Butlletí Calp

Nº3

Institut d'Estudis Calpins

·FEBRER 2010·

Monogràfic Església i Religiositat

El sant (potser) nacional dels valencians: Sant Vicent Ferrer

De Cádiz a Montevideo para alcanzar Roma

El Colegio-Universidad jesuita de Gandía desde la expulsión ignaciana

El lenguaje de la naturaleza

La Teología de la Liberación

Mujer e Inquisición en Época Moderna

Los mártires de El Salvador

Nuestras campanas

Els arquetipus còsmics en el temple cristià

Recordando a nuestros párrocos

Ajuntament de Calp · Institut d'Estudis Calpins

President de l'IEC:
Andrés Ortolà Tomàs

Calp. Butlletí de l'Institut d'Estudis Calpins

Direcció:
Francesc-Joan Monjo i Dalmau

Subdirecció i correcció:
Núria Gómez i Bolufer

Consell Assessor:
Bernat Banyuls i Sala
José Daniel Gómez López
Luis Guillermo Serna García
Manuel Cabrera Fernández-Pujol
Pere Tur i Sala

Comité Científic:
Alborada Lázaro Hernández
Andrés Domínguez Barber
Antoni Furió i Diego
Carlos A. Martínez Tornero
Cayetano Mas Galvañ
David Bernabé Gil
Emilio La Parra López
Emilio Soler Pascual
Enrique Giménez López
Elionor Ortolà Perles
Feliciana Sala Sellés
Francisco Bernabé Alfonso
Ignasi Grau Mira
Inmaculada Fernández Arrillaga
Joan Ivars Cervera
José Miguel Bertomeu Such
José Hinojosa Montalvo
José Perles Ribes
José Vte. Sánchez Cabrera
Josep Miquel Santacreu Soler
Júlia Campón Gonzalvo
Manuel Miró Navarro
María del Carmen Irles Vicente
Leonardo Soler Milla
Vicent Raimon Baldaquí i Escandell

Disseny i maquetació:
Marco Bittner
Imanol Hidalgo Pastrana

Imprimeix:
Set i Set

Edita:
Ajuntament de Calp

Dipòsit Legal:
V-1716-2009

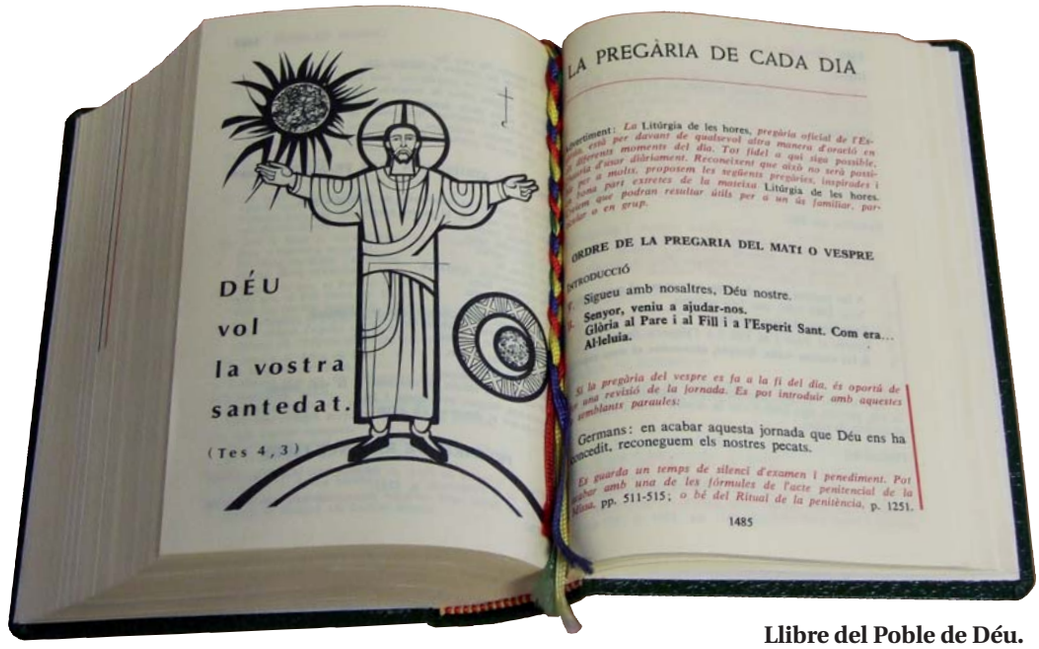
ISSN:
1889-4550

Copyright dels autors*

ÍNDEX

índex

4 El sant (potser) nacional dels valencians: Sant Vicent Ferrer
5 De Cádiz a Montevideo para alcanzar Roma
8 El Colegio-Universidad jesuita de Gandía desde la expulsión ignaciana
11 El lenguaje de la naturaleza
12 La Teología de la Liberación
17 Mujer e Inquisición en Época Moderna
20 Los mártires de El Salvador
21 Nuestras campanas
22 Els arquetipus còsmics en el temple cristià
26 Recordando a nuestros párrocos
31 Curiositats històriques



Llibre del Poble de Déu.

EDITORIAL

Des de d'Institut d'Estudis Calpins hem volgut dedicar aquest monogràfic a la història de l'Església, perquè pensem que és un bon mitjà per a reflexionar sobre una sèrie de qüestions que són de vital importància en la nostra cultura, ja que el cristianisme, al marge que siguem o no creients, és fonamental per entendre la història d'Occident i, per extensió, la Història universal. El seu llegat en la nostra cultura, en la nostra societat i en la política és innegable. El cristianisme, doncs, constitueix una referència indispensable per comprendre la cultura occidental.

Com a centre d'estudis tenim la obligació de donar a la Història, en general, i a la història del cristianisme, més en particular, l'innegable reconeixement d'importància que té. Pensem que d'aquesta manera estem contribuint a l'apreciació dels fenòmens històrics, artístics i intel•lectuals. I és que no es pot negar que una major formació en aquest terreny facilitarà el gaudi de l'art religiós, de les obres dels místics, de les tradicions populars, etc. Però, per damunt d'aquests beneficis immediats està el propòsit de fer veure més enllà, allunyant-nos del fanatisme i la intolerància.

Si l'any passat va ser l'any dels moriscos, enguany volem donar-li el merescut protagonisme a la Companyia de Jesús, aprofitant que és l'any jubilar en el que es commemora el cinquè centenari del naixement de Sant Francesc de Borja, Duc de Gandia i Marqués de Llombai, que després es convertiria en General de la Companyia de Jesús deixant una profunda empremta en aquesta institució ignasiana. Un personatge fascinant que cal estudiar-lo com a típica figura de la contrareforma catòlica.

Però no només volem sumar-nos a aquest any borgià, sinó que, a més a més, tenim en projecte altres activitats que giren al voltant de la tasca missional de la Companyia de Jesús, entre elles el congrés "Missions i missioners jesuïtes en la història" en el que volem retre homenatge als sis pares jesuïtes assassinats el 1989 a El Salvador. Cruels assassinats que no aconseguiren acabar amb el pensament i les accions dels teòlegs de l'Alliberament.

Desde el *Institut d'Estudis Calpins* hemos querido dedicar este monográfico a la historia de la Iglesia, porque creemos que es un buen medio para reflexionar sobre una serie de cuestiones que son de vital importancia en nuestra cultura, ya que el cristianismo, al margen de que seamos o no creyentes, es fundamental para poder entender la historia de Occidente y, por extensión, la Historia universal. Su legado en nuestra cultura, en nuestra sociedad y en la política es innegable. El cristianismo, pues, constituye una referencia indispensable para comprender la cultura occidental.

Como centro de estudios tenemos la obligación de dar a la Historia, en general, y a la historia del cristianismo, más en particular, el innegable reconocimiento de importancia que tiene. Pensamos que de esta manera estamos contribuyendo a la apreciación de los fenómenos históricos, artísticos e intelectuales. Y es que no se puede negar que una mayor formación en este terreno facilitará el goce del arte religioso, de las obras de los místicos, de las tradiciones populares, etc. Sin embargo, por encima de estos beneficios inmediatos está el propósito de hacer ver más allá, alejándonos del fanatismo y la intolerancia.

Si el año pasado fue el año de los moriscos, este año queremos darle un merecido protagonismo a la Compañía de Jesús, aprovechando que es el año jubilar en el que se conmemora el quinto centenario del nacimiento de San Francisco de Borja, Duque de Gandía y Marqués de Llombai, que después se convertiría en General de la Compañía de Jesús dejando una profunda huella en esta institución ignaciana. Un personaje fascinante que hay que estudiarlo como típica figura de la contrarreforma católica.

Pero no sólo queremos sumarnos a este año borgiano, sino que, además, tenemos en proyecto otras actividades que giran alrededor de la labor misional de la Compañía de Jesús, entre ellas el congreso "Misiones y misioneros jesuitas en la historia", en el que queremos rendir homenaje a los seis padres jesuitas asesinados en 1989 en El Salvador. Crueles asesinatos que no consiguieron acabar con el pensamiento y las acciones de los teólogos de la Liberación.

El sant (potser) nacional dels valencians

SANT VICENT FERRER

Joan Francesc Mira
Antropòleg i escriptor

Els valencians, o una gran part dels valencians, hem adoptat la imatge d'un poble expansiu, sensual i alegre, amant de les festes sorolloses: imatge limitada i ben superficial, però amb l'eficàcia dels tòpics acceptats. Potser per això, la visió que cultivem del "nostre" sant Vicent Ferrer ignora els aspectes més aspres de la vida i activitats del personatge, i sol reduir-lo a la condició de taumaturg meravellós, predicador graciós, sant popular i, sobretot, valencià tan eminent com arquetípic i gairebé "professional". I així, un sant que ocupa un lloc en la història precisament en tant que predicador internacional, penitencial i apocalíptic, i que arrossegà les masses al plor i als rigors morals, és per als seus compatriotes un emblema local i regional, i un personatge amablement miraculós, divertit i, en algunes versions, fins i tot histriònic i grotesc: la imatge que els valencians tenen de si mateixos i la imatge històrica del sant, són difícilment compatibles.

No és difícil imaginar com acollirien ara mateix els valencians un sermó de Vicent Ferrer —precedit d'una processó de flagel•lants xops de sang—, ple d'amenaces contra els pecadors, de crides a la penitència i d'imminències de judici final. L'acollirien amb un espant indignat. Aquest no és el nostre sant, dirien. El nostre sant és popular i amable, meravellós, adequat per als xiquets que en representen els miracles, per a les autoritats eclesiàstiques, militars i civils que en presideixen les festes, i per a la bona gent molt valenciana que s'identifica amb el seu sant molt valencià. Hi ha uns altres valencians, potser una minoria, que veuen aquesta imatge del sant com una prova del seu caràcter ideològicament regressiu: Vicent Ferrer seria, sobretot, l'emblema d'un regionalisme populista i reaccionari, mistificador i escassament racional. Però, com sol passar, ni la visió llegendària del sant (popular i oficial, regionalista, devota i emotiva) ni la visió crítica del personatge (escèptica i laica, "intel•lectual" i amb un punt de menyspreu), no serveixen per avaluarne el significat històric, la complexitat, i l'excepcional singularitat. Vicent Ferrer és una figura mítica per a molts dels seus compatriotes, objecte d'una llegenda poderosa i part d'una cultura popular i urbana. Però el seu nom i el seu itinerari vital expressen també, de manera difícilment comparable, les convulsions, el pensament i els conflictes de l'Europa del seu temps. Perquè el sant Vicent valencià, el sant Vicent europeu, si bé es mira, és tan fascinant i tan extraordinari com el seu propi mite.

De Cádiz a Montevideo para alcanzar Roma

Inmaculada Fernández Arrillaga
Universitat d'Alacant

PROLONGADO VIAJE HACIA EL EXILIO DE UN GRUPO DE JESUITAS AMERICANOS

"Vista de la Basílica y la Plaza de San Pedro del Vaticano", Piranesi ,1760.

Cuando los miembros de la Compañía de Jesús fueron expulsados de los territorios españoles por Carlos III, recurrieron a la elaboración de diarios y memorias, como una forma más de dejar plasmada su inocencia y los padecimientos a los que se vieron abocados a causa de la Pragmática Sanción de 1767. La elaboración de estos manuscritos responde también a la necesidad de constatar sus desventuras para que, con ellos, se pudiera escribir la historia de esos años, de la manera más laudatoria y de mayor gloria para la Compañía de Jesús. Generalmente estos diaristas describen, en primer lugar, lo ajenos que eran estos religiosos a la posible expulsión, aunque realmente lo que les sorprendió fue el modo en que se ejecutó; continúan con los avatares sufridos durante el viaje y, en algunos casos, cuentan las más relevantes vivencias que tuvieron en el exilio.

Vamos, pues, a presentar uno de esos diarios, escrito por un joven jesuita gallego, que iba destinado a la Provincia de Chile en labor misional. Juan Arqueiro Gómez nos relata en su escrito el tormentoso viaje que emprendieron hacia América varios de estos regulares, días antes de la intimación de la expulsión, su vuelta a Europa sin casi haber puesto pie en el continente americano y el posterior exilio a los Estado Pontificios. La narración fue escrita en 1769, a instancias del maestro de Filosofía de este novicio, el también diarista Manuel Luengo[1]. Cuando éste profesor conoció las aventuras de su alumno quedó muy impresionado y escribió en su Diario: *"procuraré que el mismo joven haga de ellos [sus viajes] una relación a su modo que no dejaré de conservar"*[2]. Así fue, entre los papeles de Manuel Luengo encontramos la *Breve razón del viage que hicieron las Misiones de Chile y Paraguay a la América el año de 1767...* [3].

Juan Arqueiro contaba veinticuatro años en 1767, había nacido en el pueblo gallego de Oyn e ingresó en la Compañía en 1763[4]. Se le destinó a la provincia de Chile[5] y emprendió el viaje junto a veinte estudiantes destinados a esa provincia y otros tantos para la de Paraguay. Los responsables de aquellos cuarenta jóvenes eran José Salinas y Juan Manuel Varas, ambos procuradores de Chile. El dos de enero de 1767 embarcaron en el Puerto de Santa María, a bordo del navío "San Fernando", cuyo destino era descargar en Buenos Aires diversas mercancías, la tardanza en la llegada de alguno de estos géneros hizo que la salida se retrasara hasta el día 11 del mismo mes, fecha en la que se hicieron a la vela por la mañana. Al atardecer de ese día se levantó una tempestad de tal intensidad que imposibilitó el gobierno de la nave, tuvieron que echarse por la borda víveres y alguno de los cañones, se cortó el árbol de mesana; la mayoría de los pasajeros temía tanto por su vida, que se optó por conceder la absolución general y los votos a los novicios *"sub conditione"*. Al amanecer, las embarcaciones intentaron acercarse al estrecho de Gibraltar para poder refugiarse en su puerto, a donde llegaron a las once de la noche. Por la mañana vieron que uno de los barcos había embarrancado y perdido toda la arboladura; los que pudieron salvar sus naves permanecieron cerca de la costa seis días, sin poder desembarcar y sin nada caliente que comer. Juan Arqueiro, poco acostumbrado a los peligros de la mar, cuenta que estuvo "*...tres días sin comer nada más que un poco de agua, ni podía hacer otra cosa por el grande fastidio que tenia a la comida. De la cabeza adolecí así mismo por varios días*" [6].

Al amainar el temporal llegaron a Algeciras, donde comenzaron las labores de reparación de las naves. Tras esta tremenda experiencia, alguno de los que habían embarcado decidieron dejar la Compañía[7] y otros quedaron en tierra por sentirse enfermos[8]. El 1 de marzo de 1767, con ya sólo treinta y cinco novicios embarcados, volvían a hacerse a la mar; tampoco esta vez tuvieron suerte y otra tormenta, de características similares a la padecida con anterioridad, les hizo retroceder para refugiarse en Cádiz. A la altura del cabo de san Vicente un viento favorable les renovó la esperanza y optaron por continuar su derrota hacia las Canarias, arribando a Santa Cruz de Tenerife el día 2 de abril de 1767.

No se trataba de una fecha cualquiera, precisamente esa misma noche, mientras estos jesuitas permanecían embarcados, al resto de sus hermanos de orden se les leía la real pragmática de expulsión, por la que debían salir de España con rumbo a los Estados Pontificios. Aún así, el obispo tinerfeño, concedió a nuestros viajeros permiso para salir en

"Expulsión de los jesuitas", grabado del siglo XIX.

dirección opuesta, en vez de hacia Roma como irían todos los demás, los que tratamos dirigirían sus proas hacia América. Las causas de una decisión tan extraña las desconocemos, pero no puede decirse que el obispo no tuvo tiempo de frenar las naves o de desembarcar de ellas a los misioneros indípetas, ya que su embarcación permaneció atracada en la isla más de quince días, tiempo en el que no tuvieron, en ningún momento, ni la más remota idea de lo que les estaba sucediendo a sus hermanos de orden.

El 19 de abril, domingo de Resurrección, se hicieron a la vela con viento favorable hasta que llegaron a la conocida *latitud de los caballos*, 8ºN, donde las grandes calmas comenzaron a hacer mella en su ánimo y en su estado físico: el calor resultaba insufrible, la quietud desesperaba y la sed jamás parecía saciarse. Superaron la línea al cabo de dieciocho días, el día 20 de mayo, y a partir de entonces las tormentas se fueron sucediendo sin darles tregua, a lo que habría que añadir el padecimiento por la escasez de agua y de víveres, que atormentaba al diarista:

> *"Sujetos hubo que no pudiendo aguantar la sed, probaron el agua del mar (yo fui uno de ellos) como si del todo ignoraran lo salobre que era. En fin los que estaban mas gravemente postrados no tomaban otra substancia mas que un poco de arroz aderezado con aceite"* [9]

En ese estado se encontraban cuando, a unas trescientas leguas de Buenos Aires, se levantó el temido viento del sudoeste, conocido como el Pampero, envolviéndoles con sus huracanadas y tórridas ráfagas, por espacio de cinco días. Por fin, el 25 de julio de 1767, llegaron a Montevideo, pero no pudieron desembarcar. El capitán recibió órdenes expresas de que nadie abandonara el navío, rumoreándose que se estaba desarrollando algún tipo de conflicto con los portugueses. Por la mañana, los soldados del Regimiento Mallorca, rodearon la playa y la falúa del gobernador, junto con otras embarcaciones cargadas de tropa, se acercaron a la embarcación, donde Arqueiro y sus compañeros observaban el movimiento con curiosidad pero sin imaginar que eran el objeto de tales maniobras. Cuando llegaron al navío, el gobernador llamó al Procurador General y le ordenó que reuniera a todos los religiosos que estaban a su cargo. Una vez agrupados, se les intimó el decreto de expulsión:

> *"... muchos se quedaron atónitos y como lelos sin saber lo que les pasaba, (...) Leído que fue el decreto, dio el gobernador sus ordenes a los oficiales, en virtud de las cuales nos despojaron de todo, cuanto teníamos sin permitirnos otra cosa mas que la cama y lo que teníamos encima"* [10]

Ese mismo día fueron conducidos a tierra y llevados a la residencia que tenían los jesuitas en aquella ciudad, donde permanecieron treinta y cinco días. Nada más llegar, separaron a los novicios; de entre estos, dos decidieron dejar la orden: Ramón Álvarez y Juan Lucas Rodríguez; el resto permaneció al lado de los padres, conscientes de su futuro destierro. El 31 de agosto de 1767, fueron escoltados por la tropa hasta Buenos Aires, dejando en Montevideo a siete hermanos enfermos. No queremos pasar de largo un comentario de Arqueiro sobre estos convalecientes: después de recuperarse totalmente fueron llamados a Buenos Aires y al cruzar el Río de la Plata se levantó una tormenta de tales características que hizo volcar su barco. Perecieron todos los jesuitas que iban a bordo[11].

Arqueiro y sus compañeros llegaron a la ciudad porteña el 1 de septiembre, allí recibieron orden de embarcar en la fragata de guerra llamada "Venus", en la que ya se encontraban a bordo ciento treinta y un jesuitas de la provincia de Paraguay. Estos regulares llevaban mes y medio esperando la orden de partir rumbo a Cádiz, pero todavía tuvieron que esperar otro mes y medio junto con Arqueiro y sus compañeros, lo que hizo que algunos estuvieran hacinados en aquella fragata tres meses, antes de partir de América.

