

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
2010

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

LOZÁN PUN LAY, Antonio, <i>Pertenecer a la verdadera familia de Jesús.</i> Un estudio de Mc 3,31-35 .....	183
PANDIMAKIL, Peter G., <i>La India: sesenta años de independencia (1947- 2007)</i> .....	251
GONZÁLEZ NIÑO, Andrés, <i>Restauración de la Orden de San Agustín en India</i> .....	279
OFILADA MINA, Macario, <i>Nostalgia experiencial de realidad y olvido del ser: la vocación metafísica de la teología</i> .....	305
RODRÍGUEZ, Leandro, <i>Derroteros y "tornaviaje" de Andrés de Urdaneta..</i>	323
LIBROS .....	329

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLV



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
2010

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

LOZÁN PUN LAY, Antonio, <i>Pertenecer a la verdadera familia de Jesús. Un estudio de Mc 3,31-35</i> .....	183
PANDIMAKIL, Peter G., <i>La India: sesenta años de independencia (1947-2007)</i> .....	251
GONZÁLEZ NIÑO, Andrés, <i>Restauración de la Orden de San Agustín en India</i> .....	279
OFILADA MINA, Macario, <i>Nostalgia experiencial de realidad y olvido del ser: la vocación metafísica de la teología</i> .....	305
RODRÍGUEZ, Leandro, <i>Derroteros y “tornaviaje” de Andrés de Urdaneta</i> ..	323
LIBROS .....	329

DIRECTOR: **Domingo Natal Álvarez**  
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Ramón Sala González**  
ADMINISTRADOR: **José M<sup>a</sup> Balmori Ruiz**  
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Pío de Luis Vizcaíno**  
**José Vidal González Olea**  
**Luis Resines Llorente**

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900  
Fax (34) 983 397 896  
e-mail: editorial@agustinosvalladolid.org  
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2009  
España: 45,00 Euros  
Otros países: 62,00 Euros  
IVA no incluido

**La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores**

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07  
49080 Zamora, 2010

# **Pertenecer a la verdadera familia de Jesús**

## **Un estudio de Mc 3,31-35**

«Todos somos prójimos unos de otros  
por la condición del nacimiento terreno,  
y hermanos unos de otros  
por la esperanza de la heredad celestial».

*San Agustín, In ps. 25, 2,2.*

### **INTRODUCCIÓN**

#### *1. Objetivos y delimitación del tema*

La presente investigación se enmarca dentro de los estudios sobre la importancia de la familia como entidad fundamental de las sociedades donde se desarrolló el cristianismo primitivo; y se relaciona con el creciente uso de los métodos sociológicos y antropológicos como un modo de complementar y enriquecer el análisis histórico-crítico. Estos dos puntos unidos a mi interés por las relaciones interpersonales en los grupos y comunidades cristianas, debido a la labor que he venido realizando como animador de éstos, influyeron en la elección del tema a partir de la perícopa del evangelio de Marcos 3,31-35, donde Jesús menciona quiénes son los que pertenecen a su verdadera familia.

Los objetivos de este estudio son descubrir la comprensión y significado que tuvo el pasaje en cuestión para su público primario, la comunidad marcana; considerar aquellos aspectos que puedan desprenderse de esa investigación a nivel histórico, y ver las posibles implicaciones del texto evangélico en nuestros días.

El estudio, por lo tanto, se limita al texto marciano persiguiendo recuperar el valor que tuvo éste dentro de la vida de sus comunidades (interés antropológico-cultural y social) para entender más plenamente su significado y plantear su posible aplicación a nuestros tiempos.

Para realizar el análisis es necesario, entonces, que busquemos conocer no sólo lo que realmente quiso transmitir el evangelista sino además los valores, simbolizaciones, instituciones y patrones de comportamiento que conformaban la cultura donde se escribió y donde se recibió; de ese modo podemos evitar el anacronismo (presentar el texto fuera de su contexto vital) y el etnocentrismo (interpretar con nuestros esquemas culturales lo que vivieron las sociedades del siglo I), riesgos presentes en todo trabajo de lectura e interpretación de textos que nacieron en culturas distantes en el tiempo y en el espacio.

## 2. Presupuestos metodológicos

La Constitución dogmática *Dei Verbum* nos recuerda que la interpretación bíblica consiste en preguntarse por

...lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos [...] Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época (*DV 12*).

Los objetivos vistos proponen un acercamiento al texto utilizando los métodos histórico-críticos para determinar el origen y el *Sitz im Leben* de la perícopa en mención, distinguiendo los posibles estratos de formación del texto y complementarlos con estudios de antropología social y cultural, para analizar las dimensiones del parentesco y la familia en el Mediterráneo del siglo I. Esto permitirá hacer una reconstrucción hipotética del sistema social al que pertenecían los miembros de la comunidad de Marcos y que hacía posible la comunicación entre ellos.

Esta reconstrucción implica la utilización de modelos, descripciones abstractas de experiencias del mundo real, es decir representaciones aproximadas, simplificadas, de formas, funciones y procesos más complejos, tanto de los fenómenos físicos como de los no físicos<sup>1</sup>, que nos brindan un acercamiento a los valores y símbolos que determinan la visión del mundo que tiene un grupo social, las pautas de comportamiento aceptadas en él, el funcionamiento de las instituciones y relaciones a través de las cuales se canaliza la interacción entre sus miembros, las consecuencias de dicho com-

---

<sup>1</sup> Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella (Navarra) 1995, 34-35.

portamiento, así como otros elementos no explícitos, que eran percibidos intuitivamente por quienes habían sido socializados en dicha cultura.

La utilización de modelos para comprender la realidad o para leer un texto es algo ineludible. Son un instrumento que sirve para hacer explícitos los patrones culturales que éstos presuponen, y que no siempre se mencionan explícitamente.

### 3. Desarrollo del trabajo

Este estudio se desarrolla en cuatro capítulos. El *capítulo I* presenta el análisis del texto y resalta los términos clave dentro de su contexto narrativo. Luego, en el *capítulo II* construiremos un modelo que pueda ubicarnos en la situación y comprensión de la familia y sus relaciones en el Mediterráneo del siglo I con la ayuda de textos de la época que nos den más puntos clarificadores sobre lo visto en nuestra perícopa y referentes a los posibles destinatarios de Marcos. En el *capítulo III* estudiaremos el mensaje del texto para sus oyentes, planteando la posible problemática de las comunidades a las que iba dirigido, y sacaremos a la luz aquellos aspectos históricos que podrían estar presentes en la redacción. Teniendo presentes todos los datos obtenidos podremos realizar, en el *capítulo IV*, una propuesta de comprensión actual del tema propuesto por el evangelista.

Al finalizar el estudio deberíamos tener un mejor entendimiento de lo que significaba formar parte de una familia en el mediterráneo del siglo I y a la vez tener una mejor idea de qué tipo de familia es la que se proponía a los oyentes de las comunidades a las que se estaba dirigiendo el redactor de Marcos.

## I. EL TEXTO

Es necesario tomar el texto griego<sup>2</sup>, revisar su estructura, su marco narrativo y proceder a hacer un análisis de las palabras y oraciones<sup>3</sup> (mor-

---

<sup>2</sup> Para eso utilizaré: NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 27/1993, Druck<sup>9</sup> 2006.

<sup>3</sup> Tomaré como base las referencias de: J. MARCUS, *Mark 1-8, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000; J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos, análisis lingüístico y comentario exegético* Vol. I, Madrid 1993; G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), TDNT, Grand Rapids (Michigan) 2000; H. BALZ- G. SCHNEIDER, DENT, Salamanca 1996; y L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980-1987.

fología, semántica y sintaxis) para poder localizar posibles dificultades, si se dieran, referentes a su sentido y a la vez obtener elementos que servirán para acercarnos a una mejor interpretación.

### 1. *El texto en sí mismo: Mc 3, 31-35*

<sup>31</sup> Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἕξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν. <sup>32</sup> καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἕξω ζητοῦσίν σε.

<sup>33</sup> καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου]; <sup>34</sup> καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει· ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. <sup>35</sup> ὅς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.

Nuestra traducción sería la siguiente:

<sup>31</sup>Y llega su madre, y sus hermanos; y quedándose fuera lo mandaron llamar.

<sup>32</sup>Una multitud estaba sentada a su alrededor; y le dicen: “Mira, tu madre y tus hermanos [y tus hermanas] te buscan fuera”.

<sup>33</sup>Y respondiendo les dice: “¿Quién es mi madre y [mis] hermanos?”; <sup>34</sup>Y dirigiendo en torno su mirada a los que estaban sentados a su alrededor, dice: “Ahí tenéis a mi madre y mis hermanos. <sup>35</sup>[Pues] el que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y hermana y madre”.

Podemos distinguir dos unidades en la estructuración de esta perícopa:

3, 31-32: Llegada de los familiares y recado a Jesús (Contexto narrativo inmediato).

3, 33-35: Réplica de Jesús (Dicho de Jesús).

Este pasaje ha sido considerado casi como el ejemplo clásico de apotegma biográfico, en la terminología de la crítica de las formas, es decir: breve unidad, consistente en un dicho de Jesús, enmarcado por una narración corta<sup>4</sup>.

Considerado en sí mismo el v. 35 nos dice quiénes forman la familia de Jesús, que existe merced a que éste la define dando a entender que no coin-

<sup>4</sup> Es la terminología utilizada por Bultmann. Otros, como M. Dibelius, prefieren emplear el término “paradigma”, o “pronouncement story” como V. Taylor. Cf. R. BROWN - K. DONFRIED - J. FITZMYER - J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, Salamanca 1982, 60.

cide con la biológica, física o natural que constituye el parentesco humano. La respuesta a ¿cuál es el requisito para pertenecer a esa familia? la destacaría el contexto narrativo inmediato<sup>5</sup>.

## 2. *El texto en su contexto narrativo*

Siguiendo a R. Brown, K. Donfried, J. Fitzmyer y J. Reumann podemos decir que Marcos ha encuadrado el pasaje en una sucesión de acontecimientos, y ello puede servirnos para determinar cómo interpreta la actitud de Jesús para con su familia.

El texto comenzaría en Mc 3,20 y culminaría en 3,35: al comienzo y al final la presencia de los familiares de Jesús con sus diversos propósitos y, en medio, los escribas bajados de Jerusalén<sup>6</sup>. Es decir, los vv. 31-35, forman parte de una típica construcción redaccional de Marcos, que a menudo se llama sándwich<sup>7</sup>, con esos versículos 22-30 sobre la controversia de Belcebú e intercalada con el discurso acerca de la familia de Jesús<sup>8</sup>.

Ubicada la perícopa dentro de una unidad de sentido más amplia vamos a entrar en diálogo con algunos autores para ver sus opiniones (coincidentes y divergentes). Eso nos ayudará a identificar los puntos resaltantes de este pasaje marcano.

Martin Dibelius<sup>9</sup> nos dice que todos los elementos colocados en el texto se pueden explicar si se supone que Mc 3,20-21 prepara 3,31-35; la disposición puede atribuirse al evangelista con fines pragmáticos. La defensa que Jesús hace de sí mismo ante la acusación de estar endemoniado que le había sido dirigida (3,22-30) habría separado el inicio de la historia de todo

<sup>5</sup> Este contexto (v. 31-32), para algunos estudiosos se habría inventado y sería ficticio; para otros, habría sido tomado de la tradición y adaptado como marco; tiene en todo caso, con respecto al dicho, importancia secundaria. Ib., 60-61.

<sup>6</sup> S. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro*, Madrid 2005, 102.

<sup>7</sup> B. J. MALINA – R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea en el siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella (Navarra) 1996, 148. La traducción los menciona como corchetes o emparedados: El autor describe un escenario inicial (A) para pasar a algo nuevo (B) y después concluye volviendo al escenario original (A). Al usar este artificio, parece ser que el autor pretende expresar la idea de simultaneidad entre los sucesos presentados. Numerosos intérpretes creen que el incidente externo trata de aclarar el interno, que a su vez vuelve a aclarar el externo.

<sup>8</sup> J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, 37. Nos dice que 3,20-35 es el primer tríptico de la segunda sección del primer periodo de la actividad de Jesús en el evangelio de Marcos.

<sup>9</sup> *La historia de las formas evangélicas* (Clásicos de la ciencia bíblica II), Valencia 1984, 54-55.

el resto. Sin embargo hay que notar que 3,31 es por sí mismo un comienzo independiente que no necesita presentación alguna: *Y llega su madre, y sus hermanos*, evidenciando a la vez que el sujeto de la acción no es igual al de la presunta introducción a la misma<sup>10</sup>; y no es fácil captar el sentido que puede tener la supuesta separación del principio de la narración respecto al cuerpo del relato.

Para Bultmann<sup>11</sup> la parte más antigua del pasaje es la que habla sobre aquellos que hacen la voluntad de Dios (v. 35). La narrativa fue compuesta para dar una forma concreta al dicho de una manera simbólica impresionante. Aquellos que hacen la voluntad de Dios están descritos como los que están alrededor de Jesús siempre dispuestos a aprender de él<sup>12</sup>. Por otro lado, al mencionar el problema surgido por el v. 21, que hace referencia a que Jesús está fuera de sí y que no se ha conservado en los demás sinópticos, considera que éste descansaría en una tradición antigua<sup>13</sup> que habría permitido que la historia fuera preservada, si no compuesta, dando importancia de continuar la tensión entre hacer la voluntad de Dios y los lazos familiares.

Por otro lado, E. von Dobschütz<sup>14</sup> distingue dos técnicas literarias empleadas por el autor de Marcos; una es la inserción de una historia distinta en el medio de otra para permitir el paso del tiempo y para construir suspenso (cf. 6,12-30; 14,1-11; 5,21-43). Otra es vincular dos historias originalmente inconexas componiendo una introducción que prepare para la segunda (cf. 3,20-35; 3,7-9.4,1.4,35-41; 11,11-25; 14,53-72). Cree que la yuxtaposición de los dos sucesos en 3,20-35 crea un contraste entre el interés positivo de los parientes de Jesús que quieren llevárselo para salvaguardar el honor familiar y la hostilidad de los escribas de Jerusalén.

---

<sup>10</sup> Mc 3,21: οἱ παρ' αὐτοῦ, Mc 3,31: ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ. Es significativo que el códice D y la versión itala hayan unido la frase de 3,21 con 3,22ss mediante un cambio de texto. Al parecer era tan embarazoso dar a entender que "los suyos" consideraban a Jesús fuera de sí que alteraron el texto para leer: *cuando los escribas y los otros lo escucharon, salieron a agarrarlo, porque dijeron que él estaba fuera de sí*. B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart<sup>3</sup>1975, 81-82.

<sup>11</sup> Citado por A. YARBRO, *Mark. A Commentary*, Minneapolis 2007, 235.

<sup>12</sup> Los pertenecientes a la "familia dei" serían fácil de distinguir de los discípulos y discípulas. Se encuentran sobre todo en forma de "oyentes de la palabra" y apoyo a los carismáticos itinerantes. Algunas tradiciones contraponen la "familia de Dios" a la familia natural. Cf. G. THEISSEN- A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004, 248, citando a T. Roh.

<sup>13</sup> Para un resumen de recientes estudios de la crítica de la redacción sobre este pasaje veáse: S. BARTON, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTSMS 80), Cambridge 1994, 69-76.

<sup>14</sup> Citado por A. YARBRO, *Mark*, 226.

J. R. Edwards va más lejos al argumentar que la yuxtaposición implica que la actividad de los parientes de Jesús, al intentar impedir que cumpla con su misión, es satánica<sup>15</sup>.

Stephen P. Ahearne-Kroll<sup>16</sup>, teniendo presente la estructura en sándwich, dice que se podría analizar el texto advirtiendo el contraste entre las partes del pasaje y argumentando que la sección del medio (B) sería el centro de éste y por consiguiente su punto más importante.

- A Los parientes van a buscar a Jesús, quieren llevárselo, pues decían: «Se ha trastornado» (20-21).
- B El diálogo entre Jesús y los escribas de Jerusalén que habían dicho: «Tiene un espíritu impuro» (22-30)
- A' La madre de Jesús y sus hermanos que están “fuera” van y preguntan por él, resultando la afirmación de quién es su familia (31-35).

Además menciona que otra posibilidad es ver la estructura del pasaje no como concéntrica y enmarcada, sino como un único episodio en dos partes. En este esquema, el tema de conexión entre las dos partes (B y C) es la relación de Jesús con su familia, tanto la inmediata (madre, hermanos y hermanas) como la que él considera la amplia o religiosa (los escribas). Entonces la estructura sería:

- A. Versículos introductorios, escenario de la situación (20) y presentación del drama (Jesús contra su familia inmediata y los escribas: 21-22)
- B. Jesús responde principalmente a los escribas (23-29), con un comentario explicativo (30).
- C. Jesús responde principalmente a su familia inmediata (31-35; empezando con un cambio de escena: fuera de la casa, ya que la disputa con los escribas se habría realizado dentro de ella).

Adela Yarbro<sup>17</sup> menciona que Marcos 3, 20-35 no sería un clásico ejemplo de la técnica (sándwich) mencionada al inicio. Los vv. 20-21 pueden ser tomados como introducción para lo presentado en los versículos 22-30 y la anécdota de 31-35 puede ser entendida independientemente de los vv. 20-21. Para ella la reacción de los parientes sería un acto de rechazo a Jesús y

---

<sup>15</sup> *Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives*: NovT 31 (1989) 193-216.

<sup>16</sup> Expuesto en: *Who are My Mother and My Brothers? Family Relations and Family Language in the Gospel of Mark*: JR 81 (2001) 11-12. Menciona además que los escribas representarían a una familia más amplia: la religiosa (el judaísmo).

<sup>17</sup> *Mark*, 226.

su trabajo, aunque se presente en dos formas, 1) *salieron fuera para llevárselo* y 2) *lo mandaron llamar*, con grados diferentes.

Luego de haber examinado con atención los pros y contras de las opiniones presentadas podemos concluir que la mayoría de autores considera que la estructura del sándwich donde se enmarca nuestra perícopa sería: A (20-21), B (22-30), A' (31-35) donde los vv. 22-30 (B) probablemente se han insertado para asociar la preocupación familiar (v. 21) con la manifiesta oposición de los escribas de Jerusalén. Debido a eso vamos a prescindir de ellos por el momento, ya que el tema que puede desprenderse de éstos, que tiene que ver más con la autoridad y el honor de Jesús, no es objeto de nuestro estudio<sup>18</sup>. Nos interesan, principalmente, los familiares que quieren llevarse a Jesús y debido a eso optamos por considerar, para la interpretación y análisis en esta parte, los datos que los vv. 20-21 nos pueden aportar.

### 3. Análisis morfológico, sintáctico y semántico

En esta parte del trabajo vamos a revisar los versículos que comprenden nuestro trabajo incidiendo en aquellos puntos fundamentales del texto.

v. 20: Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον (*Y entra en casa*)<sup>19</sup>. Se considera inicio de esta perícopa por el uso del presente histórico. Probablemente sea del redactor de Marcos ya que en diversas ocasiones éste hace que Jesús solo o con sus discípulos busquen una casa para apartarse de la multitud (7,17.24; 9,28.33; 10,10)<sup>20</sup>. La evidencia en este caso se daría por la dificultad en la transición del singular ἔρχεται, del que entra en casa, al plural αὐτοὺς, de los que no pueden comer.

Καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν (*y viene otra vez [la] multitud, que ni siquiera podían ellos comer*)

<sup>18</sup> X. PIKAZA, *Pan, casa, palabra, la Iglesia en Marcos*, Salamanca 1998, 88. Vincula a los escribas del v. 22 con los familiares de Jesús, pero arriesga mucho al dar a entender que lo que intentaban [con Jesús] era “encerrarlo en la Iglesia (¿sinagoga?) judeocristiana de Jerusalén” y “retornarlo a su buena casa israelita (tradiciones judías)” situando históricamente el texto en tiempos de la Iglesia primitiva donde “los parientes de Jesús han querido controlar y mantener su herencia, en el contexto de Jerusalén y de las tradiciones israelitas”.

<sup>19</sup> El singular ἔρχεται se lee en los textos antiguos de las familias Alejandrina y Occidental, fue alterado en la mayoría de los textos al plural porque es la lectura más fácil (*lectio facilior*) que sigue a los vv. 17-19. Probablemente se pretendía armonizar la redacción debido a la lista de discípulos precedente y el plural en el fin del versículo. Cf. B. METZGER, *A Textual Commentary*, 81.

<sup>20</sup> Cf. P. WEIGANDT, οἶκος, en H. BALZ- G. SCHNEIDER (ed.), DENT, vol. II, Salamanca 1996, 503.

pan). El motivo de no poder comer debido a la multitud se repite en 6,31. Mientras que *πάλι* es una palabra del redactor que hace referencia al encuentro previo con la muchedumbre (3,7-12). El pronombre *αὐτοῦς* se refiere a Jesús y los doce<sup>21</sup>.

v. 21: *καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν* (y *habiéndose enterado los suyos, salieron fuera para llevárselo*). La sucesión de aoristos expresa inmediatez. Para no impedir esta conexión se pospone la razón que mueve a *los suyos*<sup>22</sup> cuya interpretación por “los familiares de Jesús” parece ser exigida por el contexto donde se distingue de los discípulos, que están con él, y se identificaría con los mencionados en el fin del sándwich marcado como *su madre y sus hermanos*. La acción de la familia de Jesús es similar a la de otra gente que en el evangelio interpreta los hechos de Jesús de forma negativa. Por otra parte, esa acción de intentar llevarse a Jesús, aparentemente para refrenarlo, adelanta el uso del mismo verbo *κρατῆσαι* que el evangelista utilizará al referirse a los esfuerzos de los enemigos de Jesús para arrestarlo (12,12)<sup>23</sup>.

Ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (Pues decían que estaba fuera de sí). Es difícil entender este juicio si no se sitúa en el contexto<sup>24</sup>. Previamente Marcos había presentado a Jesús predicando, actuando y curando enfermos en sábado, discutiendo con los fariseos, seguido por la multitud e instituyendo a los Doce. La evaluación desfavorable, por parte de Marcos, de la familia de Jesús con este impetuoso veredicto es reforzada por la aparente yuxtaposición redaccional donde se ve la opinión similar de los enemigos de Jesús, los escribas (22-30).

v. 31: *Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* (Y llega su madre, y sus hermanos). Nuestra perícopa comienza con un verbo en tercera persona singular seguido por un sujeto complejo plural. Se presenta bien atestiguada la variante *ercontai* pero es *lectio facillior*. El verbo en singular da relieve a la figura de la madre poniéndola como centro del grupo. Es la única escena en Marcos donde la madre aparece y está separada del grupo

<sup>21</sup> Probablemente en la historia pre-marcaña sólo Jesús sería abrumado de ese modo (v. 20a). Marcos incluiría a los discípulos para unir esta historia con la anterior sosteniendo la imagen de los doce como grupo elegido designados “para que estuvieran con él” (v. 14a). Cf. J. MARCUS, *Mark 1-8*, 279.

<sup>22</sup> Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, 329.

<sup>23</sup> Cf. J. MARCUS, *Mark 1-8*, 279.

<sup>24</sup> S. BARTON, *Discipleship and Family...*, 70-71. Se pregunta cuál debería ser la traducción apropiada para *ἐξέστη* y menciona que todos los exegetas están de acuerdo en la ambigüedad del texto griego. Lo decisivo es el contexto marcano.

de los ἀδελφοὶ también por la repetición del posesivo. En el evangelio de Marcos la palabra “hermanos”, como detallaremos más adelante, casi siempre tiene el sentido de hermanos carnales<sup>25</sup>.

Ἐξω στήκοντες (*quedándose fuera*) connota la interrupción del camino emprendido por los familiares de Jesús de quienes se dice que están “fuera”.

Ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν (*lo mandaron llamar*), aquí Marcos podría estar ironizando sobre la situación al utilizar los mismos términos ἀποστέλλω y καλέω con que Jesús llama (cf. 1,20; 2,17) y envía a sus discípulos (cf. 3,14; 6,7)<sup>26</sup>.

v. 32: ὄχλος (*una multitud*) se convierte en los que están físicamente cerca de él y a la vez es el obstáculo que se interpone entre los familiares y Jesús. Esta palabra denota la mayoría anónima que está junto a Jesús para verle y oírle. Es la segunda vez que se menciona en el sándwich. En el evangelio Marcos la utiliza 38 veces, la mayoría de ellas para designar a la numerosa e indiferenciada masa de personas que rodeaba a Jesús<sup>27</sup>.

Ἐκάθητο περὶ αὐτὸν (*estaba sentada a su alrededor*) connota una cercanía que se opone al quedarse fuera.

Καὶ αἱ ἀδελφαί σου (*y sus hermanas*) no se encuentra en los más antiguos manuscritos y Metzger piensa que son una interpolación posterior presumiblemente para hacer concordar el v. 32 con el v. 35<sup>28</sup>. La lectura propuesta por la edición XXVII del Nuevo Testamento Griego (Nestle-Aland) sigue la opinión mayoritaria de las Sociedades Bíblicas Unidas y la pone entre corchetes<sup>29</sup>. Está más atestiguada la versión breve “tu madre y tus hermanos” que se mencionan nuevamente como dos unidades separadas.

<sup>25</sup> Como nominativo singular ἀδελφός se menciona cinco veces (3,35; 6,3; 12,19 \*2veces; 13,12), aparece otras cinco como nominativo plural: ἀδελφοί (3,31.32.33.34; 12,20), luego cinco veces más como acusativo singular: ἀδελφόν (1,16.19; 3,17; 5,37; 13,12), dos veces en acusativo plural ἀδελφούς (10,29.30), dos veces en genitivo singular ἀδελφοῦ (6,17.18), una vez como dativo singular ἀδελφῷ (12,19); una vez se menciona, en nominativo femenino singular, hermana: ἀδελφή (3,35), dos veces en plural acusativo ἀδελφὰς (10,29.30), y dos veces en plural nominativo ἀδελφαί (3,32; 6,3).

<sup>26</sup> M. E. BORING, *Mark, A Commentary*, Louisville (Kentucky) 2006, 109-110.

<sup>27</sup> Véase *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico, t. III: Compañeros y competidores*, Estella (Navarra) 2005, 45-55.

<sup>28</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8*, 276.

<sup>29</sup> Una mayoría del comité editorial considera probable que las palabras καὶ αἱ ἀδελφαί σου fueron omitidas por la mayoría de los testigos a) accidentalmente por una omisión en la transcripción (se trataría de un caso de Parablepsis: el ojo del escriba pasaría desde sou a sou por los múltiples homoioteleuton y homioarkton que se presentan) o b) deliberadamente

Λέγουσιν αὐτῷ (*le dicen*) el sujeto de este verbo probablemente no sea la multitud puesto que es difícil representarlos bloqueando el acceso a la familia de Jesús y a la vez intercediendo por ellos. La tercera persona plural se utiliza aquí de modo impersonal<sup>30</sup>.

Ἐξω ζητοῦσίν σε (*te buscan fuera*) remarca la situación de los familiares de Jesús. El verbo buscar tiene en Marcos un matiz peyorativo (cf. 1,37; 11,18; 12,12; 14,1; 14,11; 14,55); aquí, el propósito de impedir la actividad de Jesús<sup>31</sup> como podemos deducir por lo visto en el v. 21.

v. 33: Ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει (*respondiendo les dice*) es una fórmula común en los sinópticos y en Juan, en Marcos 15 veces, más con λέγει que con εἶπεν. Ἀποκριθεὶς es un participio que denota reacción verbal a una interpelación pero también suceso (*reaccionar* + verbo dicción, cf. 9,5; 11,14; 12,35)<sup>32</sup>. En este caso sirve para que Jesús amplíe la distancia física que él tiene de su familia para incluir una distancia metafórica preguntando retóricamente «¿Quién es mi madre y mis hermanos?». Esta pregunta sería el punto central de la narración y el motivo por el que ésta se transmitió<sup>33</sup>.

v. 34: Περιβλεψάμενος (*dirigiendo en torno su mirada*) insiste en la idea del círculo cercano y son palabras preferidas por Marcos<sup>34</sup> (cf. 3,5; 10,23; 11,11) quien no tiene sino una sola palabra para señalar la mirada circular de Jesús, hállese ésta cargada de bondad o de cólera (además de las citas anteriores: 3,34; 5,33). Sólo el contexto sirve para precisar<sup>35</sup>.

---

porque ni en el v. 31 o en el 34 (ni en los pasajes paralelos) las hermanas son mencionadas. Las palabras podrían haber sido interpoladas, la adición habría sido hecha antes del v. 31. Sin embargo en vista del peso de atestación para el texto corto, es mejor colocar las palabras disputadas dentro de corchetes. El texto breve de las familias manuscritas Alejandrina y Cesariense puede ser adoptado. La lectura larga, tal vez de origen occidental, sería colocada en el texto de forma mecánica. Desde el punto de vista histórico es improbable que las hermanas de Jesús fueran a buscarlo en público durante su ministerio. Cf. B. METZGER, *A Textual Commentary*, 82. Sobre este punto véase: R. BROWN - K. DONFRIED - J. FITZMYER - J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 59.

<sup>30</sup> Como Swete menciona: "El mensaje se pasaría de uno a otro hasta llegar a Jesús". Citado por J. MARCUS, *Mark 1-8*, 276.

<sup>31</sup> J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, 349-350.

<sup>32</sup> *Ib.*, 345.

<sup>33</sup> V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 279.

<sup>34</sup> Κάθηναι (11 veces), περι (23 veces), περιβλέπω (6 veces, sólo presente en Mc, a excepción de Lc 6,10), κύκλω (3 veces). K. ALAND, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament Band I, II*, Berlín 1983, 579, 706, 1114, 1117.

<sup>35</sup> Marcos presenta dos circunstancias donde una mirada de Jesús parece penetrar en el fondo del ser, y entonces el verbo es ligeramente diferente (10,21.27). A. GEORGE - P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, 260.

Τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθήμενους (*a los que estaban sentados a su alrededor*) implica un grupo cerrado que la madre y hermanos de Jesús no pueden penetrar para cogerle. Con este fuerte uso del lenguaje espacial de *dentro-fuera*, Marcos buscaría transformar la distancia espacial en una más profunda, metafórica y mucho más permanente ya que lo que dirá, λέγει (*dice*) en presente histórico, ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου (*Ahí tenéis a mi madre y a mis hermanos*) sería válido para todo tiempo<sup>36</sup>.

v. 35: “Ὅς [γὰρ] ἀν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (*pues el que hace la voluntad de Dios*) presenta a Jesús más consciente de la distancia entre él y su familia. La palabra θέλημα<sup>37</sup> puede significar lo que se quiere (objetivamente) y la acción (subjektivamente) de querer, el acto de la voluntad<sup>38</sup>. En la inmensa mayoría de los casos se refiere a la voluntad de Dios<sup>39</sup>. Es la única vez que se menciona en el evangelio de Marcos (3,35)<sup>40</sup>. La voluntad de Dios se expresa en singular porque el concepto es formado por la convicción que ese θέλημα τοῦ θεοῦ es una unidad poderosa<sup>41</sup>. La frase podría contener una invitación implícita a todo ser humano a seguir a Jesús. Virtualmente sería universal ya que no está dirigida a individuos particulares.

Οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν (*ése es mi hermano y hermana y madre*) clarifica y concreta la redefinición de la familia de Jesús, no sólo son aquellos que están alrededor de él, sino aquellos que hacen la voluntad de Dios. Los lectores de Marcos probablemente se harían eco del uso de los términos “hermano” y “hermana” en el cristianismo primitivo

<sup>36</sup> Cf. S. P. AHEARNE-KROLL, *Who are My Mother and My Brothers?*, 14.

<sup>37</sup> θέλημα está atestiguado desde Antifón y Sófocles, en griego profano se da muy poco, y significa *intención, deseo*, y luego ante todo *voluntad*. Cf. G. SCHRENK, θέλημα, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), TDNT, 284. El uso del sustantivo θέλημα deriva del de θέλω (querer, desear, complacerse en) cuyos orígenes los encontramos en Homero y en las inscripciones áticas arcaicas. Cf. D. MÜLLER, θέλημα, en L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (ed.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. IV, Salamanca 1987, 377.

<sup>38</sup> El uso con ποιήσῃ apoya el matiz objetivo, pero debido al énfasis fuerte en la predestinación en el pasaje que viene inmediatamente después (4, 1-20) un matiz subjetivo no puede ser excluido totalmente: los que hacen la voluntad de Dios hacen suya la iniciativa propia de Dios. Cf. J. MARCUS, *Mark 1-8*, 277.

<sup>39</sup> “Hacer la voluntad (el querer)” aparece además en Mt 7,21; 12,50; 21,31; Jn 4,34; 6,38; 7,17; 9,31; Hch 13,22; Ef 2,3; 6,6; Hb 10,7; 10,9; 10,36; 13,21; 1 Jn 2,17. K. ALAND, *Vollständige Konkordanz...*, 512.

<sup>40</sup> Lucas sólo lo menciona en 22,42. Mateo y Juan lo utilizan más, para el primero la voluntad de Dios es siempre “la voluntad del Padre” que está en los cielos, identificado con la Torá. Cf. M. LIMBECK, qe,lhma, en H. BALZ- G. SCHNEIDER (ed.), DENT, Vol. I, 1841.

<sup>41</sup> La forma plural está casi totalmente ausente del Nuevo Testamento excepto en citas de los LXX como en Hch 13,22 (Is 44,28). Como *deseos carnales* aparece en Ef 2,3. Cf. G. SCHRENK, θέλημα, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), TDNT, 289.

(Rom 1,13; 16,1), viendo especialmente 10,29-30 donde los términos se utilizan en la descripción de haber ganado una nueva familia para aquellos que dejan sus familiares naturales por causa de Jesús y de la Buena Nueva. Lohmeyer enfatiza la fuerte relación que se puede crear entre los cristianos como si hubieran salido del mismo vientre<sup>42</sup>.

En esta frase se cambia el orden, poniendo en primer término y haciendo resaltar la hermandad, vínculo que lo coloca en plano de igualdad con sus seguidores, como había sucedido con sus discípulos (cf. 1,18.20; 2,14). Se incluyen todas las relaciones familiares que no implican dependencia, y se deja fuera la del padre, representante de la autoridad familiar. La mención de la hermana daría a entender la igualdad de los sexos, mostrando su importancia en la familia y considerándola tan digna de cariño como el hermano<sup>43</sup>.

La falta de secuencia entre los v. 32 y 35 en cuanto al orden, número y carácter de los miembros de la familia es un argumento a favor de que el dicho del v. 35 circuló originariamente aparte de su contexto inmediato (31-34)<sup>44</sup>.

#### 4. Claves para interpretar 3,20-21.31-35

El análisis realizado nos ha facilitado elementos, claves de interpretación, que vamos a ver a continuación teniendo en cuenta los versículos del inicio del sándwich para complementar nuestro estudio.

##### a) La casa/hogar

Clave importante encontrada en el versículo 20. A modo de introducción nos sitúa en el escenario del pasaje: Jesús y la multitud entran en casa (Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον). Es claramente redacción de Marcos como indican el vocabulario, el estilo y la ausencia de detalles vivos<sup>45</sup>. Se asume que los

y —————  
<sup>42</sup> Citado por J. MARCUS, *Mark 1-8*, 277. Continúa diciendo que el uso cristiano está enraizado en el AT que empleaba los términos “hermano” y “hermana” entre los israelitas más cercanos, por ejemplo los descendientes de Jacob/Israel (Sal 22,22-23). La expresión cristiana es mucho más íntima que la presentada en los Manuscritos del Mar Muerto donde “hermanos” es utilizado para mencionar a los miembros cercanos de la comunidad elegida que sería el verdadero Israel (Véase 1QS 6,10.22; CD 6,20; 7,1-2).

<sup>43</sup> Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, 352.

<sup>44</sup> Así lo afirman: R. BROWN - K. DONFRIED - J. FITZMYER - J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 60.

<sup>45</sup> La alusión a la casa y al gentío son algunos de los recursos sencillos que emplea el evangelista al narrar los acontecimientos de la historia de Jesús. Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1979, 265-266. Menciona además que el uso del presente histórico ἔρχεται, de πάλιν y de ὥστε con acusativo e infinitivo con doble negación indica que Marcos escribe a su aire, sin recurrir a una fuente.

discípulos están con él al mencionar que *ni siquiera podían ellos comer* (ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν).

La frase εἰς οἶκον se puede traducir como *entró a casa* o simplemente *hogar*. El uso de la preposición εἰς (*en, dentro*) con οἶκον (*casa, hogar*) sería un modismo para dar a entender que Jesús está “entrando en el hogar”. Es probable que la referencia sea hecha por el lugar donde Jesús estuvo residiendo en Cafarnaúm<sup>46</sup> (cf. 2,1). En esta casa, donde él queda con los suyos, va a definir su familia como grupo de personas que cumplen con él la voluntad de Dios.

Muchas veces la casa en Marcos es el lugar donde Jesús explica los misterios a sus discípulos<sup>47</sup>, pero no sólo a ellos sino además al círculo más amplio de seguidores. *Casa* (οἶκος / οἰκία) tiene además, en este evangelio, sentido histórico (recuerdo de Jesús), social (relaciones humanas) y teológico (comunidad cristiana). En ella se cumplen los elementos básicos del mensaje de Jesús<sup>48</sup>.

Hay que tener en cuenta que *casa, hogar* también significa un lugar que confiere identidad a la persona. Jesús había abandonado el sitio que le correspondía en su aldea de Nazaret, y por ello se había ganado el desprecio de los que se atenían a la norma social. Esto no dejó de tener consecuencias. Las sanciones normales, dimanadas de los grupos, que se imponen contra sus miembros «perdidos» son: la patologización, la criminalización y la estigmatización<sup>49</sup>. Por eso se nos dice que Jesús está siendo acusado de haber perdido el juicio y que quieren detenerle<sup>50</sup>.

#### b) Estar dentro/fuera

El uso de la casa describe la localización de la controversia pero además sirve para enfatizar el contraste metafórico entre dentro y fuera. El

<sup>46</sup> Cf. A. YARBRO, *Mark*, 226. Comparte esta idea S. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 104. Sin embargo J. PAINTER, *Just James. The Brothers of Jesus in History and Tradition*, South Carolina 2004, 25; menciona que la referencia es indefinida, pone ejemplos donde Jesús hace uso de diversas casas durante su misión (7,17; 7,24), y afirma que por eso no habría que identificar una de ellas como su hogar.

<sup>47</sup> Secundino Castro opina que siempre es así pero podríamos citar 7,24-30 como excepción. *El sorprendente Jesús de Marcos*, 104.

<sup>48</sup> Cf. X. PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 87.

<sup>49</sup> G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca 2005, 40.

<sup>50</sup> S. P. AHEARNE-KROLL, *Who are My Mother and My Brothers?*, 13.

relato está construido en torno al contraste entre el interior, donde Jesús y sus seguidores están sentados, y el exterior, donde están “los suyos”, su madre y sus hermanos<sup>51</sup>.

J. Gnilka menciona que Marcos, al incluir en escena a la multitud (v. 32), hace que el concepto originario “fuera” de la casa se convierta en el “fuera” del círculo en el que sus seguidores y discípulos están<sup>52</sup>.

Según nos explica John R. Donahue en *The Gospel in Parable*: “Dentro y fuera son categorías existenciales religiosas determinadas por el tipo de respuesta que uno da a las demandas de Jesús”<sup>53</sup>. Aquellos dentro deben aceptar su misión o ya no estarán dentro. Cualquier resistencia a la misión de Jesús causaría que se distancien de él desde la oposición.

### c) Los familiares de Jesús

Por otro lado, lo acontecido y visto en los vv. 31-35 propone que esos que son descritos intentando llevarse a Jesús en el v. 21 [οἱ παρ' αὐτοῦ (*los suyos*)], son los mencionados explícitamente en el v. 31 como su madre y sus hermanos<sup>54</sup>. De acuerdo con los autores de BAGD<sup>55</sup>, la expresión οἱ παρ' αὐτοῦ es del griego koiné; y se utilizaba para denotar a otros que están íntimamente relacionados con alguien<sup>56</sup>. Esto se referiría a la familia directa de Jesús según se ve a la luz de los vv. 31-35.

Los familiares de Jesús estarían tratando de protegerse de la opinión pública negativa. El término griego del v. 21 κρατῆσαι (*cogerlo, llevárselo*), sugiere una acción decidida y enérgica. Como todos los miembros de una familia tenían que estar constantemente alerta para que la conducta de uno de sus integrantes no dañase el honor de todos, el comentario sobre la intervención de la familia de Jesús nos estaría diciendo que el resto de los parientes veía su honor amenazado<sup>57</sup>.

Jesús se había puesto a sí mismo fuera de lugar y su única opción era volver aceptando lo que estaba determinado por la genealogía y el parentesco. Desde allí podemos entender la oposición, el conflicto con su

<sup>51</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 118-119.

<sup>52</sup> *El evangelio según san Marcos, Mc 1-8,26*, Vol. I, Salamanca 1986, 172.

<sup>53</sup> Citado en: S. P. AHEARNE-KROLL, *Who are My Mother and My Brothers?*, 14.

<sup>54</sup> Véase: J. PAINTER, *When Is a House Not a Home? Disciples and Family in Mark 3:13-35*, NTS 45 (1999) 498-513. Argumenta que el οἱ παρ' αὐτοῦ/ se referiría a los doce ya que serían ellos el sujeto de la discusión en 3, 13-19.

<sup>55</sup> Walter Bauer, William F. Arndt, F. Willbur Gingrich y F. W. Danker.

<sup>56</sup> Citados por: S. P. AHEARNE-KROLL, *Who are My Mother and My Brothers?*, 12. Coincide con lo expresado A. YARBRO, *Mark*, 226.

<sup>57</sup> Cf. B. J. MALINA – R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura...*, 157.

misión, de los familiares<sup>58</sup> que *salieron fuera para llevárselo* (ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν) porque *decían que estaba fuera de sí* (ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη)<sup>59</sup>.

Al ser un hecho embarazoso, lo mencionado en el v. 21 no fue tomado en cuenta en los evangelios de Mateo y Lucas (ver paralelos: Mt 12,46-50; Lc 8,19-21) quienes sólo pueden atenuar la situación, preocupados por presentar una buena imagen de sus familiares<sup>60</sup>.

#### d) La voluntad de Dios

Sobre este punto Marcos no especifica nada, es algo indefinido<sup>61</sup>, pero por el contenido y los términos del relato uno podría decir que significaría escuchar a Jesús aceptando su enseñanza, idea que estaría implícitamente en el v. 34 al mencionarse a los que estaban sentados a su alrededor. Aquéllos que están dentro no sólo están siguiéndole y aquéllos que están fuera no sólo son precisamente los que están físicamente lejos de él<sup>62</sup>.

La importancia de la sentencia sobre *hacer la voluntad de Dios* pone las relaciones familiares en un nuevo plano, en el que los lazos de una obediencia común a Dios son superiores a los de la sangre<sup>63</sup>. Cumplir esa voluntad es el requisito para pertenecer a una nueva familia, así lo destaca el contexto inmediato (31-34). Aunque la contraposición de “dentro” y “fuera” indica que los miembros de la familia física no están entre aquellos a los que Jesús considera por ahora como miembros de la suya, en sí el pasaje no los excluye de una eventual participación dentro de ella<sup>64</sup>. La condición es hacer la voluntad de Dios<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> No olvidemos que el redactor del evangelio sitúa esta escena en presencia de una multitud (v. 20). La acusación de desvío debe recibir el visto bueno de la opinión pública para cargar con ella. *Ib.*, 157.

<sup>59</sup> Algunos estudiosos presentan dos opciones sobre quién es el sujeto de ἔλεγον en el v. 21: si el sujeto es οἱ παρ' αὐτοῦ (los suyos) entonces es la familia directa de Jesús pero si el sujeto es un genérico “ellos” posiblemente se referiría a los vecinos o a los paisanos de la familia directa de Jesús. Cf. S. P. AHEARNE-KROLL, *Who are My Mother and My Brothers?*, 13. En todo caso, aunque ἔλεγον fuese impersonal y se refiriese a la opinión popular, los familiares la dan por buena y se proponen impedir la actividad de Jesús. Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, 327. Una revisión sobre este punto en J. PAINTER, *Just James*, 21-23.

<sup>60</sup> Reflejaría una incipiente preocupación mariológica, o bien respeto por Santiago, que había sido cabeza de la iglesia jerosolimitana y sufrió el martirio. Cf. R. BROWN - K. DONFRIED - J. FITZMYER - J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 64. Para revisar un desarrollo más detallado de estas teorías véase: J. MEIER, *Un judío marginal*, t. III, 94-95.

<sup>61</sup> M. E. BORING, *Mark*, 110.

<sup>62</sup> Cf. S. P. AHEARNE-KROLL, *Who are My Mother and My Brothers?*, 14.

<sup>63</sup> Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según Marcos*, 280.

<sup>64</sup> R. BROWN - K. DONFRIED - J. FITZMYER - J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 61.

<sup>65</sup> Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, 178.

Podríamos decir entonces que el redactor del evangelio está marcando la diferencia entre dos grupos: los de dentro y los de fuera; y la madre de Jesús y sus familiares pertenecerían a los que están afuera en su oposición radicalizada en el conjunto del texto<sup>66</sup>.

La ausencia del rol del padre se explicaría biográficamente por la (supuesta) muerte prematura de José<sup>67</sup>, y teológicamente por la exclusividad del padre celestial. Es decir, no se trata meramente de un asunto sobre la ausencia de José desde la redacción de Marcos sino que parte del imaginario teológico.

Esto implica, en todo caso, un rechazo del “poder paterno”, igual que la alteración en el orden de los miembros de la familia (*hermano, hermana, madre*) expresa una inversión de jerarquía (3,35 con 32.33.34)<sup>68</sup>. Claramente se nos está diciendo que la nueva familia de Jesús tiene ciertas características que debemos tomar en cuenta. Por eso el padre es olvidado desde esta metáfora en la cual están tanto Jesús como los cercanos a él; es el lugar donde pueden tener muchos hermanos, hermanas y madres pero sólo un Padre, que es Dios (8,38; 11,25; 13,32; 14,36)<sup>69</sup>.

## II. TRASFONDO SOCIO-CULTURAL DESDE EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

Nuestra manera de entender lo que es la familia es muy diferente de la que tenían las personas que vivían en el Mediterráneo antiguo, ambiente donde se compuso el evangelio de Marcos<sup>70</sup>. A diferencia de nuestra cultura occidental industrializada, la cultura mediterránea del siglo I era altamente contextualizada<sup>71</sup>. En las sociedades escasamente contextualizadas

<sup>66</sup> M. E. BORING, *Mark*, 110-111.

<sup>67</sup> Una explicación sencilla de esto consistiría en suponer que José no vivía ya durante la vida pública de Jesús. Sin embargo, sería plausible aceptar que la omisión es coherente con la positiva falta de interés de Marcos en José puesto que para él, Jesús, es el hijo de Dios (1,1). Cf. S. BARTON, *Discipleship and Family...*, 88-89.

<sup>68</sup> Cf. G. THEISSEN- A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004, 248-249.

<sup>69</sup> M.E. BORING, *Mark*, 110.

<sup>70</sup> La crítica no es unánime en cuanto al lugar exacto de su composición. Si bien unos se inclinan por Roma (las citas más antiguas de Marcos están en *1 Clemente 15,2* y en el *Pastor de Hermas*), otros lo sitúan en Siria, el lugar del nacimiento de la misión a los gentiles. La época de composición de este evangelio suele datarse entre el 70-75 d.C., luego de la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.). Cf. C. BERNABÉ, *Las primeras comunidades como origen y contexto de los Evangelios*: Frontera 31 (2004) 20.

<sup>71</sup> Esta distinción entre “culturas altamente contextualizadas” (CAC) y “culturas poco contextualizadas” (CPC) procede de E.T. HALL, *Beyond Culture*, New York 1976, y ha sido

son pocas las cosas que se dan por supuestas. Los textos que se producen en ellas tratan de explicar todos los detalles posibles, dejando poco espacio a la imaginación.

En las culturas altamente contextualizadas, como la cultura mediterránea tradicional y las pre-industrializadas, la mayor parte de las relaciones sociales y de los valores son estables y se dan por supuestas muchas cosas. Por lo tanto, los escritores no se sienten obligados a explicar lo que todos conocen y comparten, sus costumbres, instituciones o valores. Por esto se producen textos muy condensados y sin muchas explicaciones sobre determinados aspectos que tanto el lector como sus destinatarios conocían y que, en nuestro caso, debemos recuperar para poder comprenderlos.

Revisar los significados de algunos conceptos, desde la óptica de las sociedades del Mediterráneo del siglo I, nos permitirá representar un modelo para acercarnos a su forma de pensar y vivir los lazos familiares.

## 1. *La Familia*

### a) La familia en Israel:

La familia tradicional israelita (בֵּית בֶּעַ) incluía a todos los descendientes de un mismo antepasado vivo, y podía abarcar hasta tres generaciones. La componían, idealmente, el padre, la esposa, los hijos, y las esposas e hijos de los hijos varones, así como los siervos, los residentes extranjeros, y las viudas o los huérfanos que estaban bajo la autoridad y la protección del cabeza de familia. Los dos rasgos que delimitaban la pertenencia a la familia patriarcal eran la descendencia patrilineal y la autoridad del cabeza de familia. Si poseía tierras recibía el nombre de *casa*<sup>72</sup>.

Debemos mencionar unos grupos que se llamaban *mishpahah*, organismos independientes y de protección social formados por los hijos del varón de un antepasado común y por las personas dependientes de ellos. La unidad de estos grandes grupos se expresaba algunas veces en la residencia común (Jue 18,11; Neh 11,4-8). La pertenencia a estos grupos producía cohesión y solidaridad entre sus miembros<sup>73</sup>.

---

aplicada al mundo del NT por B. J. MALINA; véase: *Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts*, en J. H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody (Massachusetts) 1991, 3-23.

<sup>72</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discípulo y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998, 76-77.

<sup>73</sup> S. GUIJARRO, *Kingdom and Family in Conflict*, en J. J. PILCH (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Leiden 2001, 225.

Al sufrir el acoso de una monarquía centralizada y de diversos imperios ocupantes, varios factores confluyeron para que unos pocos acumularan tierras lo que permitió socavar la base económica de las familias tradicionales. Los cambios se fueron reflejando en las viviendas de las élites propietarias de esas tierras, que tuvieron durante la época de Jesús un claro estilo romano<sup>74</sup>.

La familia patriarcal continuaría existiendo pero a la par ya se daban otros modelos de familia semejantes a los que encontramos en el resto del Imperio Romano, de ese modo el poder del patriarca se debilitó y los parientes perdieron la capacidad de ayudarse mutuamente<sup>75</sup>.

#### b) La familia en Grecia:

Se da una primera *politeia* (forma de estado) en la unión de un hombre con una mujer según la ley para engendrar hijos y para la comunidad de vida. Esto es una casa, οἶκος, que es el principio de una ciudad... porque la casa es como una pequeña ciudad...<sup>76</sup>.

Para designar a las personas que por razones de parentesco pertenecían a la casa, padre, madre y los hijos, se utilizaban las palabras οἶκος y οἰκία<sup>77</sup>. Pero también debemos mencionar que se utilizaba para señalar a los que estaban sometidos a la autoridad del κύριος: menores, mujeres y los esclavos confiados a su custodia<sup>78</sup>.

Aristóteles, como toda la tradición griega, habla sobre la gestión de la casa (*oikonomia*), partiendo de una concepción patriarcal y jerárquica, que tiene su vértice en el varón, padre y libre. Las relaciones que éste establece con los diversos miembros a él subordinados no son exactamente de la misma naturaleza: el esclavo y el hijo-niño no pasan de ser propiedad del κύριος y padre; la consideración de la mujer es más elevada aunque su mejor

<sup>74</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 80-81.

<sup>75</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 77.

<sup>76</sup> ARIO DIDIMO, *Stobaeus, II 148,15*. Citado por R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 100.

<sup>77</sup> Originalmente οἶκος y οἰκία tuvieron en griego significados diferentes; οἶκος tenía un sentido más amplio y designaba todas las propiedades; οἰκία designaba únicamente la vivienda (Cf. Jenofonte, *Oec. I,5*). En algún momento fueron intercambiados, de hecho en la mayoría de los pasajes del NT en que se hallan atestiguados ambos son intercambiables entre sí. Cf. P. WEIGANDT, *οἰκοί*, en H. BALZ- G. SCHNEIDER (ed.), *DENT*, vol. II, 501.

<sup>78</sup> En las leyes del Ática, οἰκία se halla definida de la siguiente manera: οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων “una casa (es decir, un hogar) completa está integrada por esclavos y personas libres” y luego la describe más concretamente como integrada por el señor, la mujer, los hijos, y esclavos (ARISTÓTELES, *Pol. 1253b 4-7*; Cf. También las tablas de los deberes domésticos en Ef 5,22-6,9; Col 3,18-4,1). *Ib.*, 505.

virtud es el silencio y si se le permite que sea igual y tenga autoridad sobrevienen una serie de males<sup>79</sup>.

Dentro de esta estructura jerárquica, el hijo mayor ocupaba el segundo lugar después del padre. Los hijos casados podían continuar viviendo en casa de su padre pero también podían dividir la herencia y fundar nuevas casas antes de la muerte de éste<sup>80</sup>.

Las tierras también eran parte constitutiva de la casa, de ahí que hubiese tratados sobre la gestión de las propiedades familiares<sup>81</sup>; y en la vivienda había una división entre espacio “privado” y “público”, uno para mujeres y el otro para varones<sup>82</sup>.

Al igual que en Israel, sólo los descendientes de los varones pertenecían a la misma familia, mientras que los descendientes de las mujeres se consideraban miembros de la familia de su marido. Cuando no había descendientes se podía recurrir a la adopción para que la casa no quedara vacía como está testimoniado en los discursos de Iseo de Atenas (2,10; 7,30).

De modo similar a la familia patriarcal israelita, la familia griega fue afectada por los cambios políticos pero no modificaron su sustancia, ya que siguió conservando sus rasgos distintivos. Por ejemplo, respecto a los romanos, la autoridad de los *paterfamilias* griegos frente a los hijos era menor y frente a las hijas era mayor<sup>83</sup>.

### c) La familia en Roma:

La familia se designaba no como *domus* sino como *familia*. Incluía las propiedades de la casa, la asociación entre un patrón y su liberto, las personas sometidas a la autoridad del *paterfamilias*, los parientes y los esclavos.

El jurista Domicio Ulpiano reunió a mediados del siglo III d.C. todas las acepciones de familia citando antiguas leyes y diversos jurisprudentes. Cuando se refiere a las personas, familia puede referirse a cuatro aspectos<sup>84</sup>:

<sup>79</sup> R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 98.

<sup>80</sup> “De la única casa de Buselos surgieron cinco casas (la de sus cinco hijos), y cada uno vivía por separado teniendo su propia casa”. DEMÓSTENES 43,19. Citado por S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 78.

<sup>81</sup> Después de describir las relaciones del *paterfamilias* con los miembros de la casa, Aristóteles expone ampliamente en *Política* 1253b sobre la gestión de las propiedades. Ario Dídimos da testimonio que esta teoría seguía vigente en la época imperial. Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 77.

<sup>82</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 84.

<sup>83</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 78.

<sup>84</sup> *Digesto L 16,195,2- 4*. Citado por: S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 78-79.

- 1) En sentido legal estricto llamamos familia al grupo de personas que están bajo la potestad de uno (el *paterfamilias*), sometidas a él por naturaleza o por derecho.
- 2) En un sentido legal más amplio llamamos familia a todos los agnados (los que descienden de un mismo tronco común de varón en varón), pues aunque cuando muere el *paterfamilias* cada uno forma una nueva familia, todos aquellos que estuvieron bajo el poder de un mismo hombre puede decirse correctamente que siguen perteneciendo a la misma familia, ya que salieron de la misma gens y de la misma casa.
- 3) También usamos habitualmente (el término) familia para referirnos a los esclavos.
- 4) Se usa familia para referirse a diversas personas descendientes todas ellas de una misma fuente... una mujer, sin embargo, es al mismo tiempo el comienzo y el final de su propia familia.

Familia también hacía referencia al linaje, que estaba muy vinculado al honor y al prestigio de la casa, lo cual indica que se trataba de una denominación propia de las familias de élite. En la época del Principado<sup>85</sup> estas familias le dieron menos importancia a la descendencia agnática y empezaron a valorar más el influjo y apoyo que daba una familia más amplia. Es aquí cuando se pasa de la *familia* a la *domus*, palabra que designaba cuatro realidades vinculadas entre sí: el edificio físico, los familiares que vivían en él, incluidos los esclavos; el grupo más amplio de los parientes de todo tipo y también el patrimonio.

Para garantizar la continuidad de la familia el padre podía recurrir a la adopción expresando así su casi omnipotente autoridad, y con la posibilidad de colocar a un extraño en situación más ventajosa que la de sus propios hijos. Ese término correspondería parcialmente a lo que actualmente evoca en nosotros<sup>86</sup>.

#### d) Tipos de Familia

La sociedad helenístico-romana del siglo I presentaba cuatro tipos de familia:

1. Las extensas: son las que mejor se conocen y las que recibían el nombre de casas. Los miembros estaban bajo la autoridad del *paterfa-*

---

<sup>85</sup> Es el período de la historia de Alto Imperio romano que va desde el ascenso de Octavio Augusto (27 a.C.) a la llegada de Diocleciano (284 d.C.). Cf. D. GARCÍA, *Historia universal. XXI Capítulos fundamentales*, Madrid 2007, 141-150.

<sup>86</sup> Cf. S. GUILARRO, *Fidelidades en conflicto*, 80. Citando a P. Moreau.

*milias* y pertenecían al nivel superior de la sociedad. Eran propietarias de tierras y de condición social elevada. Existía una gran solidaridad, sobre todo cuando tenían que defender sus privilegios frente a otros estratos sociales.

2. Las semi-extensas o múltiples: que vivían en apartamentos amplios y en casas con patio común, su supervivencia dependía de las relaciones que tuvieran con las familias más ricas; eran probablemente los estratos inferiores de estos: decuriones, medianos comerciantes y propietarios así como algunos funcionarios: recaudadores de impuestos, soldados de mediana graduación, etc.

3. Las que vivían en casas sencillas, pequeñas y muchas veces insanas: eran las más abundantes. Debido a la escasez de recursos eran reducidas (cuatro o cinco personas), de ahí que los hijos tuvieran que emigrar o alistarse en el ejército. Es difícil saber hasta qué punto podían contar con el apoyo de un grupo de parientes. En esta clase de familia encontramos a los artesanos y campesinos.

4. Las que carecían de un hogar estable, la familia dispersa: vivían en casa de otros como esclavos o se refugiaban en los portales de los templos u otros edificios públicos como mendigos. En las zonas rurales vivían hacinados en las dependencias para los esclavos de las grandes explotaciones agrícolas, o andaban errantes como mendigos o bandidos. No tenían familia estable debido a que, en el caso de los esclavos domésticos, sus uniones podían ser rotas por los amos quienes, además, tenían la potestad para venderlos por separado. En este grupo, junto a los esclavos y mendigos podemos mencionar a los enfermos, ladrones, bandidos, viudas, huérfanos, etc<sup>87</sup>.

Podemos concluir este apartado diciendo que la exposición de las definiciones de familia muestra una serie de rasgos y significados comunes que nos permiten aclarar la idea de lo que se entendía como *casa* en el mundo judeo-helenístico-romano:

- a) El lugar físico, el edificio.
- b) El grupo de personas que vivían en ella (no sólo parientes, también esclavos y personas que estuvieran bajo la autoridad del *paterfamilias*).
- c) Las tierras y otras propiedades familiares.

---

<sup>87</sup> La reconstrucción que aquí presentamos es hipotética porque la realidad era más rica y variada, sin embargo nos permite poner un marco de referencia con vista a entender el significado de nuestro texto; seguimos a S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 89-96.

Además de sus significados separados, la casa podía ser las tres cosas a la vez. De allí que la familia tuviera importancia como unidad de producción en la antigüedad: todos habitan en la misma casa y forman un grupo que vive de trabajar la tierra.

La consistencia y continuidad de la familia estaba basada en la sumisión a la autoridad del *paterfamilias* y eso contribuía al cumplimiento de los roles de los miembros de la familia en su totalidad<sup>88</sup>. Es decir, la casa patriarcal desempeñaba un papel fundamental en la conservación y transmisión de los valores que, en el mediterráneo antiguo, se entendían como pilares de la sociedad. En ella se cultivaba la preocupación por el honor, y en ella se reforzaban constantemente las estructuras patriarcales, que después se reproducían en las demás relaciones sociales<sup>89</sup>.

## 2. Parentesco

Los esquemas culturales del momento en que se forjó el evangelio de Marcos impregnaron de significado cada uno de los hechos relatados allí. El parentesco es uno de ellos. Tal y como se entendía en el Mediterráneo antiguo es una construcción cultural o un concepto emic<sup>90</sup>, es decir un conocimiento local que se elabora con las propias categorías de las personas de aquel tiempo.

Las normas de parentesco indican (pero también regulan y prescriben) lo cerca que hay que estar para poder formar parte de una familia conyugal, de una familia secundaria, de un pueblo<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Cf. S. GUIJARRO, *Kingdom and Family in Conflict*, 224.

<sup>89</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 337.

<sup>90</sup> El misionero lingüista K. L. Pike (1954) acuñó los términos emic/etic. Los antropólogos los tomaron para estudiar el conocimiento local de las culturas con un conjunto de técnicas formales y la teoría llamada etnociencia. J. W. BENTLEY - P. S. BAKER. «Comprendiendo y obteniendo lo máximo del conocimiento local de los agricultores», *Centro internacional de investigaciones para el desarrollo*.

[http://www.idrc.ca/es/ev-85049-201-1-DO\\_TOPIC.html](http://www.idrc.ca/es/ev-85049-201-1-DO_TOPIC.html) 23 feb. 2009.

Emic se deriva de la categoría lingüística “Phonemic” (sonidos significativos para los hablantes de un lugar) y denotan los puntos de vista, categorías de pensamiento, y explicaciones sobre el grupo que está siendo estudiado. Etic se deriva de la categoría lingüística “Phonetic” (la ciencia de la expresión de sonidos considerados como elementos del lenguaje) y denotan la perspectiva y sistemas clasificados del investigador externo. Se relaciona con el conocimiento científico, y tiene que ver con tomar las descripciones y examinarlas a la luz de los modelos construidos por la antropología a través de sus estudios transculturales (etic perspective). Cf. J. ELLIOT, *Social-Scientific Criticism...*, 129.

<sup>91</sup> B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 146.

En cada momento de la vida, desde el nacimiento a la muerte, estas normas determinan los roles desempeñados por las personas y el modo en que se interrelacionan entre sí. En las antiguas sociedades agrícolas el significado de padre, madre, esposo, esposa, hermano o hermana era muy distinto de lo que es en el actual mundo industrial. El *paterfamilias* no intervenía en las relaciones de los hermanos varones entre sí y con sus hermanas, las de la madre con el hijo y con la hija, ni en las de la suegra con la nuera. La unidad más rígida de lealtad compartida era con mucho el grupo descendiente de hermanos y hermanas; aquí radicaban también los vínculos emotivos más fuertes, más incluso que entre esposo y esposa<sup>92</sup>. Sin embargo las relaciones se llevaban de modo diferente entre hermano-hermano y hermano-hermana.

Algunos tratados sobre la gestión de la casa de la época imperial mencionan la forma de relacionarse entre hermanos varones, pero en general se habla poco de eso. Ario Dídimio llama δημοκρατικόν a la relación de hermanos entre sí; Cicerón en “*De los deberes*”(I,17) no los considera entre las relaciones primarias, sino que las coloca junto a las que se tienen con los primos de ambos padres; y en los códigos domésticos del NT ni siquiera se mencionan<sup>93</sup>.

En el judaísmo, el libro sagrado refiere normas que se encuentran mayormente implícitas<sup>94</sup>: el hermano ocupaba el primer lugar entre los familiares obligados a vengar la muerte (2 Sam 3,27), a rescatar personas y propiedades (Lv 25,25.48), y también estaba obligado a dar descendencia al hermano difunto (Dt 25,5-6). Sin embargo, ninguna de estas obligaciones era peculiar de la relación entre hermanos, sino que podían ser desempeñadas también por los demás parientes; el hermano en este sentido, no era sino el pariente más cercano.

---

<sup>92</sup> Los cónyuges de ambos entran como extraños en el grupo y lo siguen siendo de algún modo. El afecto que puede esperarse como signo de la relación esposo-esposa es normalmente un signo de las relaciones hermano-hermana y madre-hijo. El grupo aún comparte con frecuencia lazos económicos, políticos y religiosos, y es consciente de su vinculación formal con parientes del pasado. Ib., 151.

<sup>93</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 149.

<sup>94</sup> Los rasgos distintivos de las normas de parentesco en la sociedad israelita del siglo I incluyen tabúes como el incesto, monogamia, cierto tipo de endogamia, insistencia en la descendencia masculina, matrimonio patrilocal, la familia como unidad de producción, hincapié en las tradiciones familiares, matrimonios arreglados, inmovilidad geográfica y social, vínculos de afecto entre hermanos y hermanas y entre madres e hijos más que entre esposo y esposa, y la esposa definida desde la relación de sangre, que con frecuencia seguía siendo una extraña al hogar. Cf. B. J. MALINA, *El mundo del nuevo testamento*, 174.

La forma en que se transmitía la propiedad dentro de la familia condicionaba mucho la relación entre hermanos. En cualquier caso, la armonía, el apoyo y la solidaridad entre los hermanos constituían en el mundo antiguo un ideal (Sal 133,1), así lo indica el uso frecuente de la palabra hermanos para referirse a una persona de otra familia con la que se había establecido este tipo de trato.

