



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 53 Fasc. 3

Septiembre - Diciembre 2018

ARTÍCULOS

CARUSO, Giuseppe, <i>La pretesa di salvarse da sé: attualità della controversia pelagiana di Agostino</i>	449
DÍEZ BARRORO, Santiago, <i>Ecclesia suam (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa “transfigurado” (final)</i>	469
CAMPO DEL POZO, Fernando, <i>Fray Alonso de Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos</i>	537
BERJÓN, Manuel M. - CADENAS, Miguel Ángel, <i>“Motocarro matador”: variaciones sobre el dominio</i>	577
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>¿Murió Pedro en Roma?</i>	615
LIBROS RECIBIDOS	647

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 53 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2018



ARTÍCULOS

CARUSO, Giuseppe, <i>La pretesa di salvarse da sé: attualità della controversia pelagiana di Agostino</i>	449
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>Ecclesiam suam (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa "transfigurado" (final)</i>	469
CAMPO DEL POZO, Fernando, <i>Fray Alonso de Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos</i>	537
BERJÓN, Manuel, M. - CADENAS, Miguel Ángel, <i>"Motocarro matador": variaciones sobre el dominio</i>	577
ÁLVAREZ CINERIA, David, <i>¿Murió Pedro en Roma?</i>	615
LIBROS RECIBIDOS	647

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2018
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2018

España: 54 €
Extranjero: 70 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

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

© Valladolid 2018

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Enrique García Martín
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Esther Miquel Pericás
(*Investigadora independiente*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniano.html>

Acceso libre a los artículos de los vols. 1-48

[http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/
estudiofondos.html](http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html)

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

La pretesa di salvarsi da sé: attualità della controversia pelagiana di Agostino

PROF. GIUSEPPE CARUSO

SOMMARIO: Il magistero pontificio, negli ultimi anni, ha segnalato più volte a pastori e fedeli il rischio di vivere la fede cristiana con un atteggiamento che mescola un serio impegno dottrinale e ascetico con un vivo e presuntuoso autocompiacimento, cioè dall'inconfessata convinzione di essere migliori degli altri e dal desiderio che questo sia pubblicamente riconosciuto. Il papa definisce tutto questo con il termine di "neopelagianesimo", facendo un evidente riferimento al pelagianesimo del V secolo, contro il quale Agostino si impegnò in una strenua lotta. L'articolo si propone di mettere a confronto l'antico e il nuovo pelagianesimo allo scopo di evidenziare gli eventuali elementi di continuità senza trascurare le immancabili differenze tra i due fenomeni.

PAROLE CHIAVE: Sant'Agostino, pelagianesimo, neopelagianesimo

SUMMARY: The papal Magisterium, in the recent years, has reminded many times both the faithful and pastors the danger of living the Christian faith with an attitude that mixes a serious doctrinal and ascetic commitment with a clear and presuming complacency, that is, the unconfessed conviction of being better than others and the desire to be so recognized publically. The Pope defines all these with the term "neopelagianism", referring to the Pelagianism of the fifth Century, against which Augustine fought a fierce battle. The article tries to compare the old and the new Pelagianism in order to bring into light the possible elements of continuity without neglecting the unavoidable differences between the two phenomena.

KEYWORDS: Saint Augustine, pelagianism, neopelaginism

Agostino, nel corso del suo lungo ministero pastorale, ebbe a confrontarsi con diverse deviazioni dottrinali; dovette combattere, giusto per enumerare le principali, contro il manicheismo, che postulava l'esistenza di due dei, uno buono e luminoso e l'altro oscuro e malvagio; contro il donatismo, che pretendeva di costituire, già qui ed ora, una chiesa dalla quale tutti i peccatori fossero banditi, e infine contro il pelagianesimo; lottando proprio contro questo movimento ereticale spese le sue energie nell'ultimo ventennio di vita, non risparmiando nessuno sforzo.

Proprio in questi ultimi anni il magistero pontificio è tornato a parlare di pelagianesimo: sembra quindi che il grande avversario di Agostino (ma anche di altri autori, tra i quali Girolamo) sia tornato ad attecchire tra i fedeli spesso ignari, sia pure in una forma diversa da quella che aveva assunto nell'antichità. Il presente intervento si propone proprio di mettere in luce le caratteristiche di questa eresia risorgente, provando a gettare un ideale ponte tra quella controversia e il contesto attuale.

Il rischio di un nuovo pelagianesimo

Recentemente alcuni interventi di papa Francesco hanno messo in guardia i fedeli dei nostri giorni contro il ripresentarsi di due eresie del passato: lo gnosticismo e il pelagianesimo. Il papa è tornato per ben quattro volte a occuparsi di queste due antiche deviazioni della fede cristiana, con un crescendo che da solo basta a segnalare la preoccupazione del vescovo di Roma. La prima denuncia di questi due errori, antichi ma evidentemente capaci di rigenerarsi, si legge nell'*Evangelii Gaudium*, l'esortazione apostolica sull'annuncio del vangelo nel mondo contemporaneo, che è stata firmata il 24 novembre 2013. Papa Francesco è poi tornato a occuparsi di queste due patologie spirituali nel discorso pronunciato il 10 novembre 2015, a Firenze e rivolto ai delegati del V convegno della Chiesa italiana. Per una terza volta, con la costituzione apostolica *Gaudete et exultate* sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, firmata il 19 marzo 2018, papa Francesco ha dedicato ampio spazio al pericolo rappresentato da gnosticismo e pelagianesimo.

Poche settimane prima di questo intervento magisteriale, il 22 febbraio 2018, anche la Congregazione per la Dottrina della Fede aveva prodotto la *Placuit Deo*, una lettera rivolta ai vescovi su alcuni aspetti della salvezza cristiana che, come si dice in chiusura del documento, papa Francesco ha letto e approvato.

A questo punto, vista la frequenza con cui questi appelli vengono autorevolmente ripetuti, sarà opportuno chiedersi di che cosa parla papa Francesco quando mette in guardia contro lo gnosticismo e soprattutto contro il pelagianesimo; soprattutto perché questa fu un'eresia contro cui Agostino lottò strenuamente, ma non solo: benché i due errori sopra menzionati siano accomunati negli interventi magisteriali, è il secondo a ricevere costantemente una più ampia trattazione, segno che proprio questo preoccupa maggiormente il pontefice.

Nell'esortazione *Evangelii gaudium* il pelagianesimo contemporaneo è inteso come una concretizzazione della "mondanità spirituale". Quest'espressione suona, in qualche modo, come un ossimoro: il linguaggio della tradizione cristiana tende infatti a considerare come irriducibilmente contrapposti il "mondo", cioè della realtà che dimentica e disprezza il Creatore, e le cose dello "spirito", cioè di un orizzonte di valori intangibile, capace di cogliere il senso ultimo del reale (che per i cristiani riposa nella relazione con Dio) e di dare così senso all'esistenza. Ma nel suo essere contraddittoria l'espressione è estremamente felice: il successo, infatti, è la cifra ultima della mondanità, e proprio dalla prospettiva del successo è afferrato il cristiano mondano impietosamente tratteggiato da papa Francesco. Il pelagiano dell'epoca attuale è convinto di essere migliore degli altri, perché riesce a osservare una vasta serie di norme e prescrizioni; il suo modo di sentire, la sua attitudine è definita dal papa con due aggettivi illuminanti: "autoreferenziale" e "prometeico". Dietro il primo aggettivo si nasconde l'atteggiamento di chi ama contemplare se stesso, di chi si è innamorato della propria perfezione più che di Gesù Cristo: egli è mosso da un atteggiamento che si potrebbe definire narcisista, tutto teso a costruire un monumento a se stesso e alla propria virtù, compiacendosi non poco quando questa viene riconosciuta dal mondo. L'altro aggettivo, "prometeico", contiene in sé una connotazione che lo connette a un atteggiamento di sfida: il pelagiano è convinto di raggiungere una perfezione, forse diversa da quella che Dio gli chiede, con strumenti diversi da quelli che Dio gli ha offerto: vuole infatti essere perfetto sotto ogni aspetto in virtù delle sue forze e di null'altro. Dall'alto della sua presunta superiorità, inoltre, egli si sente autorizzato a esprimere giudizi, di solito molto severi, su tutto e su tutti, spaziando in questa sua smania di dire la sua autorevolissima parola dalla liturgia alla morale, dalla pastorale alla politica. Ma sarà sempre una parola impietosa, di chi guarda a se stesso e alla propria perfezione più che a Cristo, che si è donato non in vista di una sua perfezione da far "scontare"

al prossimo ostentando il suo essere Figlio di Dio –e spesso proprio facendo le mosse di dissimulare ciò!– ma per amore degli ultimi, dei poveri e dei peccatori che, invece, il pelagiano guarda con occhio impietoso e altero non disdegnando di ergersi a giudice implacabile degli errori altrui¹.

L'immagine evocata dal papa non può lasciare indifferente il lettore; forse tutti i cristiani, soprattutto quelli che hanno preso sul serio la loro fede, sono stati tentati l'una o l'altra volta, dall'assumere gli atteggiamenti qui stigmatizzati; oggi poi, intere frange della Chiesa, talvolta guidate da pastori che hanno giurato di difendere il vescovo di Roma *usque ad effusionem sanguinis*, sembrano aver canonizzato questi atteggiamenti che, tuttavia, sono e rimangono completamente estranei al dettato evangelico.

Il discorso ai partecipanti al convegno della Chiesa italiana, quello pronunciato a Firenze nel novembre del 2015, vede il pelagianesimo moderno da un'ottica, per così dire, comunitaria. Parlando a pastori e agenti della pastorale, il papa ha raccomandato loro di non confidare più del giusto nelle strutture, e soprattutto in strutture gerarchiche inflessibili, in norme rigide che, se danno tanta sicurezza, finiscono con l'imprigionare l'uomo nella gabbia di prassi e norme immutabili, imposte con autorità ma spesso astratte e lontane dalla vita reale delle persone, espressione di una chiesa che non sa più parlare a ciascun uomo nella sua lingua².

La costituzione apostolica *Gaudete et exultate* dedica un intero capitolo, il secondo, a gnosticismo e pelagianesimo, denunciati come “due sottili nemici della santità”.³ Lo gnosticismo viene qui caratterizzato in modo più dettagliato come la conoscenza di nozioni teologiche, o anche spirituali, che danno allo gnostico moderno l'illusione di essere una persona santa perché sa molto, al punto da trascurare il prossimo e Cristo stesso. Questo effetto terribile si ottiene anche imboccando la strada del pelagianesimo, che è diverso solo nelle cause: se lo gnostico punta tutto sul suo intelletto, il pelagiano si appoggia sulla sua volontà, sulle scelte, spesso eroiche, che egli ha compiuto e alle quali resta fedele, dando prova di grande perseveranza ma ritenendo in effetti che questa sia frutto del suo impegno e pertanto pretendendo che gli altri si impegnino altrettanto, quasi che ciascuno

¹ *Evangelii gaudium* 93-97.

² Papa Francesco, *Discorso ai rappresentanti del V convegno nazionale della Chiesa italiana*, Firenze, 10 novembre 2018.

³ Il capitolo si estende dal paragrafo 35 al 62 della *Gaudete et exultate*; i paragrafi 36-46 –in tutto 11– sono dedicati allo gnosticismo e i paragrafi 47-61 –ben 15– al pelagianesimo.

possa santificarsi da sé. In questo contesto papa Francesco cita, in modo molto significativo, le parole di sant'Agostino, il quale spiegava all'interlocutore pelagiano che ciascuno si deve impegnare per compiere il bene di cui è capace, ma anche per chiedere a Dio di riuscire a compiere quello di cui non è capace,⁴ lasciando così intendere che nel cammino della santità non vale il trito detto che "volere è potere"; subito dopo il papa cita una famosa espressione agostiniana che si legge nelle *Confessiones*: "Da' quel che comandi, e comanda ciò che vuoi", proprio quella che, come si vedrà, ebbe un ruolo di non poco momento nella controversia pelagiana.⁵ L'essere giusti, o forse sarebbe meglio il divenire giusti, è un dono che Dio elargisce all'uomo per *gratia*, cioè per un gesto di benevolenza immeritato e, appunto, gratuito. Papa Francesco spiega che l'accoglienza di un dono tanto grande richiede come controparte un'adeguata corrispondenza, cioè l'impegno a vivere da persone consapevoli di essere state salvate in virtù di un'iniziativa gratuita e amorevole di Dio; ma questo è sempre un secondo passo, una risposta a quello che Dio ha fatto per l'uomo: "solo a partire dal dono di Dio, liberamente accolto e umilmente ricevuto, possiamo cooperare con i nostri sforzi per lasciarci trasformare sempre di più".⁶ Il ritenere che la salvezza dipenda dallo sforzo umano rende legalisti e severi, attenti soprattutto alle formalità che, una volta adempiute, rassicurano: si tratta di una visione caricaturale del cristianesimo che però non è al giorno d'oggi infrequente; proprio per questo il papa ribadisce più volte la necessità di guardarsi da questa pericolosa deviazione.

La lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Placuit Deo*, che precede di poche settimane la costituzione *Gaudete et exultate*, presenta come costanti dell'impegno pastorale di papa Francesco la denuncia dei due errori di cui si è detto fin qui, cioè dello gnosticismo e del pelagianesimo di nuovo conio; tuttavia si osserva qui che gli estensori del documento di sono preoccupati di mettere in chiaro che tra questi errori contemporanei e i loro antenati vi è solo una somiglianza, che si limita ai tratti più generali. Si deve dunque affermare che il pelagianesimo moderno non è identico a quello antico, anche perché il contesto storico attuale è molto diverso da

⁴ *De natura et gratia* 43,50: *Non igitur Deus impossibile iubet, sed iubendo admonet et facere quod possis et petere quod non possis*. "Dio non comanda dunque una cosa impossibile, ma nel comandare ti esorta a fare quello che rientra nelle tue possibilità e a chiedere quello che non ci rientra".

⁵ *Confessiones* X,29,40: *Da quod iubet et iube quod vis*.

⁶ *Gaudete et exultate* 56.

quello del suo lontano predecessore; d'altra parte si dice che è perenne il pericolo di fraintendere in senso pelagiano la fede cristiana.⁷ Tenendo ben presente ciò, anche in vista di una successiva sintesi che possa utilmente aiutare a comprendere la situazione attuale, sarà utile volgersi al pelagianesimo antico cercando di comprenderne la storia e le idee fondamentali.

Pelagio e la sua dottrina⁸

Il pelagianesimo prende nome dal monaco Pelagio, un asceta nato in un luogo imprecisato delle isole britanniche intorno al 354 e che ricevette il battesimo a Roma tra il 380 e il 384. Se certo fu uno degli esponenti principali del movimento di cui è eponimo, Pelagio non fu l'unico; accanto a lui, infatti, si deve collocare Celestio, un avvocato che fu suo discepolo, anche se non senza alcune originalità dottrinali che rendono il suo pensiero simile, ma non identico a quello del maestro.⁹ Sicuramente i sodali di Pelagio furono abbastanza numerosi e impegnati nella produzione di testi che dovevano servire a far conoscere al pubblico le idee fondamentali di quel movimento: molti di questi sono giunti anonimi e sono stati attribuiti a Pelagio da George de Plinval; ma di molte di queste attribuzioni si deve dubitare. Tuttavia restano alcune opere di Pelagio che, insieme a quelle che sono state restituite in frammenti negli scritti che intendevano confutarle, valgono a dare un quadro abbastanza chiaro del suo sistema di pensiero. Le opere superstiti dell'asceta britannico, quelle che ancora si possono leggere per intero, sono tre: un importante e ampio *Commentario alle lettere di san Paolo*, edito da Souter¹⁰; la lettera *Ad Demetriadem*¹¹, di cui si dirà in

⁷ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera Placuit Deo ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana*, 3.

⁸ Per i dati biografici su Pelagio, si vedano: G. de Plinval, *Pelage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lousanne-Genève, 1943, un testo che va comunque letto con circospezione; R. F. Evans, *Pelagius, inquiries and rapsesails*, New York, 1968; F.G. Nuvolone – A. Solignac, voce *Pelage et pélagianisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/2, Paris, 1986, coll. 2895-2898; Rees B. R., *Pelagius. A reluctant Heretic*, Woodbridge-Suffolk, 1988.

⁹ Per le notizie su Celestio si veda G. Caruso, "Ramusculus Origenis". *L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, Roma, 201XXXX

¹⁰ Pelagius, *Expositiones XIII epistularum Pauli* (3 voll.), ed. A. Souter Cambridge 1922-1931.

¹¹ Pelagius, *Ep. ad Demetriadem* (PL 30, coll. 15-46; PL 33, coll. 1099-1120).

seguito, e una *Professione di fede*,¹² che Pelagio inviò a papa Innocenzo, ma che fu ricevuta da papa Zosimo che succedette all'altro nel marzo del 417. Sono perduti, invece, *De natura*, di cui però restano numerosi brani nel *De natura e gratia* di Agostino, opera che egli compose con il dichiarato intento di opporsi all'opera di Pelagio¹³; il *Testimoniorum liber*, di cui riportano alcune proposizioni il *De gestis Pelagii* di Agostino e soprattutto il *Dialogus adversus Pelagianos* di Girolamo;¹⁴ e il *Pro libero arbitrio*, uno scritto in quattro libri, di cui ampi stralci sono restituiti dall'agostiniano *De gratia Cristi et de peccato originali*; vi sono, poi, i frammenti di alcune lettere, anche questi riportate dai suoi avversari, Agostino in testa.

In questo contesto sarà utile prendere come mezzo privilegiato per accedere al pensiero di Pelagio un testo a cui egli stesso aveva assegnato esattamente questo compito, cioè la lettera *Ad Demetriadem*.¹⁵ Demetriade era una ragazza della *gens Anicia*, una delle più illustri famiglie di Roma che per sfuggire al clima di incertezza che aveva preceduto e seguito il sacco di Alarico del 410, aveva cercato rifugio in Africa, dove molti ricchi romani possedevano ville e latifondi. Tra la fine del 413 e l'inizio del 414, la fanciulla annunciò la sua ferma intenzione di rinunciare a sposarsi per consacrarsi a Dio nella vita verginale. Questo gesto coraggioso suscitò una vasta eco: Demetriade era molto giovane, appena quindicenne e inoltre la sua condizione familiare la destinava a un matrimonio ben assortito; pertanto le personalità ecclesiali più illustri dell'epoca fecero giungere alla ragazza o alla sua famiglia messaggi di plauso e di ammonimento: il vescovo di Roma, papa Innocenzo I scrisse un breve biglietto a Giuliana, madre della ragazza;¹⁶ Girolamo, rispondendo a una precisa sollecitazione della famiglia della giovane consacrata, preferì rivolgersi direttamente a quest'ultima;¹⁷ Agostino invece compose una lettera che aveva come destinatarie la madre e la

¹² Pelagius, *Libellus fidei* (PL 48, coll. 488-491; PL 45, coll. 1716-1718). Si veda inoltre: A. de Veer, *Notes complementaires* 4. 3., in *Œuvres de saint Augustine* 22, 681.

¹³ Si veda F.P. Rizzo, *L'eresia pelagiana in Sicilia*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, a cura di R. Barcellona – T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, 379-406, e soprattutto 396-398.

¹⁴ Si veda in proposito: Giuseppe Caruso, *Il Testimoniorum liber di Pelagio tra Girolamo e Agostino*, in A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (curr.), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano 2012, I, pp. 357-373.

¹⁵ Pelagius, *Ep. ad Demetriadem* (PL 30, coll. 15-46; PL 33, coll. 1099-1120).

¹⁶ Innocentius, *Ep. 15* (PL 20, coll. 518-519).

¹⁷ Hieronimus, *Ep. 130*, 6 (CSEL 56/3, 175-201).

nonna della stessa, cioè Giuliana e Proba¹⁸. Lo scritto di Pelagio, che si può idealmente collocare accanto a quello di Girolamo, è indirizzato alla giovane consacrata e può essere interpretato come un'accorata esortazione alla perseveranza: Demetriade, che ha fatto la sua scelta di consacrazione verginale, ha in sé, nella sua natura libera, la possibilità di restarvi fedele. Pelagio ha una visione positiva dell'uomo, forse eccessivamente positiva; pertanto egli esorta la sua destinataria a ritenersi fino in fondo padrona della sua sorte in quanto, stando alla testimonianza della Scrittura, Dio ha creato l'uomo capace di scelte libere; la grandezza e la dignità delle creature umane, ciò che le rende superiore ai molti animali, più grandi e più forti di loro, consiste proprio in questa libertà.¹⁹

La Sacra Scrittura afferma che gli uomini e le donne sono stati creati a immagine di Dio (*Gen.* 1,27); per Pelagio questo indica che essi hanno l'intelligenza, che è di molto superiore all'istinto irrazionale degli animali. In virtù della loro intelligenza le persone umane possono compiere delle scelte spontanee e dare così orientamento alle loro vite, con la libertà che Dio ha concesso loro al momento della creazione e che resta sempre loro appannaggio, in quanto proprio in essa, nella libertà, consiste la grandezza e la dignità dell'uomo. Certamente, il fatto di essere liberi comporta possibilità di fare scelte sbagliate e questo rende la condizione dell'uomo tragica, in quanto il suo più grande bene, la libertà, rischia sempre di trasformarsi nella sua maggior iattura; tuttavia per Pelagio la terribile di possibilità di poter sbagliare è ben poca cosa a confronto di quella di poter scegliere liberamente il bene, cioè di poter aderire alla volontà del Creatore senza nessuna coazione.²⁰ Il più grande bene dell'umanità, cioè di ogni singolo uomo, è dunque la possibilità di optare per il bene o per il male; la Sacra Scrittura attesta che i santi ne hanno fatto il miglior uso mentre i malvagi un uso cattivo; ma la capacità di autodeterminarsi resta sempre e comunque un grande bene, se non il più grande tra quelli concessi all'uomo.²¹ Del resto, la Sacra Scrittura è piena di comandamenti e precetti: per Pelagio questa è una prova evidente che l'uomo è libero di metterli in atto, se vuole; diversamente, se si ipotizza che l'uomo sia in qualche modo inclinato a compiere il male, a prescindere dalla sua libera scelta, si dovrebbe pensare

¹⁸ Augustinus, *ep.* 150 (CSEL 44, 380-382).

¹⁹ Pelagius, *Ad Demetriadem* 2.

²⁰ Pelagius, *Ad Demetriadem* 3.

²¹ Pelagius, *Ad Demetriadem* 7.

che Dio comanda all'uomo una santità che questi non può mai raggiungere e in tal modo si finirebbe con l'immaginare, in modo assolutamente blasfemo, un Dio crudele, che tormenta la sua creatura chiedendogli l'impossibile e che, addirittura, lo punisce per non aver evitato un peccato che egli non può, in effetti, evitare.²²

Ma se gli uomini, a detta di Pelagio, possono scegliere di fare il bene, perché peccano? Lo fanno per una scelta libera e personale, che può essere influenzata in negativo dalla tentazione diabolica, che per altro si fa tanto più insidiosa e insistente quanto più uno ha fatto progressi sulla via della santità; in ogni caso il diavolo può suggerire di operare il male, ma mai obbligare.²³ Anche il cattivo esempio offerto da chi agisce male, unito alla reiterazione di un comportamento peccaminoso, che facilmente inizia nell'infanzia, produce un'abitudine che ha il potere di condizionare e limitare il libero arbitrio dell'uomo;²⁴ in ogni caso, a dispetto della più intensa tentazione o della più inveterata delle consuetudini, l'uomo resta sempre libero di scegliere il bene o il male. Adamo, il progenitore, con il suo peccato ha dato all'uomo un esempio cattivo, che però non ne ha in nessun modo mutato la libertà originaria di scegliere sovraneamente in ambito morale. Ciò emerge con sufficiente chiarezza quando Pelagio commenta *Rom. 5, 12*, uno dei brani (ma certamente non l'unico!) che hanno avuto un grande ruolo nell'enucleazione della dottrina del peccato originale, quello che da Adamo è passato ai suoi discendenti: per il monco britannico quella colpa antica ha costituito il primo uomo come un esempio e un modello negativo²⁵.

Ci si potrebbe chiedere se, in una simile visione, c'è ancora bisogno della grazia, cioè di quella benevolenza con cui Dio si avvicina all'uomo per salvarlo. Per Pelagio è già "grazia" la condizione originaria dell'uomo, cioè il fatto che è stato creato libero,²⁶ con una libertà che ogni creatura

²² Pelagius, *Ad Demetriadem* 16.

²³ Pelagius, *Ad Demetriadem* 25.

²⁴ Pelagius, *Ad Demetriadem* 8 e 13.

²⁵ Pelagius, *In Rom. 5, 11-12*: "Per questo, come per un sol uomo il peccato entrò in questo mondo, e con il peccato la morte (*Rom. 5, 12*). A causa dell'esempio e del modello (*exemplo vel forma*)".

²⁶ Pelagio lo aveva affermato nel suo scritto *De natura*, riportato da Agostino, *De gestis Pelagii* 10,22: "Ebbene in quel libro egli [Pelagio] ha dichiarato apertissimamente: «Questo è ciò che io definisco grazia di Dio: la possibilità di non peccare che la nostra natura ha ricevuto nel momento d'esser creata, essendo stata creata con il libero arbitrio».

umana sperimenta; a questa si aggiunge poi la legge, che insegna all'uomo come deve comportarsi per vivere santamente.²⁷ La *Lettera a Demetriade* non dedica eguale sviluppo a tutti questi temi, che sono certo di non poco momento ma non propriamente adatti a uno scritto "di occasione"; tuttavia Pelagio osserva che anche nei pagani, per antonomasia lontani da Dio, è possibile rinvenire qualità che a Dio piacciono, quasi a comprovare una volta di più la bontà della natura umana; a maggior ragione queste si possono e si devono ritrovare nei cristiani; la vita di questi, infatti, è stata "migliorata" da Cristo, che inoltre li aiuta con la grazia divina; per Pelagio ciò significa che essi hanno ricevuto attraverso il battesimo il perdono dei peccati e dalla legge biblica, nonché dall'esempio di Cristo stesso, indicazioni chiare e precise su come vivere santamente.²⁸

La risposta di Agostino

Il primo "scontro" tra Pelagio e Agostino avvenne mentre il primo si trovava a Roma e il secondo in Africa: avvenne dunque attraverso la mediazione di un testo scritto, e precisamente delle celebri *Confessiones* agostiniane²⁹. Nell'Urbe, in un anno che non si riesce a precisare ma che deve collocarsi comunque intorno al 405, un vescovo aveva ricordato le parole che, con un'accorata preghiera, Agostino rivolge a Dio nel decimo libro (quelle stesse che, come si vide poco sopra, anche papa Francesco ha ricordato in *Gaudete et exultate* 49!): "Da' ciò che comandi e comanda ciò che vuoi"³⁰, una preghiera che Pelagio, come si è già visto, non poteva certo apprezzare. In seguito i due si incontrarono in Africa; dove Pelagio si recò intorno al 409. Agostino lo conosceva per fama: gli avevano parlato di lui tanto bene, come di un monaco dedito a un rigido ascetismo, ma anche

²⁷ Valga, a titolo esemplificativo, quanto Agostino, attento lettore degli scritti di Pelagio, scrive nel *De gratia Christi et de peccato originali* 1,3,3: "[Pelagio] fa consistere la grazia di Dio e il suo aiuto, che ci aiuta a non peccare, o nella natura e nel libero arbitrio o nella legge e nella dottrina: nel senso cioè che l'aiuto di Dio all'uomo perché «stia lontano dal male e faccia il bene» si deve credere che consista nel fatto che Dio rivela e indica all'uomo ciò che deve fare".

²⁸ Pelagius, *Ad Demetriadem* 3 e 8.

²⁹ Queste notizie sono riferite dallo stesso Ipponate: Augustinus, *De dono perseverantiae* 20, 53.

³⁰ Augustinus, *Confessiones* 10,29.40.

tanto male a motivo degli errori che gli venivano addebitati. Proprio in quel frangente Agostini ebbe modo di incontrare Pelagio, non a Ippona, bensì a Cartagine, dove il presule era indaffaratissimo a preparare la conferenza che segno la vittoria dei cattolici sui donatisti, quella che si svolse agli inizi di giugno del 411³¹. Non vi furono altri contatti, se non un biglietto di saluto da parte del monaco al quale il vescovo rispose con l' *Epistula 146*, niente più che un breve biglietto di circostanza; poco dopo infatti Pelagio si affrettò a partire per la Terra Santa.³² Ma il suo allontanamento non fermò la diffusione della dottrina che da lui prende il nome: questa iniziò a propagarsi a opera di quelli che sono spesso considerati suoi discepoli, tra i quali si deve annoverare Celestio. Questi era un avvocato di buona famiglia; egli, come si è già anticipato, non deve essere considerato semplicemente un seguace di Pelagio, ma piuttosto un pensatore le cui posizioni coincidono in buona parte con quelle del monaco, anche se non del tutto³³. Queste premesse servono a introdurre i testi da cui si prenderanno le mosse per illustrare la risposta di Agostino alle sollecitazioni della riflessione pelagiana.

Tra il 414 e il 415 Ilario, un laico di Siracusa indirizza ad Agostino una lettera in cui chiede chiarimenti su alcune idee discutibili che si stanno diffondendo in quel momento tra i cristiani della sua città.³⁴ I punti controversi sono cinque: questi cristiani ritengono che l'uomo può essere senza

³¹ Per gli atti di questa importantissima conferenza: *Actes de de Carthage*, cur. S. Lancel, SCh 114, Cerf, Paris, 1972; per una sorta di sommario degli stessi: Augustinus, *Breviculus collationis cum Donatistas*, CCL 149, 259-306. Il donatismo è un movimento estremamente rigorista che caratterizzò la vita della Chiesa africana dall'indomani della persecuzione di Diocleziano fino alla fine del cristianesimo nord africano. Per i donatisti la vera e unica Chiesa è quella nei cui membri non poteva trovarsi in alcun modo il peccato, cioè una chiesa di santi, e di certo non può essere tale quella i cui ministri, durante la persecuzione, ma anche dopo, sono scesi a compromesso con il potere imperiale. Agostino si oppose con vigore a queste posizioni affermando che comprende santi e peccatori, ed è impossibile distinguere gli uni dagli altri finché perdura il cammino della storia: la Chiesa fatta solo di santi ci sarà nella Gerusalemme celeste.

³² Queste notizie si traggono da Augustinus, *De gestis Pelagii* 22,46 e 26,51 ss.

³³ Il rapporto tra il pensiero di Pelagio e quello di Celestio va valutato con cura, tenendo presente che i loro avversari – e tra questi Agostino – avevano tutto l'interesse a dimostrare la stretta connessione e addirittura la filiazione degli errori del secondo da quelli del primo perché ciò avrebbe avuto come immediata ricaduta la possibilità di estendere all'uno le condanne dell'altro.

³⁴ Si tratta dell'*Epistula 156* delle epistolario di Agostino; nella sua risposta il vescovo saluta Ilario chiamandolo "diletto figlio"; questo induce a ritenere che fosse un laico.

peccato e, in stretta connessione con l'assunto precedente, che egli può osservare con tutta facilità i comandamenti di Dio; che un bambino non battezzato, anche se muore prematuramente, non potrà perdersi perché è senza peccato; che la rinuncia ai beni terreni è necessaria per poter entrare nel regno dei cieli, che non si deve giurare mai e che la Chiesa *senza macchia né ruga* di cui si parla nella Scrittura (*Ef. 5,27*) è quella storica, piuttosto che quella escatologica (su questo alcuni chiedono lumi, altri, dice Ilario, ritengono che sia effettivamente così). Tralasciando la terza e la quarta questione, quella sulla rinuncia alle ricchezze, che sembra caratterizzare la forte coloritura encratita del pelagianesimo siciliano,³⁵ e sul divieto di giurare, con tutta probabilità derivato da una lettura rigorosa di *Mt. 5,34* (che però non sembra essere tipica dei pelagiani), sono di particolare interesse per il tema che qui si affronta le prime due e l'ultima. Illustrando il pensiero di Pelagio, si è messo in evidenza che l'uomo è libero: da questa libertà, che può essere solo estrinsecamente condizionata da un cattivo esempio, deriva la possibilità di essere immuni da ogni peccato e quella, in ultima analisi connessa, di osservare i precetti di Dio senza bisogno di particolare sforzo, se lo si vuole davvero. Il secondo quesito riguarda la sorte dei bambini morti senza battesimo e si connette al tema delle conseguenze del peccato di Adamo che nel pensiero pelagiano, lo si è visto, non aveva avuto altra conseguenza che quella di offrire un cattivo esempio. L'ultimo quesito, quello relativo all'interpretazione di *Eph. 5,27*, deve essere inteso, almeno per quanto riguarda l'idea di quelli che ritenevano possibile che la Chiesa priva di peccato sia quella dell'esperienza quotidiana, è del tutto coerente con le due proposizioni testé esaminate: se l'uomo può davvero evitare tutti i peccati in quanto nasce libero da ogni peccato, ovviamente dai personali, ma anche da quello ereditato, una chiesa fatta di santi sarebbe storicamente possibile (anche se, si potrebbe osservare, dalla possibilità non consegue immediatamente la realizzazione!).

Agostino risponde alla missiva di Ilario con una lettera, l'*Epistula 157*, per chiarificare la retta dottrina a vantaggio di Ilario e dei cristiani di Siracusa, che erano stati turbati da una predicazione in cui afferma di riconoscere gli errori di Celestio.³⁶ Varrà la pena di analizzare un po' più in dettaglio questa lettera in quanto essa offre una buona sintesi degli argo-

³⁵ In effetti due scritti di ambito siciliano, cioè il *De divitiis* (PLS 1, coll. 1380-1418) e il *De castitate* (PLS 1, coll. 1464-1505); mettono in evidenza la stretta connessione che si era stabilita, sull'isola, tra il pelagianesimo e una visione della vita cristiana rigorosamente ascetica.

³⁶ Augustinus, *ep. 157,3,22*.

menti fondamentali con cui il vescovo di Ippona contrastava la suadente e pericolosa dottrina pelagiana.

L'Ipponate, nel dare replica alla prima delle sollecitazioni propostegli da Ilario, quella relativa alla possibilità per l'uomo di essere senza peccato, risponde che a suo dire non è possibile. A sostegno del suo punto di vista egli cita la Scrittura, che in molti brani lascia intendere che ogni singolo uomo è peccatore e che il ritenersi senza peccato è espressione di una superbia bugiarda. Tra i diversi citati dal vescovo si menziona qui la petizione dell'orazione domenicale con cui si chiede la remissione dei debiti, cioè il perdono dei peccati (*Mt.* 6,12); Cristo stesso ha insegnato a rivolgersi a Dio con queste parole e Agostino spiega che se avesse previsto la possibilità che tra i suoi seguaci ci sarebbe stato qualcuno capace di evitare ogni peccato (cosa del tutto improbabile, a parer di Agostino, in quanto non si diede nemmeno per gli Apostoli!) il Salvatore avrebbe certamente insegnato una preghiera diversa, evidentemente una in cui non è necessario chiedere perdono.³⁷ Agostino, con tutta probabilità per una preoccupazione pastorale, si affretta ad aggiungere che se è impossibile evitare il peccato, non bisogna certo per questo abbandonarvisi; del resto non tutti i peccati sono uguali: l'uomo non potrà certo evitare di commettere peccati piccoli e quotidiani, per i quali dovrà implorare il perdono; tuttavia potrà astenersi da colpe gravi con l'aiuto della grazia di Dio.³⁸

Ma che cosa è, in effetti, la grazia? Per spiegarlo sarà utile fare ricorso al *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Agostino compose questo trattato, il primo tra quelli connessi alla controversia pelagiana, tra il 411 e il 412, cioè due anni prima della lettera a Ilario che si sta illustrando. Qui egli spiega che la grazia è l'aiuto che Dio presta all'uomo, al suo libero arbitrio, perché comprenda ciò che deve fare e riesca effettivamente a farlo.³⁹ Gli uomini peccano a motivo di due *vitia*, cioè di due difetti che sono tragiche conseguenze del peccato originale. Il primo è l'ignoranza, per cui l'uomo non sa che cosa sia meglio fare, e l'altro l'indebolimento della volontà, che non ha la forza di impegnarsi a sufficienza per ottenere il bene conosciuto in quanto trova sgradevole questo sforzo. Per contrastare sia l'ignoranza che la debolezza Dio, con la sua grazia, cioè per un gesto di generosità non dovuta, viene in soccorso dell'insufficienza della creatura umana, per fargli conoscere quello che non conosceva ma anche

³⁷ Augustinus, *ep.* 157,1,2.

³⁸ Augustinus, *ep.* 157,1,3.

³⁹ Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2, 6, 7.

per dargli una sorta di diletto nel fare il bene:⁴⁰ sorretto dalla grazia, l'uomo può davvero iniziare e compiere una buona azione, cosa che gli riuscirebbe altrimenti impossibile.⁴¹ I due *vitia* di cui si disse sopra, come gli altri limiti umani, sono il frutto amaro della colpa dei protoplasti: la situazione originario in cui Dio aveva posto gli uomini all'inizio era caratterizzata da una relazione di profonda amicizia tra il Creatore e le creature, a cui faceva seguito l'armonia interiore dell'uomo stesso. Il peccato originale, cioè l'irrazionale disobbedienza della creatura a Dio, causò un sovvertimento nell'ordine impresso al cosmo per cui l'uomo sperimenta di non essere più pienamente padrone di sé stesso, ma quasi come sottomesso a desideri che contrastano e finiscono con il dominare la sua volontà⁴².

Tornando alla lettera a Ilario, si deve notare che Agostino arriva a concedere, sia pure ipoteticamente, che possa esserci qualcuno senza peccato, oltre a Cristo stesso; ma in ogni caso questa condizione non deve essere ritenuta effetto del libero arbitrio, quasi che questo fosse di per sé capace di compiere tutti i comandamenti, ma è piuttosto dovuta alla grazia di Dio e ai doni dello Spirito Santo; infatti il compimento della legge è l'amore; ma l'amore, come si legge in *Rom.* 5,5, viene diffuso nel cuore dell'uomo dallo Spirito Santo, che è stato dato agli uomini.⁴³ Per Agostino quindi, lo Spirito, riversato nell'uomo con un dono gratuito, suscita un amore che mette in condizione di compiere la legge chi ne sarebbe di per sé incapace; è questo il dono che Dio offre al libero arbitrio dell'uomo e che si ottiene, come aggiunge poco dopo, impegnandosi a pregare e ad agire rettamente, sempre però con un atteggiamento umile, caratteristico di chi non presume delle proprie forze. Ancora una volta Agostino ricorre alla Sacra Scrittura per dare fondamento alle sue affermazioni, e ancora una volta cita l'orazione domenicale, precisamente la petizione con cui si chiede di non essere indotti in tentazione (*Mt.* 6,13). Agostino osserva che non ci sarebbe bisogno di chiedere l'ausilio di Dio se l'uomo fosse capace, con le sue sole forze, di fuggire la tentazione; invece si prega Dio, ogni giorno, perché non abbandoni la sua creatura, nella consapevolezza che se il Creatore abbandonasse la sua creatura, questa immancabilmente soccomberebbe alla tentazione.⁴⁴

⁴⁰ Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2, 17, 26.

⁴¹ Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2, 17, 27.

⁴² Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2, 22, 36.

⁴³ Augustinus, *ep.* 157,2,4.

⁴⁴ Augustinus, *ep.* 157,2,5. Vale la pena di osservare che Agostino spiega le parole del Padre nostro in una forma identica a quella proposta nella nuova versione della Bibbia pub-

Per i pelagiani il fatto stesso che Dio abbia dato una legge, chiedendo che questa sia osservata, è prova evidente che ciò è effettivamente possibile; Agostino, però, cambia il senso stesso del dono della legge, che vale invece a rendere l'uomo consapevole del suo limite e della necessità di essere aiutato dalla grazia di Cristo, al punto che il non adempiere la legge è meno grave che l'insuperbirsi ritenendosene perfetti esecutori solo a motivo delle proprie forze.⁴⁵ Chi rifiuta l'aiuto della grazia è come un malato che si ritiene sano e non capisce di aver bisogno dell'aiuto del medico; tale è l'uomo che, per un moto di orgoglio, non invoca Dio per essere messo in grado di attuare i precetti della legge⁴⁶. Un versetto biblico, quello in cui il salmista invoca Dio perché lo guidi in modo da non essere schiavo dell'iniquità, è applicato da Agostino alla libertà umana: proprio questa è assoggettata al male e deve pregare Dio per ottenere la liberazione, cioè la capacità di compiere effettivamente quanto la Legge prescrive.⁴⁷ A esemplificazione di quanto detto Agostino riporta il precetto di astenersi dai desideri malvagi più volte ricordato nella Scrittura (*Ex.* 20,17; *Rom.* 7,7), dove si prescrive, per esprimerlo in termini positivi, la continenza. In effetti è molto difficile non provare desideri, anche perché l'amore che ciascuno prova sembra orientarlo in modo irresistibile verso l'oggetto amato, anche se cattivo. Solo Dio può donare la libertà dal cattivo desiderio: Egli, che attraverso la Legge comanda la continenza, la concede attraverso la grazia, cioè per sua benevolenza a quanti la chiedono.⁴⁸ Il fatto che per compiere il bene l'uomo debba chiedere l'aiuto di Dio non significa che il suo libero arbitrio venga annullato; anzi, per Agostino è vero esattamente il contrario: il libero arbitrio sussiste e proprio per questo deve essere aiutato. In effetti dalla lettura di questa lettera emerge una significativa diversità tra la definizione pela-

blicata nel 2008 dalla Conferenza Episcopale Italiana: "non abbandonarci alla tentazione". Questa traduzione non è stata ancora recepita nel testo del messale, che risale 1983; di ciò si è rammaricato papa Francesco che in un'intervista televisiva trasmessa da Tv 2000 il 6 dicembre 2017, facendo riferimento alla classica traduzione "Non ci indurre in tentazione", ha osservato: "Non è una buona traduzione. Anche i francesi hanno cambiato il testo con una traduzione che dice "non lasciarmi cadere nella tentazione", sono io a cadere, non è lui che mi butta nella tentazione per poi vedere come sono caduto, un padre non fa questo, un padre aiuta ad alzarsi subito". La traduzione francese, alla quale si fa riferimento, recita: "Ne nous laisse pas entrer en tentation", cioè: "non lasciare che entriamo in tentazione".

⁴⁵ Augustinus, *ep.* 157,2,6.

⁴⁶ Augustinus, *ep.* 157,2,7.

⁴⁷ Augustinus, *ep.* 157,2,8.

⁴⁸ Augustinus, *ep.* 157,2,9.

giana e quella agostiniana di libero arbitrio: la prima vede in questa prerogativa dell'uomo la capacità di volere liberamente e di poter realizzare quello che si vuole;⁴⁹ la seconda, invece, solo di volere, ma non di realizzare i pii desideri senza prima aver chiesto e ottenuto l'aiuto di Dio.⁵⁰

Il secondo dei quesiti proposti da Ilario tocca un tema centrale della polemica tra i pelagiani e Agostino; centrale e difficile, se si vuole essere sinceri. Per Pelagio, lo si è visto, ogni persona umana nasce libera, in una condizione di equidistanza dal male e dal bene; saranno poi le sue libere scelte a orientarlo dall'una o dall'altra parte. Si deve pertanto escludere che la colpa di Adamo possa aver avuto sulla condizione morale dei suoi discendenti, se non quella di aver offerto un pessimo esempio; pertanto i bambini che muoiono in fasce, prima di aver ricevuto il battesimo ma anche prima di aver posto qualunque opzione morale, sono destinati al paradiso in quanto privi di ogni colpa. Agostino per spiegare l'errore dei pelagiani si servirà soprattutto del capitolo 5 della *Lettera ai Romani*⁵¹, opportunamente intrecciato con altri brani paolini. Egli prende le mosse da *Rom.* 5,12.16 e dall'interferenza dei due versetti deduce che il peccato di Adamo ha comportato un giudizio di condanna per tutti gli uomini che da quello discendono; la grazia di Cristo, invece, è intervenuta a risanare non solo quel peccato, ma anche tutti quelli che gli uomini hanno aggiunto al primo di loro iniziativa. I lattanti non sono gravati da questi ultimi, ma non sono per questo esenti dal primo e pertanto hanno bisogno di essere rigenerati dal battesimo.⁵² Come da Adamo deriva a tutti la generazione carnale, alla quale è connessa una sorta di partecipazione alla colpa di Adamo, così da Cristo deriva a tutti i salvati la rigenerazione spirituale.⁵³ Tanto è necessa-

⁴⁹ Questo emergeva chiaramente dal *De natura* di Pelagio, le cui argomentazioni sono riportate nel *De gratia Christi et de peccato originali* di Agostino.

⁵⁰ Augustinus, *ep.* 157,2,10.

⁵¹ E questo non per caso: in effetti la lettera di Paolo ai Romani sarà di grande momento nella controversia pelagiana, come lo era stata nella controversia contro gli gnostici (e se n'era servito ampiamente Origene!) e lo sarà ancora nei difficili tempi della riforma luterana: non si può che consentire con quanto ha scritto, mettendosi sulla scia di molti altri, P. Althaus, *La lettera ai Romani*, Brescia, 1970, p. 14: "Nessun'altra lettera di Paolo e di tutto il Nuovo Testamento ha avuto e ha tanta importanza per la chiesa come la lettera ai Romani... Le più grandi ore della storia dello spirito cristiano sono anche le ore della lettera ai Romani".

⁵² Augustinus, *ep.* 157,3,11.

⁵³ Augustinus, *ep.* 157,3,12-13.

ria l'incarnazione di Cristo per la salvezza che anche i giusti del Primo Testamento furono salvati solo per la fede in quel mistero che i cristiani sanno essersi già realizzato,⁵⁴ in quanto la Legge –sia quella impressa nel cuore dell'uomo, cioè la legge naturale, che quella data sul monte Sinai– ha come unico effetto quello di mettere in evidenza e addirittura aumentare la colpa in quelli che la trascurano oppure che, presumendo nelle proprio forze, non chiedono l'aiuto di Dio per adempierla⁵⁵. Si deve osservare che questo approfondimento sulla legge, che viene introdotto a commento di *Rom. 5,20*, in qualche modo riporta la trattazione a quanto si era precedentemente detto riguardo alla pretesa pelagiana che la legge fosse facile da osservare; in quel contesto Agostino però aveva evitato con cura ogni riferimento a *Rom. 5*, che evidentemente si proponeva di trattare in seguito, cioè qui, nel contesto della seconda questione posta da Ilario.

Una nuovo snodo della riflessione di Agostino, ispirato da *Rom. 5,14*, ha come tema la morte. Agostino sembra trattare della morte “eterna”, cioè della condizione morale di alienazione da Dio, ma in stretta connessione con la morte temporale. Quest'ultima, che è conseguenza del peccato di Adamo, si accanisce anche contro quelli che, come i lattanti, sono incapaci di fare qualunque gesto per meritarsela; evidentemente, si può concludere, partecipano allo stesso modo della morte eterna; Cristo però ha il potere di liberare da entrambe: dalla morte eterna immediatamente e nella condizione escatologica anche dalla morte temporale.⁵⁶ Per Agostino, che in questo è confortato dalla lettura di Paolo, la colpa di Adamo ha avuto nefaste conseguenze per l'umanità; tuttavia queste sono di gran lunga superate dal beneficio arrecato da Cristo a quanti vengono salvati, per i quali c'è la liberazione da ogni colpa, ereditata e commessa, e un destino di eternità beata. Adamo e Cristo sono rispettivamente gli artefici della condizione mortale e della redenzione dell'umanità; non sono pertanto solo due figure esemplari, sia pure di segno opposto: Agostino osserva che se l'Apostolo delle genti avesse voluto proporre degli esempi, avrebbe potuto fare riferimento al diavolo, che ben prima di Adamo si ribellò a Dio e ad Abele, che prima di Cristo fu giusto e innocente.⁵⁷

⁵⁴ Augustinus, *ep.* 157,3,14.

⁵⁵ Augustinus, *ep.* 157,3,15-18.

⁵⁶ Augustinus, *ep.* 157,3,19.

⁵⁷ Augustinus, *ep.* 157,3,20.

Riguardo al quinto e ultimo quesito, Agostino risponde brevissimamente (per altro premettendo questa trattazione a quella, altrettanto breve, del quesito sul giuramento, il quarto di Ilario) che fino al sopraggiungere dell'era escatologica, la Chiesa porterà nel suo grembo buoni e cattivi; come a dire che una chiesa fatta solo di santi non è possibile in questo mondo.⁵⁸ Agostino non spiega i motivi della sua affermazione, che richiama alla mente temi tipici della controversia con i donatisti, fautori di una chiesa composta esclusivamente da santi e dalla quale dovevano essere inesorabilmente banditi i peccatori; ma in effetti si possono comprendere da quanto ha detto già prima, e di cui si è fatto qui menzione: nemmeno i santi sono immuni da peccati, almeno da quelli lievi e quotidiani, e l'ipotesi che vi possa essere, oltre a Cristo stesso, qualcuno immune da peccato (ma sempre per un dono di grazia e non certo per merito personale) è concessa da Agostino in via del tutto ipotetica; in ogni caso, la Chiesa storica sarebbe composta non solo da questi, ma anche da quelli che santi lo sono poco o per nulla.

Osservazioni conclusive

Non è possibile rinvenire, a livello dottrinale, un punto di contatto tra il pelagianesimo antico e quello odierno; quelli che si possono chiamare oggi neopelagiani non si riconoscerebbero nel pensiero di Pelagio e Celestio; anzi, con tutta probabilità ne metterebbero in evidenza le carenze pescando a piene mani dai decreti del Concilio di Trento e dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Ma esiste anche un altro livello che, invece, si pone come terreno comune dell'errore antico e del nuovo, ed è specificatamente quello della percezione di sé. Il pelagiano antico, che era spesso un cristiano seriamente impegnato nell'esercizio di pratiche ascetiche, riteneva di essere a pieno titolo un erede degli eroi del passato: come quelli avevano sbaragliato gli eserciti nemici, così lui aveva vinto con il suo impegno e le sue forze, ogni appetito peccaminoso. Le famiglie aristocratiche dell'impero erano spesso, anche se non esclusivamente, le destinatarie della predicazione pelagiana, e questo non deve sorprendere: la condizione nobiliare, che traeva origine da un antenato illustre per *res gestae*, comportava l'obbligo sociale di distinguersi sempre e comunque per l'attitudine all'eroi-

⁵⁸ Augustinus, *ep.* 157,4,40.

simo, anche nella vita cristiana. Inoltre la gloria militare, ma anche quella civile del saggio amministratore dello stato, viene ammirata da tutti; allo stesso modo Pelagio e i suoi inculcano nel loro uditorio l'idea che è quanto mai opportuna lasciare che la propria santità risulti patente alle moltitudini, e così facendo non mortificano ma addirittura sollecitano quella sorta di autocompiacimento che deriva dal ritenersi migliori degli altri, e ciò ovviamente per proprio merito: proprio contro questo atteggiamento prendeva posizione Agostino quando ricordava l'insufficienza della volontà dell'uomo e la necessità dell'aiuto di Dio, anche perché la Chiesa, finché essa vive nel mondo, sarà composta da buoni e malvagi e persisterà sempre e per ognuno la possibilità di passare da un gruppo all'altro e pertanto nessuno potrà mai presumere di essere immune da tentazioni e peccati.⁵⁹ Sembra che proprio l'autocompiacimento per la propria virtù accomuni i pelagiani del passato, che lo ritenevano un valido incentivo all'impegno morale, e quelli del presente. Questi ultimi saranno certamente prontissimi a fare pubblica professione di umiltà, a riconoscersi peccatori e magari i peggiori tra i peccatori, ma basterà a smascherarli la severità con cui giudicano il prossimo, senza nessuna empatia per chi sbaglia per debolezza o perché vittima di troppi condizionamenti, e addirittura la frequenza con cui rivolgono al magistero o ad alcuni settori della compagine ecclesiale, il rimprovero di eccedere nel far memoria della misericordia di Dio (lo chiamano – *horribile auditu* – “buonismo”!) a detrimento della sua giustizia: evidentemente costoro non si ritengono bisognosi di misericordia e tradiscono così il loro sentire effettivamente pelagiano.

⁵⁹ Le idee qui espresse sono ben trattate da J.-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, 2005, un saggio che attraverso gli strumenti della sociologia religiosa, messi a punto e magistralmente usati da Max Weber nell'indagine sul rapporto tra etica protestante e sviluppo capitalistico, indaga le connessioni e le consonanze tra l'etica pelagiana e l'*ethos* aristocratico.

Ecclesiam suam (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa “transfigurado” (final)

SANTIAGO DÍEZ BARROSO

RESUMEN: Esta es la quinta y última entrega sobre la transfiguración de un papa, Pablo VI, clarividente, dialogante, ecuménico, eclesial, entrañable, comprometido, bueno, timonel del Concilio Vaticano II, que promulgó una carta encíclica programática, *Ecclesiam suam*, al comienzo de su pontificado, que había de ser acicate para dicho Concilio y fuente de inspiración para la Iglesia posconciliar. Aquí trato de puntualizar en qué consistió su transfiguración: una persistente configuración con Cristo por el mundo, desde el evangelio y la tradición, una existencia vivida y actuada como *laudis canticum*, *logiké latreia*, libación de suave olor, llevada hasta el amor extremo de una fidelidad sin fisuras a Su/su Iglesia.

PALABRAS CLAVE: Pablo VI, Iglesia, transfiguración, testamento, muerte, alegría, luz, gloria, testimonio, María, santos.

SUMMARY: This is the fifth and final instalment on the transfiguration of a Pope, Paul VI, clairvoyant, dialoguing, ecumenical, ecclesial, endearing, committed, good, helmsman of the Second Vatican Council, which promulgated a programmatic encyclical letter, *Ecclesiam suam*, at the beginning of his pontificate, which was to be an incentive for that Council and a source of inspiration for the post-conciliar Church. Here I try to point out what his transfiguration consisted of: a persistent configuration with Christ for the world, from the gospel and tradition, a life lived and acted like *laudis canticum*, *logiké latreia*, libation of a soft smell, carried to the extreme love of a seamless fidelity to His / his Church.

KEYWORDS: Paul VI, Church, transfiguration, testament, death, joy, light, glory, testimony, Mary, saints.

Presentación: ¿Por qué ‘transfigurado’?

Ya es hora de echar el cierre a estas reflexiones en torno a la vida transfigurada de Pablo VI, que hemos estado pergeñando con motivo de la celebración del cincuenta aniversario de la publicación de su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (6.8.1964)¹. Soy consciente de que ha sido, y va a seguir siendo, muy prolija la insistencia en que la transfiguración en Pablo VI no fue jamás anecdótica, ornamental o coyuntural –mera coincidencia de fechas²– sino estructural y escatológica³. Para mí no hay duda de que la suya ha sido, desde siempre⁴, una existencia itinerantemente transfigurada⁵, una libación, “logiké latreia”⁶, un culto espiritual (Rom. 12,1), un “laudis canticum”, un proceso de persistente y sistemática remodelación, conformación, de profunda mimesis y asimilación; una realidad metaforizada⁷, en-

¹ Las exigencias editoriales de la revista, en que han ido apareciendo, han dilatado tanto las sucesivas entregas que han convertido casi en anacrónico el título general, bajo el cual se han presentado. Con todo, quede claro mi agradecimiento a la Revista Estudio Agustiniiano, que las ha hecho posibles, así como a los que se ocupan de su confección, por las facilidades y ánimos, que me han proporcionado en este itinerario no exento de dificultades pero con sobreabundantes satisfacciones. Me ha valido la pena.

² Recuerdo que la publicación de *Ecclesiam suam* tuvo lugar el 6 de agosto de 1964 y que Pablo VI falleció el 6 de agosto de 1978, ambas fechas coincidiendo con la fiesta de la Transfiguración del Señor. Sin olvidar que el 6 de agosto de 1945 el ser humano mostró en Hiroshima una cuota inaudita de su poder aniquilador, de su atávica maldad. Signo y contrasigno. Cielo e infierno, Apoteosis y caos.

³ Pero creo que era necesario insistir como contrapeso a una escasa presencia de este punto de vista en los trabajos consultados.

⁴ Eso al menos pienso y he procurado apoyar documentalmente.