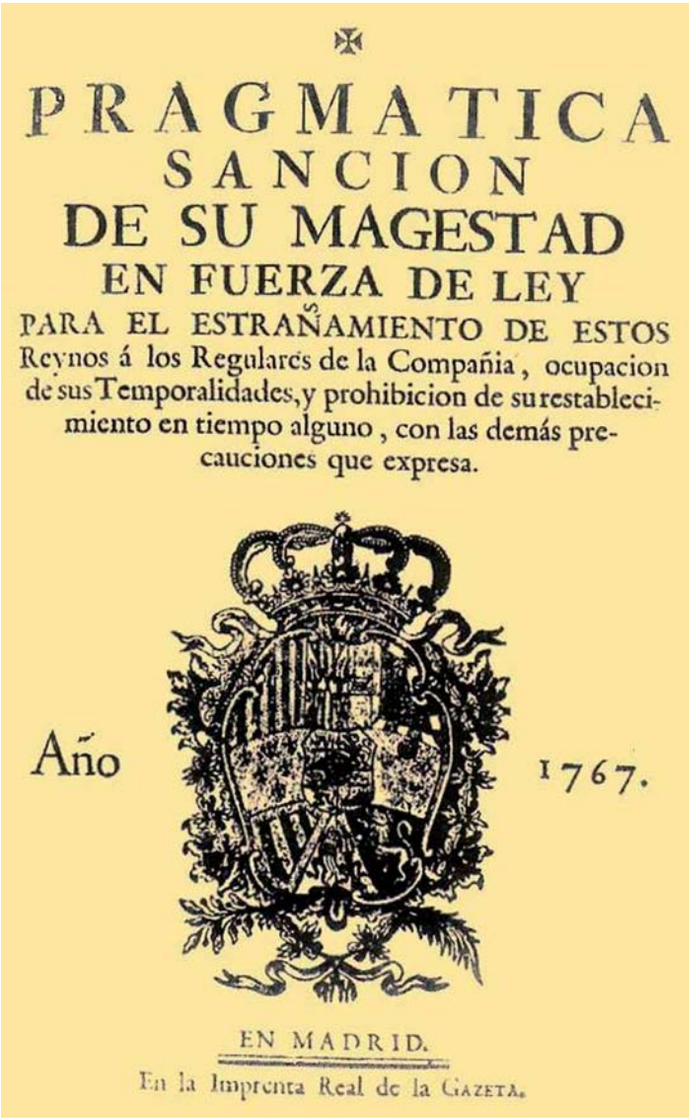
El 12 de octubre, se hicieron a la vela; el convoy lo componían cinco embarcaciones que transportaban a gran parte de los jesuitas de las provincias de Paraguay, Chile y Méjico. Arribaron a la bahía de Cádiz el 4 de enero de 1768 en una travesía que, después de la experiencia de ida, les pareció de lo más tranquila, aunque sufrieron más de un

temporal. Desembarcaron en El Puerto de Santa María tres días más tarde, teniendo que buscar hospedaje entre los conventos de los alrededores[12]. La afluencia de jesuitas americanos había sido, y estaba siendo tal, que había superado las posibilidades de acondicionamiento del Hospicio y de su colegio. En aquel momento, los gaditanos pudieron contar en su ciudad más de mil doscientos regulares procedentes del continente americano. Durante su estancia en Cádiz, Arqueiro quedó impresionado por las coacciones de las que eran objeto los novicios, a muchos de los cuales se les prohibió vestir sotana, mientras a otros se les aisló y retuvo durante meses aislados del resto de los jesuitas. El 7 de junio de 1768, ocho embarcaciones salían del puerto gaditano, convoyados por el navío de guerra "Santa Isabel"; a bordo de éste iban los que habían solicitado secularización y los extranjeros que querían volver a su patria o a sus anteriores provincias fuera de la asistencia española.

A partir de aquí, el diario de Arqueiro se hace más escueto y nos va relatando la llegada a la isla de Córcega, a la ciudad de Ajaccio, su desembarco en La Bastida y el viaje hasta Imola, donde se reunió toda la provincia chilena y algunos jesuitas procedentes de la de Paraguay. Desde allí, Juan Arqueiro pidió licencia para poder proseguir sus estudios en la Provincia de Castilla, de la que había salido para su odisea americana. Se le concedió sin dificultad y así fue como el P. Luengo, profesor de la Filosofía, conoció una de las historias del destierro jesuítico que más le impresionó y que, lógicamente, pidió a su alumno que escribiera[13].

Juan Arqueiro ya había estado estudiando durante un tiempo Lógica con un jesuita italiano que instruía públicamente en Imola, donde estaba establecida parte de la provincia chilena; pero, al enterarse que los novicios castellanos habían reemprendido sus estudios en Bolonia, decidió unirse a esos escolares, ya que entre ellos contaba con algunos compañeros procedentes, como él, del noviciado de Villagarcía de Campos y conocía a todos los maestros. Uno de ellos, el ya mencionado apologeta Manuel Luengo, comentaba sobre el viaje de Arqueiro:

> *"Cuantos héroes presentara a la Historia la presente persecución de la Compañía de Jesús en España, si llega alguna vez tiempo en que se pueda escribir la verdad"* [14]


PRAGMATICA
SANCION
DE SU MAGESTAD
EN FUERZA DE LEY
PARA EL ESTRAÑAMIENTO DE ESTOS Reynos á los Regulares de la Compañia, ocupacion de sus Temporalidades, y prohibicion de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa.

Año 1767.

EN MADRID.
En la Imprenta Real de la Gazeta.

NOTAS:

1. El *Diario de la expulsión de los jesuitas de España* está custodiado en el Archivo Histórico de Loyola, Azpeitia, sección: escritos de jesuitas del s. XVIII, y lo componen más de 60 voluminosos tomos.

2. LUENGO, M.: *Diario*, T. III, p. 585.

3. El título completo es: *Breve razón del viage que hicieron las Misiones de Chile y Paraguay a la América el año de 1767 y de la vuelta a España, y de lo que principalmente acaeció tanto a la ida, como a la vuelta, y últimamente del viaje hecho desde España a Italia*. LUENGO, M.: *Colección de Papeles Varios*, T. III, pp. 1-22.

4. HANISH, W.: *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*. Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1972, p. 264.

5. Juan Arqueiro aparece como autor de otros manuscritos en la 2ª parte de la obra de URIARTE, J. E. Y LECINA, M.: *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*. Madrid, 1925.

6. LUENGO, M.: *Colección de Papeles Varios*, T. III, pp. 1-22.

7. Dos sacerdotes: el P. Ramón Ruiz y el P. José Golet y un novicio llamado José Valdivieso.

8. Juan Gea y Pedro Martínez.

9. Diario del P. Arqueiro en LUENGO, M.: *Colección de Papeles Varios*, T. III, pp. 1-22.

10. *Ibídem*.

11. Los fallecidos fueron: José Benasser, José Blanco, Ignacio Morro, Vicente Arribas, Antonio Gandía, Pedro Gaiola y Antonio López.

12. Sobre el desembarco y el establecimiento de los jesuitas procedentes de ultramar en esta ciudad gaditana véase: PACHECO ALBALATE Manuel: *El Puerto: ciudad clave en la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Biblioteca de Temas Portuenses, nº 31, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María (Cádiz), 2007.

13. Al final de la narración de Arqueiro aparece una nota, con letra del P. Luengo, que dice: *Esta relación es original, escrita por el mismo Hermano Juan Arqueiro, que la compuso a instancias mías*. LUENGO, M.: *Colección de Papeles Varios*, T. III, p. 22.

14. LUENGO, M.: *Diario*, T. III, p. 584.

EL COLEGIO-UNIVERSIDAD JESUITA DE GANDÍA DESDE LA EXPULSIÓN IGNACIANA

Carlos A. Martínez Tornero
Universitat d'Alacant

Corría el año 1767 cuando los jesuitas fueron expulsados del reino de Carlos III acusados de graves imputaciones, como la de alterar el orden público, acumular riquezas, apoyar el regicidio o prestar más atención a los asuntos políticos que a los meramente religiosos. Se trataba de una medida que no era novedosa, ya que, con anterioridad, el reino portugués de José I o la Francia de Luis XV habían decidido una disposición similar en 1759 y 1764 respectivamente.

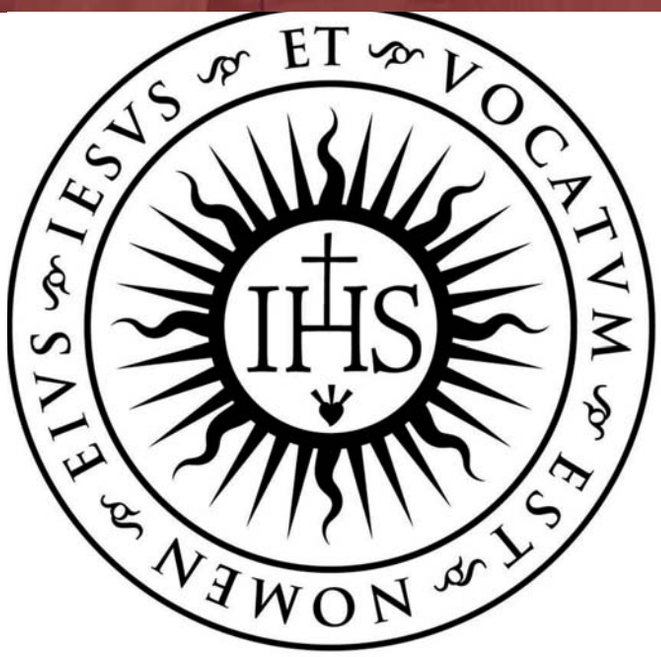
Sin duda, se trató de una providencia política tendente a incrementar el poder del soberano por encima de la autoridad del pontífice, pero adquirió un interesante matiz económico al decidirse la ocupación, a favor de la Corona, de las propiedades que poseyeron los religiosos, lo que se conoce con el nombre de temporalidades, es decir, sus bienes temporales o materiales. Esta medida no puede ser considerada como una primera desamortización, debido a que la expulsión de la Compañía de Jesús no se hacía con la intención de obtener sus propiedades, sino que se convirtió en una disposición secundaria derivada de la medida política principal que perseguía el destierro de esta orden regular.

En la provincia valenciana actual, los miembros del Instituto ignaciano poseyeron una casa profesa y un seminario de nobles en la capital, un colegio-universidad en Gandía, un colegio en Ontinyent y un noviciado en Torrent.

Todas esas posesiones tenían aparejadas una serie de propiedades rústicas y urbanas que revirtieron a favor de la monarquía. Para ello fue fundamental un informe redactado por los fiscales Pedro Rodríguez Campomanes y José Moñino Redondo en 13 de agosto de 1768[1].

Grosso modo, las propiedades rústicas se pusieron en venta siguiendo el sistema de la subasta pública, para lo cual se crearon unas instituciones novedosas, como fueron las juntas municipales y provinciales en la península. Sin embargo, las propiedades más valiosas, como los edificios de los colegios, las iglesias, los ornamentos y alhajas sagradas, las obras de arte, las bibliotecas... no se comercializaron, sino que fueron aplicadas a un nuevo destino, buscando obtener la mayor utilidad pública posible, y siguiendo las directrices marcadas en la real cédula de 14 de agosto de 1768[2].

En ese proceso de reciclaje, de buscar una nueva utilidad para unas posesiones que se habían quedado sin dueño, la institución más importante, por debajo del monarca, fue el Consejo Extraordinario, ya que era el órgano encargado de proponer a Carlos III los nuevos destinos para estos bienes vacantes. No obstante, se trataba de un tribunal que tenía un ámbito de actuación muy vasto, por lo que no resulta extraño que mandase la emisión de informes a las respectivas juntas municipales, obispos de cada diócesis y fiscales del propio Consejo, para que propusieran los destinos que consideraban más apropiados para cada uno de los bienes exentos de la venta, como buenos conocedores de las circunstancias particulares de cada caso concreto. Destáquese aquí la participación de la Iglesia secular en los procesos de aplicación al lado de las instituciones gubernamentales. No en vano, el Consejo Extraordinario se encontraba integrado por cinco destacadas personalidades eclesiásticas, como eran los arzobispos de Burgos y Zaragoza, y los obispos de Albarracín, Orihuela y Tarazona, por lo que a la hora de decidir las nuevas aplicaciones para estos bienes, los intereses de la Iglesia siempre estuvieron presentes.



Emblema de la orden de los jesuitas.

El colegio-universidad de Gandía, en el momento de la expulsión, se encontraba habitado por 32 religiosos[3] que salieron en dirección al noviciado de Tarragona, donde coincidieron con el resto de los expulsos de la Provincia de Aragón[4], para ser embarcados en el puerto de Salou en dirección a los Estados Pontificios.

Desde entonces, la universidad de Gandía, que era la única universidad en España regentada por jesuitas, interrumpió su actividad. A pesar de los intentos por elaborar un nuevo plan de estudios acorde con las reformas ilustradas que se iban imponiendo en materia de universidades, que eliminase cualquier resquicio del legado jesuítico, la ciudad de Valencia solicitó la supresión de la universidad gandiense. La causa hay que buscarla en los numerosos pleitos que protagonizaron ambas ciudades y, sobre todo, en la facilidad con la que los estudiantes obtenían el grado en Gandía, pues dicha universidad no tenía dotación, con lo que el salario de los catedráticos dependía de los grados, los cuales se concedían sin excesivas dificultades para obtener los máximos beneficios. Esta situación resultaba perjudicial para la universidad valenciana, que veía como buena parte de su estudiantado se marchaba a una localidad tan cercana. Por todo ello, arguyendo que se trataba de una universidad innecesaria en el reino, el Consejo Extraordinario de 27 de abril de 1772 acordó su cese[5].

Una vez desalojado el colegio y después de emitir los informes pertinentes, se consideró que el mejor destino que

Fachada de la antigua Universidad jesuita de Gandía.

se le podía conferir era el de seminario, casa de pensión para jóvenes y enseñanza de primeras letras, gramática y retórica, es decir, debía convertirse en un centro educativo que tuviese capacidad para albergar y ocuparse de la manutención de sus estudiantes. Para ello era necesario construir algunas aulas en su recinto, y aunque se mandó el cierre de la comunicación interior entre el edificio y la universidad de Gandía, se le permitiría la utilización de las aulas universitarias. Por otra parte, se consideró necesario el nombramiento de dos o más eclesiásticos, dependiendo de los fondos disponibles, para encargarse del cumplimiento de las misiones, aniversarios, memorias de misas y demás, que estuviesen fundadas en la iglesia que perteneció a la Compañía de Jesús. Estos mismos párrocos serían los que debían actuar como directores de la casa de pensión[6].

Por otra parte, en lo que a las alhajas y ornamentos sagrados se refiere, la iglesia que perteneciera a los jesuitas debía ser dotada con toda decencia y, posteriormente, llevar a cabo el reparto de las alhajas sobrantes entre otras iglesias y parroquias pobres del señorío de Gandía y el Marquesado de Dénia; una labor que se encargó al arzobispo de Valencia junto con el comisionado de temporalidades de la localidad[7]. Dicho reparto, según se informó desde el arzobispado valenciano, estaba ya efectuado el día 9 de noviembre de 1771.

A pesar de todo, pronto aparecieron dificultades para llevar a cabo el destino propuesto para el colegio. En concreto, los vicarios capitulares de la ciudad advirtieron en enero de 1772 la imposibilidad de llevar a cabo el establecimiento señalado en la real cédula de aplicación debido a la falta de capitales[8].

Ante esta situación, el colector de expolios y vacantes, Pedro Joaquín de Murcia, elaboró una instancia en la que solicitaba que el inmueble se destinase para la creación de una casa de misericordia, para lo cual sería necesario llevar a cabo una serie de reformas en el colegio, huerta e iglesia. Fundamentaba su pretensión en la gran utilidad pública que conllevaría dicho establecimiento, indicando que Gandía se encontraba rodeada de un crecido número de lugares en los que existían abundantes materias primas con las que se podrían fomentar las manufacturas que estuviesen poco desarrolladas en el territorio. Igualmente útil sería la recogida y educación de niños de ambos sexos en su recinto. Efectivamente, la súplica del colector de expolios y vacantes fue escuchada, pues la real orden de 9 de noviembre de 1784 accedía a la conversión del colegio en casa de misericordia[9].

Una vez acordado el nuevo destino, se dieron las órdenes precisas para la entrega del edificio, conservando el duque de Gandía sus derechos de patronato. Por consiguiente, tuvieron lugar una serie de obras cuyo valor superó los 30.000 pesos. Se crearon habitaciones, dormitorios, obradores y otras dependencias por mandato del colector general de expolios e, igualmente, se dotó al establecimiento de un elevado número de camas. No obstante, no se pudieron concluir los trabajos debido, nuevamente, a la carencia de fondos con los que costear los numerosos gastos.

Ante la nueva situación, el ayuntamiento de Gandía realizó una representación, fechada el 19 de diciembre de 1804, en la que solicitaba que el colegio que perteneció a los jesuitas pasase a manos de los padres escolapios, pues en su informe lamentaba la decadencia de la enseñanza pública en la ciudad después de la expulsión de los jesuitas, ya que, desde entonces, la enseñanza había recaído en dos maestros seculares que faltaban con frecuencia a sus clases, lo cual repercutía negativamente en los alumnos, causando una falta de educación moral y religiosa. Al mismo tiempo, el ayuntamiento señalaba un conjunto de fondos para que la manutención de los escolapios no causase protestas entre la población[10], e imploraba la ayuda de los duques de Gandía, como protectores del colegio.

Los escolapios deberían ocuparse de la enseñanza de las primeras letras, aritmética y lengua latina, siguiendo el método que practicaban en sus escuelas. El nuevo establecimiento quedaría bajo el real patronato y protección del monarca, estando los escolapios obligados a conservar el edificio, mantenerlo en buen estado y satisfacer las cargas que tuviese[11].

El rey, finalmente, accedió a la representación del ayuntamiento, concediendo a los padres de la escuela pía las rentas expuestas por el consistorio para su manutención, con

excepción de las procedentes de las temporalidades[12]. El día 17 de marzo de 1807, los escolapios pasaron a hacerse cargo del edificio, manteniéndolo hasta la actualidad.

NOTAS:

1. El informe se encuentra incluido en la "Real Cedula de S.M. y Señores del Consejo, en el Extraordinario, en que consiguiente á lo resuelto, á consulta del mismo, con asistencia de los Señores Prelados, que tienen asiento y voz en él, declara S.M. devuelto á su disposicion, como Rey y Suprema Cabeza del Estado, el dominio de los bienes ocupados á los Regulares de la Compañia, estrañados de estos Reynos, los de Indias, é Islas adyacentes; y pertenecer á S.M. la proteccion inmediata de los píos Establecimientos, á que se sirve destinarlos, conforme á las reglas directivas que se expresan", en *Coleccion general de las providencias hasta aqui tomadas sobre el estrañamiento y ocupacion de temporalidades de los regulares de la Compañia, que existian en los Dominios de S.M. de España, Indias, e Islas Filipinas á consequencia del Real Decreto de 27 de Febrero y Pramática-Sancion de 2 de abril de 1767*, parte segunda, VIII, págs. 35-71.

2. *Ibídem*.

3. Se trataba de doce sacerdotes, diez coadjutores y diez escolares. Sus nombres se pueden consultar en FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada: "El extrañamiento de los jesuitas valencianos", en *De cosas y hombres de nación valenciana. Doce estudios en homenaje al Dr. Antonio Mestre Sanchís*, Enrique Giménez López (ed.), Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2006, págs. 341-375.

4. La provincia jesuita de Aragón comprendía las actuales comunidades autónomas de Valencia, Aragón, Cataluña y Baleares.

5. Para una mayor información sobre este tema véase GARCÍA TROBAT, Pilar: "La universidad de Gandía", en *Historia de las Universidades Valencianas*, Instituto de Cultura "Juan Gil Albert" (Diputación de Alicante), 1993, volumen II, págs. 153-219.

6. AHN, *Clero-Jesuitas*, legajo 885; *Consejo Extraordinario de 24 de mayo de 1769*.

7. *Ibídem*.