La relación entre hermano-hermana se diferenciaba en la manifestación de la distinción de género. Una de las obligaciones más importantes de los hermanos hacia sus hermanas era ayudar a su padre a velar por su virginidad, y a vengar las ofensas sexuales perpetradas contra ellas (Gen 34)<sup>95</sup>.

En este sistema, los parientes cercanos podían legalmente ocultar a los de fuera sus mutuas ofensas y ocuparse de proteger el honor familiar. Esto nos presenta la realidad de las personas del Mediterráneo antiguo: inmersas en el grupo y orientadas hacia él<sup>96</sup>. Desde los puntos de vista social y psicológico, todos los miembros de la familia estaban subsumidos en la unidad familiar. El individualismo de nuestros tiempos no existía<sup>97</sup>. Existía una solidaridad que se ejercía hacia dentro en forma de ayuda y apoyo a los parientes y a las demás personas dependientes de la casa, y hacia fuera en forma de defensa de las personas, del honor y de las propiedades de la familia. Cuanto más amplia y rica era una familia, más facilidades tenía para apoyar a sus miembros<sup>98</sup>.

El rol público era desempeñado por los varones en beneficio de toda la unidad familiar; al tiempo que las mujeres desempeñaban el privado o interno, que con frecuencia incluía la responsabilidad sobre los recursos económicos familiares. Ellas siempre se verán incorporadas a algún hombre, al menos que se encuentren en la situación anómala de viuda o divorciada; en

---

<sup>95</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 151.

<sup>96</sup> Las personas se percibían siempre a sí mismas en referencia al grupo (o grupos) con el que (o los que) se experimentaban inextricablemente entrelazados. Los mediterráneos eran lo que los antropólogos denominan “diádicos”; es decir, gente orientada hacia los otros, que dependían de los demás para llegar a comprender quiénes eran... Creían que es necesario que el hombre viviera conforme a lo que otros esperaban de él. Cf. B. J. MALINA – R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura...*, 376.

<sup>97</sup> En las sociedades actuales tiene más importancia el individuo; la familia y el parentesco tienen una posición limitada marcando una clara diferencia con las sociedades tradicionales.

<sup>98</sup> Contra la idea tan difundida de que las familias extensas son un producto del medio rural debemos mencionar que es un fenómeno eminentemente urbano, porque es en las ciudades donde viven las familias hacendadas y poderosas. Véase: G. SJOBERG, *The Preindustrial City, Past and Present*, New York 1960, 159.

esos casos carecían de honor, y con frecuencia eran vistas por la sociedad más como varones que como mujeres<sup>99</sup>.

Las normas religiosas, políticas y económicas vienen determinadas directa o indirectamente por la institución del parentesco. Aquí las personas de alta cuna, las que pertenecen a las familias extensas, son las que, en su papel de patrones, controlan la sociedad; de ahí el interés en demostrar que uno posee alcurnia y procede de las mejores familias. Por ejemplo: Josefo, *Autobiografía* 1-6; las genealogías de Mateo y Lucas; el linaje de Pablo en la carta a los Filipenses 3,5<sup>100</sup>.

En conclusión, al ser, el parentesco, la institución básica en el Mediterráneo antiguo, la norma para comprender todas las demás formas de agrupación que puedan existir será la familia mediterránea patrilineal que se apoya en una nítida división de las tareas según el género<sup>101</sup>.

### 3. La familia subrogada

La familia extensa tenía mucha importancia. No sólo era la fuente del propio estatus comunitario, sino que funcionaba también como la principal red de relaciones económicas, religiosas, educativas y sociales<sup>102</sup>.

Allí donde el familiarismo ocupa una posición central y la familia es el marco real en que se desenvuelve la vida, la persona aprende a relacionarse con los demás de una manera intensamente social, orientada al grupo. Un prerequisite básico para que exista un intercambio verdadero es que las personas que entran en relación estén convencidas de que tienen algún vínculo común que las ata al mismo grupo, ya sean lazos de sangre, conocidos comunes o herencia compartida. De una u otra manera, han de descubrir que son miembros del mismo grupo, que son «hermanos» o «parientes». Pero si entre ellos no hay nada en común, salvo el hecho de ser humanos, entonces su interacción se considera sumamente peligrosa, equivalente al encuentro con un extranjero, un árbol o un perro desconocido, o cualquier otra circunstancia inesperada y extraña<sup>103</sup>. Por eso la pérdida de conexión familiar significaba la pérdida de las redes vitales que la conformaban, así como la pérdida de conexión con el país.

<sup>99</sup> Véase: 1 Tim 5, 3-16.

<sup>100</sup> B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander 2002, 74.

<sup>101</sup> *Ib.*, 76.

<sup>102</sup> Cf. B. J. MALINA – R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura...*, 351-352.

<sup>103</sup> B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 76-77.

Una familia subrogada, lo que los antropólogos denominan «grupo ficticio de parentesco» (*pseudo-kinship group*), podía tener las mismas funciones que la familia de origen aunque sus miembros no tuvieran ninguna relación biológica<sup>104</sup>; allí las personas son descritas o designadas por medio de términos de parentesco o derivados del lenguaje del parentesco<sup>105</sup>. Este grupo se convierte en un lugar de refugio para quienes ya están desvinculados de sus familias de origen, por ejemplo, hijos sin posibilidad de heredar que se trasladan a la ciudad.

La familia subrogada trascendía de inmediato las categorías normales de nacimiento, estatus social, educación, riqueza y poder, aunque no descartaba fácilmente las categorías normales de género y raza<sup>106</sup>. Este tipo de relaciones eran muy importantes en el mundo helenístico-romano, y lo siguen siendo bajo formas distintas en las sociedades mediterráneas actuales<sup>107</sup>.

En el judaísmo helenístico Abrahán era, sin duda, el modelo más conocido de renuncia a la propia patria y familia. La decisión de poner a Dios por encima de sus obligaciones familiares en dos momentos clave de su vida, la salida de su tierra natal y el sacrificio de su hijo Isaac, era motivo de admiración.

Algunos ejemplos, de asociaciones en las que sus miembros abandonaban la casa para integrarse a una “familia subrogada”, serían los siguientes:

a) Los miembros de los esenios y los terapeutas<sup>108</sup> renuncian a los familiares y a sus propiedades para entrar a formar parte de un grupo religioso. En el caso de los esenios, Filón menciona tres elementos: casas, parientes y

<sup>103</sup> B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 76-77.

<sup>104</sup> La identidad social, roles y relaciones de ciertos grupos activos son modelados desde las relaciones de parentesco biológicas, por ejemplo la “familia de Dios” y las “fraternidades” (de fe). Cf. J. ELLIOT, *Social Scientific Criticism...*, 131.

<sup>105</sup> Cf. J. PITT-RIVERS, *Kinship: III. Pseudo-Kinship*, en D. L. SILLS (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. VIII, New York 1968, 408.

<sup>106</sup> En el evangelio de Mateo es más frecuente que a los seguidores de Jesús se les designe como “hermanos”. Véase: R. AGUIRRE, *La comunidad como familia en el evangelio de Mateo*, en J. CAMPOS – V. PASTOR (ed.), *Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y encrucijada de culturas*, Zamora 2004, 100. La diferencia entre la casa de Israel y las naciones es debidamente resaltada.

<sup>107</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 215-217.

<sup>108</sup> Los terapeutas, según traduce Senén Vidal, «más bien pasan la vida fuera de las murallas, en jardines o fincas solitarias, buscando la soledad, no porque cultivan una cruel misantropía, sino porque saben que el trato con personas de diferente carácter resulta inútil y nocivo». Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Los Terapeutas. De vita contemplativa* (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor 4), Salamanca 2005, 59.

propiedades, los cuales aparecen en la recompensa que promete Jesús en Mc 10,30. Las casas de los miembros del grupo pertenecían en cierto modo a todos ellos y estaban abiertas a los esenios que vinieran de otras partes<sup>109</sup>. Ciertamente lo resaltado por Filón puede indicar algo similar a la noción de familia subrogada entre los esenios y los terapeutas.

En relación a los esenios menciona que:

Y los ya ancianos, aunque no tengan hijos, acaban sus días en una venturosísima y sumamente desahogada vejez, cual si fueran padres de una prole no sólo numerosa sino además excelente, ya que son tantos los que los consideran merecedores de precedencia y honra, y entienden, no por imposición de la naturaleza sino, más bien, por voluntaria determinación, que es un deber el servirlos<sup>110</sup>.

Sobre los terapeutas, quienes dejaban sus posesiones a sus hijos y a sus hijas movidos por un deseo de existencia inmortal, remarca:

Prestan su servicio con orgullo y alegría, como hijos legítimos a sus padres y madres, considerando a aquellos como padres comunes, aún más allegados que sus padres de sangre, ya que nada hay más allegado que la bondad para quienes juzgan rectamente (*Vit. cont.* 72)<sup>111</sup>.

b) Otro grupo son los prosélitos, extranjeros a quienes los judíos tienen que recibir para que entre ellos encuentren la familia que han abandonado para poder dar culto al verdadero Dios. La conversión al judaísmo sería el único paralelo equiparable en la antigüedad a la de los cristianos que eran exclusivistas y absorbentes en un grado incomparable con cualquier asociación cultural pagana<sup>112</sup>.

c) Filón menciona en *De Sacrificiis Abeus et Caini* (38, 129) que los levitas eran otro ejemplo de renuncia a la familia por motivos religiosos; al ser

<sup>109</sup> «No hay ninguna casa que sea propiedad de uno en particular, ninguna que no pertenezca a todos, pues además de habitar todos juntos en asociaciones, su casa está abierta para todos los que comparten su doctrina que vengan de otros lugares». Cf. Filón, *Prob.* 11,85. Véase también: F. Josefo, *BJ* II 8,4,124-127. Citado por S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 215.

<sup>110</sup> *Hipotéticas, Apología Pro Iudaeis* 11.13. Traducción de J. M. TRIVIÑO. *Obras completas de Filón de Alejandría V*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata. 1976.

<sup>111</sup> <http://www.scribd.com/doc/6695733/Filon-de-Alejandria-Obras-Completas-5-Trivino-Jose> 25 feb. 2009.

<sup>112</sup> El servicio que aquí se menciona se enmarca dentro del banquete de los terapeutas que se realiza cada siete semanas y en la que participaban varones y mujeres distribuidos a la derecha y a la izquierda respectivamente. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Los Terapeutas*, 97-99.

<sup>113</sup> La adhesión a las sectas de los pitagóricos, cuyos miembros eran gentes emigradas, expatriadas, forasteros que querían liberarse de las necesidades del cuerpo, y los epicúreos,

expulsados de su tierra abandonaron a «sus hijos, sus padres, sus hermanos, sus propiedades familiares más queridas para alcanzar una herencia inmortal en lugar de una perecedera»<sup>113</sup>.

d) Hay evidencia que los miembros de Qumrán que estaban casados se referían a ciertos líderes de la comunidad como «padres» o «madres». Las ofensas de «murmurar (לִי) contra los padres y las madres» son mencionadas en el fragmento penal de la Cueva 4 (4Q 270 frg. 7 i 13-14); también encontramos esta referencia en el documento de Damasco (CD). Aquellos que murmuran o se rebelan en contra de los *padres* deben ser expulsados de la comunidad, mientras que aquellos que murmuran contra las *madres* son penalizados por diez días. Otro fragmento de los textos de Qumrán atestigua un grupo metafórico de *hermanos* (אָחִימ) que parecen ser equivalentes al grupo de *hombres maduros* (más jóvenes, no ancianos) (אִשִּׁישִׁימ) (4Q 502 frg. 9 líneas 4, 9, 11); también se menciona a un grupo de mujeres mayores (ancianas) llamadas «hermanas» (אָחִימ) (frg. 96)<sup>114</sup>.

e) En el mundo grecorromano el ejemplo más representativo de abandono de la casa lo vemos en los filósofos cínicos, filósofos ambulantes que con su estilo de vida cuestionaban los valores sociales vigentes, renunciaban a las posesiones, al matrimonio y a tener hijos. La diferencia principal con los grupos vistos anteriormente es que su abandono lo hacían por un ideal filosófico, la recompensa que esperaban era el dominio (βασιλεία)<sup>115</sup>.

Por lo tanto podemos concluir que los términos de parentesco se utilizaban en el mundo antiguo de modo frecuente para referirse a la recompensa que podían esperar, todos aquellos que habían abandonado su familia según la sangre, por motivos religiosos o por convicciones filosóficas. En el mundo helenístico-romano servían además para describir, en un sentido amplio, las relaciones de solidaridad recíproca de diversos grupos y asociaciones con naturaleza de pseudo-familias: los llamados *collegia* (asociaciones que se juntaban para banquetes y funerales) y en el mundo judío-hele-

---

que proponían la realización de la vida buena y feliz mediante la administración inteligente de placeres y dolores, la ataraxia y los vínculos de amistad entre sus correligionarios, podía presentar rasgos similares en algunos casos. Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988, 138.

<sup>113</sup> Citado por S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 212.

<sup>114</sup> Cf. A. YARBRO, *Mark*, 236.

<sup>115</sup> Aunque tampoco quedaban totalmente privados de una familia, porque la humanidad eran sus hijos y las mujeres sus hijas, y actuaban como padres y hermanos cuando se encontraban con otros, así lo manifiesta Epicteto, *Discursos* III 22,79-82. Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 216.

nístico los *erubim* (familias que vivían en una misma vecindad y se reunían en fechas señaladas para celebrar comidas en común)<sup>116</sup>.

Partiendo del principio de que el anuncio de Jesús se sitúa en el ámbito de la religión política, y no en el de la doméstica, B. J. Malina expresa que las afirmaciones sobre si Jesús concibió al grupo de sus discípulos como una especie de familia subrogada reflejan una situación posterior a su muerte, cuando sus discípulos empezaron a organizarse según el modelo de la casa<sup>117</sup>. Nuestra opinión sigue la que tienen muchos otros autores, entre los que se encuentran G. Theissen y A. Merz<sup>118</sup>, y sostenemos que Jesús sí tuvo como modelo las relaciones de parentesco en la forma de vincularse con sus discípulos, aunque con una novedad importante: en la nueva familia formada por ellos no habría lugar para el padre, símbolo de la autoridad patriarcal.

#### 4. *El padre es dios*

¿Qué se omitía al dejar de lado la figura paterna en la nueva comunidad formada por Jesús? Vamos a profundizar en las funciones del padre en las familias del Mediterráneo antiguo, y a la vez ver los deberes que tenían los hijos en relación al padre.

La importancia y centralidad del *paterfamilias* en la casa aparece en los llamados “códigos domésticos” del cristianismo primitivo, a los que hoy se les atribuye un origen judeo-helenista y que hay que entender en relación con la tradición griega sobre la ordenación de la casa (*oikonomia*), que a su

---

<sup>116</sup> Durante el periodo tanaítico (s. I-III d.C.) el ‘erub permitía cambiar espacios de uso público en privados y de esta forma podían trasladar objetos en sábado. En las situaciones en que varias familias vivían en torno a un patio se apela a los ‘erubim de las comidas para “fusio-narlas” en una sola familia. Normalmente se cocía una hogaza de pan que se presentaba a los diferentes vecinos, y ello les permitía transportar objetos evadiendo las leyes. Una explicación detallada con una propuesta de aplicación en nuestros tiempos en: V. ARMENTEROS, «De la evolución del concepto de ‘am haeres a la repercusión en la protología del judaísmo antiguo y su proyección en la expresión “hombre del campo” del siglo XXI», *9º Congreso del Medio Ambiente, cumbre de desarrollo sostenible*. Madrid 2008.

⟨[http://www.conama9.org/conama9/download/files/CTs/987984796\\_VArmenteros.pdf](http://www.conama9.org/conama9/download/files/CTs/987984796_VArmenteros.pdf)⟩ 30 abr. 2009.

<sup>117</sup> Lüdemann, en contra de Bultmann, piensa que el v. 35 de nuestro texto refleja la posterior situación de los convertidos [al cristianismo] expulsados por sus familias y que, en consecuencia, no es histórico. Citado por J. DUNN, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos*, Estella (Navarra) 2009, 676.

<sup>118</sup> Citados por S. GUIJARRO, *La familia en el movimiento de Jesús*, en J. CAMPOS – V. PASTOR (ed.), *Congreso Internacional Biblia. Memoria histórica y encrucijada de culturas*, Zamora 2004, 111.

vez depende de la realidad social de la casa. De esta manera se aclara decisivamente no sólo el origen literario de los códigos sino también su *Sitz im Leben* y su función en la sociedad<sup>119</sup>.

En primer lugar hablemos del amo y del esclavo, para observar lo relativo a este servicio necesario, por si podemos aprehender algo mejor que las nociones ahora corrientes. A algunos les parece que tal dominación supone una cierta ciencia, y que la administración de una casa, y la potestad señorial, y la política, y la monárquica son lo mismo, como dijimos al comienzo. Para otros tal dominación es un hecho contrario a la naturaleza, pues sólo por convención sería esclavo el uno y señor el otro, pero en nada diferirían por su naturaleza. Por esta razón tampoco sería cosa justa, sino un hecho de violencia (*Pol. I, 1253b*)<sup>120</sup>.

La relación de los padres a los hijos tiene carácter monárquico; la del hombre a la mujer aristocrático; la de unos hijos con otros democrática... El hombre por naturaleza tiene el mando de su casa. Porque la facultad deliberativa de la mujer es inferior, en los hijos no existe aún, y es totalmente extraña en los esclavos. La dirección racional de la casa y de lo perteneciente a la casa corresponde al hombre (*Stobaeus, II 148, 15; 149, 5*)<sup>121</sup>.

Como la naturaleza ha dado a todos los animales el deseo de la reproducción, el fundamento de la sociedad radica en el matrimonio; siguen los hijos, después una casa común, en que todo es de todos. Éste es el núcleo de la ciudad y como el semillero de la República. Sigue la unión entre hermanos, primos hermanos, primos segundos, y, cuando ya no pueden albergarse en una sola casa, salen a fundar nuevas casas, a manera de colonias. Vienen después los matrimonios y las afinidades, de donde surgen nuevos parientes. Esta propagación de la nueva prole es el origen de los Estados. Ahora bien, la comunidad de sangre une a los hombres con el afecto y el amor recíproco (*De Off. I, 54*)<sup>122</sup>.

No cambies un amigo por dinero, ni un hermano de veras por el oro de Ofir. No faltes a la mujer sabia y buena, que su gracia vale más que el oro. No maltrates al criado que trabaja fielmente, ni al jornalero que pone su empeño. Al criado prudente ame tu alma, y no le prives de la libertad. ¿Tienes rebaños? Pásales revista; y si te dan ganancia, consérvalos. ¿Tienes hijos? Adoctrínalos, doblega su cerviz desde su juventud. ¿Tienes hijas? Cuídate de ellas, y no pon-

---

<sup>119</sup> Seguimos a R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 96.

<sup>120</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política* (Los esenciales de la filosofía), Madrid 2004, 120-121. La traducción es de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez.

<sup>121</sup> Cf. ARIO DÍDIMO, citado por R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 100.

<sup>122</sup> Cf. CICERÓN, *Sobre los deberes* (Clásicos de Grecia y Roma), Madrid 2001, 85-86. Traducción de José Guillén Cabañero.

gas ante ellas cara muy risueña. Casa a tu hija y habrás hecho una gran cosa, pero dásela a un hombre prudente. ¿Tienes una mujer que te gusta? No la despidas, pero si la aborreces, no te confíes a ella. Con todo tu corazón honra a tu padre, y no olvides los dolores de tu madre. Recuerda que por ellos has nacido, ¿cómo les pagarás lo que contigo han hecho? (*Eclo 7, 18-28*)<sup>123</sup>.

El padre ejercía autoridad sobre su hijo durante toda la vida. Él decide si el recién nacido es aceptado como un miembro de la familia y luego le da un nombre (Suetonio, *Los doce Césares, vida de Nerón* 6, 1-2; Mt 1,18-21). Todo lo que el hijo haga requiere del consentimiento y aprobación de su padre, sea su matrimonio, una transacción económica o la aceptación de un oficio público. Tal fue la autoridad del padre que él podía incluso vender a su propio hijo o condenarlo a la muerte<sup>124</sup>.

Junto con esa autoridad, la ley y costumbres colocaban una serie de deberes del padre hacia su hijo. La obligación más elemental consistía en alimentarlo, educarlo, protegerlo, ayudarlo económicamente y darle un trabajo, un oficio. La obligación de educar e instruir a su hijo era de importancia particular, así lo expresa el libro de los Proverbios 4,1-4:

Escuchad, hijos, la instrucción del padre, estad atentos para aprender inteligencia, porque es buena la doctrina que os enseñó; no abandonéis mi lección. También yo fui hijo para mi padre, tierno y querido a los ojos de mi madre, El me enseñaba y me decía: ‘Retén mis palabras en tu corazón, guarda mis mandatos y vivirás’<sup>125</sup>.

Un importante aspecto de la educación doméstica consistía en decir y aprender los grandes hechos de los antepasados, hechos que daban prestigio y honor a la casa.

Durante los años de educación el padre trataba a su hijo con severidad, imponiendo su autoridad por medio de castigos. De ese modo, el orden de la casa era asegurado y el futuro paterfamilias aprendía cómo ejercer su autoridad.

El que ama a su hijo, le azota sin cesar, para poderse alegrar en su futuro. El que enseña a su hijo, sacará provecho de él, entre sus conocidos de él se gloriará. El que instruye a su hijo, pondrá celoso a su enemigo, y ante sus amigos se sentirá gozoso. Murió su padre, y como si no hubiera muerto, pues dejó tras

<sup>123</sup> Las traducciones de los textos bíblicos son tomados de la *Biblia de Jerusalén, edición pastoral*, Bilbao 1984.

<sup>124</sup> Véase: Filón, *De Speciabilis Legibus* II, 232, 243-248; Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* 4, 260-264. Citado por S. GUIJARRO, *Kingdom and Family in Conflict*, 227.

<sup>125</sup> Otros ejemplos, también relacionados con el ámbito judío-helenístico que son los que mejor representarían los ideales de las familias de los seguidores de Jesús, pueden verse en Tob 4 y Filón: *De Speciabilis Legibus* II, 22. Ib., 227.

de sí un hombre igual que él. En su vida le mira con contento, y a su muerte no se siente triste. Contra sus enemigos deja un vengador, y para los amigos quien les pague sus favores. El que mimó a su hijo, vendará sus heridas, a cada grito se le conmoverán sus entrañas. Caballo no domado, sale indócil, hijo consentido, sale libertino. Halaga a tu hijo, y te dará sorpresas, juega con él, y te traerá pesares. No rías con él, para no llorar y acabar rechinando de dientes. No le des libertad en su juventud, y no pases por alto sus errores. Doblega su cerviz mientras es joven, tunde sus costillas cuando es niño, no sea que, volviéndose indócil, te desobedezca, y sufras por él amargura de alma. Enseña a tu hijo y trabaja en él, para que no tropieces por su desvergüenza (*Eclo 30,1-13*).

Ese modelo de educación es característico de las sociedades agrarias en las que la autoridad del padre es el elemento clave en la preservación de las tierras familiares. Además tenía la obligación importante de iniciar a su hijo en la tradición religiosa. En varios pasajes del AT la explicación de un evento, institucional o memorial es encomendada al padre<sup>126</sup>. La relación padre-hijo fue el canal privilegiado para transmitir actitudes religiosas y costumbres en las culturas helenísticas durante el imperio romano.

Las obligaciones que el padre tenía para con su hijo llevaban su contraparte en las obligaciones que el hijo tenía con él. Obligaciones de gran relevancia social porque la continuidad de la casa dependía de eso. El hijo estaba obligado a respetar y obedecer a su padre mientras viviera; asistir y cuidar de él en su vejez, llevar a cabo los ritos funerarios cuando muriera y darle entierro.

Honrar y obedecer al padre fue una obligación solemne de los hijos en el antiguo Israel. Lo encontramos en el Decálogo, en la literatura sapiencial y después en los escritos judío-helenísticos. El hijo tiene que respetar a su padre, escuchar atentamente sus instrucciones y obedecer sus mandatos; él no puede maltratarlo, hablar mal, ni mentir sobre él. Tiene que ser su soporte en la vejez y ayudarlo cuando las fuerzas le fallen<sup>127</sup>.

La herencia de Yahveh son los hijos, recompensa el fruto de las entrañas; como flechas en la mano del héroe, así los hijos de la juventud. Dichoso el hombre que ha llenado de ellas su aljaba; no quedarán confusos cuando tengan pleito con sus enemigos en la puerta (*Sal 127, 3-5*).

Y así, mientras los unos pasan sus días reposando, como corresponde a su edad, y gozando de una completa abundancia; los otros, sin dar mayor impor-

---

<sup>126</sup> Los padres israelitas introducían a sus hijos en la tradición religiosa del pueblo que estaban simbolizadas en los grandes eventos de su historia común: el éxodo, la conquista y el regalo de la tierra, la entrega de la ley, etc. (Tob 4; Filón *De Spectabilis Legibus IV*, 150; Flavio Josefo, *Contra Apión I*, 60). Cf. S. GUIJARRO, *Kingdom and Family in Conflict*, 227.

<sup>127</sup> S. GUIJARRO, *Kingdom and Family in Conflict*, 228.

tancia a las dificultades propias de esta búsqueda, movidos por la piedad y por la esperanza de que en la vejez les cabrá el mismo trato de parte de sus hijos, pagan una deuda que no pueden ignorar; deuda que contraen y pagan en su debida oportunidad, cuando ni unos ni otros están en condiciones de alimentarse: los hijos al principio de su existencia, los padres hacia el final de la vida. De ese modo por un natural instinto, sin que nadie se lo enseñe, después de haber sido alimentados en las primeras etapas de la vida, se complacen en alimentar a sus ancianos padres (Filón, *Decal. XXIII, 117*)<sup>128</sup>.

En consecuencia, quien despreciaba a su padre maldiciéndolo perdía su bendición; quien no cuidaba a su padre en la ancianidad era un blasfemo; y aquel que desobedecía a su padre merecía la muerte (Deut 27,16; 21,18-21; Eclo 3,8-9; Flavio Josefo, *Contra Apión II*, 206). La ley respecto del hijo rebelde que estaba en vigor en el periodo helenístico romano testimonia la importancia que los antiguos israelitas atribuían a esas obligaciones<sup>129</sup>.

Por lo que respecta a la relación entre un padre y su hija, podemos indicar aquí que sus vidas transcurren por separado. La hija está sujeta a la autoridad del padre, al que rara vez ve en circunstancias apropiadas para el encuentro, y apenas pasa con él una pequeña parte del tiempo de su vida. Una vez alcanzada la edad núbil, es entregada lo antes posible a su familia política, tras un rito de paso apropiado, centrado en la transacción matrimonial<sup>130</sup>.

Concluyendo: Con frecuencia interpretamos lo que era el padre en la sociedad patriarcal del tiempo de Jesús a la luz de la relación paterno-filial contemporánea omitiendo demasiado a menudo la dimensión de obediencia y sumisión<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> *Obras completas de Filón de Alejandría IV*, 109.

<sup>129</sup> <http://www.scribd.com/doc/6695755/Filon-de-Alejandria-Obras-Completas-4-Trivino-Jose> 13 mar. 2009.

<sup>129</sup> El conflicto entre padres e hijos era el más grave de todos, debido a las consecuencias que podía tener para la estabilidad y continuidad de la casa. La principal causa de enfrentamiento era la desobediencia y la rebeldía del hijo, pero los conflictos entre los padres y los hijos romanos tenían además otra causa, derivada del ejercicio de la *patria potestas* durante toda su vida: la de los hijos que pensaban que la vida de sus padres se alargaba demasiado, y que a ellos se les pasaba la suya sin alcanzar la independencia jurídica y la potestad sobre su familia y sobre los bienes. La gravedad que revestía el conflicto entre padres e hijos se pone de manifiesto en los castigos con que se reprimía la rebeldía o la desobediencia de estos últimos. Mientras que el conflicto entre los esposos podía resolverse con el divorcio, y el conflicto entre hermanos con la separación, el conflicto entre el padre y el hijo sólo podía resolverse afirmando la autoridad del padre. Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 156.

<sup>130</sup> B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 85.

<sup>131</sup> “La familiaridad de *abba* debe apreciarse, no en su oposición a respeto, sino más bien en oposición a distancia. *Abba* supone confianza y obediencia, abandono y reconocimiento de

La evidencia textual de ese tiempo revela que la relación padre-hijo era dominante. De ella dependía la continuidad de la familia y todo lo que representaba. Esa autoridad del *paterfamilias* estaba al servicio de la cohesión y de la continuidad de la casa y garantizaba el cumplimiento de las normas que regían las diversas relaciones, sobre todo en las que él intervenía directamente<sup>132</sup>.

### III. EL MENSAJE DE Mc 3,20-21.31-35

¿Qué quiso transmitir el evangelista al componer el relato de nuestro texto, qué mensaje recibían sus oyentes al escucharlo? Hemos visto que Mc 3,31-35 es parte de un sándwich que se entiende mejor tomando los versículos iniciales (20-21) y que, de modo conjunto, nos hablan de un conflicto entre Jesús y su familia.

Pero ese relato ha sido escrito en un ambiente cultural determinado, y además está inserto dentro de un contexto textual más amplio que hemos aparcado para centrar nuestro estudio en puntos clave para su interpretación. En este capítulo vamos a cruzar la información obtenida en los capítulos anteriores y a considerar el contexto general de la narración marcana para enriquecer los datos que hemos obtenido y tratar de rescatar el mensaje final que pudo tener para sus primeros destinatarios.

#### 1. *El mensaje para sus primeros destinatarios (comunidad marcana)*

Si tomamos la perícopa de la acusación de los escribas y la controversia que le sigue (Mc 3,22-30) podemos ver que ésta se encuentra dentro de los episodios que reflejan la actitud de los familiares de Jesús, de ese modo el redactor del evangelio ha colocado las acciones de ambos grupos al mismo nivel<sup>133</sup>.

Es probable que Marcos se propusiera trazar un paralelo entre los vv. 21 y 22. En ambos versículos actúa un grupo: *los suyos* y *los escribas*; en ambos hay un giro participial que fija la escena: *habiéndose enterado* y *que habían bajado de Jerusalén*; y en ambos figura el imperfecto «decían». Si en

---

la soberanía” (J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Salamanca 1995, 211). Cf. R. AGUIRRE, *El Dios de Jesús*, Madrid 1985, 42.

<sup>132</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 157.

<sup>133</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 376.

el v. 22 «decían» tiene por sujeto a los escribas el paralelismo sugiere que en el v. 21 tenga por sujeto a los suyos. Lo mismo ocurriría con el juicio que expresan ambos; viendo la correspondencia podemos tenerlo más claro:

– Los suyos decían: “Está fuera de sí”.

– Los escribas decían: “Está poseído de Belcebú. Es por Belcebú, príncipe de los demonios, como expulsa él demonios”<sup>134</sup>.

Este retoque redaccional subraya abiertamente la ruptura de Jesús con su familia, notándose con más claridad al situarlo en el conjunto del relato marcano: Después de un resumen sobre la actividad en Galilea (3,7-12) Marcos presenta a Jesús congregando a los doce (vv. 13-19) que formarán, junto a los discípulos que estaban sentados a su alrededor, un grupo separado de los de fuera. Los de fuera son los que no comprenden a Jesús y quieren detenerle. Pues bien, los parientes de Jesús se encuentran entre los de fuera, lo mismo que los escribas (v. 22)<sup>135</sup>. De este modo el redactor del evangelio convierte en escena ideal el relato recibido de la tradición; donde el hecho de que sus parientes y los escribas mantengan la incompreensión constituye un trasfondo eficaz sobre el que se ve claramente que la comunidad que nace en torno a Jesús es nueva, se orienta hacia un núcleo nuevo<sup>136</sup>.

El nuevo grupo, la nueva asociación voluntaria, aunque ponía a sus integrantes unos con otros, al mismo nivel, estuvo basada en el modelo social de la antigua familia mediterránea<sup>137</sup> ya que, aparentemente, la única alternativa que Marcos podía imaginar para el grupo familiar que uno dejaba era un nuevo grupo de parientes<sup>138</sup>.

Esta familia sustitutoria conformada por los que “hacen la voluntad de Dios” sería la solución sugerida y Marcos suministra una localización social y espacial para el nuevo grupo familiar sustitutivo: una *casa* (3,20) que llega a ser el lugar para él y su grupo de discípulos y, metafóricamente, para la comunidad marcana. Este espacio, según vemos en la historia del cristianismo primitivo, funcionó como respaldo y plataforma misionera<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> Cf. R. BROWN – K. DONFRIED – J. FITZMYER – J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 65.

<sup>135</sup> Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 376-377.

<sup>136</sup> J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 173.

<sup>137</sup> Cf. A. YARBRO, *Mark*, 237.

<sup>138</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 121.

<sup>139</sup> Para una introducción a los espacios donde se desarrolló el cristianismo primitivo véase: F. RIVAS, *Modelos eclesiales en la historia de la iglesia antigua (ss. I-IV): XX Siglos* 13(2002) 89-98.

La visión de la nueva familia toma la forma de la estructura que niega, algo que no es inusual en los movimientos de protesta. Sin embargo, este nuevo lugar está cualificado y tiene grandes diferencias con el antiguo. No hay figura paterna en el nuevo grupo familiar, y esto no parece serlo por defecto sino por voluntad ya que en ese lugar podían tener muchos hermanos, hermanas y madres pero omite la mención del padre. La relación entre Jesús y sus discípulos sería análoga a la que compartían los hermanos y hermanas, ahí se daban los vínculos emotivos más fuertes y la unidad más rígida de lealtad.

En la frase de Mc 3,35: *ése es mi hermano y hermana, y madre*, el único posesivo contrasta con la construcción de las frases anteriores, en las que aparecen dos posesivos *tu madre* y *tus hermanos* (v. 32)<sup>140</sup>; desaparece pues la división en categorías y pone las relaciones al mismo nivel.

Aunque el texto de nuestro estudio no lo menciona explícitamente, la relación de hermandad con Jesús, a quien Marcos menciona como hijo de Dios (1,1)<sup>141</sup>, llevaría a la comprensión de que el padre en la nueva familia sería Dios. La tradición de Marcos no contiene más que cuatro empleos de “Padre” en referencia a Dios<sup>142</sup> y en unidades diferentes: el logion sobre el Hijo del Hombre (8,38); la frase sobre el perdón (11,25); la sentencia relativa a la ignorancia de la hora (13,32) y la oración de Getsemaní, con el único testimonio evangélico de la palabra *abba* (14,36)<sup>143</sup>.

Esa posible comprensión de Dios como padre eliminaría cualquier mención de un padre en la nueva familia. La omisión de “padres” en 10,30 –en contraste con 10,29– tal vez se deba a la misma razón<sup>144</sup>. De ese modo,

<sup>140</sup> J. MATEOS – F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos*, 352.

<sup>141</sup> Esta designación, que significaba “tener la cualidad de Dios”, es importante para designar el ministerio de Jesús. En las sociedades con base en el honor-vergüenza se daba siempre por supuesto que una persona actuaría de acuerdo con el grado de honor que se le reconocía públicamente... Al ser Hijo de Dios su legitimidad resultaba incuestionable. Véase: B. MALINA – R. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura...*, 357-358.

<sup>142</sup> Llamar a la divinidad Padre no era una novedad, era común, aunque con muchas variantes en las religiones antiguas: «Por tal motivo acertadamente invocó Homero a Zeus llamándole: Padre de los hombres y de los dioses, a él, que es rey de todos ellos. Por naturaleza debe el rey distinguirse (de sus súbditos), aunque sea igual que ellos por su raza. Esto le ocurre al más viejo respecto al más joven; y al padre respecto del hijo» (*Pol. XII, 1259b*). Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 145. Ya en el AT y también en el judaísmo, Dios es llamado Padre, designando la relación exclusiva que ha supuesto la elección de Israel por parte de Yahveh. Por eso el pueblo de Israel es llamado hijo primogénito de Dios (Ex 4,22-23) y Yahveh el Padre de Israel (Jer 31,9). Esa relación, Jesús, nunca la aplica al pueblo, no se refiere nunca a la nación como una garantía de salvación. Cf. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1982, 131.

<sup>143</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, 45.

<sup>144</sup> Cf. R. GUNDRY, *Mark*, 185.

el honor adscrito inherente a la familia de nacimiento es reemplazado por el honor adquirido al hacer la voluntad de Dios<sup>145</sup>.

Teniendo en cuenta esta posibilidad podemos mencionar que los seguidores de Jesús tendrían unas expectativas sobre la actuación de Dios con su grupo, y tal vez considerarían los siguientes aspectos análogos entre el *paterfamilias* y Dios: a) el padre es la fuente del origen de una familia y da la herencia a sus hijos; b) el padre abastece a sus hijos y los protege; c) el padre tiene derecho a reclamar obediencia y honor a sus hijos<sup>146</sup>. Por lo tanto Dios actuaría como un padre que cumple su obligación de proteger y proveer a su familia, de brindarles por herencia “un tesoro en el cielo” (Mc 10,21) y “vida eterna” (Mc 10,30). En esa familia, los destinatarios, tienen a su vez unas responsabilidades que cumplir siendo el deber principal *hacer la voluntad de Dios*, confiando en que nada les faltará aunque sus familiares de sangre les hubiesen retirado todo tipo de apoyo por hacerse seguidores de Jesús<sup>147</sup>.

Por otro lado hay que tener cuidado en ver en esa imagen de Dios como padre una afirmación de la supremacía masculina en el grupo ficticio de parentesco. En nuestro texto lo que se nos presenta es la posibilidad en que Jesús coloca a todos: hermanos, hermanas y madre, en la misma categoría, dependientes unos de otros en la nueva familia<sup>148</sup>.

Estas ideas ayudarían al redactor del evangelio para iluminar la situación que vivían sus destinatarios, éste posiblemente sería su principal interés, y al contar la oposición que experimentó Jesús de parte de sus familiares estaría pensando en situaciones similares que se daban en su comunidad. La vinculación de la ruptura familiar con la congregación de una nueva familia no sólo aparece en Mc 3,20-21.31-35, sino también en Mc 10,28-30.

La vida en este grupo familiar incluye la persecución (10,29-30), probablemente en forma de exclusión social del antiguo grupo familiar y aldea<sup>149</sup>. En consecuencia, Marcos trataría de animar a los oyentes cuyo discípulado implicó la ruptura con sus parientes, asegurándoles que la com-

<sup>145</sup> Cf. C. OSIEK, D. BALCH, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville (Kentucky) 1997, 127.

<sup>146</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 215.

<sup>147</sup> Este tipo de “parentelización” entre Dios y el grupo de seguidores podría ser el caso típico de la relación que se establece entre patrón y cliente. Dios “Padre” no significaría otra cosa que Dios “Patrón” pero es una idea que está subrayada más explícitamente en el evangelio de Mateo para quien es un tema fundamental. Marcos y Lucas no le dan especial relevancia. Véase: B. J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 187.218.

<sup>148</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 227.

<sup>149</sup> *Ib.*, 135.

pensación sería abundante en compañía de la nueva familia<sup>150</sup>; buscaría legitimar el movimiento social y la relativización de las normas sociales que los miembros de su audiencia experimentaron mientras se trasladaban desde las comunidades basadas en lazos familiares y en la identidad étnica tradicional hacia los grupos ficticios de parentesco formados por los seguidores de Jesús<sup>151</sup>, es decir en el proceso de integración en una (re)establecida estructura familiar donde no había un padre terrenal como cabeza del grupo<sup>152</sup>, con la imagen de Dios como padre que rompe con la que la tradición mantiene: el rol del patriarca es rebajado y se enfatiza que proveerá lo que sus miembros necesiten, y donde los otros eran los de “fuera” a quienes no se excluye de una eventual participación en este grupo<sup>153</sup>.

Nuestro texto sería un buen ejemplo de cómo las localizaciones y espacios reales y metafóricos fueron utilizados para traer a colación un significado. El contraste entre “dentro” y “fuera” se usa para crear diferencias. En realidad Marcos nos estaría diciendo que la madre y los hermanos que se encuentran en el espacio exterior son extraños para Jesús mientras que hay un grupo nuevo que constituye, por «hacer la voluntad de Dios», su nueva familia. Es un parentesco de sustitución que da un vuelco al “orden natural”<sup>154</sup>.

Best<sup>155</sup> subraya el significado del v. 35 para el evangelista. No se describe cómo se comportaron los discípulos, sino lo que se les exige a ellos. Jesús y los discípulos no son presentados como «one big happy family».

En conclusión: a estas alturas resulta incuestionable que el hecho de que Marcos se detenga en el incidente de Jesús con su familia (3,20-21.31-34) aumenta considerablemente el impacto de su enseñanza (3,35). La intención del pasaje es definir la familia escatológica, no excluir la familia física<sup>156</sup>. Los seguidores del movimiento de Jesús se defendían contra la acusación de practicar un *ethos* que prescindía de la familia. Se justificaban, en

---

<sup>150</sup> J. DUNN, *Jesús recordado*, 677-678.

<sup>151</sup> A. YARBRO, *Mark*, 237.

<sup>152</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 229.

<sup>153</sup> La condición para poder participar en la vida de la nueva familia sería hacer la voluntad de Dios. Cf. R. BROWN – K. DONFRIED – J. FITZMYER – J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 61.

<sup>154</sup> La tradición de dichos, tal y como está testimoniada en EvTm 99 y en el *Evangelio de los Ebionitas* (Epifanio, *Haer.* 30.14.5) parecen reafirmar lo expresado. Cf. H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 118.

<sup>155</sup> Citado por J. GNILKA, *El evangelio según Marcos vol. I*, 178.

<sup>156</sup> Cf. R. BROWN – K. DONFRIED – J. FITZMYER – J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 61.

parte, afirmando que daban un nuevo sentido al concepto de familia: los verdaderos parientes no serían los allegados nacidos en el seno de la familia, sino aquellos que hacen la voluntad de Dios<sup>157</sup>.

Esa nueva familia pretendía ser de tipo igualitario. Su base ya no sería la familia de carácter autoritario patriarcal. Se explica así el sorprendente silencio sobre la figura del padre. En consecuencia, su principio no sería el dominio y el privilegio del estatus de los poderosos sino el servicio y el reconocimiento de los humildes (Mc 9,33-37; 10,13-16; 10,35-45). Surgiría entonces la familia igualitaria de hermanos bajo la autoridad de Dios, el único padre de todos<sup>158</sup>.

Podemos agregar con seguridad que la enseñanza y el ejemplo de Jesús, en el evangelio, deben haber ayudado a resolver la problemática real de la comunidad marcana<sup>159</sup>. Sus integrantes, y oyentes, estarían viviendo situaciones de oposición similares a las que, según la narración, experimentó Jesús por parte de sus familiares y donde la lealtad a Cristo les habría traído conflictos con las autoridades de la sinagoga, como sugiere 13,9-13<sup>160</sup>.

Presentando cómo las relaciones de Jesús con su propia familia están siendo reemplazadas por las relaciones con sus discípulos, el evangelista, estaría diciendo que esos elegidos por él y los que están sentados a su alrededor ahora tienen mayor precedencia sobre su familia natural; que su misión tiene prioridad sobre los lazos familiares<sup>161</sup>.

## 2. Seguimiento y Familia en el Mediterráneo del siglo I

Mc 3, 31-35 parece invitarnos a pensar que Jesús sustituyó las relaciones con su familia por las relaciones con sus discípulos. Contrario a esta idea, J. Dunn pregunta: «¿no hay peligro de hacer una montaña teológica (la comunidad de discípulos convertida en objeto de la lealtad antes reservada a la familia vinculada por la sangre) del mínimo montículo de unas expresiones vivas utilizadas en determinada ocasión?». En el otro lado vemos las opiniones de algunos estudiosos del tema como Crossan que menciona que

<sup>157</sup> G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús*, Salamanca 2005, 70.

<sup>158</sup> Cf. SENÉN VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Salamanca 2003, 210-211. Interpreta el pasaje de Marcos como una apertura de la estructura cerrada y excluyente de la familia y de la casa a una nueva familia comunal de los hijos e hijas de Dios, que era más amplia. Se trataría de una superación de esa estructura familiar que podría causar enfrentamientos entre los miembros de la casa.

<sup>159</sup> Cf. J. LAMBRECHT, *The Relatives of Jesus in Mark*: NovT 16 (1974) 258.

<sup>160</sup> Cf. S. BARTON, *Discipleship and family...*, 82.

<sup>161</sup> *Ib.*, 80.

“Jesús habla con virulencia de la familia”, o Funk que dice “las relaciones de sangre pierden valor en la idea que tiene Jesús de la familia; su verdadera familia es la familia de Dios”<sup>162</sup>. No habría que irse a los extremos.

Hasta el momento todo lo tratado nos lleva a decir que «seguir a Jesús» se presenta como una fuente de conflicto que se manifestaba abiertamente cuando acababa en abandono y ruptura con el grupo familiar, por eso se plantea la posibilidad de una nueva relación grupal que tienen como base el modelo familiar. Para los discípulos galileos abandonar la propia familia de origen y optar por la familia cristiana subrogada (como exige Jesús) sería una decisión muy difícil de tomar porque significaba romper los vínculos, no sólo con la familia, sino con la entera red social de la que uno podía formar parte<sup>163</sup>.

El conflicto se debería a la misma condición de Jesús: es mostrado como un carpintero (6,3) con doctrinas y pretensiones perturbadoras<sup>164</sup> (8,34-38), una persona fuera de la comunidad, que no está limitado por el lugar definido por su linaje y su familia; por ello carecía de honor (sus propios parientes le consideraban “fuera de sí”) y convertirse en su discípulo significaba retirarse de las obligaciones con la familia trayendo como consecuencia la vergüenza sobre los que le seguían, dando como resultado natural el rechazo y el ostracismo social<sup>165</sup>.

Hay dos modos de expresar esta situación de ruptura: 1) El abandono de la familia por parte de los misioneros, que tenían que dejar domicilio, parientes y propiedades para dedicarse al anuncio del evangelio; ya fuera porque sus parientes los rechazaban, o sencillamente porque la amplitud del campo de misión requería esta separación. 2) El rechazo de los familiares por haberse convertido al cristianismo. En ambos casos se les prometía una nueva familia, en la que no solo encontrarían aquello que habían dejado, sino mucho más<sup>166</sup>. Los que se incorporan dentro de esta nueva estruc-

<sup>162</sup> J. DUNN, *Jesús recordado*, 676-677.

<sup>163</sup> Quien abandonaba el domicilio, a los familiares y el patrimonio tenía que asumir la más extrema de las pobreza, no sólo ni principalmente en el sentido económico, sino en cuanto que renunciaba a lo que era más valorado en aquella cultura: el apoyo y la solidaridad que proporcionaba la casa. Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 212. Se trata pues, de un decidido alejamiento de la familia biológica, así como del entramado social del que dependían. Cf. B. J. MALINA – R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura...*, 158.

<sup>164</sup> Jesús sería “marginal”, tanto en el sentido de ser peligrosamente contrario a los poderes establecidos como en el de carecer de una base de poder en la capital. Cf. J. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, t. I: Las raíces del problema y de la persona*, Estella (Navarra) 2005, 37.

<sup>165</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 121.

<sup>166</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 383.

tura social hallarían todo lo que les niega su familia de sangre<sup>167</sup>, esto traía consigo una recompensa enorme: “en el tiempo presente cien veces más... y en el futuro la vida eterna” (Mc 10,30)<sup>168</sup>. Es decir: una nueva familia, o mejor, nuevas «casas» con todos sus ingredientes: casa, familiares y campos.

Probablemente no sea casual que los dos episodios en los que se menciona la actitud hostil de los parientes de Jesús (3,20-21.31-35 y 6,1-6) se encuentren entre dos pasajes sobre los doce (3,13-19 y 6,7-13). El primero se refiere al llamado de los integrantes de este grupo que Jesús formó *para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar* (3,14). El último especifica que ya en misión *predicaron que se convirtieran* (6,12). Esta inclusión resulta muy significativa ya que podría sugerir que lo que se presenta allí está intentando preparar a los doce para su misión, de tal modo que no debería sorprender que las parábolas que aparecen luego en el discurso de enseñanza de Jesús hablen del crecimiento (4,1-34)<sup>169</sup>. Estas parábolas, además, se presentan a los que están “fuera” mientras que a los que están “dentro” se les *ha dado el misterio del Reino de Dios* (4,11).

Aunque Marcos establece la familia y la casa como metáforas de las relaciones sociales y el lugar de los seguidores de Jesús dice muy poco de la función del grupo. Sin embargo, esto podría estar mucho más claro si tenemos en consideración el diálogo entre Jesús y Pedro (10,28-30)<sup>170</sup> donde se habla del seguimiento como discípulos.

La tensión entre abandonar los lazos familiares para hacer la voluntad de Dios<sup>171</sup> era a menudo expresada en los textos antiguos. En ella se pueden apreciar dos dimensiones: por una parte, los lazos de familia eran ignorados si los parientes cercanos interferían el camino que llevaba hacia Dios o a la bondad; de otro lado, aquellos que comparten la devoción de Dios o la bondad constituirían la verdadera familia<sup>172</sup>. Ambos temas están expre-

<sup>167</sup> M. E. BORING, *Mark*, 110. Propone que la mayoría de los lectores de este evangelio habrían decidido llegar a ser adultos cristianos y alguno habría roto con los lazos familiares para ser discípulos de Cristo y escucharían estas palabras animándoles a ellos a abrazarse más dentro en esta familia, más grande, de Dios. Creo que la primera idea está fuera de contexto.

<sup>168</sup> Abraham era sin duda, el modelo más conocido de renuncia a la propia patria y familia. Se admiraba sobre todo, su decisión de poner a Dios por encima de sus obligaciones familiares en dos momentos clave de su vida: la salida de su tierra natal y el sacrificio de su hijo Isaac. Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 212.

<sup>169</sup> Cf. S. BARTON, *Discipleship and Family*..., 80.

<sup>170</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 120.

<sup>171</sup> Para los judíos y para Pablo (cf. Rom 2,17ss) se identifica con la Ley. En la palabra de Jesús experimenta una nueva orientación. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 178.

<sup>172</sup> Cf. A. YARBRO, *Mark*, 235.

sados en los comentarios sobre el Deuteronomio 13,1-11 de Filón de Alejandría<sup>173</sup>. Allí argumenta que:

Si alguno cubriéndose con el nombre y la figura de un profeta, aparentare estar poseído de inspiración, e impulsare a adorar a los dioses reconocidos por las diversas ciudades, no debemos prestarle oídos, engañados por el nombre de profeta; puesto que son falsos los oráculos y profecías que inventa.

Continúa diciendo:

Si un hermano o un hijo o una hija o una dueña de casa o un amigo genuino o cualquier otro que pareciere tener buenas disposiciones hacia nosotros nos impulsare a cosas como esa, incitándonos a congratularnos con la multitud y a concurrir a los mismos templos y compartir sus libaciones y sacrificios, hemos de castigarlo como si se tratase de un público y común enemigo, haciendo poco caso de los lazos que nos unen, y denunciando sus incitaciones ante todos los amantes de la piedad, los cuales, con una celeridad sin dilaciones se lanzarán a castigar al impío o impía por entender que es cosa santa el darle muerte.

Cierra con un atractivo pensamiento relacionado con los lazos familiares:

Porque solo un lazo de parentesco debemos tener, un solo símbolo de amistad: el complacer a Dios, el decir y hacer todo movidos por la piedad. Los llamados lazos de parentesco por consanguineidad derivados de nuestros antepasados, y aquellas vinculaciones resultantes de los matrimonios y de otras causas similares deben ser dejados de lado, a no ser que conduzcan firmemente a esa misma meta, es decir, a la honra de Dios, la cual es el indisoluble lazo de toda afección capaz de unir. Los que tal cosa hicieren, lograrán a cambio un parentesco más augusto y santo.

Según el Deuteronomio y Filón las personas deben rechazar a un profeta que intenta desviarles del camino. En el texto que estamos viendo según Marcos, Jesús, que es un verdadero profeta, rechaza a su familia<sup>174</sup> porque ellos intentan evitar que él continúe su trabajo como enviado de Dios (vv. 20-21).

---

<sup>173</sup> *De Speciabilis Legibus I, LVIII, 315-317. Obras completas de Filón de Alejandría IV, 166.*

*<<http://www.scribd.com/doc/6695755/Filon-de-Alejandria-Obras-Completas-4-Trivino-Jose>> 15 ene. 2009.*

<sup>174</sup> Como dice H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 93. «La ruptura con su grupo familiar fue un suceso importante en su vida aunque en la mayoría de las presentaciones del Jesús histórico no se señale como algo significativo».

Unas palabras atestiguadas varias veces, dicen sobre él (Jesús): «Un profeta en ninguna parte es honrado menos que en su ciudad natal y entre sus parientes y en su hogar» (Mc 6,4[*tg*]; EvTom 31; cf. Jn 4,44). Se mencionan tres grupos decisivos de referencia: el hogar, los parientes y el lugar de residencia. Jesús había perdido prestigio social en esos círculos. La familia de Jesús consideró a su hijo como enfermo y chiflado. Quiso echarle mano para que regresara por la fuerza a su mundo (Mc 3,21)<sup>175</sup> pero él se defiende rechazándoles. Por lo tanto, el pasaje marcano expresaría el mismo asunto presentado por el Deuteronomio y Filón pero invertido.

Además Filón ha añadido en sus comentarios una idea que no está en el Deuteronomio: *Porque solo un lazo de parentesco debemos tener, un solo símbolo de amistad: el complacer a Dios, el decir y hacer todo movidos por la piedad...* Con esto se nos presenta una similitud con Marcos ya que lo que conduzca a la honra de Dios está antes que cualquier parentesco humano. La verdadera familia la componen los que complacen a Dios.

Temas idénticos son presentados en la defensa de Sócrates según Jenofonte (20):

‘¡Por Zeus!’, dijo Meleto, ‘yo sé de personas a las que has persuadido para que te hicieran más caso a ti que a sus padres’. ‘Lo reconozco’, contaba que había dicho Sócrates, ‘al menos en lo que se refiere a la educación, pues saben que me he dedicado a ello. Pero en cuestión de salud las personas hacen más caso de los médicos que de sus padres, y en las asambleas prácticamente todos los atenienses atienden más a los oradores que hablan con sensatez que a sus parientes. Además, ¿no elegís también como generales, antes que a vuestros padres y a vuestros hermanos, incluso ¡por Zeus!, antes que a vosotros mismos, a quienes consideráis que son más entendidos en materias bélicas?’. ‘Así es, Sócrates’, dijo Meleto, ‘porque así conviene y es la costumbre’<sup>176</sup>.

G. Theissen y A. Merz se refieren al carisma como la presencia de lo no cotidiano y la familia, en esos tiempos, se movía en la cotidianidad. El carisma consiste en una interacción entre la influencia y el reconocimiento. No era extraño que los seguidores de un carismático itinerante, en nuestro caso Jesús, pudieran entrar en conflicto con sus familias<sup>177</sup> porque al renunciar a la vida normal se salían de esa “normalidad”. Los dichos que plantean la

<sup>175</sup> Cf. G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús, historia social de una revolución de los valores*, Salamanca 2005, 39-40.

<sup>176</sup> Traducción de Juan Zaragoza. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid 1993, 373. Véase además: A. YARBRO, *Mark. A Commentary*, 235.

<sup>177</sup> *El Jesús histórico*, 224.

alternativa de elegir entre Jesús y los propios familiares (8,34-36; 10,28-31) estarían reflejando que la forma de actuar de él y sus discípulos había encontrado especial oposición en las familias de algunos de ellos, que trataron de persuadirlos para que abandonaran aquel estilo de vida; pero no podemos afirmar categóricamente que reflejen un rechazo de la familia en cuanto tal, sino en cuanto suponía un obstáculo para ser discípulos<sup>178</sup>.

Desde la perspectiva de Marcos no siempre se presenta la adhesión a Jesús como causa de confrontación con las familias que termina en ruptura y alejamiento de la casa (14,3; 14,13-15). De hecho, la tradición marcana da a entender que algunos de los discípulos más cercanos de Jesús no abandonaron sus familias para seguirle (Mc 1,29; 2,15). En otros pasajes del evangelista se mencionan las casas en las que él y sus discípulos son recibidos por familias que no se han dividido por su causa (2,1; 7,17)<sup>179</sup>.

Respecto a los seguidores del Jesús histórico, J. Meier plantea la posibilidad de pequeños círculos dentro de un círculo más amplio de adeptos llamado "las multitudes". Allí, en el círculo medio, se encontrarían "los discípulos" donde podríamos ubicar tanto a los que no dejaron casa y familia, y que darían servicio de hospitalidad, como a los comprometidos e itinerantes; dentro de éstos últimos estarían en un círculo más íntimo y cercano: los Doce<sup>180</sup>. Siguiendo esta línea, G. Theissen considera que Marcos presenta una multitud amorfa, del que se reclutan seguidores de Jesús, que necesita de un líder carismático, como el rebaño necesita un pastor (6,34). En general, el pueblo mira con simpatía el movimiento de Jesús (3,7-12; 11,18; 12,12.37). Sin embargo, su simpatía puede experimentar un cambio y convertirse en rechazo (15,6-14). El pueblo sigue siendo un potencial de adeptos y enemigos<sup>181</sup>.

Concluyendo podemos decir que, en el evangelio, Jesús mismo encarna un modelo del discipulado al que exige abandonar hermanos, hermanas, madre y padre (10,29), cuando suponen oposición para seguirle y hacer la voluntad de Dios, recibiendo a cambio la promesa de encontrar lo que se ha

---

<sup>178</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 335.

<sup>179</sup> Cuando toda la familia acogía el mensaje de Jesús, no se producían divisiones por causa suya. En estos casos, los discípulos continuaban viviendo en sus casas, pero establecían con Jesús y los demás discípulos un nuevo parentesco, y aquellos que habían tenido que abandonar sus casas y a sus parientes, encontraban en estas casas que habían acogido el anuncio de Jesús, hospitalidad, apoyo y solidaridad. De estas relaciones de parentesco simbólico hablan los dos dichos de Marcos (3,34; 10,30). Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 335-338.

<sup>180</sup> *Un judío marginal*, t.III, 108.

<sup>181</sup> *El movimiento de Jesús*, 37.

dejado en las relaciones de una nueva comunidad<sup>182</sup>. Así, los adeptos que tenían que abandonar hogar y familia restablecían con la nueva familia los vínculos abandonados, salvo con la figura paterna<sup>183</sup>. La tradición guarda silencio sobre el modo de sustituir la mano de obra perdida por las familias abandonadas, pero nos informa de las inevitables discordias con ellas. Para G. Theissen no existe duda de que muchos discípulos se hallaban expuestos a un conflicto extremo entre funciones, sobre todo los que eran itinerantes<sup>184</sup>.

### 3. *Aproximación histórica*

Habiendo visto el mensaje de Marcos 3,20-21.31-35 para su comunidad y profundizado en el sentido del seguimiento en relación con la familia vamos a buscar aproximarnos a la información histórica que puede ofrecernos este texto.

#### a) ¿Dos grupos disputándose el poder en la iglesia primitiva?

La estructura de nuestro pasaje limita el análisis si sólo hacemos el contraste entre dos grupos separados<sup>185</sup> y enfrentados en su origen (los familiares de Jesús y los escribas). Este contraste resultaría de la idea de que Marcos está comparando a la propia familia de Jesús con un grupo que está contra Jesús: los escribas<sup>186</sup>. Como explicación es legítima, pero puede conducir a la interpretación especulativa de que el pasaje se refiere críticamente, de modo oscuro, a la política eclesial del siglo I<sup>187</sup>.

<sup>182</sup> J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, 179.

<sup>183</sup> S. GUIJARRO, *Kingdom and Family in Conflict*, 238.

<sup>184</sup> *El movimiento de Jesús*, 71. Sobre los itinerantes y sus características véanse las pp. 66-73.

<sup>185</sup> Nuestro texto nos presenta a Marcos con Jesús frente a los escribas y a su familia. De opinión distinta es Secundino Castro quien menciona que contemplando todo el texto del sándwich (Mc 3,20-35) parece más bien que estuviéramos ante tres grupos: familiares judíos próximos a él, que le consideran loco, fuera de sí; los escribas que le creen poseído por Belcebú, y la madre y los hermanos que le buscan. Si como no pocos autores suponen, Marcos estaría reflejando aquí los problemas surgidos en la comunidad primitiva con respecto al judaísmo y la familia de Jesús, encontraríamos la respuesta. En efecto, tendríamos un grupo de judíos que intentarían exculpar la ruptura de Jesús con el judaísmo tradicional como efecto de la locura, otro, el de los escribas –los eruditos del rabinismo– como posesión diabólica, como algo intrínsecamente malo, y los más estrechos familiares de Jesús que quieren llevarle a la casa, que no rompa con el judaísmo. *El sorprendente Jesús de Marcos*, 102-103.

<sup>186</sup> Cf. S. AHEARNE-KROLL, "Who are My Mother and My Brothers?", 12.

<sup>187</sup> Véase: M. GOULDER, *Those Outside (Mk: 10-12)*, NovT: 33 (1991) 289-301.

Algunos estudiosos piensan que en el grupo de los hermanos se adivina Santiago y su influjo en la iglesia de Jerusalén de antes de los 70. J. D. Crossan coincide con esta idea, para él la actitud tan negativa de Marcos hacia los familiares de Jesús no es una ventana hacia la historia de Jesús, sino un espejo que refleja la situación de su comunidad<sup>188</sup>; más que un testimonio del enfrentamiento entre Jesús y sus parientes, estos pasajes serían un reflejo de la polémica de la comunidad de Marcos con la iglesia de Jerusalén.

Santiago fue identificado como un estricto defensor de la observancia de la Torá y Pedro es asociado con ese grupo (Gal 2,11-14). La familia de Jesús, y quizás también los discípulos, representarían la iglesia cristiana judía observante de la Torá en Jerusalén enfrentados al cristianismo gentil libre de ella representada por Marcos. Ellos estarían considerando el proyecto cristiano tal como lo predicaban Pablo y otros, sobre todo Esteban, como un estar “fuera de sí”, una suerte de locura religiosa<sup>189</sup>. Por eso es notable que en Mc 7,17-18 se asocie a los discípulos con los fariseos que no entienden la actitud de Jesús hacia la ley<sup>190</sup>.

De opiniones similares son Alessandro Pronzato y Raymond E. Brown. El primero menciona en *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos* que según Eusebio de Cesarea, la Iglesia primitiva habría utilizado el dicho final (v. 35) en la polémica contra Santiago y los parientes de Jesús que, en Jerusalén, habían instaurado una especie de “califato”, aferrándose a los lazos de la sangre<sup>191</sup>. El segundo dice que Marcos presenta a Jesús como defensor de la comunidad galilea (cf. 16,7), definida por su apertura suprallegal a los marginados (y paganos) frente a la de Jerusalén, representada por los familiares. En el fondo estaría la disputa de Gál 2,1-14 y Hech 15 y/o la que Jesús ha mantenido con sus familiares en Juan<sup>192</sup>.

Joachim Gnilka, contrario a Crossan, dice que habrá que mirar con escepticismo aquellas consideraciones de la “historia de la redacción” que

---

<sup>188</sup> Otros, anteriores a Crossan, como F. Brandon en su obra *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (1967), ya defendían esas ideas. Que el evangelista Marcos presentó a los parientes como severos opositores de Jesús durante su vida para expresar la oposición personal o comunitaria a esa hegemonía en la iglesia de Jerusalén es una idea que no debe ser negada *a priori*. Esta posible explicación, sin embargo, es algo exagerada y, por lo tanto, sólo merece considerarse seriamente si no existiera una interpretación más realista y otra evidencia que la recomiende. Cf. J. LAMBRECHT, *The Relatives of Jesus in Mark*, 253-255.

<sup>189</sup> S. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 103.

<sup>190</sup> Cf. J. MARCUS, *Mark 1-8*, 279-280.

<sup>191</sup> Citado por S. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 103.

<sup>192</sup> Citado por X. PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 98.

en la crítica a los parientes quieren ver una tendencia contra la iglesia de Jerusalén y su protagonismo. Santiago, el hermano del Señor, fue un personaje dirigente en Jerusalén (aprox. 40 d.C.), y los parientes de Jesús tuvieron su influencia en tiempos posteriores<sup>193</sup>.

Richard Bauckham observa acertadamente que, probablemente para cuando se compusieron los evangelios, los líderes de las iglesias de Palestina habían perdido todo influjo en las iglesias en que se escribieron los evangelios canónicos. Es decir, que estas últimas eran independientes de la iglesia madre de Jerusalén y sus líderes ya no eran importantes. Prueba de ello es que el Evangelio de Tomás no encuentra dificultad en incluir estos dichos:

Los discípulos le dijeron: Tus hermanos y tu madre están ahí fuera.  
Les dijo: Los que en estos lugares hacen la voluntad de mi Padre<sup>194</sup>, éstos son mis hermanos y mi madre. Ellos son los que entrarán en el Reino de mi Padre. (*EvTom* 99)<sup>195</sup>.

y también el *logion* que habla de la preeminencia de Santiago:

Los discípulos dijeron a Jesús: Sabemos que tú nos dejarás. ¿Quién es el que será grande sobre nosotros?  
Jesús les dijo: Dondequiera hayáis ido, os dirigiréis a Santiago el Justo: este por quien fueron hechos el cielo y la tierra. (*EvTom* 12)<sup>196</sup>.

El Evangelio de Tomás junto al Evangelio de los Hebreos vienen de comunidades que habían estado unidas más de cerca a la dirección de la iglesia de Jerusalén y donde los parientes de Jesús eran figuras influyentes en el período de desarrollo de la tradición evangélica<sup>197</sup>.

Aunque ellos fueran claramente personas que podían ser conocidas por su reputación, a los lectores del evangelio de Marcos no les interesaría mucho. Las tradiciones en las cuales se les menciona o se les nombra son conservadas y desarrolladas por los evangelistas para los propósitos pare-

<sup>193</sup> Cf. *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 179.

