish, although ATG may publish originals presented in other languages (German, French, English, Italian and Portuguese) which will not exceed the 25% of the extension of each issue.
4. The originals must be presented entirely finished, in order to avoid amendments, or added items, in the proofs. The review is very strict on this point.
5. The authors will send the originals to [atg@teol-granada.com](mailto:atg@teol-granada.com) and, in due time, through the platform of OJS of the ATG review. All the communication between ATG and the authors will take place through these instruments. No other correspondence will be held with the authors about the manuscripts received.
6. ATG will acknowledge receipt of all the originals on a brief space of time, never over 15 days.

*Presentation instructions*

1. On the first page of the articles it must appear:
  - a) Title of the article in Spanish and in English (clear and concise; of less than 40 spaces).
  - b) First name, family name(s) of the author, or authors.
  - c) E-mail address of the author or authors. The email address will appear on the first printed page and on the first digital page of the published originals.
  - d) The brief main institutional references of the author or authors, and the institutional coordinates.
  - e) The author (or authors) may send a telephone number, postal address, and other coordinates which he or they may deem necessary, which in no case will be published.
  - f) ORCID, in the case one owns it.
  - g) A summary of the work of between 100 and 150 words (at most 1,000 spaces), in Spanish and its translation into English. The summary (abstract) explains the contents and the interest of the original, so as to be able to decide about its reading. The summary offers the most relevant conclusions of the original from a methodological point of view.
  - h) A list of words (between 4 and 7) in Spanish and its translation into English. As far as possible, the key words shall not coincide with words of the title. The editor could eventually add, suppress or modify some of the key words, letting the author or authors to know about it.

- i) In the case it could be necessary, the appreciations, or other notes about the context of the original, shall be included in a first note.
2. To make sure about the anonymity, the first page must be independent from the rest of the article. On the rest of the pages it will not appear neither the name, nor address, nor any other data that would allow or facilitate the identity of the author or authors. The authors are requested to be careful about the anonymity in the redaction of the article, by not making references to the writer's person, neither his/her own publication, which would allow their own identification.

### *Text format*

1. Usually, the length of the original, including texts, charts, graphics, footnotes, and bibliography, must not exceed 15,000 words (100,000 spaces, all included).
2. The type and the font size for the text is Times New Roman, 12; for the indented citations, the type and the font size is Times New Roman, 11; for the footnotes, the type and font size is Times New Roman, 10.
3. The work, ordinarily, will follow this order: a) brief and clear exposition of the issue to be dealt with, of the purpose of the article, and of its theoretical, methodological or hermeneutical relevance; b) employed methodology; c) used sources; d) exposition and discussion of the results; e) conclusions; f) used bibliography (and, where appropriate, other resources).

### *References and citations*

1. The author must cite the sources on which his research is based and which he has used for the preparation of the article and must do so in consecutive foot of the page.
2. The names of the authors must be cited exactly as they appear in the publication.
3. In the originals, textual quotations in other languages may be inserted.
4. As far as possible the Hebrew, Greek, or Arabic terms must be transliterated according to the norms universally accepted by the scientific community.
5. The notes correlatively numerated will always be inserted at the foot of the page.
6. Where appropriate, charts and figures of quality will be accepted only in monochrome, and they are to be correlatively numerated. It is compulsory to indicate with precision the place of inclusion within the text, a title and the reference about the origin and elaboration. The texts literally transcribed will be done in round types and between quotations marks "Latin or French".
7. The words or short sentences that are meant to be enhanced, will go in cursive writing, although "English" inverted commas may as well be used, and when necessary and in this sequence, the 'simple' inverted commas, when a text is quoted within another text.
8. When the quoted text has more than three lines it should be transcribed in a new paragraph, indented, and in 11-point black, as said before.
9. Acronyms and abbreviations. They shall be avoided as far as possible, and only the ones universally known will be used, or those which will be explained the first time that they are used.