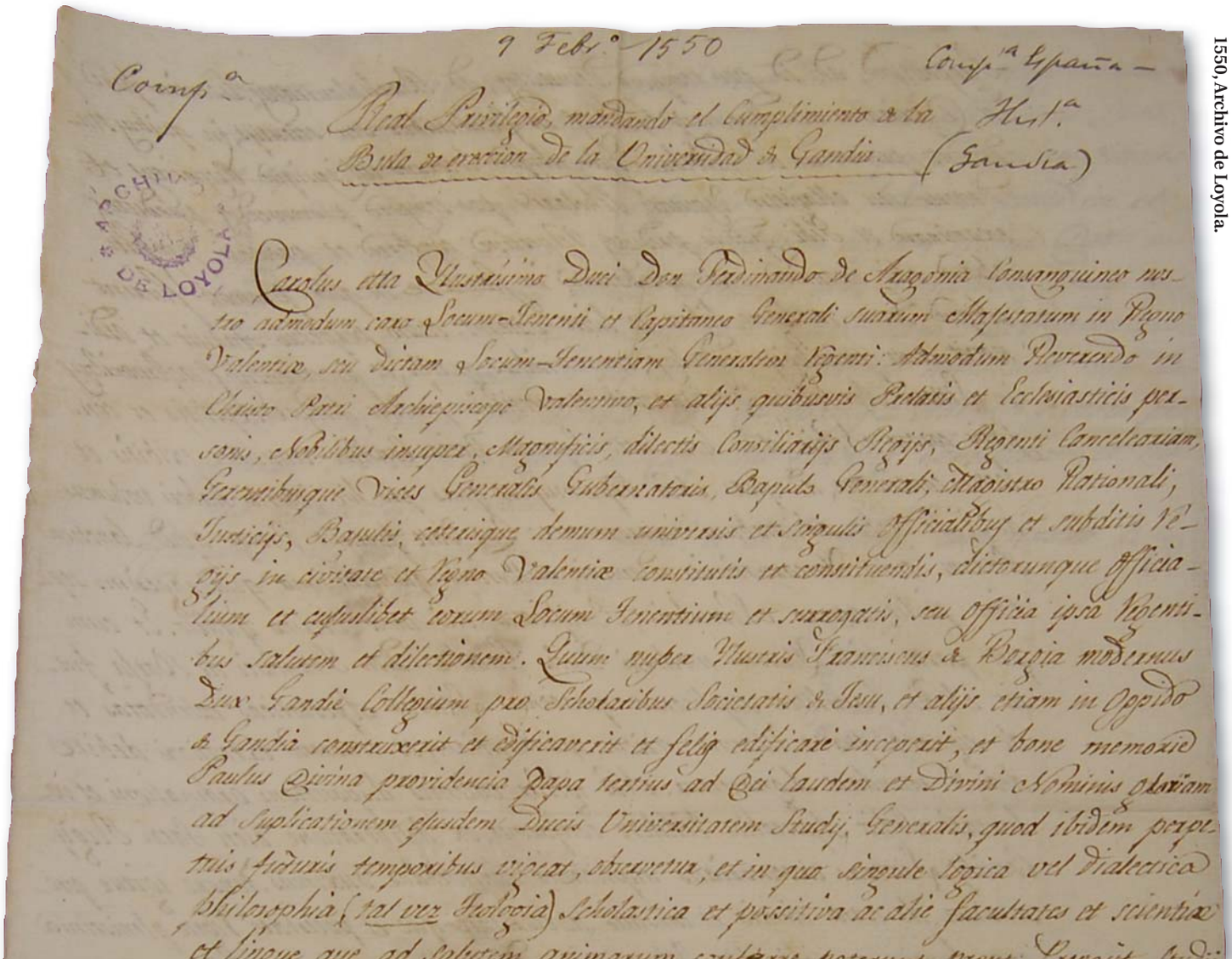
8. AHN, *Clero-Jesuitas*, legajo 885; *Aplicación, escuelas y cargas espirituales de Gandía*; año 1772.

9. AHN, *Clero-Jesuitas*, legajo 267; *Comunicación de la contaduría general de temporalidades de 29 de mayo de 1800*.

10. Se refería a 6.962 reales de vellón procedentes de las rentas de temporalidades, a los que habría que sumar 3.312 reales como cantidad que tenía destinada la ciudad para dos maestros de gramática, 752 reales del caudal público para un maestro, 1.084 reales de la renta del monte de San Juan que se enajenó como obra benéfica, y 496 reales del monte de San Antonio. En total, el conjunto de rentas ascendía a 12.606 reales de vellón. AHN, *Clero-Jesuitas*, legajo 267; *Representación dirigida al rey de 19 de diciembre de 1804*. Con posterioridad, la junta y regimiento de Gandía solicitó, en 5 de febrero de 1807, que las rentas que producía el monte de Santa Ana, propio de la ciudad, que ascendían a unas 150 libras, se aplicasen también a los padres escolapios.

11. AHN, *Clero-Jesuitas*, legajo 267; *representación del tesorero mayor de 22 de noviembre de 1806*.

12. AHN, *Clero-Jesuitas*, legajo 267; *Miguel Cayetano Soler al tesorero general; 28 de diciembre de 1806*.


9 Febr.º 1550

Comp.ª España — Hist.ª (Gandía)

Comp.ª

Real Privilegio, mandando el Cumplimiento de la Bula de erección de la Universidad de Gandía

ARCHIVO DE LOYOLA

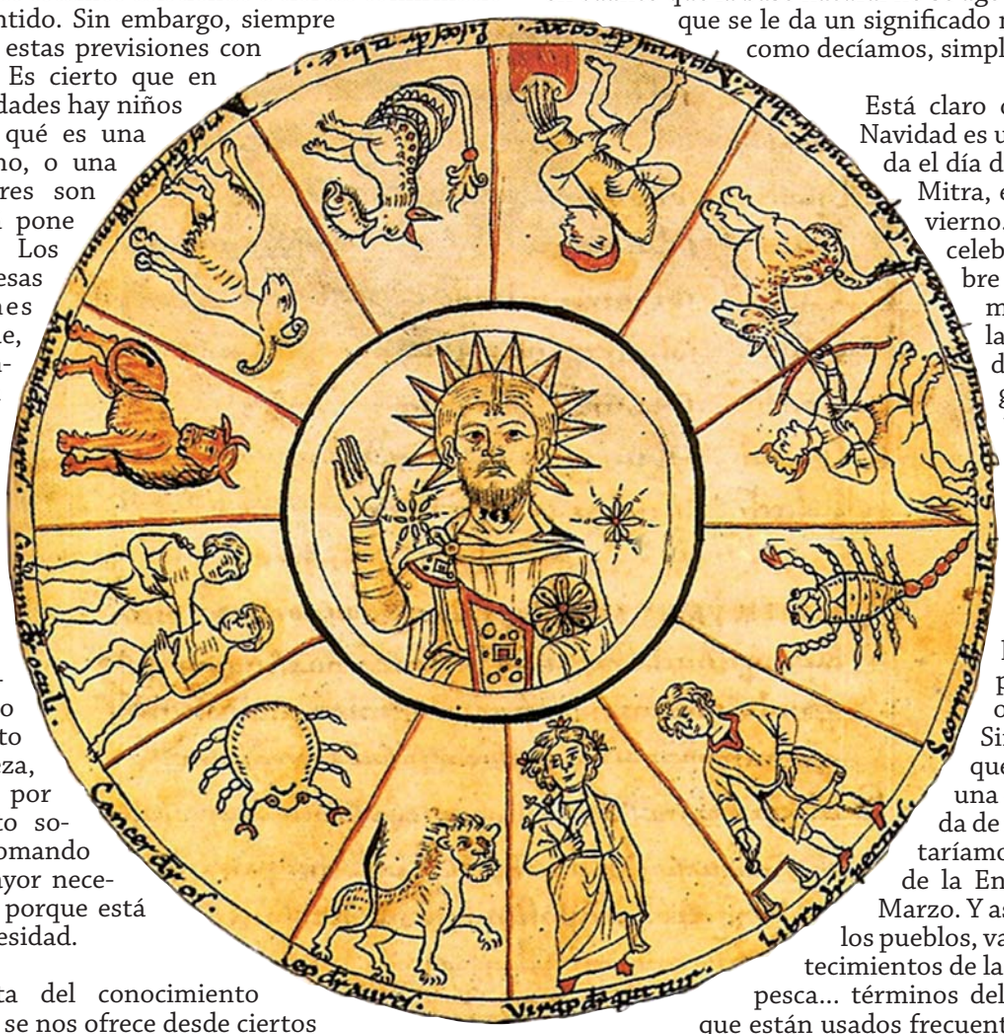
Carolus etta Illustrissimo Duci Don Ferdinando de Aragonia Consanguineo nostro admodum caro Locum-Tenenti et Capitaneo Generali suarum Majestatum in Regno Valentiae, seu dictam Locum-Tenentiam Generalem Regenti: Admodum Reverendo in Christo Patri Archiepiscopo Valentino, et alijs quibusvis Prelatis et Ecclesiasticis personis, Nobilibus insuper, Magnificis, dilectis Consiliarijs Regijs, Regenti Cancellariam, Gerentibusque vices Generalis Gubernatoris, Baiulo Generali, Audistro Rationali, Iudicijs, Baiulis, ceterisque demum universis et singulis Officialibus et subditis Regijs in civitate et Regno Valentiae constitutis et constituendis, dictorumque Officialium et cuiuslibet eorum Locum Tenentium et surrogatis, seu Officia ipsa Regentibus salutem et dilectionem. Quum nuper Illustris Franciscus de Borgia modernus Dux Gandiae Collegium pro Scholaribus Societatis de Iesu, et alijs etiam in Oppido de Gandia construxerit et edificaverit et felicis edificare inceperit, et bonae memoriae Paulus Divina providencia Papa tertius ad Dei laudem et Divini Nominis Gloriam ad Supplicationem ejusdem Ducis Universitatem Studij Generalis, quod ibidem perpetuis futuris temporibus vigeat, obtinuerit, et in quo singulae logica vel dialectica philosophia (tal vez Teologia) Scholastica et positiva ac alie facultates et scientiae et linguae ad laudem animarum

El lenguaje de la naturaleza

Francisco Bernabé Alfonso
Rector de la Parròquia "Ntra Sra. de les Neus", Calp

Dícese que vivimos un tiempo de preocupación por la Naturaleza, precisamente porque andamos caminando de espaldas a ella. Nuestro mundo actual está respondiendo a ciertas previsiones de intelectuales según las cuales "en un futuro próximo, superadas las ideologías, nos moveremos bajo el dominio de la tecnología" (cf. Emmanuele Severino). En otras palabras: el poder de la tecnología será autónomo.

Parece ser que estamos asistiendo a ciertas confirmaciones en este sentido. Sin embargo, siempre me he tomado estas previsiones con cierta reserva. Es cierto que en las grandes ciudades hay niños que no saben qué es una vaca, o un asno, o una oveja. Las flores son eso que mamá pone en un jarrón. Los bosques son esas aglomeraciones de árboles que, de vez en cuando, aparecen en la televisión o en una película de dibujos animados; la fruta, eso que se vende en los mercados, etc. Sin embargo, es cierto que la preocupación, no sólo por un respeto a la Naturaleza, sino también por el conocimiento sobre ella, está tomando un cariz de mayor necesidad, por eso, porque está siendo una necesidad.



No se trata del conocimiento "científico" que se nos ofrece desde ciertos sectores especializados, sino de un conocimiento de trato, de contacto, de encuentro frecuente con ella, que nos ayude a entender ciertas cosas. Con el trato, más o menos contínuo, podemos descubrir que la Naturaleza es un lenguaje, como los acontecimientos de la vida, de la historia misma, según el cual podemos conocer mucho mejor nuestro mundo interior. Así ocurre con muchas filosofías o sabidurías de tipo oriental. Y así ocurre con aquéllos de los nuestros que conocen muy bien el mar, "la" mar, la tierra, el movimiento de los astros, el tiempo climático, etc. Los libros nos ayudan a saber, pero lo que nos hace saber (de "sabor"- saborear) es la vida.

El conocimiento por el "sabor" o por el atrevimiento de creer es celebrado en todas las culturas por una serie de fiestas que encuentran su significado en el movimiento y expresión de la Naturaleza, y que remiten al interior humano. Es lo que ocurre, entre otros, en el Cristianismo: las fiestas cristianas no son fiestas, sin más, sino que tienen su raíz en los ciclos de la Naturaleza. Aparentemente, serían, sin más, "fiestas paganas" o sustitutos de ellas, pero no lo son en cuanto que la base natural no se agota en sí misma, sino que se le da un significado más trascendente o, como decíamos, simplemente interior.

Está claro que la fiesta de La Navidad es una de ellas, celebrada el día del "sol invicto", o de Mitra, en el solsticio de invierno. El hecho de que se celebre el 25 de Diciembre y no el 21 no tiene más explicación que la falta de precisión de los cálculos antiguos acerca del movimiento de los astros. Pero se trata del sol, "del sol que viene de lo Alto" (Lc. 1, 78). Sin el amanecer, la aurora o el alba, que conocen bien los que las ven a diario, no podríamos hablar de otros amaneceres. Sin la constatación de que la gestación tiene una duración aproximada de nueve meses, no estaríamos celebrando el día de la Encarnación el 25 de Marzo. Y así, las fiestas que, en los pueblos, van unidas a los acontecimientos de la siega, la siembra, la pesca... términos del trato con la tierra que están usados frecuentemente en la Biblia para indicar sus correspondientes realidades interiores.

Sé que esto está bastante tratado por muchos estudiosos, pero aún hay confusiones acerca del por qué de algunas fiestas. No tiene que haber problema; es cuestión de volver a mirar limpiamente la Naturaleza, intentar conocerla un poco más, tratarla como ella es; el resto nos lo devuelve con creces enriqueciendo nuestra cultura y nuestra fe. Sí a la tecnología, pero no "sólo" a la tecnología. Sí, al uso que hagamos de ella; no, a someternos a ella. En fin, sí al encuentro de la tecnología y de la Naturaleza en el abrazo enriquecedor de la cultura y de la fe.

Imagen: Representación de Cristo creador del Universo rodeado por el Zodiaco como símbolo del ciclo annual.

César Sampedro Sánchez
Historiador

La Teología de la Liberación

Los gobiernos populistas de los años 50 y 60, especialmente con Perón en Argentina, Vargas en Brasil y Cárdenas en Méjico, estimularon una conciencia nacionalista y un significativo desarrollo industrial de sustitución de importaciones, beneficiando a las burguesías nacionales y a las poblaciones urbanas, pero, en cambio, lanzando a la marginación a los campesinos.

Este desarrollo se promovió en los moldes de un capitalismo dependiente, asociado al de los países ricos, que excluía a las grandes mayorías. Semejante hecho suscitó grandes movilizaciones populares, reivindicando transformaciones profundas en las estructuras socio-económicas de los respectivos países. Tales reivindicaciones provocaron la aparición de dictaduras militares en las principales naciones latinoamericanas, que propugnan garantizar el desarrollo del capital con el alto grado de seguridad alcanzada mediante la represión política y con el control policial de todas las manifestaciones públicas.

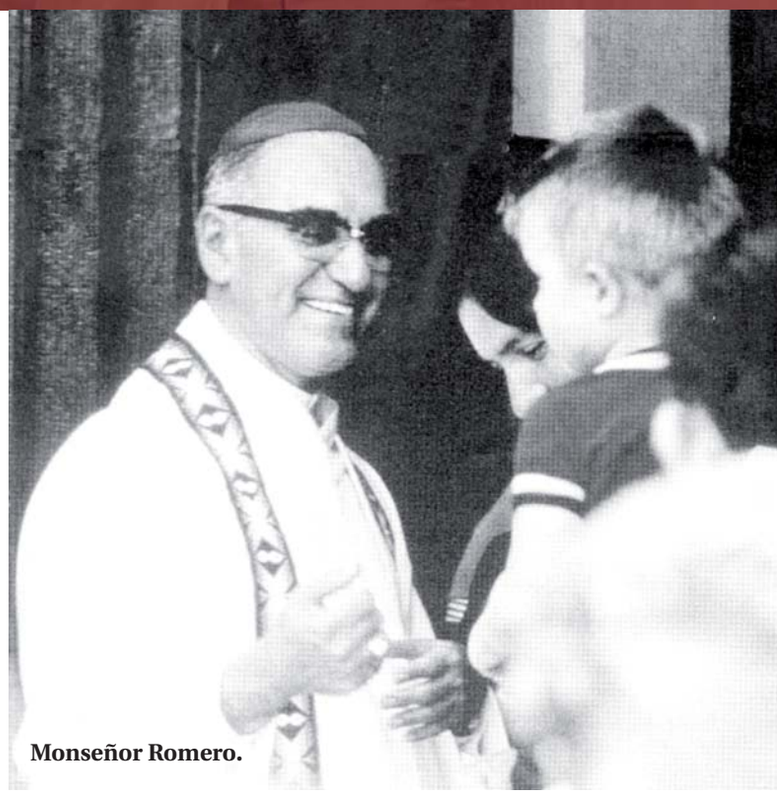
En este contexto, la revolución socialista de Cuba se presentaba como una alternativa del factor principal de desarrollo: la dependencia. Surgieron en muchas partes focos de lucha armada encaminados al derrumbamiento del poder vigente y la instauración de regímenes de inspiración socialista. Mientras en las bases de la sociedad se produce una gran efervescencia de cambios, una verdadera atmósfera prerrevolucionaria.

A partir, sobre todo, de los años sesenta, se produce en la Iglesia un gran soplo de renovación. Las iglesias asumen su misión social: los laicos se comprometen con trabajos populares y los obispos y sacerdotes carismáticos avivan la llama del progreso y de la modernización nacional. Hay prácticas realmente promotoras de la conciencia y de las condiciones de vida de las poblaciones necesitadas.

El Concilio Vaticano II proporcionó la mejor justificación teórica de las prácticas elaboradas bajo el signo de una teología del progreso, de la auténtica secularización y de la promoción humana.

En el contexto de diálogo entre Iglesia y sociedad, entre fe cristiana y anhelos de transformación y de liberación a partir de las clases populares, se iniciaban las primeras reflexiones teológicas que apuntaban a una teología de la liberación. La atmósfera teológica caracterizada por una gran libertad y creatividad que se había desarrollado durante la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965) favorecía en América Latina el valor de los teólogos para pensar en cuestiones pastorales.

Teólogos católicos como Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera; y los protestantes Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubem Alves y José Míguez Bonino, comenzaron a profundizar, mediante frecuentes encuentros, en la reflexión sobre la relación entre fe y pobreza, evangelio y justicia social. En un encuentro teológico celebrado en Suiza en 1969 se proponen las primeras líneas hacia una teología de la liberación.



Monseñor Romero.

Del 6 al 7 de marzo de 1970 se celebró en Bogotá el primer Congreso sobre Teología de la Liberación, y se repitió en el mismo lugar en julio de 1971. Paralelamente, entre 1970 y 1971, el ISAL organizó algo semejante en Buenos Aires, pero en el campo protestante.

Finalmente, en diciembre de 1971, Gustavo Gutiérrez publica el libro inaugural de esta teología con su *Teología de la liberación, perspectivas*. Ya antes, en mayo del mismo año, Hugo Assman publica el libro colectivo *Opresión-liberación: desafío de los cristianos* (Montevideo), y en julio Leonardo Boff lanzaba su *Jesucristo libertador* (Petrópolis). Quedaba así abierto el camino para una teología hecha a partir de la periferia y articulada con las cuestiones de esta periferia, que representaba, y siguen representando todavía, un inmenso desafío a la misión evangelizadora de la Iglesia.

¿Qué significa?

Surgida de un hondo movimiento histórico, esta aspiración a la liberación comienza a ser acogida en la comunidad cristiana como un signo de los tiempos. Como una llamada a un compromiso y a una interpretación. La teología parecería haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana, sobre el enfrentamiento entre hombres, clases sociales y países. San Pablo nos recuerda constantemente, sin embargo, la entraña pascual de la existencia cristiana y de toda vida humana: "Cristo nos ha liberado para que gocemos de libertad" (Gál 5, 1). Pero San Pablo no sólo afirma que Cristo nos liberó, sino que nos dice que lo hizo para que fuésemos libres. ¿Libres para qué? Libres para amar.