<sup>194</sup> La referencia a cumplir «la voluntad de mi Padre» también se encuentra en Mt 12,50. Eso nos llevaría a decir que tanto Tomás como Mateo (que utiliza a Marcos como fuente) manifiestan la comprensión (que también pudo haber tenido la comunidad marcana) de Dios como padre en la nueva familia.

<sup>195</sup> A. PIÑERO - J. M. TORRENTS - F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas* (Paradigmas 23), Madrid 1999, 81.

<sup>196</sup> *Ib.*, 95.

<sup>197</sup> R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus...*, 53-57.

<sup>198</sup> El factor más importante a resaltar sería la alienación a la que serían sometidos algunos cristianos de las comunidades marcanas por los miembros de sus propias familias. Cf. J. MARCUS, *Mark 1-8*, 280.

néticos, de exhortación o amonestación, referentes a la naturaleza del discípulo cristiano<sup>198</sup>. Aquí se nos presenta un conflicto con los familiares de Jesús que tiene probablemente este significado, más que la intención polémica de ir contra el papel que desempeñaron en la dirección de la iglesia Palestina<sup>199</sup>.

Esta última idea se refuerza al ver que la vinculación de la ruptura familiar con la congregación de una nueva familia no solo aparece en Mc 3,20-21.31-35, sino también en Mc 10,28-30, y aquí ciertamente no tiene nada que ver con la iglesia de Jerusalén, sino con el abandono de la familia por causa de Jesús y del evangelio<sup>200</sup>.

#### b) ¿Verdaderos hermanos?

No sabemos mucho, en realidad muy poco, sobre el grupo familiar particular y el lugar del que Jesús venía. Parece bastante cierto que era de Nazaret; hay evidencia de que fue llamado “Jesús de Nazaret”<sup>201</sup> aunque no se puede excluir categóricamente su nacimiento en Belén (en historia antigua, raramente cabe una proposición negativa) pero debemos aceptar el hecho de que la idea predominante en los Evangelios y en Hechos es que Jesús era de Nazaret y –prescindiendo de los capítulos 1-2 de Mateo y Lucas– sólo de Nazaret<sup>202</sup>. De la misma forma, es muy posible que su padre fuera un τέκτων<sup>203</sup> es decir un albañil, carpintero o trabajador de la madera; que el nombre de su madre fuera María y que tuviera hermanos y hermanas<sup>204</sup>.

Pero son pocos los textos de la tradición jesuánica y de las narraciones más primitivas en los que se nos habla explícitamente de esa familia de Jesús: su madre, sus hermanos (Mc 3,20-21.31-35 par.; Hch 1,14; Gal 1,19; 1 Cor 9,5), y a veces incluso de sus hermanas (Mc 6,1-6).

Su madre es mencionada sola en varias ocasiones (Lc 11,27-29; EvTm 79,1-2; Jn 2,1-12; 19,25-27) y en varias ocasiones también se da su nombre.

<sup>199</sup> R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus...*, 57.

<sup>200</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 377-378.

<sup>201</sup> Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6. Aplica a Jesús el sobre nombre de “el nazareno” (ὁ Ναζαρηνός) y llama en 6,1 a Nazaret “la patria suya” (τὴν πατρίδα αὐτοῦ). Cf. G. THEISSEN- A. MERZ, *El Jesús histórico*, 192.

<sup>202</sup> Cf. J. MEIER, *Un judío marginal*, t. I, 229.

<sup>203</sup> P45, el manuscrito marciano de mayor antigüedad, y el código minúsculo 656, así como algunas ramas de la Vetus Latina (Italia) y de la Vulgata, leen en Mc 6,3: “el hijo del carpintero y de María”. Cf. R. BROWN - K. DONFRIED - J. FITZMYER - J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 66. Esa lectura también es preferida por Taylor, *Evangelio según san Marcos*, 347-348.

<sup>204</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 87-88.

Su padre no aparece en las narraciones sobre la vida adulta de Jesús, pero sí se encuentra su recuerdo (Mt 13,55; Lc 4,22)<sup>205</sup>.

Los textos de Hegesipo citados por Eusebio de Cesarea (s. II d.C.) nos manifiestan que entre sus parientes hubo pequeños agricultores:

«De la familia del Señor vivían todavía los nietos de Judas, llamado hermano suyo según la carne, a los cuales delataron por ser de la familia de David. El *evocato* los condujo a presencia del César Domiciano, porque éste, al igual que Herodes, temía la venida de Cristo.

Y les preguntó si descendían de David; ellos lo admitieron. Entonces les preguntó cuántas propiedades tenían o de cuánto dinero disponían, y ellos dijeron que entre los dos no poseían más que nueve mil denarios, la mitad de cada uno, y aun esto repetían que no lo poseían en metálico, sino que era la evaluación de sólo treinta y nueve *pletros* de tierra, cuyos impuestos pagaban y que ellos mismos cultivaban para vivir»

Entonces mostraron sus manos y adujeron como testimonio de su trabajo personal la dureza de sus cuerpos y los callos que se habían formado en sus propias manos por el continuo bregar (*HE III. 20,1-3*)<sup>206</sup>.

La identificación de los familiares de Jesús es un asunto en el cual la especulación ha sido común. Un sorprendente gran número de personas mencionadas en los Evangelios han sido supuestamente reconocidas, por uno u otro autor, como familiares de Jesús. En esto el récord lo tiene Wenham (1975) que encontró no menos de veinte familiares mencionados en los Evangelios, excluyendo los antepasados en las dos genealogías de Jesús<sup>207</sup>.

Cuatro de los mencionados serían indudablemente familiares de Jesús: Santiago, José, Judas y Simón a los que se llama “hermanos” (Mc 6,3) quienes han sido sujetos tratados en exhaustivas pero inconclusas discusiones. Lo único claro en los Evangelios es que se habla de los familiares de Jesús pero nunca se ha establecido precisión sobre el grado de parentesco entre ellos.

Para Vincent Taylor el problema más importante es saber si la pregunta y la actitud de la familia, en el texto de nuestro estudio, concuerdan con la tradición del nacimiento virginal. Nadie quiere solucionar este problema basándose sólo en esta narración, pero apenas puede dudarse de que da pie

<sup>205</sup> Ib., 64.

<sup>206</sup> Cf. *Historia Eclesiástica*, Madrid 1973, 151.244. La traducción es de Argimiro Velasco Delgado.

<sup>207</sup> R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus...*, 5.

a las objeciones históricas y doctrinales formuladas contra esta tradición<sup>208</sup>. Es cierto que en muchos pasajes no se puede demostrar que no esté presente otro grado de parentesco próximo, pero el significado de hermano carnal es el más probable<sup>209</sup>.

Existen tres hipótesis principales<sup>210</sup>, las mencionamos en orden de exposición cronológica y luego las revisaremos desde la más tardía a la más antigua:

- 1) La de Helvidio (380 d.C. aproximadamente), que defendía que los ἀδελφοί son los hermanos de sangre;
- 2) La de Epifanio, obispo de Salamina, en Chipre, (383 d.C. aproximadamente), que opinaba que esos hermanos eran los hijos que José tuvo antes con otra mujer. Esta misma idea la comparte la iglesia griega patrística y la iglesia oriental ortodoxa;
- 3) La de Jerónimo (alrededor del 383 d.C.), que defendía que se trataba de los primos de Jesús, es decir, los hijos de María, mujer de Cleofás y hermana de la Virgen<sup>211</sup>.

La opinión de *Jerónimo* era nueva y no se apoyaba en los Padres primitivos, en contra de Helvidio. Defendía que Santiago era hijo de Alfeo y que su madre era María, «la madre de Santiago el menor y de José»<sup>212</sup> (15,40; cf 15,47; 16,1; Jn 19,25). Sostenía que Jn 19,25 menciona a tres muje-

<sup>208</sup> Ningún pasaje del evangelio debilita la dificultad de que Marcos no conoció la tradición relativa al nacimiento virginal. Cf. *Evangelio según san Marcos*, 279-280.

<sup>209</sup> Cf. W. GÜNTHER, ἀδελφός, en L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (ed.), *Diccionario teológico...*, 272.

<sup>210</sup> Vamos a seguir las señaladas por V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 281. Estas condensan las diversas teorías presentadas por la mayoría de autores que hablan del asunto en cuestión.

<sup>211</sup> En los tiempos modernos los tres puntos de vista han tenido defensores. Puede verse un estudio más detallado de éstos y las identificaciones de los familiares de Jesús que se pueden obtener en: R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus...*, 19-44.

<sup>212</sup> En contra de quienes identifican a ese Santiago el menor y a José con los presentados en Mc 6,3. Ni la comisión encargada de escribir "María en el Nuevo Testamento" se pudo poner de acuerdo respecto de este texto de Mc ya que no se puede poner como clave para resolver el problema de la presencia de los "hermanos". En opinión de J. Meier: 1) Esa María no debe ser identificada con María la madre de Jesús. En otros lugares, Marcos se refiere claramente a María como "su madre [de Jesús]" (3,31) y a Jesús como "el hijo de María" (6,3). La alusión a ella como María la madre de Santiago y de José no encontraría paralelos ni en Marcos ni el resto del NT. ¿Cómo esperar que los lectores de Marcos hicieran esa identificación? Tal vez los críticos la relacionaran con la escena paralela de Jn 19,25, donde la madre de Jesús se encuentra al pie de la cruz, pero esa presencia puede ser fruto de la teología joánica. 2) El apelativo ο μικρός (el pequeño) apoya la diferenciación de los mencionados en 15,40 con los de 6,3. Ver: *Un juicio marginal*, t. I, 363-364.

res y que María de Cleofás era hermana de la Virgen. Argüía que en la Sagrada Escritura la palabra ἀδελφός se aplica no sólo a los que tienen la misma sangre, sino también a los parientes, a los compatriotas y a los amigos<sup>213</sup>. Más tarde afirmó la identidad de Alfeo con Cleofás, y también la de Judas de Santiago (Lc 6,16) y de Simón el cananeo (Mc 3,18) con Judas y Simón, respectivamente mencionados en Mc 6,3.

Las objeciones formuladas a la hipótesis de Jerónimo son decisivas:

- a) Aunque ἀδελφός puede usarse en un sentido más amplio, en los escritores clásicos no significa “primo” y no es probable que se haya usado en el NT en este sentido, ya que era fácil recurrir a ἀνεψιός<sup>214</sup> (Col 4,10).
- b) Los ἀδελφοί de 3,31-35 no formaron parte del grupo de los Doce, se opusieron a Jesús y no creyeron en él<sup>215</sup>.
- c) Nunca se relacionan con María de Cleofás, sino siempre con María, la madre de Jesús, y con José.
- d) En Jn 19,25 se mencionan cuatro mujeres, y no hay razón para creer que María de Cleofás fuese hermana de la Virgen. Además la identidad de Alfeo y Cleofás es por lo menos incierta y también la de Santiago de Alfeo y Santiago el Menor. El argumento de Jerónimo está muy influenciado por la creencia en la virginidad perpetua de María.

La hipótesis de *Epifanio* se apoya en escritores antiguos, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, Hilario, Ambrosiáster, Gregorio de Nisa, Ambrosio y Cirilo de Alejandría. También la supone el *evangelio de Pedro* y el *protoevangelio de Santiago* donde José es presentado muy viejo en el desposorio de María (8,3; 9,2)<sup>216</sup>. Pero donde se manifiesta cla-

<sup>213</sup> Por ejemplo en el Evangelio de Mateo 7,3: «¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano (ἀδελφοῦ) y no ves la viga en el tuyo?»; o en 23,8: «...uno solo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos (ἀδελφοί)».

<sup>214</sup> J. MEIER, *Un judío marginal*, vol. I, 335-336.366. Nos dice que Flavio Josefo para mencionar a Santiago de Jerusalén en las *Antigüedades Judías* (20.9.1§200) habla siempre del “hermano del Señor” sabiendo distinguir entre un ἀδελφός y un ἀνεψιός. En todas sus obras, Josefo utiliza la palabra griega para “primo” (ἀνεψιός) doce veces.

<sup>215</sup> No hay prueba histórica de que los parientes más cercanos de Jesús fuesen discípulos activos suyos durante el ministerio, se adhiriesen a él y le siguiesen. En Jn 2,12 se hace distinción entre “su madre y sus hermanos” y “sus discípulos”, también Jn 7,3. 1 Cor 15,7 menciona una aparición postresurreccional de Jesús a su hermano Santiago. Cf. R. BROWN - K. DONFRIED - J. FITZMYER - J. REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*, 61.

<sup>216</sup> Apoyándose en estos apócrifos, R. Bauckham expone que la opinión de Epifanio es una alternativa seria al punto de vista de Helvidio. Replica a las teorías expuestas por J. Meier en el tomo I del libro *“Un judío Marginal”* y en el artículo *“The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective”* (1992). Considera que Jesús y sus hermanos compartirían al mismo padre común pero no una madre común, es decir que serían hermanastros. Inclinaría la balan-

ramente es en la obra del siglo IV *Historia de José el carpintero*, así como en el texto de Epifanio *Panarion* 3.78.10 (terminado aproximadamente en el 377 d.C.), donde se afirma que José murió poco después de la visita que, con doce años de edad, realizó Jesús a Jerusalén, narrada en Lc 2<sup>217</sup>.

Esta hipótesis evita las dificultades de la teoría de san Jerónimo pero los principales argumentos a su favor son de índole doctrinal; entre éstos merece destacarse la creencia en la virginidad perpetua de María. En su contra puede objetarse lo que implica Lc 2,7 («y dio a luz a su hijo primogénito») y Mt 1,25 («y no la conoció hasta que dio a luz a su hijo»). Suele responderse a estas objeciones que πρωτότοκος es un término técnico que significa *el que abre el seno materno* (Ex 13,2.12.15; 34,19ss; Lc 2,22s) y que no implica necesariamente el nacimiento de otros hijos. Se dice también que Mt 1,25 ni afirma ni supone unión carnal posterior. La única evidencia sería para sostener la opinión de Epifanio es que está atestiguada positivamente en la tradición cristiana antes de Tertuliano<sup>218</sup>.

La hipótesis de *Helvidio*, que también se apoya en los escritores antiguos, aunque no en el mismo grado que la anterior, fue defendida por Tertuliano<sup>219</sup>, Bonoso, Joviniano y otros. La objeción en contra de esta hipótesis es que según Jn 19,26s, Jesús encomendó su madre al cuidado de san Juan, y no a sus “hermanos”. Esta objeción tiene el inconveniente de dar poco valor al hecho de que los hermanos de Jesús se opusieron a sus pretensiones, y además considera injustamente a Juan como un “advenedizo”<sup>220</sup>.

Ya habíamos mencionado anteriormente, viendo las diferentes formas de presentar la palabra ἀδελφός en Marcos, que casi siempre tiene el sentido de

---

za en favor de Epifanio la designación de Jesús como “hijo de María” en Mc 6,3. Véase: *The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphonian Response to John P. Meier*: Catholic Biblical Quarterly 56 (1994) 686-700. El mismo John P. Meier respondió a Bauckham con el artículo: *On Retrojecting Later Questions from Later Texts: A Reply to Richard Bauckham*: Catholic Biblical Quarterly 59 (1997) 511-527. Observa que es impropio utilizar los apócrifos del siglo II como fuentes de información histórica en las menciones que se realizan sobre el parentesco de Jesús porque de ser así habría que aplicar ese mismo principio a las leyendas que allí se mencionan.

<sup>217</sup> Cf. J. MEIER, *Un juicio marginal*, t. I, 361.

<sup>218</sup> Cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus...*, 25.

<sup>219</sup> Tertuliano en *Adversus Marcionem* 4.19, comenta nuestro texto señalando cómo Jesús transfiere “los nombres” de “parientes consanguíneos” [i. e., “madre” y “hermanos”] a personas que están dentro de la casa, y que Jesús considera más próximas a él en razón de su fe (*transulit sanguinis nomina in alios, quos magis próximos prae fide iudicaret*). Tertuliano resume todo su argumento con otro uso de sanguis para indicar “parentesco consanguíneo”: “No es sorprendente que él [Jesús] prefiriese la fe [en los que estaban sentados a su alrededor dentro de la casa] al parentesco consanguíneo [en su madre y hermanos] (*nihilo magnum si fidem sanguini praeponit*). Cf. J. MEIER, *Un juicio marginal*, t. I, 369.

<sup>220</sup> Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 282.

hermanos carnales. La excepción se presenta en 3,35 donde el sentido es metafórico debido a la respuesta dada por Jesús. Sin embargo, a pesar de todo, el significado de la palabra ἀδελφός no es decisivo. Si dejamos de lado el uso metafórico (seguidores de Jesús, compañeros, etc.) la palabra normalmente se refiere a los que están relacionados como hijos de los mismos padres incluyendo “adoptivos” o “hermanastros” y el mismo Marcos utiliza ἀδελφός en el sentido de “medio hermano” en 6,17. Filippo era ἀδελφός de Herodes Antipas, por Herodes el Grande pero no por la misma madre<sup>221</sup>.

Lo que nos interesa rescatar aquí es que existe buena evidencia de que el término ἀδελφός fue regularmente utilizado para hablar de los hermanos de Jesús en la iglesia primitiva y no se mencionan otros términos de parentesco para describir sus relaciones<sup>222</sup>.

En los estudios protestantes modernos, desde la Ilustración<sup>223</sup>, existe el punto de vista común de que los “hermanos del Señor” son hijos de José y María, idea compartida con la mayoría de estudiosos incluyendo algunos teólogos y exegetas de la iglesia católica romana<sup>224</sup>.

Queda claro que, al necesitarse una evidencia positiva para decir que ἀδελφός no se ha utilizado en su sentido normal, Jerónimo intentó con su teoría identificar a varios personajes mencionados en los Evangelios como primos de Jesús, pero como ya hemos visto las objeciones la echan por tierra<sup>225</sup>.

<sup>221</sup> Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande y de otra mujer de éste, Malthace la Samaritana. De este modo, había consanguinidad sólo a través del padre biológico común, y Filippo (quienquiera que fuese) era ἀδελφός de Antipas en el sentido de medio hermano. Cf. J. MEIER, *Un judío marginal*, t. I, 336-337.

<sup>222</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *HE III*, 20.1, al citar el texto de Hegesipo que ya vimos «De la familia del Señor vivían todavía los descendientes de Judas, llamado hermano (ἀδελφοῦ) suyo según la carne»; y *HE IV*, 22.4 «Todos le habían propuesto por ser el otro primo (ἀνεψιόν) del Señor», nos muestra que en la iglesia primitiva también se utilizaban los términos correspondientes para nombrar a un hermano y a un primo de Jesús. *Historia Eclesiástica*, 151.244.

<sup>223</sup> Martín Lutero y Juan Calvino se mantuvieron fieles a la perpetua virginidad de María. Cf. J. MEIER, *Un judío marginal*, t. I, 328. Estos reformadores protestantes, a los que debemos añadir Zwinglio, vieron como más apropiada la interpretación mantenida por Jerónimo en la controversia contra Helvidio. La gran autoridad que se le reconoció a Jerónimo durante la Edad Media hizo que su teoría acabara imponiéndose en todo Occidente. Cf. S. VICASTILLO, *Los hermanos de Jesús en el testimonio de Tertuliano*: *Revista Agustiniana* 47 (2006), 621.

<sup>224</sup> R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus...*, 19. Menciona que destaca el alemán Rudolf Pesch con su imponente comentario sobre Marcos en dos volúmenes: *Das Markus-evangelium* (1976). La referencia también en J. MEIER, *Un judío marginal*, t. I, 328.

<sup>225</sup> Una exposición extensa de la teoría de Jerónimo, su posterior desarrollo por otros escritores de la iglesia y la contundente crítica que hace de ella J. B. Lightfoot se ofrece en J. McHUGH, *The mother of Jesus in the New Testament*, New York 1975, 223-233.

En conclusión, aunque los argumentos vistos no son decisivos podría afirmarse que el hecho de que Jesús tuviese hermanos y hermanas de sangre acentuaría la realidad y plenitud de la encarnación, sería un modo irrefutable de demostrar la completa humanidad de Cristo. Así lo manifestó enfáticamente el mismo Tertuliano defendiendo contra Marción, de doctrina docetista, que la madre y los hermanos de Jesús eran verdaderamente (*vere*) su madre y sus hermanos<sup>226</sup>.

También se podría argüir que algunos escritores, en su afán de difundir la creencia en la virginidad perpetua de María, evitaron las expresiones de Lc 2,7 y Mt 1,25. Frente a todo lo visto y expresado la hipótesis de Helvidio se presentaría como la explicación más sencilla y natural de las referencias evangélicas a los hermanos de Jesús<sup>227</sup>.

En nuestro texto la forma de presentar y tratar a la “madre y los hermanos”, como una unidad contrapuesta a Jesús y a la gente que le rodea, refuerza la impresión de que la madre y los hermanos están todos ellos vinculados por consanguinidad. Además, el golpe de efecto con que Jesús cierra el pasaje sólo tiene fuerza si la madre, hermanos y hermanas están unidos a Jesús por un vínculo estrecho y natural. Toda la metáfora presentada en el v. 35 perdería su efecto si interpretamos de distinto modo el punto de comparación<sup>228</sup>.

Aunque no sabemos si el redactor de Marcos esté exagerando, se desprende del texto que la relación de Jesús con su familia fue difícil; que se dio un enfrentamiento entre ellos debido principalmente a su estilo de vida y a la mala reputación que le acarreaba a él y a su familia este comportamiento; y que los dichos que hablan de la ruptura con la familia por la causa del discipulado podrían reflejar de algún modo la propia experiencia de Jesús<sup>229</sup>.

La sentencia sólo conserva la totalidad de su fuerza si todos los parientes mencionados son igualmente cercanos y consanguíneos, es decir, que los que querían apoderarse de Jesús serían verdaderos hermanos carnales de Jesús, hijos de María, al menos en la visión del redactor del evangelio<sup>230</sup>. La

---

<sup>226</sup> TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 4.19. Está claro que Tertuliano defendía la virginidad de María *ante partum* porque la consideraba condición necesaria para salvaguardar la divinidad y la humanidad de Cristo, que los herejes negaban. Pero no le importaba negar la virginidad de María *post partum* porque creía que eso no afectaba ya a la verdad de Cristo. Cf. S. VICASTILLO, *Los hermanos de Jesús en el testimonio de Tertuliano*, 621-623.

<sup>227</sup> Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, 281-282.

<sup>228</sup> Coincidiendo con J. Meier J. MARCUS, *Mark 1-8*, 276.

<sup>229</sup> Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 330.

<sup>230</sup> J. MEIER, *Un judío marginal*, t. I, 332-333. Abarca a todos los redactores de los Evangelios.

raíz de este conflicto se encuentra, pues, en el estilo de vida de Jesús, que ponía en cuestión los valores de aquella sociedad, haciendo caso omiso de las reglas de pureza y atentando continuamente contra el honor y la jerarquía social que se sustentaba en él<sup>231</sup>.

#### IV. PERTENECER A LA VERDADERA FAMILIA DE JESÚS, PROPUESTA DE COMPRENSIÓN ACTUAL

Habiendo logrado una aproximación al mensaje del evangelio de Marcos en el entorno y época donde probablemente se escribió y leyó, podemos intentar hacer el ejercicio de actualización teniendo en cuenta que los resultados obtenidos hasta el momento pueden ser muy valiosos desde el punto de vista histórico, pero podrían tener poca relevancia desde el punto de vista de la fe que intenta «comprender» hoy ese texto<sup>232</sup>.

Los textos han sido utilizados y releídos a la luz de circunstancias nuevas y aplicados a la situación presente de las comunidades cristianas que las recibieron. Aquí nos toca conjugar diacronía y sincronía pero con la esperanza de que ya podemos superar el riesgo de caer en anacronismos y etnocentrismos.

##### 1. *La familia actual en Europa-occidental*

Sabemos y percibimos lo que es una familia en nuestro tiempo y espacio occidental<sup>233</sup> pero no está de más que empecemos revisando algunos puntos importantes sobre ella. Básicamente mantiene unas características propias:

- relaciones primarias “cara a cara”,
- residencia compartida,

---

<sup>231</sup> El contenido de Mc 3,35 es muy cercano al de Mc 10,30. Por eso es razonable pensar, que en su origen, esta tradición se refería a la ruptura de Jesús con su familia, fundada en una motivación religiosa (hacer la voluntad de Dios), semejante a la presentada en Mt 19,12 donde se explica el motivo de su estilo de vida célibe (por el reino de los cielos). Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 330.

<sup>232</sup> Coincido completamente con lo dicho por F. RAMÍREZ, *¿Cómo interpretar el texto bíblico? Viejos y nuevos itinerarios para una exégesis actual y actualizada*: EstEcl 83 (2008) 340.

<sup>233</sup> Lo primero que podemos constatar es que la familia es la institución más y mejor valorada en todos los países del contexto europeo-occidental, pero junto a eso hay que reseñar que la familia está cambiando mucho “por dentro”. Es cada vez más una institución *concha* que tiene igual apariencia externa pero diferente contenido y funcionamiento. Cf. P. GONZÁLEZ, *Familia y jóvenes*, en P. GONZÁLEZ (ed.), *Jóvenes españoles 2005*, Madrid 2006, 186-239. Tomo las referencias generales sobre Europa que en este documento se mencionan.

- cooperación económica,
- reproducción y cuidado de los hijos.

Sigue cubriendo también sus funciones primordiales, aunque algunas de ellas están creciendo (↑) y otras van menguando (↓):

- acogimiento (↑)<sup>234</sup>
- identificación (↑)<sup>235</sup>
- reproductiva biológicamente (=)
- productiva socialmente (↓)
- socialización (↓)

En su evolución la familia va siendo cada vez:

- Menos normativa,
- Con un mayor grado de democratización del poder,
- Va aceptando una mayor pluralidad de tipos de familia,
- Y es más igualitaria en la distribución de papeles domésticos<sup>236</sup>.

Resaltamos además que es *neolocal*: es decir, se suele ubicar en un lugar diferente al paternal de origen; *exogámica*: porque los cónyuges suelen proceder de grupos sociales diferentes; *equipotestal*: el poder en el interior de la misma unidad familiar es compartido por todos los miembros aunque lo sea en niveles diferentes; y *nuclear*: cada vez más centrada, nucleada en los miembros propios: padres e hijos, y, aunque relacionada, se mantiene muy independiente de la gran red familiar extensa, que influye poco en sus decisiones fundamentales.

Las bases del poder han ido variando en las distintas unidades familiares, decrecen en importancia las bases coercitiva (poder fundado en la fuerza), normativa (poder fundado en los derechos otorgados socialmente) y sancionadora (poder fundado en la legitimidad paterno/material donadora de recompensas o castigos). Por el contrario, se han ido reforzando y cre-

---

<sup>234</sup> Están en alza y son cada vez más participativos por todos los miembros son los recursos afectivos de amor, sentimientos y afectos personales; los recursos expresivos de comprensión, escucha y atenciones y los recursos de apoyo mutuo, protección y acompañamiento. Ib., 208.

<sup>235</sup> Poco a poco, y en buena medida dependiendo de las edades, la familia de tipo autoritario con una clara segmentación de papeles y normativista va cambiando a un tipo de familia más consensuada, con mayores niveles de interacción y con una significación mayor de acogimiento e identificación. Ib., 188.

<sup>236</sup> La tendencia al igualitarismo aún respeta diferencias, tipos de estatus, repartos de poder y división de funciones, pero todo ello operando en un contexto cada vez más tendente a igualar a las personas y situaciones y a difuminar las diferencias. Ib., 196.

cen en importancia las bases identificativa (poder fundamentado en la capacidad de razonar y convencer) y la competencial (poder fundamentado en la capacidad familiar para ayudar y resolver los problemas del conjunto o de sus miembros). También se ha ido desplazando la distribución de los recursos compartidos por la familia. Así los recursos económicos se han ido individualizando en parte en forma de “separación de bienes” entre los cónyuges o mayor libre disposición de esos bienes por parte de los hijos respecto a sus mismas obligaciones familiares<sup>237</sup>.

Los servicios se van compartiendo cada vez más, aunque en un proceso lento de igualdad en las tareas domésticas y en parte de las labores externas<sup>238</sup>. Ha aumentado la edad en que se contrae el matrimonio y se ha retrasado la edad en la que se tiene el primer hijo, limitándose a tenerlos sólo cuando se garantiza un estado de vida deseado<sup>239</sup>.

Por otro lado, en general hay una baja conflictividad entre hijos y padres y, además, los temas de controversia parecen ser menores. No se trata de grandes discusiones por asuntos de fondo político, religioso, social o cultural; más bien las discrepancias se producen en cosas prácticas, del día a día. Las discusiones se producen sobre todo en asuntos domésticos (trabajos caseros) o de comportamiento. Lo ideológico o creencial parece que prácticamente ha dejado de ser no sólo algo conflictivo en las relaciones familiares, sino incluso algo que se trate. La baja conflictividad es coherente con la satisfacción de la vida familiar señalada por la mayoría de los hijos e hijas jóvenes poniéndose de manifiesto que para preservar la familia como un espacio vital acogedor, íntimo, protector, aportador de confort e identificativo, se ha llegado de hecho a una situación en que los temas de fondo, ideológicos, sociales o religiosos, o no se abordan o se aparcan para evitar tensiones y los temas más cotidianos y pragmáticos se “negocian” dentro de un clima cada vez de mayor permisividad<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Los miembros de la familia se implican unos con otros, pero no en toda su integridad. En esas relaciones se reservan cuotas de libertad, en buena parte para su propio desarrollo personal. *Ib.*, 196.

<sup>238</sup> La familia actual procura seguir funcionando, adaptándose a los nuevos hechos, a las nuevas pautas de comportamiento, intentando mantener una paz interna y un buen nivel de convivencia y apoyos mutuos, aunque para ello tenga que ir reduciendo a mínimos algunas de sus funciones clásicas, como la de transmisión y apoyo a las creencias religiosas de sus miembros, o a su capacidad normativa. Posiblemente esa misma capacidad de adaptación de la familia al contexto externo sea una de las claves de su alta valoración y reconocimiento, aun a costa de ir abandonando algunas de sus funciones e ir reforzando otras. *Ib.*, 197.

<sup>239</sup> *Ib.*, 232.

<sup>240</sup> Un escaso 3%-4% de jóvenes señalan la religión o la política como causas de controversia familiar con sus padres. *Ib.*, 218-219.

Los jóvenes buscan nuevas formas, más provisionales que permanentes, que les permitan estar presentes en su contexto social pero a la vez, también poder cambiar si lo consideran necesario, en un proceso más individualizado que grupal. Tienden a unos modelos familiares y convivenciales más múltiples y difusos pero posibles y prácticos para ellos, siempre tendentes a un menor control y más personalizantes y privatizados<sup>241</sup>.

Con lo expuesto ya podemos percibir las diferencias entre nuestro concepto de familia y el que existía en el Mediterráneo antiguo donde a nivel social y psicológico todos los miembros de la familia estaban subsumidos en la unidad familiar. Ante esa realidad ¿el texto del evangelio de Marcos seguirá presentándose actual?

El redactor de Marcos hace alusión a la formación de un nuevo grupo social, que comienza con la llamada de Jesús a sus discípulos. Ese llamado a los discípulos y la mención de un círculo íntimo, los Doce, como ya hemos visto, sugiere esta nueva formación. La perícopa de nuestro estudio nos muestra que se crea una fractura entre los seguidores de Jesús y los que se quedan “fuera” como su madre y sus hermanos (vv. 31-32). Abordaremos la actualización en los puntos siguientes.

## 2. Relaciones de una verdadera familia

Si la familia suministró al primitivo movimiento de seguidores de Jesús una de sus imágenes básicas para definir la identidad y cohesión sociales cristianas, logrando que la comunidad cristiana haga las veces de familia subrogada y siendo para los evangelios sinópticos el lugar propio de la buena nueva; deberíamos preocuparnos en recuperar esta imagen para lograr la integración de los nuevos miembros en las comunidades cristianas.

La siguiente tabla ofrece en dos columnas los contrastes entre los mediterráneos tradicionales del s. I y los miembros de las familias orientados al individualismo en el ambiente europeo-occidental. En ella sólo considero datos relacionados con el estudio de nuestro texto. Con esta información los lectores de Marcos pueden tener un medio comparativo de acceso a los contextos en los que pueden ser situados tanto los lectores como los personajes sobre los cuales tratamos<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Ib., 237.

<sup>242</sup> Adapto el modelo presentado por B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 106-110.

*Orientación hacia el grupo vs. Individualismo*

Preferencias mediterráneas	Preferencias en Europa occidental
- La gente nace en familias extensas (las inmediatas y las políticas), que los protegen a cambio de lealtad, entrega y solidaridad intragrupal.	- La gente nace en familias pequeñas y cada quien se preocupa de sí mismo y de su familia inmediata.
- El individuo depende emocionalmente de instituciones, con una identidad basada en el sistema social.	- El individuo se dice independiente de organizaciones e instituciones, sin embargo mantiene en la amistad y la familia los recursos afectivos de amor, sentimientos y afectos personales; los recursos expresivos de comprensión, escucha y atenciones y los recursos de apoyo mutuo, protección y compañamiento, que están en alza.
- La vida privada está invadida por el intragrupo, el grupo de parentesco y organizaciones a las que se pertenece; las opiniones están determinadas, la conformidad individual y la aceptación del grupo son lo primero; el ideal consiste en ser miembro del grupo.	- Los individuos tienen derecho a una vida privada y a sus propias opiniones, la iniciativa y las conquistas individuales son lo primero, con el liderazgo como ideal.
- Las relaciones sociales están determinadas en virtud a los intragrupos, con necesidad de prestigio en ellos.	- Las relaciones sociales no dependen de los intragrupos, se piensa de la gente en términos generales, con necesidad de hacer amistades específicas. Para los jóvenes la amistad provee una red social basada en la confianza y la reciprocidad.
- Las normas relativas a los valores difieren mucho respecto a los miembros del intragrupo y a los del extragrupo; la norma es el particularismo.	- Las normas relativas a los valores se aplican a todos los seres humanos; la meta es el universalismo.
- Los superiores toman decisiones de manera autocrática y paternalista.	- Los padres toman decisiones tras consultar entre ellos y con sus hijos.
- La religión es una parte, una parcela del sistema político y del sistema familiar.	- La religión es una institución que se ha separado del sistema familiar y de la política. La mayoría de creyentes se ca-

*Orientación hacia el grupo vs. Individualismo*

## Preferencias mediterráneas

## Preferencias en Europa occidental

---

	racteriza por su pasividad e inercia desde el punto de vista del dinamismo eclesial, su relativo distanciamiento doctrinal y normativo del Magisterio eclesiástico, de forma muy acusada en el ámbito sexual y en la moral familiar, por el carácter festivo y popular en la forma de vivirla.
-La gente da mucho valor al conformismo.	- La gente da mucho valor a la independencia.
- Creencia en la desigualdad de los sexos.	- Creencia en la igualdad de los sexos.
- La funciones sociales en virtud del género deben ser clarante diferenciadas.	- La funciones sociales en virtud del género deberían ser fluidas. De hecho cada vez más se comparten las labores domésticas externas.
-Los varones deberían dominar en todos los ámbitos sociales.	-Las diferencias en cuanto a las funciones basadas en el género no deberían implicar diferencias en cuanto al poder.

La perícopa de Marcos nos presenta a Jesús rechazando a su familia utilizando un criterio distinto a los lazos de parentesco: no hacen la voluntad de Dios. A partir de ahí, dos “familias” de Jesús se oponen una a la otra: los compañeros de Jesús que le siguen y están sentados a su alrededor, por una parte, la madre y los hermanos, por otra<sup>243</sup>.

Hay que tener cuidado con aquellas interpretaciones que utilizan el lenguaje moderno para identificar el tipo de familia que se relaciona con el texto de Marcos ya que se puede ver la falta del padre como romper con la jerarquía y dominación (perspectiva de poder) dejando de lado la imagen del apoyo, de la solidaridad y la lealtad<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo, Escritos, protagonistas, debates*, Estella (Navarra) 2001, 75.

<sup>244</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 130.

Estas ideas nos presentan como reto actual plantear nuestras comunidades locales como familias con los valores resaltados por Jesús. El modelo de relaciones familiares que tenemos ahora, permisivas, incapaces de crear conflictos “por bien de la convivencia”, repercute en contra del sentido de pertenencia a un grupo cristiano.

Para Marcos “permanecer solo” no es la solución. Aparece ampliamente integrado en una cosmovisión donde grupo familiar y familia son el centro del mundo. Lo más significativo es que Marcos suministra una localización social y espacial para el nuevo grupo social: una casa, que puede ser una “zona de posibilidades”<sup>245</sup>.

Hay aspectos positivos de la familia actual que tal vez deberíamos aprovechar. Las funciones de acogida y de identificación se presentan como las más consolidadas y las que más se valoran. ¿No aprovechó el redactor de Marcos la imagen que existía de la familia para crear sobre ella su modelo?

Esto a la vez nos plantea algo importante, no se trata sólo de formar grupos cristianos, se trata de formar comunidades familiares de seguidores de Jesús. ¿Y cómo puede ser alguien seguidor si no conoce el modelo que dice seguir?

Tanto hoy como en el Mediterráneo del siglo I, funciona un paradigma de parentesco, lo que son madre y hermanos. Pero Jesús lo cuestiona: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?». Por consiguiente aquello que parecía evidente en una sociedad estructurada en torno a la familia no lo es<sup>246</sup>, y también nos cuestiona hoy. Por eso deberíamos replantearnos la forma de trabajar los grupos y comunidades locales.

Tendríamos que volver sobre los propios dichos de Jesús y la crítica dirigida contra él, para recordar que Jesús se puso a sí mismo fuera de la estructura familiar: él no tenía un lugar, esto es, no sólo no tenía una casa, sino que también se puso al margen de su grupo familiar original como estructura social<sup>247</sup> porque le consideraban fuera de sí. Esto nos lleva a pensar en las veces que *ad intra* y *ad extra* los precursores de una iglesia participativa, igualitaria y con procesos serios, han tenido conflictos con las familias a las que pertenecían y con los “escribas” de turno.

En nuestros tiempos, con una sociedad individualista y una familia permisiva, resulta difícil imaginar una comunidad cristiana cohesionada mediante vínculos de familiaridad, sin algún tipo de interés de por medio, como

---

<sup>245</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 134.

<sup>246</sup> X. PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 98-99.

<sup>247</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 277.

si estuviéramos dentro de nuestros hogares; y eso afecta también a las comunidades de religiosos y religiosas.

Habría que volver a implicarse en la vivencia comunitaria familiar *ad intra* pero con los valores de Jesús que tanto hemos mencionado: todos al mismo nivel, corresponsables unos de otros.

En algunas comunidades de América Latina, la casa se está recuperando como lugar de encuentro de los miembros de una comunidad cristiana. Permite una mejor expresión de la vida comunitaria, menos centralizada en el templo y más dedicada a la evangelización de la cultura y la religiosidad popular<sup>248</sup>.

Se trata de establecer nuevos vínculos. El que es el hijo de Dios menciona que aquellos que están con él, “dentro”, son hermanos y hermanas porque son miembros de la familia de Dios y nada puede tener más prioridad ni siquiera la familia carnal. Esto presenta el riesgo de llevar a ideas segregacionistas pero no debe verse como una limitación, más bien debe ampliar el campo de acción: ofrecer una familia para todos sin marginación ni exclusión al estilo de Jesús de Nazaret.

Se menciona a la nueva familia en nuestro pasaje contraponiendo claramente a la madre, los hermanos y las hermanas de Jesús según la sangre, con sus discípulos, que son ahora sus hermanos, hermanas y madres. Esta nueva familia está unida, no por lazos de sangre o de la descendencia legal, sino por el hecho de cumplir la voluntad del Padre<sup>249</sup>.

La clave estaría en aprovechar los puntos fuertes de la familia hoy (acogida e identificación) pero invirtiendo los valores, como hizo Jesús, para lograr comunidades maduras en la fe, donde la búsqueda y la preparación lleven a descubrir a sus miembros lo que es esa voluntad<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> Esto se ve, por ejemplo, en el “Plan Pastoral del Proyecto Diocesano de Renovación/Evangelización” del Vicariato de Iquitos (Perú): «Cada Parroquia se ha dividido en Zonas, las que se reúnen en ciertas ocasiones para celebrar su fe. Es una forma de descentralizar la pastoral del templo parroquial y de que la gente tenga más participación, se sienta evangelizada y evangelizadora de sus hermanos. La Iglesia va al pueblo en vez de esperar que el pueblo venga a la Iglesia. Son varias ya las parroquias que tienen su catequesis en las Zonas». <http://ar.geocities.com/vicariatoiqi/logros.html> 18 may. 2009.

<sup>249</sup> S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto*, 214-215.

<sup>250</sup> Para el cristiano del futuro, la fe no será un mero sistema teórico en el que cree, por perfecta que sea esa teoría. Será, ante todo, una manera de formular la imitación y el seguimiento de una *Persona*. La fe en Jesús como «el Cristo» brota del seguimiento, pero conduce a un mayor seguimiento. Y es vivida sobre todo como seguimiento. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006, 278.

3. «[Pues] el que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y hermana y madre»

En el transcurso de la historia, los seguidores de Jesús pasaron de ser comunidades pequeñas a ser una gran institución dominante y eso ha influido en la misma situación de la Iglesia. En estos tiempos es una de las instituciones menos valoradas<sup>251</sup>, sobre todo por las nuevas generaciones, en las sociedades europeo-occidentales lo que la pone en condición de desventaja. Esta situación actual se presenta como una gran posibilidad de replantear la importancia de hacer la voluntad de Dios.

El temor a quedarse sin feligreses ha hecho que muchas comunidades locales acepten lo que se presente. En tiempos de “cristianismo a la carta”, la Iglesia corre el riesgo de ofrecer el menú que le piden sus fieles. No sólo ha cambiado la forma de ser de la familia “por dentro”, sino también las formas en que se manifiesta el sentido de pertenencia a la Iglesia (fenómeno de la “identificación parcial”).

El relato de Marcos 3, 31-35 está construido en torno al contraste entre el interior, donde Jesús y un grupo de seguidores están sentados en la casa o en el patio, y en el exterior, donde están “los suyos”, su madre y sus hermanos. Este contraste replica muy bien el dicho de Jesús sobre quiénes son su madre y sus hermanos: no son los de su familia, sino quienes hacen la voluntad de Dios. El que su madre y sus hermanos son extraños se enfatiza mediante su papel en 3,21: Ellos llegaron para llevarle a casa porque habían creído las acusaciones de que Jesús estaba “fuera de sí”<sup>252</sup>.

La imagen que se nos transmite de la nueva familia de Jesús está formada por aquellos que se sientan en su entorno y hacen la voluntad de Dios (superando leyes y genealogías). Esto plantea un trabajo de base que debería empezar por la misma comprensión de los responsables de los grupos y de las iglesias locales de lo que entendemos por «voluntad de Dios».

Jesús no hablaba de sí mismo como padre para su grupo: él era un “hermano” entre ellos. La autoridad del padre no se aplicaba a nadie en el grupo, de modo que como grupo familiar parecía un grupo incompleto que sólo adquiriría su verdadera dimensión entendiendo a Dios como *Padre*, es decir, cabeza de un grupo familiar en el que los seguidores de Jesús serían los hijos. En consecuencia, podemos decir que su verdadera familia presentaba un “lugar imaginado” pero real, en sustitución de las antiguas que los seguidores habían dejado<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> Sólo la política goza de menor favor. Cf. P. GONZÁLEZ, *Familia y jóvenes*, 246.

<sup>252</sup> Cf. H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 119.

<sup>253</sup> H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, 278.

Hemos aparcado la interiorización personal y el nivel es bajo en el trabajo sobre la profundización en la fe<sup>254</sup>. ¿Cuántas catequesis, reuniones de grupos, etc. se preocupan de fomentar la búsqueda y la realización personal de la voluntad de Dios sobre cada uno de sus miembros? ¿Cuántos cristianos se sienten “familia” con los miembros de su comunidad parroquial luego de haber accedido a un sacramento determinado? ¿Podrían decir los “convertidos” de una religión distinta a la nuestra que han sido acogidos mejor que en sus familias con las que han tenido que enfrentarse, en el caso de que haya tenido que ocurrir así? No podemos negar que hay buenas familias cristianas que acogen a niños de países del tercer y cuarto mundo en los meses de verano y jóvenes que se lanzan a hacer trabajo de voluntariado, ¿Es válido el modelo de familia propuesto por el redactor del evangelio para los cristianos hoy en día?

Concluyendo: Tal vez no se trate de descubrir que Dios realmente es el padre de todos y que consecuentemente todos somos hermanos porque nuestra experiencia de su paternidad y cercanía debería magnificar la experiencia de su misterio y por lo tanto llevarnos a ciertos compromisos personales y comunitarios. Tal vez la “exclusividad” pueda más que la posibilidad de crear lugares donde los que hacen la voluntad de Dios puedan sentirse acogidos y vivir una relación de hermandad. Si lo que interesa realmente es hacer esa voluntad debemos tener en cuenta que “fuera” de la Iglesia también podemos tener hermanos, hermanas y madres.

Debemos rescatar las funciones de la familia que más se valoran hoy poniendo la misma confianza de Jesús en Dios, que es no sólo lo bueno, sino alguien en quien se puede confiar y descansar, alguien que da sentido a la existencia de los seres humanos<sup>255</sup>.

Sabemos que los ideales tal vez no se realicen nunca pero si no hay un intento por lograrlos, si no hay un esfuerzo para buscar alcanzarlos, vanos son los planteamientos que puedan hacerse. Y aquí se presentan preguntas para quienes desempeñan alguna responsabilidad jerárquica a nivel eclesial ¿nos sentimos parte de la verdadera familia de Jesús? ¿Cómo se puede ser parte de esa familia sin implicación personal en la relación con los demás

---

<sup>254</sup> No son verdaderamente cristianos todos los movimientos de corte espiritualista que quieren hacer del cristianismo una especie de *refugio*, y del nombre de Dios una *excusa* para desentenderse de la difícil historia humana. Por más que a Dios podamos llamarle “refugio y fortaleza”, como le rezaba el salmista. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana*, 276.

<sup>255</sup> J. SOBRINO, *Jesucristo liberador, lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991, 193.

posibles miembros? Tal vez en las respuestas descubramos que nuestra adhesión libre y voluntaria no ha sido a Jesús ni a la voluntad de Dios, sino que actuamos por conformidad a nuestros deseos de querer tener más seguridades y ser no un hermano, ni una hermana más sino quien ocupe el lugar del *Padre* de todos<sup>256</sup>.

## CONCLUSIONES

Nuestro recorrido desemboca en este apartado final donde recogeremos las principales conclusiones de este estudio.

1. Con su relato, Marcos ha querido mostrar un conflicto entre Jesús y su familia de sangre debido a la misión que emprendió para, probablemente, respaldar a los miembros de su comunidad que tuvieron enfrentamientos con sus familias por hacerse seguidores de Jesús. De ese modo les brindaba la figura de la familia subrogada como sustitutiva de la que dejaban. La ruptura de las relaciones con la propia familia sólo se daría cuando ésta representaba un obstáculo para asumir la responsabilidad del discipulado.

2. La vinculación de la ruptura familiar con la formación de un grupo ficticio de parentesco no tiene que ver con las teorías especulativas de muchos estudiosos que buscan enfrentar a las comunidades marcanas con los familiares de Jesús que eran dirigentes en la iglesia de Jerusalén en un tiempo en el que ya había menguado su influencia.

3. En Marcos y en varios testimonios de la iglesia primitiva existe buena evidencia de que el término ἀδελφός se utilizó regularmente al hablar de los hermanos carnales de Jesús. Para describir sus relaciones no se utilizan otros términos de parentesco que podían mencionarse y eran frecuentes. A eso le podemos añadir que, en nuestro texto, la forma de presentar y tratar a la “madre y los hermanos”, como una unidad contrapuesta a Jesús y a la gente que le rodea, refuerza el efecto de que la madre y los hermanos están vinculados por consanguinidad.

---

<sup>256</sup> Como obispo, S. Agustín advertía ya este peligro: «Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel nombre expresa un deber, éste una gracia; aquél indica un peligro, éste la salvación» (*Sermón* 340,1, citado en LG 32). Cf. N. CASTELLANOS, *San Agustín, Pastor desde la fraternidad*, Madrid 2003, 5-13.

4. La actitud de Jesús para con su familia, en el relato, se puede entender únicamente cuando se tiene en cuenta un conflicto fundamental de funciones: Abandonando su hogar y su aldea, Jesús defraudó las elementales expectativas familiares depositadas en un τέκτων. En este punto Jesús tuvo que defenderse frente a la crítica por haber perdido prestigio social en el hogar, con los parientes y en su lugar de procedencia (Mc 6,4), factores decisivos de referencia e identidad. Para una sociedad en que la vergüenza y el honor determinan la consideración social de sus miembros, se había convertido en un apátrida.

5. La función primera de nuestro texto no sería la de recordar un incidente de la vida de Jesús, sino enfatizar, que hacer la voluntad de Dios tiene prioridad sobre las relaciones con la madre, los hermanos y las hermanas. La fidelidad a esa voluntad no se asegura por la vinculación a un determinado árbol genealógico. Los miembros de la familia de Jesús aparecen “fuera” de este lugar de encuentro concreto, de la *casa*, del hogar, pero no se les excluye de una eventual participación en este nuevo grupo formado por él. Para situarse “dentro”, para pertenecer a la verdadera familia de Jesús, la condición es hacer la voluntad de Dios.

6. La única vez que se menciona “hacer la voluntad de Dios” en todo el evangelio de Marcos es en 3,35 y no se especifica nada, es algo que queda indefinido. Sin embargo, la idea no sería ajena al ambiente judío-helenístico-romano del Mediterráneo del siglo I ya que complacer a Dios, que significaba decir y hacer todo movidos por la piedad, como único lazo de parentesco también está presente en los comentarios al Deuteronomio de Filón de Alejandría.

7. Las definiciones de familia en el mundo judeo-helenístico-romano antiguo muestran una serie de rasgos y significados comunes que nos permiten aclarar la idea de lo que se entendía como *casa*: a) el edificio; b) el grupo de personas que vivían en ella (todos los que estuvieran bajo la autoridad del *paterfamilias*); y c) las tierras y otras propiedades familiares. Al poder ser las tres cosas a la vez la familia adquiere importancia como unidad de producción: vive de trabajar la tierra. En nuestro texto, Marcos utiliza la *casa* como lugar espacial y social donde se ubica la nueva comunidad que Jesús establece.

8. El nuevo grupo familiar estaría basado en el modelo patriarcal del Mediterráneo antiguo pero con la particularidad de que no se menciona la figura del padre. El vínculo de parentesco entre Jesús y sus discípulos sería análogo al que compartían hermanos y hermanas. En ese tipo de relación se

daban los vínculos emotivos más fuertes y la unidad más rígida de lealtad. Esa relación de hermandad con el que es hijo de Dios, como lo menciona Marcos (1,1), podría llevar a la comprensión de Dios como padre, aunque no sea tampoco una mención explícita en el texto de nuestro estudio. De ese modo se redimensionaría la relación con Dios sobre aquel modelo paterno-filial (confianza en la providencia, respeto, obediencia, etc.).

9. Las opiniones sobre la historicidad de nuestro pasaje están divididas. Para salir de este escollo podríamos aplicar el *criterio de dificultad*: el hecho de que se haya transmitido la situación embarazosa de rechazo que tuvo que soportar Jesús por parte de su familia de sangre hace improbable que sea una creación de la comunidad. Por lo tanto es plausible que la tradición sobre la madre y los hermanos se remonte de algún modo al ministerio público de Jesús.

10. Los resultados obtenidos en este estudio pueden ser muy valiosos desde el punto de vista histórico, pero podrían tener poca relevancia desde el punto de vista de la fe que intenta «comprender» hoy ese texto. Por eso el complemento de los modelos socio-culturales vistos en el capítulo III nos ha ayudado a ubicar nuestro texto en el ambiente propio del individuo del Mediterráneo del siglo I y determinar que la estructura familiar, aunque con unas características fundamentadas en la inversión de los valores, fue básica para las comunidades cristianas de Marcos. En las sociedades actuales tiene más importancia el individuo. La familia y el parentesco tienen una incidencia limitada, marcando una clara diferencia con las sociedades tradicionales. La actualización del texto requiere retomar las características de la familia tal y como se plantea en el evangelio, resaltando la relación de fraternidad y corresponsabilidad dentro de los grupos y comunidades cristianas. Esto sí representa un reto actual para la eclesiología y la teología pastoral.

ANTONIO LOZÁN PUN LAY  
*Seminario San Agustín (Iquitos-Perú)*

# La India: sesenta años de independencia (1947-2007)

## Logros y desafíos

El 15 de agosto de 2007, la India cumplió sesenta años de independencia, después de la tutela colonial británica de cerca de dos siglos. Es una ocasión adecuada para reflexionar sobre lo que la India consiguió: existir como país independiente y demócrata. Para evaluar tanto los logros como los desafíos se pueden tomar diversas referencias, todas ellas de relieve: la política, la economía, el desarrollo técnico y científico, la integración y la unidad nacional, etc.<sup>1</sup> Renunciando a elaborar estos complejos aspectos, pero teniéndolos en cuenta, este breve ensayo pretende ofrecer una perspectiva a la luz del concepto de unidad nacional (III) que nos facilitaría el responder a algunas preguntas a primera vista obvias, pero, en el fondo, sin respuesta o al menos mal planteadas<sup>2</sup>. Me refiero a las cuestiones relacionadas con la partición del *British Raj* en dos estados –la India y Pakistán–, la imagen comúnmente aceptada de los padres de una y otra nación –Gandhi y Jinnah–, y el papel de la religión en el nacimiento de estos estados nacionales (II). Nada de esto resultará comprensible si no se pone en un trasfondo más amplio que no incluye sólo el área cultural surasiática, y si no se emplean las categorías apropiadas para los países colonizados en cuestión.

---

<sup>1</sup> Cabe indicar al menos siete puntos centrales que pueden servir como criterios: democracia (libertad), pobreza (independencia básica y material), educación (capacitación), avances científicos y técnicos (adaptación de la técnica a las necesidades del país), paz y unidad nacional (ejército y orden público), secularidad y valores (separación entre religión y estado, cultura), y comunicación (entre los habitantes, y con el mundo alrededor: lengua, *media*, etc.)

<sup>2</sup> La reflexión que se ofrece aquí recoge también algunos elementos surgidos y discutidos en la Mesa de debate-coloquio: *La India: 1947-2007. 60 años después de su independencia* (6 de Julio de 2007), organizada por la Universidad de Valladolid *et alii*, bajo la dirección de Blanca García Vega, en la que participaron Francisco Audiye, Priyyanka Chauhan y el autor. El debate-coloquio fue moderado por Eva Borreguero. Doy gracias a los colegas por el interesante intercambio.

Intentaré sacarlas a la luz al examinar la problemática sobre la inevitabilidad de la partición (I). Esto nos ayudará tanto a proponer una visión para la India del siglo XXI como a señalar algunos desafíos que las sociedades contemporáneas se ven obligadas a afrontar. El «caso India» ofrece así un modelo de reflexión para el mundo de hoy, independientemente de la ubicación geográfica en que uno se encuentre.

## I. El trasfondo histórico-cultural

Al elogiar los logros de la India independiente y/o examinar el estado de la nación desde la independencia, especialmente en comparación con el estado de Pakistán, se suele partir del triste acontecimiento denominado *partición de la India* como consecuencia inevitable de las aspiraciones independentistas de hindúes y musulmanes. Es cierto que los líderes principales que iniciaron el movimiento de liberación y la lograron provenían tanto de la India como del Pakistán pos-británicos; que con la liberación comenzaron a existir dos naciones casi gemelas, con ideologías distintas, y que en los años inmediatamente posteriores a la independencia surgió una ola migratoria en ambas direcciones, desplazando familias de una parte a la otra, generando destierros, odio y violencia<sup>3</sup> que, al parecer, anuló la así llamada “revolución no-violenta”, empleada por primera vez con éxito en la historia humana por el genio de M. K. Gandhi, aclamado también por ello como el Mahatma. ¿Justifican estos hechos «incontestables» hablar de una partición de la India en dos *naciones* –aun cuando esta sigue siendo la versión oficial defendida tanto por la política como por los medios de comunicación? Un examen histórico-cultural nos lleva a poner en cuarentena esta versión o, al menos, a revisarla en profundidad.

El concepto de partición de la India presupone una *unidad política*, al menos de carácter cuasi-nacional, que hubiese existido hasta la independencia. En la historia de la India pre-británica encontramos tres periodos que pueden reclamar esta condición de *unidad nacional*. Son el imperio de los Maura (c. 321-185 a. C.), el reinado de Harshavardhana (606-647 d. C.)

---

<sup>3</sup> Al menos murió un millón de personas, y otros quince millones fueron obligadas a abandonar su casa. La inmensidad de la tragedia se ve en el nivel emocional, todavía intenso entre los refugiados. Como testimonio, puede verse: Ashok Malik, “Midnight and Me”, en: Ira Pande (ed.), *India 60. Towards a New Paradigm*. New Delhi: HarperCollins Publishers India, 2007, pp. 324-330. Hoy también hay refugiados paquistaníes en la India, que no siempre encuentran una cálida acogida. Un caso reciente puede verse en: “Lost in Transition”, en: *India Today*, 5 de Mayo, 2008, pp. 22-24.

y el imperio Mogol (1526-1707). Fuera de estos períodos, la India se encontró fragmentada en reinos que mantuvieron guerras frecuentes entre sí. No se puede hablar, pues, de una unidad política y/o económica que comprenda toda la India. Pero, ¿cuál fue la realidad de los imperios mencionados? En ninguno de los casos coincidía exactamente con lo que se suele llamar la India del *British Raj*. Esto significa que el concepto de una India como unidad política no existió en ningún momento pre-británico y que, por lo tanto, es erróneo suponerlo. Existieron, eso sí, alianzas entre reinos, o reinos conquistados por un periodo de tiempo, alianzas pactadas por un rey u otro, que dieron como resultado una unidad política de diversa amplitud, duración y potencial militar-económico<sup>4</sup>. ¿Debemos designarla como *la India* en sentido político?

Renunciando, para el período pre-británico, a la noción de una India política que comprendiera los territorios actuales de Pakistán, India y Bangla Desh, ¿cabe aceptar al menos el *British Raj* como una entidad política y unificadora? ¿Qué significaría entonces la «partición de la India», que supuestamente sería el resultado de la independencia, al estar asociada a ella? Para dar una respuesta concluyente a estas preguntas examinemos concisamente la constitución y estructura del *British Raj*.

La entidad política que se llama el *British Raj* –literalmente reino británico<sup>5</sup>– se refiere a la colonia británica en la India bajo gobierno directo desde 1858 hasta 1947, que incluía los territorios que hoy se designan como Bangla Desh, India, Myanmar y Pakistán. Aunque administrativamente Ceilán (Sri Lanka) formó parte de la presidencia británica de Madrás por un breve periodo (1795-98), no se incluye en el *British Raj* al quedar bajo control directo de la corona británica. Por razones similares se excluyen también Nepal y Bhután. A su vez, Burma (Myanmar) quedó ya en 1938 bajo la administración directa de Londres. Así pues, en 1947 el *British Raj* comprendía sólo el territorio que actualmente pertenece a Bangla Desh,

---

<sup>4</sup> La extensión más grande de la India como unidad política antes del *British Raj* se dio bajo los Mogoles; incluía parte de Afganistán, pero, hacia al sur no se extendía más allá del río Godavari.

<sup>5</sup> La expresión *British Raj* se utiliza en contraposición al gobierno británico en la India antes del 1857, año de la revuelta contra el poder colonial; el 1 de Noviembre de 1858 la Reina Victoria tomó posesión de la India, convirtiéndola en parte de su reino y garantizando a todos los indios igualdad de derechos, como ciudadanos del imperio británico, sin discriminación alguna. Esta proclamación se considera como el documento fundante del *British Raj*. Para más detalles, véase: Sir Penderel Moon, *The British Conquest and Dominion of India*. London: Duckworth, 1989.

Pakistán y la India, bajo la administración del virrey. Esta es la entidad política de que se parte para crear dos estados soberanos llamados *Dominio de Pakistán* y *Unión de la India*. El dominio británico indio, cuya unidad no era otra que la que el reinado británico le confería, al acabar el colonialismo se dividió en dos entidades políticas. En otros términos: ¡No se dividió la India, sino que se fragmentó el *British Raj*!

¿Qué es la India entonces? ¿Qué aporta esta matización para comprender mejor la independencia de la India lograda después de varios intentos, que comenzaron ya, como mínimo, en la revuelta de 1857? El término «India» se suele aplicar, al menos, a dos nociones: en primer lugar, al complejo cultural-histórico-religioso-político-social constituido por arios y drávidas que comprende los territorios actuales de la India, Pakistán, Bangla Desh, y parcialmente de Afganistán y de Sri Lanka<sup>6</sup>; y en segundo lugar, a la nación de la India, resultado de la independencia y formalmente “República de la India” desde 1950<sup>7</sup>. Utilizaremos la expresión *la India cultural* para designar la primera y *la India política* para la segunda. El ya mencionado *British Raj* juega un papel importante en el reto de transformar y transformar de hecho *la India cultural*, y de formar *la India política*. Ni la una ni la otra es un producto directo del dominio británico; los habitantes de la nación India empezaron a construir un país asumiendo aspectos centrales de la herencia cultural de la India. En esa tarea, para refinar su visión de la nación se sirvieron de elementos británicos. Exactamente lo mismo cabe decir de los ciudadanos de Pakistán: siguieron otra visión, pero también conforme con la tradición cultural de la India. No es el momento de comparar los modelos seguidos en la India y en Pakistán (aun cuando sea justo y quizás necesario hacerlo), sino de destacar el hecho de que el emerger de las naciones India y Pakistán no hay que verlo desde la perspectiva colonialista sino desde la de la ciudadanía, pues son los ciudadanos los que construyen o destruyen su nación. Este cambio de perspectiva pone a los habitantes de la India (y en el caso de Pakistán a los pakistaníes) como *actores* de su propia historia. Se necesitan, pues, categorías diferentes.

El cambio de perspectiva indicada pone de relieve la originalidad del movimiento independentista liderado por Gandhi y llama a la responsabilidad a la ciudadanía que goza todavía de su fruto, la libertad. Además nos ayudará a comprender la alternativa propugnada por M. A. Jinnah, y aceptada

---

<sup>6</sup> Véanse sobre este punto: Romila Thapar, *The Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300* (New Delhi: Penguin Books, 2003), pp. 1-36.

<sup>7</sup> Volveremos a esta distinción en el apartado III.

y seguida desde su muerte por los pakistaníes<sup>8</sup>. En ambos casos nos concentramos en *actores autóctonos*, sabiendo que el colonialismo se hace invisiblemente presente y ubicuo, incluso después de la independencia. El fin del colonialismo británico en sur-Asia llegó a un punto decisivo con la liberación e independencia de la India y Pakistán en 1947. Casi inmediatamente después, en un período de dos decenios, siguió la independencia de las demás colonias en Asia y África<sup>9</sup>. ¿Cuáles son los aspectos centrales de la independencia que elimina toda pretensión británica sobre cualquier dominio suyo? Desde la perspectiva de Gandhi, el movimiento independentista no tiene la mera meta de la liberación política, sino la consecución de la autonomía por cada ciudadano indio<sup>10</sup>. Aunque parezca ideológica, abstracta y sin impacto inmediato, esta visión resume las aspiraciones e intentos de la India, ante el reto en que le ponía la ideología colonial que halló expresión concreta en los campos de la administración, educación, economía, religión, etc. Expliquémoslo brevemente en dos puntos.

Todo discurso sobre la partición de la India presupone, como hemos ya indicado, la unidad ideal creada por el colonialismo británico, y la decepción porque la independencia ni honró, ni adoptó, ni valoró esta «ficción» sino que optó por la solución de dos estados soberanos. ¿Cómo se explica este rechazo abierto del ideal europeo o británico de la unidad política y cultural, expresado en el lema *un rey, una nación y una fe*? En el caso de la India cabe destacar por lo menos dos aspectos: la estructura de la sociedad bajo el *British Raj*, y las actitudes hacia al reino británico en general. Aun cuando el *British Raj*, en comparación con otros poderes coloniales, no se esforzó en propagar el cristianismo<sup>11</sup> —hecho que muchos estudiosos autóctonos tampoco quieren aceptar hoy abiertamente—, su justificación del colonialismo se nutrió en parte de una superioridad occidental cuyas raíces se pueden encontrar en una interpretación monárquica del cristianismo. Las reacciones a esta superioridad racional, cultural y religiosa asumida por el colo-

---

<sup>8</sup> Indicaremos la perspectiva de Jinnah y de Pakistán solamente para ayudarnos a comprender el tipo de democracia seguido por la India; en ningún caso está en nuestra mente un análisis o crítica del modelo seguido por Pakistán.

<sup>9</sup> Por ejemplo: en 1947 Palestina obtiene la independencia, sigue Birmania en 1948; en 1954 se retiran los soldados británicos de Egipto; Ghana se independiza en 1957 y Nigeria en 1960.

<sup>10</sup> Para los detalles, véase el apartado siguiente.