10. Bibliographic references will follow the criteria contained in *The Chicago Manual of Style. The Essential Guide for Writers, Editors and Publishers*, Chicago – London <sup>14</sup>1993, University of Chicago [edition <sup>17</sup>2017]. See examples in the web: [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

### *Evaluation processes*

1. The revisers will issue a report, as the case may be, favorable to the publication with or without modifications, or rejecting its publication. In the case of difference among the revisers, the editor will ask for a third revision which will be decisive.
2. The originals are evaluated in the first place by a member of the editorial board who acts as speaker or sponsor, and, as the case may be, he makes the decision of initiating the formal process of the ordinary evaluation.
3. Two appraisers (*referees*) extern to the board, and one at least extern to the editing institution, designated by the ATG editor at the speaker's proposal, with the previous agreement of the editorial board. The evaluations, favorable, without or with changes, or unfavorable, shall in any case be motivated, above all, by the relevance of the treated theme, the coherence with the thematic field of ATG; the exposition's clarity; the knowledge and the use of the extant scientific literature (and the methodological rigor).
4. The evaluation will be anonymous ("double blind"), both for the authors, and for the appraisers.
5. The content of the report will be communicated to the author or authors by the editor, in any case, within a space of time not above the three months since the reception of the original. The editor will be able to propose, on its case, changes or corrections in the original, which will be the object of later assessment by the defender or patron, and the editorial board of ATG.
6. The authors of the articles, before the publication in ATG, will exclusively hand over the rights of exploitation of the originals, of which they own the copy-rights, making it possible for the Review to publish them in any output mediums, and equally it being allowed to grant its rights of exploitation to third persons.
7. Once they are accepted, the works remain as property of ATG, and they will not be able to be reproduced, neither totally nor partially, without the written permission of the ATG's editor, quoting all the time the original publication in ATG.
8. The works are sent by their authors on a disinterested way. ATG does not in any way pay for the said works.
9. The dead-lines of publications are competence of the editor of the ATG. An acceptance certificate for its publication in ATG, signed by the editor, is possible to be obtained by those authors that may demand it.
10. ATG sends two copies in paper of the issue in which the articles have been published, and equally a copy on *pdf*, of the same issue. There are not any offprints edited on paper.
11. Collaboration from the authors, exclusively on the ortho-typographic correction of possible errors, may be demanded in some cases by the editor, at the phase of the galley proofs. On that intervention it is not foreseen that the author or authors might modify the accepted text

## BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. ABELLÁN, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 24+210 pp.
2. C. SÁNCHEZ ALISEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 pp. ISBN 84-600-6585-5
3. J. JIMÉNEZ FAJARDO, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 pp. ISBN 84-6586-3
4. M. NICOLAU, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 pp.
5. M. SOTOMAYOR, S.I., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, 22+266 pp. 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1
6. C. POZO, S.I., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*. Granada 1962, 8+336 pp.
7. J. A. DE ALDAMA, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*. Granada 1963, 32+316 pp. ISBN 84-600-6589-8
8. M. RAMOS, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 pp. ISBN 84-600-6590-1
9. J. NAVARRO SANTOS, S.I., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico*. Granada 1964, 15+370 pp. ISBN 84-600-6591-X
10. E. LÓPEZ AZPITARTE, S.I., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.*, Granada 1966, 16+202 pp. ISBN 84-600-6592-8
11. FRANCISCO SUÁREZ, S.I., *Lecciones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 pp. ISBN 84-600-6593-6
12. A. VARGAS MACHUCA, S.I., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 pp. ISBN 84-600-6594-4
13. DIAKONIA PISTEOS. *Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, 24+307 pp. ISBN 84-600-6595-2
14. J. M. DÍAZ MORENO, S.I., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 pp. ISBN 84-600-6596-0
15. L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo II*. Granada 1973, 24+500 pp. ISBN 84-300-6008-1
16. M. SOTOMAYOR, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 pp. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6
17. JERÓNIMO NADAL, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica,

prólogo y notas de M. RUIZ JURADO, S.I., Granada 1976, 32+516 pp. ISBN 84-600-0642-5

18. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 pp. ISBN 84-600-1342-1

19. M. CUESTA LEIVA, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 pp. ISBN 84-85653-41-6

20. P. HERRERA PUGA, S.I., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 pp. ISBN 84-85653-44-0

21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 pp. ISBN 84-8565349-1

22. J. ESCRIBANO GARRIDO, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 pp. ISBN 84-85653-51-3

23. G. DEL POZO ABEJÓN, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 pp. ISBN 84-7009-276-6

24. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 pp. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X

25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. DE BÉTHENCOURT, S.I. y E. OLIVARES, S.I. Granada 1991, 572 pp. 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8

26. M. PEINADO MUÑOZ, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 pp. ISBN 84-85653-52-1

27. P. P. RUBENS – J. B. BARRÉ, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, Granada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, 1993, 49+160 pp. ISBN 84-338-1690-X.

28. E. M<sup>a</sup>. BORREGO PIMENTEL S.I., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 pp. ISBN 88-338-1918-6

29. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 pp. ISBN 84-600-9159-7.

30. I. AZCÁRATE RISTORI, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 pp. ISBN 84-921632-0-8

31. JOSÉ DE ANCHIETA, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. M<sup>a</sup> FORNELL. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 pp. ISBN 84-921632-2-4

32. *De la frontera al encuentro. Actas del III Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997. Edición J. L. SÁNCHEZ NOGALES, Facultad de Teología 1998, 304 pp. ISBN 84-921632-3-2

33. J. N. VARGAS S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 pp. ISBN 84-921632-4-0

34. D. MOLINA S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7

35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada. 5 al 9 de julio de 1999. Edición J. L. SÁNCHEZ NOGALES. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 pp. ISBN 84-921-6325-9

36. P. RUIZ LOZANO S.I., *Antropología y Religión en René Girard*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5

37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*. Edición, WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO. Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada. 2007. 634 pp. ISBN 978-84-338-4600-6.

38-39. F. J. MARTÍNEZ MEDINA y M. BIRSACK, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, Estado y letras*, prólogo de M. Á. LADERO QUESADA, Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8

40. J. G. GARCÍA AIZ, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Ius divinum vs. ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. Granada, Facultad de Teología, 2012, 430 pp. ISBN 978-84-85653-64-5

41. S. CZESŁAW STACHERA OFM, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sulṭān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada, Facultad de Teología, 2013 ISBN 978-84-940198-5-2

42. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*. Granada, Facultad de Teología, 2016. ISBN 978-8455653-75-1

43. A. PÉREZ DE VALDIVIA, *Retazos de un exilio. "Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los jesuitas andaluces, escritos por uno de ellos, sacerdote profeso"*. Transcripción, introducción y notas de W. SOTO ARTUÑEDO. Granada, Facultad de Teología – Anaya, 2016. ISBN 978-84-678-0598-7

44. M. CÓRDOBA SALMERÓN, S.I., *La Teología cristiana a través del arte barroco*, prólogo de Salvador GALLEGO ARANDA. Universidad de Granada – Facultad de Teología, 2019, 254 pp. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7