"En el lenguaje de la Biblia— escribe Bonhoeffer— *la libertad no es algo que el hombre tiene para sí mismo, sino algo que está en función de los demás ... no es una posesión, una presencia, un objeto... sino una relación y nada más. En verdad, la libertad es una relación entre dos personas, ser libre significa "ser libre para el otro"; ya que el amor me liga a él. Sólo en relación con otro yo soy libre"*

La libertad a la que somos llamados, supone la salida de uno mismo, la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él, se basa en la abertura a los otros. La plenitud de la liberación —don gratuito de Cristo— es la comunión con Dios y con los demás hombres. Sobre estos supuestos, Gutiérrez establece **tres niveles de significación del término liberación**. Estos son:

1. Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que lo opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo asépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual. La cuestión del desarrollo encuentra, en efecto, su verdadero lugar en la perspectiva, más global, más honda y más radical de la liberación; sólo en ese marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación.

2. Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean, y situados en esta perspectiva aparece como exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de toda su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente.

3. Finalmente, el término desarrollo limita y obnubila un poco la problemática teológica que se halla presente en el proceso así designado. Por el contrario, hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación.

Es sobre esta base terminológica, sobre la que Gustavo Gutiérrez planteó, de manera pionera, una verdadera *Teología de la Liberación*.

El lugar de la *Iglesia de los pobres*

Es el profesor Jon Sobrino quien en la actualidad escribe sobre la Teología de la Liberación y define el lugar de los pobres en la Iglesia, o mejor dicho, el lugar de la Iglesia de los pobres. Este jesuita de El Salvador plantea la resurrección de la Iglesia de los pobres como la resurrección de la verdadera Iglesia.

Ahora bien, ¿qué entiende Sobrino por "Iglesia de los pobres "? Este afirma que: "la Iglesia de los pobres no es sin más lo que el Vaticano II afirma de la Iglesia como pueblo de Dios" [1]. Sobrino señala que esta definición fue un gran avance, ya que sirvió para contrarrestar el excesivo peso de una eclesiología de cuerpo místico, es decir, que sirvió para contrarrestar la concepción jerarcológica de la Iglesia, de-

P. Jon Sobrino.

volviendo a la base Universal de la Iglesia la primacía sobre su vértice.

La idea de que la Iglesia cristiana está formada principalmente por lo pobres aparece ya presente en época de Jesucristo, pues cuando Pablo escribe a los corintios les dice:

"Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Dios ha escogido más bien lo necio del mundo para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es para reducir a la nada lo que es" (1 Cor 1, 26-28).

Se trata de que los pobres sean parte de la Iglesia, pues dice Sobrino que: "La Iglesia de los pobres no significa solamente una Iglesia que se preocupa de los pobres. No significa ciertamente una Iglesia que está asistencialmente al tanto de los pobres, dejando la pobreza externa a ella. Pero tampoco significa que sea una Iglesia para los pobres...". Una Iglesia para los pobres representa un planteamiento ético, pero no necesariamente eclesiológico. Supone que la Iglesia ya está constituida con independencia lógica de los pobres y ulteriormente se pregunta qué puede hacer por ellos. Una Iglesia de los pobres, por el contrario, plantea un problema estrictamente eclesiológico, trata del ser mismo de la Iglesia.

Lo que se afirma entones positivamente sobre la Iglesia de los pobres, es relativamente simple a nivel teológico: el Espíritu de Jesús está en los pobres y desde ellos re-crea la totalidad de la Iglesia. Si esta verdad se comprende en toda su profundidad y desde una perspectiva auténticamente trinitaria, se está diciendo que la historia de Dios pasa indefectiblemente por los pobres, que el Espíritu de Jesús toma carne histórica en los pobres y que desde ellos se observa la dirección que debe tomar la historia según Dios. Según el padre jesuita asesinado en El Salvador, Ignacio Ellacuría, "la unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres" [2].

El segundo aspecto planteado por Sobrino que nos ha parecido interesante es el que presenta a la Iglesia de los pobres como verdadera Iglesia. Nos preguntamos ahora si la Iglesia de los pobres es la verdadera Iglesia. La problemática sobre la verdadera Iglesia es antigua. Ya en el Concilio de Constantinopla, el año 381, en presencia de otras iglesias, la Iglesia católica formuló las cuatro notas históricas que la identifican como verdadera. Lo que intenta hacer Sobrino es analizar si la Iglesia de los pobres cumple las cuatro notas tradicionales de la Iglesia: se trata, por tanto, de juzgar a

la Iglesia de los pobres desde las notas tradicionales de la Iglesia.

Del análisis de las cuatro notas tradicionales de la Iglesia, nos ha interesado especialmente el del criterio de unidad. En muchas ocasiones se ha calificado, de modo despectivo, a los teólogos de la liberación como "simples marxistas". Pues bien, a nuestro entender, el análisis que hace aquí Sobrino de una verdadera Iglesia unida, es decir, negando la lucha de clases, desmiente todo este tipo de afirmaciones.

Volviendo al tema de la unidad de la Iglesia, la Iglesia verdadera es una porque uno es su origen, porque hay un solo Dios, un solo Señor, un solo bautismo, un solo espíritu, como nos dice Pablo. Será verdadera aquella Iglesia donde se mantenga esa unidad. En este contexto, Küng recalca que el principio unificador último es Cristo, quien "anuló no solamente la contradicción entre los hombres y Dios, sino también la enemistad de los hombres entre sí". Sacando las consecuencias para el ecumenismo afirma, que la norma de la unión "no es la Iglesia, no son las iglesias; esto precisamente eternizaría la división. La norma es el evangelio de Jesucristo mismo" [3].

La intención de Küng es clara al plantear la unidad de la Iglesia. Esta unidad debe respetar la pluralidad, y en último término debe estar basada en el evangelio de Jesús. Finalmente ¿cuales son las características de la Iglesia de los pobres que para Sobrino plantean su unidad? Exactamente dice:

> 1. En la Iglesia de los pobres se han roto barreras seculares entre jerarquía y fieles, entre sacerdotes y obreros, entre campesinos e intelectuales. Pero estas barreras no se han roto en base a una democratización formal e igualadora de todos, sino en la forma de solidaridad, en la forma de " llevarse mutuamente", de ser "un" cuerpo eclesial y así de irse haciendo la Iglesia una.
>
> 2. En la Iglesia de los pobres se rechaza el pluralismo manipulador a los niveles fundamentales de la fe, pero se admite y exige la participación plural en la totalidad de la Iglesia. Admite por lo tanto la existencia de la jerarquía, como guía, expresión y plataforma potenciadora de la totalidad de la Iglesia.
>
> Admite el ministerio sacerdotal y la vida religiosa, que por sus propios condicionamientos aportan conocimientos especiales y la posibilidad de mayor dedicación. Pero admite también nuevos ministerios eclesiales, como los delegados de la palabra, y nuevas formas de organización eclesial, como son las comunidades de base.
>
> 3. La Iglesia de los pobres no desdeña los mecanismos típicamente eclesiales de unificación interna, sino que los hace posibles.

Por citar dos ejemplos significativos de este último punto. Siempre se ha dicho, y con razón, que la Iglesia convoca a través de la palabra y de los sacramentos. Pero normalmente esas convocatorias son "regionales", es decir, ocurren según distintos estratos sociales o son abstractamente universales, como en las celebraciones tradicionales de Congresos eucarísticos. Rara será una celebración litúrgica de " ricos" que convoque espontáneamente a los pobres. Sin embargo, lo contrario ocurre. Una celebración litúrgica que convoque por algo que haya sucedido en la Iglesia de los pobres, un martirio, una celebración campesina, tiene la capacidad de atraer a otros cristianos que sociológicamente no son pobres. La raíz de la diversidad en la capacidad de convocatoria está en que desde los pobres la palabra, la liturgia, el sacramento tiene la capacidad de evocar el origen de la fe y provocar a una misión concreta. Pero eso no ocurre a la inversa.

Por otro lado, la Iglesia de los pobres reconoce, admite y exige que el Obispo sea cabeza unificadora de la diócesis y ejercite el ministerio de la unidad. Pero este ministerio es en verdad unificante cuando el obispo oye la voz de su pueblo; este reconoce en el obispo su propia voz y ve en el obispo al buen pastor que está dispuesto a dar su vida por las ovejas. El papel unificador del obispo presupone, por lo tanto, un ministerio más fundamental, que es el de defender a su pueblo.

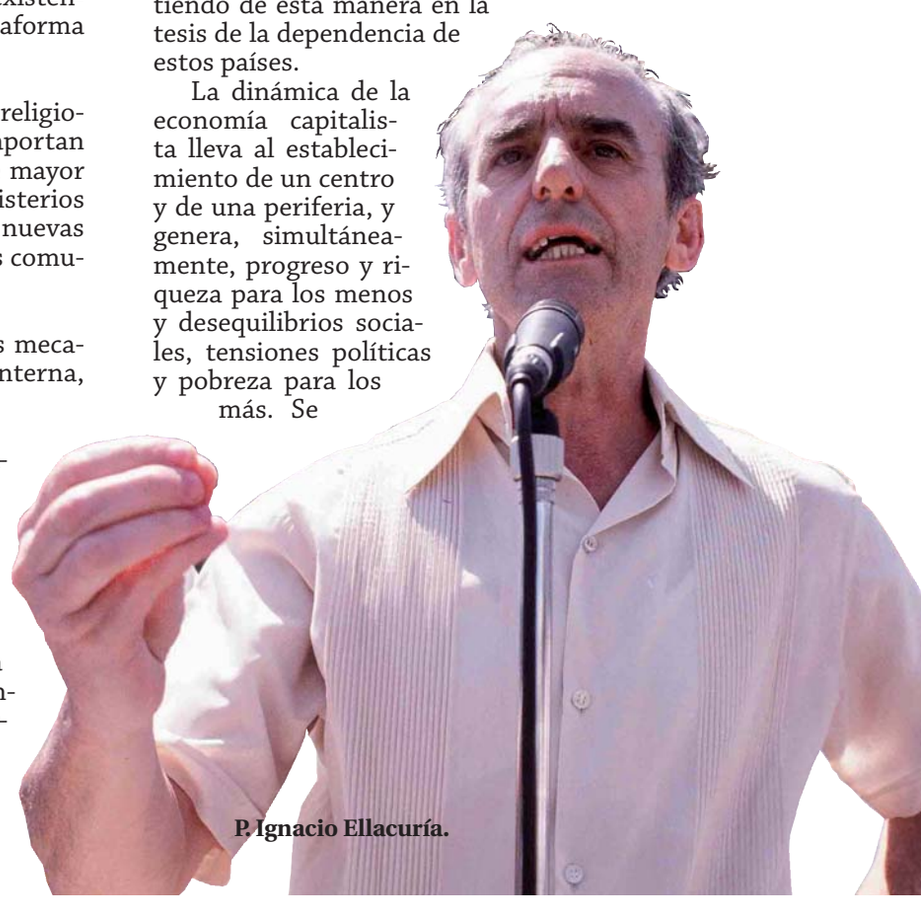
La Teología de la Liberación en América Latina: La Opción de la Iglesia Latinoamericana

Analizamos en primer lugar la situación de América Latina para comprender la actitud y el compromiso de la Iglesia Latinoamericana. Concretamente analizamos la situación que se daba en los años 70 y 80, pues de esta manera intentamos entender la actitud de la Iglesia en ésta época y la emergencia en este contexto de la Teología de la Liberación.

Es importante marcar esta diferencia, pues aunque parece que la situación política haya cambiado —desaparición de dictaduras militares como la de Pinochet o Videla— y avanzando hacia una mayor democratización; no parece que haya sido así con la situación económica, pues los oprimidos siguen siendo oprimidos y, últimamente, parece que las clases medias lo están pasando realmente mal...

La situación de América queremos analizarla en relación al desarrollo y la expansión de los grandes países capitalistas. Muchos autores piensan que el subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social, aparece como el subproducto histórico del desarrollo de otros países, insistiendo de esta manera en la tesis de la dependencia de estos países.

La dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera, simultáneamente, progreso y riqueza para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más. Se



P. Ignacio Ellacuría.

genera de esta manera una situación inicial de dependencia, que es el punto de partida para una correcta inteligencia del subdesarrollo en América Latina.

Sacerdotes y religiosos

Una mejor percepción de la trágica realidad del continente, las netas tomas de posición que la polarización política acarrea, el clima de participación más activa en la vida de la Iglesia creado por el Concilio y el impulso dado por la conferencia episcopal de Medellín, han hecho que el sector sacerdotal (y religioso) sea hoy uno de los más dinámicos e inquietos de la iglesia latinoamericana. Sacerdotes y religiosos, en proporción cada vez mayor, buscan participar más activamente en las decisiones pastorales de la Iglesia. Se observa en un buen número de países la creación de grupos sacerdotales —de características no previstas por el derecho canónico— para canalizar y reforzar esa inquietud naciente. En dichos grupos es predominante la voluntad de comprometerse con el proceso de liberación y el deseo de cambios radicales tanto en las actuales estructuras internas de la iglesia latinoamericana, como en las formas de su presencia y actuar en un subcontinente en situación revolucionaria.

Estas preocupaciones —y otros factores— han llevado en muchos casos a fricciones con obispos locales y nuncios apostólicos.

Son muchos los sacerdotes, por otra parte, que consideran un deber tomar posiciones personales claras y comprometidas en el campo político. Algunos participan activamente en él, con frecuencia en relación con grupos revolucionarios. Es frecuente hoy, en América Latina, que ciertos sacerdotes sean considerados como elementos "subversivos". Muchos están vigilados o buscados por la policía. Otros se hallan en prisión, son expulsados del país (Brasil, Bolivia, Colombia, República Dominicana, son ejemplos significativos) o asesinados por grupos terroristas anticomunistas. Para los defensores del orden actual, la "subversión sacerdotal" es sorprendente. No estaban acostumbrados a ella. Casi podría decirse que la actividad política de ciertos grupos de izquierda está, dentro de ciertos límites, asimilada y tolerada por el sistema, y hasta le es útil para justificar algunas medidas represivas. El papel que tradicionalmente han jugado los sacerdotes y religiosos en América Latina, hace , más bien, que su disidencia aparezca como particularmente peligrosa.

Los obispos

Son en particular los obispos de regiones más miserables y explotadas los que han denunciado más enérgicamente las injusticias de las que son testigos. Pero al señalar las causas profundas de ellas, han enfrentado a las grandes fuerzas económicas y políticas de sus países; y de ahí a ser acusados en terrenos que no les competen, e incluso de ser proclives a las ideas marxistas, no hay más que un paso. Algunos de estos obispos se han convertido en figuras políticas en sus respectivas naciones. Esto ha traído como consecuencia una vigilancia policial estrecha, y en algunos casos, amenazas de muerte por parte de grupos de extrema derecha[4].

Pero no se trata sólo de gestos de personalidades aisladas. Es a menudo el caso de todo un episcopado que toma francamente posición en este campo. A esto hay que añadir el empeño puesto por muchos obispos en operar cambios —de radicalidad variable, según los casos— en las estructuras actuales de la Iglesia.

La opción de la Iglesia Latinoamericana: *Declaraciones e intentos de Reflexión*

Los compromisos particulares de diferentes cristianos descritos por Gustavo Gutiérrez desembocaron a finales de los sesenta en una serie de compromisos escritos que animaban a seguir con estos compromisos. El más importante es el de la Conferencia episcopal de Medellín, celebrada en 1968, aunque se realizaron otros muchos que, no obstante, giraron alrededor de éste.

Una primera idea, persistente en estos documentos y que refleja una actitud general de la Iglesia, es el reconocimiento de la solidaridad de la Iglesia con la realidad latinoamericana.

La Iglesia evita situarse por encima de ella y trata de asumir más bien la responsabilidad que le incumbe en la actual situación de injusticia, a cuyo mantenimiento ha contribuido tanto por su vinculación con el orden establecido, como por su silencio frente a los males que este conlleva.

> *"Reconocemos ante todo* —dicen los obispos peruanos—*, que los cristianos, por falta de fidelidad al evangelio hemos contribuido con nuestras palabras y actitudes, con nuestro silencio y omisiones a la actual situación de injusticia. Nuestra Iglesia* —dicen más de doscientos laicos, sacerdotes y obispos salvadoreños— *no ha actuado eficazmente en la liberación y promoción del hombre salvadoreño. Se debe en parte al ya mencionado concepto incompleto de la salvación del hombre y de la misión de la Iglesia, y en parte al miedo de perder privilegios o sufrir persecución".*

En cuanto a la visión de la realidad, la miseria y la explotación del hombre por el hombre que se vive en América Latina es descrita como una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada que produce la muerte de millares de inocentes. De esta manera, un sector importante del clero latinoamericano pide que en la consideración del problema de la violencia se evite por todos los medios equipar o confundir la violencia injusta de los opresores que sostienen este "nefasto sistema" con la justa violencia de los oprimidos que se ven obligados a acudir a ella para lograr su liberación.

La liberación de las actuales servidumbres es, además, considerada en un importante texto de Medellín como una manifestación de la liberación del pecado, aportada por Cristo:

> *"Es el mismo Dios que, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que les tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano".*

La Iglesia quiere compartir esta aspiración de los pueblos latinoamericanos; los obispos se definen a sí mismos en Medellín como *"hombres de un pueblo que comienza a descubrir, en la encrucijada de las naciones, su propia conciencia, su propio quehacer [...] Estamos vitalmente conscientes de la revolución social que está en progreso. Nos identificamos con ella".*

Este socialismo será —afirman los sacerdotes argentinos del Tercer Mundo— "un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del hombre nuevo". Una de las figuras más influyentes de la iglesia mexicana, don Sergio Méndez, declaraba en una conferencia ásperamente discutida y atacada:

"Sólo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo... Creo que un sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera cristiandad, de justicia y de paz... No sé que forma de socialismo, pero esa es la línea que debe seguir Latinoamérica. Por mi parte creo que debe ser un socialismo democrático" .

Según Gustavo Gutiérrez, son los viejos prejuicios, inevitables elementos ideológicos, y también las ambivalencias del término socialismo, lo que hace que se emplee un lenguaje cauteloso, que se avancen distinciones, e igualmente que las afirmaciones al respecto puedan ser entendidas de formas diversas. Sigue diciendo que es por eso importante ligar a este tema, otro que contribuye —en un aspecto por lo menos— a apreciarlo inequívocamente. Se trata de la progresiva radicalización del debate sobre la propiedad privada. Repetidas veces se señaló su subordinación al bien social. Pero las dificultades en el logro de una conciliación entre la justicia y la propiedad privada, han llevado a muchos al convencimiento de que "la propiedad privada del capital conduce de hecho a la diferenciación entre capital y trabajo, al predominio del capital sobre el trabajador, a la explotación del hombre por el hombre..." .

La historia de la propiedad privada de los medios de producción evidencia la necesidad de su disminución o de su supresión en aras del bien social. Habrá, pues, que optar por la propiedad social de los medios de producción.

Finalmente, el proceso de liberación requiere la participación activa de los oprimidos, éste es uno de los temas más importantes en los textos de la iglesia latinoamericana. A partir de la constatación de la aspiración, generalmente frustrada, de las clases populares a participar en las decisiones que afectan a la sociedad global, se llega a comprender que es a los pobres a quienes toca el papel protagonista en su propia liberación: "es primero a los pueblos pobres y a los pobres de los pueblos a quienes corresponde realizar su propia promoción". Rechazando todo tipo de paternalismo, se afirma que "la transformación social no es meramente un revolución para el pueblo sino que el pueblo mismo—sobre todo los sectores campesinos y obreros, explotados e injustamente marginados—, debe ser agente de su propia liberación". Esta participación exige una toma de conciencia, por los oprimidos, de la situación de injusticia.

La justicia y, consecuentemente, la paz —declaran los obispos latinoamericanos— se conquistan por una acción dinámica de concienciación y organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos muchas veces impotentes en sus proyectos sociales por falta de apoyo popular.

Sin embargo, las estructuras del momento impedían la participación popular y producían la marginación de las grandes mayorías, que no encontraban tampoco canales de expresión para sus reivindicaciones. En consecuencia, la Iglesia se siente urgida a dirigirse directamente a los opresores, llamándolos a tomar las riendas de su propio destino, comprometiéndose a apoyarles en sus reivindicaciones, dándoles oportunidad de expresarlas y expresándolas ella misma.