<sup>11</sup> Para un ejemplo concreto, véase el inicio de la misión Canadiense en la India central: Ruth Compton Brouwer, “Canadian Presbyterians and India Missions, 1877-1914: The Policy and Politics of “Women’s Work for Women””, in Wilbert R. Sheik (ed.), *North American Foreign Missions, 1810-1914. Theology, Theory and Policy*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2004, pp. 192-217.

nialismo<sup>12</sup> fueron de varios tipos y niveles entre la ciudadanía india que inició la larga marcha por la independencia. De una parte, los musulmanes indios participaban de la noción de superioridad, no occidental sino islámica, que se manifestó tanto en la rápida expansión y éxito del Islam en Asia, África y en la península ibérica, como en el pensamiento islámico, que facilitó la ilustración europea. Desde esta perspectiva, la superioridad reclamada por los ingleses carecía de fundamentos; pero al mismo tiempo se oponía a la inferioridad/diferencia hindú como ya argumentó Al-Biruni durante su encuentro con la India del Norte en compañía de Mohamad de Ghazna entre 1022-1030. No se debe entender esta perspectiva como la única entre los musulmanes en la India, pues significaría ignorar la diversidad del Islam indio. La reacción musulmana a la pretensión de superioridad inglesa adquirió diversas formas, buscando reivindicar su propia identidad religiosa, poder político e integración social. El representante imprescindible de esta reacción es Sayyid Ahmad Khan (1817-98), según el cual, al no existir nada en el Corán que se oponga a la ciencia moderna, la condición de inferioridad de los musulmanes es consecuencia de una falta de educación, y una colaboración más estrecha entre los ingleses y los musulmanes indios sería ventajosa para ambos. Desde esta perspectiva evalúa la revuelta de 1857, concluyendo que en el *British Raj* los musulmanes se encontraban en la morada del Islam, y no en la de la guerra<sup>13</sup>. En cuando a las reacciones hindúes frente a la hegemonía británica, se deben mencionar al menos tres: la de *Brahmo Samaj*, la de *Arya Samaj* y la de la *Ramakrishna Misión*. El papel que juegan estos movimientos, tanto hindúes, como musulmanes y laicos lo explicaremos en el apartado siguiente. Pero ha de quedar claro que no existía una única visión de la India, a pesar de la hegemonía política impuesta por el *British Raj*. Ha de observarse también que no existía una inminente crisis de violencia social del tipo que hemos visto, por ejemplo, en Bosnia<sup>14</sup>. La dinámica que condujo a la independencia de la

---

<sup>12</sup> El representante incontestable de esta actitud de superioridad y de prejuicio racial es Winston Churchill, véase: Arthur Herman, *Gandhi & Churchill. The Epic Rivalry That Destroyed an Empire and Forged Our Age*. New York: Bantam Books, 2008.

<sup>13</sup> Véase: Malik, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan*, (New York: Columbia University Press, 1980).

<sup>14</sup> Relacionar la violencia que siguió a la independencia de la India y Pakistán con la crisis de Bosnia (como hizo F. Audié durante la mesa redonda) no implica sólo un anacronismo sino también interpretar indebidamente las causas de ambas situaciones. No existen razones suficientes para suponer un paralelismo entre la crisis étnica de Bosnia y las migraciones en ambas direcciones después la independencia. Véanse más abajo en apartado III. Es verdad que en la India británica se produjeron muchos ataques entre musulmanes e hindúes, pero la razón fue más económica, política, etc. que religiosa. No se debe ignorar que, para el colonia-

India y a la formación de dos naciones fue algo diferente: la *búsqueda* de una identidad pluralista.

A pesar de toda crítica justificada contra el colonialismo británico, hay que admitir que los colonizados experimentaron una cierta unidad: estaban sujetos al mismo imperio (en el que *no se ponía el sol*) y, bajo el derecho inglés, eran todos iguales. La aparición de esta noción de sujeto imperial –ciudadano del imperio británico que incluye la ciudadanía del *British Raj*– con iguales derechos y deberes, promovía cierta solidaridad entre las varias colonias británicas eclipsando la realidad terrena que vivió, por ejemplo, Gandhi en Sudáfrica<sup>15</sup>, donde el libre acceso a los territorios, el derecho de compra y venta, el acceso a educación, a los puestos de trabajo, etc. se reconocían sólo a los colonos, mientras que los colonizados se regían por varias leyes discriminatorias basadas en la raza, la religión y el color. La unidad compartida por todos tuvo entonces sus límites en las consecuencias inevitables derivadas de catástrofes como la guerra, las inundaciones, la piratería, etc. Tampoco se debe olvidar este hecho con referencia a la unidad política bajo el *British Raj*. Los territorios pertenecientes al reino británico indio no gozaron de idénticos derechos, pues existían tratados diferentes con varios estados como p. e. con Oudh, Jeypore, Mysore, Travancore, etc., llamados entonces protectorados. La aplicación de la ley hindú a todos, su revisión por la ley inglesa, la introducción de la ley musulmana, etc. demuestra la complejidad de la sociedad del *British Raj* y el reto que planteaba a cualquier tipo de unidad. El logro británico, consistente en llevar a cabo *cierta* unidad para proteger y promover el comercio –p. e., introduciendo la red de ferrocarriles, saneando el sistema de *zamindars* y asegurando el acceso al tesoro nacional mediante cambios administrativos–, no debe llevar a ignorar la falta de una unidad política basada en principios claros como democracia, igualdad, respeto del individuo, etc. Este aspecto de unidad política, fundada en valores autóctonos pero también universales, constituye la visión generada por Gandhi. En consecuencia, la pregunta que se debería hacer ahora sería la de si, después de 60 años de independencia, la India ha encontrado modos convincentes y duraderos de realizar esta visión. Determinados criterios para medir el éxito de la India son los da la visión propia de una generación de luchadores por la libertad –los *satyagrahis*–; otros resultan de un análisis crítico de las aspiraciones políticas per-

---

lismo británico, el *British Raj* fue una gran hacienda para generar riqueza y sostener el nivel de vida en Inglaterra.

<sup>15</sup> Véase el apartado siguiente.

seguidas hasta ahora por las diversas fuerzas en la India después de la independencia. Por cierto, estas últimas estuvieron cada vez más sujetas a ideologías opuestas y extranjeras, algo que muestra ante todo la internacionalización de la política nacional en un mundo globalizado.

## II. Dinamismo político: la visión de Gandhi

La visión de Gandhi de una India libre y moderna es producto tanto de su asimilación de la *India cultural* como de su interacción con la política colonial en Sudáfrica y en el *British Raj*. Como se trata de una visión que busca responder a realidades concretas, admite la soberanía de un pragmatismo bien fundado en ideologías antiguas, nuevas y dispersas. Esto permite a dicha visión manifestarse como algo dinámico y abierto, frágil y desafiador, comprometedor y sujeto a manipulación. En otras palabras, la visión de Gandhi que condujo la India a su independencia experimentó cambios en los años de su lucha por la libertad, brindando a otras visiones la ocasión para salir a la luz y asentarse. Veremos en el apartado siguiente hasta qué punto se modifica (para bien o para mal) la visión Gandhiana después de la independencia; pero ahora nos toca explicar las varias dimensiones de su visión, contrastándola con las alternativas presentadas.

Aun cuando la visión de Gandhi se origina en Sudáfrica, y este país le sirve como de laboratorio para experimentar las diversas tácticas típicas de su política contra-colonial, su importancia destaca más si se tiene como trasfondo la *India cultural*. La *India cultural* a que nos referimos aquí es principalmente el conjunto cultural-político-social bajo control británico desde 1765, sin olvidar la herencia islámica e hindú<sup>16</sup>. El ambiente cultural del lugar del nacimiento de Gandhi, el Porbandar de la segunda mitad del siglo XIX, es representativo del reto al que la India se enfrentaba durante el período inmediatamente anterior a su independencia. Desde la perspectiva cultural, la segunda mayor crisis del segundo milenio<sup>17</sup>, por lo que a la India se refiere, se identifica con la crisis provocada por la presencia británica en el sub-continente. Su gravedad la percibimos especialmente en tres esferas: la de la economía, la de la política y la de la religión. En referencia a Gujarat,

---

<sup>16</sup> El término inglés *Indic* corresponde a esta concepción (véase, para los detalles, el apartado III).

<sup>17</sup> Desde la perspectiva cultural la primera crisis consiste en la invasión de la India por los musulmanes, obligando a los hindúes a adaptarse a la religión, reino y costumbres islámicos. No entramos a discutir este período.

hay que observar que la economía empeora, que la política la llevan los ingleses, y que la religión hindú se encuentra ante un desafío nunca conocido hasta entonces<sup>18</sup>. Son aspectos que marcan la vida de Gandhi y su eventual salida de la India primero hacia Inglaterra<sup>19</sup> y después hacia Sudáfrica.

*Gandhi en Sudáfrica.* Gandhi va a Sudáfrica movido no por idealismo alguno sino por la perspectiva de ganar más dinero y de establecerse como abogado. A pesar de su pertenencia a una clase social, económica y políticamente alta, se ve obligado a salir de la India para mantener ese status jerárquico. Por ironías de la vida, se convierte así en un inmigrante influyente –en cuanto tal poderoso– y al mismo tiempo frágil –posible víctima de explotación–. Es mérito de Gandhi haber reconocido estos dos aspectos y haberlos utilizado –tanto su poder como su impotencia– para defender la comunidad India en Sudáfrica contra los colonos ingleses. El caso llamativo es su lucha al lado de los trabajadores importados de la India especialmente para las minas<sup>20</sup>. La lucha contra la discriminación racista y la explotación injusta dio a Gandhi un motivo para seguir, tanto en Sudáfrica como en la India, esa tarea de su vida personal y política. Toda la actividad contra los ingleses y en pro de la independencia de la India se caracteriza por este ideal humano en pro del cual Gandhi inventó el método adecuado: la *satyagraha*. La fuerza de la verdad al aferrarse a ella (vista como el bien, entonces *sadagraha*) se convierte ya en resistencia pasiva contra el gobierno de Natal en Sudáfrica. No ha de olvidarse que esta táctica empleada en la resistencia política, llamada de “no-violencia”, es resultado de una interpretación del concepto *aparigraha* del *Gita* desde una perspectiva occidental, según el cual la renuncia equivale a una relación no-posesiva de los propios bienes<sup>21</sup>. Lo importante para nuestro argumento es la sencilla afirmación de que la lucha por la independencia de la India no se cerró en una

---

<sup>18</sup> Para los detalles, véanse: Rajmohan Gandhi, *Mohandas: A True Story of a Man, his People and an Empire* (New Delhi: Penguin Books, 2006), pp. 1-26; Dharma Kumar (ed.), *The Cambridge Economic History of India, vol. II: c. 1757-2003* (New Delhi: Orient Longman, 2005), pp. 186-206.

<sup>19</sup> Sobre el tiempo que Gandhi pasó en Londres, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 27-57; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 73ss.

<sup>20</sup> Me refiero a los “unskilled wage-earners and indentured workers of Indian origin,” en favor de los cuales Gandhi se empeñó con éxito, pero con la consecuencia de que el gobierno de Sudáfrica limitó el ingreso de Indios en su territorio. Sobre todo esto, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 58-97.

<sup>21</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 104; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 152ss., donde el autor pone de relieve el fracaso político de la ejecución de la *satyagraha*, y la reacción de Gandhi: “all activity pursued with a pure Herat is bound to bear fruit, whether or not such fruit is visible to us” M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, pp. 249-50, citado en: *Ibid.*, p. 158.

mera ideología política sino que se alargó hasta incluir una dimensión existencial y religiosa que extrae de la India cultural<sup>22</sup>, entonces compartida por la mayoría de los ciudadanos aún no conscientes de ello. Esta perspectiva adoptada por Gandhi destaca sobre las demás alternativas propuestas tanto por el hinduismo radical como por el Islam militante.

*Aspiraciones diversas y movimientos independentistas.* Un desacuerdo con la perspectiva política de Gandhi y una crítica a su mezcla de religión y lucha contra el colonialismo los encontramos ya durante su época en Londres y en Sudáfrica. El ejemplo más llamativo es su oferta de un cuerpo de ambulancias (compuesto por indios en Inglaterra) para apoyar al imperio durante la primera guerra mundial. Pues ese apoyo al reino británico lo consideraba una obligación civil y moral de los indios en cuanto sujetos al imperio, planteamiento ya defendido durante la guerra bóera de 1899 en Sudáfrica<sup>23</sup>. Su opción contra-corriente de abrazar el vegetarianismo como credo religioso y como arma cultural –estilo de vida legítimo y universal– dio fruto durante la defensa de la comunidad india contra la injusticia y el racismo<sup>24</sup>. Pero la situación dentro de la India fue algo diferente.

La India de las primeras décadas del siglo XX, a la que Gandhi vuelve desde Sudáfrica para continuar sus ‘experimentos con la verdad,’ es compleja: el *British Raj*, agente ejecutivo del orden político, se encuentra desafiado por el Congreso (*Indian National Congress*) que todavía no representa la India de las aldeas, sino que es más bien un club elitista obsesionado por compartir el poder. En consecuencia, los desafíos culturales, económicos, sociales y religiosos no se toman seriamente en consideración. El resultado es una multiplicidad de tendencias que reflejan justamente problemas acumulados a lo largo de los siglos<sup>25</sup>. Una panorámica elemental de esta situación nos la ofrecen, por un lado, los movimientos iniciados por Ram Mohan Roy (1772-1833), Dayananda Sarasvati (1824-1883), Vivekananda y K. V. Hegdewar, y, por otro, asociaciones<sup>26</sup> como *British Indian Association*, *Anjuman-i-Islam*, *The East India Association* en Londres, etc. A pesar de la divergencia de intereses representada por estos grupos, tenían algo en

<sup>22</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 124-187.

<sup>23</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 94-95; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 124ss.

<sup>24</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 125-187

<sup>25</sup> Para un vistazo a las perspectivas diferentes entre colonialistas y nacionalistas en materia económica y desarrollo, véase: Bipan Chandra, *Essays on Colonialism*. New Delhi: Orient Longman, 2007, esp. pp. 157-237.

<sup>26</sup> Para más detalles, véase: S. R. Mehrotra, *The Emergence of the Indian National Congress* (New Delhi: Rupa & Co, 2004), pp. 209-329; A. Herman *Gandhi & Churchill*, pp. 215 ss.

común: la *búsqueda de una identidad autóctona*. El genio de Gandhi consiste en asimilar y desafiar parcialmente estas ideologías, y así efectuar una transformación, creando su visión propia para una India en gestación.

En sintonía con el *Brahmo Samaj* (representado por R. M. Roy) y la *Ramakrishna Misión* (liderada por Vivekananda), Gandhi se dedica a combatir la discriminación basada en la casta, la raza, la religión o cualquier otra diferencia que no representara una opción libre del individuo<sup>27</sup>. Una prueba concreta es el *Satyagrah ashram* en la cercanía de Ahmadabad<sup>28</sup>. Por eso él reclama la ética hindú al servicio tanto de su mensaje social como de la política, es decir, de la lucha en pro de un gobierno autónomo: el *Swaraj*. Gandhi anticipa una visión de ello ya antes de su plena implicación en la política india:

At one level, swaraj or self-rule must mean an individual's rule over himself or herself. At the political level, it means home rule or self-government. But if it is to satisfy, self-government must be grounded on the control that leaders and citizens exercise over themselves.

... Hindus, Muslims and others all belong to the composite Indian nation, which is perfectly entitled to self-government. ... Indians must embrace the simple life, swadesi (what one's own country makes), and satyagraha. Only nonviolence suits the genius of India; violence is futile, Western and destructive of India's future<sup>29</sup>.

Su fidelidad a esta visión choca con la perspectiva fundamentalista abogada tanto por el *Arya Samaj* (ideado por D. Sarasvati) como por el RSS (Rastriya Svyam-Sevak Sangh, promovido por Hedgewar), según los cuales a la India le corresponde reivindicar el valor del vedismo en todos aspectos de la vida, aún por la fuerza, si fuera necesario. No del todo diferente fue la perspectiva de las asociaciones islámicas a pesar de su divergencia cultural y religiosa: la cultura islámica debe ser la base de la India moderna, aliada con el mundo islámico representado por el califa turco<sup>30</sup>. Gandhi se ve

---

<sup>27</sup> Aun aceptando varios aspectos del *Brahmo Samaj*, Gandhi rechaza el aniconismo propuesto tanto por R. M. Roy y D. Sarasvati. Véase: Noel A. Salmond, *Hindu Iconoclasts. Ram-mohun Roy, Dayananda Sarasvati, and Nineteenth-Century Polemics against Idolatry*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier Uni. Press, 2004, esp. pp. 134-135.

<sup>28</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 192-195

<sup>29</sup> R. Gandhi, *Mohandas*, p. 153. La visión del *Hind Swaraj* –reino autónomo indio– es resultado de la búsqueda de Gandhi por sus raíces y la concordancia con los ideales occidentales representadas por Tolstoy, Carpenter y Chesterton; para los detalles, véase: *Ibíd.*, pp. 151-156; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 132ss.

<sup>30</sup> Como estas visiones significan todavía un reto para la visión de Gandhi, lo trataremos en el apartado III; para advertir la importancia de este acontecimiento en la política de Gandhi,

obligado a distinguirse de estas visiones alternativas, especialmente con su entrada plena en el congreso nacional indio.

*La visión espiral.* Religión y política, unidad y diversidad, economía y educación, orden y protesta, sacrificio y dedicación, rechazo y respeto, dignidad y honor, etc., se entremezclan simultáneamente en la visión que tenía Gandhi de la India hasta 1920. En cierta manera, esta es la perspectiva propuesta y vivida tanto por él mismo como por el país que se influyen mutuamente, produciéndose una transformación recíproca. Concentrándonos en este período (formativo e) inicial de su *engagement* por la nación (y por el congreso nacional indio), es posible describir los puntos centrales de la visión que Gandhi propuso a favor de una India independiente. Aun cuando su conjunción con el congreso nacional indio fue paulatina –un paso prudente que le dejó tiempo para acumular nuevas experiencias–, logró transformar la agenda política nacional de Gandhi en dos aspectos cruciales –optar por el *swaraj* sin condición alguna y proponer la democracia total–, con consecuencias imprevisibles<sup>31</sup>. Ambos tienen un significado especial respecto a la unidad nacional que abordaremos enseguida.

Es cierto que Gandhi, como los demás políticos del Congreso y de la Liga Musulmana (*Muslim League*, 1906), optó inicialmente por un *swaraj* parcial –gobierno indio independiente bajo la protección inglesa (‘self-government within the Empire’)–, pero cambió su opinión parcialmente a consecuencia de la masacre de Jallianwalla (1919), como reacción a la actitud británica respecto al *Khilafat* y sobre todo por el reconocimiento de los valores propios hindúes (y humanos), que tuvo su expresión concreta en la iniciativa de no cooperar con el imperio británico. La opción por un *swaraj* parcial implica según Gandhi optar por el interés británico sobre el de las masas indias, pues las élites partidarias de él sólo quieren aprovecharse del poder colonial y así asegurar para sí mismas las ventajas de una vida de mayor calidad y lujo. Sin duda, la postura islámica representada por Jinnah añadía el argumento –ya conocido y hasta hoy defendido por los medios de comunicación extranjeros– que el *swaraj* total conduciría a la opresión de la minoría musulmana en una india hindú e independiente<sup>32</sup>. (¡Ya aparece entonces una razón concluyente a favor de la partición de la India!). La res-

---

especialmente en el contexto de la política colonial, véase: A. Herman *Gandhi & Churchill*, pp. 283-308.

<sup>31</sup> Para los detalles, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 238-274.

<sup>32</sup> Es una postura ya abrazada por los musulmanes indios en general desde Sayyad Ahmad Khan; véase: Percival Spear, *A History of India*, vol. 2, (New Delhi: Penguin Books, 1978), pp. 224ss. Para nuestra lectura de ello, véase más adelante: apartado III.

puesta de Gandhi fue sorprendente y audaz, como la demuestran su iniciativa de no cooperar con el imperio y su toma de posición respecto al *Khilafat*.

Dejando aparte su agudeza política, el asunto de *Khilafat* caracteriza la visión de Gandhi precisamente por la postura que él tomó y defendió respecto a él aún contra el parecer de sus colegas más cercanos. El quitar al Califa turco los lugares sagrados para el Islam y la administración de estos por poderes puramente seculares lo vieron los musulmanes indios como una afrenta a su religión, y Gandhi se asoció con ellos. Esta muestra de solidaridad con los conciudadanos de religión islámica la entendió él como una expresión de la unidad nacional y como una prueba más de que la minoría islámica no tenía nada que temer de la mayoría hindú en una India independiente. La solidaridad como lazo de la unidad salta a la vista también en la estrategia política de no cooperación planeada desde Bardoli, cuyo lanzamiento se canceló por la violencia desatada en Chauri Chaura<sup>33</sup>. Estos dos acontecimientos –el *Khilafat* y la no cooperación– y el razonamiento dado por Gandhi en defensa de su postura explican claramente que la unidad nacional concebida por él superó con mucho cualquier otro tipo de hegemonía lograda por el *British Raj*. Pues tanto la solidaridad con los musulmanes como el rechazo de los productos británicos y la planeada abstención del pago de impuestos implicarían mucho sufrimiento y grandes riesgos. Tampoco hubieran tenido éxito sin la participación de una masa numerosa. Así la unidad nacional que Gandhi se proponía realizar fue más que una sencilla unidad política o meramente religiosa en el sentido estrecho de institucional.

Que la visión de Gandhi es mucho más radical que las alternativas a ella se ve por la respuesta dada a los críticos. La estrategia de no cooperación con el imperio encontró rechazo por parte de Jinnah y Tagore por razones diferentes. Mientras Jinnah prefirió argumentos legales y constitucionales contra el gobierno imperial a una actitud de no cooperación, Tagore advirtió en ella una visión estrecha que eliminaba el humanismo. Para Gandhi, defender a los indios contra los ingleses (p. e., al rechazar los productos británicos) no significa una afrenta al humanismo sino poner de relieve el valor y honor de la India como nación. Además, el rechazar los productos británicos, el devolver los títulos honoríficos, el rehusar cooperar con el gobierno imperial, etc., son medios legítimos, políticamente eficaces y moralmente válidos para defender la identidad y el honor del país. Todo

---

<sup>33</sup> Para los detalles, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 238-274.

eso se deriva de su firme convicción, en contraste con la de los demás, de la interconexión entre política y religión:

Hindus would not *deserve* freedom from alien rule if they continued to treat a portion among them as untouchables; and caste Hindus were *unlikely to obtain* Swaraj if untouchables opposed it. And if they fought each other, Hindus and Muslims would neither *merit* nor *attain* independence<sup>34</sup>.

Esta comprensión se manifiesta también en su defensa del *swaraj* total contra Jinnah, pues aún hay hindúes que optan por la protección británica contra los ataques islámicos, no obstante constituir la mayoría. Esta actitud humillante es producto de ignorancia y falta de educación y autoestima. Por eso, Gandhi no cesa de afirmar que “the British connection had made India more helpless than she ever was,” y en defensa de la no cooperación: “I hold it to be a virtue to be disaffected towards a Government which in its totality has done more harm to India than any previous system”<sup>35</sup>. En esta declaración está implícita la respuesta a Jinnah de que la complicidad con el colonialismo es dañosa para la lucha por la independencia. Más aún, en defensa de su actitud respecto al *Khilafat*, Gandhi introduce una noción central de su visión de la unidad nacional y al mismo tiempo fundamento de la India independiente. Escribe:

Quite selfishly, as I wish to live in peace in the midst of a bellowing storm howling round me, I have been experimenting with myself and my friends by introducing religion into politics. Let me explain what I mean by religion. It is not the Hindu religion, which I certainly prize above all other religions, but the religion which transcends Hinduism, which changes one’s very nature, which binds one indissolubly to the truth within and which ever purifies<sup>36</sup>.

Este es el espíritu de la visión que encierra la agenda política propuesta por Gandhi por la India emergente. Con vistas a ella quería preparar luchadores en el *Satyagraha ashram* cuyos miembros debían emitir once votos: no violencia, verdad, no robar, castidad, no poseer, trabajar para el propio pan cotidiano, control del paladar, no temer, respeto de todas las

---

<sup>34</sup> R. Gandhi, *Mohandas*, p. 196 (*cursivas en el texto*). Es correcta entonces la observación de Martha Nussbaum: “Gandhi believed that self-rule in the political sense must grow out of self-rule in the psychological sense: only by mastering the urges to dominate in ourselves can we become the sort of citizens who can live respectfully with others on terms of equality, and only by producing self-mastering citizens can a nation remain free from external domination.” *The Clash Within*, p. 15.

<sup>35</sup> Citado en: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 269-270.

<sup>36</sup> *Young India*, 12 May 1920; citado en: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 246.

religiones, *swadeshi* (opción de productos indígenas), y abolición de la intocabilidad<sup>37</sup>.

Es un programa de acción para un grupo selecto pero que, según Gandhi, se constituiría en el ideal nacional. En breve, la visión de Gandhi afirma la unidad nacional, la diversidad cultural y religiosa, la autosuficiencia en economía, el progreso en educación, ciencias e instituciones. ¿Se ajusta la India independiente a este objetivo después de sus sesenta años de experiencia de libertad? O ¿se trata de un sueño inviable propuesto por un visionario, y por eso mismo ignorado por el pragmatismo político? ¿Hasta qué punto se hizo realidad la visión de Gandhi respecto a la unidad nacional?<sup>38</sup> ¿Tiene todavía algún valor para la India del s. XXI aferrarse a ella? Estas, entre otras, son algunas de las preguntas a las que intentaremos dar respuesta en las páginas siguientes.

### III. El desafío continúa

En el apartado precedente hemos destacado la visión de Gandhi en pro de una India independiente, indicando especialmente su insistencia en la unidad nacional, una noción que se basa en la riqueza cultural *índica*<sup>39</sup> compartida también por los pakistaníes. El contraste llamativo a esta perspectiva se encuentra por un lado en la política nacional aceptada por Pakistán<sup>40</sup>, y por otro en la ideología ya en germen bajo el *British Raj*, expresada actualmente en el *hindutva*. Mientras la vía tomada por Pakistán no constituye parte de esta investigación salvo para aclarar las opciones asumidas por los dirigentes indios, la creciente ideología hindú debe ser escrutada al menos por su contraste con la visión de Gandhi. Intentémoslo, pues, sin entrar en el asunto referente al progreso económico y pobreza rural<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 193; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 288-298.

<sup>38</sup> Sobre el último intento de Gandhi por salvaguardar la unidad del *British Raj*, y transformarlo en la nación independiente de la India, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 603 ss.

<sup>39</sup> La expresión 'índic' se emplea aquí como noción alternativa a *India cultural* para designar el espacio bajo influencia del Hinduismo; esta categoría se refiere a un colectivo sin limitarle su adhesión al grupo por religión, lengua, comportamiento etc. Es entonces una noción fluida que no reduce los colectivos dinámicos a una entidad fija. Véase: David Gilmartin and Bruce B. Lawrence (eds.), *Beyond Turk and Hindu*. Gainesville, FL: University of Florida, 2000, p. 2

<sup>40</sup> Véase, para una perspectiva contemporánea, A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 408-412.

<sup>41</sup> En varios niveles, a la India le toca revisar su programa demócrata; véase: Patwant Singh, *The Second Partition*. New Delhi: Hay House India, 2007. Pobreza, opresión de las mu-

*Pluralismo, violencia y religión.* En su libro<sup>42</sup>, *The Clash Within*, Martha Nussbaum argumenta que la India contemporánea vive una densa tensión interna nutrida por ideologías o, mejor dicho, visiones y aspiraciones contrastantes, que pueden romper la unidad mantenida hasta hoy. Según ella, existen dos perspectivas –la homogénea y la pluralista– que luchan entre ellas:

The clash between proponents of ethnoreligious homogeneity and proponents of a more inclusive and pluralistic type of citizenship is a clash between two types of people within a single society. At the same time, this clash expresses tendencies that are present, at some level, within most human beings: the tendency to seek domination as a form of self-protection, versus the ability to respect others who are different, and to see in difference a nation's richness rather than a threat to its purity<sup>43</sup>.

La clara y desastrosa expresión de esta lucha se dio últimamente en la masacre recíproca perpetuada por los musulmanes y los hindúes de Gujarat en 2002. A pesar de las elecciones de 2004, en las que la ciudadanía rechazó esta agresividad, la cuestión del pluralismo sigue constituyendo un desafío ineludible para la India del siglo XXI. Aun sin aceptar enteramente esta tesis de Nussbaum, es preciso clarificar nuestra perspectiva en relación no sólo con la recepción de la visión de Gandhi de una India independiente, sino también como alternativa viable hoy.

Al revisar la tesis de la partición de la India, se argumentó que existía un área cultural compartida durante varios siglos por musulmanes, hindúes, cristianos, budistas, etc. en sur-Asia, expresada por la *India cultural*. Desafiada por el *British Raj*, esta identidad cultural buscó cristalizarse alrededor del Islam y del hinduismo transformando al mismo tiempo ambas religiones. Ni el hinduismo ni el Islam se presentan como una identidad estática sino dinámica y transformante. Los intentos de modernización del Islam (por Sayyid Ahmad Khan) y del Hinduismo (por R. M. Roy) eviden-

---

jeres, militarización, etc. son algunos aspectos bien analizados aquí. Para un reciente caso sobre la cuestión de una acción afirmativa en la esfera de educación, véase: "Equity in education", en: *Frontline*, de 9 de Mayo, 2008, pp. 4-28. Según Gurcharan Das, (*India Unbound. From Independence to the Global Information Age*. New Delhi: Penguin Books, 2002), el futuro económico es positivo, pues especialmente desde el 1991 gracias a la liberalización el producto nacional sigue creciendo cada año; al parecer, la revolución económica de la India es lenta y por eso no llama gran atención. Es un elefante sabio que tendrá mucha fuerza pero no rapidez.

<sup>42</sup> Martha C. Nussbaum, *The Clash Within. Democracy, Religious Violence and India's Future*. London, UK / Cambridge, MA: Belknap/Harvard, 2007.

<sup>43</sup> M. Nussbaum, *The Clash Within*, p. 15.

cian este proceso que en ningún caso fue uniforme. Ya se mencionó arriba que Gandhi se aprovechó de estas tendencias al proponer su propia visión de una India pluralista. Pero ¿no coincidían los musulmanes o/y los demás críticos de Gandhi en una visión pluralista? ¿Proponían quizá –como implica la tesis de M. Nussbaum– una visión homogénea en contraste con el pluralismo gandhiano? ¿Corre la India el peligro de imponer una política de homogeneidad liderada por el BJP? <sup>44</sup>.

Para dar una respuesta concluyente se debe iniciar, como mínimo, con la famosa revuelta del 1857, expresión simbólica de los primeros intentos de búsqueda de una identidad pluralista. Conocida como *Indian mutiny*<sup>45</sup>, los historiadores reducen esta revuelta a una mera reacción religiosa emprendida por hindúes para reivindicar su estado de castas. Teniendo en cuenta la política del tiempo, se debe leer en ella la expresión de al menos tres hechos significativos: la irrevocable caída del imperio musulmán, la posible emergencia y reivindicación del poder hindú, y la amenaza percibida bajo el *British Raj*. ¿Cómo veían la amenaza británica? ¿Cómo hay que entender la revuelta de 1857? He aquí la interpretación británica:

The Indian Mutiny (...) was a mixture of military uprising, political coup, religious war, peasant revolt and race riot. It was a reaction against all sorts of grievances, some long-standing, others immediate. Ever since 1813, when Christian missionaries were admitted, the British had seemed bent on the conversion of India. Associated with this was the attack on native customs such as suttee, most forcefully conducted by General Napier who promised to act according to the custom of his own country: 'when men burn women alive we hang them'<sup>46</sup>.

Como consecuencia de esta revuelta, la política colonialista cambió:

The British government ... also came to espouse appeasement in the wake of the Mutiny. That catastrophe, which marked an epoch in the history of the British Empire, had evidently been caused by the liberal reforms ... The new emphasis would therefore be on consolidation rather than improvement, on holding the subcontinent rather than preparing it to shed the foreign yoke. So

<sup>44</sup> Bharatiya Janata Party; para una breve descripción véase la nota 51.

<sup>45</sup> Para una breve descripción reciente de la revuelta y sus implicaciones, véase: Piers Brendon, *The Decline and Fall of the British Empire 1781-1997*, London: Jonathan Cape, 2007, pp. 122-136. Brendon reconoce que la revuelta fue producto de varios factores y que, como consecuencia de ella, el gobierno británico cambió su estrategia política: no asimilación, sino división para mantener su poder. No ve en la revuelta ninguna iniciativa nacionalista.

<sup>46</sup> P. Brendon, *The Decline and Fall of the British Empire 1781-1997*, p. 128.

Christian evangelism was discouraged. Hindu customs were respected. Annexations ceased. Bahadur Shah was deposed but Indian princes became lions under Queen Victoria's throne<sup>47</sup>.

Sorprendentemente la perspectiva desde India concordó esencialmente con esta postura, si exceptuamos que resalta la ignorancia inglesa de las costumbres nativas, la ineptitud para comprender los signos de revuelta que ya existían desde hacía tiempo, y la exagerada re-organización del aparato militar, disminuyendo la influencia brahmánica<sup>48</sup>. En efecto, dos fueron las cuestiones de vital interés para el intérprete indio: la lealtad hacia al imperio y la unidad de la nación. En ambos casos la revuelta reivindicó el espíritu indio a pesar de su total debilidad al suscitar una revolución nacional<sup>49</sup>. En la raíz de esta debilidad se encuentra la violencia empleada por los rebeldes, un método de lucha para conseguir la independencia nacional, rechazada previamente por el movimiento Congreso Nacional Indio. Según Gandhi, la revuelta consolidó el poder británico como consecuencia de la violencia emanada de ella<sup>50</sup>. En la valoración de la revuelta de 1857 se encuentra una diferencia radical entre la perspectiva política avanzada por BJP, en contraste con la postura actual del gobierno nacional. Más para concretizar la naturaleza de esta diferencia se debe examinar más de cerca la ideología en que se basa su política.

La profunda vinculación del BJP tanto con el grupo cultural-social RSS como con el *Hindu Mahasabha*, aliado inicialmente con el Congreso Nacional Indio, es bien conocida<sup>51</sup>. Vamos a ocuparnos, pues, de la ideología sub-

<sup>47</sup> P. Brendon, *The Decline and Fall of the British Empire 1781-1997*, p. 135.

<sup>48</sup> Véase: S. R. Mehrotra, *The Emergence of the Indian National Congress*, pp. 71-152, esp. 130ss.

<sup>49</sup> "The vastness, diversity and divisions of India prevented the revolt of 1857 from becoming a united national effort and enabled the British, with their superior organization and resources, to suppress it easily. But the revolt had not been entirely in vain." S. R. Mehrotra, *The Emergence of the Indian National Congress*, p. 150.

<sup>50</sup> Véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 118 & 626.

<sup>51</sup> Fundado en 1925 por Keshav Baliram Hedgewar, el RSS (Rashtriya Swyamsevak Sangh) –grupo autónomo político– fue tradicionalmente una organización cultural y social, que luchó por transformar la India en una nación hindú cambiando las actitudes hindúes. Al adoptar la masiva movilización política como estrategia para conseguir este fin, su ideología se realiza mediante una praxis concreta. Estuvo implicado en el asesinato de Gandhi y en la violencia durante la partición, y por eso estuvo prohibido por un tiempo. Asociado inicialmente con el Congreso Nacional Indio, el Hindu Mahasabha (1915) –Gran Asamblea Hindú– funcionó como un grupo en defensa de los intereses hindúes hasta la Independencia, y se transformó después (en los 1960s) en el partido: Jana Sangh (Familia Popular). Entonces surgen otros grupos –Sangh Parivar (familia de grupos)– con similares agendas. Mientras el Vishwa Hindu Parishad (1964) –Concilio Mundial Hindú– aboga por los intereses hindúes dentro y

yacente aunque diversamente participada por ellos. Es el *hindutva*. Según C. Ram-Prasad, el *hindutva* –esencia/identidad hindú– es una ideología que se basa en la noción del pluralismo, noción moderna y únicamente hindú pero universalmente aplicable, extendida a la esfera política. Es decir: para los ideólogos del *hindutva* existe *una* religión llamada ‘hinduismo’ que en todas sus tradiciones revela la doctrina de la pluralidad; el hinduismo es *la* religión de la India; ya que existe *una* religión, hay *una* gente que pertenece a ella; esta religión es el hinduismo, y esta gente son los indios. Según esta perspectiva, el principio del pluralismo no solamente constituye la esencia del hinduismo, sino también de la nacionalidad identificada con los hindúes<sup>52</sup>. No se puede ser indio sin ser simultáneamente hindú.

Lo que nos interesa aquí es la concepción e interpretación del pluralismo: lo valoran como algo positivo, específico del hinduismo; algo que las otras religiones no comparten o, si lo hacen, es de una manera muy limitada. El pluralismo como característica específica hindú lo hace superior y lo coloca por encima de las otras religiones. El pluralismo llega a ser exclusivo del hinduismo, y así le confiere la absoluta autoridad en cuestiones religiosas y culturales. Aplicada a la esfera política, esta postura se traduce en la hegemonía hindú. Se explica entonces la necesidad de re-interpretar la historia de la nación, de determinar el papel de la mujer, de re-organizar la educación, etc.<sup>53</sup> En realidad, todo concluye en un totalitarismo hindú, resultante de la manipulación del principio del pluralismo. Existe, pues, un

---

fuera de la India, la Shiv Sena –Armada del dios Shiva y/o del héroe Shivaji– lucha con fuerza a favor del *hindutva*. Después de un breve periodo en el poder, el partido Jana Sangh se transforma en 1980 en Partido de la Gente de Bharata/India (Bharatiya Janata Party: BJP). Para una descripción histórica, véase: C. Jaffrelot, *Hindu Nationalist Movement in India*, New York: Columbia University Press, 1996; también: M. Nussbaum, *The Clash Within*, pp. 152-185.

<sup>52</sup> “Hindutva ideology builds on this modern Hindu notion of a uniquely Hindu but universally applicable principle of plurality, but makes a specifically political extension of it. It identifies Hinduism with the people of the nation-state of India. ... Let us set out the steps in this thinking: 1. Hinduism is a single religion, because all its traditions commonly reveal the doctrine of plurality. 2. Hinduism is the religion of India. 3. There is a single religion and therefore a single people who belong to that religion. 4. The single religion is Hinduism and the single people are Indians. The crucial and characteristic Hindutva claim is 2. What makes for Hinduness (Hindutva) then, is not merely the unifying doctrine of universally applicable plurality, but the unifying identity of Indians as Hindus. The essence (the ‘-ness’) of the religion is not just the principle of plurality but the nationality with which its practitioners are identified.” Chakravarthi Ram-Prasad, “Being Hindu and/or Governing India? Religion, social change and the state”, in: Gerrie ter Haar and James J. Busuttil, *The Freedom to Do God’s Will. Religious fundamentalism and social change*, London & New York: Routledge, 2003, pp. 166-67.

<sup>53</sup> Para un análisis detallado, véase: M. Nussbaum, *The Clash Within*, pp. 186-301.

discurso pluralista entre todas las tendencias políticas de la India<sup>54</sup>, pero se ha de ir al fondo para descubrir el tipo de pluralismo que defienden y saber hasta qué punto concuerdan con la visión pluralista de Gandhi. El contraste se hace más evidente a propósito del secularismo, que pone el énfasis en el progreso económico mediante la introducción de nueva tecnología.

*Secularismo, progreso económico y pobreza rural.* Según la tesis avanzada por M. Nussbaum, existe un conflicto entre las dos tendencias, la pluralista y la homogénea, la primera representada por el Congreso Nacional Indio y la segunda por BJP. Aun cuando se limita a la ideología sostenida por BJP –el *hindutva*–, hemos visto que esta postura es inadecuada para comprender y explicar la *crisis*<sup>55</sup> política y actual de la India, pues el pluralismo constituye ya la base de tendencias con ideología homogénea. De ahí la necesidad de revisar la tesis, tomando en consideración tanto las varias fuerzas políticas de la India actual como la ideología o meta compartida por ellos. Es fácil encontrarla en el así llamado secularismo. ¿En qué consiste el secularismo indio defendido por la constitución? ¿Cómo se relacionan con él los partidos políticos? ¿Qué es el secularismo según sus interpretaciones? Sin entrar en una discusión detallada, buscaremos indicar el núcleo de las varias posturas, poniendo así la atención en el desafío que le toca afrontar a la India del siglo XXI.

El secularismo se suele entender en contraste con la religión o, mejor, en oposición a ella<sup>56</sup>. En este sentido, el secularismo rechaza las pretensiones de la religión especialmente en la esfera política (es decir, publica), atri-

---

<sup>54</sup> En este sentido, la tesis de M. Nussbaum está equívocada, pero tiene razón en cuanto que la ideología de BJP proyecta una visión homogénea de la India. Veremos además que para llegar al poder el BJP renunció a su ideología. El pragmatismo político le obligó a distanciarse de la ideología del *hindutva*.

<sup>55</sup> Nos referimos a la situación actual de la India como una *crisis*, no en sentido peyorativo sino positivo, destacándola como un momento de transición. Políticamente la India actual está en búsqueda de una democracia nacional que responda a las aspiraciones de una nación de gentes diversas. Esta diversidad con todos sus contrastes se manifiesta desde hace tiempo en el gobierno central: ni el BJP, ni el Congreso Nacional han logrado una mayoría suficiente para gobernar sólo; están apoyados por partidos de simpatías e ideologías tan diversas que una agenda común resulta teóricamente imposible, pero la *Realpolitik* les obliga a ignorar sus principios y a alcanzar compromisos con el único fin de mantenerse en el poder. Además de esta situación negativa para promover una imagen de la India en el terreno internacional y asegurar una posición de influencia, esta política de coaliciones ha retrasado importantes avances en economía, educación, etc. Tomando en consideración las cuestiones internas y externas que la India tiene que afrontar en la actualidad, la expresión *crisis* sería quizás solamente una indicación de la gravedad de sus problemas.

<sup>56</sup> Para una breve discusión, véase: Anuradha Dingwaney Needham & Rajeswari Sunder Rajan (eds.), *The Crisis of Secularism in India*. Ranikhet: Permanent Black, 2007, pp. 2-24.

buye a los principios religiosos un carácter metafísico y, en consecuencia, aboga por una racionalidad predominantemente humanista. La religión pasa a ser una cuestión privada, que no debe entrometerse en los asuntos políticos, basados en la razón no en creencias. Esta separación entre lo privado y lo público, lo metafísico y lo humanista, lo dogmático y lo racional, lo religioso y lo secular, etc., específico del secularismo occidental, *no* es exactamente lo que significa el secularismo indio: este no está contra sino *al servicio* de la religión. El secularismo indio representa idealmente un espacio de unidad nacional no definida pero apoyada por las ideologías religiosas, para que las religiones puedan mantener su propia identidad, sin al mismo tiempo imponer sus planteamientos a personas de otras religiones. Es decir, no implica el rechazo de la religión, pues le asegura su aceptación y el lugar adecuado dentro de la polis. Esta concepción ideal del secularismo, resultado de varias posturas contrastantes, hasta el presente no ha sido definitivamente argumentado, aclarado o llevado a cabo. Echemos un vistazo a este complejo escenario para comprender la naturaleza del desafío que la India actual afronta.

La opción por una nación secular pretendía afrontar simultáneamente dos asuntos que habrían derribado la democracia representativa a que aspira la India. Se trata del “comunalismo” y del nacionalismo hindú. Por “comunalismo” se entiende aquí la representación política sobre la base o por razón de la religión a que uno pertenece o de la profesión que uno ejerce<sup>57</sup>. En este sentido los musulmanes querían asegurar su representación en el parlamento que, sin esta cláusula, se habría convertido en una asamblea hindú. La representación regional, propuesta del Congreso, habría promovido, desde la perspectiva musulmana, un nacionalismo hindú. Gandhi y los demás líderes del Congreso estaban dispuestos a aceptar esta excepción para los musulmanes, pero no para los demás minorías, y en ningún caso para los intocables (dalits). Constituir a los hindúes de casta y a los intocables en dos cuerpos electorales distintos habría dividido cada pequeña población en dos partidos, además de perpetuar la praxis de intocabilidad, argumentó Gandhi<sup>58</sup>. Esta postura obstinada que distanció a Ambedkar de las alas del Congreso se justifica por la concepción del hinduismo como reli-

---

<sup>57</sup> En los debates contemporáneos se limita el sentido del “comunalismo” a la pertenencia religiosa, diferente de cuando se utilizó el término en relación con la democracia representativa a que aspiraba la India. Para los detalles, véase: Shabnum Tejani, “Reflections on the Category of Secularism in India”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 45-65.

<sup>58</sup> Para los detalles y los argumentos completos de Gandhi, véase: R. Gandhi, *Mohandas*, pp. 359-361, 367, 370-375; también: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 383-390.

gión pluralista, por lo que incluye también a los dalits. Ciertamente la razón política consistía en no dar argumentos a los nacionalistas hindúes para continuar con su política divisoria contra el congreso. Tampoco quería admitir a otro líder rebelde frente a Gandhi. No obstante la actitud sincera de Gandhi respecto de los intocables y su ardor en reformar el hinduismo, hay que admitir la debilidad y la falsedad implícita de la postura del Congreso que identificó el secularismo con el nacionalismo liberal democrático. Se buscó promover sobre todo la unidad nacional<sup>59</sup>, y convirtió al secularismo en defensor de derechos de las minorías.

Esta concepción del secularismo comprende al menos dos visiones fuertemente marcadas por Gandhi y Nehru respectivamente, una más religiosa, otra más racionalista, y se encuentran en la actualidad en concurrencia con dos visiones paralelas, una que se expresa en la ideología del *hindutva* y la otra que destaca por su política socialista-atea. Se debe hablar, pues, de cuatro tipos del secularismo indio: el Gandhiano, el constitucional, el hindú-nacionalista y el ateo. Mientras la perspectiva Gandhiana<sup>60</sup> ve en el secularismo el conjunto de valores religiosos diversamente compartidos por los indios, y por esta razón se fundamentan en las religiones, la concepción constitucional añade que estos valores son humanistas y se fundan en la racionalidad informada, no necesariamente religiosa<sup>61</sup>. La diferencia esencial entre estas dos perspectivas no está sólo en su diversa concepción de la religión, sino también en su valor político: según Gandhi, las religiones constituyen al hombre político; según la perspectiva constitucional, la religión no es inevitable, pues valdría una ética basada en una racionalidad informada. Con esta postura concuerda también el secularismo socialista-ateo<sup>62</sup> que va más allá al

---

<sup>59</sup> Para una lectura diferente de la unidad nacional, véase: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, pp. 408-412; en realidad ésta también confirma la búsqueda por una unidad pluralista, ahora basada en la religiosidad islámica.

<sup>60</sup> El núcleo de esta visión consistía en: "a democratic secular state where all citizens enjoy full rights and are equally entitled to the protection of the State, irrespective of the religion to which they belong" (M. K. Gandhi, *Collected Works*, vol. 97, pp. 476-7), citado en: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 657.

<sup>61</sup> Esta sería la perspectiva aceptada por Jawaharlal Nehru; para una discusión sobre ello, véase: Sunil Khilnani, "Nehru's Faith", in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 89-103. Según Khilnani, el secularismo de Nehru se caracteriza por el esfuerzo racional de reconciliar la razón instrumental con la razón moral. Su contribución no consistió en un racionalismo sino en la aplicación de la razón en la solución de las cuestiones prácticas y actuales sin dirigirse a la fe religiosa. Esta perspectiva está defendida en la constitución al aceptar la neutralidad como política con referencia a las varias identidades religiosas del país.

<sup>62</sup> Quizás la perspectiva de E. V. Ramasami cabe dentro esta línea. Véase: Paula Richman & V. Geetha, "A View from the South. E. V. Ramasami's Public Critique of Religion", in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 66-88.

proponer la gradual aniquilación de la religión para obtener la igualdad económica y el progreso humano<sup>63</sup>. Por contra, según la perspectiva hindú-nacionalista, el secularismo define y garantiza los derechos de la minoría tomando en consideración la visión de la mayoría hindú. El secularismo significa aquí simplemente la separación entre estado y religión<sup>64</sup>. Según la visión de Gandhi, el secularismo, constitutivo de la polis, define la India moderna, democrática e independiente; según las demás perspectivas, el secularismo cumple una función en el estado político. Es entonces dispensable, especialmente si asegura, facilita y promueve la economía y/o el progreso nacional. Surge entonces la cuestión: ¿debe la India mantener su secularismo? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué tipo debe adoptar? Intentaremos una respuesta en el apartado conclusivo.

### Conclusión

A pesar de la crítica al secularismo –causada especialmente por su ambigua formulación<sup>65</sup>–, ningún partido político de la India intenta abolir este aspecto central de la democracia. ¿Por qué, entonces, excita tanto los ánimos? En el curso de este ensayo se ha argumentado que la India independiente se halla en búsqueda de una identidad pluralista, búsqueda que comenzó con la visión de Gandhi, que articuló el secularismo, pero que no se ha definido adecuadamente ni realizado en praxis concreta que facilite a la ciudadanía el percibir las ventajas de esta opción. La clarificación del secularismo indio corre el riesgo de desafiar al menos algunos aspectos de la visión de Gandhi, y requiere al mismo tiempo proponer una alternativa viable. Se puede decir que la falta de esta última es la causa de la excitación de los ánimos aludida; se ve a propósito de la delicada cuestión de la conversión.

---

<sup>63</sup> Este sería el proyecto que los gobiernos - comunistas - regionales de Bengala y Kerala buscan realizar; un claro ejemplo es la propaganda ideológica a través textos escolares como el disputado texto de ciencias sociales para los estudiantes de la clase VII en Kerala, para el año académico 2008-09.

<sup>64</sup> Para los detalles, véase: Gyan Prakash, "Secular Nationalism, Hindutva, and the Minority", in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 177-188.

<sup>65</sup> La cláusula revisoría número 42 de la Constitución incluye por primera vez en 1976 el secularismo en su preámbulo. Se garantiza que en todas sus actividades el estado no apoyará a ninguna religión; que protegerá la libertad de conciencia y de religión; que considerará a todas las religiones como iguales, y que no utilizara los impuestos u otras entradas fiscales para apoyar ninguna religión específica. Por clara que aparezca esta formulación, queda abierta a interpretaciones.

Aun cuando la constitución de la India en el artículo 25, sección 1, garantice el derecho fundamental de cada ciudadano a ‘profesar, practicar y propagar’ su religión con la única restricción de que no lo haga contraviniendo ‘el orden público, la moral y la salud’, interpretaciones recientes (1977) de la Corte suprema, no incluyen la conversión dentro de este derecho. La libertad de religión es una libertad de conciencia y, según esta postura, los intentos de conversión pueden equipararse a la violencia, a la explotación de los más débiles (es decir, los pobres), yendo, en última instancia, contra la cultura índica<sup>66</sup>. Según este planteamiento, basado parcialmente en la ideología del *hindutva* y en la reacción contra la práctica cristiana colonial<sup>67</sup>, la promoción educativa y literaria y la alfabetización emprendida por los misioneros son sospechosas por su (implícita, cuando no explícita) actividad contra la religión hindú. El gobierno de BJP consideró entonces necesario re-abrir la cuestión de la conversión para abolir los ‘abusos’ de la libertad religiosa. Pero las falsedades y debilidades inherentes a esta postura son múltiples: en primer lugar, parte de la discutible afirmación de que, a diferencia del Islam y el cristianismo, el hinduismo no busca conversiones<sup>68</sup>. En segundo lugar, la opinión de que los pobres son *victimias* de la propaganda cristiana no solamente es una perspectiva elitista, sino que considera la pobreza como incapacidad mental (la crítica contra la conversión llega a convertirse así en una excusa para defender una política que no logró erradicar la pobreza, especialmente la rural); además, negando la educación a los intocables, violan el derecho constitucional. Por último, si la conversión no forma parte de la libertad religiosa garantizada por la constitución ¿no se opone así a la libertad de elección y al pensamiento crítico? Resulta entonces necesario revisar los argumentos contra la conversión, tomando especialmente en consideración el pluralismo junto con el secularismo.

Tanto la visión de Gandhi como la ideología del *hindutva* admiten que el pluralismo es característico del hinduismo y que, en consecuencia, forma parte de la India cultural, pero no lo toman debidamente en serio ni en el ámbito religioso ni en el político. En efecto, a pesar del hecho de que los hindúes indios actualmente se consideran adherentes a *una* religión llama-

---

<sup>66</sup> Para un análisis detallado, véase: Gauri Viswanathan, “Literary and conversion in the Discussion of Hindu Nationalism”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 333-355.

<sup>67</sup> Las opiniones del mismo Gandhi en su autografía dan munición a esta perspectiva; véase: M. K. Gandhi, *An Autobiography*, pp. 33-34, 122-125, 135-138; 233-34.

<sup>68</sup> Para los detalles, véase: Sumit Sarkar, “Christian Conversions, Hindutva, and Secularism”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 356-367.

da el hinduismo, no se debe ignorar que es una unidad simbólica no dogmática ni organizacional. La afirmación de que el hinduismo es una religión pluralista significa entonces que no tiene ni *un* fundador, ni *un* dogma, ni *una* organización central, etc. a diferencia de otras religiones como el Islam, el cristianismo o el budismo. En el ámbito religioso, este hecho permite hablar de varias tradiciones mayoritarias hindúes –vaisnavismo, saivismo, saktismo, por ejemplo– por un lado, y de tradiciones autóctonas, llamadas religiones tribales, por el otro. Esta heterogeneidad no niega una importante correspondencia en las creencias y rituales entre estas tradiciones arias y dravídicas. Es decir, en este caso la pretensión de *una* religión hindú es una reducción sociológica a favor de una política proteccionista y hegemónica contra la historia de religiones y la actual práctica religiosa. Gandhi rechazó esta realidad en su confrontación con Ambedkar, pero tenía razón en afirmar que él, más que Ambedkar, representaba los intereses de los intocables<sup>69</sup>. La postura de BJP es parecida, pero más radical. Esta concepción del pluralismo vale también para los cristianos y los musulmanes que los críticos (y los nacionalistas) prefieren ignorar. De hecho, en la India colonial y la posterior a la independencia, no ha habido *una* propaganda cristiana uniforme: los protestantes y católicos, por ejemplo, siguieron vías diferentes, y tampoco se consideran una unidad, a pesar de ser cristianos<sup>70</sup>. El pluralismo nos obliga a tomar en serio estas diferencias dentro las mencionadas entidades religiosas.

Igualmente, se necesita también una revisión del otro polo: el secularismo. Concebido como protección para las minorías (mayormente religiosas) –según se explicó antes–, el secularismo no parece en la actualidad capaz ni de asegurar la libertad religiosa, ni de promover la autonomía ciudadana por una razón obvia pero demasiado compleja<sup>71</sup>: la falta de un código civil uniforme para todos los ciudadanos sin excepción. ¿Es posible o necesario tener un código civil uniforme para toda la nación india? Esta

---

<sup>69</sup> “I would not sell the vital interests of the untouchables even for the sake of winning the freedom of India. I claim in my own person to represent the vast mass of the untouchables... I claim that I would get, if there was a referendum of the untouchables, their vote, and that I would top the poll” M. K. Gandhi, *Collected Works*, vol. 54, p. 158, quoted in: R. Gandhi, *Mohandas*, p. 361.

<sup>70</sup> Basta mencionar la disciplina seguida en el protestantismo, anglicanismo y catolicismo que a pesar de su fundamento en la Biblia asume prácticas opuestas. No ignoro la pretensión católica de que la iglesia *subsistit* en la romana; pero sociológicamente en la actualidad no comporta valor alguno.

<sup>71</sup> Véase el ensayo: Upendra Baxi, “Siting Secularism in the Uniform Civil Code”, in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 267-293.

cuestión toca el corazón de la problemática abarcada tanto por el pluralismo como por el secularismo. Pues un código civil uniforme debe basarse en valores comunes de la sociedad pluralista reconociendo al mismo tiempo la dignidad y la *diferencia* entre las religiones y culturas de la India. En realidad, esto significaría, como en la actualidad, rechazar por ejemplo la discriminación de género y, a la vez, aceptar la ley particular, a pesar de que admite la discriminación por razón del sexo. Esta situación paradójica encuentra apoyo en la constitución que por eso pierde su legitimidad. La traducción de la legitimidad constitucional en legalidad se garantizaría según M. Nussbaum<sup>72</sup> si se introdujera cláusula permitiendo a las personas que lo deseen defenderse por el código civil común cuando la ley particular no les otorga la protección legítima. Es decir, deben existir dos regímenes legales: uno particular y otro civil común, el segundo funcionando como suplemento al primero, y en determinados casos como su cumplimiento. ¿No sucede así que el secularismo mismo acaba convirtiéndose en una religión que paulatinamente substituye los valores, al menos en el ámbito ético-político, transformando la India en una nación a-religiosa? ¿No daría esto razón a la ideología del *hindutva* para combatir la visión pluralista? Hay que precisar, pues, el concepto de secularismo.

La experiencia colonial de la India bajo el *British Raj* muestra que cuando los intereses comerciales determinan el gobierno del país, las aspiraciones legítimas de la ciudadanía salen a la calle. El cumplimiento de las legítimas aspiraciones de los indios que, según Gandhi, se vincula íntimamente no sólo con la independencia sino también con la *transformación integral del ánimo* de la India, significó una llamativa divergencia entre Gandhi y Churchill acerca la India. Mientras Gandhi la consideraba como transformación *religiosa* –de una religiosidad no vinculada a ninguna religión concreta<sup>73</sup>–, Churchill calificaba tal visión y todos los intentos por llevarla a cabo como mala ideología y peor política <sup>74</sup>. En otras palabras, la

---

<sup>72</sup> Cf. M. Nussbaum, *The Clash Within*, pp. 141-151. “One step that would greatly help in addressing both the religious freedom problem and the sex equality problem would be the creation of a genuinely comprehensive secular code of civil law, uniform for all India, and protection of exit options from the religious systems to that code for women (and men) who want to elect a secular identity, including protection for their property rights,” p. 150. See also: Flavia Agnes, “The Supreme Court, the Media, and the Uniform Civil Code Debate in India,” in: A. D. Needham & R. S. Rajan, *The Crisis of Secularism in India*, pp. 294-315.

<sup>73</sup> Véase arriba, nota 36; para una apreciación contemporánea de la contribución de Gandhi especialmente en materia de no-violencia, véase: Purushottam Agrawal, “A Sacred Anarchist”, en: I. Pande (ed.), *India 60*, pp. 12-21.

<sup>74</sup> Por ejemplo, el ayuno de Gandhi le parecía a Churchill como: “meaningless street theater” actuando por un “fakir and spiritual quack”. Véase: A. Herman, *Gandhi & Churchill*, p. 505

India que obtuvo la independencia buscando una transformación espiritual en todas esferas de la vida no podía defender un secularismo totalmente a-religioso. En consecuencia, esto convierte en central la cuestión del secularismo en toda política, ya desde la Independencia. ¿Qué tipo de secularismo debe promover la India para cumplir con la visión heredada de Gandhi? ¿O debe abandonarla de una vez aceptando la visión alternativa del *hindutva*?

En un reciente estudio, Charles Taylor argumenta que la sociedad occidental en contraste con la de la India, por ejemplo, se encuentra en la edad secular gracias al *humanismo exclusivo* específico de la modernidad<sup>75</sup>. El secularismo se concibe aquí en contraste con la religión entendida como creencia en la trascendencia. Hay que hablar, entonces, de tres tipos de secularismo: el primero niega un lugar a la trascendencia en el espacio público, el segundo se refiere a la menguante adherencia o práctica religiosa, y el tercero considera la religión como una de las posibles opciones para alcanzar la plenitud o felicidad plena. En este último sentido, la opción religiosa no es la normal (“default option”) en la sociedad occidental en contraste con la de la India. Si este esquema es correcto, el secularismo adecuado para la India no puede ir contra la religión. En otras palabras, las religiones, o en sentido Gandhiano, la religiosidad índica debe constituir el fondo del secularismo nacional afirmando que la opción normal de la ciudadanía es la religiosa. Esto no contradice el hecho de que existan en la cultura de la India corrientes a-religiosas u opuestas a la religión, pues acontecimientos aislados no constituyen la normalidad.

Aunque este planteamiento reconoce la pluralidad religiosa como valor positivo y respeta la diferencia religiosa<sup>76</sup>, indicando así el trasfondo válido del secularismo indio, queda por resolver la cuestión de las minorías. De hecho, las minorías pretenden que el secularismo ofrezca las mismas

---

y passim. No obstante, para Herman, Gandhi propone una ‘New Age Vision’, mientras Churchill representa una perspectiva “rested on secular and humanistic traditions”, *ibid* p. 507. A pesar de su detallado análisis, A. Herman no logra presentar una visión integral de Gandhi; paralelismos matemáticos entre las dos personalidades no indican siempre el sentido de los acontecimientos, ni la gravedad creada por sus acciones u omisiones. El autor omite muchos textos que harían discutible su defensa de Churchill contra Gandhi, y elimina el fundamento ético de toda la acción de Gandhi. Para un contraste, véase: M. Nussbaum, *The Clash Within*; R. Gandhi, *Mohandas*.

<sup>75</sup> Véase: Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge: Belknap-Harvard Uni. Press, 2007, pp. 1-22. Taylor utiliza el término *secularity* que corresponde a “secularismo” en español. Pero véase también la nota 56.

<sup>76</sup> Sobre este aspecto, véase: Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference*. London/New York: Continuum, 2002.

oportunidades a toda la ciudadanía sin discriminación alguna. Para cumplir con esta pretensión el secularismo indio debe considerar las opciones minoritarias como normales en la sociedad pluralista y contemporánea. Es decir, a pesar de la inherente religiosidad que funciona como trasfondo del secularismo indio, este debe reconocer las opciones a-religiosas (para seguir el argumento de Taylor) como plausibles. Eso es posible alargando o, mejor dicho, actualizando y concretizando la concepción de la religión.

Una perspectiva fructífera nos la ofrece la noción de la ‘secularidad sagrada’ propuesta por R. Panikkar<sup>77</sup>. Según él, la secularidad contemporánea se refiere al carácter definitivo de las estructuras materiales de la realidad. La secularidad –*secularity*– en este sentido se contrapone a la sacralidad total por un lado y al secularismo por el otro. La secularidad sagrada obtiene su legitimidad no de la modernidad caracterizada por su humanismo exclusivo, sino de la concepción de la religión como espiritualidad –la actitud básica del hombre frente a su último fin– trascendente e inmanente a la vez<sup>78</sup>. Esta perspectiva de la religiosidad específica de la India facilitaría entonces designar el secularismo indio como espiritual, sin pretender que el hinduismo sea *la* religión de la India, y sin someter la visión secular a las ideologías propiamente occidentales. Sin duda, el desarrollo de un secularismo indio constituye uno de los mayores desafíos de la India del siglo XXI.

PETER G. PANDIMAKIL

*Saint Paul University, Ottawa / Estudio Teológico Agustiniiano,*  
Valladolid

21 de agosto de 2008

---

<sup>77</sup> “In the dialectic between the sacred and the profane, and mediating between the two extremes of an all-swallowing sacredness and an equally all-bulldozing secularism, stands as a middle way the insight of secularity. I call it *Sacred Secularity*,” Raimon Panikkar, “A Self-Critical Dialogue”, en: Joseph Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996, p. 265. La perspectiva de Panikkar corresponde con la triple concepción del secularismo avanzada por Taylor: *Secularity* 1 niega la concepción de la realidad únicamente por el sagrado; entonces se puede hablar del *secularism* en contraste con esta concepción. *Secularity* 2 se refiere a la secularización; *Secularity* 3 corresponde a *Sacred Secularity*.

<sup>78</sup> Véase: Raimon Panikkar, *The Trinity and World Religions*. Madras: The Christian Literature Society, 1970.

# **La restauración de la Orden de San Agustín en India**

## **Un proyecto de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas**

### **Informes 1970-1977 <sup>1</sup>**

*“Empezar desde el principio es un trance  
de memoria y gratitud”*  
(Hannah Arendt, ‘Love and St Augustine’,  
1996, xix)

En el libro de los Soliloquios Agustín entabla un diálogo con ‘la Razón’ sobre la utilidad de la memoria. La pregunta que plantea es, qué debería él hacer si descubriese algo en su reflexión que deseara conservarlo antes de

---

<sup>1</sup> Los informes que se integran en este artículo constituyen la parte principal de un volumen inédito, preparado por el mismo autor, que lleva como título *Restauración de la Orden de San Agustín en India. 1970-1977. Andrés G. Niño, osa. Manila*. En él están reunidos (1) copia de los reportes mecanografiados (en español) que se enviaban periódicamente al Consejo Provincial (Madrid), al Consejo Vicarial (Manila) y al P. General (Roma); (2) la correspondencia recibida de diversas personas en India (en inglés); (3) otros documentos y notas relativos al proyecto. El volumen, entregado al archivo vicarial de Manila en 1977 desapareció hace tiempo. En su defecto, y motivado por la circunstancia de que el proyecto ha alcanzado una etapa importante de madurez que justifica su publicación, edito aquí la copia de los documentos más importantes que aún se conservan en el archivo provincial de Madrid. Como autor de esos escritos, y con el fin de presentar una secuencia más clara de los hechos, he introducido secciones con título para resaltar los temas de que tratan los reportes y anotado algunos comentarios para delinear el contexto en que se redactaron.

El P. Alex Palliparambil, actual Superior de la Delegación de India, ha revisado el texto de este artículo precisando algunos datos. En su carta (abril 22, 2010) incluye una nota sobre su plan de escribir la historia de la Restauración de la Orden en India analizando tres fases: (a) 1969-1982; (b) 1982-2006; (c) 2006, establecimiento de la Delegación de India, al presente. Este asunto, dice acertadamente, “requiere un serio estudio”. Y, sin duda, experiencia directa de las realidades que han evolucionado sobre el terreno a través de los años. Espero que este artículo contribuya a completar la perspectiva de su trabajo.

pasar a otros asuntos. Lo más práctico, le responde, sería confiarlo a la memoria. Pero ésta –dice él– puede que no sea suficientemente eficaz o amplia para guardar en el pensamiento todo lo que es importante. Entonces ‘la Razón’ sugiere a Agustín, que escriba esos datos –*escribendum est*– para el futuro (Sol.I,1). Este aviso resulta particularmente instructivo cuando se trata de rescatar memorias que han contribuido a establecer una experiencia comunitaria. Porque, con el paso del tiempo, tanto las personas como los acontecimientos pierden su contorno real ante las nuevas experiencias que trae el presente.