DISCURSOS INAUGURALES  
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

1. DE ALDAMA PRUAÑO, José Antonio, *Investigaciones y problemas de la mariología actual*. 1939.
2. SÁNCHEZ LAMADRID, Rafael, *La naturaleza jurídica de los concordatos*. 1940, 15 pp. ISBN 84-85653-01-7
3. CÓLOGAN ZULUETA, Tomás, *La Iglesia española y la restauración católica en el siglo XVI*. 1941, 32 pp. ISBN 84-85653-02-5
4. ABELLÁN ARISTIZABAL, Pedro María, *Fisonomía moral del primitivo jansenismo*. 1942, 35 pp. ISBN 84-85653-03-3
5. NICOLAU PONS, Miguel, *Valores teológicos en la psicología de la conversión*. 1943, 32 pp. ISBN 84-85653-04-1
6. BÁRCENAS, Felipe Alonso, *Las notas de la Iglesia en la apología contemporánea*. 1944, 32 pp. ISBN 84-85653-05-X
7. MORILLO TRIVIÑO, Santiago, *Alcance misional de la liturgia del Cenáculo o el problema de la adaptación*. 1945, 45 pp. ISBN 84-85653-06-8
8. LEAL MORALES, Juan, *Paulinismo y jerarquía de las cartas pastorales*. 1946, 55 pp. ISBN 84-85653-07-6
9. LÓPEZ PÉREZ, Ulpiano, *El ordenamiento jurídico del estado en el magisterio de Pío XII*. 1947, 59 pp. ISBN 84-85653-08-4
10. SEGOVIA MUÑOZ, Augusto, *La teología bíblica de la luz*. 1948, 24 pp. ISBN 84-85653-09-2
11. MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús, *La doctrina del bautismo en San Pablo*. 1949, 42 pp. ISBN 84-85653-10-6
12. CRIADO RODRÍGUEZ, Rafael, *El valor dinámico del hombre divino en el Antiguo Testamento*. 1950, 29 pp. ISBN 84-85653-11-4
13. DUÉ ROJO, Antonio, *La cosmogonía moderna y la encíclica "Humani Generis"*. 1951, 23 pp. ISBN 84-85653-12-2
14. GORDON DEL CUBILLO, Ignacio, *Valores canónicos del P. Ribadeneira. Tratado sobre la Compañía de Jesús*. 1952, 70 pp. ISBN 84-85653-11-4
15. CÓLOGAN ZULUETA, Tomás, *De la Inquisición de Granada al Arzobispado de Lima. Santo Toribio A. Mogrovejo*. 1953, 33 pp. ISBN 84-85653-14-9
16. COLLANTES LOZANO, Justo, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*. 1954, 77 pp.
17. FRANCO HERNÁNDEZ, Ricardo, *El final del reino de Cristo en Tertuliano*. 1955, 51 pp. ISBN 84-85653-16-5
18. MOORE CANDELER, Eduardo, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*. 1956, 95 pp. ISBN 84-85653-17-3
19. POZO SÁNCHEZ, Cándido, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*. 1957, 38 pp. ISBN 84-85653-18-1
20. SEGOVIA MUÑOZ, Augusto, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo*. 1958, 31 pp. ISBN 84-85653-19-X

21. PRADOS PAREJO, Manuel, *El Papa Juan XXII y las controversias sobre la visión beatífica*. 1959, 64 pp. ISBN 84-85653-20-3
22. DUÉ ROJO, Antonio, *La evolución integral y el dogma de la Providencia*. 1960, 37 pp. ISBN 84-85653-21-1
23. SOTOMAYOR MURO, Manuel, *Fe y magisterio en la iconografía paleocristiana*. 1961, 28 pp. ISBN 84-85653-22-X
24. OLIVARES D'ANGELO, Estanislao, *La exención de los regulares en el Concilio de Trento*. 1962, 48 pp. ISBN 84-85653-23-8
25. RAMOS SÁNCHEZ, Manuel, *La gran oración eucarística en la antigua misa española*. 1963, 36 pp.
26. RODRÍGUEZ MOLERO, Francisco Javier, *Dinamismo de la espiritualidad laical*. 1964, 77 pp. ISBN 84-85653-25-4
27. COLLANTES LOZANO, Justo, *La liturgia, revelación del ministerio eclesial*. 1965, 45 pp.
28. BARÓN MORA-FIGUEROA, Enrique, *La racionalidad de la fe en el Concilio Vaticano I. Esquema Franzelin*. 1966, 40 pp. ISBN 84-85653-32-7
29. MAZORRA ABASCAL, Enrique, *El luciferanismo de Gregorio de Elvira*. 1967, 62 pp. ISBN 84-85653-28-9
30. FRANCO HERNÁNDEZ, Ricardo, *Teología europea de la muerte de Dios*. 1968, 61 pp. ISBN 84-85653-29-7
31. GARCÍA GÓMEZ, Matías, *La reforma de los estudios eclesiásticos*. 1969, 114 pp. ISBN 84-85653-30-0
32. RODRÍGUEZ MOLERO, Francisco Javier, *Mensaje actual de Santa Teresa, Doctora de la Iglesia*. 1970, 102 pp. ISBN 84-85653-31-9
33. BARÓN MORA-FIGUEROA, Enrique, *La investigación del Jesús histórico*. 1971, 37 pp. ISBN 84-85653-32-7
34. VÍLCHEZ LINDE, José, *La fe cristiana en el mundo moderno y su evolución intraeclesial*. 1972, 34 pp. ISBN 84-85653-33-5
36. REQUENA TORRES, Isidoro, *Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas*. 1974 ISBN 84-85653-34-3
37. CASTILLO SÁNCHEZ, José María, *El discernimiento cristiano según San Pablo*. 1975, 94 pp.
38. RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *La Resurrección en el Targum Palestiniense*. 1976, 90 pp. ISBN 84-85653-36-X
39. ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio, *El elemento institucional en la Iglesia en la teología de Karl Barth*. 1977, 63 pp. ISBN 84-85653-37-8
40. LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *La evolución y los cambios en la moral*. 1978, 69 pp. ISBN 84-600-1254-9
41. GRANADO BELLIDO, Carmelo, *El Espíritu Santo y los Profetas en San Ambrosio de Milán*. 1979, 38 pp. ISBN 84-85653-40-8
42. POZO SÁNCHEZ, Cándido, *El P. José Antonio de Aldama S.I. como teólogo*. 1980, 68 pp. ISBN 84-85653-42-4