En Medellín se aprobó, precisamente, como línea pastoral "alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de la verdadera justicia".

NOTAS:

1. SOBRINO, J., *Resurrección de la Verdadera Iglesia; Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Ed. Sal Terrae, 1984. Pág.105.

2. ELLACURÍA I., *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, UCA, 1977.

3. KÜNG H. , *La Iglesia*, Barcelona, 1968.

4. Nota del autor: Cuando Gustavo Gutiérrez escribía sobre este tema, el arzobispo de El Salvador, Monseñor Romero, todavía no había sido asesinado.

BIBLIOGRAFÍA:

AA.VV., *Instrucciones Sobre Teología de la Liberación*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

BOFF, L. y C., *Cómo Hacer Teología de la Liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación, perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia; los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Editorial SAL TERRAE, Santander, 1984.

SOBRINO, J., *Liberación con espíritu; Apuntes para una nueva espiritualidad*, Editorial SAS TERRAE, Santander, 1985.

Vista aérea de la capital de El Salvador.

Mujer e Inquisición en época moderna

Berta Echániz Martínez
Historiadora

Inquisición y judías conversas

La expulsión de los judíos del territorio peninsular no acabó por completo con la tradición judía, sino que la vida criptojudía subsistió en distintos centros de conversos. Así, el Santo Oficio prestará especial atención a aquellos conversos, vigilándoles muy de cerca para que no cayeran en ninguna herejía que les hiciera volver a sus antiguas prácticas judías.

De todos los grupos investigados, parece ser que fueron las mujeres las que sufrieron un trato más cruel por parte de la Inquisición. De hecho, los testimonios de la época ponen de manifiesto cómo en estos procesos inquisitoriales llegaban a haber acusaciones entre los propios familiares o, incluso, podían ser utilizados por determinadas personas para sus propios fines.

La mayor parte de las pruebas que podían inculpar a un converso se basaban en la delación, en el uso de la tortura o en indicios de escaso valor probatorio, por lo cual dejaban un amplísimo margen a la libre apreciación de los inquisidores[1].

Como pruebas de judaísmo podría considerarse: practicar la circuncisión, celebrar determinadas fiestas hebraicas...O determinadas prácticas ambiguas que eran vistas como sospechosas ante la mirada inquisitorial, como no comer cerdo, ponerse ropa limpia interior los sábados, bañarse los días de ayuno, rezar los salmos de David...

Dentro de un marcado ambiente de sospecha, no es de extrañar que, en los procesos judiciales, los acusadores tuvieran muchas más ventajas sobre la rea en cuestión, además, las fuentes de la época vienen a constatar las limitaciones de los métodos inquisitoriales para obtener información. Fray Hernando de Talavera nos dice en la *Católica impugnación* cómo los conversos eran considerados apóstatas por los detalles más simples: cambiarse de camisa los sábados, usar unas formas especiales de degollar las reses...

Inquisición y ortodoxia cristiana: beatas y visionarias

A partir del siglo XVI se establecerá, en la Península, un clima de agitación intelectual e innovación espiritual en defensa de una interiorización del cristianismo. En este contexto, destacarán mujeres carismáticas, líderes espirituales que, a través del éxtasis, visiones y curaciones milagrosas confirmaban su poder divino: *beatas, alumbradas, visionarias*... Que insistirán en las relaciones personales entre el alma y Dios, de forma directa, sin mediación de personas o instituciones, una unión inmediata e interior. Creían que el Espíritu Santo iluminaba su conocimiento de las Escrituras, ubicando su vida espiritual, por lo que, para ellas, la jerarquía eclesiástica resultaba infructuosa y perniciosa.

"Akelarre", Goya, finales siglo XVIII.

La Iglesia, en "pro" de la ortodoxia católica, investigará de forma implacable a estas mujeres y a aquellas sospechosas de tendencias erasmistas o luteranas, sufriendo las consecuencias negativas de su fama. Así, se inicia una política de censura a fin de controlar la vida cultural y religiosa.

Estas mujeres que surgieron en la escena espiritual, defendiendo el cristianismo de corazón sin la intervención de sacerdote o sacramento alguno, constituían un desafío a la postura ortodoxa de que la salvación sólo podía conseguirse a través de la Iglesia. Normalmente, estas mujeres no solían escribir sus pensamientos, no dejando un testimonio directo de sus vidas —con excepciones como Teresa de Ávila o sor María de Ágreda— por lo que tenemos que estudiarlas a través de lo que escribieron sus detractores de los procedimientos inquisitoriales.

Así, la Iglesia estaba tan alarmada ante la intromisión en la autoridad eclesiástica de este grupo de alumbradas que comenzó a investigar a sus líderes: Isabel de la Cruz, María de Cazalla, Francisca Hernández... Por lo que en 1525 se

promulgó un edicto en el que se señalaban cuarenta y ocho proposiciones que los inquisidores podían consultar, en el transcurso de su investigación, para castigar la herejía de estos alumbrados.

No olvidemos que, por estas fechas, la Inquisición querrá también elevar el nivel moral de la población, señalando y castigando determinadas conductas sexuales: el simple fornicio, la sodomía, el bestialismo, la bigamia... delitos que, en muchas ocasiones, tendrán a una mujer como protagonista, ya que ellas eran, ante los ojos de los hombres, mucho más propensas a caer en el pecado y dejarse arrastrar por los vicios.

Inquisición, brujas y endemoniadas

Las actividades llevadas a cabo por sortílegas y encantadoras, en definitiva, aspiraciones del ser humano de trascender de lo meramente palpable, prácticas relacionadas con la magia y la superstición eran consideradas por la Inquisición como desviaciones de la ortodoxia religiosa, por tanto, sospechosas de herejía.

Existirá una mayor incidencia del género femenino en el marco de estas actividades. De hecho, los tratadistas de la época explicarán porqué las mujeres son más propensas a ello. En cualquier ciudad o pueblo de la península, allá por los siglos XVI y XVII, se dieron causas contra mujeres y hombres malfamados, tenidos por hechiceros que, aplicando técnicas distintas ("malas artes"), creían entrar en relación de forma más o menos explícita con el diablo. Así, Lucifer anda por todas partes, se mezcla entre la gente. Sin embargo, de todos será bien sabido que las mujeres tienen una especial inclinación a entenderse con él, para satisfacer sus pasiones y odios amorosos o para ganar dinero, vendiendo sus conocimientos mágicos a otras mujeres y hombres que también están dominados por la pasión, pero que se consideran ignorantes[2].

Estas mujeres, vistas como encarnación de lo extraordinario, de lo cíclico, de lo amoral y poco habitual se convertirían en chivo expiatorio de males y desgracias colectivas. Así, la hechicera urbana o la bruja rural estarán relacionadas con un estilo de vida más íntimo y secreto, más cotidiano, más cercano a las necesidades amorosas y sexuales de la población. Por lo que uno se plantea si tales procesos inquisitoriales contra brujas, hechiceras o, incluso, beatas, revelan un primer movimiento de emancipación femenina, de anhelos de libertad[3].

A la hora de hacer una distinción entre los conceptos de bruja y hechicera, siguiendo a M.J. Torquemada[4], es conveniente señalar la denominada "geografía de la brujería y el hechizo". En este sentido, viene a establecerse una línea divisoria del territorio peninsular en dos mitades, cuyo límite estaría en los Montes de Toledo: hacia el norte, sería escenario de brujería, mientras que hacia el sur, será zona de sortílegos y adivinadores. Por un lado, las brujas suelen asociarse con el culto al diablo, manifestaciones multitudinarias, gregarismo; sus prácticas son castigadas con penas más severas —no olvidemos que nos referimos a una zona de pasado históricamente matriarcal, donde el miedo al poder de la mujer podía ser mayor—. Mientras que las hechiceras las relacionaban con sortilegios en un ambiente de aislamiento. Lo que realmente preocupaba al inquisidor eran los delitos invocadores del demonio: los filtros amorosos, cuyas invocaciones solían recitarse en el momento de la consagración.

Son muchos los procesos inquisitoriales llevados a cabo contra mujeres por prácticas de este tipo. A modo de ejemplo señalar a Magdalena de la Cruz (1546). Esta monja franciscana será desterrada de su propio convento por la Inquisición, acusada de pactar con el diablo y mantener relaciones sexuales con dos serafines. Si observamos el interrogatorio que se le practica, existen muestras evidentes que las preguntas y conjeturas a las que se llegan, por sus

similitudes y paralelismos, parecen sacadas de la obra de Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei,* u otra similar. Sin olvidar que lo que realmente existía detrás de tales acusaciones era una lucha por el poder dentro del convento[5].

Inquisición y mujeres del nuevo mundo

Muchos de estos asuntos que acabamos de ver y que preocupaban a la Iglesia en España, serán los mismos que pasaron en la Iglesia colonial, donde la Inquisición también querrá proteger la religión y la cultura frente a las herejías.

Entre 1550 y 1570 empezaron a llegar a la península peticiones a favor del establecimiento en las Indias de tribunales permanentes del Santo Oficio que dependiesen de la Suprema. Las quejas primordiales apuntaban a las injusticias e incompetencia de una Inquisición que había vuelto a ser episcopal y monástica[6]. Y ya entre 1570 y 1571 se fundarán los primeros tribunales del Santo Oficio en América, con sede en Lima y México (su jurisdicción incluía los actuales territorios mexicanos, de América central, el sudoeste de Estados Unidos y Filipinas). Unos años más tarde, separando las Antillas, Panamá, Cartagena, Santa Marta, Venezuela, Bogotá y Popayán, se creó el tribunal de Cartagena de Indias.

En los territorios americanos las acusaciones inquisitoriales hacia las mujeres serán un reflejo de las practicadas en la Península. Así, por ejemplo, encontramos casos de actividades judaizantes o un gran auge del movimiento de beatas y alumbradas en estas tierras, mujeres que tuvieron que soportar las consecuencias negativas de una popularidad sometida al escrutinio inquisitorial, como la visionaria Catarina de San Juan o la alumbrada Marina de San Miguel. O episodios donde se mezclan la devoción a los santos con los objetivos de la magia amorosa, como el caso de la adolescente Rosa de Escalante.

Otros temas que trataba la Inquisición en el Nuevo Mundo eran propios de la sociedad del lugar. Así, la lucha ante la falta de claridad y delimitación de límites entre el catolicismo y la devoción popular fue una constante en esas tierras. Dada la variedad existente entre mestizas, mulatas y africanas, solían organizar rituales religiosos populares que combinaban lo profano con lo sagrado. De esta forma, se extendió el uso de los llamados oratorios, altares privados donde celebraban largas ceremonias, y contra los que se promulgaron varios edictos en su contra. Todas estas mujeres suponían un determinado obstáculo para una institución exclusivamente masculina que quería ejercer un control efectivo sobre toda la población.

NOTAS:

1. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio; *El problema judío*, en red http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/problemajudio.htm

2. CARO BAROJA, Julio; *El ballet de la bruja y el inquisidor*, en red http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/inquisidorbruja.htm

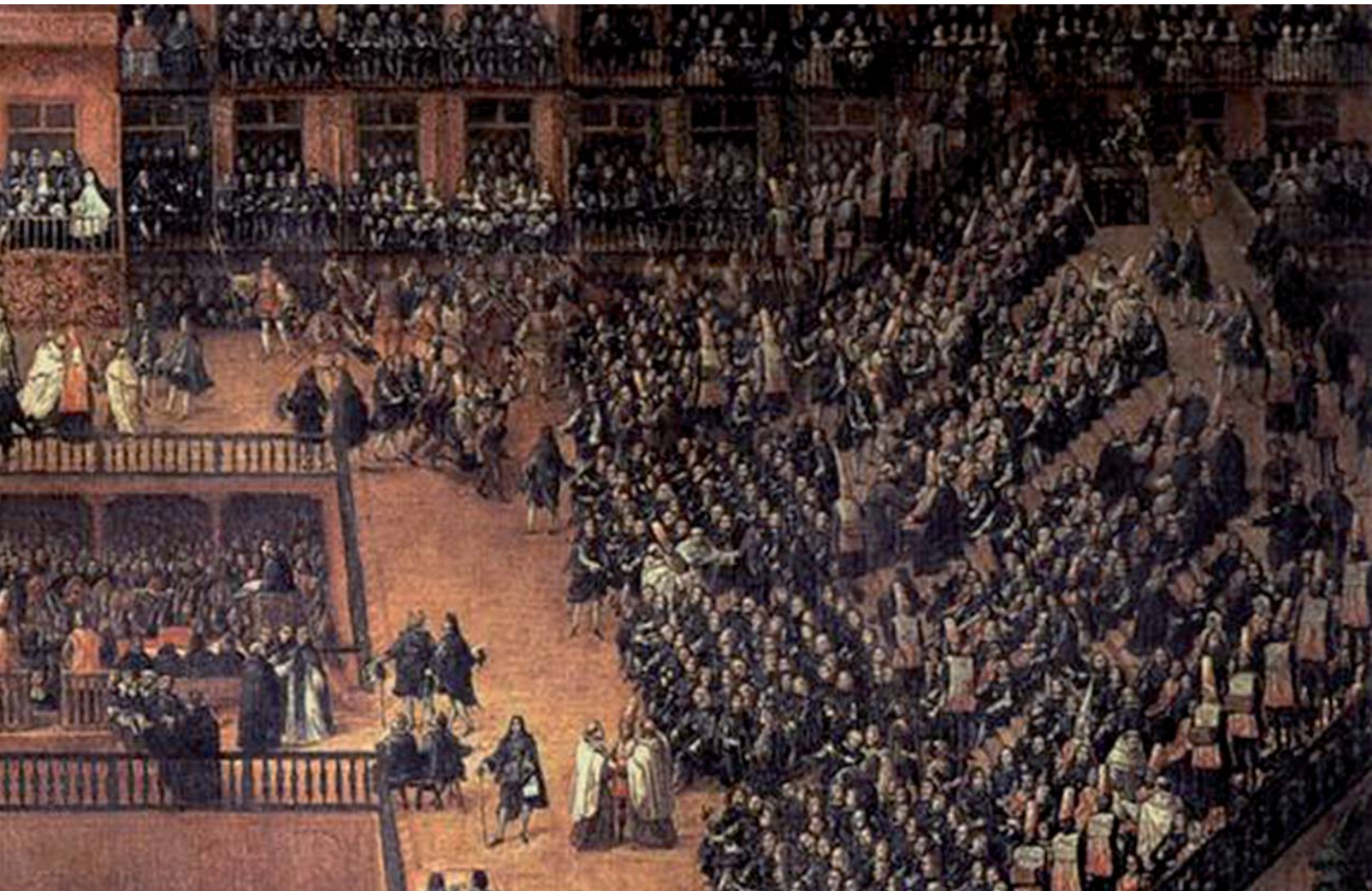
3. PÉREZ ESCOHOTADO, Javier; *Sexo e Inquisición en España*, Temas de Hoy, Madrid, 1992.

4. TORQUEMADA, Mª Jesús; *La Inquisición y el Diablo*, Universidad de Sevilla, 2000.

5. MACKAY, A. y WOOD, R.; *Mujeres diabólicas*, en Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss.VIII-XVIII), Asociación Cultural al-Mudayna, Madrid, 1991.

6. BIRCKEL, M.; *La Inquisición en América*, en red http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/inquisicioenamerica.htm

"Auto de Fe de la Inquisición española en la Plaza de Madrid", Francisco Ricci, 1683.



Francesc-Joan Monjo i Dalmau
Institut d'Estudis Calpins

Los mártires de El Salvador

Acto cívico de denuncia por los asesinatos de la UCA.

La madrugada del 16 de noviembre de 1989 un grupo de soldados pertenecientes al batallón Atlacatl de las Fuerzas Armadas de El Salvador entraron en el campus de la Universidad Centroamericana (UCA) con la intención de acabar con la vida de los jesuitas que vivían en la residencia universitaria. Se les acusaba de "testaferros del comunismo internacional" y de "directores intelectuales de todos los desórdenes callejeros y actos vandálicos protagonizados por las turbas izquierdistas", y se señalaba a la UCA como "refugio de subversivos y de dirigentes terroristas".

El conocido teólogo de la liberación y rector de la UCA, Ignacio Ellacuría, y otros cinco jesuitas: Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Amando López y Joaquín López, fueron asesinados (no estaba allí el padre jesuita Jon Sobrino, símbolo de la justicia y la paz y hombre de compromiso personal e intelectual con las mayorías oprimidas, ya que en ese momento se encontraba en Tailandia dando un ciclo de conferencias). Los militares tenían orden de no dejar testigos, y dos mujeres (una trabajadora de labores domésticas, Elba, y su hija Celina) fueron también brutalmente tiroteadas.

Veintiún años después de estos asesinatos perpetrados por el ejército salvadoreño que conmocionaron a la comunidad internacional, en diferentes lugares se ha rendido justo homenaje a las víctimas por haber sido personas de fiel compromiso con la defensa de los derechos humanos de los pobres de El Salvador y de todo el mundo. Por eso, el Institut d'Estudis Calpins y el Departamento Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Alicante nos hemos querido sumar a este año conmemorativo rindiendo homenaje a los "mártires de El Salvador", y lo haremos con la organización de un congreso bajo el título "Misiones y misioneros jesuitas en la historia" dentro del *II Curs d'Estudis Jaume Pastor i Fluixà*. Sin duda, es un deber histórico recordar la muerte injusta de estos sacerdotes jesuitas y de las dos mujeres, así como tampoco deberían caer en el olvido la multitud de víctimas inocentes de la guerra civil en El Salvador.

Si la figura de monseñor Romero, quien fue asesinado mientras celebraba misa en 1980, ha ido creciendo con el paso del tiempo para convertirse en un referente en la defensa de los derechos humanos (denunció los abusos del gobierno, condenó la violencia del ejército salvadoreño y abogó por un cambio social en favor de los pobres), Ignacio Ellacuría está cada vez más presente, y se le recuerda como uno de los teólogos más innovadores, un gran filosofo y uno de los grandes cristianos del siglo XX. Los que le conocieron coinciden en que era un hombre sorprendente por su inteligencia, tenacidad y capacidad de entrega a favor de los más pobres y desprotegidos. Junto con otros compañeros jesuitas y teólogos intelectuales, dedicó su vida al servicio de la mejora de la sociedad salvadoreña, y denunció las inhumanas condiciones de explotación y de miseria de los excluidos de la sociedad: los campesinos sin tierra.

En los años 60 y 70 del siglo XX América Latina sufría graves desigualdades sociales —aún hoy las sigue habiendo— y las dictaduras militares evitaban cualquier intento de cambio estructural. El gobierno de Reagan (EE.UU.) daba apoyo incondicional a las multinacionales que expoliaban buena parte de las riquezas del subcontinente y a los gobernantes que consentían aquel expolio a cambio de beneficios privados. En este difícil contexto político y social surgió en la Iglesia la Teología de la Liberación, la cual exponía que Dios deseba la liberación; la vida digna para todos los hombres en una sociedad donde había, y hay, injusticias estructurales. Esta nueva teología recibió como respuesta una sangrienta represión en gran parte de América Latina.

El padre Ignacio Ellacuría fue uno de los principales líderes de este movimiento. Hablaba de la liberación ofrecida por Dios a todos los hombres, una liberación que alcanza todos los dominios u órdenes de lo humano, incluido el socioeconómico y el político. Además, Ellacuría decía que la universidad debía analizar críticamente aquellas estructuras que condicionan, para bien o para mal, la vida de los ciudadanos, y que debía contribuir a la denuncia de las injusticias y, a su vez, crear modelos nuevos que se pudieran poner en marcha.

Por su tenaz lucha contra la opresión y la represión, Ellacuría sufrió amenazas de los "escuadrones de la muerte" (paramilitares de extrema derecha). Fue acusado de peligroso jesuita de izquierdas por su defensa de la reforma agraria, el análisis del fraude electoral de 1972 y el apoyo a una huelga de maestros. En los años 80, en plena guerra civil entre la guerrilla y el ejército nacional, hizo de mediador para lograr la paz; apostó por una paz negociada como única vía para la solución del conflicto contribuyendo a ella hasta el último día de su vida.