La restauración de la Orden en India ha sido un proyecto que en su comienzo se elaboró principalmente a través de cartas, conversaciones y contactos personales. Durante ese periodo no se planteó la necesidad de una publicación. En parte porque el proyecto se enfrentaba con un territorio desconocido y sin garantías de ir muy lejos en las primeras gestiones. Por otra, no teníamos medios de diseminación con el alcance de *OSAInt* o *Tornaviaje* para presentar actividades regularmente<sup>2</sup>. A pesar de todo el proceso fue adelante, motivado por una tradición de servicio que enseñaba la austeridad de ser “largos en hacer y cortos en narrar”.

Los Superiores de la Provincia de Filipinas, en ese sentido, han sido siempre conscientes de que la historia obliga cuando se trata de asumir responsabilidades en asuntos de evangelización. Después de una larga trayectoria que viene haciéndose, sin prisa ni descanso, desde el tornaviaje de Urdaneta en 1529, el mandato de “ir y anunciar al mundo” (Mt.28:19) se ha convertido en el “*pondus meum*” de la comunidad. Y consecuentemente ha generado una serie de compromisos y trabajos en los que no se ha regateado esfuerzo de personal ni de hacienda<sup>3</sup>.

Como ejemplo, en los últimos cincuenta años, la Provincia de Filipinas se ofreció a ayudar a la Provincia de Holanda en su difícil misión de Nueva Guinea, bajo el asedio beligerante de Indonesia, en los años 60’s. Un poco más tarde accedió a establecer una misión de frontera en Tanzania y, como documenta este artículo, asumió también el encargo de restaurar la presencia de la Orden en India, interrumpida por un Gobierno hostil a mediados del siglo XIX. Ahora ya tenemos datos sobre lo que se ha hecho y consta-

---

<sup>2</sup> El P. Blas Sierra, Director del Museo Oriental en Valladolid, en una carta personal (13 noviembre 2006) me pidió preparar un breve artículo sobre la Restauración de la Orden en India para *Diáspora*, notando que la presencia de los agustinos allí, en época reciente, tenía una ‘pre-historia’ que no se conocía. Efectivamente, aún se omite en el artículo que sobre este tema apareció en *OSA.Int.* n. 2, 2008.

<sup>3</sup> La ingente labor evangélica, cultural y social realizada puede apreciarse en la serie de volúmenes que ha publicado el P. Isacio Rodríguez, osa, en varias editoriales desde 1965, con el título *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*.

tamos que la Orden ha crecido con nuevas y bien establecidas Delegaciones en esos países. Pero lo más importante es hacer una lectura reflexiva sobre el dinamismo humano y espiritual de la experiencia que acompaña esa labor y trasciende lo que se escribe. Porque ahí podemos descubrir la transmisión de valores que van de una generación a otra y se convierten en la fuerza de motivación para construir el futuro.

### **Planteamientos: 1970 - 1973**

#### **Un preámbulo histórico**

En un documento que se integró como apéndice en las Actas del Capítulo de la Provincia de Filipinas, celebrado en Valladolid en 1970, se hace referencia a una iniciativa para restaurar la presencia de la Orden en India. En estos términos:

Durante el Capítulo especial celebrado en Villanova (sede de la Provincia “St Thomas of Villanova”, Pensylvania, USA) en 1968, el entonces Prior General de la Orden, P. Agostino Trapé, hizo una propuesta a los capitulares sobre la posibilidad de seleccionar algunas vocaciones en India con el fin de re-establecer la Orden en aquel país que fue territorio misional de la Provincia portuguesa de Ntra. Sra. de Gracia desde 1572 a 1834. El Provincial, P. Emiliano Vega aceptó la propuesta en nombre de la Provincia de Filipinas y encargó al P. Casimiro García, Vicario Provincial en Manila, que asistió también al Capítulo, para que estudiase el modo de poner la idea en práctica..

En septiembre de 1969 el P. Casimiro realizó un viaje a India para explorar las posibilidades que existían de encontrar vocaciones para nuestra Orden en el estado de Kerala. El Informe que envió al P. General desde Manila (26 septiembre, 1969) incluye algunas recomendaciones prácticas sobre el modo de llevar adelante el plan, factible en principio, aunque limitado por la dificultad de que un religioso extranjero residiese en India por más de dos meses.

En julio de 1970, con ocasión de celebrarse en Valladolid el Capítulo de la Provincia de Filipinas, el P. Casimiro presentó una síntesis del mencionado Informe a la Asamblea, tras de lo cual tuvo lugar una votación para “*aceptar el compromiso de cultivar las vocaciones en India*”. La propuesta fue unánimemente aprobada por los capitulares. Y sin tardanza, se dieron los primeros pasos para poner en marcha el proyecto<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Introducción, “Informe del P. Andrés G. Niño sobre el restablecimiento de la Orden en India”. Apéndice III, Actas del Capítulo de la Provincia de Filipinas, Valladolid, 1974.

### *El Real Colegio de Valladolid*

Esta institución es el centro de gravedad en la historia de la Provincia de Filipinas y el contexto más apto para empezar a reconstruir ese compromiso tan escuetamente delineado. Una tarde, cuando las tareas capitulares de 1970 habían concluido, el nuevo Provincial P. Dionisio Burón y el P. Casimiro García, Vicario de Filipinas, me llamaron para conversar mientras paseaban por el claustro. Sin más preámbulo que el de resumir la decisión que se había tomado sobre el proyecto de India, el P. Burón se adelantó a preguntarme si podría hacerme cargo del compromiso. Reconocí que me sorprendía la propuesta pues yo había regresado de Nueva Guinea con la intención, que el ya conocía, de continuar en Europa estudios interrumpidos años atrás. La conversación fue en tono muy cordial y terminó dándome un tiempo para pensar y dialogar cualquier razonamiento.

En ese momento, desde Valladolid, la India continental aparecía simplemente como una vasta tierra sin contornos. Pero no había mucho margen para rodeos o indagaciones porque el compromiso estaba hecho y había que llevarlo adelante. Lo más acertado, pensé, a falta de referencias, sería afianzarse en algunos recursos básicos de motivación y confianza para enfrentar lo desconocido. Y ensayar el gesto evangélico de coger el candil y adentrarse en 'la ardiente oscuridad'.

### **Conversaciones en Madrid**

En poco tiempo, volví a hablar con el P. Burón en Madrid para diseñar un plan de acción. En primer lugar, repasamos los contactos que se habían hecho hasta entonces por el P. Casimiro y el P. Ángel Rodríguez en un viaje que realizaron juntos. El más importante fue el de un venerable sacerdote entrado en años, de la región de Kerala, P. Anthony Kaithara<sup>5</sup>, que ofreció su ayuda para facilitar intercambio con estudiantes candidatos interesados en nuestra Orden. Durante toda la primera fase del proyecto el P. Kaithara fue el apoyo más leal y responsable.

En esas primeras conversaciones hablamos también de aspectos prácticos de mi tarea.

Uno de ellos estaba relacionado con las dificultades que yo había experimentado en la misión de Nueva Guinea. El aislamiento implacable de los

---

<sup>5</sup> El P. Anthony Kaithara, pertenecía a la Diócesis de Changanacherry y actuaba de administrador en la escuela apostólica de Sacred Heart. Sus cartas están incluidas en el volumen "*Restauración de la Orden en India*".

comienzos, cuando no se habla el idioma ni se entienden las costumbres locales. Esto me sugería no lanzarme a la aventura “en solo” como lo hice entonces y pregunté si alguien más podría tomar parte en el asunto. El P. Burón que había seguido de cerca el desarrollo de la misión de Nueva Guinea durante el mandato de su predecesor el P. Nicolás Alonso, accedió a darme un compañero de viaje si encontraba quien fuera voluntario. Aunque la perspectiva no era fácil, hablé de ello a un connovicio, el P. Máximo Mateos. Este residía entonces en Valencia de Don Juan y después de su experiencia de trabajo en Venezuela, añoraba un horizonte más amplio y se decidió a acompañarme para ayudar en el proyecto.

Otro asunto urgente a considerar fue la preparación en lenguas útiles para desarrollar la labor. Yo hablaba francés como segunda lengua y me había servido bien para aprender el malayo, con un profesor en Maastricht (Holanda) y utilizarla después en Nueva Guinea. Pero ahora era necesario dedicar un tiempo a perfeccionar el inglés. Con esta idea acordamos contactar a los Agustinos Recoletos de la Provincia de San Nicolás, que acababan de inaugurar una nueva casa en Londres, para residir temporalmente en su comunidad<sup>6</sup>. Desde allí también podría intentarse de una forma más directa, obtener permiso de residencia en India.

### **The House of India**

A medida que se trazaban líneas sobre el mapa del proyecto se veía también su complejidad. Las tentativas que se hicieron para conseguir en Londres un Visado permanente para India no tuvieron resultado. La petición se hizo no solo con los documentos y formularios de rigor, sino que se reforzaron con varias visitas al cónsul en la House of India en Londres. La razón más importante que daba el encargado de negocios era la posible ‘de-estabilización’ local que llevaba consigo la presencia de instituciones extranjeras, como la Iglesia Católica. Y explicaba el asunto en términos que no dejaban duda de que su decisión era firme, aunque siempre demostraba un gran respeto por el trabajo que los misioneros hacían en su país a favor del pueblo. Esta observación sugiere la necesidad de un estudio a fondo del marco político-social y religioso que dominan periodos concretos en el país donde se intenta realizar un proyecto de carácter misionero<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> La Provincia OAR de San Nicolás tiene un lazo común con la Provincia de Filipinas a través de la labor que han desarrollado en Filipinas.

<sup>7</sup> Sobre aspectos relacionados con este tema escribí un artículo, “Una Iglesia misionera”, Andrés G. Niño, *Revista Agustiniiana*, n. 11 (1970): 115-147.

Esta experiencia cambió las coordenadas de acción. El P. Provincial decidió que al terminar la estancia en Londres, el P. Mateos y yo hiciéramos un viaje exploratorio a India y continuáramos adelante hacia Manila. El oficio que llevaba conmigo como coordinador constataba que tendría residencia en Manila, aunque dependiente del Consejo Provincial en Madrid, a quien informaría periódicamente sobre las actividades pertinentes al mismo. Manila sería la base desde la cual se harían viajes a India para desarrollar el proyecto.

### **Primeros encuentros**

En este periodo inicial, como resultado de la primera visita exploratoria que hizo el P. Casimiro a India, se nos informó que el P. Kaithara ya tenía Patrick Skaria como candidato para la Orden. Las cartas que escribía en Inglés, con caligrafía estilizada por su nativo Hindi, eran de difícil lectura pero traían un soplo de aliento. Y pronto pude decir, cuando envié una carta al Consejo Provincial en junio de 1971, que ya teníamos un pie en la puerta y una chispa de esperanza para el futuro. Aunque coincidiera, por desgracia, con la muerte inesperada del P. Casimiro, el 1 de mayo de 1971, en Manila.

En el primer informe a Madrid escribía desde Manila:

De acuerdo con el propósito del Capítulo Provincial de sondear las posibilidades de re-establecimiento de la Orden en India, y bajo el encargo directo del P. Provincial, hemos realizado una visita a la India durante los días 18 de agosto al 3 de septiembre de 1971. Nuestra primera intención, después de las conversaciones tenidas a nuestra llegada, ha sido la de ponernos en contacto directo con algunos Obispos y responsables de Centros Vocacionales establecidos en diferentes regiones de India, con el fin de recibir orientación. El objetivo principal era explicar ante todo, el motivo de nuestra presencia.

Hemos sido bien acogidos en todas partes aunque, lamentablemente, no se conoce a nuestra Orden en la actualidad ni el tipo de trabajo apostólico que desarrollamos. Es claro que nuestra ausencia de este país durante todo este siglo ha borrado casi totalmente nuestra huella. Sólo algunos historiadores con quienes hemos hablado estaban informados de la gran expansión que tuvo la Orden Agustiniiana en el pasado y pueden efectivamente señalar los puntos donde se desarrolló su apostolado. Estos puestos de misión están al presente confiados a otras Órdenes que regresaron después de la expulsión. Las antiguas propiedades, como terrenos y edificios, han pasado a ser propiedad del Gobierno o han sido entregadas a las Diócesis definitivamente.

Ante la dificultad de visitar muchos lugares, hubo que seleccionar aquéllos que por su situación e importancia en el campo vocacional ofrecen la oportu-

nidad de establecer los contactos necesarios, particularmente Bombay, Goa, Kerala y Madrás<sup>8</sup>.

### **Bombay**

Teniendo en cuenta la importancia de encontrar religiosos con experiencia del país para análisis de situaciones y modos efectivos de actuación en India, recurrí a algunos Jesuitas que había conocido durante mis años de estudiante en La Salle de Valladolid. A través de ellos tuvimos la oportunidad de hacer el primer alto en Bombay, en la residencia de la Universidad de San Francisco Xavier, regida por los Jesuitas de la Provincia de Aragón cuya labor apostólica abarcaba también otros centros de educación y Parroquias.

El Provincial, P. Marcial tuvo la amabilidad de darnos un recorrido por los lugares donde los Agustinos se habían establecido y en días sucesivos varios miembros de la comunidad, en conversación fraternal, compartieron su experiencia del país con nosotros. Particularmente el P. Bonet (Rector de St. Francis Xavier), el P. Rives (Promotor de Vocaciones) y dos historiadores el P.J. Humbert y el P.A. Conti, que comentaron sobre el trabajo de los Agustinos en esta zona oeste de India.

Las conversaciones con el P. Marcial y el P. Rives señalaron varios puntos de referencia para empezar. Kerala, es indudablemente la región que proporciona mayor número de vocaciones. El elemento humano en esta región es bueno: Los jóvenes son entusiastas, fervorosos e inteligentes. Aconsejan, sin embargo, integrarlos con estudiantes de otras regiones. Mangalore, es seguramente la segunda región de importancia en este sentido. Pertenece al estado de Mysore, donde se encuentra Bangalore, ciudad de buen clima y donde están representadas otras muchas Congregaciones con sus seminarios. Goa, destaca por su gran tradición cristiana y de la Orden desde los primeros días de evangelización en India. Madrás y Chamaihpur (estado de Tamil-Nadu) son también importantes centros vocacionales.

Las notas tomadas de este primer encuentro sirvieron de guía para nuestro itinerario y futuros planteamientos.

La visita programada al Cardenal Gracias no pudo efectuarse pues se encontraba enfermo. No obstante ya sabíamos por el P. Casimiro que su acogida fue francamente entusiasta. Uno de los sacerdotes en el palacio del Cardenal nos

---

<sup>8</sup> Los nombres de algunas localidades mencionadas en los reportes han cambiado. Por ejemplo Bombay (Mumbai), Alleppey (Alappuzha), Alwaye (Aluva, donde ahora la Delegación de India tiene una casa). En sucesivos viajes se visitaron otras ciudades entre ellas Cochin, Edacochin, Bangalore y hasta Salem en el centro de India, aprovechando oportunidades para hacer contactos cuyo fruto se vería mas tarde. Notas en el volumen "*Restauración de la Orden en India...*".

proporcionó información muy útil para el proyecto, especialmente con respecto a la selección de candidatos.

### **Goa**

La *viella Goa*, como aun se llamaba, era la antigua ciudad portuguesa donde las grandes órdenes religiosas habían establecido monasterios e iglesias en el siglo XVI. Los primeros agustinos que llegaron a Goa en 1572 vivieron en la comunidad de los Franciscanos hasta que edificaron en Holy Hill, en 1600, el convento e iglesia de San Agustín. Recorriendo las ruinas descubrimos las sepulturas de los frailes de la comunidad que aun tenían legible las inscripciones con sus nombres. De todo esto se tomaron fotografías para el archivo provincial<sup>9</sup>.

En Goa, nos hospedamos en el Convento de Santa Mónica (1606), el primero de las monjas Agustinas en India, convertido ahora en Centro de Estudios Teológicos para religiosas de todo el país y conocido con el título de “Mater Dei Institute”. Un edificio, identificado en una placa como ‘el convento más grande en el Oriente y de interés nacional’. Era también sitio de gran devoción pues la iglesia guardaba desde antiguo la imagen milagrosa del ‘Cristo en llanto’. La comunidad que allí residía entonces era muy ecléctica pues las religiosas procedían de diferentes congregaciones aunque se reconocía la tradición agustiniana del monasterio.

La estación de los ‘monzones’ obliga a estar dentro de casa la mayor parte del tiempo y eso facilitó la oportunidad de hablar con el Obispo Mgr. F.X. Ribello y su Auxiliar Raúl Gonsalves. Ellos explicaron que tenían el proyecto de designar esta ciudad como sitio de reunión para sacerdotes y religiosas de toda India. La diócesis tiene establecido aquí un Centro de Pastoral, dirigido por el P. Lucio da Veiga Countinho, que se mostró muy entusiasta de la idea del re-establecimiento de los Agustinos en India, y prometió su ayuda para examinar candidatos.

### **Kerala**

La Iglesia Católica está bien establecida y pujante en este Estado. Sin duda, se le considera la mejor zona vocacional de India. Visitamos varias poblaciones, entre ellas Palai, Allepey y Allwaye

---

<sup>9</sup> La iglesia en Goa tenía cuatro torres de 45 metros de altura, ocho grandes y bien decoradas capillas y altares. El Convento tenía numerosas habitaciones y estaba unido a la iglesia por artísticas columnas. Los edificios sufrieron el abandono que siguió a la supresión religiosa y la consiguiente salida de los frailes en 1835. En 1842 cayeron los tejados y el Gobierno incautó la propiedad, vendiendo los materiales de valor. Hoy no queda más que una de las torres, quebrada ya por las lluvias y el tiempo. La documentación gráfica que se ha conservado puede utilizarse para ilustrar una publicación más amplia sobre el proyecto de India.

*Palai.* Es la Diócesis que ocupa el primer lugar en el mundo con respecto al número de vocaciones. El Obispo Mgr. Sebastián Vayalil nos recibió calurosamente invitándonos a visitar el Centro de Vocaciones dirigido por el P. Ahrahan Ettackakunnel que nos ofreció su orientación y ayuda personal para la selección de algunos candidatos.

*Allepey.* Aquí residía el P. Antony Kaithara, que recomendó el seminarista Patrick Skaria al P. Casimiro. Este estudiante fue introducido también al P. Manuel Rodríguez en su viaje de Manila a España (1970) quien le había preparado ya algunos asuntos para su eventual viaje. Pero al presente aun está esperando el visado que lo permitirá entrar en Filipinas como residente y hacer el Noviciado.

*Alwaye.* Es una población de las más industrializadas del distrito de Ernakulam donde reside el Obispo Mgr. Parakattil que nos hospedó durante varios días. Después nos recomendó visitar St. Joseph Pontifical Seminary, para filósofos y teólogos en la orilla del río Peryar. Tiene estudiantes de los ritos católicos, Latino-Romano, Sirio-Malabar y Sirio-Malankara y está dirigido por los Carmelitas<sup>10</sup>. El Rector, P. Domenic, español, ha sido una ayuda de primer orden para poder confiar en la selección de algunos buenos estudiantes. Nos ha asegurado todo su apoyo para recibir agustinos que quieran hablar a los estudiantes, darles cursillos e incluso residir allí por el tiempo que sea necesario.

### **Madrás**

En viaje hacia el sur de India, llegamos a Madrás donde nos hospedamos en la casa del Obispo Mgr. R. Arúlappa quien nos recibió diciendo “bienvenidos a vuestra casa edificada por los Agustinos”. El tuvo interés en enseñarnos las sepulturas de la catedral con nombres de obispos agustinos. Aquí también había una larga historia de la Orden por parte de los portugueses, en los que destaca la figura de Luis de Meneses. Después de explicarnos la situación actual de su Diócesis con respecto a las vocaciones nos aseguró que el mismo se podría encargar de hablar a los seminaristas y notificarnos si alguno estaba interesado en afiliarse a la Orden.

Todas las personas a quienes hemos hablado de la restauración de la Orden de San Agustín en India han reaccionado favorablemente. En parte, por la conexión que hemos tenido en el pasado con la difusión del Cristianismo en

---

<sup>10</sup> St. Joseph Pontifical Seminary, Mangalapuzha, Aluva es lugar de formación para seminaristas de los distintos ritos Católicos. Era propiedad de los Carmelitas y se lo entregaron libremente a la Conferencia de Obispos Católicos en Kerala (KCBC) en 1976. La comunidad de Carmelitas continuó allí su tarea hasta un tiempo reciente.

el país. Y también, por la actitud predominante, en el ámbito de la Iglesia Católica, de que todas las Congregaciones puedan venir a India para el fomento de vocaciones nativas.

A ese respecto, el P. Jonas, C.M.I., secretario del Central Bureau of Congregations in India (CBCI), ubicado en New Delhi, decía en una de sus cartas que tendríamos buen porvenir siempre que un Obispo nos acogiera en los primeros pasos para realizar el proyecto. La postura del Gobierno, señalaba, sería siempre una dificultad dado que no es favorable a la venida de nuevas Congregaciones a India. Algo que ya sabíamos por las primeras consultas que se hicieron en Londres. Al igual que en otros países del Oriente, de religión mayoritaria no cristiana, la presencia de religiosos extranjeros causa cierta desconfianza y reserva, que luego se manifiesta en las trabas que imponen a la concesión de visados permanentes.

Existe la posibilidad de pedir el *visado de estudiante*. Pero, aun en este caso, según el P. Jonas, hay que abandonar el país inmediatamente después de los estudios, pues el Gobierno en ningún caso permite que ese tipo de visado se convierta en visado permanente. Otra posibilidad está en manos del Cardenal Gracia que con el pretexto de necesitar personas para desarrollar una labor muy especial (medicina y ciertos servicios sociales) puede conseguir permiso del Gobierno para traer algunos religiosos extranjeros. Pero hay que probar la evidente necesidad de los mismos y esto es también sumamente difícil.

### **Propuesta de un Programa**

Considerando el problema de los visados nuestra preocupación debe centrarse en cómo promover y formar las primeras vocaciones. Y para empezar, nos preguntamos ¿existen vocaciones en India con la abundancia que se comenta?. La respuesta es afirmativa. Tenemos boletines informativos con estadísticas. Pero es necesario aclarar también que el hecho no está asociado con incentivos para salir del país y lograr mejores condiciones de vida y estudios bajo la protección de Órdenes en otros países. Tales factores pueden influir pero la realidad es que el cristianismo que aquí florece es muy piadoso, conservador y fomenta el florecimiento de esas vocaciones. Por otra parte, hay que reconocer que también en India ha comenzado a sentirse la influencia de una crisis de secularización, especialmente entre el la población más educada. Pero en líneas generales el porvenir es bastante esperanzador.

Para delinear un programa efectivo con respecto a las vocaciones hay que tener en cuenta fundamentalmente el proceso de selección y formación.

### 1. Selección.

Los candidatos que a nosotros nos convienen tienen que ser estudiantes que, como mínimo, hayan terminado su High School y Pre-Degree (correspondiente al ciclo del Seminario Menor para estudiantes entre los 16-18 años). Esto es lo más seguro y, en la práctica, según las estadísticas coincide con el porcentaje más alto de selección. Mejor aun será aceptarlos cuando han terminado el siguiente ciclo, su AB grado en Inglés (que corresponde a los tres años de Filosofía). El Rector del Seminario Pontificio de Allwaye ha prometido su ayuda para la selección a este nivel. Después es más difícil, porque a nivel de post-grado (que corresponde a los años de Teología), los estudiantes ya han hecho compromisos con las diversas Congregaciones.

En este proceso hay que considerar dos elementos importantes. En primer lugar, los materiales de **información** que queremos ofrecer a los interesados. Es una necesidad para cualquier nueva Congregación puesto que su carácter propio es generalmente desconocido hasta que lo explican representantes de la misma. Habría que preparar para eso algunos *folletos sobre la historia y espiritualidad de la Orden, el trabajo que desarrolla en otros países y el plan concreto que trata de llevar a cabo en India*.

En segundo lugar, **el contacto personal** que hay que mantener con los estudiantes. Nosotros de momento lo realizamos en forma limitada, por varias razones. Una de ellas es que sin tener un conocimiento más profundo de la gente y sus idiomas regionales, es muy expuesto entrar en compromisos. Otra es que la época de retiros especiales para la orientación vocacional se lleva a cabo, anualmente, durante el mes de abril. Es preferible, por tanto, entablar primero contacto directo con ciertos responsables que trabajan en organismos diocesanos de esa actividad, por ejemplo, Seminarios Mayores y Centros de vocaciones.

### 2 Formación

Supuesta la colaboración de esas personas que están interesadas en nuestro proyecto y que se obtengan candidatos de la categoría que hemos señalado, aun hay que pensar en la formación de los mismos.

La primera sugerencia práctica es que nuestros estudiantes continuasen en su país hasta terminada la Filosofía. A este respecto tenemos la oferta del P Dominic, OCD para que esos candidatos, que procederán de diversos lugares, se congreguen en su Seminario de Allwaye. Terminada la Filosofía podrían hacer el Noviciado en Manila. De ahí en adelante se estudiaría la conveniencia de que continuasen en Manila haciendo los estudios de Teología o que regresasen para realizar esos estudios en India.

Si existe algún candidato entre jóvenes sacerdotes, como es posible, haría el Noviciado también en Filipinas y seguidamente se prepararía para desarrollar

la tarea de promotor y formador de vocaciones en India. Con esto estaría asegurada la primera fase del proyecto de re-establecimiento de la Orden”.

Andrés G. Niño, Manila, 7 de septiembre de 1971<sup>11</sup>

### **Correspondencia con el Consejo Provincial**

El proyecto de restablecimiento en India, por las circunstancias restringidas en las que se llevó a cabo, requirió una correspondencia epistolar constante. Un esfuerzo imprescindible para asegurar el intercambio directo y personal tanto con gente del país como con los superiores de la Provincia y la Vicaría. Aquí ofrezco una de ellas que nota actividades de las que se informaba al Consejo Provincial en Madrid.

“Manila, 7 Febrero 1972  
Julián Centeno, osa. Madrid

Estimado Julián, voy a darte hoy contestación a tu última carta del 27 de diciembre, 1971. Nuestra estancia en Filipinas está siendo arreglada en estos días. Es la segunda extensión que puede pedirse y concederse según las condiciones con que entramos. Nos han informado que se nos concederá por otros 6 meses, pero de ahí en adelante, no sabemos.

1. El trabajo más importante que puede hacerse por ahora, es mantenernos en contacto a través de cartas con personas interesadas en el proyecto. Incluyo en este sobre algunas de ellas, recibidas desde el último informe, para el archivo provincial. En una de ellas, el P. Anthony Kaithara nos anuncia un nuevo candidato de la región de Kerala y sugiere que le dejemos por ahora terminar sus estudios en India. Estamos perfectamente de acuerdo con ello pues no hay ninguna prisa. Entretanto nos relacionaremos con ese estudiante y los Superiores de su Seminario.

A ese respecto, hemos comentado últimamente algunas dudas que hay sobre las observaciones que hace el P. Anthony, dada su avanzada edad. No obstante seguiremos considerando los candidatos que él nos presente por la posibilidad de que surja alguno de buenas cualidades.

2. Como ya te he informado Patrick Skaria está haciendo su Noviciado en el monasterio de Guadalupe (Manila)<sup>12</sup>. El Maestro encargado, P. Policarpo

---

<sup>11</sup> Informe al P. Provincial y su Consejo. Ref. IMP1/71. Después de este primer viaje, el P. Mateos decidió desvincularse de las actividades del Proyecto en India para dedicarse a otras tareas.

<sup>12</sup> Copia en el archivo de la Vicaría.

Hernández, viene con frecuencia a S. Agustín y nos sirve de referencia para saber de su progreso. El P. Policarpo está personalmente satisfecho de él pues es buena persona, servicial y trabajador. Patrick, por su parte, nos dice que está contento. Hay que tener en cuenta que el “trasplante étnico-geográfico” a que se ha sometido presenta sus dificultades. He recogido varias fotos de su toma de hábito para tu archivo. Tenemos también otros negativos y diapositivas en color.

3. Te he ofrecido algún comentario sobre varios puntos que en torno a este proyecto de India se prepararon para la reunión del Consejo que tuvo lugar en Bacolod durante las pasadas Navidades y al que asistieron representantes de las comunidades. Solamente se habló de ellos brevemente aunque el P. Vicario me hizo algunas observaciones de palabra que tengo anotadas. De momento les pareció bien una petición que se hizo de que se preparase material informativo sobre la Orden en inglés. Esto podría ser utilizado también por el director de vocaciones en Filipinas, que es desde hace poco el P. Rodolfo Sicio. A ese respecto, el P. Marcelino Nieto preparó hace varios meses un buen resumen histórico sobre el apostolado de la Orden<sup>13</sup>. También hemos escrito al P. Provincial de Villanova en USA pidiendo copia de las publicaciones que tengan en este tema.

El P. Teófilo Aparicio, me acaba de enviar las pruebas corregidas de su publicación en *Misionalia Hispánica*, sobre la historia (parcial) de los Agustinos en India. Previamente, yo le había enviado a él cuantos datos, mapas y fotos pude recoger en India para este propósito. Se podía intentar la traducción al inglés del texto del P. Teófilo. Sin estos materiales no se puede hacer progreso y nos lo piden las personas que quieren ayudarnos.

Monseñor Arulapa, de Madrás, nos ha enviado una felicitación de Christmas. De otras personas aun no tenemos comunicación. Es probable que a fin de este curso recibamos alguna noticia.

Finalmente, respecto a la utilización de la información que doy en cartas hay un margen abierto a tu discreción como hablamos. Si se publican, tú sabrás como hacerlo en cuanto esto sea útil y necesario, de acuerdo con la orientación que se ha dado a *Acta Ordinis*,

Y esto es todo por ahora. Recibe de mi parte un cordial abrazo con saludos para los hermanos de esa Comunidad.

Andrés G. Niño.

Manila 7 febrero 1972<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Patrick Skaria, primer candidato de India, profesó en el monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe el 2 de Diciembre de 1972 ante el Vicario Regional P. Restituto Suárez.

<sup>14</sup> Ref.01/IM/72/

### **La Vicaría de Filipinas, asume el Proyecto**

En un comunicado oficial del 10 de agosto de 1972, la Provincia encargaba a la Vicaría de Filipinas *la gestión directa de la promoción vocacional y misionera en India*. En virtud de esa resolución, el Consejo Provincial en Madrid transfirió enteramente el proyecto a la Vicaria en Manila. La razón principal fue el considerarlo como más práctico desde el punto de vista geográfico y de trámites a seguir. En general se recibió favorablemente, dada la tradición misional que se había acumulado en esta región del Oriente desde el histórico viaje de Fr. Andres de Urdaneta y las expediciones de Fr. Martin de Rada.

Los miembros de la Vicaria discutieron varios aspectos de esta responsabilidad que se les encomendaba. Particularmente, las necesidades de personal y recursos económicos para llevar a cabo el proyecto a largo plazo. En definitiva, la Vicaria aceptó el compromiso adquirido por la Provincia en 1970 con gesto voluntarioso.

El Vicario Regional, P. Restituto Suárez, nombró coordinador para este asunto al P. Niño, pidiéndole que presentase un Informe detallado sobre la situación actual y sus precedentes, y elaborase un programa de acción para el futuro. El texto es el siguiente

Informe dirigido al P. Vicario y su Consejo sobre las actividades desarrolladas en torno a la promoción de vocaciones agustinianas en India.

Manila, October 19, 1972

Desde nuestro último informe enviado al P. Provincial con fecha septiembre de 1971 y cuya copia conserva el P. Vicario Regional de Filipinas, se han proseguido los contactos ya iniciados y al presente la situación es como sigue:

1. Un estudiante de Kerala ha manifestado su deseo de ingresar en nuestra Orden. Su nombre es Thomas Nechikkat y actualmente está tomando su AB grado en Ingles y Literatura en St. Berchman's College, Changanacherry. En su carta del 20 de septiembre del 72 dice que para el próximo año espera terminar sus estudios. Las referencias que tenemos son excelentes y en el tono de sus cartas se aprecia un sincero deseo de ser miembro de la Orden. Por esa razón se le ha invitado a preparar su petición formal a los Superiores de esta Vicaria con el fin de introducirla a su tiempo al Consejo para que decida sobre su admisión.

2. En una carta fechada el 3 de mayo de 1972 he informado al P. Vicario y su Consejo sobre la petición de tres religiosas de una Congregación moderna que habiendo encontrado dificultades para su desenvolvimiento, deseaban afiliarse a la Orden Agustiniana. Desde el primer momento he mantenido correspondencia con ellas por considerarlo de gran importancia para conse-

guir también vocaciones femeninas nativas. Actualmente estas religiosas se encuentran bien establecidas en St. Mary's Convent, Coimbatore, donde el Obispo de la Diócesis las ha encargado de la dirección de una escuela de enseñanza inglesa. Varias Congregaciones se han ofrecido para agregarlas a sus comunidades, pero ellas prefieren hacerlo en la Orden Agustiniiana y, precisamente, motivadas por el proyecto de su restablecimiento en la India.

Evidentemente este asunto es significativo para nosotros, aunque en definitiva su admisión depende de las posibilidades que una Congregación de Agustinas pueda ofrecerlas. Por esa razón se ha propuesto el asunto a la Madre General de las Agustinas de Filipinas, quien ha designado a Sor Leticia de San José, para estudiar la situación. Hemos recibido copia de las cartas que se han dirigido entre ambos grupos de religiosas. Las Agustinas, nos comunican que decidirán sobre ello en el próximo Capítulo General que van a celebrar en el mes de diciembre de este año, 1972<sup>15</sup>.

3. La urgencia que teníamos de proporcionar un texto elemental sobre la Orden para uso de posibles candidatos en India nos ha obligado a prepararlo aquí en Manila. El texto incluye una introducción sobre el carisma y apostolado de la Orden de San Agustín, basado en la Regla y Constituciones. Las restantes páginas ofrecen un resumen de la historia de la Orden en India. De momento ha servido para el objetivo que tenemos y se ha enviado India para una serie de personas interesadas.

Este informe ha sido redactado a petición del P. Vicario en Filipinas y todas las cartas que en él se mencionan están archivadas convenientemente para su consulta en caso necesario<sup>16</sup>.

Manila, a 19 de Octubre de 1972

Fr. Andrés G. Niño, o.s.a.

### **Realizaciones: 1974-1977**

El segundo cuatrienio del proyecto 1974-1977 comenzó con algunas realizaciones y una visión más clara de la complejidad de la tarea en progreso. A ese respecto, hay varios datos importantes que destacar.

---

<sup>15</sup> Este asunto se lo presenté para su consideración a las Agustinas de la Consolación (ASOLC) en Manila.

<sup>16</sup> Cartas incluidas en el volumen inédito "*Restauración de la Orden en India*".

### **El P. General en India**

En mayo de 1974, con motivo de la visita que el P. General, Theodore Tack hacía a las comunidades del Oriente, sugirió al P. Andrés Niño hacer un viaje de reconocimiento y contacto personal en India. La idea fue bien acogida pues daba oportunidad al proyecto de adquirir resonancia en el centro de la Orden.

El P. General había manifestado hacía tiempo su interés en la promoción vocacional nativa, y quiso conocer directamente la situación del país y las personas que se habían relacionado con los Agustinos durante este primer período. Los preparativos se hicieron para que el P. General, el P. Hunt, Asistente en la circunscripción de Australia y yo nos encontráramos en Singapur. La reunión tuvo una grata sorpresa al descubrir que nos esperaban allí dos estudiantes chinos que yo había bautizado en la escuela para Maestros Católicos de la Misión, (SGB, Sungai/Fak-Fak) en Nueva Guinea durante mi tiempo de cooperación con la Provincia de Holanda. Su familia, con negocios establecidos en la ciudad, nos invitó a cenar todos juntos antes de continuar viaje.

Desde Singapur hicimos escalas en Madrás y Kerala. Dado que los días de nuestra estancia eran muy limitados nos dirigimos directamente al Seminario de los Carmelitas en Alwaye. El P. General tuvo allí oportunidad de observar el estilo de formación en el Seminario Mayor, cambiar impresiones con miembros de la comunidad de formadores y, sobre todo, de saludar y conversar con varios candidatos para la Orden.

Al término de la visita y ya en vuelo de regreso a Roma, el P. General me pidió que preparase un programa de acción sobre la promoción de las vocaciones agustinianas en India, con vista a los Capítulos de la Provincia de Filipinas y el Intermedio de la Orden. Con ese motivo y tomando como base los Informes anteriores y los datos que han proporcionado las experiencias más recientes, preparé el siguiente reporte.

### **Informe al Capítulo Provincial de 1974**

Durante el cuatrienio 1970-74 hemos dejado constancia de que el re-establecimiento de la Orden en India es factible. Principalmente porque el elemento vocacional es todavía abundante en algunas regiones, particularmente en Kerala, donde nuestras actividades se han concentrado hasta ahora. La dificultad de no poder mantener un religioso extranjero dentro del país obliga a considerar que el desarrollo de este plan ha de llevarse a cabo de una forma indirecta, a través de otras personas que se ofrecen a ayudarnos tomando

parte en nuestras actividades en diversas formas, especialmente, buscando candidatos entre jóvenes que actualmente se encuentran en período de educación en escuelas de religiosos o de las diócesis.

1. Gracias a esa ayuda varios estudiantes Indios tuvieron conocimiento del plan de los Agustinos. Al presente uno de ellos, Patrick Skaria, es profeso y cursa tercer año de teología. Otro estudiante, Francis Kothakath, ya comenzó el noviciado en Manila en 1973. Y recientemente un nuevo candidato, Peter Pandimakil, hizo su petición para ingresar en el noviciado y está esperando comenzar en junio de este mismo año 1974 junto con los estudiantes Filipinos en el Seminario de Manila. Afortunadamente estos tres estudiantes han venido a nosotros con estudios de filosofía o College terminados, lo cual ha permitido alcanzar los objetivos más importantes en poco tiempo acelerando el proceso de un establecimiento en India para un futuro no lejano<sup>17</sup>.

2. Hay que tomar en cuenta que algunos candidatos necesitan ayuda para terminar sus estudios en India antes de aceptarlos en el noviciado de Manila. Es por tanto urgente establecer un fondo económico para sufragar los gastos de esos candidatos en la forma que recomienda la práctica de personas calificadas. Entre ellas, varias que están ayudando en esos estudiantes seleccionar y situarlos en centros donde continuarán bajo especial cuidado para su formación cristiana y espiritual.

Si ese fondo, que puede establecer el P. General, se activase antes de 1975, existen garantías que durante el cuatrienio 1974-77 un grupo de estudiantes pueda llegar al noviciado de Manila. De acuerdo con los datos reunidos últimamente el promedio que se necesita para financiar los gastos de un estudiante se calcula en unos \$ 400 anuales. El fondo se utilizaría solamente para ayudar estudiantes que realmente lo necesitasen y en la forma que aconseja la práctica de otras Congregaciones.

3. El objetivo que se persigue en nuestro plan es el de formar en el estilo de vida comunitaria agustiniana a un grupo de jóvenes Indios que, una vez terminada su formación, puedan regresar a su país y establecer allí una comunidad capaz de desarrollar actividades por sí misma. Dentro de esto se considera de vital importancia el preparar algunos de entre ellos para que puedan convertirse de inmediato en responsables seleccionadores de vocaciones en India. Igualmente, la orientación que se dé a las comunidades agustinianas en India es la de ser *primordialmente misionera*, por considerarlo un recurso poderoso de vitalidad interna y de testimonio ante la juventud nativa.

---

<sup>17</sup> Francis Kothakath fue más tarde el Superior de la primera casa de los Agustinos en India, St. Augustine Minor Seminary. Peter Pandimakil hizo sus estudios en Roma y es Doctor y Profesor de Teología. Está en la Circunscripción de España y colabora en este número con un artículo que sirve de perspectiva general sobre la India.



4. Es necesario, para dar a conocer a la Orden y su apostolado, S. Agustín y su espiritualidad, que se preparen algunas publicaciones, bien seleccionadas, para distribuir las separadamente o a través de revistas Indias. Ambos métodos son factibles al momento. Se espera la colaboración especial de quienes puedan enviar este material en inglés, para traducirlo, en su tiempo, a los idiomas locales.

5. Se han ofrecido facilidades para que los Agustinos, de cualquier circunscripción, den cursillos de variado límite de tiempo y conferencias en selectos Seminarios de India. Es una forma de dar a conocer a los Agustinos a un nivel de actividades que favorece grandemente nuestra labor de restablecimiento. Diversos tópicos en materia de sociología, pedagogía, espiritualidad, etc., son especialmente apreciados. Otros detalles pertinentes serán aclarados a los religiosos que voluntariamente quieran participar.

Andrés G. Niño,  
Roma, 2 de mayo de 1974<sup>18</sup>

### **Evangelización y cultura**

En las conversaciones que se tuvieron en Madrid, durante el planteamiento inicial del proyecto de re-establecimiento de la Orden (1970), se hizo mención también de “explorar el patrimonio que los agustinos habían dejado en India” al retirarse del territorio en el siglo XIX. El estudio y reconstrucción narrativa de un patrimonio cultural evangelizador, incluso los objetos y propiedades que lo han configurado materialmente, es siempre una labor valiosa cuando está orientada a afirmar la identidad de los que continúan la misma tarea. Aunque al principio no se pudo dedicar tiempo a ese aspecto particular no deja de ser un tema importante a la espera de atención adecuada.

Esa iniciativa, sin embargo, pudo realizarse, con respecto a la evangelización en Filipinas, través de la creación de un museo en el recinto del gran convento de San Agustín de Manila. La idea había surgido de la misma comunidad que apreciaba los tesoros artísticos de su patrimonio, unos en archivo, otros accesible al público y reconocía la necesidad de preservar los para el futuro. A poco tiempo de mi llegada a Manila la comunidad me propuso planificar y organizar el propósito que contó desde el principio con la colaboración entusiasta de todos<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> El informe fue presentado al Capítulo de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas, en Valladolid, Julio de 1974.

<sup>19</sup> En la organización del Museo de San Agustín colaboraron especialmente Jesús García Encinas y Eduardo Pérez miembros de la comunidad. El filántropo Luis Araneta, princi-

El hecho de que el proyecto de vocaciones en India se llevara a cabo desde Manila, exigía también una participación más intensa en otras actividades colaterales de la comunidad. El nuevo Vicario Regional, P. Miguel Manrique, lo entendía así cuando redactó un oficio indicando las tareas que me encomendaba en ese tiempo:

Vicaria de Filipinas.

Andrés G. Niño, osa:

Por las presentes y autoridad de nuestro Oficio comunicamos a V.R. que ha sido elegido como Coordinador de Vocaciones en India, Coordinador del Patrimonio Cultural, Director del Museo de San Agustín de Manila, Archivero y Secretario del Consejo Vicarial.

Lo que comunicamos a V.R. para su conocimiento y efectos consiguientes. Dios guarde a V.R. muchos años.

Dadas en nuestro Convento de San Agustín de Manila, a 17 de Octubre de 1974.

Miguel Manrique,

Vicario Regional.

Por mandato de N. P. Vicario (firma y sello).

Uno no puede olvidarse de lo que está escrito: “Al que tiene se le dará más” (Mt 25:29). Pero esto no causó distracción del objetivo principal. Cada religioso es un elemento al servicio del compromiso comunitario dondequiera que se halle. Y desde esa perspectiva, las actividades adicionales que surgen en el contexto en el que vivimos pueden contribuir a una vivencia más coherente y enriquecedora. Por otra parte, pienso que todo ello proporcionó a los candidatos de India que se formaban en Manila una visión amplia de las implicaciones del proyecto que se estaba llevando a cabo.

Es un dato que la Delegación en India puede tener en cuenta para el estudio del patrimonio de las provincias agustinianas en su país. Esperamos que en el futuro lleven a cabo esa tarea reconstruyendo la dimensión espiritual y cultural de su historia.

---

pal benefactor y arquitecto de las obras, ayudó a convertir el plan de la comunidad en una realidad que mereció el título de monumento nacional. Sobre esto cfr, *San Agustín*, ed. Andrés G. Niño, Manila, (s.d. 44 pp. +illstr.) y dos artículos sobre las exposiciones del museo en *Arts of Asia*, March-April 1978 y November-December 1979. Algunos documentos gráficos pueden verse en la página web <Augustiniana.tolle lege>.

### **La experiencia de los estudiantes de India**

La transferencia de responsabilidades sobre el proyecto de India por parte de la Provincia a la Vicaria de Filipinas puso de manifiesto otros aspectos de su complejidad. Ahora los trámites y decisiones que se tomaban entre el coordinador en Manila y los candidatos y otras personas relacionadas en India, tenían su impacto también en el programa del seminario / noviciado en Manila. Y a su vez, en las decisiones pertinentes que se tomaban en el Consejo Vicarial. Un área triangular de relaciones internas gradualmente de mayor alcance.

#### **OSA VOCACIONES EN INDIA. Report**

Este report ha sido preparado con motivo de la visita del P. Provincial a Filipinas y una reunión del Consejo Vicarial prevista con este motivo para el mes de Febrero de 1976.

#### **Revisión de Informes**

A petición del Provincial, P. Dionisio Burón, se preparó un informe con fecha 20 de Enero de 1974 en el que brevemente se daba cuenta de las orientaciones y resultados con que se había llevado a cabo el Plan del Re-establecimiento de la Orden en India durante la primera fase, el cuatrienio 1970-1974. Un informe sobre el mismo asunto pero más detallado fue preparado a petición del P. Vicario de Filipinas para ser enviado al Capitulo Provincial de Valladolid, en Julio de 1974 y lleva fecha del 2 de Mayo de 1974. Copia de este documento fue entregada al P. General, Rvmo. Theodore Tack en Roma. Y fue publicado en las Actas del Capitulo Provincial de 1974, Apéndice III.

Todo lo anterior y las informaciones obtenidas durante el viaje a India realizado por el Coordinador con el P. General en abril de 1974 fueron presentadas a la Asamblea Regional de la Vicaria de Filipinas, celebrada en el Colegio San Agustín, Makati, Manila, en Diciembre de 1974. Como resultado de las cuestiones que allí surgieron hice un estudio de las mismas y lo sometí al Consejo Vicarial en carta del 31 de Diciembre de 1974. Esto fue, efectivamente, tratado en el Consejo Vicarial y más tarde referido por el P. Vicario al Consejo Provincial en carta de 1 Marzo de 1975. Una copia de la contestación dirigida a mí, como Coordinador, está firmada por el P. Ángel Rodríguez, Vicario Provincial en Madrid, y lleva fecha de 12 de Marzo de 1975.

#### **Perspectivas actuales**

Al cabo de cinco años, del primer contacto en India y de haber conseguido algunos candidatos, creemos que ha llegado el momento de revisar la situación y ánimo del grupo que se encuentra ya entre nosotros en Manila. Uno de

los cálculos más razonables que hemos tenido desde hace tiempo es este: si los candidatos que se afilian a la Orden en Filipinas están satisfechos y encuentran una motivación para su compromiso no hay duda de que serán los mejores promotores del proyecto en el futuro.

A ese respecto, hemos hecho un sondeo entre los estudiantes de India con una pregunta sobre su experiencia inicial ¿Cual es hoy tu opinión personal y de grupo sobre la experiencia? Con este fin hemos hablado con los estudiantes personalmente y en diversas ocasiones. Y ellos han tenido también oportunidad de expresarse ante diferentes Superiores. Últimamente lo han hecho ante el P. Provincial durante la Visita. La información de carácter confidencial no la reproducimos aquí pero sugerimos al Consejo que lo haga en su reunión presentando a los Consejeros los puntos de interés relacionados con esta exploración. Por nuestra parte juzgamos que una respuesta a estos puntos ayudara a clarificar:

- Satisfacción respecto de su aprovechamiento espiritual en los diversos niveles en que se encuentran.
- Desarrollo del proceso de ambientación y ajuste a esta cultura.
- Perspectivas para el futuro inmediato.
- Efectividad en sus estudios o trabajo.

Basados en las respuestas recibidas tenemos que considerar la posibilidad y conveniencia de enviar algunos de estos estudiantes a Roma o España. Tiene ventajas para ellos?. Puede ser un estímulo efectivo para otros candidatos? Estas preguntas vienen sugeridas, en parte, por conversaciones tenidas anteriormente con el P. General y otros Superiores.

Al presente consideramos que uno o dos viajes anuales a India son suficientes para mantener los contactos que colaboran en el desarrollo del plan. Por varias causas no se ha podido efectuar en diciembre último (1975) cuando estaba casi ultimado. Pensamos en la posibilidad de que vaya como enviado P. Patrick Skaria y celebre su primera Misa entre los suyos. Es ya tiempo de que vaya acompañada del ayudante nombrado por el Consejo? Caso de que se desestimase esta proposición el Coordinador ira de nuevo a principios del próximo semestre para conocer a los estudiantes que esperan en el Seminario<sup>20</sup>. De las deliberaciones del Consejo sobre estos puntos se espera que resulte una oportuna revisión del estado actual.

Manila a 17 de Febrero de 1976.  
Andrés G. Niño, osa.  
Coordinador para OSA en India.

---

<sup>20</sup> Patrick Skaria se ordenó de sacerdote en 1976 y en ese tiempo se pensaba ya enviar agustinos Indios en compañía del Coordinador para iniciarlos en la tarea vocacional. Este informe incluye nombres y notas sobre varios candidatos que no se incluyen aquí por su carácter confidencial.

La presencia de candidatos en el monasterio de Guadalupe Manila fue una experiencia que llevaba consigo muchos factores culturales y personales con su impacto en la formación, confiada al P. Policarpo Hernández<sup>21</sup>. Y en ello había que tener en cuenta no solo la motivación de los candidatos respecto a su afiliación a la Orden sino también las dinámicas de aculturación que tuvieron que negociar viviendo en un contexto diferente al suyo durante el periodo formativo. Eso sería tópico para una reflexión y comentario adecuados pero va ciertamente más allá del propósito de este trabajo. En cambio, puede servir de referencia para el programa formativo que continúa con gran vitalidad en el Seminario de Manila<sup>22</sup>.

### Resumen

Los informes que preceden constituyen la *primera fase* del “Proyecto de restauración de la Orden en India”. En conjunto, demuestran que el proyecto lleva una orientación y objetivo con características de una nueva forma de entender la obra misional de la Iglesia en varios aspectos importantes. Particularmente:

1. Restaura la labor de la Orden con una visión cuyo primer objetivo es la formación e integración del personal nativo en el programa de evangelización.
2. Considera la influencia que ejercen las características de la estructura religioso-cultural sobre las vocaciones en India, particularmente en referencia a los distintos ritos.
3. Promueve una experiencia inter-generacional en diversos contextos geográficos que en este caso han sido principalmente Filipinas, España y Roma.
4. Invita a participar de la riqueza de una tradición comunitaria consolidada por compromisos actuales y de un carisma en la espiritualidad de la Orden que se revitaliza con la diversidad étnica de sus miembros.

---

<sup>21</sup> El trabajo del Coordinador estaba enfocado principalmente en la selección de candidatos y los contactos con los Superiores e Instituciones con los que estaban relacionados. Y, consecuentemente, la discusión y negociaciones con los Consejos Provincial y Vicarial respecto a los estudiantes Indios. Para evitar conflicto de responsabilidades, no estaba envuelto en el proceso de su formación como tal, aunque seguía a disposición de los estudiantes para consultas y estaba informado de su progreso.

<sup>22</sup> Cfr. *Tornaviaje*, Boletín de Provincia.

Finalmente, el análisis de los datos que se han recogido en este artículo hay que proyectarlo sobre la realidad que presentan las comunidades establecidas en estos últimos años. En ese sentido la historia de la labor que la Provincia de Filipinas ha desarrollado en India es una narrativa alentadora y en progreso.

### **Nuevas perspectivas**

En el último año de mi función coordinadora del Proyecto se acumularon las tareas asociadas con el oficio “múltiple” que tenía en la Vicaria de Filipinas. La estancia en Manila favoreció la oportunidad que el Provincial, P. Dionisio Burón, me había ofrecido de continuar estudios en un área de especialización y pude aprovecharla para completar el programa académico y de práctica clínica en 1977. El periodo de cinco años establecido inicialmente para mi tarea en India y Manila ya había pasado, pero el Vicario P. Miguel Manrique me suplicó que continuase por más tiempo con el fin de mantener un signo de vitalidad comunitaria. Los tiempos habían sido difíciles para la Vicaria en varios aspectos y requería un esfuerzo de todos para la recuperación interna. Yo accedí a ello porque me permitía reflexionar sobre el encargo que me trajo a Filipinas y la tarea de dos cuatrienios. Al mismo tiempo y con el fin de facilitar la continuación del Proyecto a quien se hiciese cargo en adelante y no se extraviaran los documentos que había escrito en el proceso, reuní las cartas y otros papeles relevantes en un volumen y lo deposité en el archivo de la Vicaria<sup>23</sup>.

Al final del año 1977 salí de Manila hacia Estados Unidos con el permiso del P. Vicario para continuar la carrera en Psicología clínica y una invitación del Provincial P. Patrick Keane para visitar las comunidades de los agustinos en California. Durante esa estancia, el P. Nicanor Lana, que había sido Rector de la Universidad de San Agustín en Iloilo, me urgió a que viniese a New York donde él residía, ansioso de formar ‘una comunidad de dos’ para que el Cardenal Cooks concediera la Parroquia de Holy Rosary a la Provincia de Filipinas. El hecho de que ambos habíamos trabajado en la Vicaria fue el factor que me inclinó a prometerle mi ayuda en ese plan, cuando regresara del viaje a España.

Con esa idea, y en buena hora, comencé a discernir, con el Provincial, P. Julián Centeno, la trayectoria futura de mi trabajo. Después de un pere-

---

<sup>23</sup> Ver la referencia aquí (1) al volumen inédito “*Restauración de la Orden en India*” que tiene interés para la Provincia de Filipinas y la Delegación de India.

grinaje, desde 1962, “por el camino menos explorado” del que escribió Robert Frost, le pareció razonable que dedicase un tiempo a hacer progreso en la especialidad que ya tenía y ayudase en la Parroquia de New York. Allí volví el 4 de Julio de 1978 para formar parte de la primera comunidad con el P. Lana, como nuevo Párroco. Yo combinaba la asistencia en la parroquia con el trabajo en un programa de psicoterapia que ofrecía la Diócesis desde su cancillería en New York<sup>24</sup>.

### **El presente del pasado es la memoria**

A medida que un proyecto entra en un periodo de transición hacia una nueva fase se imponen cambios también en la trayectoria de quienes lo han realizado. Agustín que ha meditado sobre la dinámica evangélica de “la búsqueda insistente” (Conf. I, 1,1) admite que su vida es como un flujo constante. Y en su afán de encontrar un recurso que le asegure la continuidad de su experiencia a través del tiempo, descubre que “el presente del pasado es la memoria” (Conf. XI, 20, 26). Su reflexión nos hace pensar que la memoria individual adquiere su dimensión trascendente al servicio de una memoria colectiva.

Durante la Convocación Interprovincial de los agustinos de América y Canadá que se celebró en Chicago, del 8 al 13 de Junio, 2009, el P. General, Robert Prevost, en su alocución de apertura, destacó algunos de los proyectos más importantes de la Orden en los últimos años. Al mencionar entre ellos la Restauración de la Orden en India me reconoció como su primer coordinador, presente en la asamblea<sup>25</sup>. En unas pocas palabras, y por sorpresa, abrió ante todos una página de nuestra historia que había que recordar. El gesto del P. General indicaba la importancia de recuperar un valor del pasado para robustecer la esperanza de la comunidad hacia el futuro.

Muchos años después del primer viaje a India repasó los informes, necesariamente incompletos, que son eslabón en una más extensa narrativa

---

<sup>24</sup> La carta del Cardenal confirmando este compromiso dice: “Dear Father Niño: Acting upon the recommendation of your Provincial Superior, Reverend Julian Garcia Centeno, osa, I am pleased to appoint you as *Parochial Assistant* at the Church of the Hole Rosary, Manhattan, and grant you the faculties of the Diocese, valid “durante tempore legitimi ministerii in hac jurisdictione”. This appointment is effective as of Wednesday, November 1<sup>st</sup>, 1978. With kind regards, I am faithfully yours in Christ, Terence Cardinal Cooks. (signed/seal)”.

<sup>25</sup> “En India, el trabajo de Andrés Niño, (un agustino español, que está en la Convocación), el primer agustino que volvió a India, está dando fruto”. “*Full Report of the 2009 Convocation of the Four North American Augustinian Provinces*”. 69 pages (August 11, 2009, J.R. Flynn, Province Secretary, Villanova).

comunitaria. El proyecto inicial, como el grano de mostaza, ha crecido y se ha transformado en arbusto bien enraizado, como puede juzgarse por la serie de actividades y acontecimientos que se han publicado en *Tornaviaje* acerca de la Delegación de India en los últimos años. Especialmente sobre la vitalidad que testimonia la presencia de novicios, profesos y nuevos sacerdotes. Es una generación nueva que demuestra tener un fundamento sólido y capacidad para asumir la labor de construir una comunidad que rescata su historia y su tradición. Pienso que, en realidad, los agustinos no han cesado de caminar en su país y, para ellos, este mojón concreto adonde hemos llegado no es más que el comienzo.

Y desde aquí, podemos preguntar, a dónde vamos? Agustín, con un sentido profundo de la urgencia a dar testimonio responde: “Vosotros caminad a todas partes, porque vuestro sitio no está bajo el celemín” (Conf. XIII, 19, 25).

ANDRÉS G. NIÑO, OSA.  
Cambridge, USA  
<andresnino@comcast.net>



## Nostalgia experiencial de realidad y olvido del ser: la vocación metafísica de la Teología

*Para el entrañable amigo, Jesús Encinas, O.S.A., quien a su manera me animaba y enseñaba a balbucear sobre Dios en la vida cotidiana, sobre todo en medio del sufrimiento, q.e.p.d.*

¡Que mi estrella no sea la que más resplandezca  
sino la más lejana! ¡No me quemé su lumbre  
sino su altura, hasta lograr que crezca  
la mirada en peligros del espacio y la cumbre!

C. RODRÍGUEZ, *A las estrellas*

Sentenciaba Heidegger: “El son del silencio no es nada humana. En cambio, el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra “hablante” significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla”<sup>1</sup>. Hay que dejarle hablar al habla.

A tenor de ello, cabe recordar que Heidegger optó por abstenerse de hablar de Dios. Dios no cabe dentro de las categorías del pensar, que es lo característico del habla, del ser lingüístico o hablante<sup>2</sup>. No es este el lugar para una exégesis de la postura heideggeriana, pero sí cabe afirmar aquí que, en efecto, el pensador friburgense apunta a Dios como aquel de que habla la metafísica en que el silencio es obligatorio yendo más allá de la diferencia entre el ser de los seres y de los entes.

El silencio no significa que Dios no exista, sino que apunta a que Dios está más allá del existir como ser de los seres o como ente. En efecto, Heidegger insiste en que la teología o hablar de Dios está más allá de la ontología, del hablar del ser de los seres. En efecto, la teología es un empuño de silencio inevitable. Heidegger, a su vez, insiste en que todavía esta-

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Camino de campo*. (Barcelona: Herder, 2003), 37.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), 21.

mos muy lejos para entender o conocer el verdadero significado del ser y de cómo se diferencia del ente. Es éste el único horizonte de poder hablar de Dios con sentido<sup>3</sup>.

Heidegger nos mete en un callejón sin salida: la diferencia del ser de los entes. No podemos trabajar desde un callejón sin salida. Es preciso redescubrir una salida de este impasse que es la experiencia y como ésta apunta a lo Absoluto, a lo trascendente, más allá de los juegos conceptuales en que se vio enredado el ínclito Heidegger y sus epígonos.

### *Status Quaestionis: Reflexiones iniciales*

En verdad, la filosofía es un empeño de decir algo, incluso del silencio. La filosofía tiene una cima, que es la metafísica, que a la vez define a la mismísima filosofía como amor de la sabiduría, como amor a lo trascendente. La filosofía es libertad de la esclavitud a enredos conceptuales. La filosofía tiene que tomar al toro por los cuernos, cazar al unicornio, captar lo escurridizo al hablar y volver a su raíz a través de la experiencia que es la mediación de lo real para ser realidad y de la realidad para ser real. Sólo es posterior el acto de pensar. Primero hay que vivir, en efecto, experimentar, esto es, mediar lo real para ser realidad y la realidad para ser real; mediar lo infinito en lo finito.

La teología es la manera concreta para captar esta mediación. La teología que es hablar de Dios tiene que redescubrir su vocación metafísica en orden a poder hablar, en orden a poder llevar a cabo su cometido, más allá del habla, más allá del ser a través de la experiencia. Así se libra de la distinción odiosa y ontológica entre fe y razón, revelación y raciocinio.

La teología es un empeño que ha de entenderse en estos términos. Dejarle hablar al hablar es subir, trascender los límites del habla. Por eso, puede afirmarse que la teología es una subida a la montaña. Y esta subida impone ciertas nieblas, que traspasan las fronteras de nuestro lenguaje, de nuestro hablar. Siendo así, es una subida más allá del ser, pues el lenguaje es la frontera del ser y el ser es el horizonte del lenguaje. Mas a la vez brota de lo más íntimo, obedeciendo a las necesidades íntimas y más inefables del hombre finito y culpable que no sólo tiene nostalgia por lo Infinito sino que se siente mediado por lo Infinito en lo finito. La teología es un quehacer *de profundis tenebrae*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*. (Frankfurt a.M.L: Klosterman, 1947), 19, 32-36.

<sup>4</sup> M. de Unamuno, "Del sentimiento trágico de la vida" en Idem., *Obras Completas*, vol. VII. (Madrid: Escelicer, 1966), 119.

Más allá del lengua se abre un filón, una senda experiencial marcada por la ruptura, pues inevitablemente rompe con las imposiciones ontológicas y va directo a la realidad que se hace real o lo real que se hace realidad en su sentido absoluto. La teología encuentra a este sentido absoluto como Dios, más allá del ser y del hablar, a través del itinerario experiencial.

La absolutización ontológica, de la que padece Heidegger, ha afectado a su filosofía de tal manera que resulta seca, árida, carente de vida. La absolutización del ser ha llevado a la desaparición de la metafísica: el olvido de la experiencia que es lo jugoso, que es el río que lleva a la fuente que es lo Absoluto: lo real de la realidad y la realidad de lo real, más allá del ser, del habla y en lo más íntimo de las tinieblas. El recuerdo es siempre metafísico. La nostalgia metafísica va más allá de la severidad de los entes ensalzados como el ser de los seres. Y de esto ha hablado elocuentemente el vate Fray Luis de León:

¡Oh monte! ¡Oh fuente! ¡Oh río!  
 ¡Oh secreto seguro, deleitoso!  
 Roto casi el navío  
 A vuestro almo reposo  
 Huyo de aqueste mar tempestuoso.  
 Un no rompido sueño,  
 Un día puro, alegre, libre quiero;  
 No quiero ver el ceño  
 Vanamente severo  
 De a quien la sangre ensalza o el dinero<sup>5</sup>.

El hablar es una imposición ontológica. Una imposición del ser. El lenguaje nace como transparencia del ser. Y la opacidad del ser es la demarcación de los límites del hablar. El ser es opaco por esencia. Su transparencia, su "alétheia" sólo "ocurre" en el lenguaje<sup>6</sup>. Mejor dicho, en la realización del ser como lenguaje.

El ser marca la frontera del lenguaje, como ya queda dicho. Es la mismísima frontera del lenguaje. Heidegger decía también que en el lenguaje mora el ser. El ser, la cumbre filosófica por antonomasia, la cima de todos los ficheros de recursos filosóficos, simboliza lo que es, lo que hay, pero no

---

<sup>5</sup> Fray Luis de León, "Vida Retirada I,20-30", Idem., *Obras Completas*, ed. de F. García (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959).

<sup>6</sup> Es oportuno recordar aquí la tesis orteguiana recogida en "Orígenes y epílogo" a J. Marías, *Historia de la filosofía*. (Madrid: Revista de Occidente, 1944)

lo que está detrás, no lo que subyace al ser, que es la realidad, sobre todo en su instancia Absoluta. De ahí, el olvido de la realidad. A esta luz, cabe recordar estos versos enigmáticos de León Felipe:

“Para encontrar la verdad hay que organizar el cerebro:

Y el poeta:

Para encontrar la verdad hay que reventar el cerebro, hay que hacerlo explorar. La verdad está más allá de la caja de música y del gran fichero filosófico”<sup>7</sup>.

### *El camino desde el olvido: Historia y lenguaje de lo Absoluto*

Desde Platón, por lo menos, se ha experimentado el olvido del ser. La metafísica occidental, denominada ontoteología, ha sido tildeada de “olvido del ser”. Pero en realidad, ha sido el recuerdo (anámnesis) del ser. Lo que se ha olvidado es la realidad, sobre todo lo Absoluto, que es fuente de toda realidad. Ortega, a la luz de este planteamiento, ha insistido en llamar a toda realidad, desde la radicalidad, que es la vida. Escuchémosle al respecto: “El nuevo hecho o realidad radical es nuestra vida, la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible. Ni siquiera pensar es anterior a vivir, porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella... En suma, cualquier realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es vivir”<sup>8</sup>.

La historia es la narrativa de lo Absoluto y su dejarse experimentar, que se concretiza en la vida de la que brota el ser como trozo, como cumbre del pensamiento que inevitable es vital, pues es inevitable sentirse vivir (vivenciar o *erlebnis*)<sup>9</sup>. La historia se configura porque lo Absoluto se deja experimentar con rostro personal. Y este rostro personal de lo Absoluto, lo llamamos “Dios”.