⁵ Tal es la condición de la propia Iglesia en su conjunto y de cada uno de sus miembros en particular, como señala H. de Lubac, tan admirado por Pablo VI (LUBAC, H. de, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1966, 61-74), y recoge el Vaticano II: “Quando enim Christus apparebit et gloriosa mortuorum resurrectio erit, claritas Dei illuminabit coelestem Civitatem et eius lucerna erit Agnus” (Ap 21,23) (*Lumen gentium*, 51).

⁶ BENEDICTO XVI, “Ha llegado el tiempo del verdadero culto”, en *Audiencia 7 de enero 2009*).

⁷ En su acepción más genuina la metáfora no se reduce a ser una figura retórica, de estilo, tiene alcance ontológico, porque remite a la creación de una nueva realidad en cuanto consiste en un desplazamiento de sentido, de ser. La metáfora, como señala P. Ricoeur, es algo vivo, creador de realidades (RICOEUR, P, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, 238-242). En este sentido Pablo VI es profundamente metafórico y parabólico, por ser transfigurado y transfigurador.

titativamente transformada y transformadora; vivida en actitud óptica-mente obediencial⁸, como barro que se abandona a merced del torno, polvo humilde, grano de trigo trabajado como Jesús⁹, con urgencias y anhelo, zozobra y esperanza, porque sin solución de continuidad en trance de alumbramiento (Jn 16,21). Como lo fue la configuración de Cristo y la de Pablo en Él (Gal 2, 20; I Cor 11,1), como lo ha de ser la de todo buen cristiano, siempre en proceso de formación continua, de mimesis (Ef 5,1). “En los evangelios está situada en un momento decisivo (...) Este contexto da a la escena su significado en la vida de Cristo y su fecundidad en la vida del cristiano”¹⁰. La Transfiguración “revela la persona de Jesús (...); anticipa y prefigura el acontecimiento pascual (...), está destinada a sostener a los discípulos en su participación en el misterio de la cruz (...). Los cristianos (...) son llamados ya acá en la tierra a transfigurarse cada vez más por la acción del Señor (2Cor 3,18)”¹¹.

En una palabra, Transfiguración para gloria de Dios Padre, que el Hijo muestra en todo su esplendor y el Espíritu Santo participa engendrando y agraciando a toda la creación. Por tanto, al subrayar la transfiguración en Pablo VI lo que hacemos es mostrar un modelo de formación cristiana a imitar, como hace Pablo con los corintios. La estela de este papa, cuya canonización es inminente, puede servirnos de patrón y brújula en unos tiempos que, como él certeramente diagnosticó, abundan en maestros y carecen de verdaderos testigos.

En las entregas anteriores de este artículo he presentado la transfiguración vivida y actuada por Pablo VI en las múltiples reformas, de sí mismo y de la Iglesia, que empendió. En esta Parte final me voy a fijar en las alusiones explícitas, que hizo a ella, teniendo *Ecclesiam suam*, naturalmente, como punto de encaje, aunque no únicamente. Es elocuente a este respecto la valoración que hace Francisco del cómo Pablo VI considera necesaria la transformación, re-formación, en la Iglesia: “Recordemos este memorable texto que no ha perdido su fuerza interpelante: ‘la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma... un anhelo generoso, casi impaciente de re-

⁸ RAHNER, K, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona, 572.

⁹ BENEDICTO XVI, “El martirio”, en *Audiencia general* 11 de agosto de 2010.

¹⁰ SURGY, P., en LÉON-DUFOUR, X, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967, 805.

¹¹ *Ibid.*, 806. Ver Mat 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36. Hablan de transfiguración como transformación (metamorphosis). También Flp 2,6-7.

novación, es decir, de enmienda de los defectos denunciados y refleja la conciencia, a modo de examen interior, frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí' (*Ecclesiam suam*,10-12)"¹².

14. TRANSFIGURADO CÓMO

Concretando, ¿qué hay de la 'transfiguración' de Pablo VI? Estoy firmemente convencido de que no es hacerle justicia circunscribirlo a la noche de su fallecimiento¹³. Esa noche, también, Pablo VI irradia gloria, lo atestiguan quienes presenciaron el tránsito de quien se consume consumando un ascenso/descenso, porque ambas cosas es. Noche que es oscura pero como la de Juan de la Cruz, "en par de los levantes de la aurora" y, sobre todo, como la noche santa candente de la Pascua. Por tanto, no brilla como un relumbre efímero y superficial, sino como el resultado de una auténtica metamorfosis¹⁴, de una 'configuración transfigurante' por la que transparece la presencia que siempre le habitó¹⁵. Como muy bien señala H. de Lubac, al final, en la parusía, no aparece "otra" realidad, sino que se explicita en plenitud y verdad lo que ha estado oculto bajo el velo de la carne: "Todo cuanto en la Iglesia pertenece al orden sacramental, adaptado a nuestra condición temporal, está destinado a desaparecer ante la realidad definitiva de la cual este orden es el signo eficaz. Pero esto no hay que entenderlo como una realidad que desaparece ante otra, sino que precisamente será la manifestación de su 'verdad'. Será su epifanía gloriosa y su perfección definitiva"¹⁶. A este respecto son muy interesantes las puntualizaciones de E. Käsemann a propósito de la "gloria" de Jesús en el cuarto

¹² FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 26,

¹³ Como creo entender que hace Eduardo de la Hera Buedo cuando dice, por ejemplo: "La noche se transfiguraba en la luz, mientras el cielo preparaba las primeras lágrimas de rocío" (HERA BUEDO, E. de la, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, B.A.C, Madrid, 2002, 8). Bella imagen pero insuficiente.

¹⁴ Las "metamorfosis", o transformaciones, de Ovidio, Apuleyo, Séneca, Kafka, Goya, M.Chagall van en otra dirección muy diferente, como lo muestra *La vie* (1964) de este último.

¹⁵ A ejemplo de Francisco de Asís, a quien admiraba profundamente, que recibió la inspiración de "vivir 'según la forma' del santo evangelio" (FRANCISCO DE ASÍS, San, *Testamento*). El evangelio "sine glossa". El P. Graciano dice que su objetivo fue "formar una orden de 'imitadores' de Jesucristo". J.Gobry afirma que un gran papa se ha referido a él como "la copia más perfecta de Cristo" (GOBRY, I, *St. François D'Assise et l'esprit franciscain*, Seuil, Paris, 1957,59).

¹⁶ DE LUBAC, H. de, *Meditación sobre la Iglesia*, 60.

evangelio. Refiriéndose al binomio anonadamiento/exaltación afirma que “no son etapas de un camino”, conviven simultáneamente: “Un desarrollo, una transformación particular no puede darse en aquel que es él mismo el camino y, por tanto el comienzo y el fin de los que le siguen, el lugar firme para aquellos que sin él se ven entregados a la intranquilidad”¹⁷.

Así es en Pablo VI. Esa transfiguración, iluminación connatural¹⁸ y oblativa¹⁹, que prendió toda su vida, tuvo en su bautismo una impronta decisiva –como él recordaba en *Ecclesiam suam*– y una culminación en la glorificación de su beatificación y canonización²⁰. Comenzó su andadura, como papa, en la luz: “Asumimos esta misión a la luz de la historia de la Iglesia”²¹, una Iglesia que “brilla en el mundo como el estandarte levantado sobre todas las naciones lejanas”²². Prueba fehaciente, si fuera necesaria, de que “llevaba en su corazón la luz del Tabor” como dijo bellamente Juan Pablo II en cierta ocasión²³, al glosar el recuerdo de su vida. Así aparece en su aportación al Concilio Vaticano II, que también admite ser leída en clave de transfiguración: “Y creemos que en este Concilio Ecuménico el Espíritu de verdad ‘encenderá’ en el cuerpo docente de la Iglesia una ‘luz más radiante’ e inspirará una doctrina más completa sobre la naturaleza de la Iglesia de modo tal que la Esposa de Cristo en Él se refleje y en Él, con ‘ardentísimo amor’, quiera descubrir su propia imagen, aquella belleza que Él quiere

¹⁷ KÄSEMANN, E, ‘La gloria de Cristo’ en *El testamento de Jesús. El lugar histórico del evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca, 1983,47.

¹⁸ Hay una configuración fundamental, óptica, que es don: “El nuevo nacimiento es, en definitiva, la transformación en la vida del Señor exaltado y, por ello, no es obra humana” (KÄSEMANN, E, l.c., 54, nota 43).

¹⁹ Pablo VI amaba aplicarse estas palabras de Jesús a Pedro: “alius te cinget” (Jn 21,18). Ver más arriba.

²⁰ 19 de octubre de 2014, al final del Sínodo sobre la familia. En la homilía recordaba Francisco unas palabras de Pablo VI en las que decía que tal vez había sido elegido por Dios “para que sufra algo por la Iglesia, y quede claro que Él, y no otro, es quien la guía y la salva” (MACCHI, P., *Paolo VI nella sua parola*, Brescia 2001, 120-121). Anteriormente Benedicto XVI, al final de su brevísimo pontificado, lo declaró Venerable (20.XII.2012) y está anunciada su canonización para el 14 de Octubre de 2018, al concluir también el *Sínodo sobre los jóvenes*. Tres hitos elocuentes de glorificación, de su transfiguración, del reconocimiento eclesial de que su deseo –“ciertamente, me gustaría, al acabar, encontrarme en la ‘luz’ ” (*Meditación ante la muerte*)– se ha cumplido.

²¹ PABLO VI, *Homilía en el solemne rito de su coronación* (30.VI.1963).

²² PABLO VI, *Primer Mensaje al mundo* (22.VI.1963).

²³ JUAN PABLO II, *Homilía en el XXVI aniversario de la muerte de Pablo VI* (6.VIII.2004).

‘resplandezca’ en ella”²⁴. La propia reforma, y mira si hubo afán de reforma personal e institucional en él, no cabe duda, es la vertiente ética y ascética de la transfiguración, siempre, por supuesto, bajo la égida del Espíritu²⁵ y a imagen de la del propio Jesús cuya de-formación (Flp 2,6-11) se corresponde con su con-formación a la voluntad del Padre y nombra toda su peripetia humana, como vamos a ver seguidamente.

14.1. “...et transfiguratus est coram ipsis”²⁶

“... y se transfiguró delante de ellos” (Mc 9,2). Pablo VI, a semejanza de Jesús, se transfiguró con la muerte como telón de fondo. Pero, la transfiguración, metamorfosis, categoría paulina que alude a la transformación de Cristo y en Cristo, a la imitación (Rm 12,2; 2Cor 3,18; 1Tes 1,6; Ef. 5,1; 1 Cor 4,16; 11,1; 2 Tes.3, 7.9;), configuró la vida de Pablo VI a lo largo de todo su decurso. Así lo entendió él y así lo han entendido Juan-Pablo I, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco²⁷. Por ello será preciso contrastarla con la de Cristo y con aquella de los bienaventurados²⁸, aunque sea muy brevemente, para buscar criterio y medida²⁹. Según la tradición, en el concepto de “transfiguración” se concentra la quintaesencia de la revelación de la identidad de Cristo³⁰, la definición del cristiano y la de su tarea en el

²⁴ PABLO VI, *Discurso de apertura de la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II* (29.9.1963).

²⁵ El Espíritu “es el ‘anticipo’ que garantiza que aquello que está por venir, acabará viniendo” (EICHHOLZ, G, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina*, Sígueme, Salamanca, 1977, 379. LUBAC, H. de, *Histoire et Esprit, L’intelligence de l’Ecriture d’après Origène*, Cerf, Paris, 1950, 436-446).

²⁶ En la numeración tenemos en cuenta la correspondencia de ésta con las anteriores entregas del presente artículo, cuya primera publicación se remonta a 2014.

²⁷ Algo que no lo he visto tratado en la bibliografía sobre Pablo VI consultada y que me ha llevado a adoptar el punto de vista que aquí expongo.

²⁸ Como *lex orandi lex credendi*, es bueno recordar lo que dice de ella la oración colecta en la solemnidad de la Transfiguración: ella “confirma” los misterios de la fe con el testimonio de los profetas y “prefigura” nuestra perfecta adopción como hijos de Dios. Inserta, pues, en la historia se abre a la escatología.

²⁹ En los estudios bíblicos, teológicos, litúrgicos que hemos manejado aparece que los términos “gloria”, “transfiguración” y “mimesis” o transformación se utilizan indistintamente. ¿Será porque entre ellos hay cierto aire de familia?

³⁰ HEIL, J.P, *The Transfiguration of Jesus, Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:26-36*, Editrice Pontificio Istituto biblico, Roma, 2000.

mundo,³¹ la matriz del acto de fe, la piedra de toque del testimonio cristiano, el anticipo de la gloria eterna y la condición de posibilidad para participar plena y definitivamente en ella como hijos de Dios³². La teología bíblica relaciona transfiguración y gloria, glorificación, diciendo: “La gloria se revela desde el cielo pero su objetivo es la glorificación de la creación y de la humanidad. Por eso el teatro en que se manifiesta la gloria es la creación transfigurada (...) A través de la resurrección de Cristo y de la unión con él que es la ‘primicia de los que duermen’ (1 Cor 15,20), el poder transfigurador de la gloria actúa ya desde ahora en los creyentes (2 Cor 3,18; Rom 8,30)”³³. La Transfiguración de Jesús³⁴, que tiene su orto en la Encarnación y su cenit en la Cruz, que culmina en la transformación, sobre-exaltación de su resurrección³⁵ y se convierte en tarea y senda para sus discípulos³⁶ es modelo para toda transfiguración. En efecto, como aparece

³¹ Como señala el *Catecismo de la Iglesia Católica*, citando a Sto Tomás de Aquino, en la Transfiguración de Jesús “tota Trinitas apparuit: Pater in voce; Filius in homine, Spiritus in nube clara” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae* 3, q.45.a.4, ad 28, Ed. Leon. 11, 433). Y añade: “La Transfiguración nos concede una visión anticipada de la gloriosa venida de Cristo el cual ‘transfigurará’ este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo” (Flp 3,21); recordando también que “es necesario que pasemos por muchas tribulaciones para entrar en el Reino de Dios” (Hch 14,22) (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 556. En adelante citaré como *CIC*).

³² BRANDT, P.-Y., *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple, Le Récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc*, Universitätsverlag Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen, 2002.

³³ COENEN, L.-BEYREUTHER, E.-BIETENHARD, H, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca, 1980, 228; RAMSEY, A.M, *La Gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, Cerf, Paris, 1965.

³⁴ “En los evangelios está situada en un momento decisivo (...) Este contexto da a la escena su significado en la vida de Cristo y su fecundidad en la vida del cristiano” (SURGY, P., en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967, 805). “Revela la persona de Jesús (...). Anticipa y prefigura el acontecimiento pascual (...) está destinada a sostener a los discípulos en su participación en el misterio de la cruz (...). Los cristianos (...) son llamados ya acá en la tierra a transfigurarse cada vez más por la acción del Señor (2Cor 3,18)” (ibid., 806). Ver Mat 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36. Hablan de transfiguración como transformación (metamorphosis). También Flp 2,6-7.

³⁵ Lejos de resquebrajarse “la relación de Jesús con Dios se acrisola en el extremo sufrimiento de la pasión” (RAHNER, K.-THÜSING, W, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Cristiandad, Madrid, 1975,188).

³⁶ “Transformaos (metamorphousthe) por la renovación de la mente, para que sepáis discernir lo que es la voluntad de Dios, lo bueno, lo que agrada, lo perfecto (Rom.12,2)”. Lo hacen con el término metamorfosis, transformación.

en Flp 2,7: “se despojó de sí mismo”³⁷, y en Is 53,12: “él vació su vida”, la derramó; se despojó voluntariamente de la gloria, que le pertenecía y tuvo desde siempre (Jn 17,5); que contemplaron sus discípulos (Jn 1,14); que aparece puntualmente y como arras en la Transfiguración; plena y definitivamente como botín de victoria en la Resurrección³⁸. La forma que se deforma en progresivo devenir³⁹, constituye su propia naturaleza y todo un programa de vida⁴⁰, una re-forma estructural y estructurante, para quien in-formado por la gracia se con-forma a imagen del modelo y colabora en su trans-formación. Como dice Eichholz, hablando de Cristo: “El abatimiento se convierte en el presupuesto de la elevación”⁴¹. El propio proceso de la fe se articula como una transfiguración, dice J. Ratzinger: “La fe es una muerte, pero es también una metamorfosis para entrar en la vida auténtica, hacia la transfiguración”⁴². Marcelino Legido abunda en el tema de la desconfiguración, obra del pecado y de la reconfiguración, transfiguración, llevada a cabo por la gracia en Cristo, que salva derribando muros y rompiendo cadenas⁴³.

³⁷ “El camino de descenso hacia la existencia y condición humana es un avance hacia su última posibilidad, la muerte. La humillación es una obediente asunción de la esclavitud del hombre” LEGIDO, M, *La Iglesia en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1986,179.

³⁸ Los exégetas hablan del trabajo constante y exhaustivo sobre sí y que culmina en la entrega de Jesús en la cruz (cf. JEREMIAS, J, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1983, 177-182; KÄSEMANN, E, *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca, 1978,71-121; EICHHOLZ, G, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina*, Sígueme, Salamanca, 1977,197-225). Jesús vivió en estado de permanente re-forma, de recomposición de su ser-Imagen de Dios y el discípulo al cuadrado: imagen de la Imagen, como recuerda Pablo (EICHHOLZ, G, l.c., 379-385). A propósito de la kénosis, tal como H.U. von Balthasar la entiende, se ha llegado a hablar de “omnipotente impotencia del amor de Dios” (A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, 94).

³⁹ RAHNER, K, *Escritos de Teología*, IV, Cristiandad, Madrid, 2002, 131-148.

⁴⁰ “Y la ‘humanidad’ de Cristo puede aparecer como aquello que llega a ser, cuando Dios, en su Palabra, se enajena y vacía expresándose rigurosamente en lo ‘otro’ de la creación” (RAHNER, K, *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona, 1966, 362).

⁴¹ L.c., p. 207.

⁴² RATZINGER, J, *Homilía en Munich el 10 de agosto de 1978, en la misa funeral por Pablo VI*. Citaremos como Ratzinger, J, *Homilía*.

⁴³ LEGIDO, M, *Ejercicios Espirituales*, Villagarcía de Campos (Valladolid), agosto 1995. Allí dice bellamente: “hasta que no te tragas la muerte no puedes empujar el muro”, remitiendo, sin precisar más, a un texto de Santa Teresa de Jesús en *Camino de perfección*. También LEGIDO, M, *Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1987, 264-353; *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Sígueme, Salamanca, 1986, 345-423.

En este contexto la transfiguración de Jesús él la vive y propone a sus discípulos como un anticipo de su glorificación⁴⁴ –y no un mero episodio puntual de lucimiento⁴⁵– una encrucijada en el tiempo, que lleva a plenitud: “La luz única que Cristo lanza sobre el mundo y sobre la historia transfigura la gesta de Israel como transfigura a Moisés y a Elías en el Tabor, por la fuerza de su venida y la claridad de su presencia”⁴⁶; “la transfiguración de Cristo (...) fue como un presagio de su resurrección y de la definitiva transformación que en Él había de producir, garantía ella misma de la que espera a todos los suyos al final de los tiempos”⁴⁷; revelación de su dignidad divina, mesiánica, refrendada por la voz del Padre⁴⁸.

“En la transfiguración (Mc 9,2-12; Mt 17, 1-13; Lc 9, 28-36)⁴⁹ aparece Jesús como el celestial ‘Hijo de hombre’, descrito por Daniel (...). La voz di-

⁴⁴ “La glorificación de Jesús no acontece a través de su mera entrada en el cielo, sino que se realiza al mismo tiempo a través de su pasión, de su muerte, de su resurrección (Jn 12, 23 ss) y, por último, a través del testimonio del espíritu” (Jn 16,8-11.14) (COENEN, L.-BEYREUTHER, E.-BIETENHARD, H, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca, 1980, 230). H.U von Balthasar estructura su dogmática bajo el prisma de la estética, en torno al theologumenon “gloria”. Entre los múltiples testimonios posibles de la tradición retengo el de Anastasio del Sinaí, que la Liturgia de las Horas ha seleccionado para el oficio de Lecturas de la fiesta de la Transfiguración: “El misterio que hoy celebramos lo manifestó Jesús a sus discípulos en el monte Tabor. En efecto, después de haberles hablado, mientras iba con ellos, acerca del reino y de su segunda venida gloriosa, teniendo en cuenta que quizá no estaban muy convencidos de lo que les había anunciado acerca del reino, y deseando infundir en sus corazones una firmísima e íntima convicción, de modo que por lo presente creyeran en lo futuro, realizó ante sus ojos aquella admirable manifestación, en el monte Tabor, como una imagen prefigurativa del reino de los cielos” (ANASTASIO DEL SINAÍ, “Sermón en el día de la Transfiguración del Señor”, Núms. 6-10, en *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 67 (1955), 241-244).

⁴⁵ De hecho el evangelio de Juan no lo menciona como tal, pero la referencia a la “gloria” está omnipresente (Jn 1,14; 17,5). “El mundo ha sido creado para la gloria de Dios” (Vat I, DS 3025). Como señala bellamente S. Buenaventura, Dios ha creado todas las cosas “non propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam” (BUENAVENTURA, San, *Sent* 2, 1, 2,2,1; CIC 293,294); GONZÁLEZ DE CARDENAL, O, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC, Madrid, 1985, 79-86.

⁴⁶ HAMMAN, A, *La Prière, I Le Nouveau Testament*, Desclée, Tournai, 1958, 10 ; LUBAC, H. de, *Histoire et Esprit*, 1950, 436-446.

⁴⁷ BOUYER, L, “Transfiguración” en *Diccionario de Teología*, Barcelona, Herder, 1972, 630.

⁴⁸ BLINZLER, J, “Transfiguración” en BAUER, J.B, *Diccionario de Teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1967, col.1033-1036.

⁴⁹ También 2 Pe 1, 16-18; Jn 1,14.

vina ('Este es mi Hijo predilecto, escuchadle') hace patente el sentido de la escena: Dios quiere que Jesús sea escuchado, más que como un profeta, como su predilecto"⁵⁰. Jesús "se encaminó libremente a su muerte y la valoró (...) por lo menos como destino profético (...) que quedaba acogido en la intención de Dios, que Jesús conocía como cercanía indulgente respecto del mundo"⁵¹.

La transfiguración aparece, pues, en la vida histórica de Jesús, como un gozne, como punto de encuentro bifronte, que asume la parte del camino recorrido y se abre propiciatoriamente, antes de adentrarse en la noche, a un mundo por salvar. Desde esta perspectiva, Encarnación y Transfiguración se corresponden, como acontecimientos de la revelación de su gloria, con la muerte como catalizador de una entrega siempre creciente. Se han dicho, a este respecto, cosas muy bellas y muy hondas: que asumiendo libremente la muerte se sometía "a las posibilidades imprevisibles e incalculables de su propia existencia"⁵²; que "en efecto, el episodio de la transfiguración es una epifanía que ilumina a la del bautismo, y está dominada por la idea de que allí Cristo revela su gloria"⁵³; que en el relato de los evangelistas hay un rasgo común: "la revelación de la gloria de Cristo se realiza en su rebajamiento"⁵⁴; que "el misterio de Jesús consiste en que su trascendencia se da humanamente"⁵⁵; que "la parusía rubricará la promesa incluida en la resurrección de Jesús y manifestará la identidad entre la causa del hombre y la causa de Dios"⁵⁶. Además, cumple su propósito la motivación del episodio, aunque no lo pareciera en un primer momento, visto el

⁵⁰ ALFARO, J, "Jesús como profeta según los sinópticos", en FEINER, J.-LÖHRER, M. (dir.), *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid, 1971, vol 3, tomo 1, 675; "la presencia de Dios en la transfiguración significa su voluntad de que las palabras de Jesús sean recibidas como palabras de su Hijo predilecto" (ibid., nota 3).

⁵¹ RAHNER, K, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 2003, 300.

⁵² RAHNER, K.-THÜSING, W, "Relación entre el Jesús prepascual y su destino moral", en *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Cristiandad, Madrid, 1975, 38.

⁵³ DUQUOC, Ch, "La transfiguración", en *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca, 1974, 92.

⁵⁴ DUQUOC, Ch, l.c., 93.

⁵⁵ Ibid., 95.

⁵⁶ Ibid., 543. "Gloria Dei vivens homo" (IRENEO, San, Adv. Haer. IV, 20,1-7; ORBE, A, "Gloria Dei vivens homo. Análisis de Ireneo Adv. Haer. IV, 20, 1-7", en *Gregorianum* 73, 2 (1992) 205-268. MORENO MARTÍNEZ, J.L, *La luz de los Padres*, Instituto Teológico S. Ildefonso, Toledo, 2005, 114-128.

desenlace de los acontecimientos posteriores, porque finalmente, como lo atestigua Pedro (2 Pe 1,16-18), la transfiguración de Jesús confirma la fe, alienta la esperanza para superar las pruebas y garantiza la gloria en la vida del discípulo, si se asimila a su maestro⁵⁷. Porque es Dios quien nos engracia haciendo brillar la luz en nuestros corazones para que irradiemos el conocimiento de su gloria, que está en el rostro de Cristo (2Cor 4,6). Por tanto, sea cual sea la interpretación que se dé a la Transfiguración, siempre quedará que los discípulos de Jesús, testigos de sus sufrimientos y del fracaso de la cruz, han contemplado su gloria (Jn 1,14) –“aunque tardíamente y no sin cierta incompreensión espiritual”⁵⁸– en la totalidad de su destino de Hijo y han comulgado con él. Lo cual abona la esperanza de superar las reticencias en los discípulos de posteriores momentos, como el nuestro. Por todo ello, y por más no consignado aquí, se ha podido decir que la transfiguración muestra una clave hermenéutica imprescindible, para conocer de verdad a Jesús: “La divinidad de Jesús va unida a la cruz; sólo en esa interrelación reconocemos a Jesús correctamente”⁵⁹. Pero también para rastrear la inequívoca huella de la misericordia divina siempre garantista, exuberante, y de la atávica resiliencia humana a la condonación de la culpa por mor de su gracia desgraciada. Así pues, la identidad humana más genuina, acuñada antes de la creación del mundo (Ef 1, 3-6) irrumpe –en la transfiguración de Jesús, en la de Pablo VI, la nuestra propia y la de todo el universo– como lava por el cráter de un volcán, como “salud naciendo de

⁵⁷ SURGY, P. de “Transfiguración” en DUFOUR, X.-L, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 805. HEIL, JOHN PAUL, *The Transfiguration of Jesus, Narrative Meaning and Function of Mark 9,2-8, Matt 17,1-8 and Luke 9,26-36*, Editrice Pontificio Istituto biblico Roma, 2000). RAMSEY, A.M, *La Gloire de Dieu et la transfiguration du Christ*, Paris, Cerf 1965); BRANDT, P.- Y, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le Récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Evangile de Marc*, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen, 2002; BENEDICTO XVI, “La Transfiguración” en *Jesús de Nazaret, Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, 356-370. MARTINI, C.M.-ROGER, Frère, *En el misterio de la Transfiguración*, Estella, Verbo Divino, 1996. Especialmente aplicado a los presbíteros.

⁵⁸ BONNARD, P, *Vocabulaire biblique*, Éditions Rencontre, Lausanne, 1969, 298.

⁵⁹ JOSEPH RATZINGER- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, Madrid, La Esfera de los libros, 2007, 357. Pienso que también imprescindible para comprender a Pablo VI. Así como el influjo de éste “es imprescindible para entender el pontificado del Papa Francisco”, como decía Giovanni Maria Vian en la presentación de su libro: VIAN, G.M, *Pablo VI, un hombre como vosotros. Textos escogidos*, Ediciones Cristianidad, Madrid, 2016. Y en otra ocasión ha dicho que Montini es, para el papa de Francisco, su principal fuente de inspiración pastoral.

la herida”⁶⁰. En justa correspondencia con otra hendidura, aquella por la que Dios se confronta y autolimita. Hendidura existencial, que se hace cargo de todas las fracturas divino-humanas en permanente búsqueda de solución. Hendidura consustancial a la propia realidad, que la “flexiona hasta genuflectarla en su implicación”⁶¹. En efecto, por una hendidura brotó la vida (Gen 2,21; Jn 19, 33-34); por una hendidura regresó la Vida a la vida (Mc 16,3-5; Mt 27,66-28,2; Lc 24,2). La gloria, pues, de la divinidad, presente incoactivamente en la Transfiguración de Jesús y plenamente en su inmarcesible resurrección, sutura, recrea y salva.

Este misterio también ocupa un lugar destacado en el magisterio de la Iglesia. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, por ejemplo, llama “transfiguración” al proceso de transformación y de configuración, que debe cumplir en sí mismo el discípulo en el perdón recibido y otorgado: “La oración cristiana llega hasta el ‘perdón de los enemigos’ (cf Mt 5,43-44). Transfigura al discípulo configurándolo con su Maestro”⁶². Paradójicamente, así, la disposición del ser humano a otorgar el perdón se convierte, por la lógica de la gracia, en condición de posibilidad para recibirlo⁶³ y entra a formar parte del proceso de transfiguración, que da la medida de la vida cristiana. Miguel de Unamuno comentaba en su *Diario íntimo*: “Al decir ‘así como nosotros perdonamos a nuestros deudores’ pedimos que si no perdonamos no nos perdone”⁶⁴, pide el duro de corazón su propia condena. Exige, pues, el padre nuestro (sic) para rezarlo que perdonemos antes”⁶⁵. En otros lugares el *Catecismo de la Iglesia Católica* muestra cómo la transfiguración, la glorificación –de Jesús, del cristiano y del mundo– es obra del E. Santo⁶⁶. Se refiere

⁶⁰ Himno litúrgico *Oh cruz fiel* (Crux fidelis).

⁶¹ ORTIZ-OSÉS, A, *Cuestiones fronteras: Una filosofía simbólica*, Anthropos, Barcelona, 1999, 49. Según el autor, únicamente la religión es capaz de restañar esa hendidura a través de su universo simbólico.

⁶² CIC 2844.

⁶³ Tal es la dinámica de la quinta petición del padrenuestro (CIC 2838-2845; RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: Del Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid, , 2007, 193-197).

⁶⁴ Esta vehemencia tan característica en él, olvida que la misericordia divina perdona incondicionalmente, pero que su ejecutoria depende del ejercicio de la propia misericordia humana. Quien no perdona le cierra la puerta al perdón de Dios en él, lo desactiva, porque es el mismo perdón el recibido y el otorgado como aparece en la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18,23-35).

⁶⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, 178-179.

⁶⁶ CIC 690.

a la transfiguración como “una visión anticipada del reino”, “episodio misterioso”, “en el umbral de la vida pública se sitúa el Bautismo; en el de la Pascua, la Transfiguración”⁶⁷, “sacramento de la segunda regeneración”, “visión anticipada de la gloriosa venida de Cristo”⁶⁸, “el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo” (Flp 3,21). Pero también se refiere a la transfiguración como proceso de transformación y de configuración existencial aludiendo a las muchas tribulaciones, que ha de pasar el discípulo, para entrar en el reino de Dios (Hch 14,22), siguiendo los pasos del propio Jesús⁶⁹, que hizo de su muerte una ofrenda martirial. En efecto, el martirio se presenta como una forma excelsa de seguimiento configurador, como el ápice de la vida cristiana, donde la santidad de la iglesia “alcanza su perceptibilidad necesaria. Perceptibilidad que convierte la santidad de la Iglesia en motivo de su credibilidad en el sentido más característico (...); la perceptibilidad de la gracia de Dios en el hombre”⁷⁰. Pablo VI dejó esta semblanza del martirio como transfiguración:

“Todas las veces que pronunciamos la palabra “mártires” en el sentido que tiene en la hagiografía cristiana, debería presentársenos a la mente un drama horrible y maravilloso: horrible por la injusticia, armada de autoridad y de crueldad, que es la que provoca el drama; horrible también por la sangre que corre y por el dolor de la carne que sufre sometida despiadadamente a la muerte; maravilloso por la inocencia que, sin defenderse, físicamente se rinde dócil al suplicio⁷¹, feliz y orgullosa de poder testimoniar la invencible verdad de una fe que se ha fundido con la vida humana; la vida muere, la fe vive. La fuerza contra la fortaleza; la primera, venciendo, queda derrotada; ésta, perdiendo, triunfa. El martirio es un drama; un drama tremendo y sugestivo, cuya violencia injusta y depravada, casi desaparece del recuerdo allí mismo donde se produjo mientras permanece en la memoria de los siglos

⁶⁷ CIC 555.

⁶⁸ CIC 556.

⁶⁹ Dice, citando a S. Agustín: “Pedro no había comprendido eso cuando deseaba vivir con Cristo en la montaña (Lc 9,33). Te ha reservado eso, oh Pedro, para después de la muerte. Pero ahora él mismo dice: Desciende para penar en la tierra, para servir en la tierra, para ser despreciado y crucificado en la tierra. La Vida desciende para hacerse matar; el Pan desciende para tener hambre; el Camino desciende para fatigarse andando; la Fuente desciende para sentir sed: y tú, ¿vas a negarte a sufrir?” (AGUSTÍN San, *Sermo*, 78,6). Citado en CIC 556.

⁷⁰ RAHNER, K, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1966, 411-412.

⁷¹ ¿Cómo no leer desde esta clave su propio silencio en los últimos días, casi años, de su pontificado?

siempre fúlgida y amable la mansedumbre que supo hacer de su propia oblación un sacrificio, un holocausto; un acto supremo de amor y de fidelidad a Cristo; un ejemplo, un testimonio, un mensaje perenne a los hombres presentes y futuros. Esto es el martirio”⁷².

De una significativa profundización en el misterio de la Transfiguración tenemos una muestra espléndida en la tradición oriental de la fe cristiana. Puesta de manifiesto, por ejemplo, en la realización de los iconos, que reflejan por antonomasia lo que ellos llaman la “luz tabórica”. Es decir, junto a la luz sensible, que revela los objetos y es captada por sentidos, está la luz intelectual que es la que posibilita la penetración de las verdades que trascienden el orden sensorial. Por encima de ambas está la luz tabórica, increada. En efecto, como señala Florenskij, “en la base del icono hay una experiencia de luz y el fin del icono es reflejar la luz del Tabor”⁷³. Por su parte, P. Evdokimov, dice que en el icono se hace presente la Belleza del Hijo, que es imagen de la Belleza del Padre, Fuente de toda Belleza, revelada por el Espíritu de la Belleza⁷⁴. La ejecución de un icono exige un proceso de iniciación en que hay ascesis y contemplación⁷⁵. Al final de dicho proceso la primera imagen que realiza el iniciado es un icono de la Transfiguración, porque en ella está la fuente de la luz tabórica. Pero también en el lugar preeminente, que ocupa este misterio en sus celebraciones litúrgicas y en la reflexión teológica. Por ejemplo, los armenios la celebran a lo largo de tres días y se preparan mediante seis de ayuno. Varios Padres le han dedicado homilias memorables, como ha sido el caso de S. Juan Damasceno: “En la Transfiguración, Cristo no se convirtió en lo que no era

⁷² PABLO VI, *Homilía en la misa de canonización de Carlos Luanga y compañeros mártires* (18.X.64). El CIC dice que “el martirio es el supremo testimonio de la verdad de la fe; designa un testimonio que llega hasta la muerte” (CIC 2473) y que las *Actas de los Mártires* “constituyen los archivos de la Verdad escritos con letras de sangre” (CIC 2474).

⁷³ FLORENSKIJ, P, *Le Porte Regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano, 1977; id., *Bellezza e Liturgia, scritti cristianesimo e cultura*, Mondadori, Milán, 2010.

⁷⁴ EVDOKIMOV, P, *L'art de l'icone*, Desclée, Paris, 1972, 42-49. Consejo Pontificio de Cultura, *La via pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*, Asamblea Plenaria, Documento Final, Roma 2004; BENEDICTO XVI, Audiencia general, 31 de agosto de 2011; *Via pulchritudinis*, en Enciclopedia Católica on Line. BENEDICTO XVI, *El espíritu de la liturgia. Una Introducción*, Cristiandad, Madrid, 2001, 135-180; GARCÍA MACÍAS, A. *Arte y liturgia: per viam pulchritudinis*. Discurso en La R.A. de Bellas Artes de la Purísima Concepción, Valladolid, 2014.

⁷⁵ USPENSKY, L, *Teología del Icono*, Sígueme, Salamanca, 2013, 159 ss.

antes, sino que se mostró a sus discípulos tal cual era, abriéndoles los ojos, dándoles la vista a los que eran ciegos (...) Lo divino lo eleva [sobre lo creado] y comunica al cuerpo el resplandor propio de su gloria”⁷⁶. S. Gregorio Palamás dice que únicamente es perceptible esa gloria, esa luz, si quien la contempla es transformado en ella, porque “por una transmutación de sus sentidos pasaron de la carne al Espíritu”⁷⁷. San Simeón habla de esa transformación diciendo: “Dios es luz y comunica su claridad a los que se le unen, en la medida de su purificación. Entonces la lámpara extinguida del alma, es decir, el espíritu oscurecido, reconoce que se ha vuelto a encender, porque el fuego divino la ha abrasado”⁷⁸. S. Gregorio de Nisa dice: “Habiéndose acercado a la luz, el alma se transforma en luz”⁷⁹. Tichón Zadonski (1724-1783) dice que la Transfiguración “nos da la esperanza de que los elegidos de Dios participaremos en la misma gloria de la vida eterna” y que fue “la manifestación anticipada del cielo nuevo y de la nueva tierra, del mundo transfigurado y resplandeciente de belleza”⁸⁰. Esa experiencia de la gloria divina también está presente en teólogos y místicos de la tradición cristiana latina. Así, por ejemplo, en S. Ireneo⁸¹: “La gloria de Dios es el hombre vivo, mientras que la vida del hombre es la visión de Dios”; también decía que el Hijo se hace hombre para que la “luz” del Padre llegue al ser humano. S. Francisco de Asís⁸², cuyo nacimiento fue saludado por Dante: “Nació un ‘sol’ al mundo”⁸³, ve la realidad transfigurada por la presencia de la gloria de Dios en ella. Francisco lo ha convertido en referente de la ecoteología en uno de sus últimos documentos: “Creo que Francisco es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad (...) Era un místico y un peregrino que vivía con simplicidad y en una maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la

⁷⁶ JUAN DAMASCENO, San, *Homilía para la Transfiguración*, 12.

⁷⁷ S. Gregorio Palamás “por una transmutación de sus sentidos pasaron de la carne al Espíritu” (*Hom*, 34).

⁷⁸ SIMEÓN, San, *Sermón* 90; y en otro lugar afirma: “transforma en luz a los que ilumina” (*Id.*, *Serm*, 57, 2.).

⁷⁹ GREGORIO DE NISA, San, *Homilías sobre el Cantar de los cantares*, *Hom*. 5).

⁸⁰ Citado en SPIDLIK, T, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander, 2008, 136.

⁸¹ IRENEO, San, *Adversus Haer.* IV, 20, 7).

⁸² La realidad transfigurada por la presencia de la gloria de Dios en ella (De él dijo Dante (*ibid.*)).

⁸³ DANTE, *Divina Comedia*, Paraíso, Canto XI, citado por BENEDICTO XVI, *Audiencia General* (27.1.2010).

naturaleza y consigo mismo. En él se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior”⁸⁴.

Sto. Tomás de Aquino⁸⁵, S. Buenaventura⁸⁶, S. Juan de la Cruz⁸⁷. Fray Luis de Granada dice que Jesús se transfigura en la soledad –yendo de una soledad a otra soledad– del “monte de la penitencia” al “monte de gloria”; y del “monte del ayuno y oración” al “monte de la transfiguración” –y que “aquel Señor y Padre que tiene cargo de ellos (discípulos) sabe darles algunas veces en esta vida a probar las primicias de la gloria advenidera”; y que esto le sucedió al Señor mientras oraba “para que por aquí entiendas cómo en el ejercicio de la oración suelen muchas veces transfigurarse espiritualmente las almas devotas, recibiendo allí nuevo espíritu, nueva luz, nuevo aliento y nueva pureza de vida, y finalmente un corazón tan esforzado y tan otro, que no parece que es el mismo que antes era, por haberlo de esta manera transfigurado el Señor”⁸⁸. De igual modo lo experimentaban Teresa de Jesús⁸⁹ e Ignacio de Loyola⁹⁰. T. Spidilik, por su parte, co-

⁸⁴ FRANCISCO, *Laudato si*. 10). Por su parte, Benedicto XVI insiste en su configuración con Cristo: “Se ha dicho que Francisco representa un *alter Christus*, era verdaderamente un icono vivo de Cristo. También fue denominado ‘el hermano de Jesús’. De hecho, este era su ideal: ser como Jesús; contemplar el Cristo del Evangelio, amarlos intensamente, imitar sus virtudes” (BENEDICTO XVI, *Audiencia*).

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica* III, 45, 2, c.

⁸⁶ BUENAVENTURA, San, *In Hexameron*, 20, 5; *Breviloquium* 1,8; *Itinerarium mentis in Deum*, 2,12.

⁸⁷ “Mil gracias derramando, / pasó por estos sotos con presura, / y yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura” (S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, estrofa 5). S. Francisco de Sales veía la naturaleza como impregnada de la luz celeste.

⁸⁸ GRANADA, FRAY LUIS de, *Vita Christi*, Miñón S.A., Valladolid, 328-329.

⁸⁹ Teresa de Jesús en su *Libro de la vida*, y en *Camino de perfección*, ha dejado enjundiosos testimonios de cómo en la oración era transformada (TERESA DE JESÚS, Santa, *Libro de la vida* (especialmente capítulos 8 y 10), Monte Carmelo, Burgos, 2014).

⁹⁰ IGNACIO DE LOYOLA, San, *Ejercicios Espirituales*, 284. (Se atiende a la versión de S. Mateo). Puede aplicarse también a la Transfiguración lo que dice acerca de las Apariciones –nombra trece: EE 299-312– de Jesús resucitado: “Considerar cómo la Divinidad, que pareciera esconderse en la pasión, parece y se muestra agora” (IGNACIO, San, *Ejercicios*, 223). Nuria Gayol subraya que uno de los rasgos fundamentales de Ignacio es “la divinidad que se manifiesta y se esconde” (MARTÍNEZ GAYOL-FERNÁNDEZ, N, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander, 2005, 208), de acuerdo con el actuar de Jesús en cuya Pasión es posible ver “la divinidad que se oculta manifestándose como impotencia, en la pasividad y padecimientos de Jesús, para alcanzarnos, por ellos, la gloria” (ibid., 213). Tras la considera-

menta que la espiritualidad ignaciana desemboca en el ejercicio de la caridad que, de acuerdo con la tradición oriental, es la “puerta de la gnosis”, que finalmente abre “a una visión transfigurada de toda la vida y de los elementos del mundo, en diálogo dadivoso y recíproco entre el ‘Tomad y recibid’ humano y la gracia de Dios”⁹¹. V. Kandsinsky ofrece una perspectiva interesante, cuando escribe que el arte tiene una dimensión profundamente espiritual, que es en cierto modo un culto, y que el artista oficia como sacerdote del mismo: “Si el artista es el sacerdote de la belleza, ésta debe buscarse según el mencionado principio de su valor interior. La belleza sólo se puede medir por el rasero de la grandeza y de la necesidad interior”⁹². El Polinnik (manual de interpretación de iconos) habla del “ministerio sagrado de la representación iconográfica” y de que mientras “el sacerdote nos presenta el Cuerpo del Señor en los servicios litúrgicos gracias a la fuerza de las palabras, el pintor lo hace con la imagen”⁹³. Con lo cual se subsumen el potencial demiúrgico del ser humano y energético del universo, matrices de nuevas formas, de transfiguración.

14.2. Su transfiguración como un trabajo de configuración discipular

Así lo han considerado los papas que le sucedieron en la cátedra de Pedro. A propósito del trabajo –torno, buril, alambique y crisol– que el E.Santo realiza para transformar la existencia de cara a la configuración con Cristo, a la transfiguración, a la glorificación decía Juan Pablo I: “San Pablo había dicho también de sí mismo: ‘Con Cristo estoy crucificado’ (Ga 2, 19). Pablo VI confesó⁹⁴: “Quizá el Señor me ha llamado para este servi-

ción de Ignacio estaría, según ella, su lectura de la *Vita Christi* del Cartujano. Spidlik, por su parte, comenta que la espiritualidad ignaciana desemboca en el ejercicio de la caridad que, de acuerdo con la tradición oriental, es la “puerta de la gnosis”, que finalmente abre “a una visión transfigurada de toda la vida y de los elementos del mundo, en diálogo dadivoso y recíproco entre el ‘Tomad y recibid’ humano y la gracia de Dios” (l.c., 152).

⁹¹ SPIDLIK, T., 152.

⁹² KANDINSKY, V, *De lo espiritual en el arte*, Premia Editora, Puebla, 1989, 106. En la tradición de Oriente se habla de la “función sacerdotal del pintor” de iconos (Spidlik, T., *La oración según la tradición del Oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, 377).

⁹³ SPIDLIK, T., 378.

⁹⁴ En su *Diario íntimo* (citado en P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, Brescia 2001, 120-121). Palabras citadas por el cardenal ALBINO LUCIANI, que substituyó a Pablo VI con el nombre de Juan Pablo I, en la homilía de la misa en sufragio por Pablo VI (basílica de S. Mar-

cio (pontifical) no porque yo posea alguna actitud o gobierne y salve la Iglesia de sus dificultades actuales, sino para que sufra algo por la Iglesia y quede claro que Él, y nadie más, la gobierna y la salva”. Dijo también: “El Papa siente las penas que le vienen sobre todo de su insuficiencia humana, la cual se encuentra en cada instante de frente y casi en conflicto con el peso enorme y desmesurado de sus deberes y de su responsabilidad. Esto llega a veces hasta la agonía”⁹⁵.

Juan Pablo II, el día de la transfiguración del Señor, en la homilía de la misa funeral por el cardenal Ottavini decía: “Por singular coincidencia, este rito fúnebre se desarrolla a la misma hora en que, hace exactamente un año, estaba para dejar este mundo mi amado predecesor Pablo VI”⁹⁶. Acuñó una expresión muy hermosa, que confirma plena y autorizadamente nuestra hipótesis de trabajo: “Pablo VI llevaba en su corazón la luz del Tabor”⁹⁷. Ha llevado a cabo expresamente una reflexión especial muy detallada en la Exhortación Apostólica ‘*Vita consecrata*’⁹⁸. En ella afirma que la vida consagrada hunde sus raíces en el Misterio de la Trinidad, es “icono de Cristo transfigurado”⁹⁹, con quien ha de ir consiguiendo una “configuración transformadora”¹⁰⁰; que la vocación a la vida consagrada es “camino de luz”¹⁰¹; que, mediante la práctica de los consejos evangélicos, “tienen una típica y permanente ‘visibilidad’ en medio del mundo, y la mirada de los fieles es atraída hacia el misterio del Reino de Dios que ya actúa en la historia, pero espera su plena realización en el cielo”¹⁰². Añade, siguiendo las conclusiones del Sínodo (1994): “El acontecimiento deslumbrante de la Transfiguración prepara a aquel otro dramático, pero no menos luminoso, del

Marcos en Venecia 9.VIII.1978). El papa Francisco las vuelve a recoger en su homilía de beatificación de Pablo VI, al concluir el Sínodo extraordinario sobre la familia (19.X.2014).

⁹⁵ Juan Pablo I, siendo patriarca de Venecia, al celebrar una misa de sufragio por Pablo VI (9.8.1978) hizo algunos subrayados sobre él, como que “vivió su ‘paulinidad’ por entero y hasta el final”; también muestra cómo Pablo VI era consciente de que el Señor lo quería “crucificado” como a Pablo de Tarso.

⁹⁶ JUAN PABLO II, *Homilía* 6.8.1979.

⁹⁷ JUAN PABLO II, *Homilía* en la eucaristía del 26º aniversario de la muerte de Pablo VI.

⁹⁸ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica ‘*Vita consecrata*’ (25.3.1996), especialmente Vc 14-40.

⁹⁹ *Vita consecrata* (Vc) 14.

¹⁰⁰ Vc 16.

¹⁰¹ Vc 40.

¹⁰² Vc 1.

¹⁰³ Vc 23.

Calvario”¹⁰³, en compañía de María y del discípulo amado. Justamente la “agonía” a la que se refería Pablo VI como inherente a sus responsabilidades pastorales en su camino de configuración discipular. Y en Castelgandolfo, en el verano de ese mismo año de 2004, casi al final de su pontificado, Juan Pablo II vuelve a referirse al sentido de la Transfiguración esta vez relacionándolo con la vida y muerte de Pablo VI, pero también con su encíclica programática *Ecclesiam suam*:

“Amadísimos hermanos, este día, en el que se celebra la fiesta de la Transfiguración del Señor, nos trae el recuerdo del querido y venerado siervo de Dios, el Papa Pablo VI: la tarde del 6 de agosto de 1978, precisamente en esta casa, concluyó su jornada terrena. Fiel imitador de su Señor, tenía en su corazón la luz del Tabor, y con esa luz caminó hasta el final, llevando su cruz con alegría evangélica. El 6 de agosto no es sólo el aniversario de su muerte, sino también de su primera encíclica, *Ecclesiam suam*, que lleva la fecha de la Transfiguración de hace cuarenta años. En ese memorable documento, Pablo VI trazó las líneas fundamentales del programa de su pontificado”¹⁰⁴.

Con certero ojo avizor supo ver e interpretar la relación de Pablo VI con el misterio de la Transfiguración del Señor el entonces arzobispo de Múnchen-Freising¹⁰⁵, Joseph Ratzinger, como lo reflejó en la homilía de la misa funeral, que celebró el 10 de agosto de 1978. Afirmó que lo que Jesús negó a Pedro en el Tabor, permanecer allí, “ha sido concedido a Pablo VI en esta fiesta de la Transfiguración¹⁰⁶ de 1978: no ha tenido que bajar más a la coti-

¹⁰⁴ Juan Pablo II, homilía de la misa en sufragio por Pablo VI, Castelgandolfo, capilla privada, 6.8.2004. Marcada, pues, *Ecclesiam suam* con el sello indeleble de la transfiguración. No fue casualidad que Pablo VI, pudiendo haber elegido otras muchas fechas, eligiese precisamente la de la Transfiguración del Señor para su primera encíclica. Él tan sensible a los gestos. Matriz. Proceso. Gloria.

¹⁰⁵ Conviene recordar que fue Pablo VI quien nombró cardenal tanto a Karol Wojtyła como a Joseph Ratzinger.

¹⁰⁶ A propósito del acontecimiento de la transfiguración decía J. Ratzinger: “En la Iglesia de Oriente, que tanto amó Pablo VI, la fiesta de la Transfiguración ocupa un lugar muy especial. No está considerada como un acontecimiento entre tantos, como un dogma entre dogmas, sino como la síntesis de todo: cruz y resurrección, presente y futuro de la creación se reúnen aquí. La fiesta de la Transfiguración es garantía del hecho de que el Señor no abandona la creación. Que no se desprende del cuerpo como si fuera un vestido y que no deja la historia como si fuera un papel teatral. A la sombra de la cruz, sabemos que precisamente así la creación va hacia la transfiguración” (l.c.).

dianidad de la historia. Se ha podido quedar allí, donde el Señor se sienta en la mesa para la eternidad con Moisés, Elías y tantos otros que llegan de oriente a occidente, de oeste a este”. Entrando a desentrañar el significado de la Transfiguración para la fe, dice J. Ratzinger que ha de entenderse como metamorfosis¹⁰⁷: “La historia de la transfiguración del Señor añade algo nuevo: morir significa resurgir. La fe es una metamorfosis, en la cual el hombre madura en el definitivo y se convierte en maduro para ser definitivo”. Y aplicado este misterio a Pablo VI dice: “ha aceptado su servicio papal cada vez más como ‘metamorfosis’ de la fe en el sufrimiento”. Aludiendo a la escena en que había dicho Jesús a Pedro que otro le llevaría donde no quisiera (Jn 21,18)¹⁰⁸, subraya incisivamente el paralelismo entre Pedro y Pablo VI: “Era un apunte a la cruz, que le esperaba a Pedro al final de su camino. Era, en general, un apunte a la naturaleza de este servicio. Pablo VI se ha dejado llevar cada vez más donde humanamente, por sí solo, no quería ir. Cada vez más el pontificado ha significado para él hacerse vestir por otro y ser clavado en la cruz”. Señala J. Ratzinger cómo, al cumplir los 75 y luego los 80 años, se planteó el dimitir por considerar que ya no tenía las fuerzas necesarias para el cargo y porque no se aferraba al poder: “Sabemos que antes de su 75 cumpleaños, y también antes del 80, luchó intensamente con la idea de retirarse. Y podemos imaginar cuánto debe pesar el pensamiento de no poder pertenecer más a sí mismo. De no tener más un momento privado. De estar encadenado hasta lo último, con el propio cuerpo que cede, a una tarea que exige, día tras día, el lleno y vivo compromiso de todas las fuerzas de un hombre”¹⁰⁹.

En definitiva, el trabajo que la configuración con Cristo y su transformación (metamorfosis/ transfiguración) iba obrando en él: “quien lo ha encontrado en los últimos años ha podido experimentar de forma directa la extraordinaria metamorfosis de la fe, su fuerza que transfigura”, añadía J. Ratzinger. Tampoco Francisco ha escatimado elogios sobre Pablo VI, por cuyo talante y perfil se siente particularmente atraído¹¹⁰. Es como si pre-

¹⁰⁷ Me alegra ver refrendada con tanta solvencia y rotundidad la hipótesis que defiende en este trabajo.

¹⁰⁸ Pasaje muy elocuente –“alius te cinget”– que glosa magníficamente “hágase tu voluntad”, “que no se haga lo que yo quiero sino lo que quieres Tú”.

¹⁰⁹ RATZINGER, J, *Homilía 10.8.1978*.

¹¹⁰ Alguien ha sugerido que el título *Evangelii gaudium* es el resultado de la combinación de dos términos: *Evangelii nuntiandi* y *Gaud(ium)ete in Domino*; lo que justificaría la redundancia del título –para subrayar la alegría con que se debe hacer el anuncio del evangelio– ya que en el término ‘evangelio’ va incluida, como es sabido, la alegría (en el prefijo *ev-*). Este

tendiera reavivar las ascuas mortecinas del Vaticano II. Pero también, y sobre todo, profundo reconocimiento al gozo mesiánico, tabórico y escatológico –“nadie queda excluido de la alegría reportada por el Señor”¹¹¹– que tan bien supo vivir y contar Pablo VI; su sentido de Iglesia, su voluntad de diálogo con el mundo, su sintonía con las grandes cuestiones que importan a la humanidad, y su imperante llamada a la renovación eclesial permanente: recordando “un memorable texto de *Ecclesiam suam* que no ha perdido su fuerza interpelante”¹¹². En la audiencia general del 6 de agosto de 2014, fiesta de la Transfiguración del Señor, al recordar el 36º aniversario de la muerte de Pablo VI y el 50º aniversario de *Ecclesiam suam*, se expresaba en estos términos: “Lo recordamos con afecto y admiración, considerando cómo vivió totalmente entregado al servicio de la Iglesia, que amó con todas sus fuerzas. Que su ejemplo de fiel servidor de Cristo y del Evangelio sea aliento y estímulo para todos nosotros”. También aludió a la fuerza configuradora de dicho misterio: “Hoy celebramos la fiesta de la Transfiguración del Señor. Pidamos a Jesús ‘que su gracia nos transforme a imagen suya’, para que viviendo según el espíritu de las bienaventuranzas seamos ‘luz’ y consuelo para nuestros hermanos”. El 19 de octubre de 2014, en la homilía de beatificación de Pablo VI, dejaba esta semblanza de él: “Contemplando a este gran Papa, a este cristiano comprometido, a este apóstol incansable, ante Dios hoy no podemos más que decir una palabra tan sencilla como sincera e importante: Gracias. Gracias a nuestro querido y amado

es el balance de las citas del magisterio de los Papas en este escrito: Pablo VI (22 veces, de las cuales 2 veces *Ecclesiam suam* nn. 26 y 51; Juan Pablo II (49 veces); Benedicto XVI (22 veces); Juan XXIII (5 veces). Además el Papa Francisco cita a Pablo VI 18 veces en *Evangelii gaudium* y en 2 ocasiones, como hemos señalado, cita la encíclica *Ecclesiam suam*. Es, sin embargo, en los Ejercicios Espirituales que dirigió a los obispos españoles (15-22 de enero de 2006), siendo cardenal, donde esto aparece más claramente. Allí la utilización explícita del Magisterio se distribuye así: Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (nn. 1,6,8 (2v),10,11,13,14,15,16,18,23,28 (3 v),32,33,34,35, 47,53,58 (2 v),60 (2 v), 61,68,76,77,79,80)= 31 veces; más que Los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio de Loyola (26 veces); y más que la mayor parte de las citas bíblicas, –únicamente los evangelios de Lucas y de Juan lo superan– cuya frecuencia es: Mt. (23 v); Mc (15 v); Lc (41 v); Jn (36 v); 1Jn (20 v); Heb.(12 v). Otras citas del Magisterio: sólo JUAN PABLO II: *Pastores gregis* (65); *Redemptoris Missio* (91).