Aunque los hechos fueron más o menos estudiados, nunca ha quedado completamente aclarado qué fue lo que ocurrió. Todavía hoy sigue sin hacerse justicia. El resultado fue un crimen sin castigo: los ejecutores absueltos y el total encubrimiento del Estado Mayor. Ahora, la Audiencia Nacional Española ha reabierto el caso con la idea de hacer justicia y honrar la muerte de las dos inocentes mujeres y de los seis padres jesuitas: los mártires de la UCA.

Andrés Ortolá Tomás
Institut d'Estudis Calpins

Nuestras campanas

Quizás sean pocos los calpinos que conozcan el nombre de las campanas instaladas en la torre de nuestro campanario. Sustituyen a las que durante la guerra civil fueron destruidas y, desafortunadamente, desconocemos los nombres que tenían. Sólo quedó la llamada "Nuestra Sra. del Rosario", fechada en 1857. Seguramente se dejó para los toques de aviso.

Las nuevas campanas bendecidas el día 22 de octubre de 1949, llevan las siguientes inscripciones:

La mayor "Francisco Franco 1949-Calpe". Esta campana fue refundida en 1963 en los talleres de Salvador Manclús de Valencia, rebautizándose con el nombre de "Concilio Vaticano II" el 29 de septiembre de 1963. Tiene un peso de 307 Kgs.
La segunda "Francisco Sendra-Pbro Caido por Dios y por España". Peso 137 Kgs.
La tercera, "María de las Nieves-1949-Calpe". Peso 91 Kgs.
La cuarta, la antedicha "Nuestra Sra del Rosario". Peso 56 Kgs.

Nos resulta interesante hablar del ritual de consagración de las campanas, las cuales se bendicen con sal y agua mientras se cantan diez salmos, varias antífonas y oraciones. El oficiante, asistido por los padrinos, lava la campana interior y exteriormente con agua bendita. La unge por el exterior con el Oleo Santo *infirmorum* haciendo en ella siete cruces, y por el interior con el Santo Crisma le hace cuatro.

Se pone en el incensario timiana, incienso y mirra, colocando acto seguido dentro de la campana para que la nube de humo perfumado la envuelva toda, cantándose entre tanto un salmo con su antífona. Finalmente, un diácono canta el Santo Evangelio, lo presenta al oficiante y con el beso de éste se termina la ceremonia.

La historia de las campanas se pierde en la noche de los tiempos. Es opinión generalizada la que atribuye las primeras fundiciones en bronce a la villa de Campania en Italia. Según cuentan, entre los años 604 y 606 se mandó que en todas las iglesias católicas se colocaran campanas que tocasen en los divinos oficios, misas solemnes y festividades.

Lo más curioso de las campanas y sus toques es que tienen poco que ver con la imagen que tenemos de ellos. Muchos piensan que sólo se toca para llamar, para avisar, y, sin embargo, la inmensa mayoría de los toques tradicionales servían para acompañar, para informar, para indicar la pertenencia a una misma comunidad.

El toque del "Ángelus" es uno de ellos. Se tocaba tres veces: al amanecer, que en muchas poblaciones significaba la apertura de las murallas y el principio de la actividad comercial y artesanal; toque de mediodía, que coincidía con las doce solares y al atardecer marcando el final de la jornada laboral y el cierre de algunos portales de las murallas.

Una de las pocas expresiones comunes en toda España relacionadas con las campanas es la de "Maria me llaman", y que posiblemente fuese difundida por los mismos fundidores ambulantes.

En muchísimas ocasiones, las campanas se fundían cerca del lugar en que tenían que instalarse. Así sucedió en Benissa en 1867, según deja constancia su cronista oficial Joan Josep Cardona. En aquella fecha, el Ayuntamiento se comprometió a aportar la cantidad de 800 escudos, entregar cuatro de las campanas existentes y veinte arrobas de metal que serían a discreción del fundidor, bien en cobre o estaño, o ambos metales a la vez. Así mismo, el Ayuntamiento aportó la leña y carbón, ladrillos y tierra para los moldes y demás materiales necesarios para la fundición.

La sonoridad de las campanas es más importante que la grandeza y el peso. Hasta bien entrado este siglo existían los campaneros; antaño oficio muy considerado. Estos hombres conocían una gran variedad de toques, muchos de ellos perdidos, entre los que están:

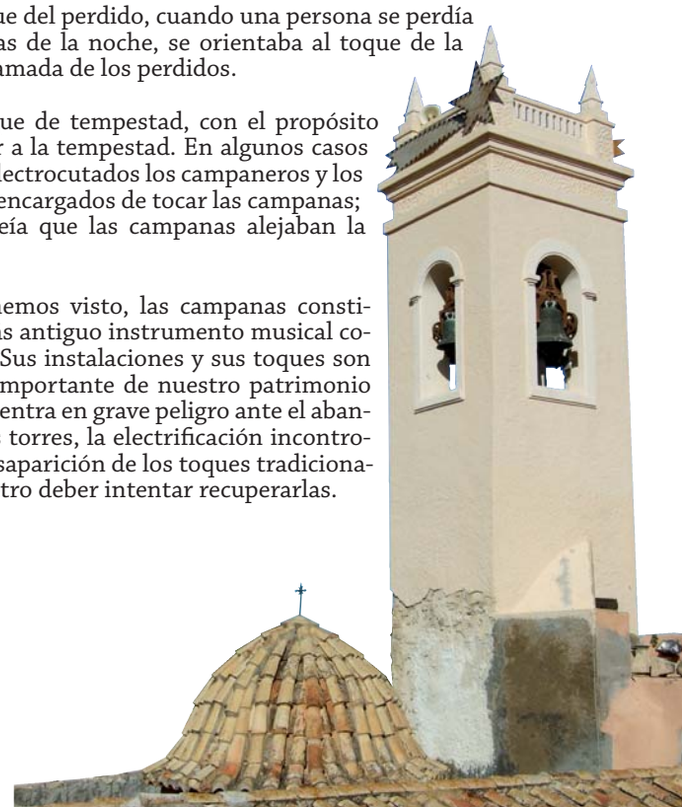
- El toque de agonía, se tocaba desde el momento en que entraba uno en agonía hasta que fallecía. Tocando con toque de badajo acompasados y con pausas con las cuerdas.

- El toque de rebato y el toque de fuego, eran toques para convocar a los vecinos frente a cualquier peligro. Tocaban campanas seguidas y con cuerda.

- El toque del perdido, cuando una persona se perdía a altas horas de la noche, se orientaba al toque de la campana llamada de los perdidos.

- El toque de tempestad, con el propósito de espantar a la tempestad. En algunos casos murieron electrocutados los campaneros y los sacerdotes encargados de tocar las campanas; la gente creía que las campanas alejaban la tormenta.

Como hemos visto, las campanas constituyen el más antiguo instrumento musical comunitario. Sus instalaciones y sus toques son una parte importante de nuestro patrimonio que se encuentra en grave peligro ante el abandono de las torres, la electrificación incontrolada y la desaparición de los toques tradicionales. Es nuestro deber intentar recuperarlas.



Els arquetipus còsmics en el temple cristià

Núria Gómez i Bolufer
Institut d'Estudis Calpins

"El diví arquitecte", Bíblia il·lustrada del segle XIII.

Al llarg de la història del cristianisme, el simbolisme ha estat íntimament lligat a la representació de les seues creences. Les imatges i els símbols han sigut, des d'edats ben primerenques, un recurs explotat amb dos objectiu clars: d'una banda l'educació dels fidels en el cristianisme, i d'altra banda la justificació o reforç ideològic de la teologia cristiana.

Per poder arribar a entendre, en general, el simbolisme i, en concret, les referències còsmiques que intentarem desvelar en aquestes línies, hem de tindre en compte que el simbolisme primigeni cristià recull l'herència del paganisme i l'adapta al cristianisme com una forma més d'aproximació a la comunitat.

En aquesta ocasió estudiarem principalment els aspectes simbòlics i còsmics que es poden trobar en els traçats de les esglésies al llarg de l'Edat Mitja. És precisament en aquest període històric-artístic on trobem la seua màxima representació, fàcilment deduïble llegint algun dels molts teòlegs de l'època. A mode d'exemple tenim el cas del bisbe de Mende, el dominic Guillem Durand (1230-1296), que escrivia en la seua *Rationale Divinorum Officiorum*[1] el següent: "Tots els elements pertanyents als oficis litúrgics, objectes i ornaments de l'Església estan plens de senyals divines i misteris sagrats i cadascun d'ells vessa una celestial dolçor, sempre que siga descobert per un observador diligent que sàpiga extraure *la mel de la roca i l'oli de la dura pedra* [Deut 32:13]"[2]. Aquestes paraules són, des del nostre punt de vista, una exposició perfecta del pensament simbòlic medieval, i de les seues representacions en els diversos elements que conformen el ritus, incloent-hi l'arquitectura.

Tornant de nou a les referències del paganisme, caldria remarcar que un dels grans encerts de la història de l'Església ha sigut saber adaptar a la religió aspectes tan inherents a l'ésser humà com és el simbolisme. D'aquesta manera l'Església ha extrapolat la mitologia a la teologia, permetent, d'altra banda, la supervivència en el temps de tots aquests símbols còsmics i pagans, alguns dels quals intentarem analitzar a continuació.

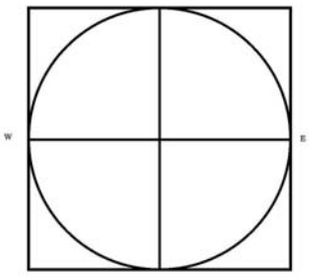
El temple cristià: representació del cosmos

En totes les religions els temples són la *imago mundi* (la imatge del món) i l'estructura interna d'aquest. En el cas de les esglésies cristianes, a més, hem d'afegir la síntesi d'aquesta imatge i de la seua realització entesa com la creació divina de l'Univers.

Entre els pensaments que el simbolisme medieval començà a expandir, estava la idea que l'edifici sagrat era còsmic, fet a imitació de l'Univers: "*si la casa de dios por excelencia es el cosmos, el templo terreno no deja de ser una imitación, lo más perfecta posible, del cosmos y de la casa divina*" [3].

La construcció de qualsevol església era en totes les seues fases, un acte sagrat, i per tant especificat i tipificat des dels inicis. Així, tots els temples començaven amb la tria del solar a construir. Aquesta elecció no es deixava mai a l'atzar: el lloc havia de ser privilegiat en algun sentit. Preferiblement havia d'estar al centre de la població, en la mateixa plaça central i, si l'orografia ho permetia, en un lloc elevat perquè es pogués observar des del major nombre de perspectives possibles. Una vegada escollit el lloc per a la construcció del temple, es seguien diversos procediments: el ritus de fundació, la col•locació de la primera pedra, l'edificació i la dedicació del temple.

El ritus de fundació era el primer de tots ells, i la finalitat principal era la d'orientar l'edifici seguint un eix E-W. En primer lloc es col•locava el *Gnomon*[4]: element que permetia traçar un cercle inicial, de la mateixa manera que Déu, en l'inici de la creació, va traçar un cercle per a separar l'abisme del Món. A continuació es marcava el punt de l'ombra del *Gnomon* sobre el perímetre del cercle pel matí, i per la vesprada es repetia l'operació, facilitant així el traçat de l'eix E-W i trobant la seua orientació en base al moviment del Sol. En perpendicular es marcava un altre eix, que seria N-S, i finalment es traçava el quadrat, figura geomètrica principal del temple. A continuació es passava a la col•locació de la primera pedra sobre el traçat de la planta. Aquesta roca primigènia es situava en el mur Est de la mateixa.



Tot seguit a la dispocisió de la primera pedra començaven amb l'erecció del temple, que seguia sempre un model simbòlic previ. Ara bé, no existeix un sol model de representació, ni en un sol sentit, és a dir, el traçat simbòlic d'una església pot estar projectat seguint programes o models molt diversos (amb independència que els utilitzen de manera aïllada o interrelacionats). Malgrat aquesta varietat de models, en aquesta ocasió i per motius pragmàtics, ens centrarem bàsicament en tres arquetipus[5]: l'*ad quatratum*, l'*Axis Mundi*, l'Home-Déu. Cadascun d'aquests models té una concepció i plantejament diferent, però tots tenen en comú un objectiu: aconseguir donar als temples un caràcter sagrat mitjançant la representació simbòlica del Cosmos o l'Univers en la seua arquitectura. Tots aquests models són els arquetipus còsmics.

En primer lloc parlarem del model *ad quadratum*, molt relacionat també amb la quadratura del cercle, ja que segueix les mateixes estructures geomètriques. Es tracta d'un dels més simplificats i el més utilitzat en l'art romànic, pel que fa a la planta de l'edifici. La principal característica d'aquest model arquitectònic resideix en la fusió de dues figures geomètriques: el quadrat i el cercle. El quadrat és la representació de la Terra i així mateix dels quatre elements naturals (foc, terra, aire i aigua), mentre que el cercle és símbol de la perfecció i de l'homogeneïtat, i correspon al Cel. Aquestes dues figures còsmiques es complementen amb una altra de forta ascendència religiosa, unint, així, cosmologia i teologia. Aquest altre símbol primordial al què ens referim és la creu: símbol del cristianisme que naix de la unió entre el quadrat (Terra) i el cercle (Cel), i dels punts tangencials que en resulten al circumscriure un quadrat en el cercle.

La creu, a més de ser el símbol cristià per excel•lència, és el símbol de l'ascensió al Cel, doncs Jesucrist morí en la creu per aconseguir la redempció humana i la salvació de les ànimes. La combinació d'aquestes tres figures essencials és fàcilment diferenciable a colp d'ull en les plantes romàniques.

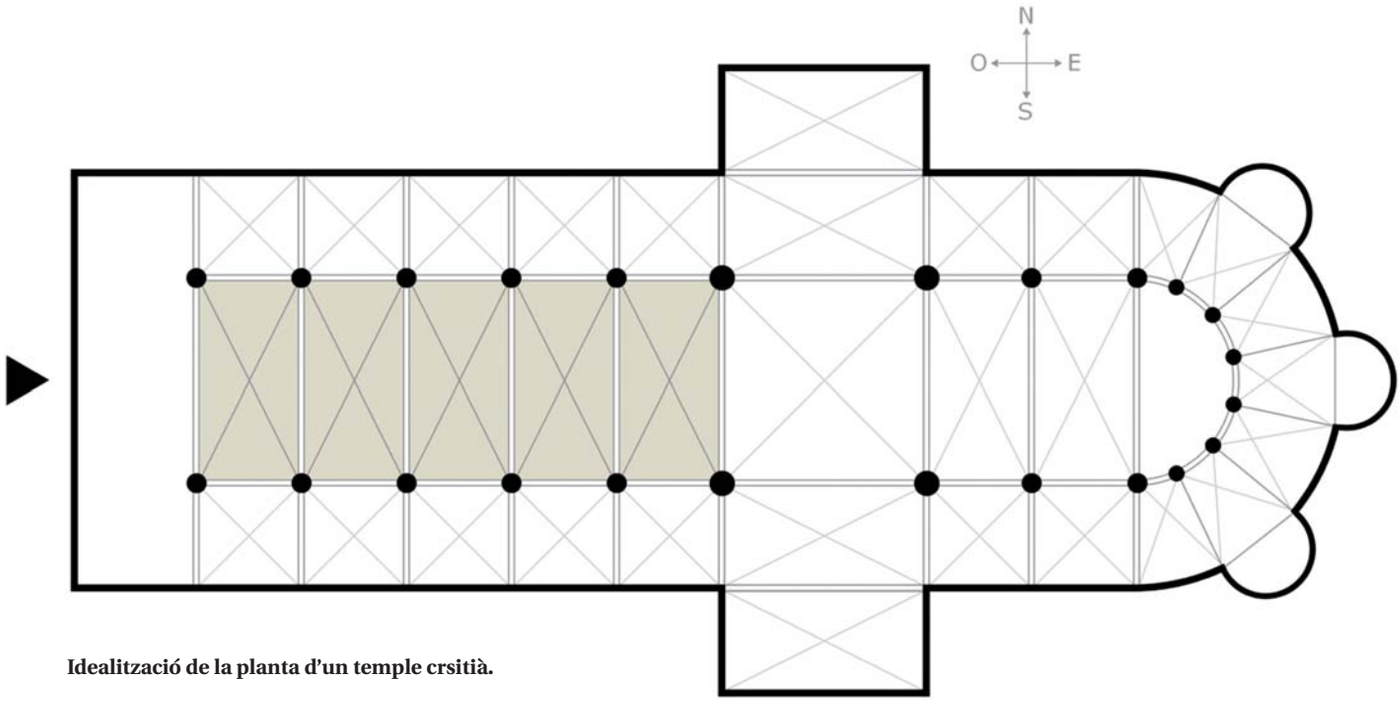
Aquest aspecte simbòlic, cosmològic i revelador del temple cristià, està constatat en nombrosos textos com podem observar al llegir a Sant Pere Damiano: "*la Iglesia es la imagen del mundo*" [6]. A banda hem de destacar que el model *ad quadratum* es basa en un dels models bíblics principals com és la Jerusalem celestial o la nova Jerusalem. La descripció més minuciosa que en trobem en les Sagrades Escriptures és de la visió de Sant Joan en el llibre de l'Apocalipsi (Cap. 21, vers. 9-23) en la què es descriu una ciutat quadrangular amb unes mesures molt específiques, de les que totes elles corresponen a una proporció determinada: una canya d'or que duu un dels set àngels portadors de les últimes set plagues del Món.

Un altre dels arquetipus còsmics és el de l'*Axis Mundi*[7]. Aquest era comunament representat i relacionat com un arbre, símbol que evoca la verticalitat i sentit ascencional, al mateix temps que és un símbol còsmic en tant que representa els tres nivells del món: les seues arrels corresponen al món soterrani o l'inframón, el tronc al món terrenal i la copa al celestial.

L'arbre del món representa la vida i, a més a més, és en ell mateix un *axis mundi*, centre del món que troba el seu paral•lelisme cristià en l'arbre del Paradís, situat al centre de l'Edén, des d'on sorgien els quatre rius: Fison, Geon, Eufrates i Tigris.

La representació de l'església cristiana com un *axis mundi,* no és ni més ni menys que la simbolització de l'església com el centre del cristianisme i dels seus fidels, en tant que és un lloc principal en les seues vides, el lloc de comunió i reunió amb el seu Déu.

En relació a aquest arquetipus, podríem observar l'alçat de les pròpies esglésies o dels àbsis d'aquestes, però en aquesta ocasió ens agradaria tractar una altre exemple ben significatiu i que ens serveix per a lligar-lo amb altres simbolismes. Es tracta de la torre campanar que segueix el mateix esquema de la planta del temple. Per això, en moltes ocasions s'estructura al voltant de diverses formes cúbiques rematades amb una cúpula o una piràmide —forma intermèdia entre el cub i l'esfera. Ara bé, hi ha un altre significat ascensional, la torre amb la seua agulla i la pròpia estructura vertical indiquen el camí de la salvació al món celestial.



Idealització de la planta d'un temple crsitià.

Una altra de les consideracions que hem de fer al respecte és que el campanar és una torre solar. En molts dels nostres pobles és fàcilment observable com és un dels punts que rep els primers rajos de Sol, així, doncs, podríem dir que el campanar és la torre atalaia que dóna la benvinguda al nou dia, la salvació del Món.

Aquest aspecte està unit a una de les creences més antigues de l'home: la nit i l'absència de llum són el moment del mal. Aquesta creença és fàcilment comprobable en la mitologia egípcia, hindú, budista i un llarg seguici de religions arcaiques. El moment de trencar l'alba simbolitza el triomf del bé sobre el mal, de la llum sobre les tenebres.

Reforçant aquesta idea solar, i sols a partir del segle X, començaren a coronar-se els campanars amb un penell[8] i un gall[9] (au solar per excel•lència) per ser el que avisa de l'arribada del Sol. A més, simbolitza la negació de St. Pere i la seua posterior rectificació i, per tant, el triomf de la Fe.