De ahí, “Dios”, como lo Absoluto en sí con rostro (que se revela, que entra en una alianza, en una relación con el hombre), provoca un lenguaje: la teología. Es éste el lenguaje de lo Absoluto. La teología es Dios hablando de sí, no como límite, sino como centro del dinamismo de la historia, como fuerza, como espíritu. No como marcador del fracaso, sino centro

<sup>7</sup> L. Felipe, “Libro VI: ¿Quién soy yo?” en *Obras* (Madrid: Ediciones Austral, s.a.).

<sup>8</sup> J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VII. (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 423-424.

<sup>9</sup> W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*. (México: FCE, 1954), 82.

experiencial siendo experiencia o mediación de sí mismo dentro de la historia, creando la narrativa de la historia. Por eso, Dios se halla en el centro de la vida, “en medio de la aldea”, como le gustaba decir a Bonhoeffer<sup>10</sup>. O como dijera Zubiri en “el lugar natural de la realidad”<sup>11</sup>.

*Planteamientos Iniciales: God-Talk a partir de la herencia ontológica*

Dios es lo Absoluto que tiene una Palabra y que la ofrece. La ofrece “en medio de la aldea”, en medio del quehacer humano así configurando imágenes, formas, figuras que constituyen el contexto de la vivencia humana, dentro de la historia, dentro de la gran narrativa de la historia.

La teología, es ante todo, el “hablar de Dios”, la Palabra de Dios ofrecida en la historia como perenne novedad conservando lo de siempre, pues Dios no cambia, pero entra en la historia cambiante del ser humano que es finito y culpable.

Desde sus raíces etimológicas, la teología (un vocablo de origen griego y por tanto, occidental) es “hablar de Dios”, o como reza el título de un libro que tuvo un gran impacto en el área de los estudios religiosos y culturales durante la segunda mitad de la década de los sesenta, es “God-Talk”. El autor de este libro, el teólogo anglicano recién desaparecido, John Macquarrie, inicia su obra significativa con las siguientes palabras: “Si sustuyésemos las raíces anglosajonas por las griegas, la palabra ‘teología’ parecería ser equivalente a ‘hablar de Dios’ [God-Talk]. Es una forma de discurso que pretende hablar sobre Dios”<sup>12</sup>.

De acuerdo con Macquarrie, todas las formas de hablar sobre Dios se calificarían como teología, pues reservamos este nombre para las formas más sofisticadas y reflexivas sobre Dios. Por otra parte, prosigue el ya citado autor, “se necesita muy poca sofisticación para ver que hablar sobre Dios debe ser muy diferente de hablar sobre las cosas y las personas ordinarias con que nos cruzamos en el mundo, y que a pesar de la semejanza de sus nombres, la teología debe ser algo muy diferente de la geología. Por tanto, podemos reconocer, desde ahora mismo, que la teología es más bien una clase extraña de lenguaje. Es una forma especial de hablar de Dios, y el propio hablar de Dios parece ser diferente del discurso de nuestra vida diaria

---

<sup>10</sup> D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 198.

<sup>11</sup> X. Zubiri *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1951), 154.

<sup>12</sup> J. Macquarrie, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974), 10.

sobre lo que ocurre en el mundo”<sup>13</sup>. Este autor tiene muy en cuenta el fenómeno occidental de la muerte de Dios; hoy en día, en occidente, el susodicho fenómeno toma cuerpo en la llamada posmodernidad, es decir, la conciencia de que la razón no puede captar la totalidad de la realidad<sup>14</sup>.

Recientemente, un autor nos ha recordado que “el hombre desde que es hombre se ha preguntado por Dios. Esto constituye un hecho incontrovertible, una especie de consenso universal. *Contra facta non valent argumenta*. Gustará o no, se aceptará o se rechazará, se reputará buena o mala noticia, tiempo bien o mal empleado, se interpretará positiva o negativamente, como acierto o fatalidad desgraciada. Pero ahí está como innegable para tirios y troyanos, agnósticos y escépticos, ateos y teístas ese hecho ininterrumpido, omnipresente desde la Antigüedad remota hasta la ultimísima vanguardia posmoderna, en el estado mitológico, en el filosófico-teológico y también en el positivo (Comte), hasta el Medievo con un planteamiento prevalentemente cosmológico-objetivista y desde la Modernidad con otro decididamente antropológico-subjetivista (acceso a Dios ya no desde el cosmos, sino desde la subjetividad humana: felicidad, conciencia, verdad, amor, libertad, dolor)”<sup>15</sup>. El lector sabrá perdonarme la cita un poco larga, pero suscribo plenamente estas palabras, sobre todo a la luz de la crisis ontológica en que nos encontramos.

### *Configurando la crisis*

Precisemos. Podría contextualizarse esta crisis dentro de dos marcos generales que de ninguna manera son fijos o definitivos. Son más bien tanteos para facilitar nuestras reflexiones en el presente ensayo. Por una parte, existe el marco en que hay una carencia, una pobreza de materia para tener una experiencia válida y duradera de Dios cuya base es la pobreza de la facultad de expresar (facultad lingüístico-artística) una experiencia de Dios, la cual hace que Dios sea real en este marco. Varios autores lo han bautizado, sin tanteos, con nombres espantosos como secularización, nihilismo,

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. (París: Les Éditions Minuit, 1979); P. Anderson, *The Origins of Postmodernity*. (Londres: Verso, 1998); S. Connor, *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary.*, 2ª ed., (Londres: Blackwell Publishers, 1997); D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. (Oxford: Oxford University Press, 1991).

<sup>15</sup> A. de Luis Ferreras, “Sobre el pensar y Dios”, en Varios, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 22.

modernismo, posmodernidad, etc. Se experimenta un vacío total debido a una fragmentación originaria en que la realidad ya no es captada, ni expresada (por consiguiente) en su totalidad o como un todo íntegro.

Por otro lado, de ahí podría deducirse que es imposible hablar de Dios puesto que este es el Ser Supremo, el garante de la totalidad. Esta totalidad se ha condensado ontológicamente como mundo: “El mundo habla el hombre y para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos... En última instancia el Mundo se revela como lenguaje. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y por sus ritmos”<sup>16</sup>. Sólo existen fragmentos o modos fragmentarios de hablar que sólo pueden discurrir acerca de lo fragmentario. Dentro de este contexto podría comprenderse (manipulativamente) la insistencia de algunos pensadores en que se sustituyan las categorías ontológicas por las de la presencia, imanencia o incluso la experiencia, no sólo como dato empírico relacionado con el proceso cognitivo, sino como “evento” total que implica mediación de lo trascendente (o ausente) en lo inmanente (el contexto humano) al hablar de Dios.

Conforme a la ontología, el ser es la totalidad expresada por el lenguaje. Este no nos puede asegurar lo Infinito.

Dentro de lo ontológico, el occidente ha desarrollado su lenguaje sobre Dios. Esto parte del supuesto que el lenguaje capta la esencia de las cosas, incluso de lo Absoluto. Este se transmite lingüísticamente como lo universal y por lo tanto, epistemológicamente, lo verdadero.

A esta luz, queda patente que el lenguaje ontológico se ha alejado de la experiencia humana, de la categoría fundamental de todo ser humano, caracterizada por la finitud y la culpabilidad, sobre todo desde la experiencia colectiva del desgarramiento a partir de las guerras mundiales y otras catástrofes que han dejado huellas de sangre en las páginas colectivas de la historia humana<sup>17</sup>.

Por eso, la palabra “Dios” o lo Absoluto ha muerto para muchos. De hecho se le ha utilizado a Santo Tomás de Aquino en esta empresa. Me refiero sobre todo a su concepto de *ens subsistens*<sup>18</sup> para afirmar que Dios necesita del ser absolutamente en orden a ser Dios. El Aquinate apuntaba con la noción de *ens subsistens* a una realidad más allá de lo que en la época moderna se denominaría ontología. El Aquinate hablaba de lo más allá.

---

<sup>16</sup> M. Elaide, *Imágenes y símbolos*. (Madrid: Taurus, 1974), 13.

<sup>17</sup> Cfr. J. Daniélou, *El misterio de la historia*. (San Sebastián: Dinor, 1960); A. Dondeyne, “L’historicité dans la philosophie contemporaine”, en *Revue philosophique de Louvain* 54 (1956), 5-25; 456-477; P. Ricœur, *Histoire et vérité*. (París: Seuil, 1958).

<sup>18</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q.3.

Apuntaba a lo trascendente. De ahí también ha muerto la teología y, en efecto, la ontología.

A esta luz, es preciso clamar la renovación experiencial de la teología<sup>19</sup>. Mi ensayo, que no es exhaustivo y por lo tanto es sólo exploratorio, quiere ser ante todo filosófico, pero se mueve en un campo circunscrito y liminar, esto es, en la zona fronteriza entre teología y filosofía, desde la cual brotan las aguas de la espiritualidad que manan y corren desde la fuente de la mística o la experiencia del Misterio presente<sup>20</sup>.

*De la crisis del silencio a la plenitud de la palabra:*

*Desde la zona del silencio*

El residuo de la crisis debida al fracaso de la ontología respecto a lo teológico es el silencio. Dios se ha relegado a lo que podría denominarse la “zona del silencio”.

En dicha zona se encuentra a Dios. Es imposible referirse a las cosas trascendentales dado que éstas van más allá de los límites del mundo. “Dios no se revela en el mundo”, sentencia Wittgenstein en su primera etapa filosófica. Por eso, de Dios no se puede hablar. Es trascendente. No puede expresarse. Es lo inexpressable. “Simplemente se muestra, es lo místico (*das mystik*).” El único recurso es el silencio. “De lo que no se puede hablar es menester callarse”<sup>21</sup>. En efecto, parece como que el filósofo austriaco afirmara que Dios es un termino ontológico, por ello vacío (trascendente) y sin sentido. De ahí nació el movimiento llamado el “positivismo lógico”<sup>22</sup>. Tal movimiento, al declarar que hablar de Dios y la trascendencia no tiene sentido, ha declarado, en efecto, la ausencia de Dios del lenguaje humano. El lenguaje, de acuerdo con este planteamiento, es el límite del campo experiencial del hombre.

---

<sup>19</sup> Cfr. sobre todo L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. (Indianapolis-Nueva York: The Bobs-Merrill Company, 1969).

<sup>20</sup> Reconozco que la lectura de los ensayos de A. Peperzak ha sido gratificante al reflexionar sobre estos temas. Me refiero a *Philosophy. Between Faith and Theology. Addresses to Catholic Intellectuals*. (Norte Dame: University of Notre Dame Press, 2005).

<sup>21</sup> Estas citas lapidarias se toman de L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. (Madrid: Revista de Occidente, 1957). No he seguido del todo la traducción benemérita de E. Tierno Galván. He tenido muy en cuenta las aportaciones del libro colectivo dirigido por I.M. Colpi y R.W. Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. (Bristol: Thoemmes Press, 1993).

<sup>22</sup> Cfr. A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

El silencio indica los límites de una experiencia a la vez que clama para que se superen dichos límites. La clave para traspasar dichos límites, contextualizados en el lenguaje y sublimados por el silencio, es la experiencia. A tenor de ello, muchos, tal vez por desesperación, han recurrido a la palabra de los místicos, testigos y maestros cualificados en este campo de ir más allá de los límites experienciales mostrado sobre todo en una renovación profunda del lenguaje y de sus límites. Dicha renovación lingüística, en efecto, significa la apertura de un nuevo mundo experiencial<sup>23</sup> y partiendo, a la vez, del supuesto “quien no tiene a Dios en sí, no puede experimentar [verdadamente-M.O.] su ausencia”<sup>24</sup>.

Se ha interpretado el silencio, con mucha razón, como augurio de la crisis. Dentro de la misma corriente se ha sentenciado que la mística es irracional porque es inefable, es decir, pertenece a la zona del silencio (o identificable con ella) a la cual de ninguna manera podría llegar la certidumbre del saber fundamentada por Descartes y desarrollado en la modernidad como filosofía de la subjetividad, esto es, del “sentido de sujeto”<sup>25</sup>, que conquista lo experimentable y cognoscible<sup>26</sup>. Por así decirlo, es, en efecto, la anihilación de la racionalidad poscartesiana culminando en los grandes sistemas (Kant y Hegel). El silencio ha venido a señalar para muchos el fracaso de la continuidad de la realidad, es decir, la fragmentación de la totalidad y de la identidad personal es inevitable. En efecto, el silencio pregonaba la muerte que es el fin de todo. El silencio ha venido a significar agotamiento total, es decir, el callejón sin salida que, en efecto, es la pobreza total y englobante.

### *Hacia una revaloración del silencio: A partir de la crisis experiencial*

Este breve ensayo no tiene el propósito de disertar directamente sobre la mística en sí pero sí quisiera proponer, sin entrar en detalles, un camino inspirado en la senda tomada por los místicos. De entrada, es preciso entender o tomar el vocablo experiencial “crisis” como oportunidad, oportunidad

---

<sup>23</sup> Cfr. mis reflexiones: *Filosofía, mística, lenguaje: Desde las entrañas del espíritu*. (Manila: Academia Filipina de la Lengua Española-Giraffe Books, 2008).

<sup>24</sup> S. Weil, *La pesanteur et la grâce*. (París: Plon, 1948), 93ss. También merece la pena reflexionar con M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*. (París: Mame, 1973).

<sup>25</sup> P. Lucien Marie, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*. (París: Ed. du Cerf, 1968), 144-145.

<sup>26</sup> Me han estimulado intelectualmente las reflexiones sobre el dualismo cartesiano de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 195-216.

para la creatividad, para la renovación de la tradición, de la herencia, del patrimonio común para hacerlo hablar a nuestros días dentro del contexto de la búsqueda interminable por el sentido de la realidad. En efecto, una actitud positiva en el comienzo de nuestra renovación experiencial. No debemos limitarnos a las implicaciones negativas del silencio. No debemos reducir la riqueza del silencio a una pobreza arraigada en nuestros prejuicios y preferencias por lo estrepitoso y aparatoso.

Viene bien, a estas alturas de nuestras reflexiones, prestar atención a las siguientes palabras llenas de unción de F. Rella: “Pero este silencio es una gran palabra. El silencio muestra, exhibe sin residuos lo místico. Es pues *símbolo*, palabra plena y sin arrugas, que se sustrae a la crítica y al análisis, defendiendo también la realidad de la cual se plantea como expresión. El silencio deviene, como el cuento kafkiano, el ‘guardián delante de la puerta de la ley’. ...El sentimiento del místico que se abre a los límites del mundo de los hechos propone de nuevo la división clásica entre saber y sentir, entre ciencia y experiencia que es constitutiva –fundamento– de la racionalidad poscartesiana”<sup>27</sup>.

A la vez es preciso reconocer que comúnmente la crisis o situación del occidente respecto al hablar de Dios se entiende es el resultado de un agotamiento creativo. Es decir, lo que entendemos por crisis es en realidad un malestar psicológico creativo; de repente el hombre vio que sus capacidades creativas no pueden compararse con los de tiempos atrás (los denominados clásicos). Ello tiene sus raíces en la acusación humana dirigida a la realidad. Esta acusación consiste en alegar que la realidad no se da experiencialmente tan generosamente como antes. También esta realidad es percibida como escurridiza.

En mi opinión, estas acusaciones tienen su raíz en lo ontológico. La ontología no es la metafísica, sino que es más bien la reducción de lo trascendente al sistema. Y éste es la reducción de la realidad al entendimiento humano, a las categorías intelectuales.

En realidad, esta reducción hizo que la realidad, en su riqueza inagotable, se deslizara de las manos del hombre. La ontología, en su pretensión hacia la totalidad o universalidad, es suma pobreza. La ontología ha reducido a la experiencia a un dato en el proceso gnoseológico y en efecto, ha reducido a la realidad al sistema.

---

<sup>27</sup> F. Rella, *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*. (Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1992), 22-23.

Todo ello le ha brindado una excusa al hombre de hoy, sobre todo en el campo del arte y de la creatividad. Esta excusa puede resumirse en los siguientes términos: lo actual no puede compararse con lo clásico, lo clásico no puede repetirse. Por eso, el hombre que el está condenado a vivir, experimentar y expresarse fragmentariamente, en una especie de arte generalmente denominado *kitsch* o unas formas creativas nihilistas hasta inaugurar épocas, que ahora están en boga, que señalan el fin de las grandezas (con el prefijo “post”), hasta la locura extrema de sobreañadir a una serie interminable del prefijo “post” a un “post” inicial antepuesto al adjetivo para indicar la superación (por ejemplo: “post-postmoderno”, “post-postestructuralismo”, “post-postimpresionismo”).

Pese a todo ello, pienso que subyace a estos nuevos movimientos artísticos el afán intenso o la pretensión vertiginosa de encontrar nuevas formas de expresión, nuevas formas de pensar críticas, deprimidas y deprimentes, agónicas, etc. Mas la clave para solucionar este estancamiento o impasse ha de ser el reconocimiento de lo trascendente en la obra del arte<sup>28</sup>.

Discurrir sobre el hablar de Dios en nuestros días es un auténtico reto sobre todo desde el contexto que hemos visto anteriormente. Frente a Dios existen varias actitudes y junto a las mismas hay un número casi ilimitado de variaciones, matizaciones y precisiones. Dicho de otra manera, Dios ha sido objeto de tergiversación, estudios de laboratorio, reflexiones personales, expresiones artísticas e incluso de la indiferencia y negación muy generalizadas sobre todo en las llamadas generaciones “x”, “y”, y “z”.

El siglo XX, con su horizonte de la violencia e incertidumbre, ha sido un tiempo fructífero en la historia del pensamiento respecto a Dios. Es difícil resumir o por lo menos delimitar con precisión todas las tendencias y acontecimientos ocurridos. Incluso los consabidos esquemas consignados por los más renombrados historiadores del pensamiento no son adecuados para enmarcar la diversidad aludida.

Cabe señalar, a este respecto, la llamada actitud “existencialista” en que la negación de Dios significa libertad para el hombre (Freud, Sartre) o la reducción de Dios como un ente entre los demás en favor de la búsqueda por el ser (*Sein*) de los seres (Heidegger). En las postrimerías del siglo XIX, colectivamente se oyeron los martillazos de la muerte de Dios (Gott ist tot) y el nacimiento del *übermensch* (Nietzsche). En medio de esta muerte, se preocupó por la inmortalidad de Dios y el anhelo por dicha inmortalidad se identificó con el anhelo de Dios (Unamuno). Junto a ello, brotó una

---

<sup>28</sup> Cfr. G. Steiner, *Real Presences*. (Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1989).

nueva y fuerte corriente atea, llamada por un autor “eclipse de Dios” (Buber) predominante en el occidente. Quizá el siglo XXI es el siglo de la espera (*attente*) de Dios (Weil).

Pero si se hace desde otra orilla es una oportunidad creativa. En vez de atemorizarnos por la “crisis” deberíamos, a mi juicio, buscar las raíces del hablar de Dios, que es la experiencia y de la que han hablado los místicos.

Muchos ríos de tinta ya se han derramado para discernir si es posible hablar de Dios –más o menos teniendo en cuenta la crisis en el sentido convencional. Esos escritos ciertamente tienen sus méritos y han de servir como punto de arranque para nuevas investigaciones como la nuestra.

Nos interesa más bien el sentido originario del hablar de Dios: la sabiduría detrás de este hablar, su verdadera naturaleza, su raíz escondida.

De verdad, se ha producido la muerte de la tradición; la tradición ontológica es un fracaso. Desde su pretensión originaria, que consistía en convertir la realidad en sistema y en reducir la experiencia a un dato gnoseológico, ya tenía el destino de fracasar. Desde el principio ya era un fracaso. El único exitazo de un fracasado consiste en fracasar.

Por lo menos, la muerte de la tradición ontológica ha ocasionado la búsqueda incesante de nuevas formas. Estas han nacido del reconocimiento que la absolutización del ser ha convertido al mismísimo ser en la cáscara de nuestro lenguaje y de nuestra capacidad crítica en lugar de elevarlo a una categoría originaria y omnipresente en toda actividad especulativa e incluso práctica. En este sentido, no debería extrañarnos la insistencia de pensadores como Levinas, quienes han sobrevivido a la tiranía del ser, en la necesidad de ir más allá de la ontología<sup>29</sup>. Efectivamente, es esta una llamada al desprendimiento de lo ontológico<sup>30</sup>, es decir, desprenderse de la nada, viéndolo como nada en orden a abrazar el verdadero Todo<sup>31</sup>.

Mediante la ontología, el pensamiento humano ha confundido al Dios verdadero y vivo con los ídolos del pensamiento humano hechos concretos en la cultura, matriz de toda actividad especulativa y práctica.

En oriente, por ejemplo, en particular en Japón, surgió el Zen y su insistencia en la muerte de Dios; es decir, la muerte de las formas tradicionales (convencionales) de hablar de Dios, de adorarlo para descubrir el gran vacío, la gran nada (Satori o Nirvana en el budismo tradicional). En los Vedas, los

---

<sup>29</sup> Cfr. E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987).

<sup>30</sup> Cfr. Meister Eckhart, *Deutsche predigten und traktate*. (Múnich: J. Quint, 1963).

<sup>31</sup> Véanse mis reflexiones: “Todo-Nada: Revaloración mistagógico-pedagógica de la valoración sanjuanista”, en *Studium* 45 (2005), 263-276.

sabios han convertido en estribillo “neti, neti, neti” o ni esto ni siquiera esto. En el occidente, se ha llegado al extremo de la teología apofática o negativa del Pseudo-Dionisio. Todo ello es un llamamiento a ir más allá de las categorías del pensamiento sistemático que es la ejecución ontológica.

Otro ejemplo a tener en cuenta, en filipino (tagalo), no existe una palabra que equivalga al “ser” (*on, ens, sein, being, être, ser, essere*), pese a intentos de algunos autores filipinos de traducirlo albergando buenas intenciones pero traicionando lo verdaderamente filipino. Más bien el filipino insiste en lo trascendente, en lo metafísico (en el “hiwaga” o misterio que va más allá de cualquier ontologización). Hablan los filipinos de la realidad como “totoo”, esto es, lo verdadero o la verdad en sí. Hablan de la experiencia como “karanasan” no como dato empírico, sino como evento, como mediación en que se da el “mahiwaga” que se identifica con lo Absoluto. Aunque se puede hablar de “bagay” (objetos o cosas) o “mayroon” (hay o lo que hay), estos, aunque se los puede señalar con el dedo, no deben entenderse, esforzadamente, como traducciones ontológicas de la palabra “ser” –que en efecto es un concordismo ontológico de la herencia intelectual y espiritual de los filipinos–, sino como despliegues de la verdad o de lo verdadero (como “totoo” o “katotohan”), que se experimenta (como “karanasan”) y no simplemente se experimenta. En filipino o tagalo, hay un vocablo que significa “nada”, que es “wala”, que en otros lenguajes, como por ejemplo, el cebuano significa negación. En la lengua filipina no hay totalidad ontológica, sino una plenitud metafísica “captada” experiencialmente como “mahiwaga”, como Misterio, como Presencia, como “nandayan” en una tautología no exacta, sino que señala lo más allá de las fronteras del todo ontológico, del “lahat”. Si bien, léxicamente no es muy rica la lengua filipina, posee una riqueza verdaderamente metafísica que va más allá de los límites ontológicos que se enroscan en juegos lexicales y perifrasis idiomáticas. De hecho, en filipino se dice “higit sa lahat” que no es simplemente “sobre todo”, sino “más allá del todo”. En efecto, así se señala la plenitud más allá de la palabra reducida al ser<sup>32</sup>. Es la Palabra Originaria que se hizo carne, que se hizo Presencia (y no simplemente presente).

---

<sup>32</sup> He de confesar que originalmente se me ha pedido un ensayo sobre el pensamiento filipino. En vez de hablar del pensamiento filipino o abogar lo que podría denominarse “filosofía filipina”, he optado por filosofar, siendo filipino y utilizando mi formación recibida tanto en oriente como en occidente. Pienso que todo se ha hecho hasta el momento en pro de la llamada filosofía filipina no pasa de ser antropología cultural o sociología lingüística. En mi opinión, los que han llegado al nivel estrictamente filosófico han tergiversado el espíritu filipino por sus motivaciones ontológicas.

La plenitud de la palabra consiste en la superación de cualquier pretensión ontológica y trascender hacia lo metafísico. Los filósofos y teólogos que han desarrollado sus labores bajo el patrocinio de la ontología piensan que han dado en el blanco de Dios, sin darse cuenta de que el hombre es el verdadero blanco de Dios.

*El camino experiencial: La clave para la renovación de la teología*

La experiencia es ante todo mediación de lo Absoluto en su trascendencia en la historicidad finita y culpable del hombre inmanente. Es un “evento” que permite la presencia, presencia de lo ausente (trascendente) en lo inmanente creando así la historia, la narrativa de la presencia.

La teología, en orden a renovarse, debería nutrirse de esta noción de la experiencia y cultivarla en su reflexión. De esta manera, la teología no sólo se entendería “hablar de Dios”, conceptualización ésta sumamente pobre, sino que sería lo que verdaderamente es desde el principio: “Dios habla”. Mejor dicho, es *Dios quien habla* porque es la Presencia en sí, ofrecida como Misterio, experimentado desde la finitud y culpabilidad de la inmanencia humana en la que se escribe la narrativa de la misma Presencia en sí.

El Misterio no es una categoría, sino que es la manera como el hombre capta a Dios siendo Presencia en sí, tras la ausencia del Ser Supremo de la ontología, que es la fabricación del sistema, es decir, del entendimiento totalizante. El Misterio es presencia de lo Infinito en lo finito.

Como dejamos dicho, este ensayo no trata de la mística o de los místicos en sí pero hay que reconocer que la clave para la renovación verdaderamente metafísica (y no ontológica) de la teología la tienen los místicos, quienes en palabras de G. Bruno, “por estar avezados a ser más capaces para la contemplación y por estar naturalmente dotados de un espíritu lúcido e intelectual... agudizan los sentidos por medio del fuego del deseo y el hálito de la intención, y, con el aliento de la cogitativa facultad, encienden la luz racional, con la cual ven más allá de lo ordinario; y éstos no vienen al fin a hablar como receptáculos o instrumentos, sino como principales artífices y eficientes”<sup>33</sup>.

Los místicos reconocen que “la última profundidad de lo humano es realmente sagrado y trascendente”<sup>34</sup>. De ahí, los místicos han indagado

---

<sup>33</sup> G. Bruno, *Los heroicos furores*. (Madrid: Ed. Tecnos, 1987), 56-57.

<sup>34</sup> Son estas palabras luminosas de A. Blanch, *El espíritu de la letra. Acercamiento creyente a la literatura* (Madrid: Ed. PPC, 2002), 153.

sobre la relación entre lo Absoluto y lo finito y culpable, entre lo finito y lo infinito, no para prometer totalidades o postular universalidades, sino para reclamar la Presencia en sí en medio de las presencias superficiales que vienen a ser ausencias o vacíos o noches oscuras tanto individuales como colectivas.

Dios, que es lo Absoluto experimentado siendo Persona, y que es Misterio en su presencia en el horizonte finito, en su trascendencia se oculta pero está dispuesto, desde la eternidad, a darse por Amor en su trascendencia, es decir, se deja experimentar, mediar en su infinitud no para ser reducido al Ser o al sistema sino para hacerse visible en las más variadas configuraciones de lo finito en la historia, que se contextualiza en la cultura, que a mi parecer, posee las siguientes dimensiones fundamentales: a) como narrativa global o parcial o *historia*; b) como camino confesional de la religación institucional o privada o *religión*; c) como actuación individual o colectiva o *libertad*; y d) como convivencia comunitaria o *política*.

En la experiencia, lo Absoluto en sí se revela como Dios y no como el ser. Se revela como Dios, en clave relacional: para ser Padre, Hijo y Espíritu Santo, en la tradición cristiana, invitando al hombre a una relacionalidad participativa. Así se experimentará la realidad en su fuente, en toda su riqueza inagotable.

Los místicos no han querido ser sistematizadores o reductores sino testigos, profetas (portavoces), discípulos formados para ser amigos íntimos (en el lenguaje místico esta amistad se ha denominado como relación filial y sponsal) en orden a ser maestros o iniciadores en la dinámica experiencial de la Realidad en sí (mistagogos).

Y todo ello lo han realizado arraigando el lenguaje en la experiencia y realizando el despliegue del mismo lenguaje en un juego o ejecución que se desliza en los momentos de lo próximo y lo lejano, de lo oculto y de lo manifiesto, liberando toda pretensión humana de la ambición inhumana de conquistar el universo mediante el saber (reduciéndolo todo a sistemas que son las configuraciones estructurales del ser) a una comunión más profunda traspasando los límites del sistema, las fronteras de la pretensión hacia el saber absoluto.

El saber absoluto es reducirlo todo a representaciones, al conocer. En efecto, la ontología es una teoría del conocimiento a través del lenguaje, que es la esencia del ser. Consiste en crear representaciones para abrir sistemas o reducciones de la realidad por ser real al ser, patente desde por lo menos Kant y culminando en Hegel. El filósofo malogrado M. Foucault resume todo esto con palabras llenas de unción. Séame permitido citarlo a continuación: "Frente a esta abertura sobre lo trascendental y simétricamente a

ella, otra forma de pensamiento se plantea la pregunta por las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado del ser mismo que se encuentra representado en ellas: lo que, en el horizonte de todas las representaciones reales, se indica de suyo como fundamento de su unidad son estos objetos nunca objetivables, estas representaciones jamás representables del todo, estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas realidades que se retiran en la medida misma en que son fundamentadoras de lo que se da y se adelanta hasta nosotros: el poder del trabajo, la fuerza de la vida, el poder de hablar. A partir de estas formas que rondan en los límites exteriores de nuestra experiencia, el valor de las cosas, la organización de los vivientes, la estructura gramatical y la afinidad histórica de las lenguas llegan hasta nuestra representación y nos solicitan la tarea, quizá infinita, del conocimiento... La nueva positividad de las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía están en correspondencia con la instauración de una filosofía trascendental”<sup>35</sup>.

El resultado es la plenitud de la Presencia en su inagotabilidad de la que podemos beber para proseguir con nuestros esfuerzos colectivos en orden a mejorar las condiciones de nuestra convivencia. La Presencia es el encuentro de lo infinito y lo finito, de lo Absoluto y lo no-absoluto.

Precisemos. Esta Presencia se presenta como Misterio, la mediación experiencial de lo trascendente en lo inmanente creando una historia, una narrativa experiencial que aspira a poseer carácter soteriológico, ungiendo a los hombres con el bálsamo santificador de la participación de lo finito en lo infinito.

No podemos seguir bebiendo de pozos secos o empobrecidos, que ha dado lugar a nuestra pobreza compartida<sup>36</sup>. Esta, a su vez, es la raíz de nuestro egoísmo, de nuestras tendencias destructivas o nihilistas hechas concretas en la guerra, en la corrupción, en el hambre, en el terrorismo, etc. Nuestros pozos se han secado por nuestro reduccionismo ontológico cuyas promesas totalizantes son carentes de verdadero significado y más bien vacías.

De hecho, estas mismas promesas son parasíticas, pues nos han robado de la riqueza, sin que nos demos cuenta, de nuestra aspiración a lo trascendente, es decir, de nuestra vocación metafísica que es innata. Ser hombre es ser metafísico por vocación porque el hombre es experiencia de Dios, es manera finita de ser Dios, como gusta decir a Zubiri<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*. (México: Siglo XXI Editores, 1991), 239.

<sup>36</sup> Reconozco la inspiración de G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993).

<sup>37</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios*. (Madrid: Ed. Alianza, 1984).

*Reducción teológica a “hablar de Dios” y caminos de redescubrimiento*

Reducir la teología a un mero “hablar de Dios”, por muy sofisticado que sea, como demuestra la historia de la teología (desde Platón y Aristóteles, pasando por Plotino, Pseudo-Dionisio, Agustín, Anselmo, Buena-ventura, Tomás de Aquino, y de manera especial también por Ignacio de Loyola, Fray Luis de León, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Juan Bautista de la Concepción, a los nombres más próceres de nuestra época como Guardini, Rahner, Schillebeeckx, Chenu, Congar, Von Balthasar, Barth, Bultmann, Tillich, Pannenberg, Arintero, Garrigou-Lagrange, Xiberta, Ramírez, Cuervo, Alfaro, De Lubac, Daniélou, Vaggagani, Marsili, Küng, Bandera, Pikaza etc.), es nada menos que robarle la voz a lo Absoluto, quien debe hablar, quien se deja experimentar en su infinitud, con rostro, esto es, como Persona, como Dios<sup>38</sup>.

El Dios ontológico está encerrado en fórmulas humanas o conceptos y no con “su misma realidad viviente. A esta luz, cabe citar a una voz autorizada quien ha visto en el hablar místico o espiritual un gran valor teológico, más allá de lo meramente ontológico. Me refiero al Cardenal Congar: “En cuanto a la ontología, ellos (los espirituales-M.O.) conservan la de la relación del ser espiritual con la realidad y con la verdad de Dios; no con un Dios tal como está encerrado en las fórmulas humanas, sino con su misma realidad viviente. Su ontología, de ningún modo es óptica, es la de la relación espiritual entre el hombre y Dios, realizada en el hombre por su acción soberana. Responde a una antropología espiritual interpretado por completo dentro de su relación con la acción divina, recibida en ellos”<sup>39</sup>. Se refiere este autor a la mística (lo recibido). Y lo que se recibe es el mismísimo principio metafísica (la acción divina) en toda su dinamicidad.

Es, en efecto, una actitud ontológica (que en realidad es óptica, conforme a la terminología empleada por Congar) que ha producido el silencio atroz, sobre todo en medio de los momentos más álgidos de nuestra narrativa compartida como Auschwitz o las torres gemelas de Nueva York o la estación de Renfe en Madrid o la guerra en Iraq con la crisis global económica tras estas guerras.

---

<sup>38</sup> Con agudeza, afirma G. Scholem diferencia el Dios de Plotino (y en efecto, el Dios de los filósofos griegos) del Dios de la Persona afirmando que aquél carece del carácter personal, ver: “La lutte entre le Dieu de Plotin et le Dieu de la Bible dans la Kabbale ancienne”, en Idem., *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique jive*. (París: Editions du Cerf, 1983), 19-21.

<sup>39</sup> Y. Congar, “Lenguaje de los espirituales y lenguaje de los teólogos”, en Idem., *Situación y tareas de la teología hoy* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970), 181.

Peero con la muerte del dios ontológico, es decir, la superación de la ontología el hombre se encuentra en la intemperie experiencial que clama el regreso del Dios verdadero y vivo en la experiencia, como experiencia, como Dios que se hace mediación, que se hace encontradizo. Y este camino lo han descubierto los místicos partiendo de la Encarnación que es el Misterio clave por el que Dios se hace Misterio constante en nuestra historia, sin reducirse óptica u ontológicamente.

La teología posee una vocación metafísica que brota *de profundis tenebrare*, de lo que Cassirer ha llamado con acierto “conciencia religiosa”<sup>40</sup>. Es por su naturaleza metafísica. Sólo en la metafísica la teología llegará a su sobrenaturaleza innata. Consiste ésta en dejarle hablar a Dios, en dejarnos amar por Él sabiendo que nuestro hablar nunca podría agotarlo. Lo mejor sería dejarlo hablar, dejarlo dejarse experimentar tal como es, más allá de nuestras pretensiones ontológicas y sistemáticas.

De esta manera, su Presencia permanecerá en nosotros, en nuestra narrativa experiencial pese a los males que nos acompañan en el viaje que consiste en transformar en nuestro ser ahí (*Dasein*) o existencia en ser ahí para alguien y para algo. Y esto es vivir, vivir para alguien, es decir, vivir “metafísicamente”, que es igual que vivir “místicamente”, pues es vivir para Dios, quien mora en nosotros en su trascendencia pese a nuestra finitud y culpabilidad<sup>41</sup>.

MACARIO OFILADA MINA  
Manila (Filipinas)

## Derroteros y “tornaviaje” de Andrés de Urdaneta

El navegante portugués Bartolomé Díaz pasa el Cabo de Buena Esperanza y el año 1487 está en Oriente. Las mercancías e informaciones que trae interesan a mercaderes y al rey.

Años después, Cristobal Colón, marino, «profeta» y con aspiraciones de liberar «la casa Santa», ofrece al Trono de Castilla –León tesoros a los que se llega navegando al oeste– Poniente de las Islas Canarias y, con el debido permiso real, descubre «islas y tierra firme de las Indias» o «nuevo mundo».

Tales descubrimientos cambian el contenido de Tratados<sup>1</sup>. Por ello las Partes acuden al arbitraje del Papa<sup>2</sup> y con el fin de acordar detalles las Coronas ponen el asunto en manos de expertos. De la negociación nace el «Tratado de Tordesillas»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por el Tratado de Alcáçovas, 4 de septiembre de 1479, Castilla recibe las Islas Canarias y es del Reino de Portugal «todo lo que es hallado o se hallare, conquistase o descubriese en los dichos términos (Madeira, Azores, Cabo Verde, Guinea), allende de que es ocupado o descubierto»

<sup>2</sup> Alejandro VI publica dos Bulas « Inter Caetera ». De tierras y mares, 100 leguas al oeste de las Azores y Cabo Verde, pertenecerán a la Corona de Castilla. La parte oriental será de Portugal.

<sup>3</sup> «Tratado de Tordesillas» firmado el 7 de junio de 1594 y ratificado por los Reyes Católicos en Arévalo el 2 de julio de 1494. Don Juan II lo ratifica el 5 de sept. en Setubal. La demarcación pontificia cambia, ya que sería de Portugal cuanto se encontrase 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde y, por consiguiente su autoridad se extiende hasta el 46 ° 37'. En el texto se lee: «Y que todo lo que hasta aquí tenga hallado y descubierto y de aquí adelante se hubiese y descubriese por el dicho señor rey de Portugal y por sus navíos, así islas como tierra firme, desde la dicha raya arriba, dada en la forma susodicha, yendo por dicha parte de levante, dentro de la dicha raya a la parte de levante, o de norte o de sur de ella, tanto que sea atravesando la dicha raya, que esto sea y quede, pertenezca al dicho señor rey de Portugal y a sus sucesores para siempre jamás. Y todo lo otro... que todo sea y quede y pertenezca a los dichos señores rey y reina de Castilla y de León... y a sus sucesores para siempre jamás». La versión portuguesa está en el Archivo General de Indias. Referencia: ES 41091.

Navegantes portugueses, con el permiso de su Rey y capital de financieros y comerciantes, desde los años 1498, 1509, 1510, 1511, 1513 y 1514, llegando a Oriente, se instalan en Goa, Malaca y Macao. Hechos como el descubrimiento del «Gran Golfo» = Océano Pacífico por Nuñez de Balboa el año 1513; la entrada en México de Hernán Cortés el año 1519; el paso de un Océano al otro por Fernando Magallanes, matado en Mactán, isla de Cebú el año 1521; la llegada de Juan Sebastian Elcano en la nave Vitoria a San Lucar de Barrameda el 6 de nov. de 1522 que le convierte en el primer hombre que da la vuelta al mundo y a quien Carlos I permite poner en sus armas el lema: «primus circumdedisti me», favorecen el «acrecentamiento de su patrimonio y corona real de Castilla» y «servicio de Dios».

Derrotero de Frey García de Loaysa, Juan Sebastian Elcano, Andrés de Urdaneta<sup>4</sup>:

Andrés de Urdaneta nacido en Villafranca de Oria el año 1508? escribe: «Julio de 1525 años sale (una expedición) de Coruña para las yslas de Maluco donde nasce el clavo (especie aromática)... Guiaba el Comendador Fray García de Loaysa... Juan Sebastian Elcano natural de la Villa Guitaria (Getería) (era) Capitán de la segunda nao nombrada Santi Spiritus...

Miércoles 2 de agosto en Gomera (Islas Canarias)... comenzamos a hazer camino al sur para yr por el Estrecho de Magallanes»<sup>5</sup>.

---

Selección de documentos de AGI, 1 N. 1. La versión española se conserva en el Archivo Nacional de Torre do Tombo. Referencia : Portugal. Torre do Tombo, Gaveta 17, mc, 2, doc. 24. (PT-TT-GAV/17/2/24).

Los barcos castellanos estaban autorizados a atravesar territorio portugués a su vuelta. El Papa Alejandro VI no confirmó este «Tratado»; sin embargo sí lo hizo el Papa Julio II por medio de la Bula « Ea quae pro bono pacis » publicada el 24 de enero 1506. (Archivo Nacional da Torre do Tombo. Lisboa, Bulas).

<sup>4</sup> La fuente principal que utilizo para presentar este derrotero es el documento: «Relación de los sucesos de la armada del comendador García de Loaisa desde 24 de Julio de 1525 hasta el año 1535». (Real Biblioteca, Madrid. Palacio Real. Patrimonio Nacional. Autor: Andrés de Urdaneta. Signatura: II- 1465). (Microfilmado en Madrid, año 1991). Este documento tiene 76 folios recto y verso. Los primeros 16 folios contienen narraciones de navegantes perdidos, hambrientos, sedientos, enfermos y entre «tormentas desaforadas» (fol. 5), casi desesperados, aunque con alguna esperanza en Dios, viven esperando la muerte por islas «Hayti», Jamaica ... Urdaneta ve y asiste a parte de las tragedias que describe. Algunas se las cuenta el conquistador Alvarado. Desde el folio 17 al 75 es una «Relación de Andrés de Urdaneta... fraile de... S. Agustin».

El documento de la Real Biblioteca se parece a la «Relación escrita y presentada al Emperador por Andrés de Urdaneta de los sucesos de la armada del Comendador Loaisa, desde 24 de 1525 hasta el año 1535 » firmada por el mismo Andrés de Urdaneta en Valladolid el 26 de febreo de 1537 ( Archivo General de Indias. Sevilla. A :G :I. Patronato, 36. R.37).

<sup>5</sup> Fol. 17 recto.

El 12 enero 1526 navegan por el rio Santa Cruz (Patagonia), padecen sed, «solo me remediara con mis orines y así lo hice». El 21 de enero observan a «patagones». «Eran indios de los quales trajeron uno el qual era muy grande cuerpo... el qual traía vestido un pellejo de zebra... y en la cabeza traía una plumas blancas de ave»<sup>6</sup>. Atravesado con mil cuitas el Estrecho de Magallanes se encuentran con las «once mil vírgenes» (Islas de Santa Inés?). Entrados «a la mar larga» los piojos les atacan. Cerca del Puerto San Jorge (Ecuador, provincia Güayas) mueren Diego de Cobarrubias, Frey Lope de Loaysa, Rodrigo Bermejo y el «lunes a seis dias de agosto falleció el manífico señor Sebastian del Cano»<sup>7</sup>.

«A quatro días del mes de setiembre...vimos tierra y era una de las islas de los Ladrones» (Marianas). Hacia ellos acude un marinero natural de Vigo quien había formado parte de los desilusionados en la expedición de Magallanes. Muere el capitán Toribio Alonso de Salazar, toma el mando Martín Iñiguez de Carquizano a quien sucede Hernando de la Torre. Procuran navegar hacia «Cebua» pero el viento les «lleva a Moluco».

Los portugueses, instalados en la fortaleza de Temate, son informados de la presencia de los españoles y tanto De Brito como Don Gorge de Meneses les notifican que aquellas tierras les pertenecen. Unos y otros procuran atraer a su bando a señores de diferentes islas e incluso luchan entre sí. A las costas de Mindanao y Malucos desde Nueva España llega Don Alvaro Saavedra Cerón. Sin embargo, las disensiones con los portugueses en Tidore, Gilolo... no cesan. Urdaneta es enviado por el capitán Hernando de la Torre a dialogar con Don Gonzalo Pereyra y, en tales circunstancias, «teníamos noticia que S. M. había empeñado las dichas yslas y a las Molocas al Rey de Portugal lo qual teniamos pensado de nos yr de las dichas yslas para España»<sup>8</sup>. «Al fin de febrero de 1525 –cuenta Urdaneta– parti de las yslas Moloca para la India de Portugal». El 25 de junio de 1536, Urdaneta, acompañado de su hija y consciente que es el segundo hombre en dar la vuelta al mundo, entra en Lisboa.

---

<sup>6</sup> Fol. 20 recto

<sup>7</sup> Fol. 26r.

<sup>8</sup> Fols. 71 verso y 72 recto. El Tratado de Zaragoza es firmado el 22 de abril 1529 por expertos de Carlos I de España y Juan III de Portugal. España vende a Portugal «todo derecho, acción, dominio, propiedad, posesión o casi posesión y de todo derecho a navegar, contratar y comerciar en el Maluco, por 350.000 ducados de oro, de 375 maravedises cada uno» (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa. Gaveta 18, maço 8, n° 29).

Derrotero de Fray Andrés de Urdaneta con Miguel López de Legazpi y «tornaviaje»<sup>9</sup>:

A. de Urdaneta en compañía de Pedro Alvarado e interesados se informan, informan y contratan en la Casa de Contratación de Sevilla. Con proyectos acordados llegan a Santo Domingo. Alvarado muere. Urdaneta en Nueva España continúa dialogando sobre lo que ha visto y conoce. Con amigos examinan las expediciones y fracasos de Grijalba, año 1536; de Villalobos, año 1542 ; de la Torre, año 1543 e Íñigo Ortiz de Retes, año 1545. Urdaneta conoce a los agustinos favorecidos por un hermano de Alvarado, gobernador en Michoacan y padre de un agustino quien con los PP. de San Román, Alosa de Veracruz y Alonso Gutierrez, defensor de Copérnico y Rethius en la obra «Physica Speculatio», fundan el Colegio Mayor de Tiritio donde, entre otras cosas, se enseñan las matemáticas y cosmografía. Andrés de Urdaneta el año 1552 profesa en la Orden de San Agustín<sup>10</sup>. Dialoga con el Virrey Luis de Velasco y tanto insiste sobre la posibilidad de volver desde Filipinas que el P. Esteban de Salazar comenta: «Prometí con tanta deliberación la buelta de Filipinas a la Nueva España, que con ser hombre modestísimo en hablar, solía decir que él haría volver no una nave, sino una carreta». Tal afirmación contrasta con la del misionero Francisco Javier, quien desde India escribía a un hermano de la Orden: «No manden más armadas por via de Nueva España a descubrir las Islas Pláteas... los navíos no tienen ninguna salvación».

Sucesos favorecen se pida ayuda a Fray Urdaneta. Felipe II, año 1556, es Rey de España y con el fin de afixiar el Imperio Otomano, pagar gastos y preparar viajes a China, necesita capital, aumentar el control sobre los mercados de la especería y volver con las mercancías a Nueva España. El

---

<sup>9</sup> Sin olvidar otras fuentes consulto: Mss. P. Goyangos. Actualmente Biblioteca de Inglaterra. Londres. Add.28.189. paper, small 4 to. ff. 8. XVI. Cent. En la relación de viajes están:

3. «Principio y relación y derrotero de Estevan Rodriguez piloto del descubrimiento de las yslas del Poniente.

4. Derrotero del piloto Rodrigo de Espinosa de la vuelta de las yslas del Poniente» Add. 9944. paper. In folio ff. 306. XVI. cent

El P. Isacio Rodríguez y su colosal obra: «Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas» es un referente. Importante es la conferencia del P. Sierra sobre «Urdaneta y el «Tornaviaje» y digna de elogio es la publicación: AA.VV «Descubrimientos españoles en el Mar del Sur».

<sup>10</sup> En la Orden de San Agustín profesan: Mendel, Lutero, Erasmus, Urdaneta, Fray Luis de León, P. Flórez...

Virrey notifica la «experiencia» de Urdaneta quien es «el mejor e más cierto cosmógrafo», «el que ha de gobernar y guiar la jornada»... El Virrey muere y con el mandato de la Audiencia, el 21 de noviembre de 1564 desde el Puerto de Navidad, con Legazpi como Capitan general y Urdaneta en calidad de guía, comienza el derrotero de capitanes, marineros y agustinos en los Galeones San Pedro y San Pablo y Pataches San Juan y San Lucas. Rumbo hacia Filipinas pasan al sur de las Islas Hawaii, descubren las islas «Barbados» = Mejit, «Los Placeres» = Ailuk, «Los Pájaros» = Jemo, «Hermanas»= Aotho y el 23 de enero 1565, llegados a la Isla Los Ladrones y Guam, Legazpi pronuncia la fórmula de posesión en nombre del Rey y Urdaneta celebra Misa. El 13 de febrero dificultosamente comienzan a abrir negociaciones y ganar espacio en las islas Samar y Cebú en Filipinas. El 16 de mayo en una casa se encuentra el «Niño Jesús de Cebú», que se convierte en signo de unión entre Filipinas y España.

#### «Tornaviaje»

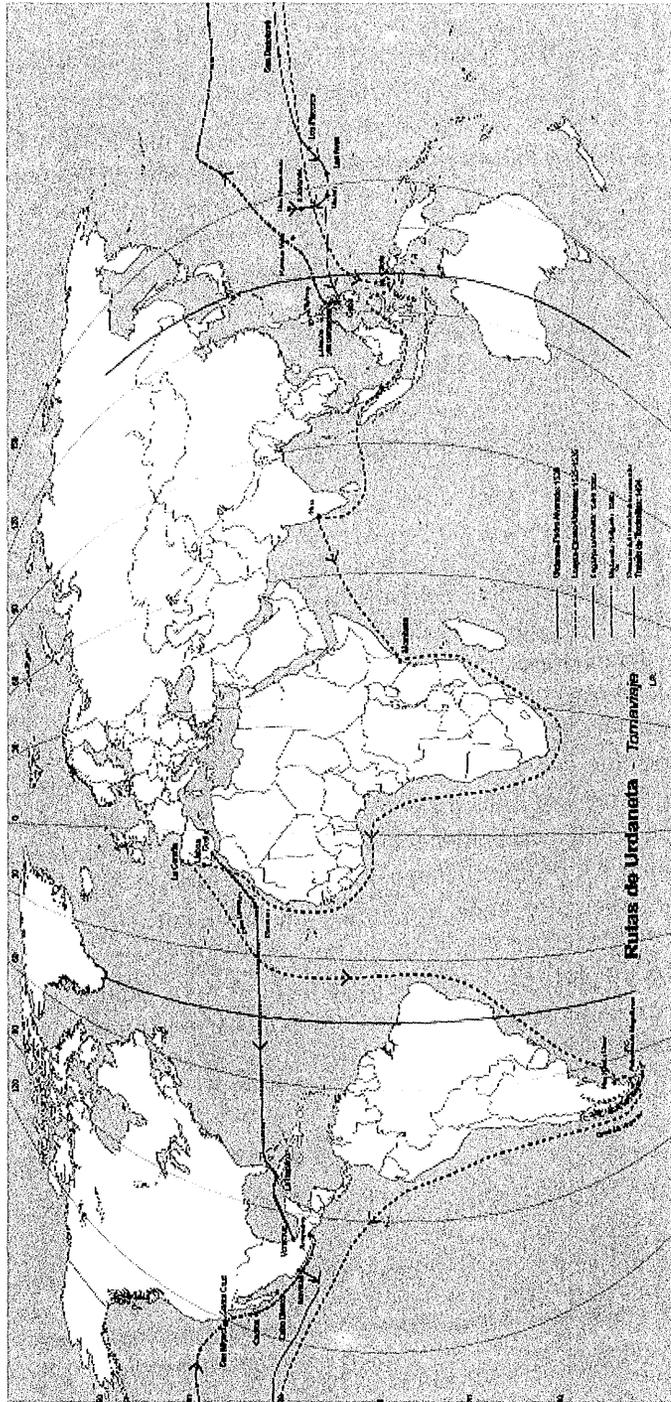
Legazpi queda en Cebú. Felipe Salgado es el nuevo Capitán. El 1 de Junio salen de Cebú y por el estrecho San Bernardino entran en el Oceano. A la derecha dejan «Parece Vela». Ascienden a 29° y a las corrientes Kouro-Chivo, el 3 de agosto llegan a los 39° 30 y el 18 septiembre 1565 Rodrigo Espinosa comenta: "Pareció al padre prior y a mi que fuésemos gobernando al oeste porque conforme a una figura que él traía estaban estas islas cerca de tierra firme (California)». Están ante la isla Deseada=¿Isla San Miguel? desde donde descenden a la Isla Cedros. En el Puerto de Navidad les notifican que Alonso Arellano, desertor con el Petache San Lucas, empujado por las corrientes, hacía dos meses que había entrado en el Puerto. El año 1592 el P. Gaspar de San Agustín nota: «Llegando al Puerto de Acapulco -8 oct.- pintó Urdaneta la carta con todos los vientos y derroteros, puntos y cabos tan cumplidamente que es su carta la que hoy se sigue, sin haberle añadido cosa alguna».

#### *Conclusiones*

Hasta el año 1815 el Galeón Acapulco-Manila o Nao de China navegó de manera continua.

Oriente, América y Europa se beneficiaron y benefician del esfuerzo y ciencia de Andrés de Urdaneta.

LEANDRO RODRÍGUEZ



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

ZAPFF, Burkard M., *Jesus Sirach. 25-51* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Echter Verlag, Würzburg 2010, 24 x 15, 133 pp.

Esta colección de comentarios al antiguo Testamento siguiendo la versión alemana de la Biblia, que es la que se usa en la liturgia, se publica con regularidad. El comentario a la primera parte del libro del Sirácida se publicó en 2002 con la firma de Josef Schreiner. Éste autor sintiéndose ya enfermo, encomendó la continuación a B. Zapff, quien sigue las líneas generales de Schreiner. Esta serie de comentarios es sucinta y breve y está dirigida mayormente a un público amplio; ofrece una lectura creyente. El autor no añade una introducción nueva sino que se remite a la hecha por Schreiner y que se halla en el vol. I. La crítica textual es también escasa. Se limita a señalar las lecturas distintas: la del texto hebreo, allí donde se conserva, la versión de LXX y la siríaca, así como los lugares en que el autor se siente obligado a separarse de la versión adoptada. El comentario se limita a allanar las dificultades de comprensión que el texto presenta. Como el libro carece de "Excursus", el autor va a veces más allá del comentario, para exponer ideas doctrinales más amplias que apoya en otros textos del mismo Sirácida. El comentario se lee con provecho y es muy útil.—  
C. MIELGO.

BIENERT, David C., *Bibelkunde des Neuen Testaments*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010, 22,5 x 15, 320 pp.

Los cambios académicos acaecidos en los últimos años dentro del ámbito universitario alemán han propiciado nuevos manuales para la preparación de los exámenes. Se trata de un manual de introducción al NT que plantea las preguntas adecuadas al texto y está destinado tanto para las personas que se presentarán a los exámenes destinados a los profesores de institutos como a quienes realicen la carrera académica de teología protestante. El estudiante adquiere una visión panorámica de los libros del NT mediante una breve introducción a cada libro o grupo de libros, donde aborda los temas clásicos como son el autor, la fecha y el lugar de composición, la comunidad o el contexto vital. Cada capítulo se inicia con un esquema orientador. En un segundo apartado, expone el contenido del escrito. Un tercer epígrafe ofrece cuestiones para trabajar y profundizar, bien sean sobre el libro en cuestión, sobre Jesús, sobre temas específicos... Otro apartado muestra la estructura del escrito (evangelio, cartas...) y finalmente sugiere memorizar los textos relevantes. Además, se ofrecen lecturas de manuales para profundizar en la temática mediante una serie de preguntas, y el último capítulo presenta una información general sobre cada persona del NT, sobre los temas teológicos más relevantes y las tradiciones. El estudiante se debe preguntar ¿qué es importante?, planteando para ello las preguntas adecuadas. El libro está diseñado

de forma muy didáctica y visual gracias a multitud de esquemas y gráficos, lo cual facilita la comprensión. Se encuentra algún error tipográfico: p. 63 escribe cap. XVI en lugar del XIV.- D.A. CINEIRA.

MARKSCHIES, Christoph, *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo?* (Verdad e Imagen Minor 26), trad. C. Ruiz-Garrido, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009, 12 x 19, 128 pp.

Markschies reúne diversos testimonios paganos y cristianos de la Antigüedad sobre las razones del éxito cristiano en un “mundo lleno de dioses”, explicaciones todas ellas de orientación histórico-social y de la historia de la mentalidad. En un segundo capítulo aborda las respuestas modernas a esa misma cuestión, ofreciendo la opinión y los presupuestos sistemático-teológicos de varios estudiosos: Richard Rothe, Adolf Hausrath, Ernst Troeltsch, Hans von Schubert, Adolf von Harnack. El último capítulo ofrece sus propias reflexiones, aduciendo siete razones para responder al título del libro: a) el impacto personal que mártires y misioneros ocasionaban en los no cristianos; b) la sencillez de su doctrina hablaba de manera atractiva a las personas sencillas y les asignaba un valor infinito; c) los efectos de la teología cristiana sobre los intelectuales de la Antigüedad (búsqueda de la explicación del mal); d) la teología cristiana simplificó las complicadas reflexiones éticas paganas; e) la creación de nuevas instituciones de diaconía social para los pobres, estableciendo nuevas relaciones sociales atractivas, liberadoras y eficaces; f) el perdón de la culpa individual, asociado al bautismo y a la penitencia; g) el nuevo sentimiento de unidad y, como organización, la Iglesia era más flexible que los órdenes políticos y las instituciones tradicionales. Estas tesis no son novedosas (cf. Max Weber), pues ya se encuentran recogidas en otros estudios más detallados (cf. D. Praet). Tal vez pudiera haber abordado en mayor profundidad las tesis de R. Stark.- D.A. CINEIRA.

BADIOLA SÁENZ DE UGARTE, José Antonio, *La voluntad de Dios Padre en el Evangelio de Mateo* (Biblica Victoriensia 7), Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz 2009, 24 x 17, 349 pp.

Esta tesis doctoral, presentada en el Instituto Pontificio Bíblico de Roma, contribuye al conocimiento de Mt en el que Jesús revela de forma singular a Dios como Padre y el significado de su voluntad. Este concepto, puesto en boca de Jesús, es un elemento esencial e hilo conductor de Mt. ¿Qué pretende con esa expresión propia? La tesis estudia cada uno de los textos y muestra cómo la expresión enriquece su sentido hasta alcanzar un clímax en la última recurrencia, donde Jesús se abandona a los designios del Padre para aceptar su destino. Mt presenta desde el Padrenuestro la voluntad de Dios Padre como un filón teológico-cristológico-parenético (“Hágase tu voluntad” Mt 6,10). Y el mismo Jesús ora a su Padre en Getsemaní “se haga tu voluntad” (Mt 26,42). La escena de Getsemaní revela la verdadera actitud filial de Jesús, quien se entrega de manera incondicional a su destino, entendiéndolo en clave de realización de la voluntad del Padre. Este destino de pasión y muerte se convierte en modelo supremo de seguimiento para los discípulos, lo que probablemente refleje el contexto vital de la comunidad de Mt.

Esos dos textos inician y concluyen respectivamente la instrucción de Jesús sobre la voluntad de Dios Padre. Entre estos dos textos, encontramos diversos pasajes donde Jesús habla de la voluntad del Padre (Mt 7,21; 12,50; 18,14; 21,31). Nuestro autor estudia cada uno

de esos textos en el marco de su correspondiente perícopa. El capítulo final expone las conclusiones sobre el significado de la expresión en Mt. La tesis emplea el método sincrónico-contextual del concepto dentro del campo semántico de Mt. La locución se presenta como un itinerario existencial y espiritual, que contiene los aspectos más importantes de Mt: Dios Padre, origen y meta del itinerario discipular; Jesús, el Hijo, ejemplo de entrega a la misión encomendada por el Padre, y los discípulos llamados a continuar el modelo trazado por Jesús siguiendo la voluntad de Dios Padre.

La tesis está bien argumentada y desarrollada. Expone uno de los temas que no ha sido frecuentemente tratado en la exégesis. Claramente se remarca la importancia del tema para el discipulado de las comunidades de Mt y para los cristianos de hoy: el seguidor de Jesús ha de aprender la lección del discipulado en relación a la voluntad de Dios Padre, asumiendo el sufrimiento, la pasión y la muerte como parte de la misión, conscientes de que Dios Padre no consentirá que esa entrega sea el punto final.- D.A. CINEIRA.

REINMUTH, Eckart (Hrsg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, 22,5 x 15, 216 pp.

Las contribuciones del libro provienen de un taller sobre “política y NT” celebrado en la universidad de Rostock (2008). En él, se trata de estudiar la relevancia política de textos del NT que han sido usados por parte de la filosofía política en los siglos XX y XXI. A simple vista, política y NT no tienen nada en común, pues el NT pertenece al ámbito de la religión, y la política hace referencia a la praxis social. Sin embargo, toda praxis política presupone una teoría y es ahí donde el NT sí ha podido influir. Del mismo modo, los estudios del NT deben reflexionar sobre la interpretación de este conjunto de escritos antiguos y acercarlos al discurso público. El objetivo, por tanto, es reflexionar sobre nuevas orientaciones, perspectivas, sugerencias que pueden ofrecer un diálogo con textos antiguos, que son relevantes para la actualidad.

Lukas Bormann presenta los presupuestos de la comprensión política que han impregnado la exégesis alemana desde finales del XIX y se pregunta por sus consecuencias en tiempos del nacional-socialismo y de la posguerra. Un grupo de artículos está dedicado a las perspectivas teórico-políticas que surgen de los escritos paulinos. Así Toels Engberg-Pedersen precisa el concepto de política y la aplica a los textos paulinos, distinguiendo tres dimensiones diferentes en los textos paulinos. Angela Standhartinger expone las lecturas sobre Pablo realizadas por Jacob Taubes, Alain Badiou y Giorgio Agamben, en las que constata diferencias metodológicas y coincidencias de contenido. Felix Ensslin propone un estudio psicoanalítico de las teorías de Jacques Lacan y cuestiona las interpretaciones paulinas de Giorgio Agamben, Alain Badiou, Slavoj Žižek...

Por su parte, Grit Strassenberger muestra la importancia de los estudios narrativos en la teoría política. ¿De qué forma los elementos narrativos del NT reflejan la realidad experiencial y la normatividad? Tine Stein intenta aclarar las relaciones entre NT, política y derecho desde una perspectiva teórico-política: no se debería permitir la instrumentalización de la religión mediante los poderes políticos, ni emplear el poder político para objetivos religiosos. Thomas Bedorf se remite al modelo social-filosófico de Jean-Luc Nancy de la deconstrucción del cristianismo y de su significado político. G. Essen plantea la cuestión de dónde y cómo se debería situar la confrontación con la tradición cristiana, en el contexto alemán y en los discursos políticos constitucionales. Rainer Anselm plantea una reflexión crítica de la relevancia político-teórica del NT. Parte de la nueva valoración del papel de la religión en el ámbito público caracterizado por el fundamentalismo y la desecularización.

El influjo de la religión en la cultura política no es de ninguna forma satisfactoria, sino de naturaleza conflictiva. Solo cuando se puede movilizar el potencial de la religión para fijar fronteras, para limitar la influencia de lo político como también para una autolimitación de la religión en el ámbito público, entonces se puede alcanzar los efectos positivos de la tradición del NT. El diálogo de la teología con las ciencias políticas, la filosofía política y el psicoanálisis, ayuda a explicar los factores de un nuevo programa de historización consecuente de las tradiciones religiosas.– D.A. CINEIRA.

SCHNELLE, Udo, *Die Johannesbriefe* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 17), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 23,5 x 17, 196 pp.

Las cartas joánicas se deben entender en el marco de la escuela joánica. Según Schnelle, 2-3Jn constituyen el inicio de la tradición joánica, siendo los documentos más antiguos de esa escuela. Ello explicaría sus propiedades teológicas y lingüísticas, y sobre todo, la cristología poco desarrollada. 2Jn se podría datar hacia el año 90, y poco más tarde se escribiría 3Jn, ambas compuestas en Asia Menor (Éfeso) por el presbítero Juan. Éste era el portador de la tradición y maestro, dirigente de una comunidad local/doméstica y de una red de comunidades supra-regionales. Al menos se individuán 3 comunidades en 2/3 Jn: a) comunidad del presbítero, b) la señora elegida (2Jn 1), y c) la comunidad de Cayo. En el intervalo temporal entre 2-3 Jn tuvo lugar un conflicto de autoridades. Diotrefes ha asumido el papel dirigente de la supuesta comunidad de 2Jn y no reconoce las pretensiones dirigentes del presbítero. Éste, por su parte, insta a Cayo a continuar acogiendo a los misioneros del presbítero mediante la carta 3Jn. Esta correspondencia testimonia una interrelación informal a nivel de dirigentes comunitarios. Según 3Jn, la autoridad del presbítero no logra imponerse, pues Diotrefes no la acepta. Para el presbítero, Diotrefes defiende una doctrina docetista errónea, mientras que éste considera que el presbítero predica una cristología no aceptable a nivel intelectual e histórico-cultural. Las dos cartas reflejan las corrientes judeocristianas de la escuela joánica, los conflictos de autoridad y el surgimiento de una cristología docetista.

1Jn constituye un desarrollo de 2-3Jn. Retoma la confrontación sobre la recta comprensión de Cristo y la conduce al ámbito central de la cristología y de la ética. Al mismo tiempo, amplía las expectativas de la argumentación para asegurar la visión fundamental de la teología joánica: Dios es amor (1Jn 4,8b.16b). En 1Jn no se encuentran citas de Jn. Diversos indicios apoyan la teoría de que 1Jn fue escrita antes que el evangelio de Jn, pero después de 2-3Jn, hacia el 95 en Éfeso. En ella, la teología joánica adquiere una cualidad sistemática madura y aparece un discurso teológico organizado. Tras 1Jn, se esconde un grupo de comunidades surgidas frente a las cartas del presbítero. Se trata de comunidades con una vida al servicio de Dios (oración, unción del espíritu, recta comprensión de los sacramentos). Pero poco se puede decir sobre su composición social, aunque hay un conflicto social entre ricos y pobres. 1Jn tiene un tema central al que están supeditados los subdiscursos (discusión - conflicto sobre los maestros): la evidencia de la fe en el hijo de Dios, Jesucristo. 1Jn se preocupa por el carácter ético del cristianismo.