¹¹¹ Dice Francisco en *Evangelii gaudium* (Eg), 3, citando *Gaudete in Domino*, 22.

¹¹¹ Dice Francisco en *Evangelii gaudium* (Eg), 3, citando *Gaudete in Domino*, 22.

¹¹² Francisco, en *Eg* 26 remite a *Ecclesiam suam* (Es 10, 11, 12. Igualmente a *Evangelii nuntiandi* (Eg 10, 12, 146, 150, 151, 176); *Octogésima adveniens* (Eg 184, 190); *Populorum progressio* (Eg 190, 191, 219).

Papa Pablo VI. Gracias por tu humilde y profético testimonio de amor a Cristo y a su Iglesia”. El ‘gran timonel del Concilio’ ejerció el servicio desde la más exquisita humildad: “En esta humildad resplandece la grandeza del Beato Pablo VI que, en el momento en que estaba surgiendo una sociedad secularizada y hostil, supo conducir con sabiduría y con visión de futuro¹¹³– y quizás en solitario¹¹⁴– el timón de la barca de Pedro sin perder nunca la alegría y la fe en el Señor. Pablo VI supo de verdad dar a Dios lo que es de Dios”, dedicando toda su vida a la “sagrada, solemne y grave tarea de continuar en el tiempo y extender en la tierra la misión de Cristo”, amando a la Iglesia y guiándola para que sea “al mismo tiempo madre amorosa de todos los hombres y dispensadora de salvación”¹¹⁵. Últimamente en el mensaje, con motivo de la instauración de la I Jornada Mundial de los pobres¹¹⁶, recientemente celebrada¹¹⁷, recuerda Francisco unas palabras de Pablo VI: “Todos estos pobres –como solía decir el beato Pablo VI– pertenecen a la Iglesia por ‘derecho evangélico’¹¹⁸ y obligan a la opción fundamental por ellos”. Expresión ésta muy significativa, que ha servido de inspiración para muchos documentos eclesiales y praxis pastorales¹¹⁹. En la Conferencia de

¹¹³ Después del *Angelus* del domingo 5.8.2018, al recordarlo a los 40 años de su muerte, ha dicho: “Que desde el cielo interceda por la Iglesia, que tanto ha amado, y por la paz en el mundo. Este gran Papa de la modernidad, ¡lo saludamos con un aplauso, todos!”

¹¹⁴ Comparto rotundamente el inciso. Sí, bastante solo con una soledad buscada, cultivada, arraigada en su espiritualidad, pero también, a veces, impuesta y orquestada en un aislamiento, que rayaba en lacerante ostracismo. ¡Tanto le hacían el vacío al final en su entorno y se le ninguneaba fuera, en la iglesia y en el mundo como una estridencia, una cacofonía! Él salió discretamente de la escena, en la medida en que podía, y callaba (Mt 26,7; Is 53,7). Sus últimos años fueron un calvario para él, según testimonios fidedignos. Uno de los desencadenantes principales de la desafección generalizada fue la publicación de la encíclica *Humanae vitae* (25.7.1968).

¹¹⁵ Significativamente esas son textualmente las primeras palabras con las que comienza *Ecclesiam suam* y que Francisco ha querido citar como las más adecuadas en tan solemne acto.

¹¹⁶ 13. VI.2017.

¹¹⁷ 19. XI.2017.

¹¹⁸ Pronunciadas, según Francisco, en el discurso de la ceremonia de apertura de la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II (29.IX, 1963). Dice exactamente Pablo VI: “la Iglesia... mira a toda la humanidad que sufre y llora; ésta le pertenece por derecho evangélico” (*Discurso* 51). En ese mismo discurso se dirige a los gobernantes y jefes de los pueblos afirmando que únicamente la Iglesia puede decirles qué es el hombre “con plenitud de luz” (*Discurso* 54).

¹¹⁹ De la abundantísima bibliografía citamos: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia, servidora de los pobres*, 2015; ELLACURÍA, I, ‘La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación’, en *Estudios Centroamericanos*, 32 (1977) 707-722; GUTIÉRREZ, G, ‘Po-

Medellín (1968) ya se habla de que hay que dar “preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa”; y en la de Puebla (1994) se dice que los pobres son “la medida privilegiada, aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo” y que “son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús”¹²⁰. La teología de la liberación hace de ello una de sus señas de identidad. Francisco bebe, pues, en la tradición evangélica y eclesial más genuinas y de vanguardia, cuando enarbola esa defensa preferencial de los pobres, llegando a ser una constante de su magisterio: “El Señor nos invita a no olvidar que, si es necesario preocuparse por el pan, todavía más importante es cultivar la relación con Él, reforzar nuestra fe en Él que es el ‘pan de la vida’, venido para saciar nuestra hambre de verdad, nuestra hambre de justicia, nuestra hambre de amor”¹²¹.

En el *Ángelus* de la fiesta de la Transfiguración, que en 2017 ha sido en domingo, Francisco ha dicho: “El evento de la Transfiguración del Señor nos ofrece un mensaje de esperanza –así seremos nosotros, con Él: nos invita a encontrar a Jesús, para estar al servicio de los hermanos”. Evidentemente la Transfiguración es un proceso espiritual de desasimiento y de contemplación: “En esta ascensión espiritual, en esta separación de las cosas mundanas, estamos llamados a redescubrir el silencio pacificador y regenerador de la meditación del Evangelio, de la lectura de la Biblia, que conduce hacia una meta rica de belleza, de ‘esplendor’ y de alegría”. No es evadirse de la cotidianidad e instalarse en el limbo, para conseguir la imperturbabilidad del buda, la ataraxía desencarnada preconizada por epicúreos y estoicos, o las sinergias del universo. Es tomar distancia para recentrar la existencia, muchas veces desquiciada, en torno a lo esencial y retomar la vida diaria con nuevos arrestos y nuevos horizontes practicando una ecología integral como aparece en *Laudato Sí* pero contando con el Dios de nuestro Señor Jesucristo. Por eso continúa diciendo Francisco: “Al

bres y opción fundamental’, en ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J, *Mysterium Liberationis* 01, Trotta, Madrid, 1990, 303-321.

¹²⁰ “La opción por los pobres ha surgido en América Latina, continente mayoritariamente pobre y cristiano”. SOBRINO, J, ‘Opción por los pobres’ en RELAT 251. Dice que se acuña en Puebla (2004), que remite Medellín (1968), “que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres”, (n. 1134). En Aparecida (2007), donde Francisco tuvo un servicio relevante, volvió a estar en el primer plano: “Esperamos mantener con renovado esfuerzo nuestra opción preferencial y evangélica por los pobres” (*Documento Final*).

¹²¹ FRANCISCO, *Ángelus* 5.8.2018.

finalizar la experiencia maravillosa de la Transfiguración, los discípulos bajaron del monte con ojos y corazón transfigurados por el encuentro con el Señor”. El Tabor es un alto en el camino hacia Jerusalén, que les concernía a todos los discípulos, aunque únicamente participaran tres apóstoles en la experiencia, y en ellos a los discípulos de todos los tiempos, como se ha dicho siempre y ahora recuerda Francisco: “Es el recorrido que podemos hacer también nosotros (...).’Transformados’ por la presencia de Cristo y del ‘ardor’ de su palabra, seremos signo¹²² concreto del amor vivificante de Dios para todos nuestros hermanos, especialmente para quien sufre, para los que se encuentran en soledad y abandono, para los enfermos y para la multitud de hombres y de mujeres que, en distintas partes del mundo, son humillados por la injusticia, la prepotencia y la violencia”. En esa longitud de onda, y según esas coordenadas, la Transfiguración tiene que ver con los seres humanos en general a lo largo de toda su existencia. En ella recurrentemente hallaba Pablo VI la fuerza y la inspiración, para la renovación de las personas en la Iglesia y en el Mundo, que se proponía llevar a cabo, como lo formuló en el discurso programático de la apertura de la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II aquel 29 de septiembre de 1963, apenas tres meses después de haber asumido la responsabilidad suprema de servir a la Iglesia en el Mundo¹²³ como obispo de Roma. En él perfilaba, efectivamente, las líneas de fuerza de lo que deseaba fuera su pontificado y que él pretendía pergeñar a partir de las conclusiones conciliares¹²⁴. Así, pues, la meta del cristiano es la de llevar una vida “transfigurada y transfiguradora”.

¹²² En consonancia con la importancia que Pablo VI dio a los signos, a los gestos –como hacía Jesús– muchos de ellos inéditos pero todos a cual más significativos.

¹²³ Cuando alegre, pero abrumado por las responsabilidades que habían dejado sobre sus hombros, hacía votos por tener “la fuerza vigilante y serena, el celo infatigable por su ‘gloria’, la preocupación misionera para la difusión universal, ‘clara’, dulce, del Evangelio” (*Primer Mensaje*, 22 de junio de 1963) a las pocas horas de haber sido elegido. Expresión que utilizará Francisco en su primera exhortación apostólica: “Alegría que se renueva y se comunica”, “La dulce y confortadora alegría de evangelizar” (*Evangelii gaudium*), que se inspira en *Evangelii nuntiandi*.

¹²⁴ “Los fines principales de este Concilio, que, por razones de brevedad y de mejor inteligencia, reduciremos a cuatro puntos: el conocimiento, o si se prefiere de otro modo, la conciencia de la Iglesia, su reforma, la reconstrucción de la unidad de todos los cristianos y el coloquio de la Iglesia con el mundo contemporáneo”. Los ejes de *Ecclesiam suam*.

15. “TU LUZ NOS HACE VER LA LUZ”¹²⁵. COMO FUMAROLAS DE UN VOLCÁN

En realidad eso fue la exteriorización de la vida interior de Pablo VI: fumarolas de volcán¹²⁶ con el epicentro en su corazón. Viviendo en un amor sin fisuras su existir fue discurriendo a lo largo de los años en proceso de permanente libación¹²⁷ y de continua transfiguración –que no transformismo, flashes y luces de neón sino alumbramiento estructurante. Arde en la Luz¹²⁸, es testigo de la Luz¹²⁹ e irradia luz, no confusión¹³⁰, como lo pone de manifiesto un amigo, privilegiado confidente de su vida y de su obra, J. Guitton: “fui a visitarle a Milán casi todos los años para recibir ‘luces’ y un consejo”¹³¹. Pero con la actitud no del caza-noticias-sensacionalistas, ni siquiera del biógrafo, sino de “quienes como yo, intenten estudiar no tanto su vida cuanto la curva de su destino”¹³² ¡Candorosa y sabrosa liturgia de dos almas en amistad, que se ofrendan desde un recíproco respetuoso pudor!¹³³ La vida de Pablo VI ha sido y sigue siendo brújula y fuente de inspiración para muchos –también actualmente como lo muestra frecuentemente Francisco– tanto en el ámbito espiritual como pastoral: “serse para darse” en feliz expresión de Marcelino Legido, a propósito de la sequeña Christi, del seguimiento discipular¹³⁴. Pues bien, en la transfiguración se mostró la Luz y el fuego como arras y anticipo, como en cráter de volcán, en espera de la

¹²⁵ “En ti está la fuente de la vida y en tu luz vemos la luz” (Ps 35,10); también Is 45,7.

¹²⁶ Parece que según una concepción antigua la “gloria de Dios” es asociada a fenómenos naturales como la tormenta y la erupción volcánica (CARREZ, M, en ALLMEN, J.-J. von, *Vocabulaire biblique*, Éditions Rencontre, Lausanne, 1969, 112).

¹²⁷ Fp 2,17.

¹²⁸ Jn 8,12.

¹²⁹ Jn 1,8; Lc 11,33-36; Mt 5,14-16; Jn 3,19-21; Ef 4,18;5,8-11; Rm 13,12-14; ITes 5,5; IP 2,9; 2P 1,19; IJn 2,9.

¹³⁰ Gn 1,4; Is 5,20; Am 5,8,10; Ecl 2,13.

¹³¹ GUITTON, J, *Diálogos con Pablo VI*, Cristiandad, Madrid, 1967, 107.

¹³² *Ibid.*

¹³³ “De Pablo VI íntimo, no sé casi nada, si no es que le amo” (GUITTON, J, *Diálogos*, 104).

¹³⁴ También Francisco insiste en ello: “Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin ‘fidelidad a la Iglesia y a la propia vocación’ cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo” (*Evangelii gaudium*, 25); “... lo que buscamos es la ‘gloria’ del Padre (...) que Jesús buscó durante toda su existencia (...) evangelizamos para la mayor ‘gloria’ del Padre que nos ama” (*ibid.*, 267). Gloria-glorificación-transfiguración. Espíritu ignaciano.

plenitud de su manifestación en la gloria del cielo, en el cabe-si de Dios, mediante las ascuas encendidas del Espíritu¹³⁵.

Además del fondo constato aquí la forma. El vocabulario de Pablo VI es prolijo en términos afines a la luz¹³⁶. Un ejemplo entre muchísimos más. Dirigiéndose a los sacerdotes en Bogotá, en el contexto de una reflexión sobre la eucaristía y la teología de la liberación en Medellín, les decía: “que Nuestro reconocimiento sea estímulo para ulteriores esfuerzos a fin de que Cristo siga llegando a tantos que todavía caminan a tientas porque aún esperan ‘más luz’ y más fuerza que, con vitalidad siempre nueva, brotan del mensaje de que sois portadores”¹³⁷.

15. 1. Primer Discurso al mundo entero¹³⁸

En ese primer *Discurso* al mundo entero afirma que se empeñará en el celo infatigable de mostrar la “gloria” inmarcesible de la Iglesia. Refiriéndose a Juan XXIII afirma: “Los ‘rayos’ lanzados sobre las almas han sido una sucesión ‘de claridad en claridad’, como una ‘llama ardiente’...”¹³⁹. Resalta que la Iglesia “‘brilla’ en el mundo como el estandarte...”. Al nombrar la necesaria revisión y reforma del *Código de Derecho Canónico* afirma que ha de ser llevada a cabo a la luz del evangelio: “En esta ‘luz’ (la del evangelio de Jesús) se sitúa el trabajo para la revisión del Código de Derecho Canónico...”. El imperativo del amor al prójimo ha de inspirarse “en la ‘luz’ de la caridad...”. Reconocimiento a los miembros de la Iglesia por el “‘esplendor’ de su dignidad...”. Anima a los cristianos a los que se les niegan sus derechos, llamados a participar más de cerca en la cruz, porque a

¹³⁵ Cf. *Veni creator Spiritus, Secuencia de Pentecostés*; CIC 696, 697.

¹³⁶ En cuanto atributo primordial de la transfiguración y de la gloria (Baudraz, F, en ALLMEN, J. von, *Vocabulaire biblique*, Éditions Rencontre, Lausanne, 1969, 163-164; BOUYER, L, *Diccionario de teología*, Herder, 1968, 413-416; FEUILLET, A.-GRELOT, P, en LÉON-DUFOUR, X, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 430-434; CONZELMANN, H, en KITTEL, G.-FRIEDRICH, G, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1933-1973, vol IX, 310-358, Rastrearé las expresiones que aludan a la luz, la claridad y que traduzcan un proceso configurador/transfigurador. Evidentemente se trata de un sencillo muestrario, no de un estudio exhaustivo.

¹³⁷ Pablo VI, Viaje a Bogotá, 22.8.1968. Y ésta otra afirmación a propósito de un papa, con quien colaboró muy estrechamente: “Pío XII, que ilustró a la Iglesia con la ‘luz’ de una enseñanza plena de sabiduría”.

¹³⁸ Sábado 22 de junio de 1963 (Citaremos como D1).

¹³⁹ D1.

ella le seguirá “el ‘alba radiante’ de la resurrección”. Concluye deseando “que sobre el mundo entero pase una gran ‘llama’ de fe y de amor que ‘ilumine’ a todos los hombres de buena voluntad, allanando los caminos de la colaboración recíproca...”. Como se ve, abundan las expresiones que desean y apuestan por la luz. Otro tanto como decir que se desea la transfiguración de toda la realidad por la fuerza transfiguradora, transformadora, del Señor resucitado, Luz de Luz. Siempre aspirando a la propia renovación, de la Iglesia y del mundo, por el Espíritu Santo.

15.2. Destellos de transfiguración en *Ecclesiam suam*

En la propia *Ecclesiam suam* no hay alusiones explícitas al misterio de la Transfiguración pero sí a su alcance y al proceso de la “iluminación” por el que pasa el discípulo de Cristo. He aquí algunas de esas marcas¹⁴⁰. Entre quienes han honrado a la Iglesia “brillaron”¹⁴¹ los Vicarios de Cristo en la tierra; la finalidad de la encíclica es “aclarar”¹⁴²; lo importante que es que la Iglesia y la sociedad se encuentren; dar “mayor ‘claridad’ a algunos criterios doctrinales y prácticos”¹⁴³; quienes sirven en la Iglesia lo hacen siguiendo una “ ‘iluminada’ y operante conciencia”¹⁴⁴; el rostro de la Iglesia “jamás suficientemente santo y ‘luminoso’ ”¹⁴⁵; el diálogo Iglesia – mundo, que el Concilio debe abordar en su extensión y complejidad, constituye para Pablo VI “un verdadero peso en nuestro espíritu, un estímulo, una vocación ...que quisiéramos ‘aclarar’ en alguna manera”¹⁴⁶; la Iglesia debe reflexionar sobre sí misma para encontrar “mayor ‘luz’ ”¹⁴⁷. La transformación de la Iglesia y de los creyentes es como “experimentar a Cristo en sí misma”¹⁴⁸; “iluminada”¹⁴⁹ por el Espíritu Santo, que guiará también con su luz¹⁵⁰ los trabajos del Concilio para guiar a la Iglesia hacia una siempre

¹⁴⁰ Utilizo la edición original de *Ecclesiam suam* en italiano.

¹⁴¹ “rifulsero” (*Es* 1).

¹⁴² “chiarire” (*Es* 3).

¹⁴³ “dare maggiore ‘chiarezza’ ” (*Es* 9).

¹⁴⁴ “ ‘illuminata’ ed operante coscienza (*Es* 11).

¹⁴⁵ “abbastanza santo e ‘luminoso’ (*Es* 11).

¹⁴⁶ “chiarire” (*Es* 15).

¹⁴⁷ “ maggiore ‘luce’ ” (*Es* 19).

¹⁴⁸ “secondo le parole di Paolo apostolo: ‘Cristo abiti per la fede nei vostri cuori’ (*Ef* 3,17)” (*Es* 27).

¹⁴⁹ “ ‘illuminata’ e guidata dallo Spirito Santo” (*Es* 28).

¹⁵⁰ “l’opera del Concilio sarà assistita dal ‘lume’ dello Spirito Santo” (*Es* 34).

mayor ‘claridad’¹⁵¹, reflejo de la ‘gloria’ de Dios. De este modo el cristiano, juntamente con otras personas de buena voluntad emprende una misión de transfiguración que los implica a ellos mismos y los emplaza a colaborar en la transfiguración del universo¹⁵².

Dando testimonio fehaciente de la íntima co-pertenencia del cristiano a Cristo como el sarmiento a la vid en “este ‘luminoso punto’ de nuestra fe”¹⁵³, en que no se reflexiona lo suficiente ni se vive. Este es el núcleo del misterio de la Iglesia¹⁵⁴. Dice Pablo VI que para superar las aporías –terrena y espiritual; santa y siempre en vías de santificación– que se les plantean a los estudiosos de la eclesiología y al cristiano de a pie, los pastores deben “encender”¹⁵⁵ en sí mismos, y en los fieles, mediante una elevada y vigilante pedagogía, un robusto sentido de la Iglesia¹⁵⁶, apoyándose en la experiencia “iluminada” por la doctrina¹⁵⁷, sirviéndose de la liturgia y practicando una “meditación silenciosa y ‘ardiente’ de las verdades divinas”¹⁵⁸. Un modo muy propio de acoger las “irradiaciones” del Espíritu Santo. Además, insiste en que esta dinámica no debe ser contemplada como una rareza o heroicidad sino como una consecuencia normal de la “iluminación” bautismal¹⁵⁹:

“El ser cristiano, el haber recibido el santo bautismo, no debe ser considerado como cosa indiferente o sin valor, sino que debe marcar profunda y felizmente la conciencia de todo bautizado; debe ser, en verdad, considerado por él –como lo fue por los cristianos antiguos– una ‘iluminación’ que, haciendo caer sobre él el ‘vivificante rayo’ de la verdad divina, le abre

¹⁵¹ “ma per condurli a migliore ‘chiarezza’ e concordia, che ne abbia ‘gloria’ Iddio, gaudio la Chiesa, edificazione il mondo” (*Es* 34).

¹⁵² *Es* 19, 20, 37, 38, 44, 45.

¹⁵³ “ripensando a questo punto ‘luminoso’ della nostra fede” (*Es* 37). Se refiere al tema de la vid y de los sarmientos (*Es* 35-37), que ha de ser pensado y, sobre todo, vivido. Para iluminarlo remite a *Mystici Corporis*, a San Pablo (*Gal* 3,28; *Ef* 4,15-16; *Col* 3,11) y a AGUSTÍN, San, *In Io Tract.* 21,8.

¹⁵⁴ *Es* 38-39. Dice concretamente: “Il mistero della Chiesa non è semplice oggetto di conoscenza teologica, dev’essere un fatto vissuto, in cui ancora prima d’una sua ‘chiara’ nozione l’anima fedele può avere quasi connaturata esperienza” (*Es* 39).

¹⁵⁵ *Es* 40.

¹⁵⁶ “corroborante *senso della Chiesa*” (ibid.,).

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Para el bautismo como “photismós” –iluminación– (JUSTINO, San, *Apol.* 61; “nosotros estamos iluminados por Jesús” (Diálogo. 122),

el cielo, le ‘esclarece’ la vida terrenal, le capacita a caminar como ‘hijo de la luz’ hacia la visión de Dios, fuente de eterna felicidad. Fácil es comprender qué programa pone delante de nosotros y de nuestro ministerio esta consideración, y Nos gozamos al observar que está ya en vías de ejecución en toda la Iglesia y promovido con ‘iluminado y ardiente’ celo. Nos los recomendamos, Nos lo bendecimos”¹⁶⁰.

Para el cristiano, como para el propio Cristo, el bautismo es fuego, luz, revelación, glorificación, transfiguración¹⁶¹. Constituye las propias señas de identidad. Por ello no es raro que Pablo VI se reafirme desde esa verdad constituyente frente a los hermanos separados, pero no con prepotencia sino humildemente, dejando que se muestre en su plenitud el esplendor de la verdad, como el mejor asidero para restaurar la unidad: “¡Oh, no es orgullo, no es presunción, no es obstinación, no es locura, sino ‘luminosa certeza’ y gozosa convicción la que tenemos de haber sido constituidos miembros vivos y genuinos del Cuerpo de Cristo, de ser auténticos herederos del Evangelio de Cristo”¹⁶². Como fue María que ya goza en el cielo del “fulgor” de la gloria¹⁶³. Emprendiendo este camino la Iglesia aspira a tener cada vez más “claridad” sobre su identidad¹⁶⁴ y a contemplar al mundo a la “luz de la fe”¹⁶⁵. Por el contrario, la Iglesia no es autorreferencial, ni brilla por sí misma, sino por aquel que la ilumina siendo Luz de Luz, Luz de los pueblos, Luz del mundo (Jn 8,12), el Señor de la gloria: “El Evangelio es ‘luz’, es novedad, es energía, es nuevo nacimiento, es salvación”¹⁶⁶. Consecuentemente el cristiano debe ser luz (Mt 5,14) preferir su original y admirable forma de vida a “la seducción del ‘esplendor humano’ que igualmente le rodea”¹⁶⁷. La luz del evangelio se convierte, así, en el criterio del discernimiento, a cuyo resplendor la Iglesia evalúa la propia conducta y la del mundo, para no dejarse contaminar por éste, que declara sus propias debilidades como la meta deseable y vive, por ello, en connivencia con la oscuridad, e interponiéndose como “nube envidiosa” (Hch 1,9;), de la que habla Fray Luis de León, con todo el peso de la

¹⁶⁰ *Es* 41-42.

¹⁶¹ De hecho en el Bautismo y en la Transfiguración de Cristo aparecen las mismas teofanías.

¹⁶² *Es* 48.

¹⁶³ “ora in cielo ne gode il ‘fulgore’ e la beatitudine” (*Es* 59).

¹⁶⁴ “più ‘chiara’ coscienza di sé” (*Es* 60).

¹⁶⁵ “al ‘lume’ della fede “ (*Es* 61).

¹⁶⁶ *Es* 61.

¹⁶⁷ *Es* 63.

inmanencia, amalgamando en imposible comercio luz y tinieblas, como dice S. Pablo¹⁶⁸. No es razón, sin embargo, para poner tierra por medio. Al contrario, desde la misericordia, la Iglesia transfunde su luz al mundo para restaurarlo y ausculta, discierne, diagnostica, tiende puentes, dialoga “con la ‘clara’ advertencia de una misión que las trasciende”¹⁶⁹, que no puede obviar sin negarse, sin renunciar a sus señas de identidad.

Lo que pretende en la encíclica no es solapar al Concilio, ni encorsestar su dinamismo, ni siquiera marcarle una hoja de ruta¹⁷⁰, sino “anteponer algunas consideraciones... para que sean ‘más claros’ los motivos que mueven a la Iglesia al diálogo, ‘más claros’ los métodos que se deben seguir y ‘más claros’ los objetivos que se han de alcanzar. Queremos preparar los ánimos, no tratar las cuestiones”¹⁷¹. He ahí un párrafo central para el tema que nos ocupa: el ministerio magisterial de Pablo VI, ya desde este primer acto solemne y programático, es transfigurador. Reconoce que sus antecesores ya procedieron así. Por ejemplo León XIII, que personificando “la figura evangélica del escriba prudente (...) consideraba los problemas de nuestro tiempo ‘a la luz’ de la palabra de Cristo”¹⁷².

Pablo VI lo tiene “claro”¹⁷³: antes de y para convertir al mundo hay que hablarle en la longitud de onda en la que se halla y sintoniza, según las coordenadas de sus propios intereses, para llevarlo más hondo, más allá, de sí mismo y para, si fuera necesario, corregir su rumbo. Sólo posible, cuando se le ama de verdad, cuando al enviado se le abren las carnes del corazón por la misericordia (Mc 6,34). Algo que también parece estar sucediendo a Francisco en la actualidad, que lo intenta con todas sus fuerzas, y todas las “luces”, que Dios le da y de las que ha hecho acopio en su largo itinerario pastoral y su mucha experiencia en el discernimiento. Pisando terrenos hasta ahora inéditos e inexplorados, con una osadía, que raya muchas veces en la imprudencia y casi en la temeridad, en opinión de una minoría recalcitrante. La suya sí que es una “evangelización con espíritu”¹⁷⁴. Esa actitud, de Pablo VI y de Francisco, no lleva consigo necesariamente plegarse a esos intereses o simular estrategias de cercanía –por respeto a sí misma y al pro-

¹⁶⁸ *Es* 64.

¹⁶⁹ Pablo VI habla de “la ‘chiara’ avvertenza” (*Es* 66).

¹⁷⁰ “Vogliamo disporre gli animi, non trattare le cose” (*Es* 68).

¹⁷¹ *Es* 68.

¹⁷² *Es* 69.

¹⁷³ “Com’è ‘chiaro’ ” (*Es* 80). Claridad, transfiguración, también in terminis.

¹⁷⁴ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 262-283.

pio mundo— sino entablar un diálogo. Esta forma de acercamiento es prometedor y comprometedor, porque implica una dinámica oblativa y de auténtica comunión. Quien dialoga de verdad, se expone desde lo más propio de sí mismo y sale oblativamente al encuentro del otro, esperando que lo haga con igual talante de radical expropiación y deseo de entendimiento. Proceso que puede “figurarse”¹⁷⁵ en el diálogo como el mejor modo de la relación a entablar entre la Iglesia y el mundo, entre la Iglesia católica y las demás confesiones cristianas, con el que restañar heridas¹⁷⁶, para reemprender la marcha juntos.

Un diálogo que se cimienta sobre todo en la “claridad”¹⁷⁷, que posibilita la comprensión de cómo se llega por múltiples caminos a la “luz de la fe”¹⁷⁸. Así reciben justo reconocimiento todos los caminos hacia Dios desde una adecuada interpretación del diálogo interreligioso. De hecho el *Nuevo Catecismo para adultos* (De nieuwe katechismus. Geloof verkondiging voor volwassenen, 1966) de la Iglesia en Holanda¹⁷⁹ —uno de los retos mayores a los que debió responder Pablo VI al comienzo de su pontificado y apenas terminado el Vaticano II— nombra así su segunda parte: “El camino hacia Cristo”¹⁸⁰, muy en la línea de *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*, *Unitatis redintegratio*, y *Nostra aetate*. En este último documento se dice: “Ya

¹⁷⁵ “Sembra a Noi invece che il rapporto della Chiesa col mondo, senza precludersi altre forme legittime, possa meglio ‘raffigurarsi’ in un dialogo” (*Es* 80). Proceso, pues, de transfiguración configuradora de la iglesia y del mundo.

¹⁷⁶ El diálogo siempre, como vía regia para la vida diaria y para solucionar embrollos como sucedió con motivo del *Catecismo holandés* o el caso M. Lefebvre, por ejemplo. En el ecumenismo Pablo VI, como hemos visto más arriba en el presente ensayo, siempre fue clarividente y generoso, y habló, por ejemplo, de que los Padres blancos introdujeron el catolicismo en Uganda en “amigable competencia” con los misioneros anglicanos, que ya estaban presentes en el país (cf. PABLO VI, *Homilía de canonización de Carlos Luanga y compañeros mártires de Uganda* (Roma, Basílica de S. Pedro 18.X.1964).

¹⁷⁷ “La ‘chiarezza’ innanzi tutto; il dialogo suppone ed esige comprensibilità, è un travaso di pensiero, è un invito all’esercizio delle superiori facoltà dell’uomo” (*Es* 83).

¹⁷⁸ “Nel dialogo si scopre come diverse sono le vie che conducono alla ‘luce’ della fede” (*Es* 86).

¹⁷⁹ Josef Dreissen, uno de sus comentaristas más autorizados, hace notar la ausencia del término “católico” en el título, viendo en ello una muestra de su apuesta decididamente ecuménica (DREISSEN, J, *Diagnóstico del Catecismo holandés*, Herder, Barcelona, 1969, 91).

¹⁸⁰ Sabido es que la segunda parte de dicho catecismo se subdivide en dos secciones: A) El camino de los pueblos (civilizaciones, religiones no cristianas, humanismos), en realidad el itinerario de la presencia del Espíritu en el mundo; B) El camino de Israel.

desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa, que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el conocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre”¹⁸¹.

La catequesis también debe realizarse de tal modo que lleve al catequizando “a los ‘albores’ del Dios vivo”¹⁸², porque la propia Iglesia debe alumbrar como su Señor, ofrecer al mundo “su ‘luz’ y su gracia”¹⁸³ –que son las de Cristo: Luz del mundo (Jn 8,12) lleno de gracia y verdad (Jn 1,16-17)– asumiendo en un abrazo omniabarcante todos los destellos y relumbres, que la Revelación ha generado en su despliegue cósmico. Así, a zaga de la huella del que es Luz de los pueblos, sabe ser semilla, fermento, sal y “luz”¹⁸⁴, informar las formas de la fe para que sean “lo más puras y ‘transparentes’ posible”¹⁸⁵; formulando un deseo halagüeño –“un voto lusinghiero”¹⁸⁶, de entablar el diálogo con el mundo “‘a la noble luz’ del lenguaje razonable y sincero”¹⁸⁷. ¿Cabe mejor servicio al hombre que liberarlo de su vana pretensión de vivir de espaldas a la luz y de hacerlo en un lenguaje claro, luminoso, transfigurado, para llevar a cabo la transfiguración de la realidad –incluido el ser humano– y hablar de ella?

15.3. Una homilía en la fiesta de la Transfiguración del Señor Jesús

Tuvo lugar dentro de la celebración eucarística del segundo domingo de cuaresma, 14 de marzo de 1965, en la iglesia parroquial romana de S. Giuseppe al Trionfale¹⁸⁸. Comentando el evangelio correspondiente a ese

¹⁸¹ *Nostra aetate*, 2. Pablo VI en *Ecclesiam suam*, como he señalado más arriba, hablará de “círculos”, incluyendo en el primero a todo el género humano (*Es* 101-110), en el segundo a los que creen en Dios (*Es* 111-112), en el tercero a los cristianos (*Es* 113-117).

¹⁸² *Es* 95.

¹⁸³ *Es* 99.

¹⁸⁴ “Ma la Chiesa sa d’essere seme, d’essere fermento, d’essere sale e ‘luce’ del mondo” (*Es* 99).

¹⁸⁵ *Es* 108.

¹⁸⁶ *Es* 110.

¹⁸⁷ *Es* 110.

¹⁸⁸ BASADONNA, G, *Il Mistero della Trasfigurazione. Riflessione di Pablo VI*. Librería Editrice Vaticana, Roma 1980, folleto editado sin paginación. Es el texto suyo más detallado que encontré sobre la “transfiguración”. Pablo VI predicó en varias ocasiones acerca de la transfiguración del Señor. He aquí algunos ejemplos: 14.3.1965; 19.2.1967; 7.3.1971; 27.2.1972. Abunda en las mismas ideas. La homilía, que comento, me parece que lo explicita mejor e ilustra particularmente bien, lo que definiendo en el presente artículo.

domingo, que hablaba de la Transfiguración de Jesús, puntualiza el sentido, que ese misterio tiene como una invitación a la transfiguración personal, a la conversión, a una vida fundada en la Palabra de Dios¹⁸⁹. Dice Pablo VI¹⁹⁰:

“Ad un certo momento i tre si svegliano; levano gli occhi e vedono Gesù straordinariamente ‘luminoso’ come se un ‘fuoco di portento si fosse acceso’ nella sua Persona...(..) Lo sguardo dei veggenti si fissa attonito, estatico. Gesù così ‘trasfigurato’ domina sul monte (...) Ed ecco che l’intero panorama è avvolto da una nube, pur essa ‘candida’. Non è nebbia opaca, ma ‘nimbo di gloria’ che acrece e pone in risalto la visione. Si averete una presenza ancora più impressionante: infatti una voce profonda, in cui palpita tutto il Cielo, esclama: Questi è il Figlio mio dilecto; ascoltatelo”.

Pablo VI no duda en añadir detalles, que no figuran en el texto evangélico, y que hacen más incisiva la narración y recrea el momento revelador: “En un determinado momento los tres se despiertan; elevan los ojos y ven a Jesús ‘extraordinariamente luminoso’ como si un ‘fuego de arteificio’ se hubiese ‘encendido’ en su persona (...) la mirada de los videntes se fija atónita, estática. Jesús, ‘transfigurado’ así domina sobre el monte (...) Y he aquí que el panorama completo es envuelto en una nube, ‘cándida’ ella. No es niebla opaca sino ‘nimbo de gloria’ que acrecienta y resalta la visión. Se abre paso una presencia aún más impresionante: de hecho una voz profunda, en la que palpita el cielo al completo, exclama: Éste es mi amado Hijo: escuchadle”. Los detalles subrayados autorizan la majestad de la visión y abocan a su epicentro: la escucha de la Palabra para la imitación. También Pedro lo recoge parenéticamente (2P 1,16-18). En efecto, las comunidades que se preparan para la Pascua, están en una situación similar a la de los apóstoles ante la subida a Jerusalén. En ambos casos se trata de fortalecer la fe y de inducir a la conversión. De ahí que Jesús provoque la confesión de Pedro –que “iluminado” responde¹⁹¹– y en él, de cualquier dis-

¹⁸⁹ Comenta Giorgio Basadonna: “la memoria di Paolo VI che queste pagine vogliono nutrire, richiama dulcemente e insistentemente alle grande cose di Dio, e lasciva trapelare un po’ di ‘quella luce’ e di quella gioia beatificante che ora formano il suo gaudio eterno”. Así espera facilitar la participación en la transfiguración de Pablo VI.

¹⁹⁰ El evangelio, en su sobriedad, nos describe un “acontecimiento lleno de interés y de estupor”. A continuación reconstruye la escena en bella, jugosa y detallada paráfrasis, para a inducir la interiorización de su mensaje. Con ella, en tono cercano, cálido, creativo y dinámico, insiste en subrayar las características “luminosas” del acontecimiento, atributos de la transfiguración.

¹⁹¹ “Come folgorato da improvvisa illuminazione” (l.c.,).

cípulo de todos los tiempos¹⁹². Quienes fueron testigos de la transfiguración vieron cómo en Jesús, además de la naturaleza humana, hay otra divina¹⁹³: “Gesù è un tabernacolo in moto: è Uomo che porta dentro di Sé l’ampiezza del Cielo; è il Figlio di Dio fatto Uomo, è il miracolo che passa sui sentieri della nostra terra. Gesù è davvero l’Unico, il Buono, il Santo”¹⁹⁴ ¡Jesús es un milagro viviente y vivificante, cercano y excelso, compañero de viaje y término como en Emaús, bueno como el pan y santo como Dios!

De este modo Jesús, al invitarles a participar en su transfiguración, está proponiendo a sus discípulos implicarse en su mismo proceso de glorificación, a configurarse con Él. Para lo cual es bueno “saper ‘transfigurare’¹⁹⁵, mercè lo sguardo della fede, i segni con cui il Signore si presenta a noi; non per alimentare la nostra fantasia profilandoci un mito, un fantasma, un’immaginazione. No: ma per contemplare la realtà, il mistero, ciò che veramente è”. La transfiguración no es pasto para la fantasía, sino espejo para el cambio, que el discípulo debe incoar en sí mismo con la gracia de Dios. Como se alumbró en Cristo, durante la transfiguración, su divinidad, empañada por el velo de su carne, ahora se trata de hacer nacer en el discípulo el fruto de la vocación a la perfección, a la santidad, para completar la realidad, el misterio de lo que verdaderamente uno es¹⁹⁶. ¡Bello ejercicio, el suyo, de exégesis pastoral y de propuesta homilética, digno de ser imitado! En efecto, la transfiguración para Pablo VI es todo un programa de vida cristiana en reciprocidad con el misterio de la Encarnación del Verbo –que veló misteriosamente la Luz de Luz– y con el de su Nacimiento virginal–

¹⁹² “E inoltre: se Gesù è Dio fatto Uomo, la meraviglia delle meraviglie, chi Egli è per me? Che rapporto c’è tra me e Lui? Debo occuparme di Lui? Lo incontro nel cammino Della mia vita? È legato al mio destino?”.

¹⁹³ Bella síntesis de la cristología de Pablo VI, que se presenta bajo la forma de una enardecida confesión de Fe: “Jesús es un tabernáculo en movimiento: es el Hombre que lleva dentro de Sí el cielo en toda su amplitud; es el Hijo de Dios hecho Hombre, es el milagro que pasa a través de los senderos de nuestra tierra. Jesús es verdaderamente el Único, el Bueno, el Santo”.

¹⁹⁴ Efectivamente, Jesús es un “tabernáculo en movimiento: hombre que lleva dentro de sí mismo la amplitud del cielo, es el Hijo de Dios que se ha hecho hombre, el milagro que pasa por los senderos de nuestra tierra”.

¹⁹⁵ Traducir, transformar, transfigurar, transustanciar los signos por los que Dios se nos hace presente.

¹⁹⁶ “La Rivelazione di Gesù svela a me stesso ciò che io sono. È qui l’inizio della beatitudine, il destino soprannaturale, già ora inaugurato e attivo nel nostro essere.” (I.c.). Cristo, el hombre nuevo, modelo del hombre perfecto (GS 22).

‘alumbramiento’ paradójico y deslumbrante, porque María ‘dio a luz’ a la Luz, que el velo de la carne mantenía como retenida.

Concluye Pablo VI intimando implicativamente: “Ripetiamo, con le parole di Pietro¹⁹⁷, che Gesù è il Figlio di Dio fatto Uomo”. Pero al mismo tiempo: “Senta ognuno e ripeta: è la mia vita, è il mio destino, è la mia definizione, giacchè anch’io sono cristiano, anch’io sono figlio di Dio”. La transfiguración de Jesús es mi propia transfiguración en esperanza pero que ya se inaugura en este mundo: “È qui l’inizio della beatitudine, il destino soprannaturale, già ora inaugurato e attivo nel nostro essere”. De ahí que Pablo VI, en esta homilía, invite incisivamente a los fieles a que concelebran con él estos misterios, a que se afiancen en la fe: “Accresciamo nei nostri cuori la fede in Gesù Cristo, meditando chi veramente Egli è”. La transfiguración le mostró en el esplendor de su gloria, en comunión con el Padre y con el Espíritu Santo. Sin embargo, no la retuvo para sí como el privilegio, a que le daba derecho su divinidad, sino que la vivió como la vocación, primicia y destino. A él que son llamados quienes aceptan implicarse en su seguimiento e imitarlo. Transfiguración es permitir en sí mismo la obra de Dios, para configurar su vida a imagen de la Imagen, deviniendo luces de la Luz: “Pensiamo che ‘il suo volto splendente è il sole’ per le nostre anime. Dobbiamo sempre sentirci ‘illuminati’ da Lui, luce del mondo, nostra salvezza”. Activar constantemente la fuerza del bautismo, que es iluminación, hontanar de luz en la vida del discípulo de Jesús, que irradia la presencia del Espíritu en su historia personal y le capacita, para prenderle fuego al mundo (Lc 12, 49-50) por los cuatro costados con la llama del amor que acrisola.

15.4. *Gaudete, la alegría del testigo*¹⁹⁸

Tampoco aquí, como sucede en *Ecclesiam suam*, hay alusiones explícitas al misterio de la Transfiguración, pero sí a la fuerza transfiguradora /

¹⁹⁷ “Ubi Petrus ibi ecclesia; ubi ecclesia ibi nulla mors sed vita aeterna” (AMBROSIO, San, *Com. In Ps 40,30*).

¹⁹⁸ Así se refiere a ella en el XV aniversario (29.6.1978) de su coronación: “Exhortación apostólica *Gaudete in Domino* (9 de mayo de 1975; cf. AAS, ib., 289-322), sobre la riqueza desbordante y ‘transformadora’ de la alegría cristiana”. ADORNATO, G, *Pablo VI.*, 325-332. G.B.Montini-Paolo VI, *Invito a la gioia*, escritos seleccionados por BASADONNA, G, a cargo de VACCARO, L.-ADORNATO, G, Centro Ambrosiano, Milán 2007. Es el “gozo transfigurado” de que habla S. Pedro (I P 1,6-9).

transfigurada de la alegría, de la verdadera alegría. Aquella que se acrisola en la prueba¹⁹⁹. S. Francisco de Asís describe la “verdadera alegría” –a requerimiento de fray León– en términos de proceso purificador, de configuración martirial con la pasión de Cristo, muy en la línea de S. Pablo (Flp 4,4-7). Es conocida su bellísima disertación “Cuando llegemos a Santa María de los Ángeles, calados por el agua y helados por el frío y cubiertos de barro y afligidos por el hambre (...) si a pesar de tanta injuria, tanta crueldad y tantos vituperios, nos sostenemos pacientemente sin turbarnos y sin murmurar (...) si entonces nosotros conllevamos todas estas cosas con alegría, pensando en las penas de Cristo bendito que debemos soportar por su amor, ¡oh, fray León! escribe que aquí se halla la perfecta alegría”²⁰⁰.

Parece una paradoja, otra más, que sea precisamente el tenido por “hamletiano” Pablo VI el autor de este, cuando menos insólito, refrescante y esperanzador escrito sobre la alegría²⁰¹. Y que aparezca precisamente cuando gruesos nubarrones se cernían sobre la humanidad en esos momentos²⁰². Su lucidez le hacía ver los obstáculos y las sombras pero, como apostaba por la esperanza, los afrontaba con la confiada alegría de quien sabe que todo puede tener solución, cuando se le permite intervenir al Absoluto, como él hacía. Al final del Año Santo, que había sido un éxito, el 23 de diciembre de 1975, decía:

“Oh, no nos hacemos falsas ilusiones sobre los obstáculos, sobre las dificultades, sobre las trabas, así como sobre las oscuras fuerzas (...) pero hemos destacado la necesidad de la alegría, que mana en el corazón de todos

¹⁹⁹ 1P 4,12-19. Compartir los sufrimientos de Cristo garantiza participar en su gloria.

²⁰⁰ FRANCISCO DE ASÍS, San, *Floreccillas*, VIII.

²⁰¹ “Una especie de himno a la alegría divina que quisiéramos entonar para suscitar un eco en el mundo entero y ante todo en la Iglesia” (*Insegnamenti di Paolo VI XIII* (1975) 452. Como señala el cardenal V. Noè: “El documento fue visto como la efusión del corazón de un Padre” (NOÈ, V. Card, *Il volto de la glogia*, Noticiario 28 (noviembre 1994) 46-49. Instituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, Cuán diferente de la prometeica *Ode an die Freude* de F. Schiller (1785).

²⁰² El 23 de febrero la Santa Sede reprende a H. Küng; 30 de abril cae Saigón y termina la guerra en Vietnam; independencia de Cabo Verde y Angola; masacre de estudiantes en la universidad de El Salvador; últimas ejecuciones de muerte en España a pesar de la insistente mediación de Pablo VI; invasión de Sahara por Marruecos; muerte de Franco; muerte de Pier Paolo Pasolini; se le concede el premio Nóbel de la paz a A.D. Sakharov; canonización del español Juan Macías (1585-1645) ;También S. Juan de la Cruz escribió su *Cántico Espiritual* en la cárcel de Toledo, como S. Francisco de Asís su *Cántico al sol*, cuando estaba muy enfermo, ciego y marginado en su comunidad!

los hombres, y que es eco de la alegría misma de Dios, y hemos cantado un himno a esta alegría cristiana”²⁰³. Esa confianza en Dios se fue acrecentando en Pablo VI con el paso del tiempo hasta el punto de merecer esta semblanza: Pablo VI es “un Papa sereno y que serena”²⁰⁴.

Como cabía esperar de él, *Gaudete in Domino* (1975) no es un documento ligerito y superficial sino denso y nervudo. En ese momento simplemente afloraba y tomaba cuerpo algo muy presente desde siempre en su vida. Lo que se ha llamado su “itinerario de la alegría” arranca de sus años juveniles, en que reflexiona sobre la alegría de la fe. Ya entonces la resalta con sus amigos en el sobreponerse ante sus problemas de salud, en la sana satisfacción de sus logros pastorales, en el encaje de las dificultades y de las incomprensiones. Luego, como obispo y como Papa, seguirá reflexionando sobre el tema. No es un soñador ingenuo. Sabe que un cristiano lúcido debe estar triste por la presencia del mal en el mundo y en el corazón del ser humano, pero a sabiendas de que su poder ha sido desactivado por el Señor de la historia, aunque aún tenga margen de maniobra para la perdición de muchos. Él mismo ha sentido la tentación de abandonar, esa tristeza y esa preocupación ante las desgracias, depravaciones, incertidumbres, confusiones, insidias, que aquejan a la humanidad, a la Iglesia y que le acosan a él²⁰⁵. Testimonio de ello pueden ser el *Discurso* sobre el “humo de Satanás” (29 de junio de 1972), en el que afirma que tiene la sensación de que “por cualquier grieta haya entrado el humo de Satanás en el templo de Dios”; y su *Catequesis* “sobre el demonio”²⁰⁶. Francisco refrenda esta doctrina: “Entonces, no pensemos que es un mito, una representación, un símbolo, una figura o una idea”²⁰⁷, al hablar del combate, la vigilancia y el discernimiento en capítulo V de la exhortación *Gaudete et exultate* y remite a esa catequesis de Pablo VI sobre el demonio²⁰⁸. Indicios, pues –si no pruebas– de que estaba bien al abrigo de la ingenuidad y del “buenismo”, interpretados erróneamente de que ya no parecía creer tanto en el ser humano y en su bon-

²⁰³ *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII (1975) 778-680.

²⁰⁴ COLOMBO, G. Card, *Recordando G.B. Montini Arcivescovo e Papa*, Instituto Paolo VI (Quaderni dell’Istituto, 8), Edizioni Studium, Brescia-Roma, 1989 189.

²⁰⁵ Particularmente durante el secuestro de Aldo Moro y su fatal desenlace (primavera de 1978).

²⁰⁶ “Liberaci del male” 15 de noviembre de 1972.

²⁰⁷ FRANCISCO, *Gaudete et exultate*, 161.

²⁰⁸ L.c., 161, nota 121.

dad²⁰⁹: “Se creía que después del Concilio llegaría un día soleado para la historia de la Iglesia. En cambio, ha venido un día nublado, de tormenta, de oscuridad, de búsqueda, de incertidumbre”. ¿Desconfianza? ¿Lucidez? Me inclino por lo segundo. Muchos han visto en estas palabras²¹⁰ la “otra cara” del Papa Montini, la del involucionista, retrógrado, antimoderno, autoritario, sombrío, acomplexado, amargado, pesimista. El Papa, en realidad, con mucha crudeza lo que hace es poner en primer plano una creencia, que no se inventa, que pertenece al depósito de la fe: esa de la intervención del demonio en la Iglesia y en el mundo, de la existencia personalizada del mal²¹¹, que ya S. Pablo había planteado: “no te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien’ (Rom 12,21). La esperanza cristiana, en la que se arraiga, le hace, no obstante, mostrarse alegre y confiado llevándole a decir: “¡Que entre aquí la apología de la alegría cristiana!”²¹². Como dirá Juan Pablo II: “Pablo VI llevaba en su corazón la luz del Tabor, y con esa luz caminó hasta el final, llevando con alegría evangélica su cruz”²¹³. Esa es la alegría de la que quiere dar testimonio en *Ecclesiam suam*: “Pues queremos tan sólo, con esta nuestra carta, cumplir el deber de abrirnos nuestra alma, con la intención de dar a la comunión de fe y de caridad que felizmente existe entre nosotros una mayor cohesión y un mayor gozo”²¹⁴. Un mismo testimonio de alegría, que escapa al ojo humano, expresa en *Sacerdotalis caelibatus*:

“Nos mueve el gozo de contemplar en esta ocasión y desde este punto, de vista la divina riqueza y belleza de la Iglesia de Cristo, no siempre inmediatamente descifrable a los ojos humanos, porque es obra del amor del que

²⁰⁹ Pablo VI, a pesar de ser evangélica y elegantemente bueno, jamás recibió de la opinión pública el apelativo de “Papa bueno” como su antecesor Juan XXIII.

²¹⁰ Aducen el descalabro de *Humanae vitae* (1968), que provocó reacciones contrarias en amplios círculos de la ciencia, la opinión pública, incluso de la jerarquía, como L. Suenens, y en teólogos como K. Rahner y B. Häring. Se le reprochaba el haber pedido informes expertos y no haberlos tenido en cuenta.

²¹¹ IP 5,8; CIC 391 ss, 635, 1086, 1673, 1708, 1237, 2113 ss, 2482, 2538, 2851 ss.

²¹² *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, prólogo de MARTINI, C.M, introducción de COLOMBO, G, edición coordinada por TOSCANI, X, texto crítico a cargo de MANZONI, G.E, dirección de redacción de PAPETTI, R, Instituto Paolo VI. Edizioni Studium, Brescia-Roma 1977-1978, IV, 4.254-4.255. Durante los triduos pascales celebrados en Milán abundaba en estas ideas: vivir como resucitados por los caminos del mundo.

²¹³ Su propia cruz. Juan Pablo II, *Homilía en el 26º aniversario de la muerte de Pablo VI* (6 de agosto de 2004).

²¹⁴ Es 8.

es cabeza divina de la Iglesia, y porque se manifiesta en aquella perfección de santidad (cf. Ef 5, 25-27), que asombra al espíritu humano y encuentra insuficientes las fuerzas del ser humano para dar razón de ella”²¹⁵.

La misma *Humanae vitae* termina con una invitación a buscar la verdadera alegría: “el hombre no puede hallar la verdadera felicidad, a la que aspira con todo su ser, más que en el respeto de las leyes grabadas por Dios en su naturaleza y que debe observar con inteligencia y amor”²¹⁶. En la exhortación apostólica *Evangelica testificatio* (29.6.1971) invita a los religiosos a vivir con gozo su entrega: “El gozo de pertenecerle para siempre es un incomparable fruto del Espíritu Santo que vosotros ya habéis saboreado. Animados por este gozo, que Cristo conservará en vosotros incluso en medio de las pruebas, sabed mirar el futuro con confianza”²¹⁷. Y en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* dice que uno de los mayores obstáculos a la evangelización es “la falta de alegría y de esperanza”²¹⁸. Este es el contexto en que aparece la exhortación apostólica *Gaudete*. Lo que precede sirve para apostillar que lo dicho aquí sobre la alegría no es algo excepcional en el pensamiento y la sensibilidad de Pablo VI. Ahora el Papa Francisco ha vuelto a elegir la alegría como eje de la nueva evangelización: “la alegría del evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús”²¹⁹, en clara referencia al papa Montini, como él mismo reconoce²²⁰.

Son muchas las conexiones que existen entre la alegría y la transfiguración. Para comenzar, la exhortación quiere ser “una llamada a la renovación interior y a la reconciliación en Cristo”²²¹, acogiendo la alegría del Espíritu, mediante un recurso “a las fuentes de la alegría cristiana”²²², entre

²¹⁵ *Sacerdotalis caelibatus*, 16.

²¹⁶ *Humanae vitae*, 31.

²¹⁷ *Evangelica testificatio*, 55.

²¹⁸ *Evangelii nuntiandi*, 80, dentro de la parte VII: El espíritu de la evangelización. El Papa Francisco en *Evangelii gaudium* insiste mucho en esto (nn 1-8), dentro del capítulo V: Evangelizadores con espíritu. Muy en línea con Pablo VI, si cabía alguna duda, Francisco ha dedicado una Exhortación apostólica a la alegría, como camino de evangelización y regeneración integral para la Iglesia y para el Mundo (FRANCISCO *Gaudete et exultate*, 19.3.2018). Ella señala cómo “el beato Pablo VI mencionaba, entre los obstáculos de la evangelización, precisamente la carencia de parresía: ‘La falta de fervor, tanto más grave cuanto que viene de dentro’ (*Evangelii nuntiandi*, 80)” (*Gaudete et exultate*, 130).

²¹⁹ *Evangelii gaudium*, 1.

²²⁰ Me resulta conmovedora la connivencia y sintonía del papa Francisco con Pablo VI.

²²¹ G 2. Alusión a la “renovación” en *Ecclesiam suam*.

²²² G 15.

las que están las alegrías de Dios, de Jesús, del Espíritu, de María y de los santos²²³. Ahora bien, esa alegría no ha de ser superficial, consumista o mera diversión, sino gozo profundamente transformador²²⁴, fruto del Espíritu Santo, que transfigura, solidariza y hace fuerte frente a las pruebas, como en el caso de Abraham: “Abraham recibe las primicias de la alegría profética con el nacimiento de su hijo” y adquiere consistencia frente a la prueba de tener que sacrificarlo, aunque finalmente le es devuelto vivo como prefiguración de la resurrección de Aquel, que ha de venir: el Hijo único de Dios²²⁵. Es una paradoja que precisamente sea en la celebración de los misterios de la muerte y de la resurrección de Jesús²²⁶ donde brote la alegría del reino²²⁷. Lo cual sirve para esclarecer la condición humana²²⁸: participar en los sufrimientos permite participar en la gloria:

“El *Exsultet* del pregón pascual canta un misterio realizado por encima de las esperanzas proféticas: en el anuncio gozoso de la resurrección, la pena misma del hombre se halla ‘transfigurada’²²⁹, mientras que la plenitud de la alegría surge de la victoria del Crucificado, de su Corazón traspasado, de su Cuerpo glorificado, y esclarece las tinieblas de las almas: ‘Et nox illuminatio mea in deliciis meis’²³⁰.”