Al voltant de la simbologia del gall, tenim moltíssims texts medievals que ens parlen del seu significat. Destacarem sols un, i es tracta de l'himne de Prudenci (*Cetherinon*, I 1):

> *"Los demonios errantes que se complacen en las sombras nocturnas, espantados por el canto del gallo huyen por todas partes; pues la luz de la salvación, la luz de la Divinidad, que se acerca y que ellos odian, rasga las tinieblas y pone en fuga a los secuaces de la noche"*

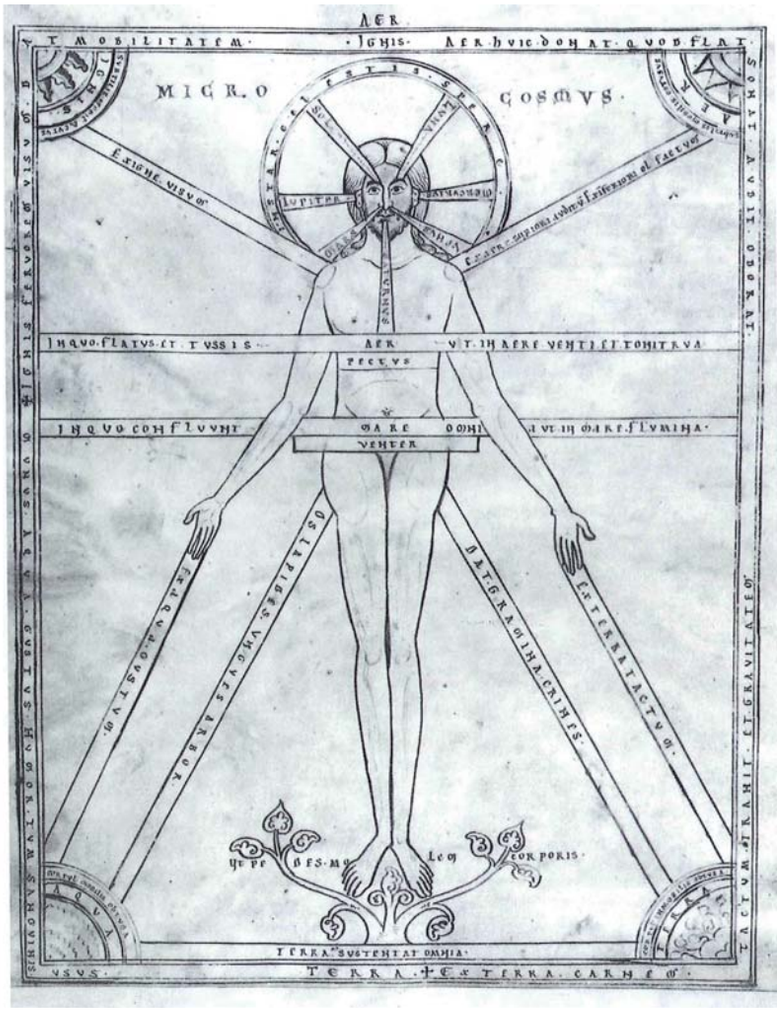
Una altre element imprescindible en els campanars són les pròpies campanes. Elles són les autèntiques protagonistes a les què cap temple pot renunciar, així veiem com per menudes que siguen les esglésies o ermites sempre compten amb una campana, més que siga en un campanar d'espadanya[10].

Les campanes són els elements anunciadors per excel•lència; avisen de les hores del dia i, per tant, de les hores per a l'oració, anuncien els diferents moments de la vida dels individus, tals com els naixements, els esposoris o les morts. Però, a banda d'aquest sentit anunciador està el caràcter exorcitzant del seu so per a foragitar les influències demoníaques. Aquesta qüestió es repeteix en formes i religions diferents on es fan ritus exorcistes colpejant elements metàl•lics, preferentment de bronze, com el cas d'Àfrica, la Índia o la Xina.

A tots aquests objectius, se li ha d'afegir els meteorològics que apareixen reflectits en moltes de les oracions que formen part del ritus cristià del bateig i consagració de les campanes:

> *"que el sonido de esta campana... ahuyente las asechanzas del Enemigo... que aleje el granizo, el rayo, el trueno, la tempestad y todas las calamidades"*

Un altre dels arquetipus a representar en el temple cristià és el de l'Home-Déu. Però quina relació pot existir entre el cos humà i el Cosmos? Recordem que el temple està construït a imatge i reflex de l'Univers. La resposta és sintetitza en la idea del cos humà com la sincretització del Cosmos, un Microcosmos[11], així la figura humana representa en ella mateixa, i a petita escala, l'Univers. A aquesta visió cosmològica del cos humà s'ha d'unir l'aspecte teològic. El cos humà és, a més, el cos de Crist. Déu creà l'home a la seua imatge i semblança i a més Jesucrist, fill de Déu, morí en la creu per la redempció i salvació del món. D'aquesta forma veiem com les plantes de creu llatines seran la representació ja no d'un cos sinó del Cos de Crist. Fins i tot en algunes



"L'home com imatge del món", *Glossarium Salomonis*, c. 1158-65.

esglésies romàniques l'àbsis apareix lleugerament inclinat a l'esquerra per augmentar el paral•lelisme entre arquitectura i teologia, simulant el moment de la mort de Crist en la Creu.

Les harmonies numerals

Enllaçant amb l'arquetipus Home-Déu i la seua cosmologia encetarem un tema extremadament important i cridaner en l'arquitectura religiosa com és el de les harmonies numerals i la seua significació. Així, els primers estudis d'harmonia i proporció dels que en tenim constància són els què estudien la proporció humana i les correspondències entre les diferents parts. Des de l'Antiguitat, aquestes harmonies tenen un caràcter superior o sagrat, no en va en la cultura hel•lènica ja s'establiren jocs d'harmonies numerals per al càlcul de les normes arquitectòniques dels temples. Vitruvi ho explicava amb les següents paraules:

> *"... la naturaleza ha hecho el cuerpo humano de manera que el resto medido desde la barba hasta lo alto de la frente y la raíz de los cabellos, sea la décima parte de su altura total... Del mismo modo, las partes de que se componen los edificios sagrados han de tener exacta correspondencia de dimensiones entre cada una de las partes"* [12]

Aquestes correspondències numerals s'han d'unir o relacionar amb l'arquitectura, com la ciència que permet crear del desordre (matèria bruta) l'ordre (l'edifici o el temple). Al llarg de la història de l'art, i sobretot en l'època medieval, s'ha representat la figura del Pantocrator com arquitecte de l'Univers, anomenat Cosmocrator, perquè per la mateixa raó que la geometria i l'arquitectura permeten ordenar el caos, Déu l'ordenà creant l'Univers.

L'Escola Pitagòrica fonamentà, ja al segle VI a.C., un

dels vincles més importants entre allò sagrat, el número i el concepte de bellesa. El número s'establia com un principi inherent a allò diví, amb una qualitat limitadora, capaç d'ordenar allò indefinit, i amb la propietat de transformar el caos (desordre) en cosmos (ordre i harmonia). D'aquesta manera la geometria fou, des dels seus inicis, la base de l'arquitectura i estigué considerada ciència sagrada fins l'inici de l'època moderna. Així no és d'estranyar que els arquitectes medievals conegueren aquestes aplicacions i les usaren per a la construcció dels temples.

Segons la filosofia platònica, els cinc poliedres regulars són arquetipus de la Creació i en tant que totes les coses tenen una estructura matemàtica, totes aquestes estructures sorgeixen del Número. Per tant, aquest serà l'axioma considerat rector de l'Univers, de l'Ordre, del Cosmos... i per transposició, també dels temples sagrats.

Exemples de numerologia i proporcions harmòniques que se'n deriven d'elles n'hi ha molts. Per tots és conegut que hi ha una sèrie de números íntimament lligats amb el simbolisme cristià: el tres i el triangle de la Trinitat, el quatre com a símbol d'estabilitat, de la ciutat celestial de Jerusalem, dels quatre evangelistes..., el dotze relacionat amb els apòstols, o d'altres menys coneguts com el cinc, molt relacionat amb la figura de la Mare de Déu. Però hi ha també una numerologia menys coneguda i menys evident. Parlem d'aquells números que poden resultar la unitat primera i principal per al disseny o traçat de tot el temple, igual que la vara d'or que duia un dels àngels de les set plagues apocalíptiques i que serví per a la construcció de la Jerusalem celestial.

Un exemple ben estudiat i documentat el trobem en el número conegut com la Secció Daurada, també anomenada Proporció Divina. Aquesta correspon al número 1,618 i es representa amb la lletra grega fi Φ. Aquest número, documentat des de l'Antiguitat, té una gran relació amb els éssers vius, la vida i, per tant, la Creació. Està demostrat que aquesta proporció, que regeix l'estructura del pentàgon, es repeteix en totes les estructures orgàniques; mentre que les estructures inorgàniques deriven de formes hexagonals i cúbiques. La combinació d'aquests elements numèrics és la que conforma les estructures dels temples, seguint sempre una proporció harmònica entre tots els elements estructurals, permetent a l'ull de l'espectador causar la sensació de proporció i bellesa sobrehumana que l'arquitecte desitja. Aquesta condició sobrehumana és en la que ha de comptar tot temple sagrat, ja que les religions es sustenten en la idea d'un ésser, matèria, energia... superior a nosaltres i capaç de realitzar els actes sobrehumans propis d'una divinitat, i quina forma millor de mostrar-ho que aconseguir, mitjançant l'arquitectura, una bellesa sobrecollidora que emmudisca qualsevol ésser humà?

Conclusions

Deixant de banda el què hem exposat anteriorment caldria apuntar, sobre el simbolisme en els temples cristians, que hi ha hagut un alt nombre de hipòtesi exagerades que pretenien incloure més màgia i llegendes en la construcció del temple de les què n'eren necessàries.

Llevant aquests aspectes i tenint en compte que no hi ha un mètode únic de representació simbòlica, és necessari recordar que la creació d'un lloc sagrat implica la projecció d'aquest en concordança a representacions o maneres d'edificar pròpies d'allò sagrat. Els projectes de construcció dels temples cristians, cadascun d'una manera, guarden relació amb aquest simbolisme i nosaltres, en aquesta ocasió, sols hem esbossat breument algunes d'elles. Moltes més n'hi ha en els altres aspectes de les esglésies: en l'escultura, la pintura, l'orfebreria... o fins i tot en la mateixa representació de l'acte litúrgic, però tots aquests els reservarem per a altres ocasions.

NOTES:

1. Considerada l'obra principal de síntesis i símbol de la litúrgia medieval, indispensable per al seu estudi.

2. THIBODEAU, T.M., *The Rationale divinorum officinorum of William Durant of Mende. A new translation of the prologue and book one*, Nova York, 2007, pàg. 1.

3. ESTEBAN, J.F., *Tratado de iconografía*, Madrid, 1990, pàg.177.

4. Del llatí *Gnomon*, es tracta d'una vara que s'utilitza per a la medició de les hores solars.

5. Patró o model original del qual totes les coses del mateix tipus són representacions o còpies.

6. SEBASTIAN, S., *Mensaje simbólico del arte medieval*, Madrid, 1994, pàg. 29.

7. En mitologia significa centre del món i per tant lloc sagrat.

8. Aparell meteorològic per indicar la direcció del vent.

9. El gall en els bestiaris medievals representen el penediment de Sant Pere però també la imatge de Crist triomfant sobre les tenebres.

10. Conegut popularment com "de paret" o "cadireta". Es tracta d'un campanar senzill conformat per un sol mur al què es realitza una perforació, o més, en forma de finestra arquejada on es col•loquen les campanes.

11. La idea de correspondència entre Macrocosmos i Microcosmos és la central en l'obra platònica del *Timeu*, encara que no apareix expressada amb aquestes terminologies.

12. VITRUVI, M., *Los diez libros de arquitectura*, Lib. III, Cap. I, en SEBASTIAN, S., *Mensaje simbólico del arte medieval*, Madrid, 1994, pàg. 39.

BIBLIOGRAFIA:

ESTEBAN LLORENTE, Juan Francisco, *Tratado de Iconografía*, ediciones Istmo, Madrid, 1990.

SEBASTIAN LÓPEZ, Santiago, *Mensaje simbólico del arte medieval*, ediciones Encuentros, Madrid, 1994.

CARMONA MUELA, Juan, *Iconografía Cristiana*, ediciones Istmo, Madrid, 1998.

TERAN BONILLA, Jose Antonio, "El simbolismo del templo cristiano novohispano", *Revista Xiloca,* nº 16, Centro de Estudios del Jiloca, Teruel, 1995, pàg. 209-230.

THIBODEAU, T.M., *The Rationale divinorum officinorum of William Durant of Mende. A new translation of the prologue and book one*, Universitat de Columbia, Nova York, 2007.

TOMASINI, Mª Cecilia, "El número y lo sagrado en el arte. Segunda parte", *Revista Ciencia y Tecnologia,* nº 4, Universidad de Palermo, Buenos Aires, 2003, pàg. 53-70.

Recordando a nuestros párrocos

Antonio Ferrer Such
Institut d'Estudis Calpins

Este artículo pretende, como dice el título, hacernos recordar la memoria de algunos párrocos de Calpe que rigieron, y rigen, en la actualidad nuestra iglesia.

Está previsto remontarnos hasta tres siglos atrás, pero por falta de espacio en esta importante revista del Institut d´Estudis Calpins lo dejaremos para otra ocasión. Empezaremos por orden cronológico a partir del año 1904.

Don Juan Rostoll Jorro

En 1904 tomó posesión de la Parroquia Nuestra Señora de las Nieves, como cura propio, don Juan Rostoll Jorro, natural de Altea, sacerdote sencillo y caritativo.

El 24 de octubre de 1911 recibió la Santa Visita Pastoral del Cardenal Arzobispo de Valencia, don Victoriano Guisasola y Menéndez. En su afán por el decoro del templo, renovó su fachada y pavimentó la entrada de la casa abadía.

Estuvo en Calpe treinta años. Por el año 1933, sintiéndose viejo y achacoso, con el debido permiso de los superiores, dejóse como regente de la parroquia a su coadjutor don Francisco Sendra Ivars, qué le ayudaba en su ministerio pastoral desde el año 1.930, retirándose a su pueblo natal donde murió durante la guerra de 1936.

Don Francisco Sendra Ivars

Nació en Benissa el día 23 de abril del año 1899. Sus padres eran José Sendra Ronda y María Ivars Santacreu.

A los doce años brotó su vocación al sacerdocio, tomando la decisión, con el consentimiento de sus padres, de cursar sus estudios en el Colegio de Vocaciones San José de Valencia.

En fecha de 17 de marzo del año 1923 recibió el Sagrado Orden del Subdiaconado de manos del Cardenal de Valencia. Siendo consagrado posteriormente para el ejercicio del Ministerio Sacerdotal con su ordenación como Presbítero y la celebración de su Primera Misa el día 22 de abril de 1924 en la Iglesia Parroquial de San Bartolomé de Jávea.

Comenzó siendo vicario de la iglesia de San Luis Bertrán de Tormos, pequeña población del interior de la provincia de Alicante. Desde finales del año 1926 regentó la vicaría de la iglesia de Santa Ana de Sanet i Negrals, hasta el 7 de diciembre de 1930. A los pocos días de cesar en esta última, lo destinan a Calpe como Coadjutor en la Parroquia Nuestra Señora de las Nieves, hasta 1933 que retirado el Párroco titular don Juan Rostoll Jorro pasa a ser cura regente.

Sacerdote celosísimo, fue un enamorado del catecismo parroquial: estableció en la parroquia la Congregación de la Doctrina Cristiana. Fue el impulsor de la idea de crear el himno al Santísimo Cristo del Sudor. Entre los fieles de Calpe continua la fama de santidad que tuvo durante su vida sacerdotal coronada por el martirio. En el mes de julio de 1936 tuvo continuas amenazas las cuales soportó estoicamente hasta que fue expulsado de Calpe marchándose a Benissa, su pueblo natal.

El día 4 de septiembre de 1936 fue sacado de su casa en Benissa, arrancado de los brazos de su madre, y a las afueras del pueblo fue torturado y abandonado en la carretera de la Garganta de Teulada. Sus restos fueron trasladados, con gran solemnidad, a la iglesia de Calpe, en donde reposan des de el 22 de octubre de 1951.

Por ello, este sacerdote, al igual que otros 232 mártires, goza del privilegio de ostentar la nominación de BEATO de acuerdo con el proceso que concluyó con el Decreto de su Santidad de fecha 18 de diciembre de 2000. Su beatificación tuvo lugar en Roma el día 11 de marzo de 2001.

A la brillantez de la ceremonia no faltó la representación calpina, integrada por un grupo de 23 personas, que vivieron de cerca el proceso de la beatificación. La Festividad de los Mártires Valencianos, entre los que se encuentra el Beato Don Francisco Sendra, se celebrará el día 22 de septiembre.

Desde mediados de julio de 1936 hasta el día 5 de marzo de 1939, la iglesia profanada queda cerrada al culto. Desde esta fecha hasta el día 7 de diciembre del mismo año, en que toma posesión de la parroquia el primer cura con carácter de ecónomo, se encargan de ella el capellán de las fuerzas de ocupación, Don Manuel Huerta Aliaga, durante los dos primeros meses; y el padre Fr. Bienvenido Ronda Llavador, hasta la toma de posesión del nuevo párroco.

Reorganizada la Diócesis después de la contienda, el señor Arzobispo de Valencia, Don Prudencio Melo y Alcalde, extiende el nombramiento de cura de Calpe a favor de don Vicente Llopis Bertomeu.

Don Vicente Llopis Bertomeu[1]

Nació en Teulada en el seno de una familia de agricultores, era el cuarto de cinco hermanos. A los 11 años sintió la llamada de vocación al sacerdocio e ingresó en el Seminario Metropolitano de Valencia, donde cursó sus estudios eclesiásticos. Celebró su primera misa en la iglesia Parroquial de Santa Catalina Mártir de su pueblo natal, el día 21 de junio de 1936.

Durante la guerra civil (1936-1939), estuvo refugiado en su pueblo. Terminada la contienda bélica fue nombrado cura párroco de la Parroquia Nuestra Señora de las Nieves de Calpe, el día 7 de diciembre de 1939.

Durante los casi quince años que estuvo regentando la parroquia calpina, organizó Acción Católica y dotó a la iglesia de ornamentos para la liturgia religiosa. Trabajó especialmente con la juventud de Calpe; hizo unos Centros de Estudios con los que pretendía dar una formación cristiana a la juventud. Podemos asegurar que hoy "el Pare Vicent", como se le conocía, aún se le recuerda por su labor pastoral que desarrolló durante el tiempo que estuvo destinado en Calpe.

Autor del famoso libro "Calpe", del cual, hasta la fecha, se han hecho cuatro ediciones. Trabajo que ha servido de gran ayuda a nuestros historiadores. Tuvo varios reconocimientos, como una medalla conmemorativa del Ayuntamiento de Calpe en la que dice: "El Ayuntamiento a su Historiador. Fiestas Santísimo Cristo del Sudor 1969. Don Vicente Llopis Bertomeu, Presbítero, historiador de Calpe".

En la Sesión Extraordinaria celebrada por la Corporación Municipal el día 26 de febrero del año 1954, se acuerda por unanimidad de nombrar "Hijo Adoptivo de Calpe" al Reverendo Sacerdote don Vicente Llopis Bertomeu.

En marzo de 1954 fue nombrado cura párroco de Gata de Gorgos y Arcipreste de Dénia, hasta que por motivos de salud se retiró a su pueblo natal.

En los años que estuvo retirado en su pueblo natal, y mientras su salud se lo permitió desarrolló su labor apostólica en el Convento de las hermanas Franciscanas y en la parroquia.

Falleció el día 1 de noviembre de 1995.

Don Antonio Escrivà Fuster

Nació el día 13 de abril de 1926 hijo de Antonio Vicente y de Francisca, nacido en la Font d'En Carrós (Valencia).

Empezó sus estudios para entrar en el seminario y se examinó de ingreso en el Seminario Menor de Valencia. En este hizo los cursos de segundo y tercero de latín.

En el año 1942 ingresó en el Seminario Mayor de Valencia donde curso el tercero y cuarto de latín, tres cursos de filosofía y primero y segundo de Teología.

Inaugurado el nuevo Seminario diocesano de Valencia en Moncada, ingresó en el mismo donde cursó el tercero y cuarto de Teología. Al finalizar el curso fue ordenado sacerdote el día 9 de junio de 1950.

El día 29 de junio de 1950 celebró la primera misa solemne en la Parroquia de San Antonio Mártir de la Font d´En Carrós, provincia de Valencia. Después de haber sido ordenado de sacerdote, estuvo en el *Convictum* estudiando Derecho Canónico y Pastoral, y destinado como ayudante de la parroquia de Nuestra Señora del Pilar de Valencia. Terminado el curso del *Convictum* lo destinaron de Coadjutor de la Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Ribarroja del Turia, provincia de Valencia.