Las características internas formales y de contenido de los escritos joánicos hacen que tengamos que contar con tres autores distintos: el presbítero (2-3Jn), el autor de 1 Jn, y el compositor de Jn. Las cartas marcan el punto de partida teológico y literario de la formación de la teología joánica, que alcanza su punto más desarrollado en Jn. El comentario de cada carta viene estructurado con una pequeña introducción, la traducción de los textos al alemán, la crítica textual con alguna variante relevante y la explicación. El libro es de lec-

tura amena y las intuiciones de Schnelle son muy sugerentes, por lo que permitirá al lector un buen conocimiento de las cartas joánicas insertas en su contexto, lo que permite comprender el desarrollo teológico y sociológico de la escuela joánica.- D.A. CINEIRA.

### Teología

MELLONI, Javier, *Vislumbre de lo real. Religiones y revelación*, Herder, Barcelona 2007, 21,5 x 14, 268 pp.

Sin duda una joya preciosa para la teología fundamental en su dimensión del diálogo interreligioso. La presentación de Melloni del fenómeno común de la revelación en las religiones supone un paradigma de estudio y práctica/diálogo humano-pastoral que, por una parte, sabe no reducirse a exclusivismos y, por otra, asentar bases para eludir a los detractores de toda apertura fenomenológica, tachándola de relativista.

Melloni, jesuita, no sólo teólogo, sino también antropólogo y fenomenólogo, se propone exhibir unos criterios de credibilidad para discernir la autenticidad de la revelación en el ámbito de la pluralidad religiosa y del diálogo interreligioso. Comenzando por el cristianismo, el autor advierte de que todas las religiones tienen el peligro de creer que, en vez de pertenecer a la Verdad, es la Verdad quien les pertenece. Para ello, Melloni no se propone distinguir entre revelación e invención, entre fenómeno místico y fenómeno patológico, sino que aporta criterios que permiten una profundización sobre el acontecimiento de la revelación experimentada en las distintas tradiciones religiosas.

El triple fundamento de la “credibilidad” de las experiencias de revelación en las religiones es el fenómeno del *des-centramiento*: hacia el Otro, hacia los demás y hacia el Cosmos. Esta apertura descentrada tiene como finalidad la capacidad transformadora del receptor y de su entorno. Desde este punto de vista, Melloni cree que el ser humano todavía está en una fase iniciática de apertura a la Realidad, de experiencia auténtica de revelación, de Realidad infinita todavía por desvelar. Por ello, la creación todavía es capaz de desarrollarse mucho más allá de las posibilidades actuales. Este punto tiene un precioso engarce con el diálogo científico (este apunte no lo propone el autor; no es objeto de la reflexión del libro). En palabras del propio autor, éste sería el eje del fenómeno revelatorio:

“El efecto revelatorio comporta un triple descentramiento de las propias evidencias, tanto de las personales como de las aceptadas por el grupo: hacia la Realidad o el Ser trascendente, hacia los demás y hacia las cosas del mundo. Sin este triple excentramiento –que, en su fondo, es un único descentramiento, porque lo que hace es desplazar el propio centro hacia algo mayor que uno mismo- no hay revelación, sino repetición del propio psiquismo o del contenido cultural bajo la forma de disfraz religioso.

Ahora bien, este descentramiento supone, al mismo tiempo, un recentramiento, en la medida en que devuelve a cada persona a su más profundo centro, haciéndola crecer desde su propio fundamento. La revelación no es una alienación sino una anticipación de realidades y de comprensiones a las que la conciencia antes no tenía acceso. No saca de la realidad, sino que abre y se adentra más en ella. Al abrir, altera, pero esta alteración no enajena sino que permite descubrir ámbitos de mayor luminosidad y profundidad que los que antes se habían percibido” (p. 17).

Personalmente considero un gran acierto la aproximación que hace Melloni sobre las distintas religiones; sería una labor que, al cristianismo en general, y a la Teología fundamental en particular, le está faltando en relación al diálogo interreligioso, ya que el estudio

no es de carácter confesional, no se parte de la confesión del autor ni se pretende promover el acto de fe, sino aproximarse fenomenológicamente a las diversas confesiones para ver qué hay de auténtico fenómeno revelatorio (entendiéndolo desde esa capacidad de des-centramiento y transformación) y de relación del ser humano con Dios. Un buen ejemplo y esfuerzo es el uso y recurso constante y análisis de los diversos textos sagrados de las distintas religiones: el Corán, la Biblia, el Adi Granth Sahib (sijismo), el Daodejing (taoísmo), textos de Bahá Ullah (fe Bahai), algo del Ant Negro (figura sacra de la población Lakota), se cita una gran cantidad de textos de los Vedas (hinduismo), del Bhagavad Gita (hinduismo), etc.

“Lo que está en juego no es mi verdad ni mi camino, sino comprender los múltiples modos por los que el ser humano se ha abierto a la Luz. Nuestro tiempo nos invita –a la vez que nos urge– a conocer y a discernir las múltiples brechas por las que, a lo largo de su historia, la humanidad ha crecido a través de las aperturas por las que Dios –o la Realidad Última– se manifiesta y se da continuamente.” (p. 207-208).– P. TIRADO.

RIVAS, Fernando, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, San Pablo / Comillas, Madrid 2008, 15 x 21,5, 262 pp.

Partiendo de un conocido versículo de la *Salve* al autor se le ocurre usarlo con variación de género como buena ilustración del tema del libro que nos ocupa. El subtítulo lo dice todo: el significado eclesial de la mujer en los primeros tiempos del cristianismo. Como es al tiempo escriturista y patrólogo domina bien el ambiente de lo que diserta. Los distintos capítulos del libro van enfocando los ángulos de la cuestión, combinando los tonos espaciales con los temporales, de modo que resulte una iluminación adecuada, primeramente en las Cartas paulinas y en Asia Menor, los dos primeros siglos; luego en el sur del imperio y zona del África proconsular, siglo tercero; el florecimiento del monacato femenino en Egipto, con la consolidación eclesial del siglo cuarto; y el ascetismo de la mujer en Capadocia, Roma y Constantinopla desde la consideración de los Padres en el siglo V. De todo ello resulta un cuadro primoroso sobre la situación, visión y matización que sobre la mujer pintó la antigüedad cristiana. Llamen la atención las percepciones contextuales sociológicas. Creciendo la fe cristiana como asociación doméstica y siendo éste el ambiente de acción de la mujer, no es de extrañar el protagonismo femenino en las Cartas y primeras iglesias paulinas. Como además la Iglesia había surgido como secta (en el sentido sociológico) o escisión del judaísmo y del imperio, las mujeres fueron llamadas a ser punta de lanza en su contraste a lo normativo, fuertes protagonistas entre los mártires y los ascetas y los monjes, héroes de la segunda hora cristiana, continuadores de los apóstoles (y apóstolas). Cuando la Iglesia dejó de ser doméstica y sectaria, cuando se convirtió en institucional y oficial, las mujeres fueron desapareciendo de la escena, queriendo y sin querer hicieron humilde mutis por el foro. Quedan las consideraciones teológicas, pero esa es otra cuestión, digamos que para buen entendedor. Como algunos capítulos provienen de artículos publicados previamente se notan algunas repeticiones al coserlos con los nuevos capítulos. Faltarían también unos índices finales. En todo caso un libro esclarecedor para hacerse opinión sobre un tema de actualidad.– T. MARCOS.

SOUVIGNIER, Georg, LÜKE, Ulrich, SCHNAKENBERG, Jürgen, MEISINGER, Hubert, Hrsg., *Gottesbilder an der grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, WBG, Darmstadt 2009, 22,5 x 15, 229 pp.

La cuestión de Dios no atañe solamente a los teólogos. ¿Qué concepciones de Dios están detrás de los descubrimientos de la ciencia moderna? Cuando el sistema cosmológico de P.-S. Laplace presentaba como innecesaria la hipótesis-Dios o cuando, sentando los fundamentos de la teoría cuántica, A. Einstein pronunciaba aquella célebre frase de que “Dios no juega a los dados”, ¿qué idea de Dios manejaban? ¿Dejan espacio para una presentación racional de Dios los nuevos avances de la física, de la investigación sobre la evolución o de las ciencias neurológicas? El diálogo entre Ciencia y Teología conoce ya una larga tradición. Los temas de discusión han sido objeto de los más variados discursos. Desde hace algunos años está siendo centro de atención por parte de diversos foros de estudio en el ámbito germánico. Científicos y teólogos, creyentes y no creyentes, están abordando esta problemática que suscita cuestiones como la compatibilidad entre creacionismo y evolución o aspectos relativos a la misma concepción del hombre, como su libertad o moralidad, por citar sólo algunos de ellos. Este libro publica las actas de uno de esos simposios interdisciplinarios, en este caso patrocinado por la Academia Episcopal de la diócesis de Aquisgrán. El tema de las imágenes de Dios es estudiado desde las aproximaciones actuales de la Física, la Filosofía, la Teología, la Química y la Ciencia de las Religiones, superando barreras disciplinares y confesionales. Los teólogos D. Evers, C. Link, G.M. Clicqué y P. Schmidt-Leukel ofrecen reflexiones del discurso sobre Dios, centradas en la temática de las representaciones de lo divino y la prohibición de las imágenes (en la Biblia cristiana y en el diálogo interreligioso). J. Schnakenberg, P. Becker y U. Beuttler se cuestionan sobre la verdad de Dios en el mundo en el diálogo entre la Teología y la Física (inmaterialidad de Dios, mecánica cuántica, neo-caolismo, etc.). La noción de Dios en las relaciones entre Religión y Ciencias Naturales desde la perspectiva de la física moderna es el campo que exploran los trabajos de B. Drossel (fe y pensamiento) y J. Enders (credibilidad de la Religión en la Era científica). En los últimos tiempos la investigación neurológica ha producido importantes estudios sobre las estructuras que rigen el conocimiento y sobre el funcionamiento del cerebro humano. De ello se hacen eco las exposiciones de los neurólogos R. B. Illing (Encéfalo y Trascendencia), P. Gottlob (libertad humana, conocimiento e idea de Dios) y J. Mey (investigación de los procesos cerebrales del fenómeno religioso). Las perspectivas para un discurso interdisciplinar sobre las imágenes de Dios constituyen el último apartado temático del libro. En él dos filósofos, T. Müller y W.-R. Schmidt, analizan respectivamente la Filosofía procesual (A.N. Whitehead) como “eslabón perdido” entre Ciencia y Teología, y las posibilidades de la llamada “teoría evolucionista de las Religiones”. Sin perjuicio de la justa autonomía metodológica de los distintos ámbitos del saber humano, la caracterización y los atributos de Dios propugnados multiseccularmente por las tradiciones religiosas y la teología reclaman una profunda revisión crítica a la luz de los nuevos paradigmas científicos. Hoy Ciencia y fe deben complementarse para pensar y hablar de Dios. El “ateísmo metodológico” de la Ciencia no tiene por qué llevar a un “ateísmo existencial”, mientras que perfectas construcciones teológicas pueden estar mostrando sólo la imagen de un ídolo. Un índice temático y otro de autores componen el aparato crítico del volumen.– R. SALA.

WAGNER, Andreas, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010, 23 x 15, 203 pp.

En esta cuidada edición, el profesor Wagner, del Instituto Bíblico de la Universidad de Berna y un especialista en los Salmos, nos ofrece una completa síntesis de sus precedentes estudios sobre las representaciones veterotestamentarias de la morfología humana de Dios. La experiencia del encuentro con el Dios de la Alianza lleva al rechazo de otros

dioses, que es lo que prescribe el primero y más importante de los mandamientos (cf. Ex 20,2-3). Consecuencia de la prohibición de tener otros dioses, es el segundo mandamiento que prohíbe las imágenes de Dios (cf. Ex 20,4; Dt 5,8). Ambos preceptos llevan al culto exclusivo de Yhwh, formulado teóricamente en el primer caso y de modo práctico en el segundo. El yahvismo condujo en primer lugar a la exclusión de otros dioses, para desembocar plásticamente en la prohibición de sus imágenes con la finalidad de evitar el peligro de los ídolos (cf. Dt 4,15-16). Ahora bien, en la literatura bíblica se produce una circunstancia aparentemente paradójica. A pesar de que los profetas no dejan de recordar con fuerza esa prohibición (porque la única verdadera imagen de Dios es el hombre), sin embargo, al tiempo que el AT repudia las imágenes divinas esculpidas o pintadas como sospechosas de idolatría, curiosamente se multiplican las imágenes literarias que intentan, de forma simbólica, dar un rostro a Dios. Las imágenes con las que los autores bíblicos describen a Dios se pueden clasificar en tres categorías: cósmicas, zoológicas y humanas. Estas últimas son el objeto de interés de este libro.

Los antropomorfismos con que aparecen en la Escritura las afirmaciones sobre Dios son extraños para quien lee hoy la Biblia. Se trata de una forma imaginativa y plástica de hablar de Dios propia de las culturas orientales. No pretenden presentar inmediatamente al ser divino, sino expresar sus actuaciones en forma de imágenes. Además, se trata de descripciones sumamente sobrias en comparación con otras representaciones primitivas de la divinidad. Los motivos escogidos tienen sólo la función de subrayar la relación de Dios con el hombre. Pero Dios no aparece con otros atributos humanos como la figura corporal (no se comunica con los condicionamientos de la corporeidad), necesidades biológicas (comer, sexo, dormir) u ocupaciones físicas (cazar, pelear). Como ya señaló G. Von Rad, la Biblia más que considerar a Dios como un ser antropomórfico, al contrario, considera al hombre como teomorfo. Si el hombre ha sido creado teomorfo (cf. Gn 1,26), no es inconsecuente hablar también de Dios antropomórficamente. En este contexto se trata sólo de un uso lingüístico para evidenciar la vitalidad y el carácter personal de Dios. Consciente de la enorme distancia que separa nuestra actual concepción de la corporalidad de la propia de las culturas antiguas, el prof. Wagner nos proporciona en este trabajo los elementos necesarios para comprender el justo sentido de las representaciones bíblicas de la divinidad en forma humana, superando prejuicios e interpretaciones anacrónicas que distorsionan la realidad.

La imagen de Yahvé y la corporalidad humana, los antropomorfismos como problema teológico, el lenguaje de las imágenes y las representaciones corporales de las divinidades del antiguo oriente (bajorrelieves, tallas), el significado teológico de las formas corporales de Dios (imágenes materiales y literarias) y de las diversas partes de su cuerpo (manos, pies, brazos, cabeza, ojos, orejas, nariz, boca, garganta) y las figuras de Dios y del hombre como imagen de Dios en el AT son los temas que desarrollan los seis caps. que componen el libro. Culmina con la bibliografía y un registro de las numerosas imágenes y dibujos en blanco y negro que se encuentran a lo largo del texto.— R. SALA.

MAÎTRE ECKHART, *L'oeuvre des Sermons. Erfurt-Paris-Strasbourg-Cologne*. Traducción, introduction et notes par Jean Devrendt. Preface par Marie-Anne Vannier, Cerf, Paris 2010, 19,5 x 12,5, 461 pp.

Pertenciente a la colección “Sagesses chretiennes”, este libro ofrece la primera traducción francesa completa y anotada de los sermones latinos del Maestro Eckhart. Son bastante menos conocidos y numerosos que sus sermones alemanes. Bastantes se perdieron a causa del incendio de la Biblioteca de Estrasburgo (1870). Se han conservado 56 corres-

pondientes a los domingos del tiempo ordinario, excepto los cuatro últimos (santoral). Son de gran valor para conocer el pensamiento del teólogo dominico. Se trata de ejercicios de escuela o exposiciones teológicas que Eckhart compuso para sus hermanos de hábito al ritmo del tiempo litúrgico. En 1300 el Papa Bonifacio VIII con la bula “*Super cathedram*” limitó la predicación de los mendicantes en los espacios públicos, permitiéndola sólo libremente en sus propias iglesias. Entonces en los conventos había dos predicaciones diarias: homilía y colación. Eran los frailes encargados de la formación los que se encargaban también de la predicación. Eckhart preparó estas homilías acomodadas a la vida cotidiana de las comunidades dominicanas. Todas son de gran altura teológica, si bien es verdad que en ocasiones sus razonamientos pueden resultar un tanto oscuros porque los textos remiten muchas veces a temas ya expuestos en otros sermones y porque emplea un latín refinado buscando los efectos de la retórica clásica.

Estos sermones suministran el material de base de la tercera parte de su gran proyecto inacabado, la *Obra Tripartita*, que Eckhart llama “Libro de las Exposiciones”. Abordan una temática variada que prelude ya los grandes temas de la obra eckhartiana: la humildad (*Serm.* 7, 12, 13, 22, 35, 38, 55), el Espíritu Santo y la gracia (*Serm.* 1, 9, 23, 25, 29, 31, 33), el nacimiento del Verbo en el alma (*Serm.* 24, 36, 46, 54), la filiación adoptiva (*Serm.* 44, 49), etc. La reflexión sobre la Trinidad y la relación entre la Trinidad y la divinidad es igualmente un eje central de las exposiciones. Eckhart desarrolla aquí una teología trinitaria clásica muy influida por la doctrina de Tomás de Aquino. Es un testigo privilegiado de la primera posteridad del doctor angélico. Pero Agustín, “*avant toute autre*”, es la mayor autoridad para el místico turingio. Cita abundantemente y con gran precisión muchos de sus escritos, principalmente *De vera religione* y las *Confesiones* (sobre todo el libro X). Eckhart sigue ante todo la tradición apofática agustiniana, por más que se quiera ver en él una aparente dependencia del Areopagita. El examen temático y lexicológico de los sermones lo demuestra (p. 23). Después son Tomás y Avicena las dos fuentes principales –teológica y filosófica– de las que bebe, aunque estos sermones latinos utilizan también otras muchas. Constituyen además una magnífica introducción al léxico del autor pues Eckhart define en ellos los principales términos de su vocabulario. Jean Devriendt, el miembro del Equipo de investigación sobre los místicos renanos (Universidad de Metz) a quien debemos la edición, lo ha compendiado en una “*tabula mirabilum verbatim*” (pp. 433-446) que facilita al final de su traducción junto al índice onomástico. El texto latino de referencia en que se basa la traducción es el de la edición crítica alemana (Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke* IV. *Sermones*, Kohlhammer, Stuttgart 1956).– R. SALA.

VOUGA, François - FAVRE, Jean François, *Pâques ou rien. La Résurrection au coeur du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 2010, 22,5 x 15, 375 pp.

¿Cuál es la realidad histórica y la verdad del acontecimiento pascual? ¿Cómo se expresa la fe en la resurrección? ¿Se puede representar la Resurrección cuando se trata de un acontecimiento escatológico? Este libro trata de responder a éstas y otras cuestiones similares. No estamos ante un enésimo ensayo sobre la Resurrección. Esta obra defraudará las expectativas de quienes busquen en ella una nueva teoría sobre el tema. No ha sido esa la intención de sus autores. Desde ese centro de interés este libro no nos dice nada nuevo. Nos ofrece una perspectiva distinta fruto del trabajo en equipo de F. Vouga, profesor de Nuevo Testamento en las facultades de Bethel y Wuppertal, y del pintor e historiador del arte suizo J.F. Favre. Resulta una excelente investigación sobre la “historia de los

efectos” de los textos bíblicos y una contribución pionera a lo que podríamos considerar –valga la expresión– como una teología estética de la Resurrección.

Nada ha preparado el anuncio de la Pascua. No reivindica ninguna plausibilidad. Su verdad escapa a toda verificación histórica que no sea la experiencia de vida y libertad que se encarna en la confianza de aquellos que la acogen. La primera parte del libro (“El Evangelio de la Pascua”) nos presenta en cuatro caps. la interpretación del anuncio de la Pascua en el NT como acontecimiento de revelación. Es lo que se puede descubrir en cuatro magníficos testimonios pictóricos: el fresco de “la Resurrección de Cristo”, pintado por uno de los discípulos de Fra Angelico en la Iglesia de San Marcos de Florencia, que muestra a las mujeres ante la tumba (pp. 48-51); el famoso cuadro de El Greco del mismo título, que se exhibe en el Museo del Prado (pp. 66-73); y los no menos famosos cuadros de Rembrandt sobre “Los peregrinos de Emaús” (1628 y 1648), conservados en los museos parisinos de Jacquemart y del Louvre (pp. 101-109). El tema de la segunda parte (“Los evangelios, relatos de Pascua”) relee en dos caps. los evangelios como relatos del acontecimiento que los fundamenta. Según Vouga, hay dos momentos de la vida de Jesús que son especialmente significativos en este sentido: los relatos de la infancia y el episodio de la Transfiguración. Tanto la obra “La luz de la paja” (1972) del acuarelista francés Jean Bazaine (1904-2001) sobre el primer motivo (pp. 138-145), como el fresco de la “Transfiguración” de Fra Angelico ubicado también en San Marcos de Florencia (pp. 171-178), según Favre, invitan a lector a captar lo invisible en la realidad visible: son a la vez evocación, sugerencia y presencia.

Si el acontecimiento de Pascua se revela como fundador, ¿cuál es su actualidad y verdad? Después de partir del kerygma pascual para interpretar el conjunto de los evangelios (segunda parte), la tercera parte (“Pascua en la vida cotidiana”) está dedicada a la comprensión de la dimensión existencial del acontecimiento de la Pascua. Trata en tres capítulos de la actualidad de la fe en la resurrección y de la presencia del Resucitado. ¿Cómo creer hoy en la Resurrección? El libro ilustra la respuesta a partir de las figuras joánicas de la Magdalena y de Tomás. En la escena del “*Noli me tangere*”, modelo seleccionado de nuevo de los frescos de la Iglesia florentina de San Marcos, el pincel de Fra Angelico impone la clara distinción entre lo que es empíricamente visual y lo que lo es solamente en el signo (pp. 219-222). Por su parte, en la tabla de “La incredulidad de Tomás”, obra de Duccio de Bouninsegna perteneciente al retablo del Duomo de Siena, el deseo de tocar para creer refleja la pertinencia universal de la duda respecto a la identidad del Resucitado y la necesidad de buscar críticamente un fundamento a la fe (pp. 234-238). Los dos cap. de la cuarta parte (“Comment dire Pâques?”) exponen la cuestión de los lenguajes e imágenes de la Resurrección. Los testimonios literarios del mensaje pascual procuran evitar digresiones inútiles sobre la experiencia particular de los testigos, para poner de relieve, en cambio, la verdad universal de la que aquéllos son portadores. El majestuoso Pantocrator bizantino de la iglesia románica de Sant Clement de Taüll (1123) es un ejemplo de lo paradójico que resulta que sea precisamente el respeto de un estilo (literario, artístico) y sus convenciones lo que mejor contribuye a reforzar la libertad de su pensamiento y su fuerza expresiva (pp. 292-297).

En la quinta y última parte (“La réalité de Pâques, l’incarnation”), los dos caps. finales del libro tratan sobre el significado de la Resurrección. Confesar que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos entraña inevitablemente una reflexión sobre la identidad y el origen del Resucitado. Dicho de otro modo, lleva a imaginar y pensar la noción de Encarnación. El corolario del descubrimiento en Jesucristo del Verbo hecho carne consiste en el reconocimiento de una trascendencia que ya no sólo se identifica con la realidad visible, sino que la llena de su presencia. Los cuadros “La montaña Sainte-Victoire” (1898) de

Paul Cézanne y “La catedral de Rouen” (1892-1893) de Claude Monet iluminan visualmente esa cuestión de un modo no accesible a la comunicación verbal (pp. 326-333; 350-356). En la parte central del libro aparecen 11 láminas a color de las obras de arte estudiadas en el texto.– R. SALA.

DE LUBAC, Henri, Card., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*. Sous la direction d'Éric de Moulins-Beaufort (Oeuvres complètes XV. Cinquième section. Ecriture et Eucharistie), Les Editions du Cerf, Paris 2009, 21,4 x 13,4, 592 pp.

Esta obra recoge, fundamentalmente, dos estudios seguidos de seis pequeñas notas o artículos. El primero y más amplio – que sirve a dar título a la obra-, se refiere a “*La evolución del sentido de Cuerpo Místico*”. Se trata del desarrollo de un curso ofrecido por De Lubac en la Facultad de Teología de Lyon durante el invierno de 1937-1938.

El segundo- titulado “*El Cuerpo Troforme. De Amalaire y sus destinatarios*”-, se ocupa de esta obra litúrgica del siglo IX, escrita por Amalaire de Metz, obispo de Tréves y la polémica suscitada con sus interpretaciones de las tres formas del Cuerpo de Cristo Eucarístico.

El volumen se completa con seis notas y artículos: Vigilia de Pascua (1940); La dimensión social de la misa (1942); Comunidad cristiana y comunidad sacramental (1942); El sentido de la misa (1946); Prólogo a la Edición alemana (1969); La eucaristía presencia de Cristo. Un misterio inagotable (1971).

La expresión “*Corpus Mysticum*” aparece por primera vez en la Bula “*Unam Sanctam*” de Bonifacio VIII, del 18 de noviembre de 1302, referida a la iglesia.

El P. De Lubac estudia el uso de esta expresión a través de los siglos, desde finales de la época antigua hasta el final de la Edad Media. Analiza cómo esta expresión -que se forjó inicialmente para designar a la eucaristía-, después, fue transferida a la iglesia. Este deslizamiento se debe a un sentido vivo de la recíproca inclusión de la doctrina eucarística y la concepción de la iglesia. Trazando la historia de esta expresión, el P. De Lubac aclara el modo cómo los cristianos de hoy pueden adherirse a los lazos sin discontinuidad que han experimentado las diversas generaciones entre la iglesia y la eucaristía.

En la presentación de esta edición Eric de Moulins-Beaufort propone tres ejes de este estudio eucarístico: 1.- La fe eucarística hace la unidad de la revelación; 2.- La eucaristía y la iglesia se hacen la una a la otra; 3.- Lo más institucional (la Iglesia) es lo más místico (la eucaristía).

Aunque han pasado ya muchos años desde que la obra se escribió, ciertamente, ésta, como otras muchas obras del P. Henri de Lubac, tienen todavía mucho que enseñar a los teólogos y cristianos del siglo XXI. Olvidar sus preciosas enseñanzas sería un gran empobrecimiento para la teología y para la fe.– B. SIERRA DE LA CALLE.

ANTIER, Guilhem, *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI siècle*, Editions Labor et Fides, Genève 2010, 22,5 x 14,2, 362 pp.

Nuestra época no es ajena al problema de la escatología y de sus representaciones. Esta problemática no hace otra cosa que traducir una componente antropológica fundamental: la cuestión de los “límites”. ¿Cómo situarse en relación con el final y, como consecuencia, en relación con los orígenes?

Guilhem Antier, el autor, - nacido en 1980-, es doctor en teología y en estudios psicoanalíticos. Trabaja en Dijon como pastor de la Iglesia Reformada de Francia. En esta obra trata de dar una respuesta al interrogante arriba citado. Para ello su reflexión sobre la escatología y sus representaciones se conducen mediante la articulación de la teología, la filosofía y el psicoanálisis, con la finalidad de llegar a afrontar la tradición bíblica, de modo que haga valer toda su fuerza teniendo en cuenta las críticas de la modernidad.

Recorre este trayecto en tres etapas, en el curso de las cuales se estudian, sucesivamente, el pensamiento de Soren Kierkegaard, Paul Ricoeur y Jacques Lacan, antes de acceder a las enseñanzas de la Sagrada Escritura, en compañía de S. Pablo, el evangelista San Mateo y el Apocalipsis de S. Juan.

La parte dedicada a Kierkegaard nos permite introducirnos en la problemática de la escatología en el marco más general de una pregunta sobre la temporalidad, tomada en su dimensión subjetiva. Las partes de Ricoeur y Lacan sirven a explorar el fenómeno de la representación, bajo el doble prisma de la hermenéutica y el psicoanálisis. La parte bíblica hace releer ciertas partes del espacio de la Sagrada Escritura buscando comprender la promesa siempre actual hecha al hombre de un futuro en el que él pueda vivir desde hoy, teniendo en cuenta la condición histórica limitada que es la suya.

Se trata de una obra innovadora que intenta dar una respuesta a los lectores que busquen una legitimación contemporánea de la tradición cristiana.— B. SIERRA DE LA CALLE.

NEWMAN, John Henry, *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, Universidad Pontificia, Salamanca 2009, 14,5 x 21, 386 pp.

Es de alabar la benemérita labor de la Cátedra John Henry Newman de la universidad pontificia de Salamanca, promovida por los Colegios Inglés de Valladolid y Escocés de Salamanca, para dar a conocer en nuestra lengua los escritos del famoso converso inglés, teólogo inigualable del siglo XIX. Sus obras más famosas, la *Apologia pro vita sua* o la *Grammar of Assent*, están traducidas desde hace tiempo, pero prácticamente sólo ellas, faltando un considerable material, en forma de ensayos, conferencias, sermones, cartas y diarios, que merman un conocimiento adecuado de las ideas y evolución del influyente escritor, y que la susodicha Cátedra está contribuyendo a colmar. Muestra de ello es la edición que presentamos, las conferencias pronunciadas por Newman en una sala de la iglesia universitaria de Oxford que regentaba, a modo de curso teológico, publicadas por él poco tiempo después. Es muy significativo que las confeccionó en 1837, siendo entonces anglicano, y que la última edición salió en 1874, convertido ya al catolicismo, sin variar prácticamente en nada el texto original, apenas unas notas “católicas” a pie de página. Quiere decir que desde el principio consideró que la doctrina de la justificación no separaba a anglicanos y católicos, e incluso a protestantes, más que nominalmente, pero en absoluto realmente. La *Declaración* de luteranos y católicos de 1999 sobre este tema de la justificación ha venido a darle la razón, como antes había inspirado las novedades del Vaticano II, como antes le habían copiado el esfuerzo ecuménico... Newman siempre ha tenido razón. Los títulos y recovecos de las 13 conferencias, amén del apéndice conclusivo, suenan un poco abstrusas: la causa formal de la justificación, la causa instrumental de la justificación, justificación y santificación, justicia como don y como cualidad... pero verdaderamente versan sobre cuestiones tan básicas como la fe, el evangelio, el comportamiento, la liturgia. Y todo ello con la erudición, elegancia y claridad que caracterizan su obra. El autor de la traducción y notas, Xabier Larrañaga, hace una amplia introducción enmarcando este escrito en el contexto de

la rebelión, conducía inevitablemente al racionalismo liberal (*Broad Church*), y ambas abrigan un germen autodestructivo.– T. MARCOS.

RAHNER, Karl, *Sämtliche Werke, 20. Priesterliche Existenz. Beiträge zum Amt in der Kirche*, A. Batlogg – A. Raffelt (eds.), Herder, Freiburg i.B. 2010, 16 x 23, 454 pp.

Hace unos años, en torno al décimo aniversario de su muerte, la editorial alemana Herder ha iniciado la monumental publicación de las obras completas de Karl Rahner. El inolvidable teólogo se lo tenía ganado por dos razones: su principalísimo influjo en la renovación teológica del siglo XX, que culminó en el concilio Vaticano II; y la enormidad y dispersión de sus escritos, que clamaban por ser organizados. En cuanto a lo primero resalte mos que no fue nada fácil, pasar de la escolástica a la modernidad supuso un Rubicón de proporciones amazónicas, y Rahner estuvo entre los pioneros que se lanzaron a la travesía, en una balsa casera sorteando troncos como misiles y corrientes rabiosas, muchas veces zozobraba y alguna ocasión pareció tragarla un remolino, cuestiones como la inspiración no verbal o la cristología trascendental o la institución sacramental o el cristianismo anónimo amenazaron embarrancarla. Sobre lo segundo, es verdad que tiene obras redondas que no hace falta tocar, como la emblemática *Hörer des Wortes* o la sintética *Grundkurs des Glaubens*, pero escribió abundantemente en diccionarios y enciclopedias –*Lexikon für Theologie und Kirche, Mysterium salutis, Sacramentum fidei*, etc- obras colectivas –comentarios, homenajes, coautorías– y artículos en diversas revistas –en parte coleccionados en *Schriften zur Theologie*, en parte en cuadernos de espiritualidad y noticias– cuyo contenido es deseable juntar y ordenar. Además, algunas reediciones anteriores de sus obras recopilatorias han recombinado los artículos al tiempo que integraban otros nuevos, de modo que está muy bien clarificar el enredo.

Llegamos así al vigésimo tomo de la colección de sus *Obras completas*, que es un buen ejemplo de las características de la entera edición. Han dedicado el tomo a sus escritos sobre el ministerio sacerdotal, seguramente pensando también en el año sacerdotal declarado por el papa, juntado los artículos rahnerianos sobre el tema. En concreto su obra colección de artículos *Knechte Christi*, más puntuales contribuciones no recogidas en sus *Schriften* (sino situadas en *Concilium* o *Famiglia cristiana*), más extractos sobre el tema insertos en entrevistas extensas, más sus prólogos a obras sobre la cuestión dicha o colaboraciones en títulos colectivos. Algunas páginas están en dos columnas para presentar la edición primera y la edición corregida por Rahner. Hay también en el libro otras pocas páginas no publicadas, como su primer sermón o el de sus bodas de plata o conferencias de aniversario, que redondean su visión del tema y nuestra visión del autor. Todo ello con notas de los editores que interrelacionan los textos y completan los sobreentendidos de Rahner sobre personas de su tiempo, índices onomástico y temático, e información sobre la primera publicación de los textos presentados. Tapas duras, cuadernillos cosidos, papel sólido, nítida impresión. En fin, igual que decimos *trabajo de chinos* para expresar paciencia y minuciosidad, habría que sentenciar *trabajo de alemanes* para destacar la compleción y el acabado.– T. MARCOS.

ZIZIOULAS, Ioannis, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Verdad e Imagen 178), trad. J.M. Cabiedes, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009, 13,5 x 21, 398 pp.

Antes de ser nombrado metropolitano de Pérgamo, el ortodoxo Zizioulas ha cursado estudios de teología y filosofía en Grecia, su país natal, Suiza y Estados Unidos, y luego ha

ejercido de profesor de teología en Gran Bretaña y Grecia, al tiempo que actuaba como vocal del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Así que estamos ante una persona de rica y valiosa experiencia teológica, ecuménica e intercultural. Un anterior libro suyo también editado entre nosotros, *El ser eclesial. Persona, comunión e Iglesia* (1985 original inglés, 2003 en Sígueme), alcanzó favorable notoriedad en Occidente, por lo que el autor se ha animado a mantener su labor teológica, aunque la posterior ordenación episcopal le haya quitado tiempo. Merecería ser destacado aunque sólo fuera por su aportación *oriental* y espiritual en nuestros ambientes tan cerrados y ensimismados en bisuterías protestante-católicas, cuando no en lentejuelas laicista-materialistas, incluso en capisayos jerárquico-dogmáticos. Pero es que además su sólida formación literaria, patrística y filosófica en ambas orillas de la cristiandad, su práctica de campo en la acción ecuménica de vanguardia, lo hacen especialmente recomendable. El presente escrito es una recolección de ocho artículos, tres de ellos nuevos y preparados para formar este libro, y los restantes retomados de su publicación original inglesa, francesa o griega y reformulados para componer de modo armónico el tema que propone. Lo considera una continuación de su anterior libro, que trataba del concepto de comunión, tan querido a la teología oriental. Ahora se centra en la idea de alteridad, según él imprescindible para que la comunión sea auténtica, pues comunión supone complementariedad, y no es posible ésta sin la diferencia, sin la otredad. Así, si antes discurría sobre todo a través de la eclesiología, ahora quiere demorarse en la Trinidad y la antropología, donde despuntan particularmente las nociones básicas de unicidad, libertad, amor, intercambio, en las que Dios y el hombre son espejo y reflejo. Resulta un libro sugerente y enriquecedor, a veces un poco abstracto, el tema lo hace inevitable. Domina y abunda, como puede suponerse, en citas a los Padres griegos. En ello, a veces aparece la transliteración (*prósopon*) y a veces la transcripción (*πρόσωπον*) sin que se sepa muy bien el porqué del vaivén. Índice onomástico al final.– T. MARCOS.

MADRIGAL, Santiago, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac* (Presencia Teológica 173), Editorial Sal Terrae, Santander 2009, 15 x 21, 245 pp.

El profesor de Comillas Santiago Madrigal ha ido publicando en estos últimos años diversas miradas que sobre el Vaticano II hicieron sus principales protagonistas. Si en su primer libro de la serie, *Vaticano II: Remembranza y actualización* (2002), partía de las memorias del arzobispo de Bruselas Suenens, el libro siguiente bebió de otros protagonistas variopintos (J. Guitton, H. Küng, Torrente Ballester, K. Barth, Arrupe) para centrarse a continuación en pesos pesados nombrados ya en el título (Rahner, Ratzinger), método que prosigue en el libro aquí presentado. En esta ocasión las fuentes son otras dos grandes figuras no sólo del concilio sino de la teología del siglo XX: Yves Congar y Henri de Lubac. Compartieron muchas cosas: nacidos en el entresiglo, franceses, vocación religiosa (dominico y jesuita), destinados a la enseñanza teológica, movilizados en la guerra, innovadores y renovadores de su especialidad, castigados al silencio docente por la oficialidad magisterial, rehabilitados por Juan XXIII como consultores conciliares... Con ocasión de lo último toma arranque el libro. Luego van a seguir coincidiendo como teólogos reverenciados, autores prolíficos, cardenales, nonagenarios... El caso es que durante su participación en el Vaticano II tomaron nota privada de lo que ocurría en torno suyo conformando gruesos diarios publicados póstumamente, dos tomos por barba, *Mon journal du Concile* (Congar, 2002) y *Carnets du Concile* (Lubac, 2007), testimonios privilegiados e influyentes de aquel

evento trascendental. Es su última coincidencia. El autor va desgranando en los sucesivos capítulos las impresiones cruzadas de protagonistas y antagonistas, asombros, esperanzas, decepciones y discusiones. Se fija también, más brevemente en otros diarios protagónicos: el del profesor de la Gregoriana y secretario del Santo Oficio Sebastian Tromp y el del profesor de Lovaina Gérard Philips, uno de oposición y otro de contrapunto a los anteriores. Más allá de las distintas ideas teológicas, que de todos modos quedan explicadas claramente por el autor, llama la atención el desfile de personajes y personajillos, rencillas, sarcasmos y chismes... como si asistiésemos a una tertulia rosa de la televisión, fascinados entre pan-tojas y jesulines... sólo que dentro del Vaticano. El libro ofrece así un buen cuadro de los hechos e ideas que cambiaron la Iglesia para siempre. Un índice onomástico final hubiera sido muy conveniente.– T. MARCOS.

CANET VAYÁ, Vicente Domingo, ed., *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación*. XIII Jornadas Agustiniánas, CTSA, Madrid 2010, 22 x 14,5, 241 pp.

Fiel a su cita anual, el Centro Teológico San Agustín convocó una nueva edición de las Jornadas Agustiniánas los días 13 y 14 de marzo de 2010. En esta ocasión, al hilo del Año Sacerdotal, el tema elegido era la vocación del religioso presbítero: ¿dos dimensiones de la misma vocación o dos vocaciones distintas y complementarias? Los autores de las distintas ponencias ofrecieron una amalgama de respuestas matizadas a la cuestión que aparecen recogidas en este libro. La presentación de las Jornadas corrió a cargo de D. Canet, director del CTSA y editor de la publicación, y del Prior General de los agustinos, R. Prevost. En la primera jornada se pudieron escuchar tres voces autorizadas del ámbito académico español. El prof. L. González-Carvajal (Comillas) hizo una brillante presentación de corte fenomenológico sobre la figura del religioso sacerdote en el contexto actual. El prof. L. Resines (Estudio Teológico de Valladolid) ofreció una original lectura del *De catechizandis rudibus* desde la perspectiva de la catequesis actual. Finalmente, el estudio del prof. S. Movilla (Centro Teológico San Agustín) versó sobre la pastoral vocacional y las dinámicas o itinerarios en la formación al sacerdocio. Una conferencia de J. A. Martínez Puche OP (Edibesa) sobre el religioso sacerdote en el magisterio de los dos últimos pontífices y una mesa redonda sobre el tema debatido completaron el día. El domingo contó con la intervención de dos destacadas personalidades en el ámbito internacional. El agustinólogo V. Grossi OSA (Augustinianum) disertó sobre el religioso presbítero en Agustín de Hipona. En la conferencia de clausura de las jornadas, el card. C. Amigo habló sobre el religioso sacerdote en la Iglesia particular. Como en las publicaciones precedentes se ofrece al final una breve semblanza de los conferenciantes.– R. SALA.

### **Moral – Pastoral – Liturgia**

EVDOKIMOV, P., *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes*. Préface de Michael Evdokimov. Cerf, Paris 2009, 23 x 14,5, 194 pp.

P. Evdokimov es uno de los grandes teólogos rusos emigrados, tras la revolución bolchevique de 1917, a occidente; ejerció su magisterio en el Instituto de teología ortodoxa “San Sergio” de París.

La teología moral contenida en el libro se aparta ostensiblemente del esquema tradicional de las obligaciones hacia Dios, hacia los demás y hacia uno mismo. En él la ética de los deberes y de las obligaciones cede su puesto a la ética del amor; igualmente la categoría abstracta del Bien cede el suyo a la persona viviente de Dios con el que el hombre entra en una comunión que le vivifica y transforma. Para compararla con la cristiana, el autor hace una breve presentación de la ética del mundo antiguo, tanto la de las grandes religiones (hinduismo y budismo, taoísmo, confucianismo y shintoísmo), como la de los grandes sistemas filosóficos (Sócrates, platonismo, aristotelismo y estoicismo), sosteniendo que sus posiciones encontradas hallan la síntesis en la moral cristiana. La comparación la establece asimismo con los sistemas de pensamiento de la época moderna (empirismo, racionalismo, evolucionismo, distintos positivismos, Kant, marxismo, y existencialismo), todos ellos sistemas intramundanos, incapaces de fundamentar el principio moral absoluto que se basta a sí mismo. A la teoría de los valores presente en tales sistemas el cristianismo opone el valor de la persona humana creada a imagen de la Hipóstasis divina. La antropología a la que sirve la vida moral es la antropología patristica, fundada sobre la creación del hombre a imagen de Dios. Con las armas de la ley y de la gracia, compañera de la libertad, hace frente al poder del mal con sus aspectos tenebrosos. En esta visión de la teología moral deja un relevante espacio la eclesiología, pues es evidente que aquella no puede construir la vida personal y social más que partiendo de ésta. Esta eclesiología tiene su modelo en la Trinidad y su realización en la unidad que las múltiples personas humanas hallan en la única naturaleza humana de Cristo. Las categorías del espacio y del tiempo entran también en la reflexión del autor, igual que la liturgia –que sacraliza ambas categorías y que refleja en este mundo la belleza celeste– y los sacramentos, sobre todo el de la Eucaristía, que contienen la presencia visible del Señor en el mundo. Llegado ya al término de su reflexión, el autor se centra en la vida espiritual, en sus elementos constitutivos y en su itinerario, que incluye el combate ascético que, sin despreciar las prácticas tradicionales, ha de integrar otras acordes con los nuevos tiempos. Al respecto, el autor pone de relieve cómo ya los ascetas cristianos estaban al corriente de lo que la psicología moderna ha sistematizado científicamente. Un combate que tiene como armas la oración, sobre todo la oración del Señor, y la memoria constante de la muerte.

La ética que propone el autor es una ética que trasciende tanto el moralismo como el esteticismo. “La ética de la gracia en el evangelio es la ética de la santidad que busca no el Bien y la Belleza, sino el Logos encarnado que reúne en sí todos los valores y que ofrece a los hombres el Dios vivo personal, el que muere a fin de que el hombre viva, el que hace del hombre su *alter ego*, el hombre deificado, el hombre del Octavo Día, una amigo libre incluso en su amor, pero libremente cautivo por todos”.

Aunque se trata de un autor ortodoxo que escribe sobre teología moral ortodoxa, el lector católico no encontrará sólo información sobre el pensamiento en ese campo concreto del “pulmón oriental” de la fe cristiana, sino inspiración para su propia vida moral y espiritual, anclada en la teología de los Padres.

Algunos descuidos en la grafía de palabras latinas (*aque* en vez de *aqua*; *baptiso* en vez de *baptizo*, *samus* en vez de *sanus*), no empañan la edición, bien cuidada.– P. de LUIS.

SGRECCIA, Elio y LAFFITTE, Jean (ed.), *La conciencia cristiana como sustento del derecho a la vida*. Actas de la XIII Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida. Edición coordinada por L. Vives y M. López, BAC, Madrid 2009, 24 x 17, 258 pp.

El presente volumen recoge las doce ponencias presentadas en la decimotercera Asamblea General de la Pontificia Academia para la vida, celebrada en la Ciudad del Vaticano, del 23 al 25 de febrero de 2007.

El tema del Congreso no es otro que una reflexión profunda y rigurosa acerca del problema del mal inmerso en la sociedad actual y manifestado en el aborto y la eutanasia. De un lado, aborda la toma de conciencia y la formación del concepto del mal expresado en la negación del derecho a la vida, y de otro, el necesario posicionamiento ante las redes sociales y medios de comunicación social a través de una responsable objeción de conciencia. La asunción de responsabilidad en la construcción del bien y negación del mal, tal vez sea el momento más importante en la vida del ser humano.

La fe y la referencia abierta a la trascendencia son las claves para iluminar la formación de conciencia y la independencia de criterio respecto a la masa, en cuanto a la defensa del derecho a la vida.

La actitud de identificar los mecanismos del mal debe ir seguida de la lucha activa para desarrollar el bien tanto en el ámbito privado como social, rechazando teorías aceptadas y legitimadas que envuelven y distorsionan la conciencia del hombre, de manera que este sea capaz de defender su conciencia a la luz de la fe.

La pertinencia del tema ha sido elogiada por el Papa y acogida por todos los asistentes. Además ha tenido una proyección social. En la actualidad, tanto el aborto como la eutanasia son justificados, a menudo con argumentos ambivalentes y engañosos, en el sentido de que pretenden abanderar derechos femeninos y humanos, y lo hacen en no pocas ocasiones a espaldas a la propia persona.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MARTÍNEZ, L. Julio, *Ciudadanía, migraciones y religión. Un diálogo ético desde la fe cristiana* (Teología Comillas 3), San Pablo y Comillas, Madrid 2007, 21,5 x 14,8, 617 pp.

El libro pone en relación tres temas de gran actualidad, pero el autor además de hacer una descripción de los problemas afronta las cuestiones dialogando éticamente desde la fe cristiana. La primera parte identifica el modelo social que nos toca vivir. Se detiene en ver la ciudadanía y las migraciones en relación con el proceso de globalización. Es necesario crear nuevas formas de organizar las relaciones entre los seres humanos, tanto individual como colectivamente, en clave más universalista. La segunda parte propone un recorrido por los modelos de ciudadanía de la filosofía política actual: el liberal, el comunitarista, el republicano, el comunicativo y el propuesto por la DSI. La tercera parte contiene varios bloques temáticos que se organizan bajo la rúbrica de la interculturalidad y la ética. La escuela si no quiere quedarse de espaldas a la realidad social, tendrá que abrirse con coraje al hecho intercultural. La cuarta parte afronta la cuestión de las religiones en la vida pública, así como dentro de las distintas sociedades pluralistas que se van haciendo más multiculturales. La importancia de la religión para muchos millones de migrantes actuales pone en jaque al laicismo y en general, a las pretensiones de desalojar a la religión de la vida pública. La quinta parte analiza el deber y posibilidad por parte de la Iglesia de participar en los debates morales de una sociedad de la era de la globalización marcada por el pluralismo (moral, cultural y religioso), donde la Iglesia siga siendo un actor de cierta importancia, pero que ya no marca la pauta moral ni puede razonablemente aspirar a marcarla.

No podemos olvidar que lo religioso es un acontecimiento de primera magnitud en el fenómeno migratorio. La religión está profundamente arraigada en la vida de las personas, y para muchas es el último recurso al que sujetarse en los momentos de crisis que produce la precariedad del salto migratorio. La religión debe contribuir a la búsqueda del consenso,

convivencia de la diversidad, el diálogo interconfesional e interreligioso; al mismo tiempo que promoviendo la resistencia a dos enemigos: el racismo y el fundamentalismo. La iglesia cristiana debe promover una cultura de la solidaridad y la acogida, favorecer foros de encuentro y diálogo intercultural. Debemos también insistir en la correcta relación de dos principios complementarios: respeto al valor y dignidad de toda persona y respeto a las diferencias culturales. El fenómeno migratorio es uno de los signos de los tiempos actuales, y nos convoca a todos a abrirnos al diálogo intercultural y diálogo interreligioso.– J. ANTOLÍN.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica "Caritas in veritate", de Benedicto XVI* (Alcance 61), Sal Terrae, Santander 2009, 19 x 11, 118 pp.

Estudio sencillo para entender *Caritas in veritate*, tercera encíclica de Benedicto XVI. El Papa quería conmemorar los 40 años de la *Populorum Progressio* (1967), aunque se ha retrasado 2 años, pues ha intentado responder a la crisis económica mundial. La encíclica no analiza la realidad social, sino que sigue un método deductivo, y no es, que no le interese la realidad, sino que parte de los principios. El lenguaje de la encíclica es académico y pulcro, discrepa continuamente de las políticas ultraliberales, pero jamás utiliza la palabra "neoliberalismo" ni siquiera "capitalismo". El papa es fiel al magisterio sobre moral social que distingue tres niveles: principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción. En el nivel de principios, de manera rotunda e inequívoca se reivindica una validez permanente y universal. En el segundo nivel ofrece juicios sobre distintos problemas sociales. Aquí no se pronuncia con la misma fuerza y la enseñanza permanece abierta siempre a los cambios que puedan afectar a esas cuestiones. El tercer nivel, cuando se trata de ofrecer "directrices de acción" el magisterio se muestra cauto pues sabe que el paso de los principios teóricos a las realizaciones prácticas es complejo y difícil. Por eso en moral social el magisterio de la Iglesia no pretende pronunciarse sobre el último detalle o imponer la última decisión; se detiene antes de llegar ahí, dejando las aplicaciones al juicio de cada creyente. Muy diferente si comparamos con el ámbito de la moral sexual, donde se muestra rotundo, sin distinguir niveles y el lenguaje predominante es el de normas, el de lo "lícito" e "ilícito". El papa expone con claridad los grandes principios, pero deja a la conciencia personal discernir con amor inteligente las formas concretas de actuar en cada situación sabiendo que no todo es posible a la vez. González-Carvajal además de presentar los puntos principales de la encíclica, utiliza el análisis inductivo para describir el origen y aparición de la crisis económica.– J. ANTOLÍN.

NAVARRO LECANDA, Ángel María, *Tiempo para Dios. La teología del Año litúrgico de Benedicto XVI (2005-2008)* (Victoriensia 82), Ed. Eset, Vitoria-Gasteiz 2009, 24 x 17, 443 pp.

Desde el inicio de sus cinco años pontificado el magisterio de Benedicto XVI –ya muy voluminoso por la variedad y complejidad de los temas humanos y eclesiales tratados– ha focalizado una atención generalizada (y no sólo dentro de la Iglesia), dando lugar a una amplia bibliografía de comentarios, jornadas de estudio, congresos o monográficos de revistas especializadas. Ahora bien, el papa teólogo no es solamente eso, teólogo; es también un papa liturgo. Considera el autor de este libro que con vistas a caracterizar su pensamiento,

no se puede obviar otro magisterio menos conocido y entendido, pero seguramente más revelador: el de su predicación. Según él las homilias de Benedicto XVI son particularmente expresivas de su *intellectus fidei* y de sus peculiares procedimientos comunicativos. En cuanto ámbito privilegiado del encuentro entre Dios y el hombre, él atribuye a la liturgia la primacía. Es su “prioridad”, lo que anima el corazón de su teología y de su magisterio. De ahí que sea preciso estudiar este magisterio litúrgico para comprender en profundidad el alcance de su magisterio teológico.

En este dossier de teología litúrgica, con una larga introducción (pp. 7-51) y dividido en 6 partes y 19 capítulos, se recoge un extenso material que abarca las intervenciones públicas de Benedicto XVI sobre (y con ocasión de) el Año litúrgico, durante el primer trienio de su pontificado. Es decir, desde el primer Adviento que celebra como papa (2005) hasta la fiesta de Cristo Rey del 2008. El autor justifica la elección de ese período para poder facilitar la perspectiva completa de los tres ciclos (BCA) en los que concurren variantes en las propuestas de lecturas para los domingos y algunas festividades. También explica el subtítulo escogido “Tiempo para Dios”. Dice el prof. Navarro que responde a la percepción que el papa actual tiene del hombre de las sociedades modernas secularizadas: alguien tan ensimismado que parece no tener tiempo ni para Dios ni para los demás. Es dando parte de su tiempo a Dios, en el discurrir del año litúrgico, desde la Palabra de Dios, como el hombre contemporáneo puede humanizar su existencia. Cada parte del libro corresponde a un tiempo litúrgico (Adviento, Navidad, Cuaresma, Triduo Pascual, Pascua y Tiempo Ordinario). Para evitar que la obra tenga unas proporciones desmesuradas el autor ha seleccionado el material prescindiendo completamente del santoral y de determinadas fiestas marianas, y ha reducido el Tiempo Ordinario al tratamiento de las dos fiestas que lo encuadran (Trinidad y Cristo Rey). Un último filtro de las intervenciones del papa ha consistido en tener en cuenta solamente las dirigidas al conjunto de los creyentes, omitiendo aquellas alocuciones con destinatarios más concretos.— R. SALA.

FLORES, Juan Javier, *Los sacramentales. Bendiciones, exorcismos y dedicación de las iglesias* (Biblioteca Litúrgica 38), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010, 22 x 16, 365 pp.

Según la definición de la Constitución de Liturgia del Concilio Vaticano II —que reproduce literalmente también el c. 1166 del CIC (1983)— “los sacramentales son signos sagrados con los que, imitando de alguna manera a los sacramentos, se expresan efectos, sobre todo espirituales, obtenidos por la intercesión de la Iglesia” (SC 60). Ya el Tridentino señalaba las dos notas que distinguen sacramentos y sacramentales. En cuanto a su origen, los primeros deben su institución a Jesucristo, los segundos son establecidos por la Iglesia. En cuanto a su eficacia, mientras es objetiva (*ex opere operato*) en los sacramentos, es sólo subjetiva (*ex opere operantis Ecclesiae*) en los sacramentales. En esta obra que “no nació como libro”, el P. Flores, benedictino de Silos y profesor del *Anselmianum* de Roma, nos ofrece un documentado estudio fruto del curso sobre la materia que allí imparte anualmente desde 1992. Como expresa el subtítulo consta de tres partes que corresponden a las tres grandes categorías de sacramentales. En la exposición sistemática de cada una de ellas sigue la metodología histórico-crítica. Siempre a partir de las fuentes bíblicas, recorre después los desarrollos históricos de la temática primero en los Padres y después en el magisterio y en los textos litúrgicos de la Iglesia hasta nuestros días. Con este trabajo el autor se propone dar a conocer la riqueza litúrgica de los sacramentales de modo que sirva a su propia finalidad, que no es otra que la de nutrir la vida espiritual de los fieles y disponerlos a

una más fructuosa celebración de los sacramentos. Bienvenido este libro por el rigor con que estudia directamente los textos (bíblicos, patrísticos y litúrgicos) y por la relevancia que otorga al contexto histórico, sociocultural, eclesial y teológico en que surgen, para su adecuada comprensión. Lo hubiera hecho todavía más valioso la inclusión de unas páginas de bibliografía. Sirva la sugerencia para las sucesivas ediciones que auguramos a este excelente manual.– R. SALA.

CHUVIECO SALINERO, Emilio, *¡Piénsatelo! Descubrir la razón de ser cristianos*, Ediciones Palabra, Madrid 2008, 14 x 21, 219 pp.

Emilio Chuvieco, catedrático de Geografía de la Universidad de Alcalá, expone en este ensayo argumentos convincentes sobre las principales cuestiones dogmáticas de la fe católica. Puede considerarse así el libro, un conjunto de reflexiones válidas para afrontar los problemas actuales más acuciantes, a la luz de la fe, entendida como un don, que exige una actitud de apertura y profundización para poder integrarla en un estilo propio de vida, lejos de quedar reducida a una mera emoción o sentimiento.

Después de clarificar los pilares básicos en los que se sustenta nuestra fe, analiza los fundamentos de la moral católica en relación a diversos problemas contemporáneos: el amor y el sexo, la cuestión femenina, la ciencia, la ciudadanía, el problema del mal y el medio ambiente. Finalmente desentraña algunos de los prejuicios que se tienen hoy día sobre la Iglesia y define su verdadera esencia mostrando su auténtico rostro.

A lo largo del libro, la postura del autor se mantiene exenta de ambigüedades y medias verdades, por el contrario, expone con valentía las verdades de la Iglesia clarificándolas y argumentándolas.

Ante la situación social actual de cierto caos y tibieza moral, el autor transmite firmeza y convencimiento de una manera bien estructurada y sólida.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GONZÁLEZ CUELLAS, Tomás, *La Eucaristía. Orientaciones para el Pueblo de Dios*. Segunda edición revisada y ampliada, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2010, 16,5 x 12, 334 pp.

GARCÍA RUBIO, Servando, “*Él te daría agua viva*” (*Jn 4,10*). *Vivir los sacramentos*, EDES, El Escorial 2010, 20 x 13, 247 pp.

Estas dos obras contienen sendas catequesis litúrgico-pastorales de carácter muy personal sobre la eucaristía en el primer caso, y sobre los sacramentos en particular en el segundo. El libro sobre la eucaristía es una reedición ligeramente corregida y ampliada de un texto aparecido hace nada menos que 18 años (*La Eucaristía. Orientaciones para el Pueblo de Dios*, Ed. Estudio Agustiniiano, Zamora 1992). El segundo libro, en cambio, ve la luz por primera vez. Consta de un pequeño prólogo, una “introducción a los sacramentos” y siete capítulos, cada uno de ellos dedicado a uno de los siete sacramentos. Además de la Escritura, las constituciones conciliares (SC y LG) y el CIC 1983, los autores tienen siempre como guía de sus comentarios las normas litúrgicas sobre los sacramentos y el magisterio pontificio. Entre ese último tipo de documentos los dos libros coinciden en tener como una fuente principal la Carta apostólica de Juan Pablo II con ocasión del año de la eucaristía (2004). Dado su talante totalmente divulgativo el aparato crítico de ambos textos se

ha reducido a la mínima expresión: elenco de siglas e índice general (más una brevísima bibliografía en el que trata la eucaristía). Felicitamos a los autores -los dos agustinos españoles- por el trabajo realizado. Sobre esta materia hay un sin fin de títulos semejantes a éstos, destinados al mismo tipo de lector y al alcance de todos, pero creemos que debe ser bienvenido todo lo que puede contribuir al nutrimento espiritual del pueblo de Dios.- R. SALA.

### Filosofía

NISSING, Hans-Gregor (Hrsg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2010, 24 x 17, 224 pp.

El tema de la posibilidad de renunciar o mantener el concepto de Naturaleza, como base del Derecho Natural y su defensa, fue parte del diálogo entre Habermas y, el entonces cardenal de la curia romana, Ratzinger hoy Benedicto XVI. Especialmente, a partir de ese momento, este tema se ha convertido en un punto candente de la discusión teológica y filosófica actual para tratar de establecer lo mejor posible: ¿Cómo se ha formado el concepto de Naturaleza y en qué condiciones tiene un papel que jugar la idea de Naturaleza humana en la Ética y el Derecho actual?. Este obra trata de iluminar ese tema desde diversos puntos de vista. Así H-G. Nissing escribe sobre el Derecho de la Naturaleza, con una contribución filosófica a una discusión teológica. R. Spaemann nos presenta la historia de este concepto fundamental de “Naturaleza”. J. Splett nos habla de la relación entre Naturaleza y persona. Y H-B. Gerl-Falkovitz se pregunta por la posibilidad de una identidad móvil, especialmente en el tema de Naturaleza y Género. N. Fischer investiga la relación entre Naturaleza, libertad y gracia en S. Agustín y en Kant. T. Kinzel se adentra en la relación entre Naturaleza e identidad en la narrativa literaria. J. Müller se pregunta si la idea de Naturaleza es éticamente irrelevante o no, e investiga la posible genealogía de las falacias naturalistas. B. Wald nos habla sobre la Naturaleza y el Derecho natural e intenta aclararnos el proceso histórico de esta idea. H. Zaborowski estudia la relación entre Naturaleza, razón y libertad y el pensamiento actual sobre el Derecho natural. W. Löffler nos explica la discusión entre naturalismo y anti-naturalismo. H. Seidl estudia el significado de la filosofía Natural tradicional para las ciencias modernas de la Naturaleza. Ch. Weidemann nos presenta el tema de la casualidad, Dios y el multi-verso frente al tradicional uni-verso. E. Zwierlein investiga sobre los objetos sin masa o la biotecnología y la naturaleza humana. Y, finalmente, K-H. Nusser estudia la relación entre Naturaleza y la responsabilidad como una posible “eurística del miedo” en H. Jonas. Estamos ante un escrito que estudia muy a fondo un tema fundamental en la Moral y la Política de nuestro tiempo.- D. NATAL.

PINTOR-RAMOS, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, 24 x 17, 550 pp.

La filosofía de Zubiri es sin duda una de las más consistentes, en lengua española, dentro del panorama filosófico del siglo XX. Por eso, convenía hacer un análisis que permitiera saber lo que permanece vivo de esta filosofía, a principios del nuevo siglo, y lo que pareciendo un tanto exotérico o extraño en su momento responde muy bien a la dirección actual del pensamiento. Así, especialistas en Zubiri y otros pensadores, que podían hacer de contraste a su pensamiento, se han aprestado a esta compleja labor. Para eso se estudia la

figura de Zubiri como maestro en la penumbra y amigo de la luz, con su vocación intelectual y su magisterio filosófico. Se trata también, y repetidamente, de la realidad y la verdad como base metafísica y filosófica del gran inconformismo de Zubiri. También se analizan sus repercusiones en la Antropología actual así como la recuperación del cuerpo humano, en el escenario de la ontología y de la fenomenología en las que no podía faltar el tema de la muerte. Bajo esa doble vertiente del criticismo zubiriano se analiza el significado de causalidad personal, la dinámica vital y su comprensión filosófica. La sintonía entre realidad e inteligencia es fuente copiosa de la filosofía de Zubiri tanto como impresión de realidad como en su donación de sentido. También se presenta la crítica de Zubiri al sensualismo moderno y se desarrolla una nueva relación entre sentimiento y valor. Se da razón poética de lo real y se estudia la estructura dinámica de la realidad en Zubiri y el sentido de la conciencia. Igualmente, se define la situación de Zubiri en la historia de la Metafísica así como el papel del conocimiento científico actual en su nueva metafísica. Para terminar, se estudia la relación entre filosofía y teología en Zubiri, y el tema de Dios en el horizonte humano según Zubiri y María Zambrano. También se presenta la prolongación de Zubiri en Latinoamérica y, como recapitulación, se insiste en la concepción fundamental de su Filosofía. Finalmente, se edita un trabajo, muy antiguo, sobre la filosofía del pragmatismo como lo veía Zubiri allá por los años de 1920. Esta obra nos permite profundizar en la filosofía de Zubiri y en su gran actualidad.— D. NATAL.

CANOBBIO, Giacomo, *Sobre el alma*. Más allá de mente y cerebro, trad. L. Rubio, Sígueme, Salamanca 2010, 19 x 12, 125 pp.

Durante siglos, el tema del alma ha servido, al cristianismo, para definir la identidad del hombre y su destino último más allá de sus expectativas terrenas. Pero en los últimos tiempos se ha tenido la impresión de que esa idea no se ajustaba bien ni a la revelación bíblica ni a las nuevas ideas de la ciencia sobre el hombre. Por eso, se ha iniciado una discusión copiosa sobre esta idea otrora evidente e indiscutible, para reconsiderar su significado. En este debate participan las aportaciones de la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y santo Tomás de Aquino, el Magisterio eclesial, la teología así como la filosofía y la ciencia actual con sus diversos enfoques que profundizan y llevan a enriquecer la discusión de una manera más crítica. Ahora bien, en todo este proceso, la idea del alma parece que es aún muy valiosa y no se ha encontrado nada mucho mejor que permita iluminar y hacer razonablemente comprensible la relación del hombre consigo mismo, con los otros y con Dios. El profesor G. Canobbio nos ofrece, certeramente, este proceso de discusión y renovación, sobre este viejo tema antropológico y teológico, desde el panorama actual, acerca de la mente y el cerebro, el cuerpo y el alma, la inmortalidad y la resurrección, etc.— D. NATAL.

LEERHOFF, Holger, REHKÄMPER, Klaus y WACHTENDROF, Thomas, *Einführung in die Analytische Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, 24 x 16,5, 144 pp.

El libro que presentamos pertenece a la colección de introducciones a la filosofía que la editorial WBG viene ofreciéndonos. El presente se refiere a la filosofía analítica, y nos ofrece de forma sistemática y pedagógica el método y la teoría de la filosofía analítica. Después de responder a lo que es la filosofía analítica va presentando los temas más impor-

tantes de esta disciplina: lógica, filosofía del lenguaje ideal, filosofía del lenguaje normativo, ontología, teoría del conocimiento, teoría de la ciencia, filosofía del Espíritu y la ética analítica. Y no solamente lo hace de una manera resumida y clara siguiendo el esquema de estas introducciones, sino que en consideración a la amplitud del tema lo presenta como una introducción general a la filosofía. Cada capítulo termina con un pequeño resumen de lo expuesto, una sucinta bibliografía sobre el tema para futuras investigaciones, y unas preguntas y ejercicios para seguir profundizando en los temas. La particularidad del libro es que es fruto de la colaboración de tres profesores de la Universidad de Oldenburg. Rehkämper ha escrito el capítulo primero, Leerhoff los capítulos 2, 3, 5, 7 y 8; y Wachtendorf el capítulo 9. Los capítulos 4 y 6 han sido escritos en colaboración por Rehkämper y Leerhoff. Ojalá que alguna editorial española se anime a traducir esta colección de introducciones a la filosofía, pues no existe en español ninguna serie filosófica tan cuidada a nivel pedagógico ni de tanta altura intelectual.— J. ANTOLÍN.