43. MUÑOZ TRIGUERO, Isidro, *La imagen de Dios en Feuerbach*. 1981, 116 pp. ISBN 84-85653-43-2
44. LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *La familia: del Sínodo a la "Familiaris consortio"*. 1982, 28 pp.
45. CONTRERAS MOLINA, Francisco, *El Espíritu en el libro del Apocalipsis*. 1983, 77 pp. ISBN 84-600-3312-0
46. CAMACHO LARAÑA, Ildelfonso, *La Encíclica "Rerum Novarum". Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios*. 1984, 71 pp. ISBN 84-85653-47-5
47. CASTÓN BOYER, Pedro, *Lenguaje e ideología del nacional-catolicismo*. 1985, 63 pp. ISBN 84-85653-48-3
48. SOTOMAYOR MURO, Manuel, *Arqueología, historia y picaresca. Granada. Siglo XVIII*. 1986, 27 pp. ISBN 84-85653-50-5
49. JIMÉNEZ ORTIZ, Antonio, *La Iglesia al servicio de la fe en el pensamiento eclesiológico de Heinrich Fries*. 1987, 69 pp. ISBN 84-600-5177-3
50. MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, *El Retablo Mayor de la Capilla Real de Granada*. 1988, 32 pp. ISBN 84-600-5177-3
51. OLIVARES D'ANGELO, Estanislao, *La docencia de Filosofía y Teología en el Colegio San Pablo de Granada (1558-1767)*. 1989, 39 pp. ISBN 84-600-7905-8
52. VÍLCHEZ LINDEZ, José, *Qohélet, maestro de sabiduría*. 1990, 79 pp.
53. BORREGO PIMENTEL, Enrique, *El Pecado de origen en Plotino y Gregorio de Nisa*. 1991, 84 pp.
54. NAVAS GUTIÉRREZ, Antonio, *M. Ignacio de Loyola y la formación para evangelizar*. 1992, 62 pp.
55. CONTRERAS MOLINA, Francisco, *Iglesia de testigos según el Apocalipsis*. 1993, 98 pp.
56. CAMACHO LARAÑA, Ildelfonso, *Derechos Humanos: Una historia abierta*. 1994, 110 pp.
57. SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, *Movimientos religiosos alternativos: Nostalgia y patología*. 1995, 86 pp.
58. PEINADO MUÑOZ, Miguel, *Abraham y el Libro del Génesis (Reflexiones sobre los relatos patriarcales: Gn 12-50)*. 1996, 65 pp.
59. MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J., *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*. 1997, 86 pp.
60. LEÓN MARTÍN, Trinidad, *La imagen de la Trinidad en la Creación: Edith Stein: de la búsqueda del sentido del ser al ser Creador*. 1998, 86 pp.
61. DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Sigmund Freud y Oskar Pfister. Historia de una amistad y su significación teológica*. 1999, 150 pp.
62. CAÑIZARES LLOVERA, Antonio, *Jesucristo salvador único de los hombres, el "mismo ayer, hoy y siempre"*. 2000, 34 pp.
63. SEQUEIROS SAN ROMÁN, Leandro, *El Geocosmos de Athanasius Kir-*