En la dinámica transfiguradora de la alegría María²³¹ ocupa un lugar excepcional. Desborda de gozo y, no eximida de las penas, se abre a la ale-

²²³ Con la intercesión de los santos invita a transmitir “la alegría de Cristo” (PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 80).

²²⁴ “Las pequeñas alegrías humanas, que constituyen en nuestra vida como la semilla de una realidad más alta, quedan ‘transfiguradas’” (G 30).

²²⁵ G 17.

²²⁶ “La alegría pascual no es solamente la de una ‘transfiguración’ posible: es la de una nueva presencia de Cristo resucitado, dispensando a los suyos el Espíritu, para que habite en ellos. Así el Espíritu Paráclito es dado a la Iglesia como principio inagotable de su alegría de esposa de Cristo glorificado” (G 29).

²²⁷ G 28.

²²⁸ G 28.

²²⁹ La pena del hombre transfigurada (cf Juan de la Cruz ‘In principio’: ‘las penas del hombre en Dios y en el hombre la alegría’. O admirabile commercium!, que canta la liturgia de Navidad.

²³⁰ G 28.

²³¹ Es significativa la procesión de la Virgen de la alegría –con variadas escenificaciones– la mañana del domingo de resurrección. Sus tocas negras son cambiadas por las blancas, para significar la transfiguración de su pena en gozo.

gría de la resurrección. Es invocada como *Mater laetitiae*²³² y como *Causa nostrae letitiae*. La siguen los mártires, como expresión de alegría más pura y ardiente, que configura y transfigura a las víctimas como propiciación de suave olor, “donde la cruz de Jesús es abrazada con el más fiel amor”²³³. Pasión de amor, que está presente en las experiencias interiores de los maestros espirituales de las diferentes tradiciones místicas: “Todas presentan el mismo recorrido del alma, ‘per crucem ad lucem’, y de este mundo al Padre, en el soplo vivificador del Espíritu”²³⁴. En la vida de la Iglesia la participación en la alegría transformadora del Señor es inseparable de la participación en la celebración eucarística. Allí “sustentados, como los caminantes, en el camino de la eternidad, reciben ya sacramentalmente las primicias de la alegría escatológica”²³⁵. Tal es el “panorama ‘luminoso’ de la alegría cristiana”²³⁶, accesible a todos los discípulos y paso obligado en tránsito a la configuración con el Señor, que desemboca en la conversión, para gozar de la libertad y alegría verdaderas²³⁷, como dice Jesús (Mt 11,28-29), de la mayor alegría del cielo (Lc 15,7). De hecho el Concilio ha pretendido una profunda “renovación interior”²³⁸ en aras de reconquistar esa alegría en la Iglesia y en el Mundo²³⁹. En resumen, esa es la finalidad del Año Santo, que prepara para el Gran Jubileo del año 2000: “En el curso de este Año Santo, hemos creído ser fiel a las inspiraciones del Espíritu Santo, pidiendo a los cristianos que vuelvan de este modo a las fuentes de la alegría”²⁴⁰. Por ella “vamos hacia la ‘transfiguración’ feliz de nuestras existencias, siguiendo las huellas de la resurrección de Jesús”²⁴¹. Además de la felicidad eterna, está

²³² Benedicto XVI se refiere a María como ‘Mater Verbi et Mater laetitiae’ en *Verbum Domini*, 124, porque ha creído que el Señor se ha hecho cargo de su bajeza capacitándola para el servicio (Lc 1, 45-48).

²³³ G 35.

²³⁴ G 37.

²³⁵ G 42. El interés de Pablo VI por la Eucaristía es notorio. Buena prueba de ello son Los Congresos eucarísticos (Bombay, Bogotá...XXXX); su encíclica *Mysterium fidei. Sobre la doctrina y culto de la eucaristía* (3.IX.1965). Publicada en momentos particularmente delicados, cuando se cuestionaban aspectos tan esenciales como la presencia real de Cristo en ella y la transubstanciación, cuando la iglesia holandesa era tan beligerante en este y otros campos decisivos para la fe cristiana.

²³⁶ G 45.

²³⁷ G 51.

²³⁸ En línea con *Ecclesiam suam* 46-49.

²³⁹ G 62.

²⁴⁰ G 70.

²⁴¹ G 71.

en juego restaurar la auténtica humanidad: “La alegría nace siempre de una cierta visión acerca del hombre y de Dios. ‘Si tu ojo está sano todo tu cuerpo será luminoso’ (Lc 11,34)”²⁴². Es así como la alegría, don del Espíritu y atributo de Dios –“en el mismo Dios, todo es alegría porque todo es un don”²⁴³– se participa en el ser humano convirtiéndose en la “alegría de una alabanza filial”²⁴⁴ y tiene en la celebración eucarística “un lugar privilegiado de renovación”, porque “la celebración gozosa de la Eucaristía dominical permite configurarse con “Cristo, crucificado y glorificado (que) viene en medio de sus discípulos para conducirlos juntos a la ‘renovación’ de su Resurrección”, que es “signo y fuente de alegría cristiana, preparación para la Fiesta eterna”²⁴⁵. Así, pues, santidad, amor y alegría van de la mano, como señaló S. Juan Pablo II al beatificar a Florentino Asensio Barroso junto con otras cuatro personas: “El amor a Dios es, pues, ‘la fuente de la verdadera alegría’ (...). En su existencia terrena vivieron de un modo muy particular el amor a Dios y, precisamente por eso, pudieron gozar de ‘la plenitud de la alegría’ prometida por Cristo”²⁴⁶. Pablo VI lo vivió, lo vive, y sigue dando testimonio de ello.

15.5. *Coram Deo*: Homilía en el XV aniversario de su coronación²⁴⁷

A punto de comparecer ante el tribunal de Dios – “para confortar nuestro espíritu que continuamente se prepara al encuentro con el justo Juez (cf. 2 *Tim* 4, 8)...– el encuentro definitivo y ‘beatificante’ con el Señor

²⁴² G 73.

²⁴³ G 76.

²⁴⁴ G 76. Por ello me he referido más arriba a la existencia del propio Pablo VI como “*laudis canticum*”, culto espiritual.

²⁴⁵ G 77. Dimensión escatológica de la alegría y de la transfiguración. Así concluye la exhortación.

²⁴⁶ JUAN PABLO II, San, Homilía de beatificación (4.5.1997).

²⁴⁷ Homilía en el XV Aniversario de su coronación (29.VI.1978). Valioso testimonio de su particular Getsemaní. PAOLO VI, *Pensiero alla morte. Testamento, Omelia nel XV aniversario dell'incoronazione*, comentado por E. Giammancheri, Instituto Paolo VI –Edizioni Studium, Brescia– Roma 1988.²⁴⁸ Pero no sólo al final. Toda su vida la vivió “en la presencia de Dios” (*coram Deo*), como Abraham, Moisés, María, Jesús. Vivir “*coram Deo*” es hacerlo ante la mirada amorosa de Dios, en su presencia, bajo la autoridad y para su gloria. A. Torres Queiruga dice que así ha de hacerlo siempre el ser humano, sobre todo cuando ha pecado (TORRES QUEIRUGA, A, ‘Culpa, pecado y perdón’, en *Encrucillada*, 58 (1988), 248-265); *Coram Deo, Memorial prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña* (Salamanca: Universidad Pontificia 1997).

que viene”. Como quien, al vivir, sube al altar –*coram Deo*²⁴⁸– a presentar la ofrenda de la tarde (logiké latreia²⁴⁹). Lúcido, humilde, realista, generoso, maduro –ochenta años cumplidos– un mes antes de morir, consumido y consumado, bañado en luz cenital –“el curso natural de nuestra vida camina hacia el ocaso”²⁵⁰– hace balance –y el saldo es positivo: “Gracias al Señor, muchos peligros se han atenuado”– de su acción pastoral y de su vida, que han tenido a Pedro y a Pablo “como a modelos e inspiradores”²⁵¹ en la ardua tarea de transfigurarse. Ambas, dice él, se han estructurado, a su vez, en torno a dos ejes: la defensa de la fe –“*fidem servavi* (...) el propósito incansable, vigilante, agobiador” de toda su acción pastoral– y de la vida humana²⁵². En esa defensa, no siempre bien comprendida e interpretada, “la autoridad y la responsabilidad aparecen así maravillosamente conectadas; la dignidad, con la humildad; el derecho, con el deber; el poder, con el amor”²⁵³. Al ir iba llorando llevando la semilla (Ps 125,6): “Y ante toda la Iglesia, Nos, temblorosos, pero confiados, aceptamos las llaves del Reino de los Cielos, pesadas, pero poderosas llaves, saludables y misteriosas, que Cristo confió al pescador de Galilea, hecho Príncipe de los Apóstoles, y que ahora se nos han transmitido a nosotros”²⁵⁴. Al volver vuelve cantando con un gozo sereno y esperanzado –“ante los peligros que hemos delineado y frente de las dolorosas defecciones de carácter eclesial o social”²⁵⁵– trayendo por gavilla su fidelidad²⁵⁶ a Cristo y a la Iglesia, que tanto amó: “que ella, la Santa Iglesia,

²⁴⁸ Pero no sólo al final. Toda su vida la vivió “en la presencia de Dios” (*coram Deo*), como Abraham, Moisés, María, Jesús. Vivir “*coram Deo*” es hacerlo ante la mirada amorosa de Dios, en su presencia, bajo la autoridad y para su gloria. A. Torres Queiruga dice que así ha de hacerlo siempre el ser humano, sobre todo cuando ha pecado (TORRES QUEIRUGA, A., ‘Culpa, pecado y perdón’, en *Encrucillada*, 58 (1988), 248-265); *Coram Deo, Memorial prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, (Salamanca: Universidad Pontificia 1997).

²⁴⁹ Rom 12,1. AROCENA, F. M^a, ‘El sacrificio espiritual en el altar del corazón’, *Centre de Pastoral Litúrgica*, Barcelona, 2006, 144-155). Benedicto XVI alerta de que no se reduzca a un moralismo, que desvirtuaría su auténtico alcance de implicación existencial en “culto verdadero” (cf. supra).

²⁵⁰ *Homilía en el XV Aniversario* (29.6.1978).

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² “Ha sido ésta una enseñanza importante y ‘clara’ del Concilio”.

²⁵³ Pablo VI, *Homilía en el solemne rito de su coronación* (30.VI.1963).

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Homilía del XV Aniversario de su coronación*.

²⁵⁶ Esa fidelidad garantiza la fuerza del corazón y la lucidez de la inteligencia “porque sólo con fidelidad a las enseñanzas de Cristo y de la Iglesia, transmitidas por los Padres, podemos tener esa fuerza de conquista y esa ‘luz’ de la inteligencia y del alma, que proviene de

siga siendo en el mundo el signo vivo, gozoso y operante del designio re-
 dendor de Dios y de su alianza con los hombres”²⁵⁷. Una Iglesia para la que
Ecclesiam suam “en el alba del pontificado, trazaba las líneas de acción de
 la Iglesia en sí misma y en su diálogo con el mundo de los hermanos cristia-
 nos separados, de los no cristianos, de los no creyentes”.

15.6 La gloria de María²⁵⁸ y de los santos²⁵⁹

Los santos, para él como para todos los cristianos, son modelos e inter-
 cesores en el proceso de su configuración existencial con Cristo: “Así os lo
 pide la Iglesia misma mediante la voz trepidante de este humilde Vicario de
 Cristo que os ha mirado a vosotros, Santos Pedro y Pablo, como a ‘modelos
 e inspiradores’ ”²⁶⁰. Además, en el ejercicio de su ministerio pastoral, las ca-
 nonizaciones y las beatificaciones son para Pablo VI una “‘luminosa’ cir-
 cunstancia que nos habla de las necesidades, aún vivas e insatisfechas, de
 nuestra sociedad”²⁶¹, la ocasión de proponer nuevos modelos de vida y de in-

la posesión madura y consciente de la verdad divina”. También exige una “conciencia ‘clara’”
 respecto a la verdad en quienes tienen responsabilidades.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ El interés y devoción a la Virgen María es una constante en la vida de Pablo VI,
 como lo ponen de manifiesto muchas publicaciones al respecto: MONTINI, G.B, *Scritti giovanili*,
 Brescia, Queriniana, 1979; MONTINI, G.B, *Scritti fucini* (1925-1933), Brescia-Roma, 2004;
 MONTINI, G.B, *Meditazioni*, Roma, 1994; MONTINI, G.B, *La amistad con Dios. Meditaciones
 inéditas de G.B. Montini*, Madrid, 2008; MONTINI, G.B, *Sulla Madonna. Discorsi è scritti* (1955-
 1963) a cargo de LAURENTIN, R, Instituto Paolo VI –Edizioni Studium, Brescia-Roma, 1988;
 BONETTI, A., *Beata perché ha creduto. Discorsi e scritti di Paolo VI sulla Madonna* (1963-
 1978), Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1995; PAOLO VI, *Il misteri di Maria*,
 Morceliana Editrice, Brescia, 2000.

²⁵⁹ Durante su pontificado proclamó santos a 84 personas y beatos a 64. Ocho de esos
 beatos luego fueron canonizados por él mismo. Bien se le pueden aplicar a él mismo las pa-
 labras con que describe la santidad: “Sanctitas ‘clarior’ in dies altiorque est mysterii Ecclesiae
 declaratio et significatio, donec haec, plenam in caelis compaginem assecuta, in summa cari-
 tatis beatitudine adorabit Deum et Agnum qui occisus est (*Lumen gentium*, n. 51: AAS 57,
 1965, 58). PABLO VI, *Sanctitas clarior*, motu proprio sobre las causas de los procesos de beati-
 ficación y canonización (19,III,1969). Descentraliza los procesos asociando a los obispos en
 su promoción y confección.

²⁶⁰ Oración de Pablo VI a S. Pedro y S. Pablo al final de la homilía en la misa con mo-
 tivo del XV aniversario de su coronación como papa (29.VI.1978), un mes antes de su muerte.

²⁶¹ PABLO VI, *Homilía* en la beatificación del sacerdote Leonardo Murialdo (3.XI.1963).
 Su primera ceremonia de beatificación. En la ceremonia de entrada en la basílica de Letrán
 (10.XI.1963) evoca “las horas más ‘luminosas y más oscuras’” que ha vivido la ciudad de
 Roma a lo largo de su historia. Valen también para a su propia beatificación y canonización.

tercesión. Así, por ejemplo, con motivo de la semejanza que hace de Teresa de Ávila, Pablo VI traza lo que podríamos llamar el ideal de la vida cristiana, la vida del discípulo ejemplar, su propio ideal de vida, la transfiguración: “Esta es la ‘luz’, hecha hoy más viva y penetrante, que el título de doctora conferido a Santa Teresa ‘reverbera’ sobre nosotros”. Y añade:

“El significado de este acto es muy ‘claro’. Un acto que quiere ser ‘intencionalmente luminoso’, y que podría encontrar su imagen simbólica en una ‘lámpara encendida’ ante la humilde y majestuosa figura de la Santa. Un acto ‘luminoso’ por el ‘haz de luz’ que la ‘lámpara’ del título doctoral proyecta sobre ella; un acto ‘luminoso’ por el otro ‘haz de luz’ que ese mismo título doctoral proyecta sobre nosotros. Hablemos primero sobre ella, sobre Teresa. Juan XXIII, el 16 de junio de 1962 la llamó ‘luz singular de la Iglesia (Ecclesiae lumen singulare)’”²⁶².

Los santos que la trataron (Ignacio de Loyola, Pedro de Alcántara, Juan de la Cruz, Francisco de Borja, Juan de Ribera, Juan de Ávila) la reconocieron como “maestra de contemplación, ‘iluminada por Dios’, “maestra de maestros del espíritu”. Teólogos salmanticenses declararon a este propósito en 1657: “Nuestra beata madre Teresa tiene la ‘aureola’ del doctor y la Iglesia recibe y aprueba su singular doctrina como venida del cielo”. Por todo ello Pablo VI no duda en declararla doctora de la Iglesia²⁶³. Ese mismo año, el 31 de mayo de 1970, canonizó a Juan de Ávila, destacado teólogo, reformador y apóstol: “un maestro de vida espiritual benévolo y sabio, un renovador ejemplar de la vida eclesial y de las costumbres cristianas”²⁶⁴. Una canonización, además de justa, coyunturalmente oportuna para el momento de recepción del Concilio Vaticano II, que a la sazón estaban viviendo la Iglesia y el mundo, como señala Pablo VI en la conclusión de su homilía.

²⁶² PABLO VI, *Homilía* de la misa en la que declaró doctora de la Iglesia a Teresa de Ávila.

²⁶³ “Certa scientia ac matura deliberatione deque apostolicae potestatis plenitudine sanctam Teresiam a Jesu, virginem abulensem, Ecclesiae universalis doctorem declaramus” (PABLO VI, *Carta apostólica* ‘Multiformis sapientia Dei’, 27.IX.1970).

²⁶⁴ PABLO VI, *Homilía* en la misa de canonización, de transfiguración: “Demos gracias a Dios que, con la exaltación del Beato Juan de Ávila al ‘esplendor’ de la santidad” (...) “Una gran figura, repetimos, también ella hija y ‘gloria’ de la tierra de España, de la España católica, entrenada a vivir su fe dramáticamente, haciendo surgir del seno de sus tradiciones morales y espirituales, de tanto en tanto, en los momentos cruciales de su historia, el héroe, el sabio, el santo”.

Al año siguiente, 1971, en la homilía del segundo domingo de cuaresma, en el que se proclama el evangelio de la transfiguración, hace profesión, una vez más, de su amor a la iglesia²⁶⁵, revelando una de sus fuentes de inspiración: Santa Catalina de Siena, a quien había proclamado en 1970 doctora de la Iglesia: "...a 'illuminazione ed esempio' di quanti si gloriano di appartenere. Raccogliamo con animo riconoscente e generoso, perché sia 'luce' della nostra vita terrena e pegno di futura e sicura appartenenza alla Chiesa trionfante del Cielo"²⁶⁶. En esta humilde religiosa encuentra inspiración para la reforma que él quiere instaurar en la Iglesia: no aquella que se reduzca al cambio de las estructuras, sino la que halla su centro de gravedad en la reforma de la vida, en su transfiguración:

"E che cosa intendeva essa per rinnovamento e riforma della Chiesa? Non certamente il sovvertimento delle sue strutture essenziali, la ribellione ai Pastori, la via libera ai carismi personali, le arbitrarie innovazioni nel culto e nella disciplina, come alcuni vorrebbero ai nostri giorni. Al contrario, essa afferma ripetutamente che sarà resa la bellezza alla Sposa di Cristo e si dovrà fare la riforma 'non con guerra, ma con pace e quiete', con umili e continue orazioni, sudori e lagrime dei servi di Dio"²⁶⁷.

Y en la canonización de Santa Soledad Torres Acosta dice sentir la "luz de su santidad" sobre sí, la asamblea presente en la ceremonia de canonización, y su tierra, España²⁶⁸:

"La santità si manifesta finalmente come pienezza di vita, come felicità sconfinata, come immersione nella 'luce di Cristo e di Dio', come bellezza incomparabile ed ideale, come esaltazione della personalità, come 'trasfigurazione' immortale della nostra esistenza mortale, come sorgente di ammirazione e di letizia, come conforto solidale con il nostro faticoso pellegrinaggio nel tempo, come nostra pregustazione inebriante della 'comu-

²⁶⁵ "Amate la Chiesa –añade Pablo VI– anche per i suoi difetti, che sono i bisogni che la Chiesa ha. Ma soprattutto amatela perché davvero nasconde Cristo e dà Cristo; ha dei poteri miracolosi, sacramentali; comunica la sua vita; ha il segreto di metterci in comunicazione diretta, vivente con Cristo. Ed è per questo che io sono, come Santa Caterina, folle d'amore per la Chiesa" (PABLO VI, *Homilía* del 7 de marzo de 1971, en la parroquia de S. Luis Grignon de Monfort).

²⁶⁶ PABLO VI, *Homilía* de proclamación, (3.10.1970).

²⁶⁷ *Ibid.*, Todo un programa de vida para sí mismo.

²⁶⁸ "Noi sentiamo la 'luce', il fascino, il mistero della santità 'irradiare' sopra di noi, sopra questa assemblea esultante, sopra la terra, che fu patria della nuova Santa, la Spagna" (PABLO VI, *Homilía* de canonización, 25.1.1970).

nione dei santi', cioè della Chiesa vivente, che, sia nel tempo sia nell'eternità, è del Signore (Cfr. *Rom.* 14, 8-9)"²⁶⁹.

También la veía como contemplación de la gloria de Dios a través de las limitaciones humanas. En cada santo se dan cita todos los santos, porque brilla en ellos la santidad de la Iglesia: "En la obra 'límpida y transparente' de un alma consagrada, como Santa Teresa Jornet, se 'trasluce' la misma ansia que animara a su homónima abulense (...) ¡Cuántas páginas de historia eclesial, bellísimas, llevan impresos esos lances del amor divino que brotan del corazón de Cristo, como 'manantial perenne de luz y de verdad!'"²⁷⁰. Esa transformación transfiguradora, que es la santidad y que la canonización reconoce y propone como razón de la intercesión y como ejemplo a seguir. En realidad, la canonización consiste en el reconocimiento de la 'gloria de Dios', que se refleja en la vida de los santos: "È il riconoscimento della divina perfezione, cioè della santità di Dio, 'riverberata' in un'anima eletta, come la 'luce del sole si riflette nelle cose che esso illumina col suo splendore e conferisce alle cose l'irradiazione della bellezza' (...) l'epifania, cioè la manifestazione dei doni divini"²⁷¹. Una santidad que tiene en Cristo a su inspirador principal, su modelo y acicate²⁷². ¡Esa es la fuente que mana y corre en ellos, aunque es de noche, Cristo! El recuerdo piadoso de la vida de los santos desea que "continui a lasciare un 'solco luminoso' e fecondo nella vita della Chiesa"²⁷³.

16. QUALIS VITA FINIS ITA

Hemos dejado adrede, para la etapa final de nuestro trabajo, dos escritos de Pablo VI muy significativos: *Meditación ante la muerte* y *Notas para mi testamento*, redactados con bastante antelación a su muerte. En ambos lugares aparece, como colofón de su persistente insistencia, su amor

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ PABLO VI, *Homilía de canonización*. 27.1.1974.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² "Cristo es el único maestro, el inspirador, el modelo, el motivo de las más generosas donaciones, de las más íntimas confidencias, del más valiente esfuerzo de transformación de la humana existencia" (PABLO VI, *Homilía* en la canonización de Santa Rafaela María, fundadora de las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, 23.1.1977).

²⁷³ Como la estrella de Belén. Especialmente para España, en su nueva etapa democrática, debería posibilitar: "la fermezza nella vera fede, la fedeltà alla Chiesa, la santità del suo Clero, la fratellanza sincera fra tutti i ceti sociali della Nazione" (ibid).

a Cristo y a la Iglesia –su chiodo fixo²⁷⁴– como norte y guía²⁷⁵. Pero también aparecen sus grandes temas: el ecumenismo, el diálogo con el mundo, la reforma y la misión universal de la Iglesia, la defensa de la fe y de la vida, la paz, que afloran incesantemente, como en basso ostinato. Por ello estamos ante una buena muestra de cómo ha vivido siempre “sub specie aeternitatis” con seriedad y ponderación, como una obra de arte²⁷⁶. Son proféticos y retroproyectivos, podría decir con J.A. Valente: “bajé desde mí mismo / hasta tu centro, dios, hasta tu rostro / que nadie puede ver y sólo / en esta cegadora, en esta oscura / explosión de luz se manifiesta”. Hacen coincidir pasado y futuro en el presente anticipando un balance final. Mostrando con ello cómo Pablo VI se contempla desde la mirada providente y misericordiosa de Dios, a cuyo tribunal apela, porque la muerte es un revelador excepcional, un catalizador implacable, el centro de gravedad y lugar geométrico de todas las transfiguraciones fijándolas para siempre. Con una muerte lenta, persistente, de pausada maceración silenciosa y discreta se iba consumando según se consumía, con la inevitable ración de espectáculo que a todos toca²⁷⁷. Diría que lo hacía por razones estéticas, enfrentándose a la obscena fealdad de la muerte, en alguien tan amante del buen arte y de la belleza, pero también por coherencia, por pudor, y sobre todo por humildad. En par de los levantes de la aurora. En par del buen vino que se hace lenta, minuciosa, discretamente en lo recóndito del vientre de la cuba en la penumbra de la bodega, como sabía tan bien Juan de la Cruz: “‘En la interior bodega de mi Amado bebí’ : ... porque el mismo Dios es el que se le comunica ‘con admirable gloria (de) transformación de ella en Él’, estando ambos en uno... no, empero tan esencial y acabadamente

²⁷⁴ Por lo que he podido averiguar “chiodo fixo” es una expresión, que alude a lo que polariza la atención, el núcleo de un interés, lo que verdaderamente importa. Utilizada por alguno de sus biógrafos, me ha parecido particularmente bella y sugerente.

²⁷⁵ No olvidemos que el eje de este artículo es *Ecclesiam suam* (6.VII.1964).

²⁷⁶ Es interesante el paralelismo, que hace L. Wittgenstein, desde ahí, entre la obra de arte y la vida buena.

²⁷⁷ I Cor. 4,9. Viendo en Pablo un modelo de imitación y de transfiguración a seguir: “Ad Paulum postremo confugimus, a quo nomen, auspicii et praesidii causa, ascivimus Nobis. Qui Christum Iesum maxime dilexit; qui ut Christi Evangelium ad gentes universas perferretur maximopere optavit et contendit; qui pro Christi nomine suam profudit vitam, is de caelo exemplar et patronus omne tempus aetatis Nobis esse velit”. Que no se nos olvide que eligió “In nomine Domini” como lema de su pontificado (PABLO VI, *Homilía* de la misa de su coronación 30.6.1963).

como en la otra vida”²⁷⁸. Aquí y siempre la Vid y sus sarmientos, la Cabeza y sus miembros²⁷⁹.

16.1. *Notas para mi testamento*²⁸⁰

Es significativo que estas Notas lleven la fecha del segundo aniversario de su coronación y de seis meses antes de concluir el Vaticano II. Lo cual da idea, como lo hemos venido señalando repetidamente, de su temple, de su responsabilidad y de cómo sentía que algún día debería dar cuenta a Dios de los talentos que le habían sido confiados. Pablo VI desea finalizar como ha vivido, a la sombra de la Cruz anhelando la Luz. Comienza estas *Notas* diciendo “Fijo la mirada en el misterio de la muerte y de lo que a ésta sigue en la ‘luz’ de Cristo, el único que la esclarece (...) y bendigo al vencedor de la muerte por haber disipado sus tinieblas y descubierto su ‘luz’”; “...Ahora que la jornada llega al ‘crepúsculo’ y todo termina y se desvanece esta estupenda y dramática escena temporal y terrena”. La muerte como salir de la escena²⁸¹.

En este documento aparece la centralidad, que ha ocupado la Iglesia en sus preocupaciones, cómo se ha sentido entrañablemente unido a ella: “Oh, Iglesia santa, una y católica y apostólica, recibe mi supremo acto de amor con mi bendición y saludo”. Cómo le preocupa su vida y su modo de presencia en el mundo: “que escuche las palabras que le hemos dedicado con tanto afán y amor”; pero también los grandes temas de su pontificado ya presentes en *Ecclesiam suam*:

“Sobre el Concilio: se lleve a término felizmente y trátese de cumplir con fidelidad sus prescripciones²⁸². Sobre el ecumenismo: continúese la tarea

²⁷⁸ JUAN DE LA CRUZ San, (Cántico, c.26,4). Dimensión escatológica de la transfiguración. Transfigurar como pisar la uva en el lagar (Is 63,1-6; Jr 25.30; Jl 4,13; Ap 19,15; 14,20). Como proceso del grano de trigo (Jn 12,23-26).

²⁷⁹ *Es* 35.

²⁸⁰ PABLO VI, *Algunas Notas para mi Testamento*, Roma, 30 de junio de 1965. Hará breves añadidos el 16 de septiembre de 1972 y el 14 de julio de 1973. En estas notas “se alternan esperanza cristiana y temor humano, agradecimiento a Dios por el don de la vida y de la fe y petición de perdón a los hombres y de misericordia al Creador” (ADORNATO, G., *Pablo VI.*, 166).

²⁸¹ “Y advierto que yo no puedo salir ocultamente de la escena de este mundo” (*Meditación ante la muerte*). También Pablo describe la muerte como final de la representación: “praeterit enim ‘figura’ huius mundi” (I Cor 7,31).

²⁸² Importantes las formulaciones conciliares pero también su correcta recepción y puesta en práctica.

de acercamiento a los Hermanos separados, con mucha comprensión, mucha paciencia y gran amor; pero sin desviarse de la auténtica doctrina católica. Sobre el mundo: no se piense que se le ayuda adoptando sus criterios, su estilo y sus gustos, sino procurando conocerlo, amándolo y sirviéndolo (...).”

Sensatez, responsabilidad, lucidez, docilidad al Dios, que es quien obra todo en todos (I Cor 12,6).

Si confrontamos este texto con el de la *Homilía en el XV aniversario* de su coronación²⁸³, hallamos en este último que el tiempo ha hecho mella en su corazón y en su forma de mirar las cosas. Sigue habiendo fe, esperanza y amor a Cristo – “Sólo Él es la verdad, sólo Él es nuestra fuerza, sólo Él es nuestra salvación”– y a la Iglesia, pero también amargura y decepciones. No obstante, aparece nítida la íntima convicción de haberse entregado siempre, sin reservas, con absoluta fidelidad –no ha vivido para otra cosa, dice–, a la tarea que se le ha ido encomendando en cada momento. Ha librado, como Pablo, bien su combate (2 Tim 4,7). Por ello se pone confiadamente entre las manos del Padre, que desde siempre, desde el origen, ha sido el quicio de su existencia²⁸⁴. Bendecido con toda clase de dones termina bendiciendo: “De nuevo bendigo a todo (...) Y a la Iglesia, a la queridísima Iglesia católica, a la humanidad entera, mi bendición apostólica”. Concluyendo: “Finalmente: ‘In manus Tuas, Domine, commendo spiritum meum. Ego: Paulus P.P. VI’ ”. Palabras que, por estar escritas cuando lo están, más que despedida son empeño. En estas *Notas* aparece la sobriedad y el desasimiento, el espíritu de pobreza²⁸⁵, con que siempre vivió y afronta su despedida de este mundo, muy acordes con su forma de vivir: *qualis vita finis ita*:

“En cuanto a las cosas de este mundo: me propongo morir pobre y simplificar así todo (...). Ruego vivamente que se celebren sufragios y se den limosnas generosas, dentro de lo posible. Respecto a los funerales: sean devotos y sencillos (Se suprima el catafalco que se usa para las exequias pontificias, sustituyéndolo por algo humilde y decoroso). La tumba: desearía

²⁸³ 29.6.1978. Qué diferente el tono –alegre, confiado– de la homilía en el primer aniversario de su elección (21.6.1964), precisamente con fieles y autoridades de Milán, donde trabajó ocho años como obispo.

²⁸⁴ Resalta, por lo que concierne a la Iglesia: “¿Cómo celebrar dignamente tu bondad, Señor, que... apenas entrado en este mundo, fui insertado en el mundo inefable de la Iglesia católica? (...) haber tenido el honor inmerecido de ser ministro de la santa Iglesia (...) Y siento que la Iglesia me rodea: oh, Iglesia santa, una y católica y apostólica, recibe mi supremo acto de amor con mi bendición y saludo” (*Notas para mi testamento*).

²⁸⁵ *Es* 55-57.

que fuera en la tierra misma, con una señal modesta, que indique el lugar e invite a piedad cristiana. No quiero monumento ninguno”²⁸⁶.

Los lazos de sangre –muy en la línea evangélica (Lc 14,26; Mt 10, 37)– tampoco son una atadura para él:

“A vosotros, Lodovico y Francesco, hermanos de sangre y de espíritu, y a vosotros los seres tan queridos todos de mi casa, que no me habéis pedido nada, ni habéis recibido ningún favor terreno de mí, y que siempre me habéis dado ejemplo de virtudes humanas y cristianas, que me habéis comprendido con tanta discreción y cordialidad y, sobre todo, me habéis ayudado a buscar en la vida presente el camino hacia la futura, a vosotros va mi paz y mi bendición”.

Redactadas con este incipit –“In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen”– y rubricadas solemnemente de su puño y letra, como sus grandes actos magisteriales, merecen ser tomadas muy en serio, casi como una conjura, como un pacto de sangre.

16.2. Meditación ante la muerte. Pensiero alla morte²⁸⁷

Pablo VI en estado puro. Inserto en el venero de la tradición de la espiritualidad cristiana²⁸⁸ su *Pensiero alla morte* quiere ser una perla cultivada, una despedida cuidadosamente preparada, un balance, pero también

²⁸⁶ Ibid. Es el “espíritu de pobreza” del que habla en *Ecclesiam suam* (Es 55-57) vivido en coherente radicalidad. A este respecto dice Teresa de Jesús: “Si no estuviéramos asidos a nada... la pena que nos daría vivir... templaría el miedo a la muerte” (*Vida* 21,6). “La muerte de acá no la tienen en nada los verdaderos amadores” (*Camino*, cód. de Valladolid 7,1); y S. Juan de la Cruz: “Quien supiere morir a todo tendrá vida en todo” (*Dichos* 169).

²⁸⁷ *Meditazioni di Paolo VI. Pensiero alla morte. L'Osservatore Romano*, edizione settimanale in lingua italiana n. 32-33, 9 agosto 1979. Según D. Pasquale, su secretario particular, estas notas fueron escritas “quizás después de la redacción del testamento, al concluir un retiro espiritual”, probablemente en 1965.

²⁸⁸ “Memento mori”, “Ars moriendi” han sido ejes importantes en esa meditación. De la ingente literatura retenemos esta breve muestra: “Muy presto será contigo este negocio: mira cómo te has de componer (...) Oh hermano! ¡De cuánto peligro te podrías librar, y de cuán grave espanto salir, si estuvieses siempre temeroso de la muerte y preparado para ella!” (KEMPIS, Th., *Imitación de Cristo*, Valladolid, Miñón, S.A, sin fecha, Lib. 1, cap. XXIII). “La muerte es tanto más poderosa para movernos, cuanto es más cierta, más cotidiana y más familiar” (GRANADA, Fray LUIS de *Guía de pecadores*, Miñón S.A, Valladolid, sin fecha, 72); “Oh alteza de la religión cristiana, cuán grande es la pureza que enseñas y cuán estrecha la cuenta que pides y cuán riguroso juicio examinas!” (ibid., 85).

el testigo de una meta, un acicate para sí mismo – “la muerte es maestra de la filosofía de la vida (...) la ‘claridad reveladora que la lámpara’²⁸⁹ de la muerte da”²⁹⁰– y para quienes le han sido confiados: “ambulate dum ‘luceum’ habetis”. Toma la muerte como revelador y cifra del amor muy en la línea del *Cantar de los cantares*²⁹¹, Agustín, Juan de la Cruz²⁹², Teresa de Jesús²⁹³, Ignacio de Loyola, Francisco de Borja, Francisco de Asís²⁹⁴ quien, habiendo vivido siempre “conforme al santo evangelio”²⁹⁵, preparó con mimo el dulce encuentro definitivo con el Señor, en extremada penitencia, meditando en la Pasión de Jesús, habiendo tomado junto a sí a tres de sus más íntimos discípulos: León, Ángel y Rufino. En el ápice de esa oración –según testimonio del hermano León– pidió dos gracias a Jesús: sentir los sufrimientos de su Pasión y su desmesurado amor. Y fue escuchado recibiendo los es-

²⁸⁹ En otras ocasiones abunda en esta idea: “Hemos orado para que brille en nuestros muertos la ‘luz’ de la vida eterna, oremos ahora para que el reflejo de esa misma ‘luz’ ilumine la escena de la vida presente (...) aceptar la claridad que nos trae, tremenda y consoladora” (*Homilía* 2.11.1963); para comprender el alcance de la muerte: “Ed ecco la ‘lampada’ della nostra santa Religione venirci incontro per illuminarci, guidarci ed indicare, in ogni momento, quel che si deve pensare e compiere dinanzi al trapasso dalla esistenza nel tempo all’eternità” (*Homilía* 2.11.1965). La muerte es una linterna para la vida: “Noi sappiamo che la morte va considerata come una ‘lanterna’ posta ad illuminare il mutamento della nostra vita temporale, facendoci ben vedere un rapporto di responsabilità nei confronti del nostro destino eterno” (*ibid.*). Expresado en una fecha muy próxima a la *Meditación*.

²⁹⁰ *Meditación*. Luis de Granada dice a propósito de la meditación sobre el juicio final: “Todas estas cosas, bien consideradas, son un grande estímulo y despertador de la virtud” (l.c.).

²⁹¹ “Porque es fuerte el amor como la muerte” (*Cant* 8,6).

²⁹² “...y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo (...) Descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura” (*Cántico* 7,10); “¡Oh llama de amor viva / que tiernamente hieres / de mi alma en el más profundo centro! (...) Matando, muerte en vida la has trocado” (*Llama de amor viva*). “La muerte es remate de todas las pesadumbres y penas y principio de todo bien” (*Cántico* 11,10). “La de las almas transformadas es muy suave y muy dulce” (*Llama* 1,30).

²⁹³ “Es cosa extraña qué apasionado amor es éste (...) que la muerte de acá no la tienen en nada” (*Camino*, 7,1 cód. de Valladolid).

²⁹⁴ Que habla de la “hermana muerte” en su *Cántico de las criaturas* y que preparó con mimo, con extremada penitencia y meditación de la Pasión de Jesús –tomando junto a sí a tres de sus más íntimos discípulos: León, Ángel y Rufino– el dulce encuentro definitivo con el Señor.

²⁹⁵ “Después que el Señor me hubo confiado el ocuparme de los hermanos, nadie me mostró lo que debía hacer, sino que el Altísimo en persona me reveló que debía vivir conforme al santo evangelio” (FRANCISCO DE ASÍS, *San Testamento*).

tigmas del Crucificado. Así, en cuerpo y alma, devino semejante a Jesús²⁹⁶. El espíritu del último Francisco, dramatismo y dulzura –corroído por el dolor y ciego compone el *Cántico al hermano sol*– ha quedado reflejado en dos piezas maestras e intemporales de la liturgia: *Dies irae* y *Stabat Mater*, compuestas por dos hermanos menores, Thomas de Celano y Jacopone de Todi. Pero también hay la muerte por martirio: “no amaron tanto la vida que temieran la muerte”²⁹⁷.

La *Meditación* de Pablo VI es una pieza literaria de elevado lirismo místico, devota y didáctica, además profundamente pastoral. En algunos aspectos es como un panegírico. Un cántico de amor a la Iglesia –que hace pensar en la “Canción de la viña” de Isaías²⁹⁸– pero también a Dios, a la tierra y a la familia humana. Emblemáticamente comienza con palabras, que Pablo utilizó, para despedirse de Timoteo y de sus comunidades: “Tempus resolutionis meae instat. E’ giunto il tempo di sciogliere le vele²⁹⁹”, con otras de Pedro, que hablan de éxodo, itinerancia, trashumancia, como Israel en el desierto: “Certus quod velox est depositio tabernaculi mei”³⁰⁰, y de Ezequiel: “Finis venit, venit finis. La fine! Giunge la fine”³⁰¹. Es verano, tiempo de recolección en Concesio (Brescia) como en Villaverde (Valladolid) y en tantos otros lugares de nuestro entorno. Piensa que la forma adecuada de esta *Meditación* no puede ser la del “monólogo subjetivo”, que se presta a la autojustificación y corre el riesgo de esa autorreferencialidad, contra la que tan frecuentemente previene Francisco –que podría caer en lo que J.B. Metz ha llamado “narcisismo eclesiológico”– sino la del “diálogo con la Realidad divina”, que habla de confrontación dialéctica de quien comparece ante un tribunal, para dar cuenta de toda una vida. Diálogo que ha sido el “chiodo fixo” y gozne de

²⁹⁶ Hasta el punto de que un papa dijo de él que era “la plus parfaite copie du Christ” (GOBRY, I, *St François d’Assise et l’esprit franciscain*, Seuil, Paris 1957, 59).

²⁹⁷ Ap 12,11. “El martirio es un drama; un drama tremendo y sugestivo, cuya violencia injusta y depravada, casi desaparece del recuerdo allí mismo donde se produjo mientras permanece en la memoria de los siglos siempre fúlgida y amable la mansedumbre que supo hacer de su propia oblación un sacrificio, un holocausto; un acto supremo de amor y de fidelidad a Cristo; un ejemplo, un testimonio, un mensaje perenne a los hombres presentes y futuros. Esto es el martirio” (PABLO VI, *Homilía* en la canonización de Carlos Luanga y compañeros (18.10.1964). Dos meses después de haber publicado *Ecclesiam suam*.

²⁹⁸ Is 5,1-2.

²⁹⁹ 2 Tim 4, 6.

³⁰⁰ 2P 1,14. Pedro y Pablo asociados en este momento tan importante.

³⁰¹ Ez 2,7.

toda su existencia³⁰². Se está de acuerdo en afirmar, que esta búsqueda de la forma más adecuada de comunicación, siempre fue para Pablo VI mucho más que un mero procedimiento retórico y estilístico, fue metamorfosis, trabajo de y sobre el cuerpo-propio-texto –del que con tanto énfasis habla J. Kristeva a propósito de Teresa de Jesús³⁰³– de los interlocutores quienes, dialogando, participan en su lógica configuradora y estructurante de identidad en la disponibilidad, ofreciendo el flanco al interlocutor y quedando muy a merced suya³⁰⁴. Entonces: “Credo Domine”³⁰⁵: transfigúrame³⁰⁶.

“Por fin, me gustaría, terminando, estar en la ‘luz’ (...) el acostumbrado drama humano que, al aumentar la ‘luz’, hace crecer la ‘oscuridad’ del destino humano; conforme a la ‘lámpara’ que Cristo nos pone en la mano para el gran paso (...) ‘Ambulate dum ‘luce’ habetis’: Caminad mientras tenéis

³⁰² Esta búsqueda de la forma más adecuada de comunicación siempre fue para Pablo VI mucho más que un mero procedimiento retórico, fue metamorfosis, trabajo sobre el cuerpo-texto de los interlocutores y por ello transfiguración.

³⁰³ Aunque no comparto en todo su lectura: “Je vous salue, Thérèse, femme sans frontières, corps physique érotique hystérique épiléptique, qui se fait verbe qui se fait chair, qui se défait en soi hors de soi, flots d’images sans tableaux, tumultes de paroles cascades d’éclosions, jumeau du Christ (...) Une écriture qui n’est pas une autofiction mais construction de soi” (KRISTEVA, J, *Thérèse mon amour : Sainte Thérèse*, Fayard, Paris 2008). Texto recogido y comentado en J. Kristeva, *Je me voyage: Mémoires. Entretiens avec Samuel Dock*, Fayard, Paris 2016. Monólogo espléndido interpretado por Isabelle Huppert en el teatro Odéon de Paris). Pero también M. Ponty, M. de Certeau, J. Derrida, J. Lacan, R. Barthes, aunque con matices diferentes. CROWNFIELD, D, *Body/Text in Julia Kristeva: Religion, Women, and Psychoanalysis*, State University of New York Press 1992; TAYLOR, C, *Bodies and Texts: Configurations of Identity in the Works of Griselda Gambaro, Albalucía Ángel, and Laura Esquivel*, MHRA, Leeds, 2003; BERTHOZ, A.-ANDRIEU, B. (dir.) *Le Corps en Acte. Centenaire Maurice Merleau Ponty (1908-2008)* Collège de France.

³⁰⁴ El verdadero creyente es oyente de la Palabra: “Habla, Señor, que tu siervo escucha” (). RAHNER, K, *Oyente de la Palabra. Fundamento para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1976. MARCOS MARTÍNEZ, T, “El hombre ante Dios. Ser humano y revelación”, en *Estudio Agustiniiano*, vol. XX-Fasc. 1, 1985, 3-60.

³⁰⁵ Hablando del momento presente: “Deberíamos caracterizar este momento de nuestra vida religiosa con esta profesión de fe, firme y convencida, pero siempre humilde y temblorosa, semejante a la que leemos en el evangelio hecha por el ciego de nacimiento, a quien Jesús con bondad igual a su potencia había abierto los ojos: ‘¡Creo, Señor!’” (Jn 9,38). Dos años antes del Año de la Fe (1967-1968) que culminó con el “*Credo del pueblo de Dios*”.

³⁰⁶ Voy a subrayar, en esta *Meditación*, los términos y expresiones relacionados con la ‘luz’ y con la ‘transfiguración/transformación/reforma/conversión’, constantes en el pensamiento de Pablo VI, muchos de ellos presentes también en *Ecclesiam suam*. Sorprendido por la abundancia de las expresiones de este tipo cito in extenso. Viéndolo expresarse en estos términos ¿Es coherente sostener la imagen de un Pablo VI sombrío? Decididamente no.

‘luz’ (*Jn* 12. 55) (...) “...el fin de la vida temporal, si no está ‘oscurecido’ por la enfermedad, tiene una ‘peculiar claridad oscura’ (...) la de los recuerdos tan bellos, tan atrayentes, tan nostálgicos y tan ‘claros’ ahora ya (...) Allí está la ‘luz’ que descubre la desilusión de una vida fundada sobre bienes efímeros y sobre esperanzas falaces. Allí está la ‘luz’ de los oscuros y ahora ya ineficaces remordimientos. Allí está la ‘luz’ de la sabiduría que por fin ‘vislumbra’ la vanidad de las cosas (...) y después, lo diré en esta ‘despedida luminosa’ (...) esta escena fascinante y misteriosa es un ‘reverbero’: es un ‘reflejo’ de la primera y única ‘Luz’; (...) una iniciación, un prelude, un anticipo, una invitación a la visión del ‘Sol’ invisible (...) Pero ahora, en este ‘ocaso revelador’, otro pensamiento, más allá de la última ‘luz vespertina’, presagio de la ‘aurora eterna’, ocupa mi espíritu” (...) Después yo pienso aquí ante la muerte, maestra de la filosofía de la vida (...) Ahora habría que volver a meditar todo con ‘la claridad reveladora que la lámpara de la muerte’ da a este encuentro (...) El ‘ocaso de la vida’ presente, que había soñado reposado y sereno, debe ser, en cambio, un esfuerzo creciente de ‘vela’, (...) Su muerte fue ‘revelación’ de su amor por los suyos (...) la muerte es un ‘progreso’ en la comunión de los Santos (...) La oración final de Jesús (*Jn* 17), ‘revelarles’ la verdad, hacerlos hijos de Dios y hermanos entre sí”.

Sorprende la conciencia, que tiene de sus limitaciones físicas y de la complejidad de la situación que le envuelve, y que por ello se plantea³⁰⁷ –seriamente y no como pose de circunstancia– si no sería oportuno que otro asumiese las responsabilidades, que desde hace poco le constriñen:

“‘Servus inutilis sum: Soy un siervo inútil’: “Recuerdo el anuncio que el Señor hizo a Pedro sobre la muerte del Apóstol: ‘amen, amen dico tibi... cum... senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget, et ducet quo tu non vis’ (...)”³⁰⁸. Después añadió: ‘Sígueme’ (*Jn* 21, 18-19). Te sigo. Y advierto que yo no puedo salir ocultamente³⁰⁹ de la escena de este mundo (...) tantos hilos me unen a la familia humana, tantos a la comunidad que es la Iglesia”³¹⁰.

³⁰⁷ ¡Tan pronto, tan lejos, tan hondo! Desde el comienzo tiene clara conciencia de su indignidad, precariedad y pequeñez, lo que él gusta de llamar su “pochezza”: “La Providenza ha, sì, tanti modi d’intervenire nel gioco formidabile delle circostanze, che stringono la mia pochezza (...) La mia elezione indica due cose: la mia pochezza; la Tua libertà, misericordiosa e potente” (*Meditación*). Ya se había expresado así en memorable ocasión: “Así os acoge el más pequeño de entre vosotros (vestrum minimus / il più piccolo)” (PABLO VI, *Discurso de Apertura de la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II* 29.IX.1963).

³⁰⁸ Vide supra DÍEZ BARROSO, S, ‘Alius te cinget’, en *Estudio Agustiniano*, vol L-Fasc 1 -2015.112-116) el alcance de esta expresión, que aparece reiteradamente en Pablo VI.

³⁰⁹ Ni puede, ni quiere, ni debe: ¡No se enciende una lámpara para ponerla debajo del clemín (...) alumbre así vuestra luz! (*Lc* 11,33). Utiliza frecuentemente () el símil de la ‘escena’

Tal vez aperearse de aquella determinada forma de servicio, no del amor a Cristo y a la Iglesia³¹¹. En esto, nuevamente, la referencia a Pablo es inevitable³¹². Se le plantea el mismo dilema que a él: “Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor; mas, por otra parte, quedarme en la carne es más necesario para vosotros”³¹³. Lo mismo Sta Teresa de Jesús quien, para mejor servirle en sus hermanas, atempera sus ansias de morir: “El deseo y ímpetus tan grande de morir se me han quitado, en especial desde el día de la Magdalena, que determiné de vivir de buena gana por servir mucho a Dios, si no es algunas veces; que todavía el deseo de verle, aunque más le desecho, no puedo”³¹⁴; “diome deseo de no me morir tan presto, porque tuviese tiempo para emplearme en esto, y quedé con gran determinación de padecer”³¹⁵.

La pro-existencia de Jesús les marca el camino a sus discípulos – “tradidit semetipsum”. También Jesús es referencia para Pablo VI en su amor a la Iglesia: “dilexit Ecclesiam: amó a la Iglesia”. Nuevamente la Iglesia, en este supremo y decisivo instante, se hace particularmente presente. Muestra lo que ha significado siempre para él³¹⁶ y manifiesta que desea, supremo gesto de amor, inmolarse por ella:

“Por tanto ruego al Señor que me dé la gracia de hacer de mi muerte próxima don de amor para la Iglesia³¹⁷. Puedo decir que siempre la he amado; fue su amor quien me sacó de mi mezquino y selvático egoísmo y me

para referirse a la vida del hombre sobre la tierra. H.U.v. Balthasar irá más lejos y estructurará, como es sabido, la historia de la salvación como “Theodrama”.

³¹⁰ *Meditación*. Habían transcurrido únicamente dos años desde su elección.

³¹¹ Lo confirma pronunciando el “fiat” de María y el “Tu scis quia amo Te” de Pedro. Amar hasta el fin como Jesús –in finem dilexit (Jn 13,1)– y al que ruega con palabras del *Anima Christi*: “Ne permitas me separari de Te”, teniendo su “consumatum est” (Jn 19,30) como horizonte: “Recojo las últimas fuerzas y no me aparto del don total cumplido”.

³¹² Benedicto XVI ha recordado que su dimisión no es algo inédito, que Pablo VI ya había tomado, antes que él, la decisión de hacerlo.

³¹³ *Filp* 1, 23-24.

³¹⁴ TERESA DE JESÚS, Santa *Cuentas de conciencia* 18^a Ávila 22 de julio 1571.

³¹⁵ *Ibid.*, 33^a, Sevilla, 22 de julio, fiesta de la Magdalena, de 1575.

³¹⁶ Y dice significativamente que en este punto conviene “recordar ‘le mystère de Jésus’ de B. Pascal”. Agonía, soledad, expiación, solidaridad: “en agonie jusqu’à la fin du monde”.

³¹⁷ La máxima prueba de amor (Jn 15,13); en ella está su tesoro y su corazón (Mt 6,21).

encaminó a su servicio³¹⁸; y para ella, no para otra cosa, me parece haber vivido³¹⁹. Pero quisiera que la Iglesia lo supiese; y que yo tuviese la fuerza de decirselo³²⁰, como una confidencia del corazón³²¹ que sólo en el último momento de la vida se tiene el coraje de hacer³²².

Desde sus primeros pasos, estuvo inserto en la Iglesia y le fue siempre fiel sin solución de continuidad. Por tanto está más que justificada esta encendida confesión de amor hacia ella. Pero en la Iglesia, por la Iglesia, ama a todos y cada uno de los hombres gracias a que se han dilatado los espacios de su caridad³²³ y porque siempre comprendió su ministerio como “*amoris officium*”³²⁴, amor universal e integral hasta coincidir con los límites del universo³²⁵. Amor clarividente que ausculta, discierne, recrea los estragos causados por “el mal que hay en la tierra”, para instaurar la paz mesiánica, otra de sus coordenadas pastorales y existenciales³²⁶ ¿Cómo extraña tanto, incluso actualmente, que Pablo VI hablase de la presencia del demonio en la Iglesia³²⁷? No era pesimismo, tampoco manía persecutoria, o desengaño en los mal nombrados atormentados y sombríos últimos años, porque el De-

³¹⁸ Toda la vida de Pablo VI fue ‘servicio’ público, fue liturgia, logiké latreia, libación espiritual de sí.

³¹⁹ Es la exclusividad, que pondrá como fundamento en el celibato sacerdotal (cf *Sacerdotalis caelibatus*), pero también la obediencia y el espíritu de pobreza (*Ecclesiam suam* 27, 40, 41, y especialmente 53-58). De este modo aparece que *Ecclesiam suam* fue mucho más que un escrito programático, fue una carta de arras para un compromiso nupcial, a la que en esta meditación, como en un codicilo, se le añaden algunas especificaciones.

³²⁰ Importancia de la expresión explícita, que crea realidad haciendo existir y, al testificar auto-implicándose, testifica.

³²¹ Susurro y requiebro, mimo.

³²² *Meditación*.

³²³ Vide supra DÍEZ BARROSO, S., “Dilatentur spacia caritatis”, en *Estudio Agustiniano*, vol. L-Fasc. 1-2015, 116-120.

³²⁴ Su primer mensaje al mundo entero coincide con la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús (22.6.1963).

³²⁵ Como quería P. Teilhard de Chardin: “El amor es la afinidad que une y reúne los elementos del mundo, el amor es el agente de la síntesis universal”. Amor, pues, a la Iglesia y a la tierra, como confesó en cierta ocasión a su gran amigo G. Bernanos: “Cuando me muera, decid al dulce reino de la tierra que yo lo amaba más de lo que nunca he osado confesar”. ¡También mi pan de infancia, cocido al amor de lumbre, guardaba miga mollar, tierna, tras el áspero y crujiente cortezón!

³²⁶ La paz, otra de sus coordenadas existenciales y pastorales (*Ecclesiam suam*, 17 *passim*).

³²⁷ PABLO VI, 29.6.1972; 15.XI.1972.

monio existe y es el propio Jesús quien alerta contra las mañas y asechanzas del Maligno. Pablo VI no es un ingenuo, ama al mundo al estilo de Jesús por eso dice que es digno de compasión, aunque en él haya mucho mal y en él esté presente el Maligno, con quien no es posible dialogar. Este asunto no es agua pasada. Recientemente, en el Sínodo sobre la familia³²⁸, el arzobispo de Astana (Kazajistán), Tomash Peta ha dicho, utilizando una expresión de Pablo VI, que “el humo de Satanás ha entrado en el aula Pablo VI”, para referirse a la permisión de la comunión de los divorciados, de la cohabitación y de la homosexualidad³²⁹. Sin demonizar la realidad hay que discernir lúcidamente y confesar la presencia inequívoca del Demonio en ella.

La honda preocupación que siente por la Iglesia le lleva a exhortarla, para que se mantenga fiel a la misión que Cristo le ha confiado³³⁰. Es deber perentorio de la Iglesia recordar su “naturaleza” y “misión”, para implicarse, desde el centro de sí misma, en el discernimiento de cuáles son las “verdaderas necesidades de la humanidad”, para no dar palos de ciego, no matar moscas a cañonazos o hacer brindis al sol, pero sí haciendo un sabio y valiente ejercicio de caridad política³³¹. La transfiguración, pues, como brújula, empeño y meta. La transformación que oramos³³². En el tablero de la vida se juega mucho pero el desenlace de la partida será al final. Por ello hay ardiente espera en el anhelado encuentro que le hace suspirar: ¡Mara-natha!³³³ Un morir de no morir. Que venga la muerte, dulce cauterio³³⁴. Lo

³²⁸ Octubre 2015.

³²⁹ No juzgo la justeza de la expresión, simplemente la cito a título de inventario.