LÖFFLER, Winfried, *Einführung in die Logik* (Grundkurs Philosophie, 18), Kohlhammer, Stuttgart 2008, 18,5 x 11,5, 272 pp.

Como indica el título, el libro es una introducción a la lógica que puede ser muy útil para todos los estudiantes de filosofía, pero al mismo tiempo puede ayudar a otras disciplinas como la teología o la ciencia del lenguaje que también estudian esta materia. Además de poder usarse como pequeño libro de texto, el libro incluye muchos ejercicios y ejemplos para que los estudiantes puedan practicar por ellos mismos, ya que la respuesta a los ejercicios se encuentra en las páginas finales. La parte A es una introducción a la filosofía del lenguaje, se habla de la terminología de la explicación y la definición, y de las tres partes de esta disciplina: la sintáctica, la semántica y la pragmática. La parte B se centra en la finalidad o el objeto de la lógica, aquí se analizan los argumentos, la legitimidad del argumento deductivo y otros argumentos, la lógica formal. La parte C corresponde a la lógica de enunciados, aquí se discute sobre la implicación y equivalencia, los argumentos de la lógica formal de enunciados y su comprobación, las reglas de la deducción. La parte D habla de la lógica de enunciados: el lenguaje de la lógica de enunciados, la semántica de la lógica de enunciados, los silogismos clásicos, etc. La parte E trata sobre los fundamentos de la lógica modal: la lógica modal óntica, la deóntica y la epistemológica. El libro expone de manera básica tanto los diferentes conceptos de la lógica moderna como los de la silogística tradicional. También en las diferentes partes del libro junto a las explicaciones teóricas aparecen las aplicaciones prácticas de las diferentes reglas: el cálculo de los árboles semánticos, los cálculos semánticos, los cálculos de axiomas, las reglas de cálculo, etc. Diferentes ejercicios prácticos y sus resultados se exponen para profundizar y animar a estudios posteriores.— J. ANTOLÍN.

KIRSTE, Stephan, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, WBG, Darmstadt 2010, 24 x 16,5, 160 pp.

Dentro de la serie de introducciones a la Filosofía que viene publicando la editorial Wissenschaftliche Buchgesellschaft, aparece este nuevo manual. Contiene una breve introducción sistemática al mundo de la Filosofía del Derecho. Se trata de una disciplina filosófica con un estatuto del todo singular y una larga tradición en la historia del pensamiento. Con el advenimiento del estado moderno ha tenido un vertiginoso desarrollo en las socie-

dades avanzadas y ha adquirido un creciente grado de especialización dando lugar al nacimiento de nuevas disciplinas, como la Filosofía de los Derechos Fundamentales, dotadas ya de autonomía propia. El autor ha dividido la exposición en cuatro secciones. En la primera, introductoria, presenta el concepto, los fundamentos, el objeto y la utilidad de la Filosofía del Derecho, para dedicar las otras secciones a cada uno de los tres grandes ámbitos que engloba esta materia. La segunda sección está dedicada a la “Teoría de la Ciencia Jurídica” (*Rechtswissenschaft*). Se cuestiona el carácter científico del Derecho (¿mera praxis o ciencia práctica?), su identidad y especificidad dentro del conjunto de las ciencias humanas (ciencias del espíritu, ciencias sociales, ciencias normativas), las partes o áreas temáticas (dogmática jurídica) y su metodología (métodos de la ciencia y de la praxis jurídicas). La tercera sección estudia la “Teoría del Derecho”: la problemática de la noción de derecho (criterios material y formal), la ley como norma (concepto, valor normativo, la norma jurídica, la costumbre, *ius gentium*) y los elementos del debate entre iusnaturalismo y iuspositivismo (relación entre moral y derecho, derecho positivo, derecho natural). En la última parte se tratan las cuestiones fundamentales del campo de la “Ética Jurídica”: concepto, derecho y justicia (teorías de la justicia), la dignidad humana (doctrina de los derechos de la persona: civiles y políticos, económico-sociales, derechos de la “tercera generación”), la libertad (noción, dimensiones, derechos subjetivos) e igualdad jurídicas (noción, estructura, la igualdad ante la ley) y la problemática del bien común (noción, status negativo, activo y positivo). Como es habitual en esta serie, además de los títulos marginales y varios esquemas didácticos dentro del texto, se ofrece al final una bibliografía clasificada y dos índices (autores y temas).— R. SALA.

### Historia

DE LOS SANTOS, Fr. Francisco, “*Quarta parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo... Año 1680*. (Edición facsímil). Estudio preliminar de F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial (Madrid) 2008, 24 x 17, XLII + 831 pp. + índices.

La reimpresión de esta obra del siglo XVII, como indica su nombre, es la continuación de otras partes anteriores de la historia de la Orden de San Jerónimo escritas por Fr. José de Sigüenza. El amplio estudio de F. Javier Campos nos ofrece muchos datos sobre el autor, el fraile jerónimo Fr. Francisco de los Santos, que ha sido más conocido por su escrito sobre el monasterio de San Lorenzo de El Escorial titulado “Descripción de la Real Fábrica de San Lorenzo”. Esta cuarta parte ocupará una centuria, en concreto desde 1573 a 1673, completando la segunda y tercera que habían historiado los siglos precedentes. El autor, sabedor de la dificultad que suponía continuar la obra del famoso Fr. José de Segovia intentará seguir el modelo del maestro y hacer que la historia tuviera una continuación con las publicaciones pasadas, aunque nos dice F. Javier Campos, que al revés de su obra sobre la fábrica del Escorial, esta historia tuvo poca difusión, incluso dentro de la orden jerónima y tampoco alcanzó la fama de su antecesor.— R. PANIAGUA.

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, *6 Mártires leoneses agustinos del alto Cea*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 2009, 19 x 12,5, 333 pp.

Como indica el título, la obra recoge la biografía de seis agustinos que formaban parte de un grupo de más de 60, pertenecientes a la Provincia Agustiniense Matritense; estos agus-

tinios fueron asesinados en el mes de noviembre de 1936, formando parte de miles de prisioneros que en esos días fueron sacados de las cárceles de Madrid y trasladados al cercano pueblo de Paracuellos donde fueron fusilados. El libro del P. Modesto contiene una amplia biografía de los mártires leoneses, desde sus primeros estudios y preparación en la preceptoría de la zona, como la de Morgovejo, hasta su noviciado y estudios de Teología en El Escorial. En la tercera parte hace una descripción pormenorizada del itinerario martirial de los beatos que residían en la casa de la calle Valverde, Princesa y en monasterio de San Lorenzo, de sus inquietudes en los primeros días de la sublevación militar, y su detención y confinamiento en comisarías y cárceles. Los 63 agustinos fueron sacados de varias cárceles y llevados a Paracuellos entre los días 28 y 30 de noviembre, coincidiendo con el ataque a Madrid de las tropas de Franco, que en esos días se acercaba a la ciudad. Ante ese peligro, el gobierno de la República se trasladó a Valencia, dejando la capital en manos de unas autoridades de circunstancias. Los asesinatos de varios miles de presos fue una de las mayores ignominias de la Guerra Civil, ya que se hicieron desde una posición de autoridad y no de grupos aislados o incontrolados, como fue tan frecuente en los años de la guerra.

La lectura del libro ayuda a comprender, con el ejemplo de los seis mártires del valle del Cea, la crueldad de la guerra en España y el odio hacia las personas y símbolos religiosos que sufrieron los agustinos en sus personas.– R. PANIAGUA.

KELLER, Miguel Ángel, OSA., *Beato José López Piteira, Agustino. Primer Beato cubano*, Ediciones Escurialenses, San Lorenzo del Escorial 2010, 19,5 x 12, 109 pp.

Esta es la cuarta biografía de la colección Testigos de Cristo que Ediciones Escurialenses ha iniciado para presentar al público las vidas de los agustinos del Escorial martirizados en 1936. En la presente biografía, el P. Keller, nos presenta a Fr. José López, nacido en Cuba, aunque descendiente de una familia emigrante gallega. La obra va dividida en cuatro capítulos terminando con las fuentes bibliográficas y un apéndice de sus 97 compañeros agustinos y seis clérigos diocesanos mártires. El primer capítulo está dedicado a la *Infancia, Niñez y Juventud* de José. Hijo de padres emigrantes gallegos, nace en Cuba en 1912, y regresa a España con sus padres en 1917. Hace sus estudios primarios en Partovia, y a los 12 años es enviado como interno al monasterio benedictino de San Clodio, situado cerca de Leiro, donde cursa los estudios de enseñanza media, humanidades y latín, y donde maduraría su vocación religiosa e ingresa en la Orden de San Agustín. En el capítulo segundo bajo, *Religioso Agustino*, el autor hace una pequeña descripción sobre la Orden de San Agustín, historia de los Agustinos en el Escorial, años de estudios y formación religiosa, estudios teológicos, profesión y órdenes sagradas de Fr. José, así como algunos testimonios de los que le conocieron. Y en el tercer capítulo bajo el lema *Mártir de Cristo*, los tiempos difíciles y días amargos vividos en España a partir de abril de 1931 al 1936. Prisionero en San Antón con sus compañeros del Escorial durante casi cuatro meses. Al enterarse de que sus padres trataban de conseguir su libertad por haber nacido en Cuba y quizás algunos de sus compañeros agustinos estaban por ello, Fr. José les contesta: “Están aquí todos ustedes que han sido mis educadores, mis maestros y mis superiores, ¿qué voy a hacer yo en la ciudad? Prefiero seguir la suerte de todos, y sea lo que Dios quiera.” El 28 de noviembre comienzan las “sacas” en San Antón y el 30 le tocaría la suerte a nuestro beato, siendo martirizado en Paracuellos de Jarama con otros 50 agustinos. Y en el cuarto capítulo se estudia el proceso de beatificación, y culto al beato.

El P. Keller ha escrito una obra sencilla pero bien documentada sobre el agustino José López, primer Beato cubano. Obra que se lee con agrado por su buena prosa, por lo que felicitamos al autor.– P. HERNÁNDEZ.

MORALES, José, *Newman (1801-1890)*, Rialp, Madrid 2010, 25 x 16,5, 479 pp.

Esta biografía fue publicada en 1990 con ocasión del primer centenario del cardenal Newman. Un año después Juan Pablo II le declaraba Venerable. Su proceso ha seguido su curso a lo largo de los últimos veinte años hasta que el 3 de Julio de 2009 Benedicto XVI firmaba el decreto que reconocía un milagro por su intercesión. Como colofón a este Año Sacerdotal, el Cardenal Newman será beatificado el próximo 19 de Septiembre durante la visita del Papa a la Archidiócesis de Birmingham. Benedicto XVI ha tomado la decisión, por primera vez en su pontificado, de presidir una ceremonia de beatificación. Sin duda, esto responde no sólo a la gran importancia del Cardenal Newman, sino también a una particular devoción del actual Pontífice hacia este gigante de la Iglesia de Inglaterra.

En este libro el prof. Morales nos presenta en 24 caps. la trayectoria humana y espiritual del Cardenal Newman. Sabiduría y santidad se aunan en la persona de Newman. Se trata de una figura eclesial y teológica de primer orden con una influencia decisiva en el cristianismo de hoy. Muy oportuna esta segunda edición. Se leerá con gusto. Respecto a la anterior ha completado y mejorado el aparato crítico: apéndice cronológico, fuentes, obras traducidas al español, biografías e índice onomástico.– R. SALA.

ARIAS MARTÍNEZ, Manuel, *Otros Osorio*. Linaje, casa y ornato. Biblioteca de AA. Astorganos. Centro de Estudios "Marcelo Macías", Astorga 2010, 24 x 17, 420 pp.

El autor, Subdirector del Museo de Escultura de Valladolid, y astorgano bien conocido por sus estudios sobre el Marquesado de Astorga continúa su trabajo en esta nueva obra. De este modo, la casa y linaje de los Osorio queda plenamente descrita en este nuevo libro. Aquí, se estudian los Osorio Marañón, los Osorio Barba, los Osorio Escobar y los Flórez Osorio con sus diversos señoríos de Losada, Sicilia, Quintañilla de Flórez, Cembranos y otros, y su presencia en Astorga. También se trata de los Osorio Pérez, los Osorio de Villacid y los curiosos alborotos y escándalos de la Noche Santa asturicense de 1593. Igualmente se describen los señoríos de Castrillo de las Piedras, de los Muñiz Osorio a los Junco, los Osorio del señorío de Regueras, su casa torre en Astorga y casas en Valladolid y el patronato de la capilla mayor de s. Francisco en Astorga. Don Galaor Osorio, prior de la catedral de Astorga, y las noticias de su inventario abarcan otro apartado como los Osorio Castrillo señores de Castrillo del Porma, los Osorio Lugones y los Cabeza de Vaca Osorio con su linaje, casas y capillas funerarias. Los señores de Lagunas de Somoza: Los Mendaña, Yebra, Salas y Tineo Osorio así como los Osorio de Turienzo quedan también estudiados igual que se va de los Carrera a los Osorio de la Carrera, señores de Valdemagaz y Perales. Finalmente, se trata de los Osorio de Mayorga, del señorío del Barrio de Valdemagaz al de Láncara, y se va de Astorga a Valladolid para terminar en Galicia. De todas estas familias se establece su árbol genealógico que nos permite tener una visión bien clara y de conjunto. La obra se termina con una adecuada Bibliografía, índice onomástico, geográfico y de señoríos. Estamos ante un escrito que completa el excelente trabajo anterior, del mismo autor, con mucho detalle y acierto. Sólo una pequeña observación para terminar: En la página 140, por la forma de redacción, se puede tener la impresión de que Enrique Flórez es un beneditino cuando es bien sabido que se trata de un agustino.

Por eso, la Revista Agustiniiana está reeditando su *España Sagrada*, que actualmente se compone de unos 56 tomos, pues su obra fue completada por otros. El tomo que corresponde a la iglesia de Astorga es el XVIº, y la edición va en los Vols. XLº y XLIº que tratan de la diócesis de Lugo. Es un detalle de menor importancia, quizá fruto de un mero despiste de redacción, pues como se suele decirse: aliquando etiam dormitat Homerus.– D. NATAL.

MIGUÉLEZ DEL RÍO, Cesáreo, *El Carmen de Neguri*. 100 años para el recuerdo (1910-2010). Edición de Javier Torres Ripa, Comunidad de Agustinos de Neguri-Getxo (Bilbao) 2010, 21 x 17, 141 pp.

Cien años después de la inauguración de la Iglesia del Carmen de Neguri se publica este testimonio de agradecimiento a cuantos la hicieron posible como un centro religioso vivo muy apreciado por los fieles. Su equilibrada arquitectura exterior y su bello interior, son un legado de gran valor artístico y cultural para las generaciones futuras. Esta Iglesia, diseñada por el arquitecto D. Emiliano Amann se terminó de construir en 1910. Su planta rectangular, como una nave invertida, recuerda su vocación marinera y con la imagen de la Virgen del Carmen, Patrona de marineros y pescadores, incita a sus fieles a surcar los mares con confianza, bajo su maternal protección, y a los Agustinos, de la Provincia de la Provincia de Filipinas, a continuar su labor misionera “por la ruta que abrió Urdaneta” según nos dice el cantar. La iglesia, la comunidad agustiniana y el barrio de Neguri, del municipio de Gexto, comparten, desde el principio, un destino común: han caminado unidos y se han desarrollado juntos bajo la mirada de la Madre. El P. Cesáreo Miguélez, actual Prior de esta comunidad agustiniana, muy buen profesor de Literatura, nos narra esta preciosa historia de ilusión y compromiso entre el pueblo y la Iglesia. Así, se nos ofrece el retrato de esta institución centenaria que sigue estando ahí con esas gentes llenas de valor y de coraje. Se presentan las biografías de los que destacaron en emprender y consolidar esta obra como los Sr. D. José Isaac Amann y Bulfy, D. Enrique Aresti y Torres, D. Valentín Gorbeña Arrayagaray, D. C. Emiliano Amann y Amann y el Padre Juan Francisco Arrate y Murgoitio. Luego se describe todo el proceso de construcción y desarrollo de la Iglesia, el Convento y las nuevas Aulas, con especial incidencia en la tarea de la atención religiosa y en la cofradía del Carmen. Se ofrece, también, una breve biografía de 3 ilustres agustinos hijos de la villa de Abadiano (Vizcaya), relacionados con esta comunidad, como son el P. Francisco Arrate, el Beato Gabino Olaso y el científico P. Luis María Unamuno Irigoyen. Toda la obra está adornada con preciosas fotografías de diversos momentos importantes en la vida de la iglesia del Carmen, de la comunidad agustiniana y de la gente de Neguri. Ha sido una colaboración entusiasta y generosa de los fieles para el recuerdo agradecido y el libro está primorosamente editado. Bien podemos decir que estamos ante un “carmen saeculare”, un canto de un siglo, a un proyecto y a una vida que ha valido mucho la pena y nos dejan ejemplo para nuestro camino. Por eso, felicitamos, de corazón, al autor de esta obra y cuántos han colaborado a su edición.– D. NATAL.

ALCALÁ, Ángel, *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*. Edición paleográfica anotada y crítica. Mejorada, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca 2009, 24,5 x 18, LXXXIV+767 pp.

El 27 de marzo de 1572 entró en la cárcel de la Inquisición de Valladolid. Fray Bartolomé de Medina, dominico, enemigo de fray Luis, sobre *El Cantar de los Cantares*, es un

poema amoroso de Salomón a la hija del Faraón, parecen amores profanos, en lengua romance. Los Santos Padres que desconocieron el hebreo no presentaron la verdadera inteligencia de las Santas Escrituras. De la traducción de la Biblia como ahora la tiene la Iglesia. Quitar alguna autoridad a la edición Vulgata, que se puede hacer otra mejor. Cuando examinó la Biblia de Vatablo la defendió en ciertas interpretaciones, muestra claramente la enemistad que me tiene y su mala conciencia. “Y en otras semejantes trapacistas en que lee”. Hace “llamamiento de estudiantes a su celda y poniéndolos en escándalo y tomándoles firmas y juramentos y confederándose con otros enemigos míos”. León de Castro, “hombre notariamente, enemigo mío y de juicio turbado y de más turbada conciencia, como se parece por este su dicho”. Contra Vatablo, hombre católico, pónese nombre de rabíes y judíos. Es maldad y calumnia. León de Castro me oyó tratar de la Vulgata, donde dije lo que leí y no otra cosa. “No se osan los hombres declarar que hablan con recato y dicen sus intenciones y columbrean, que es vocablo suyo de él y merece serlo, y que él fue muchas veces sospechoso”. “Y ataparemos las bocas a quien quisiere maliciar, aunque hasta ahora no sé que lo haya ninguno. Pero sé que los Padres sobredichos y otros no me quieren muy bien, y cuanto crece la afición pública de la escuela para conmigo tanto debe ser su mala afición”. Fray Francisco de Arboleda, mi discípulo, “venir a denunciar de mí con deseo y voluntad de dañarme”. Que la Vulgata estaba oscura y que le habían vedado los *Cantares* por estar en romance. Fray José de Herrera afirmó que la Vulgata era auténtica e infalible. Fray Juan Cigüelo, fray Luis Enríquez y fray Diego de León en el convite de Salamanca trajeron el vino. No es darme noticia de ellos ni directa ni indirectamente, como es notorio. “Por cuanto ellos son falsos y perjuros, y han depuesto con dolo y malicia que sean castigados de vuestras mercedes por ellos conforme a derecho y a lo que la maldad merece”. Fray Martín de Guevara que nunca decía de lo que hablaba, no lo entendía y acababa muy presto. Fray Luis de León haciendo de su parte todo lo que decía como cristiano católico. Fray Gabriel de Montoya que “éste es fraile de mi orden y enemigo mío hasta que la necesidad me compele”, “que me conoce y he tratado desde mi niñez, y lo bueno o malo que hay en mí lo sabe todo particularmente”. Es abrir la puerta en la Vulgata para mayores daños. “Dice que quien en lo poco, mentira en lo mucho, y débelo de sacar por sí, porque entre nosotros es este conocido por hombre que si no es por descuido jamás dice verdad”. “Y en todo habla de oídas”. Fray Diego de Zúñiga, que este testigo era perjuro y no le es cosa nueva serlo en juicio. Refiere este cuento muy por otra orden de lo que pasó. Este testigo por sus palabras muestra su pasión contra mí y su mal juicio. Al principio habla mal del libro de los *Cantares* a media plana y luego le condenó. Los teólogos de Salamanca no se conforman en todo con el original de la Vulgata. De su deposición contra mí es coincidentemente perjuro. Porque pretendo probar que es falso de las cosas que depone contra mí. Al cual tengo suficientemente de mi enemigo. Fray Juan de Guevara sobre las discusiones en la Biblia de Vatablo, en la Junta de los Teólogos de Salamanca, contra León de Castro. Que dicho fray Juan Gallo, dominico, “sea enemigo capital del dicho fray Luis de León”. Fray Pedro de Uceda que todas las partículas de la Vulgata son Sagrada Escritura y su sentido es inmediatamente revelado por el Espíritu Santo. No la consideró del mismo modo fray Luis. Uceda y Luis eran amigos. El doctor Cáncer aprobó la Vulgata y el concilio de Trento la autenticó. Fray Nicolás Ramos, guardián de san Francisco, defendió que La Vulgata es de verdad infalible. Fray Antonio de Arce, dominico, y fray Hernando del Castillo, prior de san Pablo, que defiende que la Vulgata es auténtica. Fray Nicolás Ramos dio cartas a la Inquisición de Valladolid: salió libre de penitencia pública fray Luis de León. Fray Pedro de Uceda a quien yo mandé entre las proposiciones que habían leído acerca de la Vulgata: Barriovero, Balbás, Velázquez, fray Alonso de la Veracruz, fray Lorenzo de Villavicencio, fray Juan de Guevara y el arzobispo de Granada, y otros muchos católicos como Cano, Vega y Driedon... Fray

Luis sabía de su posición doctrinal en el tema de la Vulgata, puestos los errores por el escribiente que copió los libros. Mientras no haya alguna autoridad que dé sentencia en el pleito. Está también aprobada como cosa segura y sin peligro por muchos hombres doctísimos. El doctor Mancio, dominico, las vio y aprobó todas. La Biblia de Vatablo, que los maestros teólogos de Salamanca la firmaron en ella. León de Castro y los demás maestros dieron a Gaspar de Portonariis, librero para que las imprimiera. El 11 de diciembre de 1576 sentencia final de la Suprema Inquisición por el cardenal Quiroga. El 30 de diciembre de 1576 entró en Salamanca. Debieron de recitarse los poemas, “aunque mi lengua ruda”, dice el Maestro Pedro de Uceda. El 31 de diciembre de 1576 fue al claustro pleno de la Universidad y le recibió con grandísima alegría. Al Maestro fray García del Castillo de la orden de san Benito en la cátedra de Durando, que es persona muy docta.– J. VEGA.

### Espiritualidad

RUIZ PASCUAL, Javier, OAR (Ed.), *San Agustín. Obras y textos monásticos: El trabajo de los monjes. La santa virginidad. Sermones, AUGUSTINUS-Ciudad Nueva*, Madrid 2009, 22 x 14,5, 440 pp.

La presente edición de las obras y textos monásticos del obispo de Hipona está pensada como servicio al plan de formación espiritual y agustiniana de la Orden de Agustinos Recoletos. Así lo declara Javier D. Guerra, Prior General de la Orden, en la breve presentación. Esa circunstancia marca de forma clara la obra, proyectada en dos volúmenes, de la que el presente es el primero. Como el lector conoce ya por el título, el volumen ofrece dos obras, *El trabajo de los monjes* y *La santa virginidad*, y un conjunto de 28 “*Sermones*” que contienen doctrina monástica.

La obra *El trabajo de los monjes* ha sido traducida por Enrique Eguiarte, de quien son también las notas, mientras que las introducciones (la general y las que preceden cada capítulo –más bien síntesis de su contenido–) y bibliografía son de Teodoro Baztán. La introducción general está orientada más a la finalidad formativa, que al conocimiento histórico de la obra. Son prueba de ello algunos de los epígrafes de sus secciones (por ejemplo: trabajo y comunidad, trabajo y servicio en caridad, pobreza y trabajo, trabajo y formación continua y permanente, en que a veces la argumentación aparece un poco forzada) y la sección de aplicaciones prácticas. Este particular quizá pueda explicar la frecuente falta de exactitud o de precisión. Valgan como ejemplo, entre otros, los siguientes datos: p. 16 (n. 1): considerar las cartas 128 y 129 como relación epistolar entre Aurelio y san Agustín; pp. 16-17: interpretar que la designación como “hijos y hermanos nuestros” se debe a la condición monástica y no a la cristiana; p. 17: no matizar el valor de las *Retracciones* como criterio para fechar la obra; p. 18 (n. 12): aludir a expresiones del ámbito civil, sin especificar a cuáles se refiere; p. 19 (n. 13): asignar el *otiose* de *Conf.* 6,14,24 al periodo posterior a la conversión a la fe; pp. 19-20.24.30: identificar sin más el *negotium* con la actividad manual o trabajo físico, tarea de esclavos; p. 22: no indicar los textos paulinos a los que se alude; p. 51 (n. 24): introducir a los pelagianos con verbo en imperfecto (“pretendían y afirmaban”) lo que es un claro anacronismo; pp. 15 y 17: ofrecer dos traducciones distintas de Mt 6,26; p. 46 (nn. 15 y 16): la errónea grafía de los términos griegos *gyné* y *adelphén*; etc. En cuanto a la traducción nos limitamos a señalar el no haber prestado la suficiente atención a la distinción entre el *labor* y el *opus*, entre el *laborare* y el *operari*.

*La santa virginidad* corre a cargo de Enrique Eguiarte, autor de la introducción, la versión, las notas y la bibliografía. Esta obra la consideramos mejor cuidada que la anterior. La introducción general coloca adecuadamente el texto agustiniano en el contexto eclesial del momento, a la vez que otorga el debido relieve a su base bíblica. En cuanto a la cronología, considera que están todavía muy lejos las polémicas pelagianas, algo que no nos parece tan claro para alguna parte de la obra, además de que el autor parece olvidar la probabilidad, reconocida por él previamente, de que san Agustín escribiera la obra en dos épocas diferentes. A nivel metodológico, señalamos el descuido repetido de ofrecer la opinión de un autor, siempre el mismo, sin dar la referencia oportuna (cf. pp. 111 [n. 11]; 177 [n. 45], 180 [n. 50]).

La tercera parte contiene 28 “*Sermones*”, completos o simples fragmentos, de interés por su doctrina monástica. Entre ellos hay que contar ocho textos de los *Comentarios a los salmos* y uno de los *Tratados sobre el evangelio de san Juan*. La introducción y la bibliografía son de I. Larrinaga; la traducción está tomada, tal cual, de la edición bilingüe de las obras de san Agustín, publicada por la BAC. La introducción es individual a cada pieza, y en la práctica consiste en una síntesis de su contenido en cuanto aplicable a la vida consagrada, normalmente sin otro tipo de información. A veces malinterpreta los textos. Es el caso del *Comentario al salmo 99,12* (p. 213), al no percibir la ironía del santo. Las notas explicativas son llamativamente escasas.

La obra de tiene el valor de reunir textos agustinianos que versan todos ellos sobre el monacato. Pero le falta la conveniente uniformidad en el trato de los diferentes escritos. También carece de todo índice que no sea el general.– P. de LUIS.

FERLISI, Gabriele, *I salmi delle lodi pregati con sant’Agostino*, Ancora, Milano 2009, 21 x 14,5, 288 pp.

Es encomiable el empeño, acompañado del éxito, que manifiesta G. Ferlisi por hacer que la rica doctrina espiritual agustiniana llegue a un público lo más amplio posible. Después de los dos volúmenes recientes de meditaciones agustinianas (*Solo, davanti a te e Insieme sui sentieri della carità* [Áncora 2006 y 2007]), con el presente el conocido agustino descalzo brinda a sus lectores la posibilidad de rezar los salmos de la hora litúrgica de las Laudes en compañía de san Agustín, a la vez que anuncia ya una próxima entrega, referida a las Vísperas.

La estructura del libro se atiene a la distribución de la liturgia de las horas en cuatro semanas. Dentro de cada semana, sigue por su orden cada uno de sus días, ocupándose de los dos salmos rezados en el oficio de Laudes. El modo de proceder es constante: Abre camino un epígrafe que recoge el núcleo del mensaje espiritual del salmo desde la interpretación agustiniana; sigue luego una exposición resumida de lo expresado en él por el salmista; continúa una síntesis de la exposición agustiniana, dividida en pequeñas secciones con un encabezamiento orientador, y como conclusión se ofrece el “mensaje del salmo” en el contexto de las Laudes. Cuando un salmo ha aparecido ya en una semana previa, el autor se limita al remitir al comentario hecho en su momento.

La obra no es para ser leída de un tirón sino para ser abierta día a día. El libro no se va a caer de las manos porque ayuda a retenerlo en ellas tanto la capacidad de ir a lo esencial y de síntesis de su autor, como su claridad expositiva. El volumen aparece enriquecido por un detallado índice analítico.– P. de LUIS.

SAN AGUSTÍN. *La Regla*. Introducción y comentario de Nello Cipriani, OSA. Traducción española de Alejandro Moral Antón, OSA, y Santiago Insunza Seco, OSA, Editorial Agustiniiana, Madrid 2009, 21 x 12,5, 172 pp.

Nello Cipriani es un estudioso de san Agustín, bien conocido a nivel mundial. Aunque su investigación se haya ocupado preferentemente de la controversia antipelagiana y de las fuentes literarias del primer Agustín, ha cultivado también con asiduidad aspectos de la espiritualidad agustiniana. En ese marco se encuadra el presente volumen sobre la Regla del obispo de Hipona.

Como el mismo autor señala, no se trata propiamente de un comentario a la Regla de san Agustín. Le falta la sistematicidad que requeriría. Se trata de reflexiones ofrecidas a varias comunidades de religiosas y religiosos en distintos contextos de formación espiritual. De hecho, sin embargo, abarcan todos los capítulos de la Regla, aunque no todos los aspectos de cada uno de ellos. La clave que orienta las reflexiones la expone el autor en estos términos: “Trataremos de poner de relieve el carácter interior y eclesial de la comunidad monástica agustiniana y expondremos las condiciones consideradas indispensables para alcanzar el objetivo principal”. No quedándose en el puro conocimiento del pasado, sino mirando siempre al presente de la vida religiosa. Al servicio del doble propósito señalado, el autor pone su extenso y profundo conocimiento de la obra del santo, ocasionalmente también de la cultura retórica tan presente en toda la obra agustiniana, sin obviar, cuando parece oportuno, la confrontación con determinados aspectos del pensamiento moderno. Un libro, en definitiva, cuya lectura no sabe sino recomendar a toda persona interesada en la espiritualidad monástica agustiniana. La obra concluye con el texto, en versión española, de la Regla de san Agustín. – P. de LUIS.

GARCÍA, Jaime, *L'amitié de Dieu*. Saint Thomas de Villeneuve maître de spiritualité agustinienne, Cerf, Paris 2009, 20 x 14, 150 pp.

GARCÍA, Jaime, *La amistad de Dios*. Santo Tomás de Villanueva: maestro de espiritualidad agustiniana, trad. P. Bocanegra, Editorial agustiniana, Guadarrama 2010, 21 x 12,5, 158 pp.

Santo Tomás de Villanueva unos de los grandes maestros de la escuela agustiniana se destacó por su gran amor a los pobres, es reconocido como un gran predicador y es uno de los grandes maestros espirituales del siglo XVI. Bien fundado en su doctrina, J. García nos ofrece un tratado de espiritualidad y de la amistad según la gran tradición agustiniana. Así, para encontrar a Dios hace falta primero encontrarse a sí mismo. Es el principio de la interioridad. Ahora bien, el hombre sobrepasa al hombre, pues es imagen de Dios. Cristo, imagen, por excelencia, de Dios y del hombre, nos indica cómo debemos ser y el camino a seguir. En este camino hacia Dios el Espíritu Santo, que es amor, nos empuja por el amor hacia la amistad de Dios. El Padre Nuestro, las Bienaventuranzas, la piedad maternal de María, y la Eucaristía modelan esta amistad a según la imagen del amor divino. Así, nos une a nuestros prójimos llamados también a esa misma fraternidad y amistad. Y, todos juntos, nos hacemos constructores de una comunidad de amigos comprometida, con Cristo y la Iglesia, en la salvación del mundo. El autor de este escrito, profesor de filosofía y teología y de espiritualidad agustiniana, responsable de la formación de la Federación de Agustinas de Francia y animador de numerosos encuentros espirituales en Francia, Bélgica y

Canadá, es un gran especialista en estos temas como lo demuestra en esta preciosa obra.– D. NATAL.

LAMBERTENGHI, Giorgio (ed.), *La oración, medicina del alma y del cuerpo*, trad. J. García, Ediciones Narcea, Madrid 2009, 21 x 13,5, 124 pp.

El libro recoge la experiencia con respecto a la oración de varias personalidades que, desde distintos ámbitos (contemplación, medicina, teología, filosofía), tratan de dar respuesta a cuál es su efecto: ¿Es solo espiritual? ¿También afecta a lo corporal? Y entre tanto se afirma que la oración es una medicina del alma y del espíritu, un elemento de consuelo en los momentos de desesperación y un medio de contemplación y de reflexión. Para ello van desarrollando el tema cuestionándose sobre el centro real de la oración, que es contemplar el rostro divino, y revelando así que, ante la enfermedad y el sufrimiento, la oración es alimento para el alma. ¿Entonces hace bien a la salud la oración? Sin duda que sí. Lo afirma el testimonio de tantos pacientes que han conseguido superar la enfermedad o salir de la depresión mediante el esfuerzo sereno de la oración, cuando toda medicina había fracasado.– J. POLENTINO.

VAILLOT, Marc, *77 preguntas sobre el sacerdote*, Rialp, Madrid 2010, 19 x 12, 104 pp.

SCHÖNBORN, Christoph, *La alegría de ser sacerdote. Tras los pasos del cura de Ars*, trad. G. Esteban, Rialp, Madrid 2010, 19 x 12, 148 pp.

ALVIAR, J. José, *Barro con luz. El sacerdote en la literatura. Antología*, Rialp, Madrid 2010, 19 x 12, 180 pp.

Dentro de su colección de libros de bolsillo (nn. 220, 223, 226) la editorial Rialp nos ha brindado estas tres sugerentes lecturas con ocasión del año sacerdotal. La primera de ellas se titula originalmente *Le prêtre, homme de foi, homme d'amour*. Su autor, M. Vaillot, nos ofrece una especie de catecismo sobre el sacerdote. A base de una batería de preguntas sobre las más variadas cuestiones –desde las habituales sobre aspectos de este ministerio eclesial (necesidad, finalidad, sacramentalidad, celibato, etc.) hasta otras mucho menos usuales (“Si un sacerdote dice la misa de una manera que no me satisface ¿qué debo hacer?”, “¿Por qué se viste el sacerdote de una manera especial?”, “¿Cómo descansa el sacerdote?”)– el libro propone el perfil específico del sacerdote de la Prelatura del Opus Dei.

El segundo título, que también ha aparecido primero en francés (*La joie d'être prêtre*), presenta otro enfoque. Sus páginas recogen la temática del retiro internacional que dirigió el card. Christoph Schönborn a un numeroso grupo de sacerdotes de todo el mundo, reunidos en el pueblo natal de Juan María Vianney a finales de 2009. Refiriéndose a la crisis del sacramento de la reconciliación, el card. Schönborn dice que si los presbíteros no confiesan sus pecados no deberían extrañarse de que los fieles tampoco lo hagan (p. 51), para afirmar más adelante que la misericordia sólo puede arraigar sobre la verdad: “en la mentira no echa raíces” (p. 131). Puestas en relación con los graves pecados de algunos clérigos que han salido a la luz pública, resultan unas reflexiones tremendamente pertinentes por parte de uno de los príncipes de la Iglesia que se ha posicionado más claramente por la “tolerancia cero” en la línea de su amigo personal y maestro el papa Benedicto XVI.

Finalmente, el último libro contiene una deliciosa antología de textos literarios que tienen como protagonistas a sacerdotes. El ingenuo P. Brown de Chesterton, el irascible Don Camilo de Guareschi, el párroco de Ambricourt de Bernanos... y tantos otros van desfilando por sus páginas. Son figuras entrañables porque nos pintan a curas de carne y hueso. Personas corrientes, con virtudes y defectos como los demás, que procuran servir a Dios y a la gente. No supermanes de ficción que (con perdón) mean agua bendita. En la estupenda selección de J. J. Alviar (“cualquier antología es sumamente personal”) solamente echo de menos al San Manuel Bueno de Unamuno de entre los personajes que, como dice el autor, “guardo mejor y con más afecto en el recuerdo”.– R. SALA.

EHEVARRÍA, Javier, *Vivir la Santa Misa*, Rialp, Madrid 2010, 19,5 x 13,5, 196 pp.

En esta hermosa obra el autor nos presenta en siete capítulos, de una forma clara y sencilla, el significado de las varias partes de la Santa Misa: *preparación para la Santa Misa, ritos iniciales, liturgia de la palabra, presentación de las ofrendas, la plegaria eucarística, rito de la comunión* y termina con el *rito de la conclusión*. Aunque el autor no pretende hacer teología ni historia de la liturgia, sino ofrecer una serie de consideraciones, también tiene en cuenta los contenidos teológico-litúrgicos, con la finalidad de facilitar el enriquecimiento espiritual de los fieles por medio de una consciente y auténtica participación en la celebración eucarística. Y para esto es necesario conocer el significado y la riqueza de los ritos litúrgicos y, así, extraer de ellos consecuencias para tener un comportamiento moral coherente y testimoniar la esperanza cristiana en la vida ordinaria.

Una obra que va dirigida no sólo a los sacerdotes, sino a todos los fieles. A los primeros para que puedan explicar en sus homilías el significado de las varias partes de la Santa Misa, y a los segundos para que, leyendo la obra, puedan entender mejor el misterio de la Eucaristía y vivirlo con auténtica fe y alegría.– P. HERNÁNDEZ.

MERINO SANTOS, Licesio, *Buenos días Esperanza* (Almo Reposo 14), Editorial Agustiniiana, Guadarrama 2009, 21 x 15, 257 pp.

“Que cada mañana tengas una Esperanza que te dé los buenos días”. Con este deseo, el autor, P. Licesio Merino, agustino, nos regala en este libro medio centenar de ricas reflexiones sobre el arte de vivir la cotidianidad en las que ha exprimido la sabiduría acumulada de su trayectoria personal como educador y comunicador. Pero en las que ha puesto, sobre todo, el testimonio de quien cree en un Dios que es siempre “infinitamente mejor de lo que creíamos”. Las páginas de este libro, llenas de pasión y emoción, son una estimulante invitación del autor a ver cada día como una nueva oportunidad para sentir mejor, pensar mejor, trabajar mejor y, en definitiva, para vivir más felices. La obra recopila narraciones compuestas en diversas circunstancias. Cada una de ellas es introducida por un texto de S. Agustín y los relatos unas veces se basan en episodios reales o anécdotas personales, y otras en fábulas o ficciones recreadas por la imaginación del autor.

Además de un cuidado texto para la reflexión personal, dado su estilo directo, resulta también un material pastoral muy válido. Porque es Dios lo que verdaderamente necesitamos escuchar. Todo lo demás sobra, como nos recuerda su autor.– R. SALA.

RECONDO, José M<sup>a</sup>, *La esperanza es un camino*, Narcea, Madrid 2010, 21 x 13, 140 pp.

En gran medida este pequeño libro está concebido como homenaje al card. Eduardo Pironio. No sólo porque su último capítulo está dedicado a la memoria del prelado argentino; ni tampoco porque el autor, el también sacerdote argentino José M<sup>a</sup> Recondo, se inspire en sus enseñanzas que cita continuamente a lo largo de estas páginas. Rinde homenaje a la figura de ese gran pastor contemporáneo –cuya causa de canonización fue introducida en 2006– porque su origen son unas conferencias pronunciadas en 2008 durante un encuentro nacional de sacerdotes celebrado al cumplirse el décimo aniversario del fallecimiento del cardenal Pironio. Lógicamente el autor ha reformulado y ampliado el contenido con el fin de convertirlo en un libro para un destinatario más amplio y “para agregarle una suerte de pedagogía de la esperanza que hiciera ver esta última como un camino” (título). Pironio decía que la esperanza es “el modo de ser cristiano”. Es un camino que hay que recorrer cada día y, sobre todo, un camino que hay que dejar abierto al Dios que viene a nuestro encuentro. Juan Pablo II dio al Espíritu Santo un nuevo nombre “*Spes custos*” (*Dominum et vivificantem* 67). El único que consuela y da serenidad para sostener la esperanza en los trechos más sombríos del camino de cada cual.– R. SALA.

RAGUIN, Yves, *Plenitud y vacío. Cristo y el camino zen*, trad. R. Ortí, Ed. Narcea, Madrid 2010, 21 x 13,5, 91 pp.

Yves Raguin, jesuita y estudioso de la lengua y cultura chinas y gran maestro de espiritualidad cristiana, fallecido hace poco más de una década, escribió dos ensayos: *El vacío interior, camino hacia Dios* y *Relato de Roucas*, en los que busca el encuentro entre la experiencia espiritual cristiana y la de otras tradiciones, en concreto la budista. Estos relatos han sido prologados y preparados para su publicación por el P. Benoît Vermander, su sucesor al frente del Instituto Ricci de Taipei con el título de la presente obra.

En el transcurso de unos Ejercicios espirituales, una religiosa católica oriental le preguntó acerca del lugar de Cristo en el camino zen. Este fue el inicio de una profunda reflexión y vivencia espiritual, expresada en este libro. Partiendo de la invitación que Cristo hace a los apóstoles a tomar conciencia de su vida interior y de la necesidad de separarse de Él para volver y enviarles el Espíritu, imagina el proceso cristiano que debe desarrollar alguien que quiere seguir el camino zen. De la experiencia de vacuidad total y la toma de conciencia del propio ser surge la presencia del Absoluto, en estrecha relación con Cristo. Así la salvación no es algo externo, sino un encuentro con Cristo asumiendo el propio ser en Él. Es la integración del Amor de Dios que transforma la propia vida. De la misma forma el tránsito de la muerte a la vida tiene una analogía en el vacío que es preciso experimentar para alcanzar la plenitud.

También se aleja del zen y se acerca al taoísmo al tratar de explicar la aproximación del misterio trinitario cristiano con la definición del Absoluto por oposición del *ser* y *no ser* en una realidad idéntica.

El libro es apasionante en cuanto testimonio de una trayectoria personal de búsqueda y expresión de una reflexión que lleva a un tiempo a la fe y al compromiso.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

RAMÍREZ, Antonio María, *Id por todo el mundo* (Cuadernos Palabra 165), Ed. Palabra, Madrid 2009, 19 x 12, 203 pp.

Este libro es una invitación al apostolado. No pretende enseñar técnicas, sino animar a ser apóstol con generosidad y entusiasmo: “que cada uno no sólo sienta la responsabili-

dad de proclamar su amor a Dios, sino que transmita con alegría el bien de esa convicción". Tiene como destinatarios personas de cualquier clase y condición, que estén familiarizadas con la fe católica. La obra está escrita con un ánimo pedagógico. Por eso las ideas principales se repiten con insistencia, con el fin de subrayar que el apostolado no es una tarea titánica reservada a unos pocos elegidos. Una de las más frecuentemente repetidas por el autor recuerda una enseñanza del Papa Benedicto XVI: "transmitir a otros la alegría de la amistad con Cristo". – R. SALA.

### Educación–Varios

*Agostino a scuola: letteratura e didattica. Atti della Giornata di studio di Pavia (13 novembre 2008)*, a cura di Fabio Gasti e Marino Neri, Edizioni ETS, Pisa 2009, 24 x 17, 192 pp.

El hecho de que la ciudad lombarda de Pavía acoja los restos mortales de san Agustín en la Basílica de San Pietro in Ciel d'Oro la ha constituido en centro de estudios agustinianos. Organizada por los Agustinos que atienden al culto de la Basílica, desde el año 1969 se celebra a finales del mes de abril, en referencia a la fecha del bautismo del santo, la Settimana agostiniana Pavese, en la que, año tras año, eruditos italianos y extranjeros, examinan el pensamiento y la obra de san Agustín, cuyas actas son luego publicadas.

La presente publicación, en cambio, es fruto de una Jornada de estudio sobre san Agustín organizada por el Comité "Pavía ciudad de san Agustín". La Jornada tuvo lugar el 13 de noviembre, fecha de nacimiento del santo, en la Universidad pavense cuyo patronazgo ostenta. El título de la obra refleja con claridad la perspectiva desde la que se accede al pensamiento agustiniano. La opción obedece al propósito de "solicitar la reflexión sobre la oportunidad, las modalidades y las consecuencias de dedicar a Agustín una porción, bien pensada, del *currículo* de lengua y/o literatura latina en los liceos". Esta intención, a la vez que justifica el centrarse en los aspectos literarios y didácticos, da razón del desarrollo de la jornada. Su primera parte constó de cuatro intervenciones: desde distintos puntos de vista, reclamaban la atención de los docentes sobre diferentes aspectos de la obra agustiniana a partir de la lectura de los textos y subrayaban la constante voluntad de insertarse en una tradición enraizada en la lectura meditativa de los autores paganos, para lo que Agustín aparece como ejemplo cualificado. A esta finalidad responden las intervenciones de P. F. Moretti (*Agostino e la scuola: l'utilitas della formazione scolastica e la prosa delle Confesiones*); de D. Devoti (*Agostino fondatore di una retorica cristiana*); de F. Gasti (*Parturitus novae vitae: raccontare la conversione: Aug. Conf. VII e due lettere*) y de S. Audano (*Agostino tra Bruto, Livio e Virgilio: un possibile tirannicidio cristiano?*).

En la segunda parte de la jornada, realizada con el modelo de mesa redonda, la palabra la tuvieron docentes de Liceo, que "han compartido con los colegas la experiencia de quien ha hecho la prueba de trabajar con sus alumnos sobre textos agustinianos". Se trata de A. Turra (*Lessico dell'io e lessico di Dio in Agostino*) que presenta los resultados de un trabajo sobre el tema que aparece en su título; S. Depaoli (*Filosofia e latino: un percorso interdisciplinare*) que reflexiona sobre la posible justificación en sentido filosófico de la anterior intervención; M. Menghi (*Un confronto fra Agostino e Seneca*) que pone de relieve la indiscutida novedad de la figura y obra agustiniana tras una comparación con Séneca respecto de ciertos temas; y G. Vandone (*Per una didattica agostiniana*) que propone sus propias líneas metodológicas de lectura y de interpretación, a fin de mostrar a Agustín como

punto en que confluyen la tradición clásica y la cristiana. La obra concluye con un índice de pasos citados tanto de autores cristianos como paganos. – P. de LUIS.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *¿Secularismo o secularidad?* El conflicto entre el poder político y el poder religioso, PPC, Madrid 2010, 21x15, 266 pp.

El autor nos plantea un tema de candente actualidad. Primero nos explica la relación entre secularización y modernidad, que ya hace tiempo había estudiado, donde nos presenta el origen de la secularización, los factores sociológicos y religiosos que la han propiciado y su sentido, para terminar describiendo el tema de la secularización en la pos-modernidad. Luego estudia la distinción capital entre secularidad y secularismo. La primera sería consecuencia de la religión, el segundo vendría propiciado por posiciones fundamentalistas ya sean de raíz laicista o pseudo-religiosa. Luego, se analiza el papel del cristianismo en Europa. Cómo ésta tiene, en buena parte, un origen cristiano y cómo hay que situarse ahora ante la pluriculturalidad que nos envuelve. A continuación se expone el papel de la religión en la sociedad actual tal como la presentaron Habermas y Ratzinger (actualmente Benedicto XVI) en sus diálogos o la forma de entenderla que tiene un autor tan prestigioso como J. Rawls. Finalmente, se estudia el proceso de secularización en la España democrática y se debate sobre la enseñanza de la Religión y la Educación para la Ciudadanía. Nuestro autor es un gran especialista en el tema. Es, además, un profesor, que algunos llamamos “todo terreno”, al que querríamos parecernos, siempre: Sabe muchas cosas, las sabe muy bien y cuando nos las explica nos damos cuenta que no nos expone un tema académico sino que nos habla de la vida misma. Pues así es esta obra que presentamos. Aquí se nos ofrecen todos los datos para entender y discutir el tema, sin olvidarse ninguno, hasta tal punto que el autor, cuando reafirma el derecho de los padres a la educación de sus hijos, tampoco se olvida de citar a Adorno cuando dice: naturalmente hablamos de una familia en condiciones adecuadas que la alejen de ser una “mera encarnación de la ‘personalidad autoritaria’”; p.221. Basta leer al respecto *Las Palabras* o *El idiota de la familia (Flaubert)* de Sartre. Por lo demás, estamos ante un tema tan conflictivo que en él se oye continuamente el ruido de las armas del poder bajo la capa de la metafísica que diría Foucault. Y, que va desde el famoso dicho de Ortega y otros: la religión es la sangre de la cultura y por tanto de la vida social y política, hasta el no menos famoso, por venir de quién viene, de Sarkozy: con la Iglesia no hay nada que negociar. En fin, para acabarlo de arreglar tenemos nuevas teorías: Nunca ha habido una sociedad secularista, se afirma desde el mundo anglosajón. Por su parte, el famoso sociólogo Luhmann, basado en los mejores especialistas, plantea: Habría que estudiar, también, si hubo alguna vez una auténtica sociedad cristiana. El conocido diagnóstico de Kierkegaard o de Nietzsche deja muy poco lugar a dudas. Por lo demás, esta obra es una invitación a tratar los problemas con seriedad y no resolverlos con clichés, como en las películas de Almodóvar: Vamos a hablar de “La mala educación”. Respuesta: todos los curas son de identidad dudosa. Ya hemos resuelto el problema de la educación en España... O: toda izquierda es laicista... Evitar la estigmatización del mundo homosexual o hacer una ley de corte europeo, sobre la interrupción el embarazo, quizá no tenga tanto que ver con el anti-clericalismo o toda Europa sería anticlerical. Otra cosa, bien distinta, es que eso sea cristiano. En cuanto a la religión como origen de Europa y de la democracia: Así es, después de la IIª guerra mundial, por eso, algunos de sus fundadores están en proceso de Beatificación, pero, en el pasado, si fuera por la religión quizá estaríamos aún en el Antiguo Régimen. Así, ocurrió en la España del siglo XIX y en buen parte en el XX. No se olvide que “El liberalismo es pecado” se editó aquí en 5 ó 6 idiomas (no

tengo ahora la edición a mano), más que la Biblia políglota. Así que queda mucho camino por andar, pero nuestro autor nos pone en las mejores condiciones para no extraviarnos sino conducirnos bien en esta difícil y hermosa aventura.– D. NATAL.

GROCHOLEWSKI, Zenon, Cardinal, *Universitatea AZI: Universitat HEUTE*. Editura Fundatiei Pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, 24 x 17, 180 pp.

La universidad Babes-Bolyai de Rumania ha concedido al Cardenal Grocholenwski el *doctorado honoris causa*, por su defensa de la persona humana desde las mas altas instancias del Derecho eclesial, siguiendo a los grandes personalistas cristianos que han sido los papas Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI. Como Prefecto de la Congregaci3n para la Educaci3n Cat3lica rige 1.600 universidades y 20.000 colegios donde se incentiva el m3todo escolástico de la *lectio, trasmisio, quaestio, disputatio* y *summa*, con una gran aportaci3n a la reflexi3n sobre la educaci3n y la verdad, la raz3n y la fe, el diálogo interreligioso, para la nueva construcci3n de Europa. Con este motivo, el Cardenal ha expuesto sus ideas sobre el papel de la Teología en la Universidad, en la preparaci3n de los te3logos y sacerdotes, en su dimensi3n eclesial, de acuerdo con el magisterio de la Iglesia, el testimonio de la fe y la vida cristiana, y el aliento a la participaci3n consciente en la misi3n actual de la Iglesia. En este proceso deben destacar el contacto con Dios, por la oraci3n, la inculturaci3n, la colaboraci3n entre los diversos centros de teología y la preocupaci3n ecum3nica. Ademas, las Facultades de Teología y la Universidad, deben preocuparse por el desarrollo científico y t3cnico, del diálogo entre raz3n y fe, del desarrollo moral, dando lugar preferente al hombre y a la b3squeda desinteresada de la verdad y del sentido de la vida, viendo que las nuevas ciencias enriquecen tambi3n a la teología con nuevos problemas y perspectivas. Ademas, se aborda el problema de la Universidad ante Globalizaci3n. En 2002 y 2005 el Vaticano convoc3 Congresos con la Federaci3n Internacional de Universidades Cat3licas y con las Academias Pontificias de la Ciencia y de Ciencias Sociales para tratar el tema de la Globalizaci3n. Se trata de un fen3meno complejo con diversos frentes, que, en principio, no es ni bueno ni malo, pero con consecuencias ambivalentes y, a veces, negativas. Así, la Educaci3n es muy diversa en los distintos países. Por tanto, debemos buscar una justa orientaci3n de la Globalizaci3n al servicio de la persona humana, de todas las personas y su formaci3n integral que respete los derechos fundamentales del hombre y las diversas culturas y reconozca la dignidad del trabajo humano al servicio de la solidaridad que es tambi3n el camino de la paz y la civilizaci3n del amor. Tambi3n es muy importante insistir en la unidad entre Verdad y Educaci3n para vivir en verdad, de acuerdo con la doctrina del Iglesia, especialmente de los dos 3ltimo Papas, y así superar el relativismo para que seamos testigos de la Verdad ante los nuevos Pilatos que dudan de la misma. S3lo así se construye el hombre libre, pues “la verdad os har libres”, como dice la Escritura. Esa verdad que es *a-letheia* griega y re-velaci3n del Dios cristiano necesita de la uni3n entre raz3n y fe de modo que sea una ayuda mutua para curar los excesos de la raz3n y los peligros de la fe como el dogmatismo y absolutismo. Así es como debemos unir, como decía Juan Pablo II: “la parresía de la fe a la audacia de la raz3n”: p. 123. En una larga entrevista, el Cardenal muestra que el inter3s por la verdad cristiana es hoy mas grande que nunca. Así, tras el comunismo, algunos países han establecido Universidades cat3licas. La Universidad responde al ser humano universal y necesita de la filosofía, de la teología y de la ciencia. Todas deben dialogar entre sí. Los 3ltimos Papas han sido grandes amantes de la filosofía con la conciencia de que Cristo es la fuente de la sabiduría y el cristianismo ha cultivado denodadamente las ciencias, en sus diversos aspectos, porque afectan a toda la vida huma-

na, a la Ética y a los Derechos de la persona y a la dignidad del trabajo. Esta obra termina con una conferencia sobre la Universidad que Europa necesita hoy. El Cardenal subraya la protección real de la Universidad, en Polonia, así como el impulso de la Iglesia a la Universidad en distintos países. Así, se describe el papel de la Iglesia en la formación de las Universidades europeas. Además, la Universidad muestra el impulso del hombre hacia la universalidad y la totalidad. Y se plantea cuál es la Universidad que necesita hoy Europa. En ese sentido, se habla del proceso de Bolonia auspiciado por la UNESCO y sus pasos, primero hasta 2010 y luego hacia 2020, a fin de llegar a un espacio universitario europeo común en el que sociedad, ciencia y formación humana se fundan con un perfil y una identidad clara y propia. Pues, una Universidad no sólo enseña ciencias y confiere títulos o da posibilidades de trabajo sino que forma a todo el hombre para contribuya al bien común, y así nuestra tradición brille con las “virtudes europeas”, pues como dice san Pablo: “Si no tengo amor nada soy” (1 Cor 13,2): p.155; 158. Esta obra se publica en varios idiomas como corresponde a la situación cultural actual.—D. NATAL.

GONZÁLEZ CALVO, Gerardo, *El futuro de África está en juego... y el nuestro también*, Editorial Mundo Negro, Madrid 2009, 20 x 13, 181 pp.

Vivimos en un mundo globalizado, un mundo tan interdependiente que nadie queda ajeno a lo que sucede en el planeta. Lo que afecta a unos repercute en todos tanto en lo agradable como en lo desagradable. Así lo demuestra la realidad cotidiana. Por ejemplo, una crisis que se inició en un país ha terminado contagiando a todos, una enfermedad que empezó en México se ha esparcido por los cinco continentes; dígame lo mismo de la ceniza del volcán en erupción en Islandia que terminó afectando a los transportes aéreos de todo el mundo. Aun más la pobreza lacerante africana, provocada por la codicia y las dictaduras a cual más cruel, provoca la masiva emigración hacia Europa, fenómeno que bien pudiera producir alteraciones profundas indeseables como las que derivarían del auge de la ideologías totalitarias y la inestabilidad social. Ya asoman los síntomas que no nos permiten permanecer indiferentes. Es desde este trasfondo que el periodista español Gerardo González Calvo, buen conocedor de África desde su experiencia vivida en el continente, comparte en este libro la visión profunda de la realidad dura y triste que vive el continente africano, según él, aún desconocido para la inmensa mayoría del pueblo español. González Calvo no solamente pone a la luz los problemas que sufre el continente (la pobreza, la corrupción, el hambre, las enfermedades, las injusticias la indiferencia religiosa y los crímenes causados por las guerras civiles), sino también analiza sus causas. Al fondo el autor descubre que tanto los gobiernos africanos mismos, como los países desarrollados, son responsables y culpables de la situación doliente del continente africano. Por eso, el autor denuncia y critica duramente los negocios sucios de las armas ligeras sobre todo pistolas exportadas por España y otros países europeos. Según él, son precisamente estas armas las que han perpetuado los conflictos de Congo, Sierra Leona, Angola, etc. Hay que luchar contra este negocio porque las guerras azuzadas y alimentadas con el tráfico de armas son desencadenantes directos de subdesarrollo. El autor trata extensamente también el problema de la inmigración de los africanos a Europa. Según él, no se trata de hablar de “inmigrantes irregulares” y de los “inmigrantes sin papeles”, sino de analizar por qué tantos jóvenes arriesgan incluso su propia vida para llegar a este país, antesala de Europa. ¿Que se les ha perdido aquí que no encuentren allí? El autor paradójicamente compara la colonización de África y la inmigración diciendo que, es evidente que nadie les había invitado, porque ¿podemos decir honestamente que los colonizadores fueron a África “con los papeles” en regla? Los afri-

canos, en cambio vienen hoy a Europa no con afán de conquista, sino de supervivencia. ¿Y quién puede negar a un ser humano que busque la manera más digna para sobrevivir en esta tierra? Tampoco podemos ignorar la contribución de estos inmigrantes al desarrollo económico del Norte. El autor reconoce la contribución en la renovación espiritual de Europa. Al respecto dice que los africanos son también necesarios para devolver a Europa los valores espirituales sofocados por el relativismo moral, el hedonismo y consumismo desaforados. De todos modos, detrás del problema de la inmigración está el desequilibrio económico. Es decir, la gran brecha económica entre el Norte y el Sur, que se agrava con las nuevas conquistas tecnológicas como la brecha digital. De tantos problemas que han nublado el continente africano, nos podemos preguntar: ¿hay esperanza para África? El autor, con estilo profético y basado en su fe cristiana, responde a la pregunta categóricamente que sí: hay esperanza para África. África es un continente muy rico no solamente en las materias primas, sino también en cultura y en valores. Para potenciar esos recursos África necesita cambiar sus estructuras políticas, económicas y sociales. Pero, claro, este cambio no depende sólo de los africanos, sino también de los países desarrollados. A los actuales gobiernos les corresponde el buen gobierno, el impulso de la democracia, el respeto de los derechos humanos, estrechar lazos interregionales, dar más protagonismo a la mujer, que es la gran artífice de la economía informal, y potenciar la participación de la sociedad civil, y sobre todo, potenciar la inversión en la educación adecuada. Y a Europa le toca muy en particular establecer unas nuevas relaciones comerciales más justas y equitativas. Sin esa relación justa no sólo el futuro de África estará en juego, sino también afectará a otros países, porque el mundo ya no es una isla solitaria, sino interdependiente.– N. MSEMWA.

MARTIN, Christel, *El odio no tendrá la última palabra. Maggy la mujer de 10.000 hijos*, trad. E. Pérez, Ed. Mundo Negro, Madrid 2010, 20 x 13, 199 pp.

En Burundi, un país marcado por las guerras fratricidas entre hutus y tutsis, donde la barbarie y el sinsentido vagan por doquier, Marguerite Barankitse, más conocida por Maggy, es capaz de crear vida y poner esperanza gracias a la fe en Cristo Vivo y Resucitado. Es la fuerza que brota del Amor de Jesús y el convencimiento de que el perdón es una alternativa real al odio que solo genera odio, lo que permite que, en medio de la tragedia, sea posible construir la paz.

Tras presenciar una masacre en la que fueron asesinadas setenta y dos personas, a riesgo de su propia vida, esta mujer salvó a veinticinco niños y creó un hogar para ellos con los medios que disponía: una casa y unos terrenos heredados de su madre. En él se alimenta, se cuida y se educa para el perdón a más de dos mil niños, con la finalidad de ofrecerles no sólo un medio de vida, sino también la enseñanza de unas actitudes que les permitan terminar con la guerra civil.

La obra es un grito de esperanza, fruto de la fe. No se trata de un ejercicio de generosidad sin más, sino de un amor que brota de unas profundas raíces cristianas.

El libro es un auténtico testimonio de vida entregada al servicio de los más necesitados: huérfanos, enfermos de sida... Sin embargo adolece de errores en la traducción y, en ocasiones también en la ortografía. Sería bueno para todos una edición con un estilo más cuidado, pues de esta forma el contenido de la obra se vería reforzado.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SÁNCHEZ, Gustavo, *Anécdotas de El Escorial 2. -El lado humano del claustro-*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial, 2009, 23 x 16,5, 203 pp.

Mucho se ha escrito sobre el Monasterio de El Escorial; de este emblemático edificio, su construcción, historia y razones que llevaron al Rey Felipe II a su realización. El autor del presente trabajo recoge *-el lado humano del claustro-* una multitud de noticias y anécdotas curiosas de los moradores del Monasterio a través de los siglos, con reacciones humanas, momentos gozosos y tristes, de esos hombres que hasta mediados del siglo XIX tejieron una gran historia y cientos de historias menores, como sucede en toda colectividad humana. La obra está dividida en tres grandes apartados: En *el ciclo de la vida*, el autor trata sobre el entorno del monasterio, su clima, flora y fauna, los seres humanos: niños, adultos y ancianos que habitaban el monasterio, hasta concluir el ciclo de la vida. En *la vida cotidiana en el monasterio*, presenta el lado humano del claustro, donde se ofrece una mirada a los entresijos cotidianos de los religiosos jerónimos que poblaron El Escorial hace varios siglos: sobre los listillos, locos y los que se hacen pasar por tales; riñas y pequeñas peleas... Y el tercer apartado *sobre entretenimientos conventuales*, recoge los distintos aspectos y narraciones sobre las formas de diversión en que se empleaban los moradores del monasterio: juegos de ajedrez, damas, naipes, dados, teatro, música y danza, jara y sedal, escenas de tauromaquia, etc.

Todas las historias y anécdotas que aquí se presentan están recogidas de documentos históricos que el autor pone en nota a pie de página. Además del texto, se incorporan imágenes y fotografías del monasterio alusivas a los hechos narrados. La historia que aquí se presenta *-como nos dice el autor-* por su presentación en forma de anécdota, al tiempo que instruye divierte; pues éste debe ser el fin último de toda enseñanza. Una obra bien escrita y que se lee con agrado. *- P. HERNÁNDEZ.*



Paseo de Filipinos 7 47007 - Valladolid

**EVENTOS ACADÉMICOS  
septiembre-octubre 2010**

**XXII Jornadas de la Asociación Bíblica Española (ABE).**  
***“Memoria, Palabra, Escritura. La génesis viva del texto”.***  
Valladolid, 7-9 de septiembre 2010.

Organizan:

Asociación Bíblica Española  
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

\* \* \*

**II Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La  
Semana Santa. *Liturgia, Música y Rito.***  
Valladolid, 7-9 de octubre de 2010

Organizan:

Centro de Antropología Aplicada (Universidad de Valladolid)  
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid.  
Centro Internacional de Estudios de Religiosidad Popular.

\* \* \*

***“Filipinas. Un trampolín hacia Oriente”***  
**Homenaje Póstumo al P. Isacio R. Rodríguez**  
Valladolid, 23-24 octubre 2010

Organiza:

Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

**PUBLICACIONES PERIODICAS  
DE LOS  
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

**La Ciudad de Dios**

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de  
El Escorial (Madrid)

**Archivo Agustiniiano**

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

**Religión y Cultura**

Columela, 12 - 28001 Madrid

**Revista Agustiniiana**

Paseo de la Alameda, 39  
28440 GUADARRAMA (Madrid)

**Estudio Agustiniiano**

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
  - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
  - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
  - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
  - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
  - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
  - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
  - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
  - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
  - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
  - , *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
  - , *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
  - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
  - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
  - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
  - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
  - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
  - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
  - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
  - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
  - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
  - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
  - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
  - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
  - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
  - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
  - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
  - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual. I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
  - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
  - , "Cuentos Castellanos", Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
  - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.

- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
  - , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
  - , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
  - , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
  - , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
  - , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
  - , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
  - , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
  - , *El camino espiritual de la Regla de San Agustín*. Valladolid 2007.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
  - , *Letras e historia*. Madrid 1966.
  - , *Los caballeros de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
  - , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
  - , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
  - , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
  - , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
  - , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
  - , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
  - , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
  - , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
  - , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
  - , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.