El mes de marzo de 1954 recibió el nombramiento de Cura Ecónomo de la Parroquia de Nuestra Señora de las Nieves de Calpe, provincia de Alicante, sustituyendo a Don Vicente Llopis Bertomeu. Emprendió la construcción de un salón parroquial, adosado a la antigua casa-abadía, por considerar que era de gran necesidad para la celebración de reuniones parroquiales.

Por sus maneras de ser conquistó a toda la juventud pues era un buen deportista. Cuando su tiempo se lo permitía jugaba a la pelota valenciana y fútbol, practicando con los jóvenes del pueblo. Organizaba varias excursiones. Llegó a tener de 15 a 20 monaguillos. Una de las cosas que le apasionaba era el teatro; llegó a tener dos grupos representando varias obras cosechando grandes éxitos en toda la Comunidad Valenciana, gracias al entusiasmo y buen hacer de su trabajo como director.

A don Antonio se le recuerda por su carácter afable, bondadoso y cariñoso con todos sus feligreses.

El año de 1957, tanto Calpe como otras parroquias, hasta entonces de la diócesis de Valencia, pasaron a formar parte de la diócesis de Orihuela, juntamente con sus párrocos y coadjutores.

El año 1960 fue destinado como Cura Ecónomo de la Parroquia de Nuestra Señora del Consuelo de Altea y tomó posesión de la misma el día 13 de noviembre del mismo año, sustituyendo a Don Miguel Llorca. El día 8 de febrero de 1981 cayó enfermo por infarto de aneurisma en el ventrículo izquierdo y lo ingresaron en el sanatorio cardiovascular de San Vicente del Raspeig.

Durante el resto del año, 1981, lo pasó en Altea y a finales de diciembre del mismo se retiró. El día 1 de enero de 1982 se hizo cargo de la capilla de la Residencia de Trabajadores del Banco de Vizcaya (hoy B.B.V.A.) situado en el Rincón del Albir (Alfaz del Pí) con residencia en las dependencias de la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen de Benidorm.

El 6 de junio de 1983 le operaron de un tumor en la laringe, del que se recuperó, aunque con muy poca voz. El 25 de junio de 1985 fue intervenido de la aneurisma del ventricúlo izquierdo en la Clínica Puerta de Hierro de Madrid.

Últimamente vivía en la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen de Benidorm. Falleció el día 4 de julio de 2009 y fue enterrado en su pueblo natal, la Font d´En Carròs.

Don Enrique Garrigós Miquel

Nace en Jijona el día 27 de enero de 1931, hijo de Enrique y Patrocinio, era el mayor de cuatro hermanos. En 1944 ingresa en el Seminario Menor de Valencia. El 29 de junio de 1956 es consagrado sacerdote en la iglesia del Salvador de Valencia. El día 8 de julio de 1956 celebró su primera misa solemne en la Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Jijona. En septiembre de 1957 lo destinan como Cura Párroco de la Parroquia de San José de Alfaz del Pí. El 21 de noviembre de 1960 va destinado como Cura Párroco de la Parroquia Nuestra Señora de las Nieves de Calpe.

Llegó a Calpe con grandes ideas y ganas de hacer. Estuvo siempre al lado de los jóvenes y con su ayuda organizó con ellos un Centro Cultural en la calle la Purísima donde poder desarrollar todas la actividades que los jóvenes pedían por aquellas fechas. Un lugar donde poder realizar sus ilusiones tanto de ocio como religiosas, dando responsabilidades pero siempre de la mano de su sacerdote.

Trabajó incansablemente para formar bien a las familias, sobre todo a los matrimonios jóvenes. Formó grupos de "matrimonios parroquiales" llegando a tener hasta 7 grupos de unas 6 parejas cada uno. Allí se reunían para mejorar su vida cristiana.

En aquellas fechas Calpe crecía en habitantes de una manera vertiginosa, quedando la capilla pequeña para albergar a tantos feligreses venidos de todas partes.

Tuvo la valentía de empezar su gran proyecto, hacer un Nuevo Templo, apoyado por el Ayuntamiento y sus feligreses. El edificio empezó a construirse el día 1 de julio de 1974 y fue bendecido el día 22 de octubre de 1977. El pueblo de Calpe siempre le recordará por sus desvelos, trabajo y amor a la comunidad calpina.

El 15 de octubre de 1978 lo destinan como cura párroco de la Parroquia Santa Ana de Elda, y en 1993 va destinado a la parroquia de San Juan Bautista de Callosa d´En Sarrià. En 1998 lo destinan como cura párroco de la Parroquia María Madre de la Iglesia de Alicante y capellán de las religiosas de Jesús y María de Alicante.

Don Antonio Penalva Gómez

Nace en Catral el día 20 de noviembre de 1932, e ingresa en el Seminario de Orihuela el 28 de septiembre de 1943.

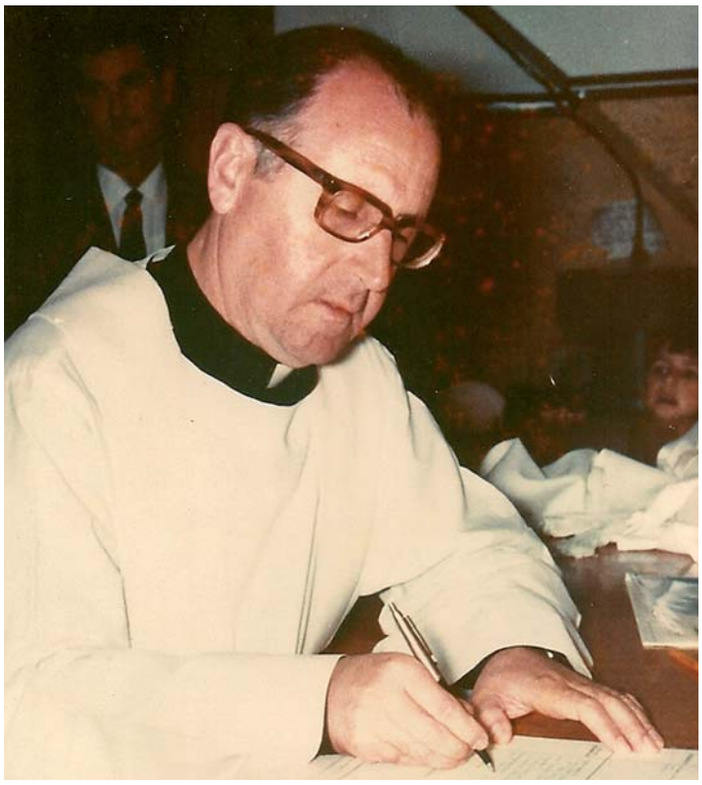
Cursa sus estudios de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca entre los años 1952 al 1955.

Celebró su primera Misa en Catral el 24 de julio de 1955.
Su primer destino como vicario fue en la Parroquia de San José de Carolinas (Alicante). Lo trasladan de cura párroco al Rincón de Bonanza (Orihuela) y a la vez imparte clases en el Seminario y Colegio Santo Domingo.

En enero de 1964 marcha de misionero a la parroquia Santo Cristo en Córdoba (Argentina). En 1969 regresa a España e imparte clases en el Seminario y Colegio Santo Domingo de Orihuela. En 1970 lo trasladan de párroco a la Parroquia San Bartolomé de Petrel, donde estará hasta septiembre de 1972. En ese mismo mes lo nombran cura párroco en Benejuzar, en la Parroquia Nuestra Señora del Rosario. En 1978 es trasladado a la Parroquia de Nuestra Señora de las Nieves en Calpe.

Pronto se hizo querer entre la comunidad calpina; demostró gran amor por todos los niños de catequesis, colegios, monaguillos. Hizo excursiones y campamentos con todos ellos. Compartía charlas con grupos de matrimonios. Persona amable y sencilla siempre atento a cualquier problema parroquial y personal.

Puso la primera piedra de la Iglesia Nuestra Señora de La Merced y empezó con ánimo y valentía este nuevo proyecto.



Su gran amor y dedicación hacia la juventud le animó a que la parroquia contara con un coro juvenil, formando un magnífico coro con acompañamiento de instrumentos de cuerda.

En el año 1981 Don Antonio organiza la junta para los actos del tercer centenario del Santísimo Cristo del Sudor, que desgraciadamente no pudo terminar.

Estuvo con nosotros hasta el 27 de abril de 1982 en que fallece al ser víctima de un homicidio.

Don Antonio Cabrera Giménez

Nació el día 5 de enero de 1932 en Formentera de Segura (Alicante). Hijo de Manuel y Antonia era el sexto de siete hermanos. Fue ordenado sacerdote el 26 de junio del 1960 en la Parroquia de Santa María de Elche.

El 29 de junio de 1960, festividad de San Pedro Apóstol, celebró su primera misa solemne en su pueblo natal: Formentera de Segura (Alicante). En enero de 1961 lo destinan como cura párroco de las parroquias, San Antonio de Padua en La Hoya, Virgen del Carmen en Matola y San Isidro Labrador en Derramador (Elche).

En agosto de 1965 lo destinan como cura párroco de la Parroquia de la Santa Cruz de Petrel. En octubre de 1969 lo destinan como Cura Párroco de la Parroquia de San Pedro Apóstol de Rojales, y el 21 de agosto de 1982 recibe el nombramiento de Cura Párroco de Nuestra Señora de las Nieves de Calpe.

Empieza con la difícil tarea de terminar el Nuevo Templo de la Merced, a la que se dedica con el mayor interés y desvelo. Emprendió, además, la introducción en la parroquia de la institución Neocatecumenal Parroquial, sistema de formación y apostolado para nuestros tiempos que también nos ha hecho, y aún siguen, un nutrido grupo de personas.

El mes de septiembre de 1990 lo destinan como cura párroco en la Parroquia de Nuestra Señora del Rosario (La Florida, Alicante). En septiembre de 1991 lo destinan como Cura Párroco en la Parroquia Nuestra Señora de los Dolores (de Dolores). Y en septiembre de 2008 lo destinan como Cura Párroco de las Parroquias La Purísima de Formentera y de Nuestra Señora del Rosario de Heredades.

Don Francisco Antonio Díaz Albert

Nació el día 27 de enero de 1944 en Pinoso (Alicante). Hijo único de Paco y Adela. Tras cursar bachillerato, ingresó en el Seminario de Orihuela pasando a Alicante y cursando en la Casa Sacerdotal 3º de teología, siendo uno de los que estrenaron el Teologado de San Pablo en su 4º de teología.

Ordenado Presbítero el 14 de junio de 1970 en la Parroquia de San Pedro Apóstol de Pinoso, celebró su Primera Misa solemne en el mismo lugar el día 20 de junio de 1970.

Después de hacer el Convictorio en la Casa Sacerdotal de Alicante, con destino pastoral en San Agatángelo de Elche, fue enviado por el obispo Don Pablo Barrachina a Finestrat, su primera Parroquia, y allí estuvo desde septiembre del 1971 hasta finales del verano del 1979 trabajando incansablemente.

Después paso a Biar, y durante once años ejerció el ministerio con dedicación y en la alegría que siempre le caracterizó. El día 30 de septiembre del 1990 a las 19:30 h. tomó posesión de la Parroquia Nuestra Señora de las Nieves de Calpe[2].

Llegó a Calpe con sus padres que siempre lo acompañaron en su vida sacerdotal. Cariñoso recuerdo es el que tenemos de su madre Dª Adela, que a la vez de madre ejerció como eficiente secretaria.

Además de profesor de instituto y párroco de Nuestra Señora de las Nieves, cumplió fielmente con sus tareas pastorales al frente de la Iglesia de la Nuestra Señora de La Merced. Trabajador incansable; no se quejaba de sus responsabilidades, ya que nunca disfrutó de unas vacaciones quedándose como fiel guardián de los intereses de la parroquia.

El 21 de octubre de 1999 tuvimos la desgracia de la quema de la iglesia, la cual se tuvo que reconstruir contando con la ayuda incondicional del Ayuntamiento de Calpe y de todo el pueblo en general.

El día 5 de marzo, a causa de un infarto cerebral, lo ingresaron en el Hospital de Alicante. Durante su enfermedad la Iglesia lo ha guardado, los sacerdotes, los seminaristas teólogos, los diáconos y los pueblos de Calpe, de Biar y de Finestrat.

Los 18 años que estuvo con nosotros aprendimos a valorar su extraordinaria calidad humana, su sincera manera de ofrecer y compartir el preciado don de la amistad.

Falleció el día 21 de abril de 2008, a los 64 años de edad, y sus restos, como los de sus padres, reposan en el cementerio municipal de Calpe.

El miércoles 2 de abril de 2008 el Obispo Don Rafael Palmero Ramos llamó a Don José Lozano para ofrecerle el encargo de ponerse al frente de la Parroquia de Nuestra Señora de las Nieves de Calpe hasta que se recuperara y pudiera volver a ejercer su ministerio nuestro párroco Don Francisco Díaz Albert.

El Arcipreste **Don Juan Manuel Cortés Gonzálvez** también se hizo cargo de la parroquia el día 5 de marzo de 2008 hasta el 14 de septiembre del mismo año. Una gran persona, cariñoso y trabajador incansable. La comunidad de Calpe le estará siempre agradecida por su gran labor y dedicación.

Don José Lozano fue presentado a esta comunidad el domingo día 6 de abril de 2008. Durante los pocos meses que estuvo entre nosotros pronto caló en nuestras vidas por su bondad, comprensión, delicadeza, ternura y amabilidad.

A finales de agosto tuvo que dejar la parroquia por enfermedad. Actualmente se encuentra casi recuperado; ahora está adscrito en la Parroquia San José de Elche.

Don Francisco Bernabé i Alfonso

Nació el día 2 de febrero del año 1948 en Monóvar (Alicante). Hijo de Juan y Matilde. En el año 1955 empezó sus estudios de primaria en el Colegio Calasancio y los elementales en la Escuela Nacional Cervantes, los dos centros educativos en la localidad de Monóvar.

Cursó el Bachiller en Academis Azorín en 1959. Al mismo tiempo, componente de la Banda de Música, tocó el saxofón alto entre 1957 y 1959.

Entre los años 1959 y 1967 estudia bachiller y filosofía en el Seminario de Orihuela. Además de estudios de piano y música, como alumno libre, en el Conservatorio de Murcia. En 1967 al 1968 comienza los estudios de música en el mismo conservatorio como alumno oficial.

Entre 1968 y 1972 estudia Teología en el nuevo Seminario Teologado de Alicante, y en 1971 finaliza la carrera de piano en el Conservatorio de Murcia. En 1972, y habiendo concluido los estudios eclesiásticos, fue ordenado sacerdote el 24 de junio.

Entre los años 1972 y 1973 lo destinan al Colegio de Santo Domingo de Orihuela como formador y profesor. De 1973 al 1979 pasa como vicario de la Parroquia de Nuestra Señora del Socorro de Aspe (Alicante), y desde 1979 al 1984 lo destinan como Vicario Parroquial en Nuestra Señora del Consuelo de Altea. Entre los años 1984 y 1991 lo destinan como Cura Párroco en la Iglesia de San Pedro Apóstol de Pinoso.

En el 1991 es enviado a Roma, a la Universidad Pontificia de Santo Tomás ("Angellicum"), donde cursó los estudios de Ciencias Sociales y Enseñanza Social de la Iglesia. En el año 1995 regresa de Roma y lo destinan de Cura Párroco a la Iglesia de la Inmaculada del Plà de Alicante.

Entre 2000 y 2008 pasa a ser Delegado Diocesano de los Sacerdotes y adscrito a Nuestra Señora de La Misericordia de Alicante, y capellán de Monasterio de la Santa Faz.El día 14 de septiembre de 2008 recibió el nombramiento de Cura Párroco de Nuestra Señora de las Nieves de Calpe.

Queremos hacer constar que en este breve tiempo que convive con nosotros, se ha ganado el afecto y simpatía de todos los feligreses, y de una manera muy especial de los niños y jóvenes por su carácter jovial y profunda espiritualidad. Persona de gran carisma e inquieta que promete dejar un profundo legado en nuestra comunidad.

NOTAS:

1. Notas cedidas por su sobrina Luisa Cardona.

2. Boletín Oficial Orihuela. Don Ginés Ortiz Peñalver.

BIBLIOGRAFÍA:

FERRER, A., *Beato Francisco Sendra Ivars. Una vida fecunda*, Calpe, 2002.

LLOPIS, V., *Calpe*, Valencia, 1953.

Curiositats Històriques

LITTERAE VISITIATIONIS A CALP

1353, maig 6. València

El bisbe Hug de Fenollet comunica al rector de Calp que concedeix pròrroga fins la festa de la Verge d'Agost als jurats perquè facen una consueta i una custòdia de plata, fins la festa de Sant Miquel un evangeliari, fins la festa de Nadal un epistolari, fins la festa de Pasqua un missal i fins la festa de Sant Joan Baptista següent un llegendari.

ADV. Secció I. Fons III. *Colaciones de beneficios.* Caixa 136, f. 54.

Hogo, *et cetera*. Dilecto in Christo rectori ecclesie de *Calp* vel eius locumtenenti. Salutem in Domino *et cetera*. Cum anno preterito vestram ecclesiam visitantes in eadem invenerimus deficere inffrascriptis que infra terminum per iuratos et alios probos homines dicti loci et eius parrochia mandamus in eadem haberi que post diverssa et plura alongamenta eisden facta facere sed nequiverint pro nimia paupertate. Idcirco, vobis et dictis vestris parrochianis paterno componentes officium dictum terminum ad habendum officiarum et custodiam argenteam hinc ad instans festum beate Marie augusti et evangelisterium hinc ad instans festum beati Michaelis septembris et pistolerium hinc ad festum Nativitatis Domini, missale vero ad festum Resurrectionis Domini ut non et legendarium post modum hinc ad sequens festum beati Iohannis Babtiste tenore presenti nunc dicitur prorogamus, infra quos terminos possitis divina ibidem celebrare, si vero iura preffati et alii probi homines in predictis vel altero predictorum necligentes fuerint vel remissi elapsis terminis suppradictis, quam diu ipsi vel aliquis ipsorum in dicta vestra ecclesia fuerint cessetis penitus a divinis, alio mandato (nostro) minime expectato.

Datum Valentie, sexta die madii, anno Domini Mº CCCº Lº tertio. Hugo opiscopus.

Mandato per dominum episcopum ex relatione. Dominicus de *Meyà* mihi Bonanato.

1359, octubre 15. València

El bisbe Vidal de Blanes comunica al regent la cura d'ànimes de Calp, i concedeix pròrroga fins la festa de Sant Joan perquè els jurats facen un salteri.

ADV. Secció I. Fons III. *Colaciones de Beneficios.* Caixa 135/2f. 213.

Vitalis, et cetera. Dilecto in Christo regenti curam animarum in ecclesia parrochie loci de *Calp*, nostre diocesis. Salutem in Domino. Quia dicta ecclesia ex ea pro universitas dicte parrochie in festo sancti Michaelis proxime transacto non habuit et tradidit dicte ecclesie unum salterium notatum, quod secundum ordinationem domini Hugonis, bone memorie predecessoris nostri, ipsi ecclesie habere et tradere debuerat est ecclesiastico supponita interdicto et vos cessaris in ea ad penitus a divinis. Nosque eandem universitatem quibusdam rationabilibus causis hinc ad festum sancti Iohannis Baptiste proxime venturum ad habendum dictum psalterium presentibus prorogamus. Idcirco, dictum interdictum ab ipsa ecclesia presenti serie relevantes tenore presenti vobis dicimus et mandamus, quatenus dicto prorogationis termino perdurante vos in dicta ecclesia more solito divina officia celebretis lapso vero dicto termino perdurante vos in dicta ecclesia more solito divina officia celebretis lapso vero dicto termino nisi predicta universitas psalterium habuerit suppradictum cessetis in eadem penitus a divinis alio mandato nostro minime expectato.

Datum Valentie, XVª dei octobris, anno a Nativitate Domini Mº CCCº Lº IXº. Vidit *Domènech*.

Idem signavit.

Butlletí calp
Institut d'Estudis Calpins