³³⁰ “Y, ¿qué diré a la Iglesia a la que debo todo y que fue mía? Las bendiciones de Dios vengan sobre ti; ten conciencia de tu naturaleza y de tu misión, ten sentido de las necesidades verdaderas y profundas de la humanidad; y camina pobre, es decir, libre, fuerte y amorosa hacia Cristo. Amén. El Señor viene. Amén”. El subrayado es mío y remite al núcleo de *Ecclesiam suam*.

³³¹ Por ejemplo, en esta época tan light, en que austeridad es considerada austericidio, suele pasar, con harta frecuencia, por “necesidad” lo que tal vez no lo sea tanto. En ese caso Caritas, y toda la acción socio-caritativa de la Iglesia, tendría ante sí un verdadero reto de discernimiento, que compromete su identidad al trasegar su epicentro – charitas Christi³³³– y diluirlo transmutándolo en ardite, cuando por el contrario debería reconvertirse hacia “el unum necessarium: la única cosa necesaria”: su verdadero y único fulcro, para transformarse y transformar.

³³² “Que él nos ‘transforme’ en ofrenda permanente, para que gocemos de tu heredad junto a tus elegidos” (*Plegaria Eucarística III*). Inacabados, siempre en camino, en trance de consumación. Siembra y ofrenda para ser comulgados.

³³³ *Ap.* 22,20.

³³⁴ Entrevisto, urgido y cantado tan magistralmente por Juan de la Cruz: “¡Oh llama de amor viva!: rompe la tela de este dulce encuentro; ¡oh cauterio suave!: matando, muerte en

desea para sí, también para la Iglesia su hija, hermana, esposa, madre. De ahí la premura con que la intima a permanecer vigilante, y como al acecho, frente a las fuerzas, que pretenden distraerla o alejarla de su cometido en la tierra y en la historia: “No es sabia la ceguera ante este destino indefectible, ante la desastrosa ruina que comporta³³⁵, ante la ‘misteriosa metamorfosis’ que está para realizarse en mi ser, ante lo que se avecina”³³⁶.

No obstante, en su confrontación con la muerte, el arraigo de su fe y su confianza en Dios fueron puestos a prueba con motivo del asesinato de su amigo íntimo Aldo Moro. Allí pronunció, con el corazón profundamente herido, palabras tan tremendas como éstas: “¡Señor, escúchanos! ¿Quién

vida la has trocado; ¡oh ‘lámparas de fuego’!: calor y ‘luz’ dan junto a su querido; ¡cuán manso y amoroso... cuán delicadamente me enamoras! (S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*). Pero también Teresa de Jesús: “Vivo sin vivir en mí / y de tal manera espero / que muero porque no muero”.

³³⁵ De ella ha dejado elocuentes imágenes Juan de Valdés Leal (*Jeroglíficos de las postimerías: ‘In ictu oculi’; ‘Finis gloriae mundi’*). La piedad cristiana se ha detenido en el *memento mori* como en escuela para bien vivir: “¡Tiembla y palidece quien lo ve!... ¡Cuántos, sólo por haber contemplado a un pariente o amigo muerto, han mudado de vida y abandonado el mundo! Pero todavía inspira el cadáver horror más intenso cuando comienza a descomponerse (...) Por fin, al poco tiempo, nadie habla ya de él, ya hasta sus deudos más allegados no quieren que de él se le hable, por no renovar el dolor. (...) ‘Reducido como a tamo de una era de verano que arrebató el viento...’ (Dan 2,35). Esto es el hombre: un poco de polvo que el viento dispersa” (ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, San, *Preparación para la muerte*, Apostolado Mariano, Sevilla, 2005).

³³⁶ Pablo VI, *Meditación*. Creo que con la expresión ‘misteriosa metamorfosis’ no se refiere, ni única ni principalmente, al deterioro físico sino a la ‘transformación en Cristo’: “Todos seremos transformados por la victoria de Jesucristo, nuestro Señor (cf. *1 Co 15, 51-58*)”. Dice Benedicto XVI, a propósito de la ‘transformación’ obrada en el propio S. Pablo: “El significado de esta ‘misteriosa transformación’, de la que nos habla la segunda lectura breve de esta tarde, se muestra admirablemente en la historia personal de san Pablo (...) esa ‘transformación’ no es resultado de una larga reflexión interior, y tampoco fruto de un esfuerzo personal. Es ante todo obra de la gracia de Dios que obró según sus caminos inescrutables (...) Por la gracia de Dios soy lo que soy (*1 Co 15, 10*). (...) La experiencia personal que vivió san Pablo le permitió esperar con fundada esperanza la realización de este ‘misterio de transformación’, que concernirá a todos aquellos que han creído en Jesucristo y también a toda la humanidad y a la creación entera (...) ‘En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, cuando suene la última trompeta..., los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados’ (*1 Co 15, 52*). Ese día, todos los creyentes serán ‘conformados’ a Cristo y todo lo que es corruptible ‘será transformado’ por su gloria (*1 Co 15,53*)” (BENEDICTO XVI, *Homilía en la fiesta de la conversión de S. Pablo*, 25.1.2012). Transfiguración y transformación, dos nombres para una misma realidad, que la gracia conforma.

puede escuchar nuestro lamento una vez más, sino Tú, Dios de la vida y de la muerte? No has atendido nuestra súplica por la incolumidad de Aldo Moro, de este hombre bueno, apacible, sapiente, inocente y amigo; pero Tú, Señor, no has abandonado su espíritu inmortal marcado con la fe en Cristo, que es la resurrección y la vida. Por él, por él”³³⁷. Sin embargo no sucumbió a la prueba, también Dios había consentido que Lázaro se le muriera a Jesús para confirmar la fe en la vida eterna. La muerte clava su aguijón, desmonta seguridades, le hiere al ser humano en lo más hondo de su corazón, pone a prueba la esperanza pero no la derrota. La muerte amortizada por el amor, vencida por la Vida.

Resumiendo. La metamorfosis de la muerte, para que sea coherente y eficaz, y no acabe en puro desastre, ha de culminar, como en el grano de trigo, las sucesivas metamorfosis de la vida, que reciben luz y sentido de la metamorfosis por antonomasia, la Resurrección de Cristo, prefigurada en su Transfiguración.³³⁸ En cuyo caso la muerte es vivida con paz³³⁹. Por cierto, esta *Meditación ante la muerte* finaliza con las mismas palabras, con las que comienza *Ecclesiam suam*: “Habiendo Jesucristo fundado su Iglesia para que fuese al mismo tiempo madre amorosa de todos los hombres y dispensadora de salvación”³⁴⁰. Pablo VI quiere concluir por donde comenzó: como al principio, ahora y siempre, cangilón de noria, que incesantemente aflora Vida tras abrevar en su manantial, Cristo, Luz de Luz, Luz del mundo y de la Iglesia, surtidor que brinca hasta la vida eterna retozando como Cordero. Muerte ¿dónde está tu victoria?

³³⁷ PABLO VI, *Misa exequial por el eterno descanso de Aldo Moro*, Basílica de S. Juan de Letrán, 13 de mayo de 1978. Apenas tres meses antes de su propia muerte. Previamente había escrito una carta a las Brigadas rojas (21 de abril de 1978) intercediendo por él, ofreciéndose como rehén a cambio de Aldo. Todas las gestiones fueron infructuosas.

³³⁸ A propósito de cómo vivió Jesús la muerte dice: “¿Qué fue toda la vida de Jesús sino una continua muerte, siempre trayendo la que le habían de dar tan cruel, delante de los ojos?” (*Camino de perfección*, Cód. de Vallad 42,1).

³³⁹ “La de las almas transformadas es muy suave y muy dulce” (JUAN DE LA CRUZ, *San, Llama* 1,30). Como la desea para sí el batallador Unamuno: “Méteme, Padre eterno, en tu pecho, misterioso hogar, dormiré allí, pues vengo deshecho del duro bregar” (*Epitafio para su tumba*), que hace pensar en Ps 3,6; que los Padres aplican a Cristo muerto y resucitado, según la Biblia de Jerusalén.

³⁴⁰ *Ecclesiam suam*, 1.

17. “¡OH NOCHE SOSEGADA... EN PAR DE LOS LEVANTES DE LA AURORA!”³⁴¹

Al final de nuestro viaje apostamos firmemente por una determinada identidad del beato Pablo VI. Con el paso del tiempo se han ido sedimentando los puntos de vista. Es cierto que estamos ante una persona particularmente poliédrica y compleja, pero siempre entrañable, en la que los contrastes conviven en pugnaz dialéctica: ensimismado, dubitativo, doliente, reservado, cariñoso, tierno, diáfano, distinguido, resuelto, agradecido, frágil, respetuoso, circunspecto, detallista, exigente, serio, débil, tímido, condescendiente, risueño, confiado, prudente, sencillo, dialogante, perspicaz, determinado, clarividente, discreto, piadoso, entrañable, creativo, elegante, sutil, generoso, humilde, religioso, profético, sensible, místico, poético, íntegro, compasivo, trabajador, amigable, inteligente, familiar, moderno, caritativo, diplomático, estudioso, paciente, austero, intuitivo, listo, valiente, fiel, tradicional, bueno. Una persona en quien está fuera de duda su amor a Cristo y a la Iglesia³⁴², su apuesta por el diálogo, su preocupación por la salvación universal, la unidad de los cristianos, el depósito de la fe, la paz y la promoción integral del ser humano. Todo ello vivido en clave de transfiguración, como ha quedado abundantemente expuesto en lo que precede. J. Ratzinger viene a corroborarlo, cuando dice de él: “De tal manera se convirtió cada vez más en un hombre de bondad profunda, pura y madura (...) al final, nuestra memoria conserva la imagen de un hombre que tiende la mano”.

Llegados a este punto quiero creer que estas reflexiones tal vez hayan contribuido a arrojar un poco de luz –luz de luz– sobre la persona de Pablo VI y su proceso de transfiguración, que aún continúa y que alcanzará un punto álgido, cuando sea canonizado a mediados del próximo mes de octubre. Valga como contrapeso a la imagen de ensimismado, huidizo, dubitativo, amargado, integrista y tenebroso, que a muchos les dejó quien, como

³⁴¹ JUAN DE LA CRUZ, San, *Cántico Espiritual*, estrofa 14, versos 64 y 65. Pero también: “En una noche oscura, / con ansias, en amores inflamada, / ¡oh dichosa ventura!, / salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada; // en la noche dichosa, / en secreto, que nadie me veía / ni yo miraba cosa, / sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía” (JUAN DE LA CRUZ, San, *Noche oscura*, estrofas 1 y 3).

³⁴² Hacemos nuestras las palabras de Juan Pablo I sobre él apenas elegido Papa: “En quince años de pontificado, este Papa ha demostrado, no sólo a mí, sino a todo el mundo, cómo se ama, cómo se sirve y cómo se trabaja y se sufre por la Iglesia de Cristo” (*Angelus* 27.8.1978).

él, desde siempre, vivió en vecindad de luz: el Papa que comenzó su andadura risueño, esperanzado y la terminó acorralado, esquivo, triste, agobiado pero irrenunciablemente místico³⁴³, aunque con su particular noche oscura, hijo fiel de Su/su Iglesia nuestra madre, a la que amó y nos enseñó a amar, como señaló Juan-Pablo I con estas bellísimas y sentidas palabras en su primer Ángelus: “En quince años de pontificado, este Papa ha demostrado, no sólo a mí, sino a todo el mundo, cómo se ama, cómo se sirve y cómo se trabaja y se sufre por la Iglesia de Cristo”³⁴⁴ ¿Cómo conseguirlo? Las orientaciones, que daba la encíclica *Ecclesiam suam* para su tiempo, siguen siendo muy válidas, operativas y acertadas para el nuestro³⁴⁵, como frecuentemente nos recuerda Francisco en su magisterio ordinario y extraordinario. Leerla, reflexionarla, orarla y, sobre todo, practicarla sería uno de los mejores modos posibles de justipreciarla y al Papa que la escribió.

18. EL MÁS BELLO COLOFÓN

Así las cosas, puede colegirse mi resistencia a limitar la transfiguración de Pablo VI a una bella comparación, que simplemente nombraría un proceso casi meramente estético, una aparición fugaz, como una lágrima de S. Lorenzo, que se limitaría a maquillar la fealdad y el rastrojo desolador de la muerte. Es más, muchísimo más. Lo es en la estructura de la vida cristiana y en la de Pablo VI, porque sencillamente lo es para el mismo Cristo, como atestigua J. Ratzinger: “En el Cristo transfigurado se revela mucho más aquello que es la fe: transformación, que en el hombre acontece en el curso de toda la vida”³⁴⁶. Si toda la vida de Pablo VI bañó en la luz del Tabor no podía por menos que terminar con el más bello colofón. El designio del Padre Creador de los astros³⁴⁷, del Hijo único de Dios, Luz de Luz³⁴⁸ y de Quien es Luz que ilumina

³⁴³ Como ‘mística’ es, a fin de cuentas, la esencia misma de la Iglesia: “Su esencia íntima, la principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en su mística unión con Cristo” (PABLO VI, *Discurso en la clausura de la Tercera Sesión del Vaticano II*, 21.XI.1964, 23, en la que se promulgó la constitución *Lumen gentium* y se declaró a María ‘Madre de la Iglesia’).

³⁴⁴ *Angelus* 27.8.1978.

³⁴⁵ Francisco remite constantemente a Pablo VI reivindicando y reivindicando su ejemplo y su magisterio.

³⁴⁶ RATZINGER, J., obispo de München/Freising, *Homilía en la misa funeral por Pablo VI* (10.VIII.1978).

³⁴⁷ Santiago 1,17.

³⁴⁸ Credo niceno constantinopolitano.

las almas y Fuente del mayor consuelo³⁴⁹, quiso llamar a Pablo VI, junto Sí, a su casa, a su gloria inmarcesible y eterna, precisamente el día, en que la Iglesia celebra la fiesta de la Transfiguración del Señor, como prolijamente aparece en este escrito. Pues bien, ese día, unas horas antes de su muerte, al rezo del *Angelus*, glosó Pablo VI este misterio diciendo: “La Transfiguración del Señor, recordada por la liturgia en la solemnidad de hoy, proyecta una ‘luz deslumbrante’ sobre nuestra vida diaria y nos lleva a dirigir la mente al destino inmortal que este hecho esconde”³⁵⁰. Gloria de Cristo³⁵¹ y gloria del hombre³⁵². Ambos unidos en inextricable destino por voluntad de quien quiso tomar la naturaleza humana y anticipando como primicia incruenta en el Tabor –nuevo Sinaí, nuevo Carmelo– el sacrificio del Gólgota y la encomienda del Monte de los olivos, que desemboca en Pentecostés y en el bautismo:

“Quel corpo, che si ‘trasfigura’ davanti agli occhi attoniti degli apostoli, è il corpo di Cristo nostro fratello, ma è anche il nostro corpo chiamato alla gloria; quella ‘luce’ che lo inonda è e sarà anche la nostra parte di eredità e di ‘splendore’. Siamo chiamati a condividere tanta gloria, perché siamo ‘partecipi della natura divina’ (2 P. 1, 4). Una sorte incomparabile ci attende, se avremo fatto onore alla nostra vocazione cristiana: se saremo vissuti nella logica consequenzialità di parole e di comportamento, che gli impegni del nostro battesimo ci impongono”³⁵³.

Pablo VI estuvo entre nosotros 81 años y apenas le conocimos³⁵⁴. Su mera presencia dejaba transparentar, envuelta en frágil y pudorosa timi-

³⁴⁹ Secuencia de Pentecostés. Precisamente en la fiesta de Pentecostés Pablo VI celebró sus bodas de oro sacerdotales, y en la homilía de ese día dijo: “La Pentecoste tutti ci prende, e tutti ci fa pensosi e commossi, mentre ‘splende’ nelle nostre anime ‘qualche bagliore d’una chiarezza nuova’, la ‘luce dei cuori’, piena di amore e di verità. È la festa della sapienza, la festa della carità, della consolazione, del gaudio, della speranza, della santità. È la inaugurazione della civiltà cristiana, La Pentecoste”. (PABLO VI, *Homilía*, 18.V.1970). Como en la Transfiguración de Jesús. Allí figura y anticipo, aquí realidad en prospectiva.

³⁵⁰ PABLO VI, *Angelus*, 6.VIII, 1978.

³⁵¹ “Sulla cima del Tabor, Cristo disvela per qualche istante lo ‘splendore della sua divinità’, e si manifesta ai testimoni prescelti quale realmente egli è, il Figlio di Dio, ‘l’irradiazione’ della gloria del Padre e l’impronta della sua sostanza (Cfr. *Hebr.* 1, 3)”. (*Ibid.*)

³⁵² “...ma fa vedere anche il trascendente destino della nostra natura umana, ch’egli ha assunto per salvarci, destinata anch’essa, perché redenta dal suo sacrificio d’amore irrevocabile, a partecipare alla pienezza della vita, alla ‘sorte dei santi nella luce’ (Col. 1, 12)”. (*Ibid.*)

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ URGENTI, A, *Paolo VI. Un Papa da riscoprire*, Torino, 1985. José Luís Martín Descalzo ha escrito de Pablo VI que fue “el Papa a quien no aprendimos a querer en España”.

dez, una jugosa vida interior que rimaba a lo divino. Vivió, como propia, la vida de muchos; sentía la Iglesia³⁵⁵, la amaba profundamente y transmitía amor a ella en Cristo Jesús, por el que lo había dado todo como decía en su *Testamento*. Era entrañable y se dejaba querer, a pesar de las apariencias de frialdad y distancia que, también en este caso, engañaban. De Pablo VI les queda a muchos un agradecido recuerdo: “A su muerte hallaron fin la contestación, la burla, hasta la calumnia a la persona: ‘Ha sido grande’, se dijo, ‘un constructor de futuro y de civilización’ ¡Pasará a la historia!”³⁵⁶. Pero para otros seguirá siendo el Papa de las indecisiones, de las tormentas, por las turbulencias, que hubo de afrontar, sobre todo en la aplicación del Vaticano II y porque últimamente vivió sobrecargado. En todo caso siempre se manifestó fiel a sí mismo, escrutando en todo momento lo que el Señor quería de él a cada instante y siguiendo, contra viento y marea, la dirección, que percibía le iba sugiriendo y que él pensaba que le convenía a Su Iglesia, no a las iglesiolas de bandos y tendencias.

Termino con dos testimonios, que apuntan a la estela, que está llamada a dejar una vida como la suya y que están teniendo verdadero aliento profético. En primer lugar, unas palabras del P. Bevilacqua –a juicio de J.M^a Laboa ‘tal vez quien mejor conocía a Montini’– que poco después de su elección como Papa decía:

“Montini no será un Papa fácil, está destinado a reinar en medio de grandes contrastes, tal vez a suscitar la incompreensión de los contemporáneos. Pero, cuando se realice una valoración del pontificado se constatará que fue uno de los Papas más sensibles para con las exigencias del propio tiempo, porque vivió intensamente la condición crítica de su época y se esforzó de manera ejemplar en interpretar lo que el Papa Juan llamaba ‘los signos de los tiempos’”³⁵⁷.

El otro, es de José Luis Martín Descalzo, periodista en el Concilio, corresponsal en Roma, teólogo, novelista, poeta, dramaturgo, columnista y director, de cuya sensibilidad y enjundia nos ha dejado sobrados ejemplos de acertadas prolepsis:

³⁵⁵ DANIELOU, J.-VORGLIMLER, E, (ed.), *Sentire Ecclesiam* (Festschrift H.Rahner), Friburgo, Basilea, Viena, 1961.

³⁵⁶ CREMONA, C, *Pablo VI*, Palabra, Madrid, 1995, 19.

³⁵⁷ Citado por LABOA, J.M, *Historia de la Iglesia*, Época contemporánea, BAC, Madrid, 2002, 362.

“Hace tres años, y en esta misma página de ABC, me atreví a escribir: ‘Tengo la certeza de que Pablo VI será un Papa creciente y que la Historia le amará más de lo que le hemos amado’. Si escribo hoy es para constatar que aquella ‘profecía’ está comenzando a cumplirse y que tres años más tarde Pablo VI recoge más amor del que le rodeara entonces en torno a su solitaria muerte”.

Y, además, nos deja este entrañable recuerdo, que hago mío:

“Lejos queda ya la tiara y los cartapacios burocráticos que ocupaban su mesa. Lejos el brillo y el esplendor. Lejos también las horas de angustia en que la Iglesia entera parecía querer exprimirle el corazón. Ya sólo quedan la verdad y la ternura: la de un alma que amó mucho más de lo que se atrevía a decir; y la de un corazón que fue mucho menos amado de lo que merecía. Pero la muerte no interrumpe nada: tal vez por eso tres años después yo le siento crecer en el mundo y en mi corazón”³⁵⁸.

Hoy, como no cesa de decir Francisco, la Iglesia del Señor, *Ecclesiam suam*, se prepara para una nueva singladura, en la que irán variando los interlocutores, pero en la que siempre habrá que dar respuestas pertinentes. Hoy, por ejemplo, ha cambiado el escenario, que tenía como contexto la encíclica ‘*Ecclesiam suam*’. Los interlocutores en el mundo ya no son ni el marxismo, ni el ateísmo, ni unos cristianos galvanizados por el Concilio o levantados por ansias de liberación, ni la increencia, sino la globalización, el pensamiento único, el relativismo, la indiferencia religiosa y muchos cristianos consumistas y de relumbrón. Por tanto, al ‘diálogo’ ha de incorporarse el ‘testimonio’ y darle valor a la vivencia de la fe, más allá de una simple adhesión empática y corporativista a la Iglesia. Hoy se le exige al cristiano ‘pertenecer’ (a ella) sin que ella le pertenezca, sin que la considere un coto cerrado³⁵⁹. De cara a la evangelización el cristiano debe mostrar modos de comportamiento coherentes con la fe que profesa, más que insistir en la superfetación de manifestaciones públicas de culto “rumbo que conduce derecho al encerramiento de la Iglesia en sí misma, a la restauración de modos de presencia en la sociedad ya superados, a la marginación y eliminación de las más mínimas disidencias y a la instauración en su seno de un estilo de vida sectario”³⁶⁰. Leyendo esto no puedo por menos

³⁵⁸ MARTÍN DESCALZO, J.L., ‘Pablo VI el Papa creciente’, en la tercera de ABC, 6.8.81.

³⁵⁹ MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander, 1988, 11.

³⁶⁰ *Ibid.*, 12.

de entrever una fuerte connivencia entre dichas pretensiones y las que tuvo Pablo VI al escribir *Ecclesiam suam*: “uno spontaneo desiderio di confrontare l’immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle ed amò, come sua Sposa santa ed immacolata e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta (...) rispondente al concetto iniziale da un lato, all’indole della umanità ch’essa andava evangelizzando e assumendo dall’altro”³⁶¹. Una tarea incesante e ineludible para cada generación de cristianos³⁶².

Por tanto, en definitiva, no se le justiprecia a Pablo VI, cuando se reduce su transfiguración a “un rostro juvenil”, que adquirió al morir, según testimonio de su secretario Mons. Macchi, o a esa “noche transfigurada” según bella metáfora de Eduardo de la Hera Buedo³⁶³. Como si el todo se redujera a un fútil cambio de apariencia, a un fuego de artificio. Es decir, no estamos ante un mero punto de llegada, sino que el resplandor final en su muerte se corresponde, más bien, con el avivar de un rescoldo que *–lumen Christi–* desde siempre³⁶⁴ ardió en su vida, amor por la Iglesia-en-el mundo y le transformó. Hablando, pues, de Pablo VI, no recordamos a una reliquia del pasado³⁶⁵. Sigue vivo en comunión de amor con Su/su Iglesia *–Ecclesiam suam–* la de aquí abajo, que brega en la intrahistoria, y con la celestial, a la que será solemnemente asociado con justicia³⁶⁶ mediante su canoniza-

³⁶¹ Pablo VI, *Ecclesiam suam*, n.11.

³⁶² “En tiempos de opiniones diversas, de cambios abundantes, de formas de pensar tan distintas y a veces tan distantes, parece oportuno acercarse a Jesús, para ver qué nos dice” (OSORO SIERRA, C, *A la Iglesia que amo*, Narcea, Madrid, 1989,77).

³⁶³ HERA BUEDO, E. de la, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, BAC, Madrid, 2002.

³⁶⁴ Pablo VI lo decía en la homilía con motivo de la celebración del XV aniversario de su coronación (29.6.1978): “... nuestro espíritu que continuamente se prepara al encuentro con el justo Juez (cf. 2 Tim 4, 8)”.

³⁶⁵ Así lo reconocía Giovanni María Vian, experto en su pensamiento y especialmente vinculado a la biografía de Pablo VI, al ser invitado a hablar de él durante el Simposio organizado por la Conferencia Episcopal Española: “He pretendido mostrar a un hombre que fue un cristiano moderno, un apasionado de Cristo que se cuestionó a fondo sobre las grandes preguntas de la vida, la muerte, la pobreza, el mundo contemporáneo, el mal...” (Alfa y Omega, n.2016, 9.03.2017).

³⁶⁶ “Sanctitas clarior in dies altiorque est mysterii Ecclesiae declaratio et significatio, donec haec, plenam in caelis compaginem assecuta in summa caritatis beatitudine adorabit Deum et Agnum qui occisus est” (*Lumen gentium*, n. 51). PABLO VI, *Sanctitas clarior. Processus de causis beatificationis et canonizationis aptius ordinantur*, motu proprio 19.3.1969. La Iglesia le reconoce como acreedor de las condiciones que él dispuso que debían concurrir para ser canonizado: Ut vero praecleara huiusmodi sanctitatis exempla probe dignoscantur,

ción el mes de octubre de dos mil dieciocho, a los cuarenta años de su fallecimiento. Cabal reconocimiento eclesial –nunca es tarde si la dicha es buena– de que su perfección ha alcanzado la santidad en el grado máximo de la transfiguración y que puede ser imitado e invocado con solvencia, para ir consiguiendo la que nos está destinada a nosotros.

Dicho queda

Dicho queda en gloria de Pablo VI
 añorando, remembrando.
 ¡Qué savia sabia!
 ¡Qué buena savia!
 ¡Qué logradas añadas aquellas del Concilio!
 ¡Qué vino generoso el cosechado
 y trasegado a odres nuevos
 –como la vida misma–
 por un sabio plantel de bodegueros
 con él a la cabeza
 del lagar y de la mesa.
 Y entonces
Ecclesiam suam
 hoy cincuentona:
 conciencia de sí misma, reforma, diálogo,
 espíritu de pobreza y de obediencia
 besana y troje
 programa.
 Verdaderamente justo y necesario
 justipreciar, también por ella,
 a Pablo VI
 que nos dijo que venía *In nomine Domini*
 tímidamente audaz
 clarividente y bueno
 en pertinaz transfiguración
 desde la cuna a la tumba.

atque sua “sincera luce plene resplendeant”, canonicae pervestigaciones necessariae sunt, summo quidem studio ac sedulitate. Santidad es transfiguración en grado máximo.

Hoy canonizado
para ser piedra de toque
fiel de romana
santo y seña
en esta Iglesia
¿a la que él amó hasta el hollejo?
Sí
porque es la Suya
la del Señor
la misma siempre:
niña, joven, esposa, madre,
también la suya.
¡Dicho queda!

Que por la transfiguración
“resplandezca en nuestra vida
la luz que iluminó la gruta de Belén”³⁶⁷.

³⁶⁷ BENEDICTO XVI, *Audiencia General* 12.XII.12.

Fray Alonso de Veracruz y el Compendio de todos los privilegios de los religiosos

FERNANDO CAMPO DEL POZO*

RESUMEN: El tema de los privilegios de los religiosos fue un tema importante el siglo XVI con fray Alonso de Veracruz para la evangelización de las Indias y lo sigue siendo, como un acto administrativo y gracia de facultades especiales en el Código de 1983, cc. 76-84, con un fin pastoral bajo el control de la autoridad eclesiástica competente. No se trata de un “arbitrarismo de la autoridad”, ni una concesión “nepotista” sino un reconocimiento de la variedad de casos concretos a los que hay que atender con caridad y humanismo, según las circunstancias, como lo defendió fray Alonso de Veracruz con su *Manual* que sirvió de guía a los misioneros del siglo XVI y después. Siguen estando en vigencia muchos privilegios de las órdenes mendicantes que no han sido derogados.

PALABRAS CLAVES: privilegio, religiosos, acto administrativo, facultad especial.

ABSTRACT: The theme of the privileges of the religious was a very important issue in the 16th century with Fray Alonso de Veracruz for the evangelization of the Indies as it is so now, as an administrative act and concession of special faculties in the Code of 1983, cc. 76-84 with a pastoral purpose under the control the competent ecclesiastical authority. It was neither a question of “arbitrary authority” nor a “nepotistic concession” but a recognition of the variety of concrete cases to which we must respond with charity and humanism, depending on the circumstances, as it was defended by Fray Alonso de Veracruz in his *Manual*, which served as a guide to the missionaries of the 16th century and onwards. The mendicant orders still have many valid privileges which had not been repealed.

* El P. Fernando Campo del Pozo es agustino, Doctor en Derecho Civil y Canónico. Miembro del Instituto Histórico de la Orden de San Agustín y de la Asociación de Canonistas, y correspondiente de la Academia de la Historia de Venezuela y de la Boyacense de la Historia en Tunja.

KEY WORDS: privilege, religious, administrative act, special faculty.

I. Introducción

El tema de los privilegios de los religiosos en las Indias fue muy importante para fray Alonso de Veracruz (1507-1584), su principal defensor en el siglo XVI. Había sido discípulo de Francisco de Vitoria y llegó a ser Maestro en Teología y a dar clases en Salamanca. Pasó a Nueva España (Méjico) en 1536. “No estaba en ayunas sobre Derecho Pontificio”, como él mismo afirma, sino que era un experto por haber sido profesor de esta materia¹. Demostró su competencia canónica en sus escritos sobre los privilegios y sobre todo en su tratado sobre el matrimonio que tuvo cuatro ediciones en el siglo XVI. Para 1556 ya estaba compuesto el *Compendio de los privilegios: Compendium breve privilegiorum praecipue concessorum ministris Sancti Evangelii huius Novi Orbis*, que se anunciaba en la portada del *Speculum coniugiorum*, y luego al final aparece que se difiere: *Compendium breve privilegiorum quod promisseramus, ex justa causa differimus; cum usura solutari, si Dominus dederit*². El P. Juan de Grijalva nos dirá que “no se imprimió por la forzosa contradicción que había de tener; pero son pocos los religiosos que no los tienen manuscritos”³. Son valiosos estos datos, porque nos explican por qué no se publicó el *Compendium*, que se divulgó en forma manuscrita con diversas copias, recensiones o versiones, objeto principal de este trabajo.

Cuando se hizo la segunda edición del *Speculum coniugiorum* en Salamanca en 1562, por Andrea de Portonariis, se pensaba publicar el *De decimis* y el *Compendium* ese año. Se afirma que su autor Alonso de Veracruz había sido provincial en México, y entonces era prior de San Felipe. Debíó ser en el otoño de ese año⁴. Aunque el primer encuentro con la Corte

¹ VERACRUZ, A. de, *Declaratio seu expositio Clementinae*, Ms. III- K-6, del Escorial, f. 269, donde afirma: “Et si mea precipua sit theologica profesio, Iuris Pontifitii non sum omnino ieiunus, et quia olim Salmantice”, etc. Se prescinde aquí de su biografía y obras, que se tratan en otros trabajos.

² *Speculum coniugiorum*, México 1556, p. 657, donde se da la explicación de que se difiere con la esperanza puesta en Dios. No se podía cumplir lo prometido, porque había oposición.

³ GRIJALBA, J., *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de Nueva España*. En cuatro edades desde el año 1523 hasta 1592, México 1624, ff. 188v-199r.

⁴ *Speculum coniugiorum R.P. Ildephonsi... olim ibi Provincialis, nunc Prioris S. Philippi apud Matritum*, Salmanticae, apud Andrea de Portonariis, 1562.

fue al principio de precaución, luego fue de amistad y cooperación. Siguió haciendo recopilación de privilegios y, como había terminado el Concilio de Trento, en el que se reformaban algunas cosas referentes a los matrimonios clandestinos, cercenando algunos privilegios de los religiosos, publicó un *Appendix* en Madrid, en 1571. Este *Apéndice* trae bulas de León X, Adriano VI y Pío V en favor de los indios y los privilegios con la Real Cédula del 15 de enero de 1568, para que los religiosos en las Indias siguiesen administrando los sacramentos como antes del Concilio de Trento⁵. En la edición de Milán se pone el *Appendix* al final con paginación distinta⁶, mientras seguía el *Compendium* sin publicar.

a) Importancia del tema de los privilegios de los religiosos y su estado actual

Se entiende por privilegio, según la decretal *Abbate* de Inocencio III “a una ley privada concediendo un favor especial”⁷ en contra o fuera del Derecho común. Definición que se desarrolla en el c. 76 del *Código de Derecho Canónico*, en los siguientes términos; “El privilegio, es decir, la gracia otorgada por acto peculiar a favor de determinadas personas, tanto físicas como jurídicas, puede ser concedido por el legislador y también por la autoridad ejecutiva a la que el legislador haya otorgado esta potestad”. Se considera actualmente un acto administrativo, lo que ayuda a comprender esta materia y cómo la desarrolló fray Alonso de Veracruz acudiendo incluso al Vicariato Regio, con potestad delegada del papa.

La realidad de las Indias, con el derecho de conquista y su evangelización, no hallaba fácil solución con el *Corpus Iuris Canonici* medieval,

⁵ *Appendix ad Speculum coniugiorum* per eiusdem Fratrem Alphonsum a Veracrucis, etc., sacrae paginae Doctorem et Cathedriticum Primarium Universitatis Mexicanae, etc., Mantuae Carpetanorum 1571.

⁶ *Speculum coniugiorum, cum appendice* etc. en 4º, Milán 1599, pp. 327-334, donde trata de los privilegios de los religiosos en las causas matrimoniales. En el *Apéndice*, pp.54-55 y 81-88, pone también las bulas, una de Pío V, del que logró por medio de Felipe II, la “*Exponi nobis nuper*” del 4 de marzo de 1567, en pp. 86-88. Cf. MORAL, B., “Catálogo de Escritores Agustinos, Portugueses y Americanos”, en *La Ciudad de Dios*, 26 (1891) 59-61. Este autor desconoció el código del Escorial, Ms. III- K-6, y menciona a la *Expositio Privilegii Leonis X in favorem Religiosorum in Indiis existentis*, 4º Ms., y la *Declaratio Clementinae, Religiosi, de Privilegiis*, 3º Ms., existentes en la librería de los Padres Franciscanos de Tecuzco, ibíd., p. 63.

⁷ *Corpus Iuris Canonici*, X, 5, 40, 25; ed., FRIEDBERG, E., II, Graz 1955, col. 922; LANCELOTTI, P. J., II, Turín 1775, col. 748-749.

que se había encontrado con algunos problemas parecidos en el siglo XIII al iniciarse las nuevas misiones por las órdenes mendicantes. Se habían concedido algunos privilegios y facultades especiales a los franciscanos, dominicos y agustinos para la predicación, administración de los sacramentos, conocer de causas matrimoniales, bendecir iglesias y cementerios, pudiéndolos reconciliar en casos de violación, etc.⁸.

Estos privilegios y facultades especiales, como la concedida a los tártaros para celebrar la misa siguiendo el rito latino en su lengua vernácula, fueron aprobados con alguna reserva en la bula o decretal de 1307, *Religiosi*, de Clemente V, que se confirmó en el Concilio de Viena (1311-1312)⁹. Esta bula llamada *Clementina* va a ser como la carta magna del Derecho Misionero y a la que dedicará Alonso de Veracruz estudios especiales, por ser una piedra angular y controvertida¹⁰.

La defensa de los privilegios fue uno de los motivos por los que rechazó el obispado de León en Nicaragua el 20 de marzo de 1553. Ese año comenzó a dar clases en la Universidad de México por el mes de junio, compartiendo la docencia con la defensa de los privilegios de los religiosos y los derechos de los aborígenes.

Para 1556 tenía listo para la imprenta su *Compendium*, como se ha observado, y para 1560 ya estaba compuesta su obra *Apología de las tres órdenes mendicantes, que había en Nueva España* con los indultos (privilegios) de los sumos pontífices desde Inocencio IV hasta Pablo IV en favor de los mismos religiosos¹¹. Siguieron otros trabajos del P. fray Alonso de Veracruz, como luego veremos.

⁸ EGUREN, J. A., *De condicione juridica missisonarii*, Nápoles 1962, p 2.

⁹ *Constitutiones Clementinas* V, lib. 5, tit. 7, c. 1: "Religiosi, qui clericis, etc." Cf. FRIEDBERG, E., II, col. 1186-1187; LANCELOTTI, J. B., II, col. 254-255.

¹⁰ VERACRUZ, A. de, *Declaratio seu expositio Clementinae, Religiosi, de privilegiis*, Ms. del Escorial, III-k-6, ff. 269-654v. En el f. 285 afirma en la *Quaestio* 5ª: "an qui licentia papae aut regis ministrant sacramenta de licentia presbyteri parochiali ministrare". Su respuesta es afirmativa con matizaciones.

¹¹ *Apología pro religiosis trium ordinum mendicantium, habitantibus in Nova Hispania, in partibus Indiarum maris Océani et pro indigenis, Reverendi Patris Fratris Alphonsi a Veracruz Sacri Ordinis Eremitarum D. Augustini, moderatoris primarii in Academia Mexicana, bonarum Artium et Theologiae Magistri*, Códice en 4º signatura III-K, compuesto por XIII + 354 pp. Está al principio el tratado *De decimis*, ff. 1-78v, que ya ha sido publicado. Siguen la *Compilatio privilegiorum*, etc. ff. 83-147; el *Compendium privilegiorum*, ff. 155- 175; *Expositio privilegii Leonis decimi*, etc., ff. 176-234; y la *Declaratio seu expositio Clementinae*, etc., ff. 269-345. La cuestión 5ª, ff. 285-289, esta publicada por BURRUS. E. J., *The Writings*

El tema de los privilegios de los religiosos, que fue importante ya en el siglo XIII y más en el XVI, con la evangelización de las Indias orientales y occidentales, sigue teniendo interés. Un buen estudio sobre los privilegios fue hecho por el P. Feliciano de Ocio, agustino recoleto, después del *Código* de 1917, con abundante bibliografía, en la que omite a fray Alonso de Veracruz y los estudios sobre él. El número de privilegios que se recogen es de 1212¹². Siguen en vigencia bastantes de los privilegios defendidos por Alonso de Veracruz, lo mismo que los derechos adquiridos, conforme al *Código de Derecho Canónico* de 1983, c. 4, que es paralelo o casi igual al c. 4 del *Código* de 1917: “Los derechos adquiridos, así como los privilegios hasta ahora concedidos por la Santa Sede, tanto a personas físicas como jurídicas, que estén en uso y no hayan sido revocados, permanecen intactos, a no ser que sean revocados expresamente por los cánones de este *Código*”, que de hecho revoca algunos¹³. Otros muchos siguen en vigencia, aunque sean poco conocidos.

b) Por qué el P. Ernest J. Burrus dejó sin publicar lo referente a los privilegios

Los escritos de Alonso de Veracruz sobre los privilegios, que ayudan a comprender esta materia, siguen inéditos, a excepción de la cuestión 5^a

of Alonso de la Vera Cruz, Defense of the Indians: their privileges, V vols., Jesuit Historical Institute, Roma, St. Louis Missouri, Tucson, Arizona, 1968-1976, IV, pp. 634-649. Hay una descripción del código de la Biblioteca del Escorial por SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, VIII, El Escorial 1931, pp. 169-171. Sigue a Bonifacio Moral. La redacción definitiva fue hecha por el P. Julián Zarco Cuevas. El P. Gregorio de Santiago Vela sólo dejó listo hasta la p. 147 del tomo VII. Cf. CEREZO DE DIEGO, P., *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, México 1985, pp. 38 y 41.

¹² OCIO, F. de, *De privilegiis Recollectorum Agustiniensium ac Ceterorum Regularium*, Madrid 1944, pp. XIX-XXXI, donde se da la bibliografía y fuentes. Los 1212 privilegios se reducen a 23 capítulos y seis apéndices. Menciona a VAN ETEN, G., O. E. S. A., *Compendium Privilegiorum Regularium, praecipue Ordinis Eremitarum S. Augustini*, Roma 1900.

¹³ *Código de Derecho Canónico* de 1983, cc. 396 & 2; 509 & 1; 526 & 2 y 1019 & 2, porque impedían la libertad del obispo en el ejercicio de su jurisdicción. En 1986 hice un elenco de algunos privilegios que seguíamos teniendo los mendicantes, incluidos los jesuitas, como la absolución de ciertas censuras, por ejemplo la del aborto. El P. Rafael Pérez, buen canonista, aconsejó que no se publicasen, porque podían quitarlos y para que no se cometiesen abusos o mal uso de ellos. “La posesión centenaria o inmemorial hace que se presuma la concesión del privilegio” c. 76 & 2. Conviene usarlos y demostrar que se poseen. Se revocó la comunicación de privilegios entre las órdenes religiosas por el c. 613 del *Código* de 1917.

de la *Clementina*, expuesta por el P. Ernest J. Burrus, que publicó parte de sus obras con traducción en inglés facilitando su conocimiento y divulgación¹⁴. Es importante esta cuestión porque en ella se acude al Vicariato Regio, por delegación del Papa, al que se consideraban directamente sometidos los religiosos mendicantes por razón de la exención. Me interesé por el pensamiento de Alonso de Veracruz, sobre los privilegios, al recoger el material para la tesis doctoral sobre *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*, porque se mencionaba al *Compendio de privilegios de los religiosos*, que utilizaban los doctrineros y misioneros de las órdenes mendicantes, especialmente los agustinos con distintas versiones¹⁵. Hay uno que viene a ser un *Compendio* de todos los privilegios por orden alfabético: *Omnium privilegiorum Compendium*¹⁶. Se dará en este trabajo un resumen de su contenido.

Al hacer un breve estudio sobre el *Compendium de los privilegios de los religiosos* de fray Alonso de Veracruz, le escribí al P. Ernest J. Burrus, el 21 de marzo de 1978, para preguntarle si tenía transcrito el *Compendium escurialense* y pensaba publicarlo. Me contestó a vuelta de correo el 31 del mismo mes, diciendo:

“Como lo repito varias veces en las introducciones a los tomos [de las obras de Alonso de Veracruz] no pretendí publicar todo lo escrito por el agustino, sino sólo una selección de lo que le sirvió para defender a sus hermanos menos privilegiados, los indios de las Américas... El *Compendium* nunca lo transcribí; pues siempre he considerado la *Respuesta del Padre Veracruz al Señor Obispo de Manila* con expresión de singulares privilegios, superior al *Compendium*. El agustino redactó su *Respuesta* en 1583, es decir, unos 20 años después y por lo tanto consultó muchos documentos posteriores. Otras ventajas, a mi parecer, la *Respuesta* es mucho más detallada y completa, aunque algún que otro punto está tratado más ampliamente en el *Compendium*, además, la *Respuesta* está redactada en

¹⁴ BURRUS, E. J., *The Writings*, IV, pp. 635-649, donde aparece, como se ha observado antes, la cuestión 5ª de la *Declaratio seu expositio Clementinae, Religiosi, de privilegiis*. La abundante bibliografía puede verse en las pp. 845-860.

¹⁵ CAMPO DEL POZO, F., *Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela*, Caracas 1979, pp. 205-213, donde puede verse un elenco de los privilegios.

¹⁶ Ms. que se encuentra en The John Carter Brown Library, Brown University, Providence 12, Rhode Island [USA] Acc. 04738: *Omnium privilegiorum compendium*, etc., 102 ff. (21 x 15 cm.).

castellano, idioma, me parece más inteligible que el latín. Creo que la *Respuesta* puede proporcionar no poco material para un buen comentario”. La *Respuesta* del P. Maestro de Veracruz al Obispo de Manila, del 2 de febrero de 1583, y la correspondencia con el P. Martín de Rada han sido publicadas por el mismo P. Ernest Burrus¹⁷.

c) En un mundo nuevo eran necesarios los privilegios para evangelizar

En México no pudo publicar algunos de sus escritos como la obra *De los diezmos (De decimis)* y el *Compendio* de los privilegios, porque tuvo sus opositores en el clero secular y algunos obispos, como el arzobispo Alonso de Montúfar, dominico, que formuló una acusación el 31 de enero de 1558 ante Felipe II,¹⁸ y el presbítero Gonzalo de Alarcón, que llevó a la Corte la petición de Montúfar, solicitando que “ningún libro que venga de la ciudad de México, hecho por mano de fray Alonso de la Vera Cruz, no se imprima en estas [partes] que en la Nueva España quiso hacer imprimir y el Arzobispo, mi parte, no lo ha consentido, porque así convenía al servicio de Dios nuestro Señor”¹⁹.

d) Acude al rey y envía *De decimis* antes de viajar a España para defenderse

Antes de viajar a España, desde México, el día 1 de enero de 1560, fray Alonso de Veracruz le mandó una carta a Felipe II, con la “Dedicatoria” de su obra *De decimis*, donde defiende que los Reyes Católicos, sus abuelos, “por medio del pontífice Alejandro VI fueron declarados, como delegados del mismo, a fin de enviar operarios, encomendándoles bajo precepto el cuidado de estas tierras”.

¹⁷ BURRUS, E. J., *The Writings*, V, pp. 62-105, donde aparece su pensamiento sobre los privilegios. La correspondencia con el P. Martín de Rada está ibíd., pp. 194-224. Fue publicada la *Respuesta* al obispo de Manila por Gaspar de San Agustín en *Conquistas de las Islas Filipinas*, etc., Madrid 1698, pp. 395-409. Se publicó a finales del siglo XVI por el franciscano Juan Bautista y luego por otros autores.

¹⁸ AHN, *Inquisición*, 4427, n. 5. Publicado por BURRUS, E. J., *The Writings*, IV, pp. 731-836. En esta acusación enojosa y larga con 84 conclusiones se consideró a su obra *De decimis*, “libello infamatorio contra los prelados y clerecía deste Nuevo Mundo”. Esto hizo que el tratado *De decimis*, que había expuesto durante el curso de 1554-1555, no fuese publicado en aquella época, sino a finales del siglo XX.

¹⁹ BURRUS, E. J., *The Writings*, V, pp. 253-255.

“Así, fueron ellos quienes empezaron a atender fielmente su tarea y pusieron todo empeño para que los religiosos destinados al Nuevo Mundo de inmediato cumpliesen con su deber, a no ser que la muerte se interpusiera; pero el invictísimo emperador Carlos V, tu padre (quien, aún muerto, parece que vive y reina) único y legítimo sucesor suyo, heredero singular de todas las virtudes, más que de los reinos y dominios. Felizmente llevó a cabo tan fiel *delegación*, sin escatimar gastos, enviando en primer lugar apóstoles de la Orden de Menores [franciscanos], después Predicadores [dominicos] para aumentar el número y finalmente de la familia Agustiniiana, eligiendo varones, dignos abanderados de la fe, con el destino a convertir a los Indios”²⁰.

Tanto el libro de *De decimis* como la *Apología ordinum mendicantium*, que se encuentran en el códice escurialense fueron enviados a España antes de 1561 o a principios de ese año. Fray Luis de León emitió su juicio favorable el 25 de noviembre de 1561 sobre el libro *De decimis*. Se mencionan los privilegios en el prólogo de fray Baltasar López del 5 de enero de 1562²¹. En el mismo códice hay constancia de que “este libro [lo] dejó en S. Felipe, en poder del Padre Prior, el señor Andrea de Portonariis [impresor real] el cual está remitido al Padre Vadillo [Rodrigo O.S.B.] para que lo vea”²². No se le concedió al impresor, Andrea de Portonaris, el privilegio de publicar *De decimis* y los privilegios. El mismo Felipe II, en real cédula del 4 de agosto de 1561, ordenó que se presentase en España fray Alonso de Veracruz para que se defendiese de las acusaciones que había en su contra sobre sus escritos, porque eximía a los indios del pago de los diezmos²³.

Dada la oposición que había y la orden real, Alonso de Veracruz tuvo que decidir el viaje a España a mediados de 1562 para defenderse ante el Consejo de Indias, la Corte y la Universidad de Salamanca. No se tiene constancia de las alegaciones presentadas, aunque es probable que estén

²⁰ *Ibíd.*, I, pp. 86-87. Cf. *Sobre los Diezmos*, edición y traducción por PÉREZ AZUELA, R., México 1994, p. 17, donde expone su doctrina que está en la llamada línea del “Agustinismo Político”.

²¹ BURRUS, E. J., *The Writings*, IV, pp. 113-120.

²² *Ibíd.*, IV, pp. 88-89, donde menciona expresamente a la “*Relectio de decimis y alia eiusdem*”, entre los que estaban los privilegios en cinco apartados o secciones como luego veremos. Lo firma el mismo Andrea de Portonariis (Portonaris) que pedía licencia para imprimir, con privilegio por diez años, el 23 de abril de 1562.

²³ GRUJALBA, J. de, *Crónica de la Orden*, f. 95v.

incorporadas en las notas marginales que son de su puño y letra, en el códice existente en la Real Biblioteca del Escorial. Este códice aparece bastante bien estudiado en el *Ensayo de una Biblioteca Ibero Americana de la Orden de San Agustín* y en otras publicaciones posteriores²⁴.

Según el buen paleógrafo, Agustín Millares Carlo, que fue un gran admirador de la obra de fray Alonso de Veracruz, “entre 1562 y 1573 residió en España, donde por sus gestiones, lograron las órdenes religiosas que Pío V derogase en lo tocante a Indias, la disposición de Trento que sujetaba a sus individuos, cuando ejercían de la cura de almas, a la jurisdicción de los Ordinarios”²⁵. Hay varios ejemplares del Motu proprio, “Etsi Mendicantes Ordines”, del papa Pío V, del 15 de junio de 1567, que el mismo Alonso de Veracruz tradujo al castellano e hizo publicar con una Real Cédula en la imprenta de Antonio Espinosa, en México, el año 1568 y probablemente también en Alcalá de Henares, donde se da la aprobación por el Dr. Fernando Balbas, Abad de Alcalá, con el título: *Letras Apostólicas de la Bulla de la confirmación y nueva concesión de los privilegios y gracias concedidas por los Sumos Pontífices a todas y a cada una de las Órdenes mendicantes*”²⁶.

II. Estudio hecho sobre el códice escurialense por Diego Gómez Mena

A petición del investigador y profesor D. José Antonio Ñíguez, colaboré con D. Diego Gómez Mena para la elaboración de su tesis doctoral sobre *Alonso de Veracruz y los privilegios*, facilitándole fotocopia de los documentos del códice de la Biblioteca del Escorial sobre los privilegios y otros que tenía como *Omnium privilegiorum compendium* de la librería

²⁴ SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo*, VIII, , pp. 169-171. Cf. CEREZO DE DIEGO, P., *Alonso de Veracruz y el Derecho de Gentes*, p. 41; CAMPO DEL POZO, F., “Fray Alonso de Veracruz y los privilegios de los religiosos en Indias”, en *Revista Agustiniana*, 33 (1992) 1295-1296.

²⁵ MILLARES CARLO, A., “Vera Cruz, Alonso de”, en *Diccionario de Historia Eclesiástica*, 3, Madrid 1975, p. 2733. Él puso el prólogo a *Contribución de un estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, por BOLAÑO, A., México 1947.

²⁶ BURRUS, E. J., *The Whritings*, I, pp. 146-172. Se llegó a conocer y divulgar por el Nuevo Reino de Granada (Colombia y Venezuela) concretamente en Tunja, donde estaba el P. Vicente de Requejada, que llegó a ser viceprovisor del obispado de Santa Marta en 1541. Fue el primer agustino que arribó a playas americanas, concretamente a Venezuela en 1527 y murió en 1575 en Villa de Leiva (Colombia).

J. Carter Brown²⁷. Realizó un buen trabajo y se le animó a completarlo, ya que dejó sin transcribir la “*Expositio Clementinae*”, porque según él, “ha sido objeto de algunos estudios parciales, y también, parcialmente transcrito. Tenemos noticia de que sobre ella trabaja en la actualidad el P. Fernando Campo O.S.A., y por ello nos hemos limitado en este trabajo a exponer su contenido en aquello que es imprescindible para conocer la estructura y el valor de los documentos del Escorial, y especialmente la *Expositio privilegii* de Paulo III, que constituye su tema central”²⁸.

Es cierto que estaba estudiando la “*Expositio Clementinae*” para el tema del Vicariato Regio, que se publicó en 1993²⁹. Le seguí animando a D. Diego Gómez Mena, porque, con motivo de un viaje a México, al preguntarle al director de la editorial Porrúa sobre su posible publicación, lo acogió bien, ya que antes había publicado la tesis del P. Prometeo Cerezo³⁰. Puso como condición que se pusiese una introducción y, si era posible, la traducción castellana al lado del texto latino. Por medio del profesor J. A. Íñiguez le envié el recado con la oferta de colaborar para la corrección de algunas erratas, que había notado, y en la revisión de notas. La respuesta fue que había quedado muy agobiado y, al recordar a los privilegios con su *Mare magnum*, se le quitaban las ganas de continuar. Aunque ha muerto Diego Gómez Mena, todavía se puede pensar en su publicación con algunas correcciones.

Se han hecho estudios especiales con motivo del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, clarificando su pensa-

²⁷ GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz: la Exposición del Privilegio de Paulo III y los documentos de San Lorenzo de El Escorial*, tesis presentada en la Universidad de Navarra, Pamplona 1982, 772 ff.

²⁸ *Ibid.*, f. 747.

²⁹ CAMPO DEL POZO, “Patronato y Vicariato Regio en Alonso de Veracruz y Gaspar de Villarreal”, en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, XXVI/1 (1993) 475-512.

³⁰ CERESO DE DIEGO, P., *Alonso de Veracruz y el Derecho de Gentes*, pp. 362-383, donde puede verse la bibliografía. Me comuniqué por teléfono en 1992 y 1994 con D. Diego Gómez Mena para animarle y colaborar en la posible publicación de su tesis doctoral. Llegó a manifestar que no tenía interés en ello, porque era materia complicada. Ya decía el P. Rafael Pérez, agustino, siguiendo a P. Creussen, S.J., que el tema de los privilegios es para cabezas privilegiadas. D. Diego Gómez Mena murió el 16 de septiembre de 2005 en un accidente automovilístico cuando iba a presenciar un matrimonio. Me enteré de su muerte al querer ponerme en contacto con él, por mediación de J. A. Íñiguez, el día cuatro de junio de este año, para decirle que estaba haciendo un trabajo, donde comentaba su tesis. Por medio de D. Javier Baura y D. Víctor Romero se ha conseguido un ejemplar prestado al Escorial para que saquen fotocopia.

miento sobre cómo al llegar al Nuevo Mundo fue luz y antorcha en defensa de los derechos y privilegios de los religiosos, el vicariato regio, la revisión de los títulos de conquista y los derechos de los aborígenes. Anteriormente hemos contribuido con otros trabajos sobre los privilegios y sus aportaciones sobre las causas justas e injustas de la conquista³¹. No se va a repetir aquí todo lo expuesto sobre la materia, donde se expone lo referente a su pensamiento sobre los privilegios, aunque se hagan referencias incidentalmente por ser materias conexas y con alguna repetición.

a) Opinión de Diego Gómez Mena sobre la “Apología pro religiosis”

Después de hacer un estudio con la transcripción de los documentos que forman la *Apología pro religiosis*, Diego Gómez Mena reconoce con Arthur Ennis que “constituyen una unidad, aunque no deja de citar la opinión contraria de J. García Icalbazeta”³². Diego Gómez Mena sigue al P. Gregorio de Santiago Vela, cuyo comentario fue redactado por el P. Julián Zarco Cuevas, que estudió más de cerca los documentos. Se ponen en nota algunas observaciones del P. G. de S. Vela. No siempre se sabe lo que es del titular o del P. Zarco. Con referencia a la *Apología* se afirma que este tratado “comprende varios capítulos y que suelen ser citados por los bibliógrafos, como obras distintas”³³. En realidad lo son y guardan relación entre sí por lo que se comprenden bajo el título general de *Apología pro religiosis*. Obra o tratado aparte es el *De decimis*, que lleva aprobaciones especiales, mientras que a los privilegios les comprenden también las aprobaciones de fray Rodrigo de Vadillo y fray Antonio de Hurtado. Éstos firman al final y dan la aprobación a “los contenidos en este volumen” con fecha 19 de junio de 1562. La letra de la numeración de los folios es distinta de las notas, que son en su mayoría del autor. La numeración es posterior, que pudo hacerse al encuadernar el *códice* y pensar enviarlo a la imprenta. En el índice del volumen, que va al principio, además del tratado

³¹ CAMPO DEL POZO, F., “Fray Alonso de Veracruz y los privilegios de los religiosos en Indias”, 1283-1315, donde se hace un breve resumen de lo expuesto por Diego Gómez Mena en las pp. 1298 y 1309.

³² GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, f. 60, donde cita a ENNIS, A., *Fray Alonso de Veracruz*, OSA (1507-1584). *A Study of his Life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early México*, Louvain 1957, p. 158.

³³ GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, f. 15.

*De decimis*³⁴, se mencionan las siguientes obras contenidas en ese volumen: 1ª *Indultos de algunos pontífices*, que corresponden a la *Compendio*³⁵; 2ª *Declaración del privilegio de León X*³⁶; 3ª *Declaración del privilegio de Paulo III*³⁷; 4ª *Compendio de privilegios*³⁸; 5ª *Declaración de la Clementina*³⁹ y 6ª *Cuestión del comisario que hace testamento en lugar de un difunto ab intestato*. Esta última aparece tachada en el índice y ha desaparecido del volumen, donde se cambian algo los títulos y el orden de los mismos, como se comprueba por las notas. Diego Gómez Mena hace la descripción del *código* y de los tratados comprendidos en la *Apología*⁴⁰. Cita al P. Gregorio de Santiago Vela⁴¹, que comparte la opinión del P. Juan de Grijalva, en cuanto a la razón por la que no se publicaron, “por la forzosa contradicción que había”, como se ha observado anteriormente. Según Diego Gómez Mena se trata de “apuntes y estudios para el alegato de Alonso de Veracruz primero en Salamanca, y después ante el Rey, y que no lo daría a la imprenta por esta razón”. Esto es una suposición. Puede tener razón al afirmar que “el documento al que se refiere Grijalva, es el que se encuentra en la Brown University”⁴².

En su opinión fueron escritos por este orden: “comienza por la *Compendio*, sigue con las exposiciones de la *Clementina*, y los *privilegios de*

³⁴ Ms. III- K- 6, f. V. El tratado *De decimis* está en los ff. 1-78. En el f. 79 se halla el título de *Apología*.

³⁵ *Ibid.*, 83-147. Siguen siete folios en blanco.

³⁶ *Ibid.*, ff. 175- 234, donde aparece *Expositio*” en lugar de “*Declaratio*”. Siguen cuatro hojas en blanco.

³⁷ *Ibid.*, ff. 239-251. En el índice se pone “*Declaratio*” y en el texto “*Expositio*”.

³⁸ *Ibid.*, ff. 155-174. En el texto, el *Compendio* va en segundo lugar. Se omite en el índice del f. 79.

³⁹ *Ibid.*, ff. 269-345. Hasta el final.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 79, con el título de *Apología pro religiosis trium ordinum mendicantium, habitantibus en nova hispania*, etc., con la dedicación al Consejo Supremo. Según esto, pensó en su publicación

⁴¹ SANTIAGO VELA, G. de. *Ensayo*, VIII, pp. 169-170. El P. Gregorio de Santiago Vela y el P. Julián Zarco Cuevas conocieron lo publicado por el P. Bonifacio del Moral en “*Catálogo*”, *La Ciudad de Dios*, 26 (1891) 63-64, donde menciona a la “*Apología pro Religiosis commorantibus et evangelizantibus Verbum Dei in partibus Maris Oceani*”, citando a L. Pinelo, col. 171. Se menciona a la *Expositio Privilegii Leonis X* y la *Declaratio Clementinae*, como tratados distintos. Ms. uno en 4º y otro 3º.

⁴² GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, pp. 15-16. Los considera llevados para defenderse.

León X y Paulo III, para terminar con el *Compendio*, probablemente sin los documentos recogidos y compendiados de Paulo IV, con toda seguridad añadidos en el primero [o] muy probablemente en el último”⁴³. No es fácil precisar el orden, como luego veremos. La pieza clave es el *Compendio*, con distintas versiones, cuya época se puede precisar por los documentos que cita y por otros que le mencionan. Llega a afirmar que “fue el mismo Alonso de Veracruz, quien ordenó y encuadernó los originales, añadiendo los documentos de Pío V, según el orden que le pareció más adecuado, precedidos de la portada y de las demás cartas y dedicatorias... Una vez hecho esto, debió de emprender la tarea de revisarlo, escribiendo algunas notas marginales”⁴⁴. Esto se precisará mejor si se hace una edición crítica de los mismos.

Diego Gómez Mena comienza su tesis con la súplica de Vicente Lunel, franciscano y español, Ministro general de la provincia ultramontana, pidiendo la confirmación de los privilegios de los religiosos a Paulo III, que contestó el 15 de febrero de 1535 con una respuesta satisfactoria, ratificando las “exenciones jurídicas otorgadas a los religiosos en tierras de infieles, –citando expresamente las Indias– concedidas por sus antecesores”⁴⁵. Este documento, cuyo original se encontraba en el convento de San Francisco de Méjico, se va a interpretar de distintas maneras por arzobispos, como los de Sevilla, Burgos y México, que hacían “interpretaciones restrictivas e incluso anulatorias de privilegios”. Esto le preocupó mucho a fray Alonso de Veracruz, que volvió a España en 1562, “con papeles que terminó de redactar aquí, y fueron la base de su defensa en la Universidad de Salamanca y en la Corte del Rey. Hoy permanecen inéditos, en la biblioteca del Escorial. En este trabajo queremos dar cuenta de ellos y, muy especialmente, del análisis hecho por el célebre agustino de la bula de Paulo III, en contra de las interpretaciones, según su tesis, tendenciosas e insostenibles”⁴⁶. Este es el motivo de que la tesis doctoral tenga este título: *Alonso de Veracruz: La Exposición del Privilegio de*

⁴³ *Ibid.*, f. 760. En este orden tuvo dudas y se equivoca, en cuanto al *Compendium*, sobre el que fray Alonso de Veracruz trabajó durante más de treinta años con distintas recensiones.

⁴⁴ *Ibid.*, f. 761.

⁴⁵ *Ibid.*, f. 8 Cf. LOSSADA, D., *Compendio cronológico de los privilegios regulares desde nuestro Santísimo Padre Clemente XII (que Dios prospere) creado el año de 1730*, Madrid 1737, pp. 74-75.

⁴⁶ GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, f. 9.

Paulo III y los documentos de San Lorenzo del Escorial. Tiene opiniones discutibles, como la causa de la no publicación del *Compendio*. Su mayor mérito es la transcripción de los textos y estudio de los mismos.

b) Contenido de la *Compilatio* y su relación con el *Compendium*.

Como se ha observado en otro trabajo, la *Compilatio privilegiorum* es, según el título, la *Recopilación máxima de los privilegios concedidos a los religiosos mendicantes por diversos pontífices*, para la conversión de infieles y su mantenimiento⁴⁷. Se le da también el título *de Indultos concedidos por los sumos pontífices desde Inocencio IV hasta Paulo IV*⁴⁸. De hecho hay diversidad de títulos, aunque vienen a decir lo mismo con distintas palabras y mayor o menor precisión. Comienza la *Compilatio* con la decretal de Gregorio IX, del 3 de junio de 1240, *Cum hora undecima*⁴⁹. Está dirigida a los hermanos menores de tierras de sarracenos. Sigue la decretal de Nicolás IV, del 3 de septiembre de 1288⁵⁰. En tercer lugar está la de Inocencio IV del 10 de agosto de 1254⁵¹, que debería ir en segundo lugar. Termina con una bula de Clemente VII, del 30 de agosto de 1530. Está antes o penúltima, la bula de Paulo IV, de 1558⁵², que es posterior en el tiempo. Se ratifican los privilegios de los religiosos y sus facultades para confesar, absolver de censuras, etc. Según Diego Gómez Mena, “se propone aquí Alonso de Veracruz reunir las excepciones y privilegios concedidos a los religiosos en tierras de misión, y de los cuales gozan los agustinos, ya sea por habérselas otorgado directamente, ya por extensión [comunicación] de los propios de otras órdenes. Constituirá este elenco la base de sus posteriores tratados sobre el tema. Debíó suponer bastante tiempo de búsqueda y transcripción, dado el volumen —cincuenta y cuatro folios, unas 100 páginas, habida cuenta de los espacios en blanco—; aunque dé la impresión de ser un trabajo apresurado, bien pudo

⁴⁷ Ms. III- K- 6, f. 83. CAMPO DEL POZO, F., “Fray Alonso de Veracruz y los privilegios”, p. 1296.

⁴⁸ Ms. III- K- 6, f. 79: *Indulta summorum pontificum ab Inno. 4 usque ad Paulum 4, pro eiusdem religiosis*.

⁴⁹ *Ibid.*, f. 84r. Al margen se anota: *In mare magnum*, f. 257. Auténtico para todos los infieles.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 85r. *In mare magnum* f. 261.

⁵¹ *Ibid.*, f. 87v.

⁵² *Ibid.* ff. 145r-147r. Siguen en blanco los ff. 148-155.

durar algunos años, en busca de una colección que pudiera prevenir –o ya actuales– problemas”⁵³.

Las notas marginales tienen los puntos principales de cada concesión y que eran objeto de polémicas con los obispos y clero secular. Aclaran y complementan el texto. Él mismo declinó varias veces el episcopado, como se ha observado, para poder seguir defendiendo los privilegios de los religiosos, ya que otros religiosos que compartían su doctrina, al hacerles obispos, habían cambiado de opinión. El cargo les obligaba a ponerse de parte del clero secular, que aspiraba a las doctrinas ya formadas por los religiosos para convertirlas en parroquias.

Algunas concesiones son anteriores al descubrimiento de América y por tanto aplicadas a regiones diferentes; mientras que la mayoría son posteriores y concedidas directamente a las Indias, donde los religiosos llevaban el gran peso de la evangelización. Como se ha observado en otros trabajos, “la materia es amplia y variada, desde la administración de los sacramentos y sacramentales hasta la posibilidad de tener casas, conventos, iglesias, hospitales y otros bienes, pasando por la imposición de censuras, su absolución, y la concesión de indulgencias con sus ampliaciones y restricciones, ya que algunos privilegios derogados por el concilio de Trento serán renovados”⁵⁴.

c) Compendio de los privilegios de los religiosos destinados a tierras de misión

Ocupa el segundo lugar de la *Apología*⁵⁵. La letra de todo el texto y notas es pendolada, minúscula y bien lograda del propio autor, fray Alonso de Veracruz, aunque hay algunas anotaciones en cursiva y el último folio, que es una añadidura posterior. Después de poner “fin” (finis), palabra que aparece tachada, se añade el último folio con siete concesiones de Pío IV y otros pontífices.

Según Diego Gómez Mena, “nos encontramos así ante un trabajo que parece debía tener en su autor desde el comienzo, el carácter de definitivo”. Fray Alonso de Veracruz puso “nuevas anotaciones marginales hechas con letra cursiva y con otra pluma de trazo más grueso”. En su

⁵³ GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, p. 17.

⁵⁴ CAMPO DEL POZO, F., “Fray Alonso de Veracruz y los privilegios”, p. 1299.

⁵⁵ MS. III- k – 6, ff. 155r-175r.

opinión “tiene el documento el aspecto de una mera relación de los extremos contenidos en las concesiones de la *Compilatio*, hecha por puntos separados; no transcribe los párrafos de aquellas [bulas], sino que da una exposición de su contenido, muchas veces ampliación de las notas marginales de la primera”, que le sirve de base. “Según va avanzando el autor en su trabajo, podría decirse que se anima su pluma hasta llegar a increpar a los teóricos contradictores. Esto lo hace en comentarios que añade a cada concesión o grupo de ellas”⁵⁶. Se hace un estudio sistemático con sus conclusiones. No tiene en cuenta el orden cronológico de las decisiones pontificias, sino su contenido con síntesis magistrales haciendo ver que, aunque ha habido oscilaciones, los religiosos siguen conservando sus privilegios, justificables para cumplir mejor con su misión de evangelizar y como premio de los servicios prestados.

El *Compendium* del códice escurialense es un resumen de la *Compilatio* con remisiones a otras exposiciones conflictivas de León X, Clemente V y Paulo III, que aparentemente cercenaban algunas facultades, para hacer ver que continuaban los privilegios de los religiosos. Comienza por Inocencio IV que concedió a los religiosos, aunque sean legos, en zonas de misiones en Oriente poder bautizar y, si son presbíteros, conferir las cuatro órdenes menores, donde no hay obispos, dispensar de impedimentos e irregularidades, absolver de toda excomunión, fundar iglesias y promover rectores, bendecir altares y los corporales, consagrar cálices, etc⁵⁷. Siguen las concesiones de los sumos pontífices sin guardar siempre el orden cronológico, ya que se trataba de una especie de *excerpta* o resúmenes comentados y justificados

Por las notas marginales se constata el privilegio o lo concedido, la fuente a veces, apareciendo reiteradamente la palabra “Collector” como recapitulación o conclusión a que se llega. Resalta los temas que más interesaban, como la administración de sacramentos, absolución de casos reservados y censuras de excomunión, suspensión y entredicho, dispensa de algunos impedimentos, facultad para adquisición de bienes, libertad en el gobierno propio dentro de la Orden y la inmunidad de la Inquisición con derecho de asilo de sus iglesias y bendición de objetos religiosos, como se ha observado. Se insiste finalmente en las indulgencias y otras

⁵⁶ GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, ff. 264-265.

⁵⁷ Ms. III- K – 6, *Compendium*, f. 155r.

gracias concedidas por León X y otros pontífices, como Juan XXII⁵⁸, para concluir con su profesión de fe y acatamiento a los Vicarios de Cristo, a los que se somete con sus escritos. Si alguien quisiere ver más ampliamente la materia, puede ver la explicación a los privilegios de León X y Paulo III⁵⁹.

Después de haber puesto fin, palabra que está tachada, como se ha observado, acude de nuevo Pío IV que, en su opinión, dirimió la contienda entre los privilegios de los religiosos y el asentamiento de la jerarquía ordinaria del clero secular, al confirmar todos los privilegios concedidos por los Sumos Pontífices, incluidos los derechos y poderes del Patronato Real y Consejo de Indias con sus obligaciones. La interpretación de los privilegios debía de ser la más favorable. Se hace con mención especial a algunos privilegios concedidos a los Agustinos en Nueva España. Añade en cursiva, en el último folio, una recapitulación de concesiones de este pontífice que afectaban incluso a los obispos, que estaban en las Indias, cuya visita *ad limina* podían hacer cada cinco años y por procurador⁶⁰.

III. El “Compendio de todos los privilegios” por orden alfabético y sistemático

Del *Compendio de los privilegios*, que se ha estudiado anteriormente, y de otro, por orden alfabético, se hicieron copias y resúmenes, que tenían casi todos los religiosos en Nuevo Mundo, especialmente en México, como atestigua el P. Juan de Grijalva y “no se imprimió por la oposición que había”⁶¹. En opinión de Diego Gómez Mena, el documento al que se refiere el P. Grijalva “es *Compendio de todos los privilegios, por orden alfabético*, etc., que tampoco ha sido publicado hasta la fecha”⁶².

El *Compendio de todos los privilegios* por Alonso de Veracruz es su mejor obra sobre los privilegios y la más trabajada. El Ms. de la *Brown University*, según S. de Ricci y W. J., Wilson se escribió entre 1579 y 1584.

⁵⁸ *Ibid.*, ff. 171v-173r.

⁵⁹ *Ibid.*, 173v.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 174rv. La exposición sobre Pío IV está en los ff. 166v-173r con diversos privilegios de otros papas.

⁶¹ GRIJALVA, J. de, *Crónica de la Orden*, f. 188v.

⁶² GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, ff. 15-16.

Es posterior⁶³. Se trata de una copia de 1593 o posterior, porque se menciona una bula de Gregorio XIII, del 11 agosto de ese año, como luego veremos. Consta que estuvo 30 años puliendo y revisando este trabajo, viniendo a ser el *Compendio sistemático* del *Compendium* y la *Compilatio* escurialenses y de otros textos de la *Apología*. Fueron muchas las horas diurnas y nocturnas, a la luz de una vela, que Alonso de Veracruz, agustino alcarreño y quijotesco, injerto en Nueva España, pasó revisando viejos códices medievales con manos codiciosas de la verdad y la justicia en defensa de los derechos de los aborígenes y los privilegios de los religiosos. Probablemente es una de sus mejores obras, junto con su tratado sobre el matrimonio *Speculum coniugiorum*, con el que pensó publicarla. Fue además de gran teólogo, eminente biblista y consumado canonista. Su mirada inquisitiva revisó muchos libros de los que tenía en México y los que fue consiguiendo durante 11 años en España (1562-1573), llegando a tal cantidad, en sesenta cajas, que fue necesaria una autorización de Felipe II, firmada en Madrid el 23 de febrero de 1572, para que se le facilitase “un apartamento de hasta doce toneladas, donde pudiese llevar dichos libros”⁶⁴.

a) Cómo surgió el “Compendio de todos los privilegios” por orden alfabético

Del *Compendio de los privilegios*, manuscrito que se encuentra en El Escorial, lo mismo que de otros ejemplares manuscritos hechos a lo largo de unos 30 años, se hicieron copias, algunas resumidas y otras con cierto orden sistemático hasta llegar al *Compendio de todos los privilegios* en 1567 con la ayuda del P. Alonso de Noreña que los puso por orden alfabético, cuidadosa y esmeradamente como lo reconoce el mismo Alonso de Veracruz⁶⁵.

⁶³ VERACRUZ, A. de, *Omnium privilegiorum compendium, illorum maxime concessorum ordinibus mendicantium pro conversione infidelium*, etc. Ms. 102 ff. (21 x 15). Fue escrito en México, después de 1593, f. 19v. Se encuentra en la John Carter Library. Cf. RICCI, S. de, WILSON, W.J., *Census of medieval and renaissance manuscripts in the United States and Canada* 2, New York 1935 y 1961, p. 2150, donde aparece: *Sala Marcas de Fuego*. Cf. BURRUS, E. J. *The Writings*, V, p. 342-343.

⁶⁴ GRIJALVA, J. de, *Crónica de la orden*, ff. 147v-148r. Cf. BURRUS, E. J., *The Writings*, V, pp. 282-283, donde se publica la real cédula. En *Apología pro religiosis*, cita 157 autores. Cf. GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, ff. 748-759.

⁶⁵ VERACRUZ, A. de, *Omnium privilegiorum compendium*, f. 1r. Algunos con unos 27 privilegios llegaron a la misión de Aricagua, en Venezuela. Cf. CAMPO DEL POZO, F., *Los Agustinos*

El *Compendio de todos los privilegios*, por orden alfabético, a partir de 1567, lo completó, revisó y desarrolló su autor, fray Alonso de Veracruz, no sin gran trabajo hasta llegar al fondo de la cuestión, hasta las entrañas o el cordón umbilical (*ad umbiculum*) como suele decirse y él lo ratifica. Hizo todo esto, revisando y constatando las fuentes y lugares de los privilegios, extraídos de la Curia Romana, como eran los bularios, mencionando expresamente al *Compendio* de la Orden de Predicadores, impreso en Roma, en colaboración con el P. Alonso de Noreña que era dominico. Tuvo también en cuenta el de los hermanos de sociedad de vida común, que son los jesuitas, y de otras órdenes mendicantes⁶⁶. Todo ello enriquecido con los privilegios dados para las Indias. Hace mención a los documentos recapitulados desde Gregorio IX hasta Gregorio XIII, que era entonces vicario de Cristo. Dada la oposición de Montúfar y de otros clérigos, el *Compendio de los privilegios* quedó sin publicar mientras se divulgaba mediante manuscritos.

b) Exhortación de Fray Alonso de Veracruz a los lectores del Compendio

“Exhortación de fray Alonso de Veracruz, Maestro en Sagrada Teología de la Orden de ermitaños de San Agustín, al lector benévolo (*candidum lectorem*):”

“Carísimo lector: el *Compendio de todos los privilegios*, especialmente de aquellos concedidos a las órdenes mendicantes para la conver-

nos en la Evangelización de Venezuela, pp. 210-230. Fray Alonso de Noreña era de Noreña (Asturias). Estudió primero en Oviedo con los dominicos. Luego cursó Derecho en Salamanca y Valladolid, donde ejerció como abogado de la Chancillería. Después de profesar como dominico en 1544, ya diácono, pasó a las Indias con Fray Bartolomé de las Casas, que le ordenó sacerdote en 1547. Al año siguiente pasó a México donde conoció a fray Alonso de Veracruz y su *Compendio de todos los privilegios*, que organizó por orden alfabético. Escribió varias obras como *Tractatus de electione canonica juxta decreta Concilii Tridentini* et *Statuta capituli generalis Bononiae*, Bononia 1564; *Tractatus super administratione et regimine fidelium in Indiis* etc. En 1567 era Vicario General de Chiapas. Se agradece la colaboración prestada por el P. Angel Martínez Casado (dominico), P. José del Rey Fajardo (jesuita) y P. Tarsicio Arcona (capuchino) por la colaboración prestada sobre los *Compendios* de sus respectivos institutos.

⁶⁶ *Litterae Apostolicae, quibus Institutio, confirmatio et varia privilegia, et indulta Societatis Iesu*, Roma 1559. Se reedita en 1568. El *Compendio* de los dominicos es anterior: USUSMARI, E., *Privilegia per complures summos pontifices Ordini Fratrum Predicatorum concessa*, Roma 1555 y 2ª ed., 1556.

sión de los infieles, y su adelantamiento y conservación de la fe, comenzado por mí hace 30 años, después fue completado cuidadosa y singularmente por el P. fray Alonso de Noreña, del Orden de Predicadores hasta el año 1567. Finalmente desarrollado por mí hasta el ombligo (como dicen), no sin gran trabajo de todos los lugares, donde estaban los privilegios, buscados y extraídos de los archivos de la Curia Romana y del *Compendio* impreso de la Orden de Predicadores y de los hermanos de la sociedad de vida común [los jesuitas] y enriquecido para las Indias, (lo cual meritoriamente fue después examinado y dictaminado por el [Consejo] General de las Indias) [en nota marginal] para gloria y honor de Dios, y bien de esta nueva Iglesia de las Indias, y para ayuda y prestación de luz a todos los ministros en la recta vía del desempeño de su oficio, sin que sean ofendidos en el cumplimiento de su oficio; comenzando por Gregorio IX y Nicolás V hasta Gregorio XIII, que ahora ocupa el lugar de Cristo en la tierra, lo cual copié y perfeccioné, todo lo cual está expuesto más abajo. Se dejan intactas de propósito las que están impresas desde hace tiempo de los religiosos de vida común [jesuitas]; otras sin embargo, (que para el fin propuesto) hace mención el Rev. P. Noreña, verdaderamente poco y como de paso, y no ex profeso, doy fe con palabra de verdad; añadido fielmente todos los privilegios originales o tomados de copias auténticas y visto el testimonio por mí. Vale bien. (Bene vale)⁶⁷.

c) Exposición de los privilegios por orden alfabético

Sigue la exposición de todos los privilegios por orden alfabético en 60 términos desde *absolución* hasta *unción* de los enfermos. Se hace la traducción del primer término, que es clave, y no todo. Escribe como si estuviese exponiendo una lección magisterial. La numeración no aparece en el texto. Se hace de ordinario resumen.

1º. Absolutio (Absolución). Se expone en tres apartados⁶⁸. “Sobre la materia de absolución hay que tratar tres casos: Primero. ¿Qué pueden hacer los preladados con relación a sus súbditos? Segundo. ¿Qué facultades tienen los confesores de órdenes mendicantes sobre los mismos? Tercero.

⁶⁷ VERACRUZ, A. de, *Omnium privilegiorum compendium*, f. 1r.

⁶⁸ *Ibíd.*, f. 1v. La palabra *absolución* ocupa 19 folios, 1v-19v, como un tratado sobre la penitencia.

¿Qué facultades tienen los preladados y confesores religiosos con relación a los seculares?”⁶⁹.

“En primer lugar se quiere saber de qué pueden absolver los superiores a sus súbditos. Primero se ha tener en cuenta a los privilegios apostólicos. Supuesto que en los privilegios o en otro lugar se conceda la absolución de excomunión, no se sigue de ahí que se concede la absolución para la suspensión o entredicho; e igualmente supuesto que se conceda para absolución de suspensión, no se ha de suponer que vale para excomunión y entredicho, porque no están estas censuras conexas, ni tienen el mismo efecto. Pero si en las letras apostólicas se da facultad para absolver de cualquier censura eclesiástica, entonces bien se sigue la absolución de excomunión, suspensión e interdicto, porque el nombre de censura, cuando se contiene en las letras de los Papas, vienen las tres, es decir, excomunión, suspensión y entredicho. Así se tiene lo que se pide y según el significado de las palabras; porque conviene observar que frecuentemente en nuestros privilegios, se concede potestad de absolver de cualquiera censura eclesiástica”.

“En segundo lugar se debe notar⁷⁰ que no hay privilegio concedido o que se conceda en el futuro a una de las órdenes mendicantes que no tengan las otras órdenes mendicantes, según la comunicación recíproca de privilegios del Papa Sixto V, año 1484⁷¹, como consta en el *Mare Magnum*, concesión 354, f. 144 y Alejandro VI año 1491. También Julio II, en el *Compendio* de los privilegios, verbalmente, comunicación de privilegios, concesión 27 y también allí concesión 30 por Sixto V y por León X, concesión 15, la hicieron todos estos pontífices a todas las cuatro órdenes mendicantes, es decir, la de los Predicadores, los menores, los ermitaños de San Agustín y los carmelitas, [y los jesuitas] y este mismo privilegio lo tienen los religiosos de la merced concedido por León X, año 1569⁷². Y así, en virtud de ellos, probé que gozaban los religiosos de la merced de todos los privilegios concedidos a las órdenes mendicantes hasta León X y de

⁶⁹ En nota marginal: “en cuanto a los fratres religiosos”.

⁷⁰ *Ibid.*, f. 1v. Nota marginal: 2º Nota.

⁷¹ *Ibid.*, f. 1v. Está tachado papa y quintus y se añade en nota marginal.

⁷² *Ibid.*, f. 1v. Se tachan los números que indican el del papa y esta frase: León (tachado y se ponen al margen los papas con su número). Se añade en texto tachado: “el cual privilegio lo vi yo auténtico en Guatemala.” Y en nota marginal: “la comunicación de privilegios y ahora por Gregorio XIII con la sociedad de religiosos [jesuitas]. Ver en *Compendio* de ellos”.

todos los concedidos a las predichas órdenes⁷³ mendicantes, y también disfrutaban de aquellos privilegios concedidos por los Romanos Pontífices a los religiosos mendicantes de las Indias” [Tachado]: “lo que agradó a los padres de Guatemala”.

“En tercer lugar⁷⁴ se ha de notar que esta comunicación de privilegios, que tienen recíprocamente las órdenes mendicantes, se entiende respectivamente; esto equivale a aplicar lo singular a cada una, esto es, para que los privilegios concedidos a un Maestro general de la orden de predicadores puedan ser gozados por los maestros (y generales)⁷⁵ de otras órdenes mendicantes. Y los privilegios concedidos a un provincial de los predicadores, lo tienen también los provinciales de los mendicantes. Y los privilegios concedidos a los priores de los mendicantes, los tienen los priores y guardianes de otras órdenes mendicantes o aquellos que en dichas órdenes corresponde a los superiores conventuales⁷⁶. Y los privilegios concedidos a los religiosos de los predicadores, participan de ellos los religiosos de los demás órdenes mendicantes. Así parece declararlo Julio II, como aparece en el *Compendio* de privilegios, en la palabra comunicación de privilegios, concesión 15, cuestión tercera⁷⁷ de los privilegios en común. Aunque no sepamos al instante qué provincia, convento y fraile tiene el privilegio, debemos y podemos hacer uso en él, si consta. Pero conviene tener en cuenta que cesando la causa por la cual es concedido el privilegio, el mismo privilegio cesa, etc.”⁷⁸. Conviene saber a qué provincia, casa, prelado o fraile fue concedido el privilegio persona y si concurre la causa. Pone tres *notabilia*, porque es necesaria la noticia de los privilegios y tener esto en cuenta. Luego vienen las conclusiones, cuya idea o en resumen aparece en notas marginales:

“Primera conclusión. Los prelados pueden absolver a sus súbditos de toda censura, incluida la de la Cena, exceptuados los casos de herejes reincidentes, cismáticos y la falsificación de letras del Papa”⁷⁹.

⁷³ *Ibíd.*, f. 2r.

⁷⁴ *Ibíd.*, f. 2r. En nota marginal: 3^o Not.

⁷⁵ *Ibíd.*, f. 2r. En nota marginal “y los generales”.

⁷⁶ *Ibíd.*, f. 2r. Hay tres palabras tachadas.

⁷⁷ *Ibíd.*, f. 2r. Una palabra tachada. En nota marginal: “Sin duda alguna más ampliamente constará abajo”.

⁷⁸ *Ibíd.*, f. 2r. Nobilia 3, donde da varias citas.

⁷⁹ *Ibíd.*, f. 2rv: “Excipitur haereticus relapsus, schismaticus et falsificator litterarum Papae”.

“Segunda conclusión. No sólo los preladados sino también los que hacen sus veces, pueden absolver incluso a sus hermanos y huéspedes, como el general, provincial y superiores conventuales”. El mismo Alonso de Veracruz, vio y leyó esta concesión en el *Mare magnum*. Pone una duda sobre los subpriors, etc., para concluir que “el subprior en ausencia del prior puede absolver como los vicarios en ausencia del prior al que representan o suplen y por él dejado. Esto vale también para los huéspedes”⁸⁰.

“Tercera conclusión. Los preladados, priores y guardianes pueden absolver a su súbditos de toda excomunión en el fuero de la conciencia. Incluidos los de *in Cena Domini*, sin excepción. Esto lo concedió Martín V al prior de San Benito de Valladolid”⁸¹. Los privilegios se han de interpretar en sentido latísimo cuando se conceden en juicio⁸². “La potestad concedida por privilegio es ordinaria y por tanto delegable”⁸³. “La potestad concedida a los religiosos en Indias con relación a los seglares es delegable”⁸⁴. “Estos privilegios son comunes a todos los mendicantes por la comunicación de ellos”. “Cuando quien dispensa ignora que tiene facultad, si la tiene, vale, no obstante la ignorancia”⁸⁵.

Había oscilaciones, como en la ley del péndulo y del corazón con sístole y diástole. En cuanto a los privilegios, Julio III anuló todas las licencias dadas a los religiosos sobre la absolución de reservados. Alonso de Veracruz observa, con mucha agudeza, la seriedad crítica que había para los reservados en la orden; por tanto si tiene licencia de los preladados de la orden vale, en caso contrario no, según privilegio concedido a los jesuitas por Gregorio XIII⁸⁶. Se podía dar la absolución general o plenaria en todas las solemnidades del Señor, de la Virgen María, de todos los santos. Cada orden, como los agustinos, tenían la del fundador y algunos santos, lo mismo que los franciscanos en la fiesta de san Francisco y santa Clara, y dominicos en la fiesta de santo Domingo y santa Catalina⁸⁷. Se presentan casos de peregrinos y confraternidades, algunos reservados especiales como los de la Cena del Señor⁸⁸.

⁸⁰ *Ibid.* ff. 2v-3r.

⁸¹ *Ibid.*, f. 3r.

⁸² *Ibid.*, 3v. En nota marginal. En el texto se dan citas de León X, Paulo III, Cayetano, etc.

⁸³ *Ibid.*, 4v. También en nota marginal. En el texto se cita glosa de Navarro, c. 27, 42.

⁸⁴ *Ibid.*, 5r.

⁸⁵ *Ibid.*, ff. 5v-6r.

⁸⁶ *Ibid.*, ff. 6v-7r. Aparece esto en nota.

⁸⁷ *Ibid.*, f. 7v.

⁸⁸ *Ibid.*, ff. 8-10.

Aunque el *Concilio Tridentino*, sesión 24, c. 26, manda que las causas matrimoniales se traten sólo por el obispo y no por los legados y ni siquiera por el nuncio, los religiosos mendicantes en las Indias, cuando trataban de causas matrimoniales con sus impedimentos, podían actuar y no perturbaban la autoridad del obispo. Aquí hace una exposición canónico-teológica complicada y profunda para defender los privilegios de los religiosos en tierras de misión, casos de jubileos y absolución en el fuero de la conciencia; pero si pasa al fuero externo, porque se hace público, debe remitirlo al juez que lleva la causa⁸⁹.

2º. Altare (Altar). Se hace resumen. Gregorio XIII concedió a los jesuitas que el preposito pudiese señalar cada uno de los altares privilegiados en las Indias y en sus casas. Esto se comunicó a las demás órdenes mendicantes. “Esta concesión duró hasta el día 11 de agosto de 1593”⁹⁰. Luego esta copia es posterior a ese año.

3º. Apóstata. Se trata del que sale de una orden. Según el *Compendio* de la sociedad, ninguno puede pasar a otra orden, sino es a la cartuja, según Paulo III; Pío IV y Pío V concedieron que podían pasar de la sociedad a otra orden; pero Gregorio XIII estableció que ningún jesuita, aunque fuese laico, pudiese pasar a otra orden, ni a los cartujos sin licencia del papa o del general dada por escrito en caso de apostasía plena e infamia con censuras *latae sententiae*. En esta pena caían los que les recibían o retenían. El preposito podía recurrir contra tales casos en apelación puesta posteriormente⁹¹.

4º. Appellare (Apelación). “Gregorio XIII, en 1575, estableció pena de excomunión, *ipso facto*, con privación de oficio y voz activa, contra los religiosos que apelaban a los tribunales civiles contra sus superiores. Incurren también los que acatan y asesoran. Lo mismo contra los superiores, provinciales y guardianes que se opongan a los visitadores o a sus comisarios enviados a ellos”, etc.⁹²

⁸⁹ *Ibid.*, ff. 11-19. Llegué a ver causas matrimoniales de nulidad llevadas por religiosos y solucionadas en pocos folios con una precisión sorprendente, aunque en algunos casos actuaban con su leal saber y entender, caridad y equidad. Se tenían en cuenta las normas fundamentales y los privilegios existentes.

⁹⁰ *Ibid.*, f. 19v. En el texto y en nota marginal se cita a Gregorio XIII y al *Compendio Indico*. Los religiosos podían tener su altar portátil y privilegiado como en el caso del P. Vicente de Requejada.

⁹¹ *Ibid.*, f. 19v.

⁹² *Ibid.*, f. 19v.

5°. Baptizare (Bautizar). ¿Pueden bautizar los religiosos en las partes de las Indias? La respuesta es afirmativa. “Conviene observar que lo hacen cometiendo pecado mortal, cuando, fuera del caso de necesidad, si se trata de un parroquiano extraño”⁹³. Los religiosos pueden bautizar en las iglesias de los monasterios de su orden, y también en las ciudades y pueblos, donde hay españoles⁹⁴. Debe ser en los lugares que tienen de visita y que sean decentes. Se han de cumplir las ceremonias, etc. Pueden bautizar a los indios, también a hijos de indios y españoles, mestizos, etc. Trata de diversos casos, como cuando van de viaje por lugares de indios, donde no hay sacerdote, etc., el bautismo de párvulos y de adultos, uso de óleo de catecúmenos y crisma antiguo, bautizar fuera de la iglesia y sin las ceremonias según las circunstancias y casos de necesidad⁹⁵.

6°. Benedicere (Bendecir). Se pregunta: ¿qué pueden bendecir los mendicantes? Los sacerdotes religiosos pueden bendecir ornamentos, amito, cíngulo, manípulo, casulla, etc. Esto para uso propio. Los priores conventuales, guardianes provinciales y generales pueden bendecir iglesias, cementerios, oratorios, ornamentos y lo necesario para el culto divino, cálices, cruces, rosarios, imágenes de la Virgen, de los santos, etc., para ellos y también para uso ajeno, si distan de su obispo dos dietas (dos días de camino)⁹⁶.

7°. Bellum (Guerra). Según el *Compendio Índico*, Gregorio XIII, concedió a los Padres de la sociedad de Jesús, sin peligro de irregularidad, exhortar a los soldados portugueses en la guerra con los infieles para luchar con más fortaleza, con tal de que ellos no lleven armas⁹⁷.

8°. Bulla Caenae (Bula de la Cena). Según el *Compendio* de la sociedad de vida común, Pío IV, por oráculo de viva voz, concedió a los jesuitas, especialmente al propósito general absolver de herejía y otras censuras contra la fe. Pío V lo concedió por rescripto general. Esto pasaba a otros generales y se podía delegar⁹⁸.

⁹³ *Ibíd.*, f. 20r.

⁹⁴ *Ibíd.*, f. 20v. Se tacha lo *de ciudades y pueblos, donde hay españoles*, y se reproduce en nota marginal sin españoles.

⁹⁵ *Ibíd.*, ff. 21- 22v.

⁹⁶ *Ibíd.*, ff. 22v-23v.

⁹⁷ *Ibíd.*, ff. 23v-24.

⁹⁸ *Ibíd.*, f. 24r. Remite a materia de absolución de censuras, etc., incluidas las mencionadas en *Bulla Caenae*, Bula de la Cena, que se publicaba con motivo del jueves santo. Hay ejemplares de diferente año.

9º. Canonica portio (Porción canónica). Se refiere al derecho que tienen los obispos para ser enterrados en su iglesia y los párrocos en un lugar especial, esto se extendió a los religiosos, con derecho a tener su cripta, etc⁹⁹.

10º Capitula provincialia (Capítulos provinciales). La potestad de los capítulos provinciales de los religiosos mendicantes en las Indias era amplia y compleja. Los definidores (capitulares) del capítulo provincial podían confirmar al provincial, cesar al que estaba elegido y obligar a aceptar al que elegían con censuras. Se dan muchos casos y detalles con los que se encontraban, como los que presidían, letras, poderes de los cuatro definidores, etc.¹⁰⁰. Él fue varias veces provincial y sabía mucho de esto con la posible intervención papal y regia o de sus delegados, etc.

11º. Celebrare (Celebrar la misa). Los mendicantes podían celebrar la misa por devoción o por otro motivo inmediatamente después del rezo de maitines, incluso una hora antes del amanecer. Lo podían hacer hasta la hora de nona, una hora después de mediodía, en sus iglesias, oratorios, capillas, panteones y fuera en caso de necesidad¹⁰¹. Hubo problemas con los obispos.

12º Comunicare (Comunión). Según la *Clementina*, caían en excomunión *ipso facto* los religiosos que llevaban la Eucaristía a clérigos o laicos si no tenían antes la licencia especial del párroco; lo mitigó Eugenio IV. León X concedió a los frailes menores poder dar la Eucaristía a todos los fieles, excepto el día en que se celebra la fiesta de resurrección. Pío V renovó el privilegio y consideró a la excomunión nula¹⁰².

13º. Communicatio (Comunicación de privilegios). Las cuatro órdenes mendicantes a saber: agustinos, dominicos, franciscanos y carmelitas tenían la comunicación de privilegios. Se unieron los jesuitas con Gregorio XIII. León X la agregó a los mercedarios. Se extendían los privilegios hasta los novicios¹⁰³.

⁹⁹ *Ibid.*, f. 24rv.

¹⁰⁰ *Ibid.*, f. 24r-32r.

¹⁰¹ *Ibid.*, ff. 32rv.

¹⁰² *Ibid.*, ff. 32v-33v.

¹⁰³ *Ibid.*, f. 34rv.

14°. Compositio (Composición). Gregorio XIII, en 1579, concedió a los jesuitas por 10 años, hacer composición sobre los bienes mal adquiridos, restituciones a ciertas personas, etc., mediante obras piadosas¹⁰⁴.

15°. Commutatio (Conmutación). Pueden los generales y sus delegados conmutar todos los votos excepto el de los ultramarinos y algunos otros. Se podía conmutar el voto simple de entrar en religión. Se podía hacer la conmutación de legados de un convento que estaba en uso de otro sin escándalo, y de una cosa en uso de otro¹⁰⁵.

16°. Concilio de Trento. El concilio de Trento quitó, restringió y modificó los privilegios de los mendicantes; pero Paulo IV los devolvió en parte y Pío V totalmente¹⁰⁶. La referencia a este concilio se hacía necesaria.

17°. Confesor. De la potestad de los confesores y de qué pueden absolver se trató en la absolución. Se expone la potestad que en virtud apostólica de los privilegios tienen los religiosos para oír confesiones de los seculares. Se presentan varios casos con abundante documentación¹⁰⁷.

18°. Confesiones audire (Oír confesiones). Es complemento de lo anterior. Se trataba de oír confesiones tanto de regulares como de seculares, que no podían hacer los dominicos sin licencia de sus prelados. Fue revocado¹⁰⁸. Ha habido casos especiales, como la abadesa de las Huelgas en Burgos, que él no menciona.

19°. Conservator (Defensor de los hermanos). Podían los religiosos mendicantes pedir defensor frente a la jurisdicción del obispo, si se extralimitaba, y de todas las injurias que fuesen contra el Derecho¹⁰⁹.

20°. Correctio (Corrección). Los prelados de las órdenes mendicantes pueden castigar y proceder contra los religiosos según el Derecho, las costumbres aprobadas y los *Estatutos* de las órdenes respectivas¹¹⁰.

¹⁰⁴ *Ibid.*, f. 35r.

¹⁰⁵ *Ibid.*, ff. 35v-36r.

¹⁰⁶ *Ibid.*, f. 35v.

¹⁰⁷ *Ibid.*, ff. 36r-40.

¹⁰⁸ *Ibid.*, ff. 40v-41.

¹⁰⁹ *Ibid.*, ff. 41v-42v.

¹¹⁰ *Ibid.*, ff. 42v-43v.

21°. Corporales. Los mendicantes pueden bendecir los corporales según hemos visto. Los religiosos clérigos y laicos pueden tocar los corporales y cálices con reverencia. Lo mismo las monjas¹¹¹.

22°. Cruciata (Bula de la Cruzada). Se trata también en la absolución. Los religiosos no pueden recibir la Bula de Cruzada sin permiso de sus preladados. Daba facultades para absolver. Luego se les concedió gratis en 1533 por Paulo III para ganar las indulgencias¹¹².

23°. Debita (Débitos o deudas). Se trata de las deudas inciertas que podían tener los que entran en una orden, como sucedió con los dominicos; se facultaba a los priores hacer una composición o arreglo conforme a los usos del lugar. Había casos complicados¹¹³.

24°. Decimae (Diezmos). Los religiosos estaban exentos del pago de diezmos por Pío V en 1567, tanto sus casas como beneficios, posesiones, fincas, viñas, etc.¹¹⁴.

25°. Declarare (Declarar en juicio). Se trata de lo que hoy se denomina objeción de conciencia. Los generales y provinciales podían solucionar dudas en las Indias, con el consejo de algunos religiosos, si la cosa era de mayor importancia¹¹⁵. Había casos de dispensa.

26°. Dispensare (Dispensar). Se complementa lo anterior. El prior general, los provinciales y superiores locales, lo mismo que sus vicegerentes pueden dispensar a sus súbditos, dentro de su jurisdicción y según las facultades que tienen o les han sido delegadas, de excomunión, suspensión y entredicho, irregularidades, excepto el homicidio voluntario, etc.¹¹⁶. Eran muchas las facultades de dispensar que tenían.

27°. Ecclesia (Iglesia). Los religiosos podían erigir iglesias conventuales o colegiadas en Indias, reformarlas, reconciliar las profanadas, etc. En ellas ganaban sus indulgencias¹¹⁷.

28°. Edificare (Edificar). Julio II concedió a los religiosos construir y edificar casas religiosas, iglesias, locales y oratorios para usarlos per-

¹¹¹ *Ibíd.*, f. 43v.

¹¹² *Ibíd.*, ff. 43v-44r.

¹¹³ *Ibíd.*, f. 44rv.

¹¹⁴ *Ibíd.*, ff. 44v-45r.

¹¹⁵ *Ibíd.*, ff. 45r-46v.

¹¹⁶ *Ibíd.*, ff. 46v-54..

¹¹⁷ *Ibíd.*, f. 54r.

petuamente. Hay limitaciones en el concilio de Trento. Se presentan casos de cesión de una orden a otra, etc.¹¹⁸.

29°. Eicere a religione (Echar de la orden). Puede el general con su consejo, el capítulo provincial, el provincial con el consejo de sus definidores, de acuerdo con las causas establecidas en las leyes y *Constitutiones*, expulsar a religiosos. Había casos especiales de paso a otra orden, incluso con armas¹¹⁹. Se prohibía esto.

30°. Electio (Elección). Ningún religioso mendicante podía consentir la elección o postulación hecha por él, sin la licencia de sus superiores provinciales y sin mandato especial de la Santa sede para el episcopado u otras dignidades fuera de la orden. Se precisan las normas de las elecciones y la posible ingerencia regia¹²⁰.

31°. Elemosina (Limosna). No estaba prohibido dar limosnas a los mendicantes, aunque hubo limitaciones y abusos, por lo que se podía incurrir en excomunió¹²¹.

32°. Episcopis (Obispos). Pablo III concedió a los obispos de sedes occidentales y meridionales, según el beneplácito de la Sede Apostólica, que pudiesen absolver a todos los neófitos y neoconvertos de las Indias, de los casos de la Bula de la Cena. Tenían amplias facultades¹²².

33°. Excommunicatio (Excomunió). Eugenio IV concedió que los religiosos no tenían que evitar a los excomulgados en cosas divinas o humanas si no estaba señalado por el juez. Debían ser evitados por el clero secular y el pueblo¹²³.

34°. Exemptio fratrum ab ordinariis (Exención de los frailes de los ordinarios). Según los privilegios apostólicos, los religiosos estaban exentos de la jurisdicción de los obispos. Tuvo y tiene sus complicaciones en algunos casos¹²⁴.

¹¹⁸ *Ibid.*, 54r-56r.

¹¹⁹ *Ibid.*, ff. 56v-57r.

¹²⁰ *Ibid.*, ff. 57r-59r.

¹²¹ *Ibid.*, f. 59.

¹²² *Ibid.*, ff. 59v-60v.

¹²³ *Ibid.*, ff. 60v-61v.

¹²⁴ *Ibid.*, ff. 61v-65r.

35°. Familiares. Se entiende por familiares a los consanguíneos, colonos, inscritos, hijos, siervo con potestad de liberto y todos los que habitan en la casa. Se les pueden administrar los sacramentos, siempre que sea oportuno. Hubo limitaciones¹²⁵.

36. Generalis (General). Es verdadero Maestro de la orden. Tiene los privilegios apostólicos y el cuidado de toda la orden. Puede dar sufragios de indulgencias, oraciones y beneficios espirituales a los procuradores, personas devotas y benefactores. La tenían también los provinciales, que en las Indias podían quitar de unos conventos lo que sobraba y dárselo a otros, etc.¹²⁶.

37°. Habitus (Hábito). Sixto IV estableció que no puede darse a aquellos que quisieren ser enterrados con él, sino con autorización del superior. Tenía varias indulgencias plenarias, al tomarlo, hora de la muerte, etc.¹²⁷.

38°. Ieiunium (Ayuno). Pueden anticiparle o retrasarle una hora, conmutarle por otro día si están de viaje, con tal de que no sean días de ayuno de precepto, etc.¹²⁸.

39°. Indis privilegia concessa (Privilegios concedidos a los indios):
 1. Tenían los concedidos a la conversión de los infieles por Nicolás V, que eran muchos; 2. Los religiosos pueden predicarles y bautizarles; 3. Los sacerdotes pueden dispensarles de los grados no prohibidos por ley divina para que permanezcan en el matrimonio; 4. Dispensa de natalicio para las órdenes; 5. Conocer las causas matrimoniales; 6. Corregirles de los excesos a los que viven desordenadamente; 7. Que los religiosos puedan celebrar con ellos los oficios divinos, bendecir los cementerios, conmutar votos, excepto el de religión, y dar indulgencias a los peregrinos ultramarinos; 8. Si no tienen altar privilegiado, lo puedan consagrar y los corporales, si no hay obispo; 9. Pueden hacer todo aquello que es necesario para el aumento del nombre divino, ampliación de la iglesia católica, con la irritación y reprobación de aquellos que contradicen las sacras tradiciones. Siguen otras muchas concesiones (hasta 18) de Paulo III sobre cosas de liturgia, causas matrimoniales, etc. Si un indio tiene varias mujeres y no sabe cuál es la primera, se puede quedar con la que quiera¹²⁹.

¹²⁵ *Ibid.*, ff. 65v-66r.

¹²⁶ *Ibid.*, ff. 66v-67r.

¹²⁷ *Ibid.*, f. 67r.

¹²⁸ *Ibid.*, ff. 67v-68.

¹²⁹ *Ibid.*, ff. 68r-73v.

40°. Indulgentiae (Indulgencias). Eran muchas y muy diversas. Indulgencia plenaria al tomar el hábito de una orden. Algunas en ciertos días solemnes, en la Semana Santa, etc. Los terciarios y oblatos se hacían partícipes de las indulgencias de las órdenes religiosas, que eran muchas, como las de la correa de san Agustín y otras de las distintas órdenes¹³⁰.

41°. Indulgentiae plenariae quoad fratres (Indulgencias plenarias para los frailes y hermanos). Se trata de un complemento de otras indulgencias plenarias para los hermanos. Se hace un elenco de 19. Cuando celebran y comulgan los domingos, las solemnidades del Señor y de la santísima Virgen, patronos de la orden, etc. Coinciden con las que solían tener los religiosos y miembros de las distintas cofradías¹³¹.

42. Ingredi monasteria (Ingreso en los monasterios). Pío V revocó todas las licencias concedidas para entrar en los claustros de los religiosos. Puso pena de excomunión. Que no se admita a las mujeres entrar en los claustros de los religiosos. El mismo pontífice declaró en 1569 que se entendía de las mujeres que no tenían licencia y precisó que podían entrar en los claustros, cuando había allí misa u otras divinas celebraciones, procesión, entierros, etc¹³².

43°. Inquisitores (Inquisidores). En teoría había muchas disposiciones pontificias que eximían a los mendicantes de la jurisdicción de los inquisidores. Se dudaba de la concesión de Pío V. En nota marginal se afirma: “En el fuero de la conciencia los religiosos son exentos de toda censura de los inquisidores”¹³³.

44°. Interdictum (Entredicho). Todos los religiosos, aún los mendicantes, estaban obligados a cumplir los entredichos del papa y los obispos. Había ciertas excepciones. Podían celebrar la misa en tiempo de entredicho con las puertas cerradas¹³⁴.

45°. Iuramentum (Juramento). Los provinciales pueden por sí o por otro relajar el juramento, que no se haga ante el juicio justo de un tercero, etc¹³⁵.

¹³⁰ *Ibid.*, ff. 73v-76r.

¹³¹ *Ibid.*, ff. 76r-79r.

¹³² *Ibid.*, f. 79r.

¹³³ *Ibid.*, ff. 79v-81r.

¹³⁴ *Ibid.*, f. 81v.

¹³⁵ *Ibid.*, f. 85r.

46°. Libri prohibiti (Libros prohibidos): Los superiores pueden dar licencia para leer libros prohibidos con motivo de hacer apuntes, refutar a los herejes, etc.¹³⁶.

47°. Magister, Predicator (Maestro Predicador). Su presentación se remite a varios lugares como el capítulo y provinciales¹³⁷.

48°. Matrimonium (Matrimonio). Pío V dio facultades especiales en 1571 sobre el sacramento del matrimonio. En nota marginal se hace referencia al mandato¹³⁸.

49°. Misa. Pío V concedió a los mendicantes en 1567 celebrar misa cuando lo deseen, tanto en días de fiesta como domingos y otros días y tocar campanas, incluso donde dice la misa el ordinario u otro sacerdote¹³⁹.

50°. Officium divinum (Oficio divino). Cuando están de viaje pueden rezarlo con otros regulares o personas. Si no pueden rezarlo, se suple con un salmo o diciendo un Pater noster (Padre nuestro) y Ave María¹⁴⁰.

51°. Oleum (Óleo). Gregorio XIII concedió que en las Indias se usase el óleo antiguo hasta 4 años. Y, en 1593, sin límite de tiempo hasta que llegue el nuevo¹⁴¹.

52°. Oratoria (Oratorios). Gregorio XIII concedió a los jesuitas que pudiesen tener lugar (oratorio) para el culto divino y celebrar misas sin licencia¹⁴².

53°. Ordines sacri (Ordenes sagradas). El Concilio de Trento quitó muchos privilegios sobre las órdenes, como recibir el sacerdocio antes de 24 años, etc.¹⁴³.

54°. Predicare (Predicación). Nadie puede predicar si no es prelado o párroco a sus súbditos. Los predicadores, después de la licencia conce-

¹³⁶ *Ibid.*, f. 85r. En nota marginal está todo lo referente a los libros prohibidos.

¹³⁷ *Ibid.*, f. 85v. Está tachado en parte y se lee mal.

¹³⁸ *Ibid.*, f. 84v.

¹³⁹ *Ibid.*, f. 75v-86v.

¹⁴⁰ *Ibid.*, ff. 86v-87v.

¹⁴¹ *Ibid.*, f. 87v. En el texto está óleo después de oratorios.

¹⁴² *Ibid.*, f. 87v.

¹⁴³ *Ibid.*, f. 87v-88r.

dida por sus preladados, deben presentarse al obispo. Puede el obispo examinar a los que quieren ser predicadores¹⁴⁴.

55°. Privilegia (Privilegios). Remite a los privilegios sobre absolución, confesión, bautismo, comunicación de privilegios, exención, etc. Conservaban los privilegios conferidos por el antiguo derecho, al no estar expresamente prohibidos, aunque muchos se renovaron de nuevo. En 1571 se concedió a los jesuitas gozar de los privilegios de los mendicantes, que se beneficiaron de los concedidos a los jesuitas¹⁴⁵. Se hace una recapitulación con casos de cuarta funeral y otros.

56°. Provincialis (Provincial). Los provinciales de los religiosos mendicantes tienen facultades sobre sus súbditos en materia de absolución, dispensa, elección, etc., a cuyas palabras remite¹⁴⁶.

57°. Quarta (Cuarta parte). Remite a la porción canónica, cuarta funeral, etc¹⁴⁷.

58°. Revocare (Revocar). Pío V revocó todas las licencias y facultades concedidas antes a los religiosos, hospitales y cualquier otra persona de recibir a religiosos de otra orden, a los apóstatas, llevarles, etc. Los que procedían de otra orden debían volver a ella¹⁴⁸.

59°. Sepelire (Enterrar). Según la *Clementina*, los mendicantes podían libremente enterrar a los fieles en sus iglesias. También tenían derecho a recibir el estipendio. Quien elegía ser enterrado junto a los religiosos, el cuerpo era llevado por los religiosos. Según Pío V, los religiosos en las Indias ejercían el oficio de párrocos; pero no de un modo absoluto, sino en cuanto conviene a su conversión. Podían enterrar a los indios gratis junto a ellos¹⁴⁹.

60°. Untio extrema (Extrema Unción). Desde la Edad Media, los frailes podían administrar la Extremaunción a los enfermos, dentro de sus monasterios. Lo concedió el nuncio Nicolás Franco a los benedictinos en los reinos de Castilla y Aragón. Si enferman fuera y vienen al monasterio,

¹⁴⁴ *Ibid.*, ff. 88r-90r.

¹⁴⁵ *Ibid.*, ff. 90r-99r. Hay bastantes tachaduras, que dificultan su lectura.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 99r.

¹⁴⁷ *Ibid.*, f. 99r,

¹⁴⁸ *Ibid.*, f. 99v

¹⁴⁹ *Ibid.*, ff. 99v-100r.

pueden los monjes ofrecerles el sacramento. No había dudas en cuanto a los indios en casas o monasterios de religiosos. Lo concedió también Paulo IV. Sin duda alguna se podía dar también el sacramento de la Eucaristía, sea cualquiera el lugar donde hubiese enfermado, en las casas de los religiosos¹⁵⁰.

Al final del manuscrito con letra diferente y posterior se añade algo que nada tiene que ver con el *Compendio*¹⁵¹.

IV. Conclusión

Esta materia de los privilegios tuvo mucha importancia en los escritos de fray Alonso de Veracruz y la sigue teniendo, no sólo como un tema del Derecho Canónico, sino también porque ayuda a comprender cómo se evangelizaron las Indias o el Nuevo Mundo de América, incluso las Islas Filipinas, la India, etc.