*cher: un encuentro con la filosofía y con la teología desde las ciencias de la naturaleza en el siglo XVII.* 2001, 115 pp.

64. LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Aspectos éticos en torno a la clonación.* 2002, 28 pp.

65. RUIZ PÉREZ, Francisco José, *La Teología, el Teólogo y el Futuro.* 2003, 22 pp.

66. JIMÉNEZ ORTIZ, Antonio, *Silencio y ausencias: el hombre de hoy a la intemperie. La obra "Silencio en octubre" de J. C. Groendahl.* 2004, 39 pp.

67. MOLINA MOLINA, Diego M., *Evolución y vigencia de las condiciones de la infalibilidad.* 2005, 38 pp.

68. ALARCOS MARTÍNEZ, Francisco José, *La bioética global: un paradigma para el reencuentro entre las éticas del siglo XXI.* 2006, 42 pp. ISBN 978-84-85653-54-6

69. NAVAS GUTIÉRREZ, Antonio M., *Fray Hernando de Talavera, un obispo modelo que no tuvo imitadores.* 2007, 103 pp. ISBN 978-84-85653-55-3

70. ROMÁN MARTÍNEZ, M<sup>a</sup> Carmen, *Edificar la comunidad, criterio de discernimiento según san Pablo.* 2008, 40 pp. ISBN 978-84-85653-56-0

71. VOLO PÉREZ, Ricardo Francisco, *El clamor de Job ante la injusticia social.* 2009, 31 pp. ISBN 978-84-85653-57-7

72. BÉJAR BACAS, José Serafín, *El oficio de la Teología entre Jerusalén y Emaús.* 2010, 50 pp. ISBN 978-84-85653-58-4

73. ROJAS GÁLVEZ, Ignacio, *Los símbolos del Apocalipsis. Estética del encuentro de Dios con la humanidad.* 2011, 45 pp. ISBN 978-84-85653-62-1

74. MARTÍN MORILLAS, Antonio M., *Aproximación al budismo zen. Un quehacer cristiano en las fronteras de hoy.* 2012, 39 pp. ISBN 978-84-85653-66-9

75. RUIZ LOZANO, Pablo, *Ateísmo y apologética en el siglo XXI. Una lectura antropológica de los nuevos ateísmos desde el pensamiento de René Girard.* 2013, 70 pp. ISBN 978-84-940198-4-5

76. CAMACHO LARAÑA, Ildefonso, *Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones complementarias a la Doctrina Social de la Iglesia.* 2014, 62 pp. ISBN 978-84-85653-71-3

77. GUEVARA LLAGUNO, Miren Junkal, *El gigante que venció al rey. La Historio del combate entre David y Goliat (1 Sam 17-18, 10) y sus relecturas hasta Flavio Josefo.* 2015, 90 pp. ISBN 978-84-85653-73-7

78. DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *El "Otro" de los místicos. Reflexiones desde el psicoanálisis.* 2016, 81 pp. ISBN 978-84-85653-76-8

79. VILLAGRÁN MEDINA, Gonzalo, *Conversaciones transformadoras. Una metodología para diálogo islamo-cristiano en el campo del pensamiento social religioso.* 2017, 61 pp. ISBN 978-84-85653-77-5

80. SALAZAR GARCÍA, Luis María, *El concepto persona: de la teología a la antropología. Un viaje de ida y vuelta con algunas consecuencias.* 2018, 33 pp. ISBN 978-84-85653-83-6