No hay que entender el privilegio y la dispensa, a la que se dedican varios folios¹⁵² “como un arbitrarismo de la autoridad”, según opina Teodoro I. Jiménez Urresti, ni “como un capillismo nepotista entre amigos” sino un reconocimiento de la variedad de casos concretos a los que hay que atender con especial sensibilidad y calor humano¹⁵³. Esto fue lo que procuraron hacer las tres órdenes mendicantes para implantar la cultura cristiana de Occidente en Nueva España según el modelo de los *Evangelios* y de la Iglesia primitiva. Se requerían facultades o privilegios especiales de la Santa Sede, que les fueron otorgados a través de los Reyes de España, para responder a las necesidades pastorales de las tierras recién descubiertas, donde los mendicantes tuvieron buena acogida y éxito. Hubo cierto choque al salir en defensa de los aborígenes, a los que se consideraba exentos de los diezmos, que exigían los obispos, los párrocos y vireyes. Esto consta en la carta del 1 de mayo de 1559 enviada al rey Felipe

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 100r-101v. D. Diego Gómez Mena pone sólo 55, incluida la *Exhortación*, que pone en el elenco de privilegios, cuando es una introducción al sumario. Al dar la numeración de f. número a, corresponde al anterior vuelta, ya que usó fotocopia y considera a la primera parte como del folio que sigue.

¹⁵¹ *Ibíd.* f. 102r. Se habla de Selio y Laura que se encuentran juntos en una pobre cabaña añorando “osequias” (sic) funerales y amargas...” etc.

¹⁵² *Ibíd.*, ff. 46v-54r.

¹⁵³ JIMÉNEZ URRESTI, T.I., “Comentario a los privilegios” en *Código de Derecho Canónico*, Madrid 1983, p. 64.

II por los tres provinciales de las órdenes mendicantes: dominicos, franciscanos y agustinos, firmada por fray Alonso de Veracruz como Vicario provincial¹⁵⁴. Esto no quiere restar méritos a la buena obra realizada por el clero secular o la llamada entonces orden de San Pedro en parroquias. El primer agustino que arribó a playas americanas, pasó a ser de la orden de San Pedro, mientras fue párroco de Tunja (Colombia) durante 20 años, a mediados del siglo XVI, incorporado a la orden canonical de comendadores del Espíritu Santo.

Al concluir su tesis, D. Diego Gómez Mena hace suposiciones sobre el orden de la composición de los documentos de la *Apología pro religiosis*, que se menciona en la *Exposición del Privilegio de León X*¹⁵⁵. Después, esta *Exposición* se incorpora con *De decimis* en la *Apología*, que no es un documento perdido. Llega a suponer que es un título general, debido “quizás a su exposición definitiva en Salamanca” según su teoría¹⁵⁶. Supone que el *Compendio* se hizo al final. Ya estaba compuesto cuando se hizo la primera edición del *Speculum coniugiorum*, en 1556. No se editó por la oposición que había. El hecho de que se cite la *Expositio in Clementina y Apología pro religiosis* en la *Expositio del privilegio León X*, es porque ésta es posterior, aunque luego se incorpora a la *Apología*. Aparece un índice o contenido del códice al principio de los manuscritos escurialenses y otro en el f. 79r alterando el orden. Cuando en la *Exposición del privilegio de León X* se menciona a la *Apología* es que hubo una recensión de ésta anterior y luego se incluye en la *Apología*, que comprende a todos sus tratados sobre los privilegios de los religiosos y el *De decimis*.

Diego Gómez Mena afirma finalmente: “para terminar añadamos un dato interesante: en la *Expositio Privilegii Leonis X*,¹⁵⁷ promete escribir algo sobre los sacramentos; o no lo hizo, o también se ha perdido”¹⁵⁸. Ni una cosa, ni otra. No sólo algo, sino que escribió bastante en el *Compen-*

¹⁵⁴ AGI, Indiferente general, 2978, publicada en *Cartas de Indias*, Madrid 1877, pp. 141-143 Cf. JARAMILLO ESCUTIA, R., “Introducción” a *Sobre los diezmos* de fray Alonso de Veracruz, México 1994, pp. 9-11.

¹⁵⁵ *Ibid.*, f. 207v, que Diego Gómez Mena menciona como 208^a, donde Alonso de Veracruz afirma que está probado en “expositio de religiosis de privilegiis et in *Apologia edita pro religiosis*”. En f. 228v, “ut tale disputabimus in *Apologia pro religiosis in fine*”. Diego Gómez Mena pone 229a y es 228v.

¹⁵⁶ GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, ff. 765-766.

¹⁵⁷ “*Expositio Privilegii Leonis X*”, f. 190r.

¹⁵⁸ GÓMEZ MENA, D., *Alonso de Veracruz*, f. 166.

dio de todos los privilegios, como consta en el resumen que se hace con los privilegios sobre de la administración de algunos sacramentos.

En el *Epílogo*, pone D. Gómez Mena el título completo de la *Apología*, su contenido y encabezamiento¹⁵⁹ con los pontífices que se citan por orden cronológico y las veces que les menciona. Esto aumenta mucho en el *Compendio de todos los privilegios*, del que hay varias recensiones. Hace unos 20 años, pensé hacer una colección de Ms. y logré saber que había una copia en México, con algunos manuscritos de los jesuitas. No pude verla y probablemente ya esté fuera.

Los manuscritos que se encuentran en El Escorial estaban listos para la imprenta y si no se publicaron fue por la oposición que había, no porque no estuviese el *Compendio y Apología* dispuestos para la imprenta. Se equivoca D. Gómez Mena al opinar que “no estuvo dispuesto el tratado para ser publicado”¹⁶⁰. Transcribe la dedicatoria que hizo a Felipe II, en latín, con los pontífices citados. Esperaba obtener la censura y no la logró aunque había bastantes juicios favorables¹⁶¹.

En carta a Felipe II, del 20 de marzo de 1553, rechazando la proposición para obispo de Nicaragua, alegaba entre otras razones que no se consideraba digno, “ni quería cambiar de estado”. Él manifestó su intención de no aceptar la mitra para otras sedes¹⁶², como de hecho sucedió. Según el P. Bonifacio Moral, “renunció a tres obispados: el de Tlaxcala, el de Michoacán y el de León de Nicaragua... cuando leyó la carta donde le proponían para obispo, dijo ante todos los religiosos, que no sabían el contenido de la carta: *ab ore Leonis liberame Domine* [De la boca del león, líbrame Señor]. Se consideraba “indignísimo de tan alta dignidad”¹⁶³. La razón principal de no aceptar el episcopado fue el seguir fiel en su defensa de los privilegios de los religiosos; porque otros, que opinaban como él, al hacerles obispos cambiaron de opinión, como se ha observado anteriormente. También los obispos y arzobispos de Indias tenían su colección de privilegios que se denominaba “*Solitas*” con sus facultades¹⁶⁴.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, ff. 767-771.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, f. 15.

¹⁶¹ *Ibíd.*, ff. 768-771.

¹⁶² SANTIAGO VELA, G. de, *Ensayo*, VIII, p. 157.

¹⁶³ MORAL, B., “Catálogo de Escritores Agustinos, Portugueses y Americanos”, *La Ciudad de Dios*, 25 (1989) 611.

¹⁶⁴ ANUNCIACIÓN, A. de, *Solitas despachadas a los Señores Arzobispos y Obispos de las Indias*. Ms. 31 x 20, cm. 49 ff. Tiene esta nota: “Es fecho en este mi convento del Carmen de

El *Compendio de todos los privilegio de los mendicantes en Indias*, en cuya redacción por orden alfabético colaboró el P. Alonso de Noreña, dominico, sirvió de *vademécum* a los doctrineros y misioneros en las Indias occidentales y orientales, junto con el *Compendio* escurialense y otros resúmenes. La copia del Ms. con el *Compendio de todos los privilegios*, que hemos comentado se ha hecho unos diez años después de la muerte de fray Alonso de Veracruz. Él fue como un oráculo sobre los privilegios en Nueva España y los sigue siendo. Es posible que en el futuro se pueda hacer una edición crítica del *Compendio*, con sus recensiones, donde aparecerán mejor sus grandes aportaciones en defensa de los derechos de los aborígenes y de los religiosos en el siglo XVI. Él fue como una antorcha, que aún hoy sigue brillando con sus destellos.

ÍNDICE

FRAY ALONSO DE VERACRUZ Y EL COMPENDIO DE TODOS LOS PRIVILEGIOS DE LOS RELIGIOSOS

I. Introducción	1
a) Importancia del tema de los privilegios de los religiosos y su estado actual	2
b) Por qué el P. Ernest J. Burrus dejó sin publicar lo referente a los privilegios	3
c) En un mundo nuevo eran necesarios los privilegios para evangelizar	4
d) Acude al rey y manda <i>De decimis</i> antes de viajar a España para defenderse	5
 II. Estudio hecho sobre el código escurialense por Diego Gómez Mena	 6
a) Opinión de Diego Gómez Mena sobre la " <i>Apología pro religiosis</i> "	7

Valladolid, en 1 de agosto de este año de 1731. Por mí Fr. Antonio de la Anunciación". Carmelita, f. 49v. Se encuentra en *Archivo de la Provincia de Filipinas*, Valladolid, APAF, 673/3.

b) Contenido de la <i>Compilatio</i> y su relación con el <i>Compendium</i>	9
c) <i>Compendio de los privilegios de los religiosos</i> destinados a tierras de misión.....	10
III. El Compendio de todos los privilegios por orden alfabético y sistemático	11
a) Cómo surgió el <i>Sumario de todos los privilegios</i> por orden alfabético	12
b) Exhortación de fray Alonso de Veracruz a los lectores del <i>Compendio</i>	13
c) Exposición de los privilegios por orden alfabético y sistemático	
1° <i>Absolutio</i> (Absolución) con su exposición sistemática	13
2° Altar; 3 °Apóstata; 4° Apelación 5° Bautismo)	13
6° Bendecir 7° <i>Bellum</i> (Guerra), 8 Bula de la cena; 9° Canónica porción.....	17
10° Capítulo provincial; 11° Celebrar misa; 12° Comunión	17
13° Comunicación de privilegios; 14° Composición; 15° Conmutación	18
16° Concilio de Trento; 17° Confesor; 18° Confesiones... 19° Conservador (Defensor)	18
20° Corrección; 21° Corporales; 22° Cruzada (Bula de la); 23° Débitos (deudas)	18-19
24° Diezmos; 25° Declarar en juicio; 26° Dispensar; 27° <i>Eclesia</i> (Iglesia)	19
28° Edificar; 29° <i>Eiicere</i> (Echar fuera); 30° Elección; 31° <i>Elemosina</i> (Limosna)	19-20
32° <i>Episcopus</i> (Obispos); 33° Excomunión, 34° Exención; 35 Familiares	20
36° General; 37° Hábito; 38° <i>Ieiunium</i> (Ayuno); 39° Indios, sus privilegios.....	20
40° Indulgencias parciales; 41° Indulgencias plenarias; 42° Ingreso en monasterios	21
43° Inquisidores; 44° <i>Interdictum</i> (Entredicho); 45° Juramento	21
46 Libros prohibidos; 47° Maestro, Predicador, etc., 48° Matrimonio, 49° Misa.....	22
50° Oficio divino; 51° Oratorios; 52° Óleo; 53° Órdenes sagradas; 54° Predicación	22

55° Privilegios; 56° Provincial; 57° <i>Quarta parte</i> (Cuarta funeral);	
58° Revocar	22-23
59° <i>Sepelire</i> (Enterrar); y 60° Unción extrema	23
IV. Conclusión	23

“Motocarro matador”: Variaciones sobre el dominio

MANUEL M. BERJÓN
MIGUEL ÁNGEL CADENAS

RESUMEN: El trabajo que presentamos a continuación consta de dos partes. La primera versa sobre objetos y sujetos, una dicotomía occidental que no rige en pueblos indígenas, y es fuente de infinitas confusiones. Lo que los occidentales denominamos como objetos, poseen intencionalidad, voluntad y sentimientos para los pueblos indígenas. Los intentos de hablar de ‘objetos subjetivados’ y ‘objetos subjetivos’, a nuestro parecer, no dan cuenta de fenómenos como el ‘motocarro matador’ que presentamos en este artículo. La cesura que conlleva la Modernidad, con la separación nítida entre objetos y sujetos, oscurece la comprensión de este tipo de situaciones que estudiamos a continuación. En la segunda parte, seguimos la sugerencia de la “predación familiarizante” de Carlos Fausto y hacemos algunas precisiones, a nuestro parecer necesarias e interesantes. Todo ello para poder comprender por qué los kukama hablan del “motocarro matador”.

PALABRAS CLAVE: relación sujeto/objeto, materialidad, predación familiarizante, dueño, indígenas amazónicos, Kukama.

ABSTRACT: This paper consists of two parts. The first deals with objects and subjects, a Western dichotomy that does not hold sway among indigenous peoples, and which gives rise to infinite confusion. What Westerners call objects have intentionality, will and feelings for indigenous peoples. Efforts to speak of “subjectivized objects” or “subjective objects,” in our view, do not reflect phenomena such as that of the “murderous *motocarro*,” which we describe in this paper. The caesura ushered in by Modernity, with the clear separation between objects and subjects, obscures understanding of the type of situation we discuss here. In the second part, we follow Carlos Fausto’s suggestion of “familiarizing predation” and make some clarifications that we consider necessary and interesting. All of this is to enable us to understand why the Kukama speak of the “murderous *motocarro*”.

KEY WORDS: subject/object relationship, materiality, familiarizing predation, master, Amazonian Indians, Kukama.

Lo que despertó nuestro interés en el tema fue una conversación sobre un accidente. Un motocarro¹ atropella a un viandante. No es la primera vez que sucede. La argumentación nos resultó curiosa. El motocarrista hizo todo lo posible para no arrollar a la víctima. Pero el motocarro no le obedeció, decidió provocar el accidente y matar al peatón. Los comentarios señalan que el motocarro es matador y recuerdan otros episodios de comportamientos similares². Esta situación plantea muchos interrogantes.

El motocarro es un vehículo y, por tanto, un objeto. El nudo gordiano de toda la cuestión es la división entre ‘seres vivos’ y ‘seres inanimados’. Quienes defienden esta separación, en general, pueden ser denominados ‘humanistas’. En cambio, los que acusan a la división entre sujetos y objetos como la causante de todos los males, que no permite entender las cosas tal como suceden en el campo, podemos denominarlos como ‘post-humanistas’. Estos últimos pretenden borrar la comprensión biológica de la vida para, finalmente, lograr la disolución de la diferencia ontológica entre organismos vivos y cosas (Rival 2012: 132).

Nuestra propuesta trata de pensar las “cosas” en el pueblo kukama. Es un pueblo tupí-guaraní asentado en áreas inundables de los cursos bajos de los ríos Ucayali, Huallaga, Marañón, Nanay y en las periferias de ciudades como Iquitos, Pucallpa y Yurimaguas. Existen varios núcleos en Brasil y Colombia. La población estimada oscila entre las 10.000 a las 100.000 personas. Ningún autor señala los criterios que utiliza. Nosotros nos acercamos a la última cifra. Su actividad principal es la pesca, combinada con la agricultura y la recolección de frutos de la selva. Sus casas están levantadas

¹ Vehículo de tres ruedas que consiste en una moto con una especie de sidecar, pero en lugar de tener el asiento paralelo a la moto, ocupa el lugar posterior. Puede llevar dos o tres pasajeros y una pequeña carga.

² Suceso ocurrido en Nauta, pequeña ciudad kukama de unos 25.000 habitantes, donde es posible conocer a la gente a través de sus familias tradicionales. En Iquitos, este conocimiento personal es inviable, aunque en su periferia, donde habitan muchos kukama, sucede igual. Nauta está conectada a Iquitos a través de una carretera de unos 100 km., que se inauguró el 2005. Con su apertura, la proliferación de motocarros se disparó. Previamente a la apertura de la carretera, los kukama ya tenían referencia del motocarro, por sus viajes a la ciudad de Iquitos, sede administrativa y gubernamental más importante de la selva baja.

sobre pilotes. Uno de sus alimentos principales es la yuca (*Manihot esculenta*), que transforman en fariña. Si tuviéramos que elegir una imagen gráfica de este pueblo optaríamos por una espiral. No todas las personas participan en todos los ámbitos. Al contrario, cada persona está situada en un lugar diferente de dicha espiral, bien sea por sus elecciones o porque así está asignado, o por ambas. Esta fluidez, este tránsito, nos ayuda a no buscar esencias compartidas, sino significados construidos comúnmente.

1. A modo de introducción

Se ha dicho que, en una economía de mercancías, las cosas y las personas asumen la forma social de las cosas. Mientras que, en una economía del don, ambos asumen la forma social de las personas (Gregory 1982: 41, citado en Viveiros de Castro 2004a: 481, nota 33). Sin embargo, nos parece más acertado el planteamiento de Godelier (1998: 106-108, especialmente nota 146) para quien los intercambios mercantiles coexisten con los intercambios de dones en las sociedades analizadas por Mauss y que el don continúa presente en las economías de mercado. Preferimos considerar el intercambio y el don como dos estrategias diferentes. Ambas tienen cabida en todo tipo de sociedades. En este sentido, postulamos que las cosas asumen la forma social de las personas. Este propósito no se debe al tipo de economía de la sociedad en cuestión, sino al estatuto mismo que se atribuyen a cosas y personas en unas u otras sociedades: a la cosmología propia de cada sociedad. Últimamente, Hornborg reclama el fetichismo como la mejor manera de comprender la tecnología en el capitalismo, leído con apoyo de las cosmologías amazónicas, entendida ésta como una magia global (2015). Nosotros partiremos de algunos ejemplos concretos para ilustrar que las cosas son, en realidad, sujetos o seres antropomorfos³, seres con forma humana (Sztutman 2007: 43). En definitiva, para los indígenas, los humanos no somos tan especiales. Sólo un excesivo “narcisismo primitivo” puede calificarlo como tal (Viveiros de Castro 2012a: 101). Ahora bien, cuando se humaniza todo, todo se vuelve peligroso⁴ (Sztutman 2007: 96-97). Surge la pregunta: ¿qué son

³ El antropomorfismo es propio de sociedades con cosmologías animistas, mientras que el antropocentrismo está sugerido en la versión popular del evolucionismo occidental (Viveiros de Castro 2004a: 467).

⁴ “Como sabemos, la única cosa verdaderamente peligrosa en el mundo son los hombres –los objetos no hacen mal; no por maldad, en todo caso. Los indios piensan también que, si una

las “cosas”? Lo que sigue sirve para los objetos en general. Nuestra interpretación se centrará, particularmente, sobre el motocarro.

2. La gran cesura

Actualmente, los occidentales separamos ‘personas’ y ‘cosas’ (Henare, Holbraad & Wastell 2007: 2), pero no siempre ha sido así. En la Edad Media [europea] “se hacía referencia a los objetos utilizando normalmente la misma forma lingüística que se empleaba para las «personas», no para las «cosas». Sólo en un momento posterior entró esta última en el lenguaje artesanal del Medioevo, pero por entonces se trataba a los objetos como a seres vivos, como si por arte de magia se hubieran convertido en personas con las cuales conversar y discutir” (Sennett 2012: 161). La cesura que provoca la Modernidad es la fundadora de la separación entre ‘personas’ y ‘cosas’. Aunque la crisis ecológica pudiera estar pidiendo superar esta dicotomía. La tecnología y el dinero indicarían lo equivocado de tal corte (Hornborg 2015: 11).

Para los indios amazónicos, las computadoras podrían ser sujetos al igual que los animales, los molinillos de yuca o las canoas. Si a todos ellos podemos calificarlos de ‘incorporaciones humanoides’, ¿por qué no también a las computadoras? (Viveiros de Castro 2012a: 120). No se pueden separar sujetos de objetos. El mundo del mito está permeado por un fondo de continuidad subjetiva, un flujo comunicacional que envuelve a todos los existentes (Fausto 2008: 337-338).

Para los amerindios, la posesión de objetos es vista como un caso particular de relación de dominio entre sujetos y el artefacto-cosa como un caso particular de artefacto-persona. Para nuestro caso, podríamos indicar que, el motocarro –siendo un objeto para la cosmología occidental– actúa como una persona, es una persona, para los kukama. El dominio, siendo una noción cosmológica, incide sobre el plano sociopolítico y construye dominios y grupos (Fausto 2008: 335).

Las narraciones que hemos ido encontrando señalaban que todo lo que es de hierro tiene madre⁵, espíritu. En este grupo algunos opinan que

cosa o un animal es apenas eso, entonces él no genera problemas. Un verdadero tigre no ataca a los hombres. Si ataca a un hombre, entonces no se trata de tigre común, sino de un hombre disfrazado de tigre, esto es, un tigre en su ‘momento’ de hombre” (Sztutman 2007: 97).

⁵ Llaman ‘madre’ al espíritu de cada cosa, animal, enfermedad...: “madre de los árboles”, cada animal tiene madre, algunas enfermedades tienen madre. Hasta el motor de luz tiene madre.

su madre está escondida, agazapada, mientras tiene una vida útil para su dueño. Pero, cuando su dueño se deshace del objeto, o permanece mucho tiempo aislado y solo, echa madre. En tal sentido, se produce un cambio de dueño. Una proposición que podemos denominar, en cierto modo, como animismo. Nosotros añadimos que también poseen sentimientos⁶.

3. Los objetos que, en realidad, son sujetos

El hierro se introdujo en la selva baja durante la época de las reducciones de los jesuitas (1638-1767). Ha sido uno de los motivos por los que los indígenas aceptaron la propuesta de vivir en una reducción. Los anzuelos, machetes, hachas, agujas... y demás herramientas, eran poderosos atractivos para los pueblos indígenas. Como podemos comprobar, el hierro ha sido un elemento importante en la vida de dichos pueblos. Han pasado varios siglos y la reflexión sobre el mismo, casi siempre en forma narrativa, se ha venido armonizando. En cambio, el plástico todavía no ha levantado una reflexión similar, pese a su importancia en la vida diaria, sustituyendo todo tipo de objetos de barro y otros materiales tradicionales. Sin embargo, casi todos, a medida que iba progresando la conversación, terminaban admitiendo que el plástico también tiene vida porque es de petróleo que se extrae de la selva y, por tanto, tiene madre.

Pero, ¿qué es eso de “echar madre”? De nuevo nos encontramos con disparidad de opiniones. Es de notar que muchos no se han planteado esta pregunta, e improvisan alguna respuesta; otros narran una historia que les ha sucedido a ellos o algún familiar. Hay quien considera que la madre viene de fuera: es incorporada. Otros, por el contrario, están convencidos que proviene de dentro del hierro. Y no falta quien afirma que no todas las cosas tienen espíritu. En este sentido, nos acercamos a la posición de Ingold para quien el espíritu que anima las cosas no está *en*, sino que *es* la materia misma⁷ (Ingold 2013: 32-33). Lo que anima al hierro no es algo

⁶ La piedra de afilar se puede molestar si no se le baña con agua cuando va a comenzar a afilar un machete o cuchillo. La canoa, en el día, tiene vergüenza de los árboles, por eso no avanza. En cambio, navegar en la noche es más propicio porque la oscuridad protege a la canoa de la vergüenza, y avanza más. Un motocarro nuevo también siente vergüenza. Con el uso, el motocarro comienza a tener un sonido más fuerte y así evita la vergüenza para pasar a dar vergüenza a sus compañeros motocarros que no suenan. Cuando el sonido del motocarro es excesivo es una señal de estar buscando lío.

⁷ Las cursivas son del autor.

externo a él (animismo), ni es algo que está *en* el hierro, sino que *es* el mismo hierro.

Tal vez el dilema entre la incorporación externa y la autogeneración sea un debate superfluo. Incluso puede provenir de una pregunta mal formulada. Nuestra insistencia en comprender la expresión “echar madre” está condicionada por nuestro afán de llegar al origen. En el fondo está el mito de la creación, tan caro para Occidente. Los pueblos indígenas son indiferentes a la idea de creación; en cambio, encuentran más atractiva la idea de transformación (Viveiros de Castro 2004a: 481; 2012a: 86). De ahí la disparidad de respuestas que, insistimos, eran improvisadas porque no se habían planteado este tipo de preguntas.

Sea como fuere, que “la madre” provenga del interior del hierro o sea una incorporación proveniente del exterior, necesitamos comprender la expresión “echar madre”. Algunas cosas, como el machete, pueden ser percibidas como una “extensión del cuerpo” de su dueño. De tal manera que, si un extraño empuña el machete, éste puede tomar la decisión de no colaborar con el prestatario haciéndole pesada la tarea, o puede hacer que se corte. Yendo un poco más lejos, los kukama afirman que el machete puede transferir el malestar de su dueño, pero no la enfermedad, a quien lo ha prestado. Es decir, puede trasladar el dolor, pero no el reumatismo, pongamos por caso.

La expresión “echar madre” difiere de la comprensión de las cosas como una prótesis o como extensiones del cuerpo. Un sujeto proporcionaría agencia a las cosas (Gell 1998)⁸. La división de Santos Granero en objetos “subjetivados”, que poseen poca alma y dependen de un sujeto y, objetos “subjetivos”, que son concebidos como personas en cuanto tienen un alma independiente y son agentes de acción comprensiva (2009: 8), tampoco nos parece adecuada. Los primeros, porque vienen a funcionar como prótesis. Los segundos, porque es una contradicción *in terminis*. Preferimos tratarlos como sujetos. Aunque no todos los “objetos” –por continuar con una terminología impropia, pero que nos permite comprendernos– poseen los mismos grados de voluntad, intencionalidad y sentimientos. El motocarro no es ni una prótesis ni un objeto subjetivado, sino que funciona como un sujeto.

⁸ Para una crítica de Gell, ver Layton 2003; Ortner 2006; Leach 2007; Ingold 2008. Le acusan, entre otras cosas, de no superar la división entre ‘persona’ y ‘cosa’, su excesivo individualismo y la dependencia de un sujeto.

Argumentar una “agencia metamórfica” de las cosas, nos parece otra senda equivocada, haciéndolas depender de los objetos primordiales en cuanto a su aspecto formal –corporalidad– y movimiento. Un buen ejemplo sería el tipití, que tendría como modelo a la serpiente primordial *Kutuxi*, para el pueblo wayana (Van Velthem 2009). Esto podría valer, en el mejor de los casos, exclusivamente para los objetos propios, pero no para los adquiridos de “Occidente”. Sin embargo, pueblos indígenas como los urarina⁹, tucano y kayapó consideran, tanto a los objetos nativos como a los extraños, con una dimensión subjetiva. Aunque no todos estos objetos poseen la misma potencia, pero siempre están supeditados a la subjetividad de la gente (Santos Granero 2009: 10).

Existen dos contextos en los cuales se utiliza la expresión “echar madre”. En primer lugar, cuando el objeto ha dejado de ser utilizado, es abandonado o depositado en un lugar sin volver a utilizarlo. Las narraciones escuchadas versaban sobre el *peque peque*¹⁰ que ya no se utiliza, pero que permanece en un rincón de la casa. En segundo lugar, una cosa que continúa siendo utilizada pero aislada de la comunidad, en soledad. Para este segundo contexto, utilizaremos el ejemplo del motor de luz.

La mayoría de las comunidades poseen un motor de luz donado por la Municipalidad. De esta manera, pueden tener de tres a cuatro horas de luz cada noche: para ver televisión, realizar una asamblea, una fiesta, un velorio o el simple disfrute de la luz. Siempre y cuando tengan combustible, que no es lo más habitual. El generador suele estar en la “casa de fuerza”: un local separado del resto de las casas para mitigar el ruido. De esta forma, el motor se pasa prácticamente todo el día solo, aislado¹¹. Ve-

⁹ La cuchara, el machete y, en general, todo lo que es de hierro, tiene diablo. Cuando muere una persona estos objetos queman a su dueño: la boca, la mano... Nos lo explicaba un joven urarina en junio 2014. De igual modo reflexiona Walker (2012: 150).

¹⁰ Peque peque es un motor con una cola larga que termina en una hélice y le sirve para empujar un bote de madera o aluminio. Su nombre es onomatopéyico. Los primeros peque peque eran de hierro. En los últimos años la mayor parte de su estructura es de plástico duro, aunque todavía algunos componentes son de metal, de ahí que esté asociado con el hierro.

¹¹ Es interesante este matiz de la soledad o aislamiento, no únicamente el abandono o la falta de uso. La soledad genera tristeza. Y es propicio para que otros seres se acerquen y provoquen una transformación. Los yacuruna, chullachaqui, pelacaras... siempre se llevan a personas que están solas. No existe ‘soledad’ tal como la concebimos los occidentales. Alguien sólo será visitado por otros seres y le propondrán una transformación: abandonar su posición humana para convertirse en los seres que le visitan (espíritus). En otras palabras, lo que nos

remos posteriormente la distinción entre “propietario” y “dueño”. Adelantamos que, el “propietario” del motor es la comunidad¹² mientras que el “dueño” del mismo es, por un lado, el motorista que lo cuida –le da mantenimiento y uso– y, por otro, la “madre del motor”. La relación entre el motorista y la madre del motor también es una relación de dominio. Cuando el motorista se impone, la madre aparece como un hijo, una mascota... Pero es una relación no exenta de tensiones. Sucede que la madre del motor puede tentar, desafiar al motorista y revertir la posición: el motorista pasa a ocupar la posición de hijo, mascota...; y la madre, la posición de dominio respecto al motorista. En una comunidad kukama nos contaban que acuden tres personas a encender y apagar el motor, porque si asiste uno solo, le puede tentar la madre del motor y le puede matar.

Lo que venimos diciendo del hierro en pueblos indígenas parece cuestionar el concepto de materialidad. Entendemos por materialidad un proceso social y comunicativo. Sin embargo, es preciso anotar que la comunicación es siempre subjetiva. Los chamanes son quienes mejor pueden reconocer a los objetos como sujetos (Santos Granero 2009: 10). Nuestro ejemplo amplía lo anterior, puesto que son todos los pobladores, no únicamente los chamanes, quienes reconocen que el motor tiene madre. Esta concepción proviene del contexto chamánico que permea toda la sociedad.

hace humanos es compartir la vida. Viveiros de Castro considera que un encuentro con un espíritu, un muerto... en la selva consiste en un encuentro con un ‘tú’. En estas circunstancias es fundamental responder que ‘yo’ soy realmente la persona humana en este encuentro. De lo contrario, si respondes a ese ‘tú’, te transformarás en el ser que responde a ese ‘tú’: espíritu, muerto, produciéndose el cambio de perspectiva. En este tipo de encuentros en la selva es fundamental remarcar la posición de ‘yo’ como verdadero humano (2004b: 66-67; 2012a: 149; 2012b: 99). Los mbya (Cretton Pereira 2016: 738-739) consideran que las personas que “desobedecen”, aquellos que no tienen en consideración el habla y el consejo de los ancianos, son quienes se transforman en animales. La audición, por tanto, se convierte en un sentido privilegiado. Los que no saben escuchar están expuestos a la transformación. Otro matiz interesante provendría de la relación yo-grupo. El dueño-jefe lleva con él toda la colectividad, sobre todo a aquellos que residen con él en la casa. No hay individuos solitarios como tales, sino miembros que permanecen fuera de una colectividad (Cesarino 2016: 154; Costa 2013: 498, nota 14; 2016: 88, nota 13).

¹² Acá radica una de las dificultades con los ‘bienes comunales’: falta la relación personal, de dominio, con los ‘objetos’. Esta relación personal es la que mantiene el encargado del motor que funge como su dueño. Cuando se malogra el motor es preocupación de la comunidad, pero será el encargado del mismo quien explicará a la comunidad qué sucedió. Y lo hará en términos apropiados: como si fuera su hijo, considerándose él como su dueño.

Abandonando la proyección mental sobre los objetos, enfatizamos sobre los propios materiales. En palabras de Ingold: “los materiales contra la materialidad”. Las formas de las cosas no son impuestas desde fuera sobre un sustrato inerte, sino que se elevan y son sostenidas dentro de la corriente de los materiales. Tomar los materiales en serio, implica contar la historia de lo que les sucede a medida que fluyen, se mezclan y mutan. Las propiedades de los materiales no son atributos fijos sino procesuales y relacionales. Y pone el ejemplo de la piedra que posee propiedades diferentes según sea su luminosidad, la humedad, la cosa contra la que se golpea... Su “pedregosidad” no está en su materialidad ni en la mente del observador, sino que emerge de la participación de la piedra en su entorno total y la multiplicidad de formas en la que está involucrada en las corrientes del mundo de la vida (Ingold 2008; 2013). Ingold ha sido calificado como un “antropólogo ecológico flexionado para mirar en la biología desde un punto de vista antropológico, y la antropología desde uno biológico” (Rival 2012: 131).

Lo justo es acudir al campo sin una teoría previa, bien configurada y fija, sino dejarse permear e interrogar por los hechos. En este sentido es un proyecto fundamentalmente metodológico (Henare, Holbraad & Wastell 2007: 4-7). Pero esta “ampliación del círculo de lo humano” ha hecho extraviar a más de uno, postulando un planteamiento centrado en las cosas mismas: cosa-céntrico. La dificultad proviene a la hora de definir qué ciencia utilizar en su acercamiento: la pragmatología. La antropología y la arqueología están demasiado centradas en la persona. La física tampoco proporciona las herramientas adecuadas, puesto que está supeditada a la causalidad. La creación artística parece ajustada, dado que el artista conceptual plasma una idea en concreciones de un juego de posibilidades conceptuales. En este sentido, la pragmatología vendría a ser un arte al revés (Holbraad 2011). El mismo autor señala que su propuesta es brumosa.

Enfatizando sobre los objetos –que en realidad son sujetos– afirmamos que las cosas también pueden elegir al sujeto. Así tenemos que, cuando una persona va a comprar algo, en ocasiones, previamente ha sido elegido por el “objeto”. El sujeto, en todo caso, acepta la intencionalidad del “objeto” y lo compra. De igual modo, también sucede que antes de que te regalen algo, ese ‘algo’ te puede hacer soñar incluso antes que el dueño del objeto tenga intención de regalarlo. Así tenemos que el objeto ha elegido un nuevo dueño (Y) y, posteriormente, le hará comprender a su dueño actual (X) que lo tiene que regalar a tal persona (Y). Quien recibe

el regalo (Y), ya sabía que se lo iban a regalar porque se lo había adelantado el mismo “objeto” que, en realidad, es un sujeto, por medio del sueño.

Repasemos lo conseguido hasta ahora. Las cosas abandonadas, como el peque peque que ya no se usa, que está en lugares apartados, o que han desafiado a sus dueños, “echan madre”. De igual modo, sucede con el motor de luz. En este caso, “echa madre” debido a la soledad y al aislamiento: un matiz para ser tenido en cuenta. Este “echar madre” desdibuja los contornos entre ‘sujetos’ y ‘objetos’. Mejor dicho: no habría tales objetos, sino que todos son sujetos, son personas o seres antropomorfos. En este punto, nos encontramos con dos maneras diferentes de pensar. Para Occidente *conocer es objetivar*. Incluso cuando una persona desea conocerse se presenta a sí mismo como un ello externo sobre el que indagar. La forma del otro viene a ser la cosa. En cambio, en el modo amerindio, *conocer es personificar*, tomar el punto de vista de lo que debe ser conocido. La forma del otro es la persona. En las culturas chamánicas, un objeto es un sujeto incompletamente interpretado (Santos Granero 2009: 10). Los artefactos tienen esta ontología interesantemente ambigua¹³. Hay objetos que necesariamente apuntan al sujeto; como acciones congeladas, ellos son incorporaciones materiales de intencionalidad no material. Lo que es ‘naturaleza’ –para nosotros– puede ser ‘cultura’ para otras especies (Viveiros de Castro 2004a: 468-471). Sólo que estas incorporaciones materiales de intencionalidad no material provienen de la propia materia, siguiendo a Ingold. Es el caso de quienes opinan que las cosas tienen vida, pero carecen de espíritu. Y esta intencionalidad está pensada como un organismo, como un sujeto al servicio de todos los seres del cosmos (Fausto 2007: 497).

Llegados hasta acá, postulamos que no existe una separación rígida entre ‘seres vivos’ y ‘objetos inertes’ (Walker 2012: 155; Fausto 2008: 337-338). En este punto, están de acuerdo tanto perspectivistas como constructivistas. Nuestra hipótesis señala que, la relación entre el motocarro y la persona que lo conduce, no es una relación sujeto-objeto, sino una relación entre sujetos. El próximo gran tema en la antropología amazónica serán las cosas y el régimen de los objetos¹⁴ (Schien & Halbmayer 2014: 428).

¹³ Se trataría de una ontología de la multiplicidad, radicalmente distinta de las concepciones occidentales de propiedad privada y de los monismos metafísicos (Cesarino 2016: 155).

¹⁴ Las cosas han regresado a la antropología amazónica para quedarse. Schien & Halbmayer (2014) hacen un balance de la situación. Los autores agrupados por Santos Granero (2009) reaccionan frente al perspectivismo cuyo eje pasa por los animales/espíritus/personas,

4. “Echar madre”

Comenzamos con el término *-yara* (Vallejos Yopán 2010: 388-393.430-434.454). Puede ser un verbalizador o unirse a un nombre. En ambos casos proviene del tupinambá **jar-a*. En el primer caso, significa ‘tener X’ y ‘hacer X’. Hacer en el sentido de fabricar, construir, elaborar. Existe una progresión que va de ‘tener X’ a ‘hacer X’. Si uno es propietario de algo, tiene algo. Aunque derivar ‘hacer X’ de ‘tener X’ no sea sencillo, hay algunos contextos puente. Por ejemplo: ‘tener masato’ necesariamente conlleva ‘producir masato’, o ‘tener una casa’ necesariamente conlleva ‘construir una casa’. En la base de datos de esta autora, *yara* nunca indica ‘señor’ (lord). Ella indica que en el actual kukama-kukamiria la palabra actual para ‘señor’ es el préstamo ‘*patrun*’, proveniente del castellano ‘patrón’. Sin embargo, en algunas ocasiones puede ser interpretado como ‘propietario’. Cuando *-yara* se une a un nombre no puede ser considerado un predicado no-verbal, sino una construcción verbal con la configuración [NP V]. En términos de significado, *-yara* no es interpretado como ‘tener N’, sino como el ‘dueño de N’. En el caso de las negaciones con *-yara* se utiliza la partícula ‘*tima*’ se sitúa entre el poseedor y el poseído. La partícula ‘*tima*’ antecede al elemento poseído. Aunque Vallejos Yopán no encontró [NP *emete* NP-*yara*] en su base de datos, los ejemplos [NP *emete* NP-*yara*] fueron confirmados por otros dos hablantes. *-yara* funciona aquí como un especificador del nombre que es añadido y que es interpretado como propietario. Si queremos añadir matices temporales siempre van pospuestos a *-yara*. Esta es otra evidencia que *-yara* es parte del predicado NP.

El término kukama “*emete*” (haber, existir) ha sido traducido como ‘to have’, ‘tener’. Tanto en inglés como en castellano estos verbos expresan posesión, algo de lo que carece el término kukama ‘*emete*’. Es de vital

dejando en un segundo plano a las cosas. Aunque cada pueblo tiene su propia teoría de la materialidad, a estos autores les une situar las cosas en un plano cosmológico. Los trabajos coordinados por Hill & Chaumeil (2011) enfocan los instrumentos de viento como actores y personas quedándose en el plano sociológico. La tercera contribución está dirigida por Goulard & Karadimas (2011) sobre las máscaras. Estas no son ni lo que representan ni lo que ocultan, más bien son una “trampa cognitiva” caracterizada por una inestabilidad notoria. Las máscaras permiten tomar la perspectiva de la entidad temporalmente representada. Nuestra perspectiva es un poco diferente a las tres corrientes reseñadas.

importancia tener cuidado a la hora de traducir (Vallejos Yopán 2010: 441-454; Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 53). Hay un riesgo de proyectar la posesión del capitalismo y el materialismo adyacente a los idiomas indígenas. Es importante darse cuenta de este asunto y tratar de evitar prejuicios en el campo, haciendo caso a los postulados decoloniales (Hörl 2015).

Ahora debemos enfocarnos en comprender la expresión “echar madre”: “*mama yayarin*”, “está echando madre”; “*upa yamama yara*”, “ya ha echado madre”¹⁵. La primera expresión enfatiza el proceso, la segunda señala la culminación del mismo. Pongamos tres ejemplos para percibir los diferentes matices en los que está envuelta la expresión.

El primero sugiere que la madre proviene del exterior. Una casa deshabitada es propensa para que espíritus ajenos –sobre todo malos– ocupen ese espacio. De esa manera, dicen, que ‘la casa tiene madre’. Pero también se puede dar bajo otra modalidad. La palmera del aguaje (*Mauritia flexuosa*), o del ungurahui (*Oenocarpus bataua*), “echan madre”. Cuando el papazo (coleóptero *Rhynchophorus palmarum*) pica el aguaje y sale una flema amarillenta es porque “está echando madre”. El papazo es, precisamente, su madre. El suri (*Rhynchophorus palmarum*) viene a ser su cría. De modo similar, cuando la mosca shinguito, *meru* (*Dermatobia hominis*), pone huevos en la cabeza de una persona. La mosca es la madre, sus larvas puestas en la cabeza de la persona son sus crías. Pero las crías también se pueden convertir en madres. Un motor de luz grande tiene madre: se malogra y lo cambian por otro motor más pequeño. Alguna de las crías del motor grande sale y entra en el motor pequeño. En ese momento deja de ser una cría y se convierte en madre de este motor más pequeño. Para el caso del motocarro, que nos ocupa, es posible que –una vez abandonado– los espíritus malos puedan anidar el motocarro, ocupar el espacio que había abandonado su dueño. De esta forma el motocarro pasa de un dueño a otro.

¹⁵ Expresiones proporcionadas por el grupo *Kukamakana Katupe* –Los kukama aparecen– vinculados a Radio Ucámara, en Nauta. Tienen varios programas radiales y una escuela denominada *Ikuari*. Este grupo utiliza las grafías consensuadas y aprobadas por el Ministerio de Cultura en una macro reunión que tuvo lugar en Requena en 2014. Para la estandarización de las grafías del idioma kukama-kukamiria: Resolución Directoral N° 029-2014-MI-NEDU/VMGP/DIGEIBIR, Lima, 15 de diciembre de 2014. En el diccionario kukama de Rosa Vallejos & Rosa Amías no encontramos las expresiones kukama arriba indicadas, pero sí algunas similares: *iyayara*.

Un segundo ejemplo nos indica que la madre proviene del interior. El shungo (de ‘sunqu’, ‘corazón’ en quechua) es el corazón [madera] duro de un palo. Los shungos de huacapú (*Minquartia guianensis*) se colocan en la estructura de la casa para sostenerla. Mientras la casa está habitada, los shungos tienen a su madre como dormida. Cuando se acerca un viento muy fuerte, la gente golpea los shungos diciendo: “despierta, abuelo”. De esta forma, la madre del shungo, que permanece dormida, se despierta y puede defender la casa del fuerte viento. Cada árbol tiene su madre. Cuando lo cortan y le pelan para extraer su carnaza, queda solo el shungo y la madre del árbol vive en el shungo. Los objetos de plástico también tienen su madre que proviene del interior.

Una tercera posibilidad nos viene del mundo de la agricultura. Cuando brotan las ramas tiernas de las plantas se dice que están “echando muela”. En el caso de la yuca, está “echando ojos”. Cuando a la yuca le salen nuevos brotes –ojos– se dice: “esta yuca me quiere”. Pero se refiere a que la madre de la yuca le quiere y, por eso, le proporciona buena yuca. Cuando se cortan los palos de la yuca y se mantiene en pequeños montones en la casa –antes de plantar– si brotan los ojos es porque “está echando madre”. De igual manera sucede con el plátano (familia *Musaceae*). Cuando los hijuelos de plátano son grandes, se les corta el tallo un poco, hasta 40 cm. Si comienza a crecer la hoja céntrica se dice que “está echando madre”.

Ya tenemos tres situaciones diferentes respecto a qué puede significar “echar madre”. En el primer ejemplo, la madre proviene del exterior. En el segundo, emana del interior. Y en el tercero, está relacionado con la agricultura, su campo semántico enfatiza el florecer, brotar. Las palmeras, de alguna manera, son plantas domesticadas, o, al menos, han requerido intervención humana a lo largo de los siglos. Aunque, en el caso de las palmeras, interviene el papazo.

Abordaremos el término “echar madre”, pero ahora desde el punto de vista de la filiación. El dominio –ser dueño– muchas veces se expresa en un idioma de filiación, como en la relación ‘padres-hijos’, aunque se articule de manera compleja y etnográficamente variable con las relaciones de parentesco (Costa 2013: 473). No se trata de pensar que el hijo “echa madre” en el sentido de engendrar. No es ninguna inversión de la generación biológica.

Las explicaciones que hemos recibido implican que la madre está contenida en el hijo. Por más distancia que haya, el hijo siempre regresa

donde su madre. Un hijo siempre manifiesta muchas características de su madre: trabajador, inteligente, tejedor... “como su madre”. Muchas de estas cualidades las recibe de su madre por una doble vía: por un lado, desde el nacimiento; por otro, desde la cultura. Los niños permanecen bajo el cuidado de la madre hasta los siete años, aproximadamente. Posterior a esta edad, los niños pasarán a estar más tiempo con sus padres para aprender los oficios propios del varón y las niñas con sus madres para sus tareas respectivas¹⁶. Es, durante estos siete primeros años, cuando se entablan relaciones afectivas muy fuertes con la madre. Ciertamente, al día de hoy hay variaciones dado que muchos niños estudian en el jardín de infancia y, todos, la primaria. Esto ha modificado la proximidad de los niños con sus padres, dado que tienen que permanecer durante los días lectivos en la casa con su madre, profundizando los lazos afectivos con ella. Su padre, por trabajos como la pesca o viajes a la ciudad, puede pasar temporadas fuera de casa.

Conviene resaltar que la pena es un sentimiento que está vinculado a la madre. Dicen que la pena es el reflejo que la madre vive en su hijo. Por muy lejos que se encuentre el hijo, siempre regresa donde su madre. Es equivalente a la obediencia y posee un punto de inequidad que hay que cumplir. Esta desigualdad hace posible tanto la obediencia como el respeto. “Igualarse”, destruir esta asimetría, es una falta grave. Pues bien, la pena es sobre todo pena de la madre. Cuando fallan las demás relaciones, siempre retorna la relación primera con la madre. Es como el fundamento del resto de relaciones.

Una vez comprendida esta relación tan intensa con la madre, estamos en la capacidad de interesarnos por el rol de la madre en el caso del motocarro. Cuando el motocarro tiene dueño y la relación entre ambos es estrecha, la madre del motocarro permanece agazapada, a la espera. Un motocarro abandonado es una situación propicia para que la madre –que ha permanecido en el interior del hierro– salga a la luz. En otras palabras: el motocarro –pensado ahora como hijo– está en una relación de sujeción frente a su propietario/conductor asiduo y/o su madre. Cuando el propietario/conductor asiduo se impone, la madre permanece agazapada. Cuando

¹⁶ Aunque el niño varón, antes de los siete años, permanece junto a su madre, el espíritu del niño acompaña a su padre. Por eso, sobre todo en los primeros meses y años de vida, cuando el padre regresa del monte llama al niño por su nombre –o su chapa– para que el espíritu del niño no se quede en el monte y regrese a casa junto con su padre.

el propietario ya no mantiene una relación estrecha con el motocarro, la madre del mismo sale y se adueña del motocarro.

5. Domesticar y/o emancipar

Nos interesamos ahora en las relaciones de dominio. Éste no es exclusivamente unilateral o vertical: del patrón hacia el peón. Los peones no son víctimas pasivas, sino sujetos. Proponemos una “dominación bilateral” *asimétrica*. El énfasis recae sobre la “construcción activa y agonística” entre dos o más grupos¹⁷ (Abril 2013: 3-6). Toda dominación de por sí es asimétrica, pero queremos remarcarlo. Al adjetivar la “dominación bilateral” como *asimétrica* señalamos que, siendo los peones sujetos activos, no dejan, por ello, de ser peones.

Si tenemos en cuenta que los indígenas viven en un multiverso¹⁸, podemos ampliar estas relaciones de dominio a todos los seres que pueblan los múltiples mundos. Es lo que Viveiros de Castro teoriza como un cambio de perspectiva: dejarse dominar por la perspectiva del otro, convertirse al otro, convertirse en otro. En este sentido, la mascota pierde potencia, autoconciencia y es dominada por la perspectiva de otro, no como un enemigo, sino como un aliado. Las relaciones constituidas a través de los sueños son distintas, deben excluir la predación (Fausto 2000: 940).

¹⁷ Esta idea de “dominación bilateral” está tomada de Axel Honneth, el representante más notable de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Honneth critica los trabajos de sus predecesores, Adorno y Horkheimer, por utilizar una noción de dominación excesivamente unilateral. Abril (2011) le reprocha a Honneth la ambigüedad del término “bilateral”, que no sabe si justifica una cuestión sistémica de estabilizar el campo social, o dirige su aguijón crítico contra ella. Rescatamos la idea de lucha elaborada por Honneth por ser, también, muy querida en pueblos indígenas. Pero, ni la sociedad europea de los años 40 del siglo pasado, de dominio de la naturaleza –de la que parte la primera generación de la Escuela de Frankfurt– ni las sociedades democráticas actuales –que están a la base de la reflexión de Honneth– son equivalentes a las sociedades indígenas amazónicas.

¹⁸ El multiverso del que hablamos no es únicamente una superposición de universos jerárquicamente establecidos, sino que implica un englobamiento parcial, no totalizante (Halbmayer 2012: 120). Las políticas de fragilidad inter-especie y las fronteras gestionadas multi-mundo llegan a ser centrales en un mundo en que la evitación y limitación de tal contacto y cambio es, como mínimo, tan importante como su establecimiento estratégico (Halbmayer 2012: 119). Es una forma de multiplicidad, incapacidad para totalizar (Viveiros de Castro 2010: 99-117). Vencer el dualismo no consiste en restaurar una unidad perdida sino en instaurar una cierta multiplicidad (Sztutman 2007: 212).

Ha sido Fausto (2008: 333) quien mejor ha descrito lo que implican estas relaciones de maestría-dominio¹⁹:

- a) se aplica frecuentemente a la posesión de ciertos bienes materiales –principalmente ceremoniales– e inmateriales –en especial conocimientos rituales–;
- b) no designa, en todos los casos, la relación padres-hijos, aunque casi siempre se aplica a la relación entre padres e hijos adoptivos, extranjeros, en particular a los cautivos de guerra;
- c) jamás se aplica a los enemigos vivos autónomos, pero puede designar la relación entre el matador y su víctima después del homicidio;
- d) tampoco se aplica a los animales de caza y, aunque designe una relación con los animales de estimación y, muy frecuentemente, la relación del chamán o pajé con sus espíritus auxiliares;
- e) se aplica, no pocas veces, a la relación entre jefes y seguidores, y fue utilizado para designar nuevas relaciones en el contexto de la conquista y de la colonización;
- f) no se aplica apenas a la relación entre humanos (o humanos y no-humanos), sino que designa relaciones internas al mundo no-humano.

La familiarización es llevada a nivel sociocosmológico. Los jefe *kui-kuro* se refieren a los habitantes de su aldea, independientemente de su sexo o edad, como ‘niño’ (Fausto 2008: 334). En el caso de los *paumari*, es aprendido desde el punto de vista de la presa, del objeto de familiarización y no desde el punto de vista del predador o domesticador (Bonilla 2005: 48-49). De igual manera se presentan los *urarina* (Walker 2012). Los *shawi* apuestan por la docilidad (González Saavedra 2013: 669-678) y los *kukama* por la sujeción. Para éstos últimos, la primera estrategia es

¹⁹ Para los *urarina*, la relación matrimonial, la relación de un animal que no escapa a su cazador o las mercancías conseguidas a un comerciante o el mismo comerciante (Walker 2013: 8-9; 2012: 148-149). Para los *paumari*, los hijos adoptivos tratados como empleados, la relación del dueño con las mascotas y la relación del joven con su empleador (Bonilla 2005: 48-49. 55-56. 45). Para los *kanamari*, la relación de un chamán con sus espíritus auxiliares, la de un jefe con sus súbditos o de la misma FUNAI con los propios *kanamari* (Costa 2013: 476). Entre los *kukama* se puede aplicar entre un hijo que se pone en casa de su padrino, en la ciudad, para que estudie y dicho padrino, la relación del chamán con sus espíritus auxiliares o la de un líder de una organización indígena –o de un movimiento político en tiempo electoral, y sus seguidores– o la del pastor-sacerdote con sus fieles.

la seducción. Si esta maniobra no da los resultados esperados, entonces, aparece la pelea, hasta conseguir la sujeción.

Son los padres, dueños, empleadores, jefes, chamanes..., los que mantienen el control. Son ellos los encargados de comportarse como proveedores que controlan y protegen a sus criaturas, siendo responsables de su bienestar, proporcionándoles los cuidados básicos a través de la alimentación, la seguridad, la preferencia, el dar nombre, el apadrinamiento, entre otros (Fausto 2008: 347. 333; Bonilla 2005: 56).

Sin embargo, por parte de los hijos, mascotas, súbditos, espíritus auxiliares... no se vive esta situación como una subordinación negativa, sino como una dependencia necesaria y muchas veces buscada y querida. Es la forma que tienen de poder exigir a sus dueños que se comporten como se espera de ellos, pudiéndoles reclamar atención, dedicación y generosidad (Fausto 2008: 333). Incluso los paumari se comportan como una presa para poder recibir la atención de sus patrones; o mejor, como un parásito que busca vivir entre otros peligrosamente como una condición existencial de la forma social (Bonilla 2005: 56; 2016). Los urarina comienzan la habilitación guiados por sus necesidades y deseos, no únicamente como víctimas pasivas de sus patrones²⁰ (Walker 2012: 146). Es la dominación bilateral asimétrica de la que hablábamos antes. Aunque no sean víctimas pasivas, y manipulan a sus patrones –o tratan de hacerlo–, el marco en el que se producen estas relaciones está definido por condiciones económicas asimétricas.

Los peones no son una *tabula rasa* donde se impone la voluntad del patrón. También ellos, a través de estrategias propias, tratan de domesticarle, subvirtiendo la relación. La comensalidad y la co-residencia generan una consustancialidad en aquellos que comparten comida y habitan bajo el mismo techo (Santos Granero 2016: 50). La astucia juega aquí un papel preponderante. Las relaciones de dominio implican ajustar las intencionalidades de ambos: patrón y peones. Un ejemplo: en el segundo boom del caucho, hacia mitad del siglo XX, un patroncito tenía habilitados a varios peones que trabajaban para él. Una vez al mes llegaba el pa-

²⁰ La gente a veces se autodesprecia refiriéndose a ellos como ‘mascotas necesitadas’ o ‘huérfanos’, por ejemplo, en un bien humorado intento por ganar el afecto de otros, o el conocimiento de sus propios sentimientos de piedad cuando están accediendo sutilmente para alimentar a sus vecinos expectantes. Toda la comida es un don del Creador que mira por nosotros con piedad (Walker 2012: 148).

trón de Iquitos al alto Samiria para recoger las bolas de shiringa (*Hevea brasiliensis*) y “pagar” a los peones. El trato era desigual. El patrón traía ropa, algo de enlatados y otras pertenencias. Las cambiaba por las bolas de shiringa, iniciando un proceso de deuda –que nunca se podía cancelar– el famoso enganche o ‘habilitación’. La recogida de la shiringa concluía con una fiesta en la que participaban aquellos trabajadores que habían cumplido las expectativas del patrón, excluyendo a los que no eran fieles a su tarea. La relación giraba en torno al temor, la reverencia y el gozar del favor del patrón. Uno de los encargados en el alto Samiria de controlar a los peones –que eran sus familiares, fundamentalmente– le cocinaba la comida al patrón cuando llegaba. Para domesticar al patrón y hacerle más amable, le daba de comer las mejores piezas: majás (*Cuniculus paca*), perdiz (familia *Tinamidae*), chapo de ungurahui... Incluso se lavaba los testículos y, con esa agua, chapeaba el ungurahui para darle de tomar al patrón. No es una costumbre que atenta contra la higiene, es una estrategia de domesticación.

Esto no es una pura anécdota. En kukama, *tsapiari* significa “obedecer”. Proviene de la voz *tsapia* que significa testículo. ‘Obedecer’ viene a estar relacionado con los ‘testículos’. Se comprende mejor si tenemos en cuenta la relación paterno-filial. El hijo debe obediencia al padre. Éste, tradicionalmente, le buscaba mujer a su hijo. El hijo tenía que obedecer. Cuando don Basilio, que así se llamaba, le daba de tomar agua con la que se había lavado los testículos, estaba domesticando al patrón para que le obedeciera, igual que un hijo debe obedecer a su padre²¹. Así, don Basilio narraba que el patrón, en cada viaje que llegaba para recoger las bolas de shiringa, era oportunamente más manso. Desde el punto de vista de don Basilio, subvierte el orden y convierte a su patrón en obediente a sus deseos. Es un ejemplo de esta “dominación bilateral asimétrica”. Domestica al patrón, pero continúa como un peón en el engranaje de la extracción de shiringa.

No todo es perfecto. La adopción siempre es una filiación incompleta, ambivalente. Nunca se llega a neutralizar plenamente la enemistad. De ahí que la relación sea, en ocasiones, de un gran cariño y, en ocasiones, de maltrato. El otro nunca deja de ser otro plenamente (Fausto 2008: 352). La mascota, por más domesticada que permanezca, no deja de ser un animal

²¹ Si un varón se reúne con una mujer que tiene un bebé de otro hombre, lo puede adoptar. Para ello, arrancará alguno de sus vellos púbicos y ahumará al bebé.

salvaje. Así explican cómo en alguna ocasión el perro puede morder a su dueño. Sobre todo a la hora de recoger la presa que ha cazado el can, si el dueño no tiene la astucia y la pericia necesarias²². O el pihuicho (familia *Psittacidae*) que quiere morder. De igual modo sucede con el resto de mascotas.

Los peones domestican al patrón y tratan de apropiarse de su subjetividad externa para el interior del socius (Fausto 2000: 938). La escopeta, ropa..., para el patrón, son un enganche, donde se privilegia la relación comercial. Para los kukama, la relación con el patrón supera el esquema lucrativo. Es una relación, asimétrica, pero les permite conseguir algunos bienes sin necesidad de acudir a la ciudad, donde las relaciones son más complejas. También sirve para acudir a alguien en tiempos de necesidad: enfermedad, un hijo que se va a la ciudad a trabajar (de peón)... Por otro lado, las nuevas adquisiciones favorecen presentarse delante de sus congéneres como alguien que tiene poderosos aliados. Además de aumentar sus posesiones: mayor oportunidad de caza con una retrocarga, o de pesca con una red de nylon... Al adquirir estos bienes del patrón está consiguiendo parte de su fuerza. Por eso, es algo más que un negocio estrictamente hablando.

El dueño es, pues, una figura bicéfala: a los ojos de sus hijos-animales salvajes, es un padre protector; a los ojos de otras especies —en especial los humanos— es un afín predador (Fausto 2008: 335). En sentido lato, todo maestro es un jaguar: el dispositivo principal de magnificación de la persona es la incorporación canibal. La predación es un vector asimétrico de identificación-alteración: quien come contiene al otro y su alteridad dentro de sí (Fausto 2008: 335).

La caza, la familiarización de animales y el casamiento se basan en las mismas premisas simbólicas (Taylor 2000, 2001; Walker 2013, citados en Costa 2013: 484). Los cazadores amansan a las presas, los dueños a sus mascotas y los varones deben amansar, domesticar, a las mujeres en y a través del matrimonio, una tarea que se centra increíblemente en la provisión de bienes de consumo, para el caso urarina (Walker 2013: 4). Nosotros extendemos estas premisas simbólicas a la posesión de bienes: en este caso, el motocarro.

Ya hemos visto que la domesticación se puede percibir desde el punto de vista de la presa o del predador. En cuanto a las relaciones con el exte-

²² Esta es una de las razones, entre otras, por la que se somete a ‘curar’ al perro.

rior, los paumari y los urarina privilegian el punto de vista de la presa. Los kukama promueven la sujeción. A los capturados en la guerra²³, los antiguos tupí les daban mujer, chacra (huerta)... y los situaban en el centro de la comunidad. La segunda parte de la domesticación del extraño capturado en la guerra era comerlo: la predación en sí misma, capturando las intencionalidades externas para incorporarlas al interior del grupo (Fausto 2000: 938). La “predación familiarizante” es convertir las relaciones de predación en relaciones de familiarización, el paso de la afinidad a la consanguinidad (Fausto 2000: 937-939). Sin embargo, entre los trio, la “predación familiarizante” parece estar constituida por la afinidad tanto como por la consanguinidad (Grotti & Brightman 2016) y existe un sesgo de género dado que la maestría, en Fausto, posee un rol masculino (McCallum 2015: 251, nota 15).

Podemos considerar la relación de maestría, un trazo característico de la sociocosmología amazónica, configurando un mundo de dueños y enemigos, pero no necesariamente de dominación y dominio privado (Fausto 2008: 352).

6. Dueño y propietario

Introducimos ahora una distinción entre “dueño” y “propietario”²⁴. Ambos despliegan matices diferentes. Mientras el primero es una persona que tiene señorío o dominio sobre otro sujeto (sea alguien o algo), el segundo es quien tiene derecho de propiedad, hace referencia a la posesión. El propietario mantiene una relación monodireccional, el dueño, en cambio, posee una relación recíproca (Hörl 2015). No se trata tanto de algo fijo sino relacional (Santos Granero 2016: 41).

Un ejemplo: una familia adquiere unas gallinas. La propietaria suele ser la madre que las compró. Sin embargo, puede haberlas adquirido la

²³ Santos Granero (2016) diserta sobre los cautivos de guerra en tres afiliaciones lingüísticas diferentes: los tukano del Vaupés, los conibo del Ucayali y los ancestros de los chiriguana, de filiación tupí-guaraní.

²⁴ El modelo de agente no es, así, el del propietario que anexa cosas a un Sí inmutable, sino el del maestro que contiene múltiples singularidades. De esta forma, si los dos modelos, lockiano y amerindio, son apropiativos, el riesgo del primero es, como diría Kant, la ‘sociabilidad a-social’ del individualismo posesivo, en cuanto el riesgo del segundo es la sociabilidad caníbal de la singularidad posesiva. Los mecanismos de limitación de apropiación también difieren: de un lado, la responsabilidad moral de la persona forénsica; de otro, la socialidad del parentesco de la persona (in)corporada (Fausto 2008: 341).

madre y hacerlas criar a nombre de alguno de sus hijos, habitualmente el más pequeño. Si es lo suficientemente grande, el niño cuidará a las gallinas, de lo contrario, se encargará la madre. Cuando los pollitos crecen, el niño decidirá qué hacer con ellos. Suele acostumbrarse a comerlos en alguna fiesta del niño —cumpleaños, bautismo...—, o para comprar alguna ropa, utensilios... para el niño. Lógicamente, no se gasta todo en el niño, se puede compartir con los demás familiares, pero será el niño quien decida, si ya tiene edad de comprender. El niño es el dueño porque esos pollitos han crecido a su nombre. En el ejemplo, se distingue nítidamente el propietario del dueño. El propietario viene a ser la persona que los ha adquirido —en el caso de las gallinas— la madre. Mientras que el dueño es el hijo a nombre de quien se han criado las gallinas. Igual sucede con algún sembrío especial en la chacra o con algún árbol frutal.

En las últimas décadas, los Municipios suelen donar motores y generadores de luz a las comunidades. La propiedad de este artefacto es la comunidad, pero su dueño es el motorista: persona encargada del encendido y apagado de la luz, mantenimiento del motor... Esta misma distinción nos sirve para aplicarla al motocarro. El propietario viene a ser la persona que lo ha adquirido, lo ha conseguido en una transacción comercial, posee los papeles de compra-venta. Puede ser propietario y conductor de su vehículo, en este caso coincidiría propietario y dueño. Pero puede ser propietario y alquilar el servicio a otra persona. En este caso, sería propietario, mas no dueño. Entendemos por dueño, en este contexto, al conductor asiduo, tanto si es propietario quien lo maneja, como si llega a ser un conductor que alquila el motocarro a su propietario para trabajar. El dominio exige una relación de proximidad. Es esta reiteración, no quien lo maneja esporádicamente, que le proporciona este carácter de señorío o dominio sobre él²⁵.

El propietario tendrá un cuidado especial con su motocarro, puesto que ha gastado su dinero en conseguirlo, pero no necesariamente lo tendrá que manejar él: puede alquilarlo. Ahora bien, observará el comportamiento de la persona que alquila su motocarro. Si no le da un trato adecuado, no se lo volverá a alquilar y buscará un nuevo conductor.

²⁵ La posesión de las cosas es por sexo. En caso de separación: la mujer se llevará las ollas, bandejas, menaje en general...; y el varón, la flecha, trampas, retrocarga... El motocarro forma parte de las pertenencias del varón. Conocemos algún caso donde el dueño del motocarro es una mujer, pero son poco habituales.

Entre quien lo maneja y el motocarro se establece una relación de acostumbramiento, tratará al motocarro con sumo cuidado. En este sentido, evitará atravesar los charcos de agua y barro, sorteará los huecos, descartará los malos pasos. Un buen conductor habitual no aceptará cualquier viaje. Si el destino es una zona con malos pasos, quien lo maneja asiduamente puede desistir del viaje. Siempre y cuando “haya hecho su carrera” o la situación económica no sea apremiante. Todo ello pensando en el bienestar del motocarro.

De igual manera, le proporcionará cariño. A la mascota se le dará de comer²⁶ en la boca y con sal, incluso masticado, se le pondrá al humo de la cocina, se le sobará... para acostumbrarle. Alimentar es adquirir un nuevo paladar por parte de la mascota que lo identifica con su nuevo dueño (Costa 2016: 76). El padre –y en ocasiones el padrastro– sobará con sudor a su hijo para protegerlo y darle fuerza. El dueño del motocarro lo frotará con su sudor, lo limpiará con su toalla o su trapo para que esté más brillante y su aspecto sea de mayor belleza. Al realizar estos cuidados le conversará al motocarro: “vamos a trabajar duro para ganar dinero” o “vamos a salir a ganarnos algo para mis hijos”. A la hora de manejar, si tiene que atravesar algún charco o barro, –porque no queda más remedio– en un signo de fuerte camaradería y compañerismo, no levantará sus pies de los pedales del motocarro, corriendo la misma suerte, denotando familiaridad e intimidad, dando paso a sentimientos de estima mutua, afecto y apego.

Los cuidados pasan también por cuestiones técnicas: revisar el aceite y cambiarlo a tiempo, para que no haya ningún desperfecto; comprobar la gasolina para no quedarse colgado antes de llegar a repostar; ponerle a punto con un mecánico amigo. Todo ello contribuye para que el motocarro se sienta querido por su dueño y colabore en su trabajo. Si el motocarro es nuevo, a partir del primer mes de rodaje, le sacará el tubo de escape para que haga ruido y desarrolle mejor el motor; en definitiva, para que tenga más fuerza²⁷. De esta manera, consigue llamar a más clientes. No fal-

²⁶ “Entre los barasana, el verbo *ekaa-re* significa tanto ‘alimentar’ como ‘domesticar’, y las mascotas son denominadas *ekariera*, ‘aquellos que alimentamos’” (Fausto 2002: 37, nota 8). “Consumir comida o compartir un mismo tipo de comida genera parentesco e identificación entre aquellos que lo hacen” (Vacas 2008: 285, pero es importante toda la sección 285-288).

²⁷ Esto es una falacia porque ni desarrolla más el motor ni tiene más fuerza, pero sí hace más ruido y contamina más. Ambas cosas carentes de interés para los kukama, que perciben la fuerza de una manera diferente, crispando los ánimos del Comité Cívico “Todos contra el Ruido” y los residentes más ‘blancos’ de la ciudad de Iquitos.

tarán los adornos propios para personalizar al motocarro y darle un toque de distinción que le permita atraer la atención de los clientes. Este trato de cariño y la asiduidad proporciona que el motocarro haga caso a su dueño. Es una relación de estima y colaboración mutua.

Si el propietario del motocarro lo alquila a un nuevo chofer, éste hará algunos cambios en el motocarro que le permitan adueñarse de él. Puede cambiar algunos tornillos, aunque no sean estrictamente necesarios desde el punto de vista mecánico, o algún adorno personal, además de su propio sudor, conversarle y darle el cariño. Como estamos percibiendo, la relación que se establece entre ellos es similar al dueño con su mascota. Esta última ha sido definida como una ficción pública puesto que la mascota —a diferencia del niño— no puede alimentar a otro (Costa 2013: 485; 2016: 81). Sin embargo, nuestra apreciación es diferente. La mascota no proporciona comida, pero sí afecto y puede ayudar a conseguir dinero para la alimentación. Nos parece un aspecto nada desdeñable en el mundo indígena. Veamos el caso de la boa (*Boa constrictor*). Algunas personas la poseen como mascota. Les sirve para limpiar de ratas la casa. A esto se añade que la pueden utilizar en las danzas típicas delante de turistas, como un reclamo para aumentar el interés y conseguir algo más de dinero. El caso del motocarro sigue pautas similares. Proporciona, por un lado, afecto a su dueño (cuando el trato es bueno, el motocarro se porta bien y es motivo de orgullo para el chofer). Por otro lado, sirve para conseguir el dinero necesario para el sostenimiento familiar.

Una precisión respecto al carácter altricial (un organismo que va madurando posterior a su nacimiento) y la ficción pública (Costa 2016: 81). Niños y mascotas maduran después de su nacimiento, el motocarro, en cambio, no. Respecto a la ficción pública, ya hemos anotado nuestras reservas para considerar a todas las mascotas, véase lo dicho anteriormente sobre la boa. En nuestra opinión tanto los niños como las mascotas y los motocarros no son ficciones públicas. Nos parece que forman parte de las relaciones entre sujetos, relación de sujeción.

La relación paterno-filial y la establecida entre el motocarro y su dueño son asimétricas. Ambas parten de la desigualdad. Pero, en la primera, es una asimetría dentro de una relación afectiva que incorpora dos generaciones con obligaciones mutuas. La segunda, partiendo de lo afectivo, le separa el producirse dentro de la misma generación. En cierto sentido, es una relación entre “adultos” coetáneos, en cuanto independientes y autónomos. La primera, parte de una relación de sangre. La segunda, es una relación de estimación mutua.

7. De aconsejar a corregir: entre sujeción y predación

Las relaciones paterno-filial y patrón-peón son asimétricas. En este sentido, conviene recordar que, tanto el padre como el patrón tienen el deber de aconsejar y corregir cuando la situación lo amerite. El consejo viene a ser una forma de tranquilizar, de invitar a vivir bien, de prevención de comportamientos inadecuados. En tal sentido, es útil señalar que las autoridades, en muchas comunidades, comienzan su sesión de la asamblea comunal aconsejando a la población, igual que un padre aconseja a su hijo. De esta manera, consideran que están previniendo comportamientos incorrectos. ‘Aconsejar’, *kunashika* o *kunashka* (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 111. 176, voz: ‘*kunashika*’), pudiera ser un préstamo tomado del quechua.

Si el consejo no ha conseguido el objetivo de prevenir, entonces hay que corregir, y hacerlo lo antes posible. Un mal comportamiento es un reto a la autoridad. Si no lo corrige, el infractor se hace más fuerte y termina desafiando a la autoridad. De tal modo que, incluso, puede subvertir el orden y modificar la relación. El infractor pasa a ser dueño y, quien ejercía de dueño, en peón. ‘Corregir’, *yumiratsupe*, está compuesto de *yumira*, tener rabia, estar molesto, enfurecerse, amargarse; y *-tsupe*, aplicativo, cuando aparece en el verbo, introduce un beneficiario que por defecto es el hablante (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 271. 220, voces: ‘*yumiratsupe*’, ‘*yumira*’, ‘*-tsupe*’).

Corregir es la oportunidad de hacer dócil al corregido. A su vez, quien corrige, aumenta su prestigio y poder. Viene a ser una relación de padre/hijo o patrón/súbdito. Cabe recordar que la corrección no es, únicamente, para castigar, sino para enmendar un comportamiento. Si las policías de la autoridad comunal tienen que castigar a una persona por su mal comportamiento no la golpean indiscriminadamente. Sólo lo hacen para corregirla y/o inutilizarla. En este sentido, le golpean en las piernas y antebrazos para debilitarla y evitar que pueda escapar y/o defenderse. Sólo se hace en casos extremos. En ningún momento el castigo es para masacrar a una persona.

Es necesario estar atentos a cualquier síntoma, por pequeño que sea, que presente un desafío. Para la relación que nos interesa entre el motocarro y el chófer asiduo, es preciso prestar atención a los indicios que pueda sugerir el motocarro para satisfacerlos o corregirlos. Si los dejas pasar, es como quien ha visto una señal de peligro y no hace caso, termi-

nará por arrepentirse. Las señales pueden ser múltiples: un modo de frenar diferente, un sonido no habitual, un querer hacer su propia voluntad que implica una desobediencia al conductor... A cada una de estas señales debe responder el dueño con prontitud. El motocarro le toma el pulso y debe corregirlo lo más inmediato posible. En definitiva, es una pelea por el control. En esta satisfacción de necesidades, el motocarro puede percibir la atención que le presta el dueño: si le da buen o mal trato. El buen trato amansará al motocarro y continuará con una actitud sumisa y de colaboración con el dueño. El mal trato, en cambio, terminará por provocar una sublevación y un cambio en las posiciones dominante/dominado. Un motocarro, que es maltratado, puede tomar la iniciativa e imponer su voluntad sobre la voluntad del dueño. De este modo, se produce el tránsito entre la sujeción y la predación²⁸.

Otras señales se producen en la noche. Lo cual implica la íntima conexión del motocarro con su dueño. Nos referimos a que el motocarro puede hacer soñar a su dueño²⁹. Nótese que este hacer soñar implica un sujeto que toma la iniciativa: el motocarro. En este caso, el que sueña viene a ser un sujeto pasivo al que se le impone la intencionalidad del primero: el motocarro. Recordamos que, para los indígenas, el sueño puede ser inducido por la persona que sueña. “Quiero soñar [ver]”. El sueño, también, puede ser provocado por otra persona ajena que me visita, permaneciendo la persona que sueña como la parte pasiva a la que se le impone el sueño.

Si la persona deja pasar los indicios, el motocarro puede sublevarse y pasar a ser el amo de la relación. En este caso se produce un trasvase de roles: el dominado impone su voluntad y pasa a dominar a su dueño y viceversa. Ya hemos visto anteriormente que el equilibrio entre mascota y dueño es frágil porque la mascota nunca deja de ser un ‘animal salvaje’.

Pero vayamos más despacio. Se ha dicho que los artefactos vienen a ser como “hijos” de sus hacedores (Santos Granero 2009: 16), y estamos viendo que la relación con el motocarro, por parte de su dueño, es similar

²⁸ Para la relación entre docilidad y predación entre los shawi puede verse González Saavedra (2013). Sin embargo, nosotros preferimos utilizar el término ‘sujeción’ a ‘docilidad’. El primero hace referencia a la acción de sujetar. El segundo, a la cualidad de ser dócil. El primero enfatiza a quien sujeta, somete. El segundo, pone el acento en quien es dócil, manso; aunque como una estrategia para llevar el control. Los shawi acentúan la ‘docilidad’, los kumama privilegian la ‘sujeción’. La sujeción vendría a enfatizar el ser dueño; la docilidad, la parte dominada. Una parte dominada que, en su opinión, dirige la relación.

²⁹ A diferencia del ejemplo del coche, en Gell (1998: 18-19), que no hace soñar.

al de una mascota con su dueño. En este sentido, también las cosas adquiridas pueden ser comprendidas bajo la concepción de una relación amical³⁰. Sin embargo, cuando la correlación de fuerzas se desequilibra, se transforma en una relación predatoria. El motocarro comenzará a robar la fuerza del dueño. Puede hacerlo poco a poco, igual que el renaco o higuera estranguladora (*Ficus spp.*) abraza al árbol que lo hospeda y termina matándolo, pero con tiempo. O puede realizarlo con premura, con prontitud, como el tigre. En ambos casos, su objetivo es extraer toda su fuerza dejándole extenuado o directamente matándolo, comiéndolo.

8. La predación familiarizante y su reversibilidad

Los griegos consideraban la amistad como una forma de alcanzar el conocimiento: filosofía. El amigo podía ser considerado como un rival, pero amigo a fin de cuentas. Se pueden tener diversas opiniones, pero dentro de un marco de amistad. Sin embargo, los amerindios amazónicos tienen otra valoración de la vida. Para ellos no existe la amistad como una forma de alcanzar la sabiduría, esta se alcanza por otros medios. Uno de ellos es el enemigo³¹. El canibalismo³² es una forma de incorporación del extraño. Es curioso cómo las personas mayores hablan de “captar las enseñanzas” para

³⁰ Las relaciones humano-objetos pueden ser amistosas, jerárquicas y predatorias... Las relaciones humano-objetos no son siempre jerárquicas y predatorias. En orden a poder curar, los chamanes runa y zápara deben establecer relaciones amistosas con poderosas piedras chamanicas. Las relaciones igualitarias, amicales entre chamanes y espíritus ayudantes –animales, plantas u objetos– son comunes en la Amazonía nativa, como atestiguan los ejemplos de los tapirapé, matsigenka, kaingáng y juruna. En algunos casos, incluso, los chamanes afirman interactuar en un nivel sexual con sus compañeros humanos, casándose y teniendo hijos y familia en el otro mundo (Santos Granero 2009: 21). También los chamanes varones kukama pueden tener hijos con algunos espíritus: la madre de un árbol, de una sirena...; el caso de las mujeres es un poco diferente (Berjón & Cadenas 2014: 7).

³¹ Matizamos de nuevo: amigo y enemigo son conceptos posicionales. Hoy es mi amigo y mañana puede ser mi enemigo. Y viceversa. Sobre todo si encontramos un enemigo externo ante el cual es preciso olvidar nuestras diferencias para hacer un frente común. Cuando desaparece el enemigo común regresamos a nuestra enemistad. Sobre la inmanencia del enemigo: Viveiros de Castro (2010: 199-212; 2012b: 102-105).

³² La distinción entre exo- y endo-canibalismo no se sostiene: “Quizá, y como ya apuntara Aparecida Vilaça, y previamente Lévi-Strauss, la disociación entre endocanibalismo y exocanibalismo resulta artificiosa y, como tal, debiera ser abandonada” (Vacas Mora 2008: 289; Münzel 2010: 145).

referirse al aprendizaje. Se trata precisamente de eso: capturar las enseñanzas e incorporarlas. Cuando una persona capta las enseñanzas de otro, no sólo está aprendiendo, está aumentando sus conocimientos, por tanto, su fuerza, su potencia. La contraparte es la disminución de los conocimientos del contrario. Ambos aspectos están íntimamente unidos. En el caso chamánico, ello va unido a una disminución de los conocimientos del chamán al que se los han captado, ‘robado’ más bien, podríamos decir. Este captar, capturar, las enseñanzas nos habla de la incorporación de lo extraño, pero no de forma pasiva, sino de forma activa. Apropiación de lo extraño para adquirir más potencia, más sabiduría. Así los chamanes serán muy celosos de sus conocimientos, que nadie los pueda captar, para que no se los roben, no los aprendan otras personas. Habitualmente los “icaros”³³ suelen ser ‘encriptados’³⁴: bien en idiomas indígenas desconocidos o con pocos hablantes, o entre dientes... para que nadie los pueda aprender. Este captar, capturar, incorporar lo extraño, es el lenguaje propio de la predación.

La predación consiste en capturar las intencionalidades externas para incorporarlas al interior del grupo (Fausto 2000: 938). Viveiros de Castro (2004b), teórico del perspectivismo³⁵, habla de una “economía de la actividad predatoria como régimen basal de la socialidad amazónica: la idea de que la ‘interioridad’ del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos –nombres, almas, personas y trofeos, palabras y memorias– del exterior. La elección de la incorporación de atributos provenientes del enemigo como principio del movimiento lleva al socius amerindio a ‘definirse’ como esos mismos atributos” (2010: 145). Es el esquema más productivo en la Amazonía (Fausto 2007: 500).

La enfermedad y la guerra son diferentes perspectivas sobre un mismo evento: lo que aparece como enfermedad a los humanos puede ser

³³ ‘Icaro’ proviene del kukama ‘*ikara*’: cantar, acción de los sabios o curanderos cuando realizan cantos curativos tradicionales (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 58, voz, ‘*ikara*’).

³⁴ «En la mitología arapaho, los enanos hablan el mismo lenguaje que los humanos, pero con el significado de las palabras sistemáticamente invertido, un tema que reaparece en la idea de Chinook (1985: 152) que el lenguaje de los muertos es a los vivos como lo figurativo es a lo literal. Compara esto con el “lenguaje encriptado” –twisted language– usado por los chamanes yaminahua cuando se relacionan con los espíritus del mundo» (Viveiros de Castro 2012a: 8). González Saavedra presenta a los shawi como una ‘sociedad de “chamanes encriptados”’ (2013: 671-674. 682).

³⁵ Para una crítica del perspectivismo cfr. Turner (2009); Ramos (2012); Reynoso (2015).

visto como guerra por los animales (Fausto 2007: 501-502). La enfermedad, para los indígenas, forma parte de un *continuum* que desemboca en la muerte. Se produce un doble movimiento: por un lado, la desfamiliarización con los humanos y, por otro, la familiarización con los agresores, sean animales, árboles o personas. La enfermedad correspondería a los primeros pasos de esta tendencia. La muerte es el desenlace final del mismo. Con la enfermedad, las personas comienzan a ser familiarizadas por las especies agresoras. Desde el punto de vista del paciente, la enfermedad es vista como una oscilación entre parientes pasados y futuros. Pero desde el punto de vista del agresor no-humano, la enfermedad es un acto de captura que implica el doble movimiento de la predación caníbal y la transformación de otra persona en pariente (Fausto 2007: 501-502).

La predación está así íntimamente conectada al deseo cósmico para producir parentesco. Cada movimiento dota a la entidad capturada con los afectos distintos y disposiciones de “las especies” del captor. La familiarización es un camino de hacer “parientes de los otros”. La comensalidad y el compartir comida solo caracteriza la relación entre parientes, pero no produce parientes. Comer como alguien y con alguien es un vector primario de identidad, como abstenerse de o comer con alguien. En suma, compartir comida y código culinario fabrica gente de la misma especie (Fausto 2007: 502). El canibalismo es el paralelo amerindio a nuestro fantasma: el solipsismo (Viveiros de Castro 2004a: 476; 2012).

La predación es una “verdadera relación social” (Viveiros de Castro 2004a: 480). No se trata, pues, de eliminarla o de juzgarla negativamente. Es la forma en que los amazónicos se relacionan. Los kukama están organizados en ‘sangres’. Cada sangre es una familia. Al ser patrilineales una sangre coincide con un apellido, vendría a ser un clan (Petesch 2003: 104, nota 8). Más allá de la propia sangre están los afines: cuñados. Aunque en kukama ‘cuñado’, *ayuma*³⁶, y ‘enemigo’, *tsawaraka*, son palabras diferentes, en muchos idiomas amazónicos coinciden. Lo cierto es que, el enemigo, adquiere las características propias del cuñado. Y la relación entre cuñados tiende a ser conflictiva. Con el tiempo, algunos cuñados ter-

³⁶ *Ayuma*, término usado entre los hombres para referirse al cuñado; también se usa para referirse al hermano de la esposa de un hombre, como al esposo de la hermana de un hombre (Vallejos Yopán & Amías Murayari 2015: 45). *Menia*, cuñado de una mujer, el hermano del esposo de una mujer, o el esposo de la hermana de una mujer (132).

minan por entenderse y llevarse bien (Tempesta 2010: 94), pero pocos. Lo habitual es que su relación sea distante, cuando no tensa. Un cuñado nunca deja de ser tal. En los últimos tiempos, Viveiros de Castro ha puntualizado que la “afinidad potencial” de la que hablaba es mejor comprenderla como una “afinidad virtual” (2010: 184, nota 2). Fausto prefiere denominarla ‘afinidad simétrica’ y viene a ser un operador cosmológico (2008: 348).

Con el enemigo no sirve hacer las paces. La norma es la lucha, la confrontación. El más fuerte vence; el débil, pierde. La predación es la forma de relacionarse entre enemigos. Por eso “la predación se convierte en un vector transespecífico de la socialidad en la Amazonía” donde la predación y el parentesco están en disputa (Fausto 2007: 500). Estamos en una “economía simbólica de la predación” (Viveiros de Castro 2006: 163-180; Fausto 2007: 418, nota 2). Sin embargo, Fausto ha introducido una rectificación en este paradigma al hablar de “predación familiarizante”. Cambia el papel preponderante del cuñado/enemigo del esquema de Viveiros de Castro por el hijo adoptivo/mascota. Se trata de domesticar. Se consume al extraño para producir una nueva persona al interior del grupo. De ahí la importancia de las técnicas de domesticación y la necesidad de trabajar sobre el cuerpo del hijo adoptivo/mascota. Cuando se pierde este dominio se sientan las bases para que se emancipe o revierta la situación. Pero la predación familiarizante de Fausto está pensada a partir de la consanguinidad, mientras que para los indígenas trio la predación familiarizante incluye tanto la afinidad como la consanguinidad (Grotti & Brightman 2016: 64).

Para nuestro caso, nos interesa el aspecto en el que el motocarro le roba la fuerza al motocarrista. ‘Robo’ es la palabra, puesto que la fuerza extraída por el motocarro es sustraída del chófer. Una resta perfecta. Nauta está llena de pequeñas lomas y, las calles son un continuo subir y bajar. Algunos motocarros tienen dificultades para subir cuando van cargados. Si es difícil subir la cuesta, el motocarrista se echa hacia adelante, como empujando, haciendo fuerza sobre el motocarro. En esas circunstancias, dicen que el motocarro le roba las fuerzas al chófer. No es una transferencia de fuerzas del chófer al motocarro, no le está ayudando. Lo que sucede es la operación inversa: el motocarro roba la fuerza del chófer. De tal manera le roba la fuerza que las bromas indican que posteriormente no puede mantener relaciones sexuales con su mujer, ha quedado sin fuerza. Llegados a este punto, el motocarro toma las decisiones y puede incluso llegar a matar

a un viandante. Cuando sucede esto le denominan “motocarro criminal”³⁷. Hemos sustituido ‘criminal’ por ‘matador’ en el título porque el primero conlleva un matiz ético, de responsabilidad y culpabilidad que preferimos esquivar con el término propuesto: matador³⁸.

Para comprender estas situaciones, hacemos uso del término ‘reversibilidad’ en una doble dirección. En primer lugar, ya hemos hablado de la “dominación bilateral asimétrica”. Hemos explicado más arriba de dónde proviene el concepto y en qué condiciones lo utilizamos. Ahora le añadimos la ‘reversibilidad’. Es decir, la dominación no sólo es bilateral y asimétrica, sino que, en determinadas condiciones, se hace reversible. Es lo que sucede con el “motocarro matador”: el motocarro pasa a comportarse como dueño y el dueño como un subalterno.

Otra explicación, en un paradigma más amazónico. Ya hemos visto cómo Fausto utiliza su concepto de “predación familiarizante”. Anota que, en su teoría, las mascotas no dejan de ser salvajes. Sin embargo, su teorización utiliza al hijo adoptivo/mascota como modelo. Nuestro ejemplo vendría a ser el reverso de la misma moneda. Por eso, aunque Fausto prevé esta situación nos parece conveniente enfatizarlo. Así llegamos al término “predación familiarizante reversible”. Aceptamos el modelo de Fausto y acentuamos la posible fluctuación para hacer más consciente esta reversibilidad, este cambio de roles. El dominio no es para siempre, hay que conservarlo y ejercerlo. De lo contrario, se puede revertir.

Una tercera posibilidad de comprensión de esta dinámica sería adjetivando la “predación familiarizante” como ‘inestable’³⁹. Algunos autores hablan de “socialidad insegura”: si toda persona que llega a una comunidad es un pariente en potencia, nadie lo es completamente (Pissolato 2007: 213, en Cretton Pereira 2016: 743). Sin embargo, nosotros preferimos utilizar el término inestable, por coherencia con un trabajo anterior y porque consideramos que la inestabilidad no es una propiedad de la sociedad, sino

³⁷ La posición de Florestán Fernandes, con su funcionalismo, considera la ira y el deseo de venganza como las causas de las guerras y de la antropofagia tupinambá. Viveiros de Castro la considera como una ideología para buscar al otro y fundirse con él (Münzel 2010: 146). Nuestra posición es más cercana a Viveiros de Castro. Aunque no es un punto que desarrollaremos acá.

³⁸ Agradecemos la sugerencia de Jean Pierre Chaumeil.

³⁹ Sobre la importancia de la inestabilidad remitimos a nuestro trabajo (Berjón & Cadenas 2014).

que es incluso ontológica, forma parte del ser. La inestabilidad nos está hablando de equilibrios no permanentes, en proceso, en construcción, no definitivos. En esta situación, lo más importante es el trabajo continuo sobre el cuerpo. De esta manera, se acentúa cierta continuidad, pero que, en cualquier momento, por situaciones –no siempre predecibles o esperables– puede generarse un cambio; sobre todo, cuando no se ha aconsejado convenientemente al subalterno, o ha generado indicios de rebeldía que no han sido sofocados con la corrección, como hemos visto más arriba.

Conclusión

Para comprender cómo un motocarro se convierte en matador, hemos comenzado por reconocer la división sujeto-objeto, tan cara en Occidente, como problemática. Nuestro postulado indica que más bien se produce una relación entre sujetos. En tal sentido, acudimos al esquema de “predación familiarizante” para tratar la relación entre el motocarro y su dueño como la relación establecida con una mascota. Sin embargo, esta relación no es unívoca, el motocarro no es una *tabula rasa*. Más bien, postulamos que esta relación es una dominación bilateral asimétrica reversible, también la hemos caracterizado como predación familiarizante reversible o inestable. La domesticación o amansamiento es lo que genera confianza. De ahí la necesidad de aconsejar y corregir. De lo contrario, en cualquier desliz –o muestra de debilidad– el motocarro puede rebelarse. Si el dueño no actúa rápidamente, el motocarro puede robar la fuerza de su dueño y voltear la situación: el motocarro pasa a convertirse en el dueño y éste en su mascota.

Comenzamos hablando de los hierros, el motocarro también está considerado uno de ellos. Para algunas personas, tienen madre y/o “echan madre”; para otros, no la tienen, pero poseen voluntad, intencionalidad y sentimientos. Por tal motivo, el motocarro es un sujeto. Hemos tratado de comprender cómo un motocarro, siendo un sujeto, puede robar la fuerza y convertirse él en dueño, pasando su dueño a ser su peón. De esta manera podrá ejercer su voluntad. Si lo desea, se podrá vengar cuándo y cómo es-time oportuno. En este sentido, se está comportando como un brujo.

No es nuestra intención extraer consecuencias de este trabajo. Pero vale la pena señalar algunos interrogantes: ¿qué significa transitar por la ciudad?; ¿cómo hay que regular las leyes de tráfico?; ¿qué responsabilidad tienen las “personas” en los accidentes de tráfico?; ¿qué implicaría

tener en cuenta estos planteamientos?; ¿a qué nos conducen?; ¿en qué tipo de sociedad vivimos?

Somos conscientes de los dilemas éticos y jurídicos. Sin embargo, consideramos que esto forma parte más de la preocupación occidental que de la indígena.

Agradecimientos

La primera parte, sobre la materialidad, la revisó Fernando Joven, a quien agradecemos su generosidad. Jean Pierre Chaumeil y Oscar Espinosa leyeron una versión más larga del artículo e hicieron algunos comentarios útiles que nos permitió mejorar nuestro texto. Debemos a Chaumeil el cambio de ‘motocarro asesino’ a ‘motocarro matador’. Oscar Espinosa formuló una pregunta sobre los dilemas éticos que plantea el artículo y nos proporcionó alguna bibliografía. Zachary O’Hagan hizo comentarios valiosos en torno a la lengua kukama. María Antonieta Guzmán Gallegos leyó la versión final y nos animó a publicarlo, sugirió también algunos cambios de redacción. José Álvarez Alonso leyó una primera versión de todo el artículo y nos ayudó con los nombres científicos de flora y fauna. Domingo Natal nos animó desde el comienzo y nos ayudó con algunas conversaciones que nos sirvieron de orientación. A todos ellos agradecemos el interés y los comentarios.

Aunque hemos dejado para el final, sin el pueblo kukama hubiera sido imposible este artículo. Hemos tenido la suerte y el privilegio de compartir 20 años de nuestra vida con ellos en el río Marañón. Son muchas las personas con las que hemos aprendido, no podemos mencionarlas a todas. Queremos agradecer especialmente a Ribelino Ricopa Alvis por su amistad y a Leonardo Tello, director de radio Ucamara, por sus muchas conversaciones y su gran sabiduría. Con ellos deseamos hacer extensivo el reconocimiento a nuestros amigos kukama.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, Francisco (2011), “Sentimientos negativos y dominación social. Un abordaje crítico de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth”. En *Philosophia: anuario de Filosofía*, vol. 71, pp. 13-24.
- ABRIL, Francisco (2013), “Dominación social y reificación en la teoría crítica de Axel Honneth”. *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Insti-

- tuto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. En <http://www.academica.com/000-076/53.pdf>, visitado 30/07/2015.
- BERJÓN, Manuel M. & Miguel Ángel CADENAS (2011), “«Ser dueño»: criterio de la familia kukama”. En *Estudio Agustiniano*, vol. XLVI, pp. 561-595.
 - BERJÓN, Manuel M. & Miguel Ángel CADENAS (2014), “«Inestabilidad ontológica»: el caso de los kukama de la Amazonía peruana”. En http://www.oalagustinos.org/pdf/2014_15Manuel.pdf, visitado 07/09/2015.
 - BONILLA, Oiara (2005), “El bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmología Paumari”. En *Mana*, vol. 11, n° 1, pp. 41-66.
 - BONILLA, Oiara (2016), “Parasitism and subjection. Modes of Paumari Predation”, pp. 93-109. En Marc BRIGHTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <https://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
 - CESARINO, Pedro de Niemeyer (2016), “Doubles and Owners. Relations of Knowledge, Property and Authorship among the Marubo”, pp. 150-167, en Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <https://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
 - COSTA, Luiz (2013), “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”. En *Mana*, N° 19, Vol. 3, pp. 473-504.
 - COSTA, Luiz (2016), “Fabricating necessity. Feeding and Commensality in Western Amazonia”, pp. 71-91, en Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <http://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
 - CRETTON PEREIRA, Vicente (2016), “Nosso Pai, Nosso Dono: relações de maestria entre os mbya guarani”. En *Mana* N° 22 (3), pp. 737-764.

- ESPINOSA, Lucas (1989), *Breve diccionario analítico castellano-tupí del Perú. Sección cocama*. CETA. Iquitos.
- FAUSTO, Carlos (2000), "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". En *American Ethnologist* 26 (4): pp. 933-956.
- FAUSTO, Carlos (2002), "Banquete de gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia". En *Mana* 8 (2): pp. 7-44.
- FAUSTO, Carlos (2007), "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia". En *Current Anthropology*, Vol. 48, N° 4, pp. 497-530.
- FAUSTO, Carlos (2008), "Donos demais: maestría y dominio na Amazônia". En *Mana*, N° 14, Vol. 2, pp. 329-366.
- GELL, Alfred (1998), *Art and Agency: An anthropological Theory*. Clarendon Press. Oxford.
- GODELIER, Maurice (1998), *El enigma del don*. Paidós. Buenos Aires-Barcelona-México.
- GONZÁLEZ SAAVEDRA, María Luisa (2013), *Entre la predación y la docilidad. Padecimiento Shawi en la Alta Amazonía*. Universidad Complutense de Madrid, tesis doctoral.
- GROTTI, Vanessa & Marc BRIGTMAN (2016), "First Contacts, Slavery and Kinship in North-Eastern Amazonia", pp. 58-71, en Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <http://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado 18/01/2018.
- HALBMAYER, Ernst (2012), "Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse". En *Indiana*, N° 29, pp. 103-125.
- HENARE, Amiria, Martin HOLBRAAD & Sari WASTELL (2007), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Routledge. London & New York.
- HOLBRAAD, Martin (2011), "Can the Thing Speak?", Open Anthropology Cooperative Press. En <http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2011/01/Holbraad-Can-the-Thing-Speak2.pdf>, visitado el 17/04/2014.
- HÖRL, B.C. (2015), *Possession and Personhood. Effects of ontological differences on linguistic possessive constructions*. A thesis submitted in partial fulfilment of the degree of MA Language and Communication. Leiden University Centre for Linguistics.

- HONNETH, Axel (1998), “Entre Kant y Aristóteles. Esbozo de una moral del reconocimiento”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, num. I, pp. 17-37. Universidad Complutense Madrid.
- HONNETH, Axel (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz Editores. Buenos Aires-Madrid.
- HORNBERG, Alf (2015), “The political economy of technofetishism. Agency, Amazonian ontologies, and global magic”. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): pp. 35-57.
- INGOLD, Tim (2008), “Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura”, pp. 1-34, en Tomás SÁNCHEZ CRIADO (Ed.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*, vol. 2. AIBR. Madrid.
- INGOLD, Tim (2013), “Los materiales contra la materialidad”. En *Papeles de Trabajo* N° 11, pp. 19-39.
- McCALLUM, Cecilia (2015), “Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade”. En *Revista de Antropología*, V. 58, N° 1, pp. 223-356.
- MÜNDEL, Mark (2010), “Antropofagia y sentimientos”, en Manuel GUTIÉRREZ ESTEVEZ, & Pedro PITARCH (2010), *Retóricas del cuerpo ameríndio*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main.
- PETESCH, Nathalie (2003), “«Los cocama nacen en Perú». Migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas”. En *Antropologica*, año XXI, n° 21, pp. 99-116.
- RAMOS, Alcida Rita (2012), “The politics of perspectivism”. En *Annual Review Anthropology*, n° 41, pp. 481-194. En <https://vdocuments.mx/documents/annurev-anthro-092611-145950.html>.
- REYNOSO, Carlos (2015), *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro, Phillippe Descola, Bruno Latour)*. En <http://carlosreynoso.com.ar>, Versión 15.01.26-Enero 2015, en proceso final de edición, consultado en 20/02/2015.
- RIVAL, Laura (2012), “The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia”. En *Indiana* N° 29, pp. 127-143.
- SANTOS GRANERO, Fernando (ed.) (2009), *The occult life of things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. The University of Arizona Press. Tucson.

- SANTOS GRANERO, Fernando (2016), “Masters, Slaves and Real People. Native understanding of Ownership and Humanness in Tropical American Capturing Societies”, pp. 39-57. En Marc BRIGTMAN, Carlos FAUSTO & Vanessa GROTTI, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Berghahn Books. New York-Oxford. En <http://es.scribd.com/document/350908553/Brightman-M-Fausto-C-Grotti-V-Ownership-and-Nurture>, visitado el 18/01/2018.
- SCHIEN, Stefanie & Ernest HALBMAYER (2014), *The Return of Things to Amazonian Anthropology: A Review*. En *Indiana* 31: pp. 421-437.
- SENNETT Richard (2012), *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama. Barcelona.
- SZTUTMAN, Renato (organização) (2007), *Eduardo Viveiros de Castro. Encontros*. Beco do Azougue Editorial Ltda. Rio de Janeiro.
- TEMPESTA, Giovana Acácia (2010), “Vivendo como Parente: notas sobre concepção de pessoa e a organização apiaká”. En *Sociedade e Cultura*, V.13, N. 1, pp. 91-99.
- TURNER, Terry (2009), “The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness”. En *Tipiti: Journal of the Society for Anthropology of Lowland South America*, Vol. 7: Iss. 1, Article 1. En <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/>, consultado el 17/02/2015.
- VACAS MORA, Víctor (2008), “Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía”. En *Antípoda*, N° 6 (enero-junio), pp. 271- 291.
- VALLEJOS YOPÁN, Rosa (2010), *A grammar of Kokama-Kokamilla*. A dissertation presented to the Department of Linguistics and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. En <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/handle/1794/11051>
- VALLEJOS YOPÁN, Rosa & Rosa AMÍAS MURAYARI (2015), *Diccionario kukama-kukamiria – castellano*. AIDSESEP-ISEPL. Iquitos.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak (2009), “Mulheres de cera, argila e aruma: principios creativos e fabricação material entre os wayana”. En *Mana*, N° 15, pp. 213-236.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004a), “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, en *Common Knowledge*, Vol. 10, Issue 3, pp. 463-484.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004b), “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, pp. 37-80. En Alexandre SURRALLÉS & Pedro GARCÍA HIERRO (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Documento N° 39. Copenhague.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2006), *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropología*. Cosac & Naify. São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010), *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. Buenos Aires.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2012a), *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. HAU Network of Ethnographic Theory. Manchester.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2012b), “Inmanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia”. En *HAU Journal of Ethnographic Theory* 2 (1), pp. 227-243.
- WALKER, Harry (2012), “Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia”. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N° 18, pp. 140-159.
- WALKER, Harry (2013), “Wild Things: Manufacturing Desire in the Uru-rina Moral Economy”. En *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 18, N° 1, pp. 51-66, online.

¿Murió Pedro en Roma?

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

RESUMEN: Recientes discusiones han cuestionado de nuevo la estancia y muerte de Pedro en Roma. Las fuentes literarias no son todo lo explícitas que uno desearía, por lo que su valoración es controvertida. Igualmente, las excavaciones arqueológicas tampoco arrojan luz para dilucidar la cuestión. No obstante, el hecho de que tradiciones antiguas provenientes de zonas geográficas distintas a Roma y que ninguna otra ciudad, como Jerusalén, reclame vinculación estrecha con Pedro, pudiera explicarse por una posible visita o muerte (¿martirio?) del apóstol en la misma, sin poder determinar con exactitud ni cómo, ni cuándo. Por consiguiente, otras alternativas a la localización tradicional de su muerte son incluso mucho más hipotéticas y ficticias.

PALABRAS CLAVE: Pedro, martirio, Roma, 1 Clemente, Otto Zwierlein

SUMMARY: Recent discussions have questioned again Peter's stay and death in Rome. The literary sources are not as explicit as one would wish, so their assessment is controversial. Equally, the archaeological excavations do not throw light either to clarify the question. However, the fact that ancient traditions from geographical areas other than Rome and that no other city, such as Jerusalem, claims close links with Peter, could be explained by a possible visit or bloody death of the apostle at Rome, without to be able to determine exactly how, or when. Therefore, other alternatives to the traditional location of his death are even more hypothetical and fictitious.

KEYWORDS: Peter, martyrdom, Rome, 1 Clemens, Otto Zwierlein

¿Murió Pedro en Roma? “Parece más probable que muriera en Judea, tal vez incluso pacíficamente en cama, a mediados de los años 50”. Esta es la respuesta de un historiador de la universidad de Princeton, Brent D. Shaw, publicada en un reciente artículo, tras llegar a la conclusión general de que casi nada fiable se conoce acerca del final de la vida del apóstol.

tol. No sabemos por qué sucedió, ni dónde, ni cómo. Dos hechos que a menudo se afirmaron sobre su muerte en relatos cristianos de la antigüedad —que ocurrió en el año 64, el año del incendio de la ciudad de Roma en tiempos de Nerón, y que fue crucificado— son construcciones de escritores cristianos que deseaban que ambas cosas fueran verdad. Querían que Pedro, al igual que Pablo, fuera víctima de la persecución neroniana y deseaban que su muerte se relacionara con el gran incendio, de tal forma que las dos muertes se vieran como repeticiones tipológicas de las ejecuciones de Juan el Bautista (por decapitación) y de Jesús de Nazaret (por crucifixión). Según este autor, “existen posibilidades remotas de que Pedro muriera en los años 60 y quizás incluso en Roma, pero no hay pruebas sólidas para sostener la afirmación de que fue crucificado o crucificado cabeza abajo¹. Nada sobre la muerte de Pedro en estas ficciones posteriores tiene alguna relación con una persecución general contra los cristianos en los años 60 y mucho menos con el gran incendio del 64. Convincientes, si no definitivos, se han presentado argumentos de que no existen pruebas para demostrar que Pedro hubiera estado en Roma”². En realidad, su aseveración se basa en las conclusiones de un profesor de filología clásica de la universidad de Bonn, Otto Zwierlein, quien en una obra de mucho más calado y envergadura intelectual³ expone y argumenta la tesis de que Pablo nunca visitó Roma y, por ende, no pudo fallecer en la capital del imperio.

Aunque estas afirmaciones pudieran sorprender al lector, sin embargo no constituyen nada nuevo que otros autores no hayan afirmado décadas atrás. Si Pedro estuvo en Roma, cuándo y cuánto tiempo, si fue martirizado en esa ciudad y si los restos óseos de la supuesta tumba corresponden a Pedro⁴, todas estas cuestiones han sido ampliamente debatidas ante la ausencia de pruebas claras e irrefutables, dado que Hechos de los Apóstoles deja de informar sobre Pedro de forma abrupta cuando se encontraba en

¹ ActPed 37,8: “Os suplico verdugos, que me crucifiquéis cabeza abajo y no de otra manera”; Eusebio, *HE* III 1,2: “Pedro, según parece, predicó en el Ponto, en Galacia y en Bitinia, en Capadocia y en Asia, a los judíos de la diáspora; al final llegó a Roma y fue crucificado con la cabeza para abajo, como él mismo había pedido padecer”.

² Brent D. Shaw, “The Myth of the Neronian Persecution”, *JRS* 105 (2015) 77s.

³ Otto Zwierlein, *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009.

⁴ Thomas J. Craughwell, *Saint Peter's Bones. How the Relics of the First Pope Were Lost and Found... and Then Lost and Found Again*, Imagen, New York 2013.

Jerusalén y sus inmediaciones (Hch 1-12), y no prosigue narrando qué sucedió posteriormente. ¿Tuvo éxito Pedro en sus futuros proyectos misioneros? Y si es así, ¿a dónde fue? o ¿se encontró con resistencia e, incluso, con violencia? Tampoco se relatan las circunstancias de su muerte, ni disponemos de otros textos antiguos para conocer con precisión lo sucedido.

Ante esta situación, los eruditos han vertido cantidades considerables de tinta especulando sobre lo que sucedió “después de Hechos”. Pero este no es un fenómeno nuevo. Ya en el siglo II, varios autores comenzaron a completar las lagunas de las historias apostólicas. Narraron aventuras extraordinarias, no solo de Pablo y Pedro, sino también de los apóstoles Juan, Tomás y Andrés. En siglos posteriores, los temas y el alcance de estas historias crecieron exponencialmente y cristalizaron en muchos relatos apócrifos. Estos Hechos apócrifos cumplieron funciones importantes en el cristianismo primitivo, desempeñando un papel crítico en la construcción general de la identidad cristiana, en el desarrollo de las prácticas de culto y en el equilibrio relativo de poder entre varios centros cristianos. Según algunas de estas tradiciones tardías, Pedro habría vencido en Roma a Simón el Mago e intentó abandonar la ciudad de Roma a causa de la persecución⁵, pero tras un encuentro con Jesucristo regresó a la ciudad (*Quo vadis?*, HchPed 35,6). Allí es condenado a muerte por el emperador, sufriendo el martirio en la cruz⁶. A pesar del éxito y la amplia difusión de esta historia, sus puntos débiles son tantos, que ya en la Edad Media se cuestionó su autenticidad.

⁵ Matthias Hoffmann, “Die Stadt ist zu klein für uns beide!” (Wunder des Petrus und Zauberei Simons)-ActPetr 4-15“, en: Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 2: Die Wunder der Apostel*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2017, 601-624. Para las narraciones de milagros en los Hechos de Pedro, véase el mismo libro pp. 569-681.

⁶ David L. Eastman, *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul* (WGRW 39), SBL Press, Atlanta 2015, considera que no se puede precisar la fecha del texto del relato del martirio del apóstol Pedro, “but a date in the final quarter of the second century or the first quarter of the third century is most likely” (p. 2). Para el texto en castellano de HchPed 33-41, *Hechos apócrifos de los apóstoles. Vol. I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, BAC, Madrid 2004, 540-682. Para el martirio del bienaventurado apóstol Pedro compuesto por el obispo Lino, *Hechos apócrifos de los apóstoles. Vol. III: Hechos de Felipe, martirio de Pedro...*, BAC, Madrid 2011, 224-251. Christine M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel: Rewriting the Past*, Oxford University Press, New York 2003.

Todos los testimonios sobre Pedro surgieron tras su muerte, cuando su figura comenzó a adquirir gran relevancia dentro del movimiento de los seguidores de Jesús y su persona tenía un elevado significado para los escritos que conservan tradiciones sobre él, por lo que la crítica de las fuentes y de las tradiciones tiene que jugar un papel relevante. Para una valoración de la tradición y su credibilidad se deben abordar en primer lugar las fuentes más importantes, tanto literarias como los artefactos relacionados con la estancia petrina en Roma, aunque sea de forma esquemática. Así, en el apartado segundo de este artículo exponemos los testimonios literarios más relevantes hasta finales del siglo II acerca de la estancia o muerte de Pedro en la capital del imperio y cómo fue vista en diversos momentos y lugares del cristianismo, ya que los textos provienen de diversas áreas geográficas. El tercer apartado estará dedicado a las excavaciones arqueológicas vinculadas al sepulcro de Pedro. Pero en primer lugar comenzaremos con la exposición de una breve historia de la investigación para constatar la gran dificultad que presentan esas fuentes, de tal forma que han llevado a muy diversas interpretaciones. Ello sugiere cierta cautela a la hora de proponer hipótesis, ya que pueden ser tan incoherentes como las que intentan suplantar.

1. La historia de la investigación

Desconocemos quién fundó la comunidad cristiana en la capital del imperio en los años 40, pero Pedro no fue su fundador. La indicación lucana (Hech 12,17) de que este apóstol abandonó Jerusalén a inicios de los años cuarenta y se fue a otro lugar, alberga la remota posibilidad⁷ de que se trasladara a Roma. Pero difícilmente Pablo se habría entrometido en una comunidad fundada por el mismo Pedro después del acuerdo de Jerusalén (Gal 2,7), ni por el deseo expreso de no construir sobre cimientos ajenos (Rom 15,20s). Por consiguiente, es improbable que hubiera visitado la capital del imperio antes de que Pablo escribiera su carta a esa comu-

⁷ C.P. Thiede, *Geheimakte Petrus. Auf den Spuren des Apostels*, Kreuz, Stuttgart 2000, identifica el lugar desconocido de Hech 12,17 con Roma, y justifica este silencio de Lucas: "Lukas, der noch zu Lebzeiten des Petrus für einen einflussreichen Römer schreibt, hütet sich davor, Theophilus dadurch in Verlegenheit zu bringen, dass er ihm mitteilt, wohin jener Mann gegangen war, der sich der von den Römern eingesetzten Staatsgewalt durch Flucht entzogen hatte" (223).

nidad, ni tampoco se encontraba allí en la época de su composición, pues presumiblemente Pablo habría recogido ese hecho en el capítulo de saludos (Rom 16).

No obstante, una antigua tradición cristiana vincula la iglesia de Roma con la figura del apóstol Pedro. Es el único apóstol que la tradición cristiana asocia a dicha ciudad e incluso en algunas fuentes viene considerado como el primer “*episkopos*” de Roma (Ireneo, *adv.* III 1,1; 3,2; Eusebio, *HE* II 14,6), aunque no especifican el contenido del término. Esta función la desempeñaría Pedro durante veinticinco años⁸. Igualmente, otra tradición menciona que los dos apóstoles, Pedro y Pablo, sufrieron prisión (en el Foro Romano, *Mamertinum*) y murieron en Roma como mártires. Si Pedro no fue el fundador de la comunidad romana, ¿por qué llegó a ser la figura central? Tal vez por alguna relación especial con Roma, como pudo ser una visita o su muerte en la capital, pues de otra forma no se explica tal relevancia⁹.

Aunque en la actualidad, la estancia y muerte de Pedro en Roma son generalmente aceptadas, sin embargo estas cuestiones han sido controvertidas desde hace varios siglos¹⁰, en parte, por motivos confesionales, ya que en el fondo existe la acusación velada de una construcción secundaria para salvaguardar intereses de poder eclesial, especialmente el primado petrino, pero fundamentalmente porque los testimonios más antiguos no son explícitos. El tema se complica aún más, pues la cuestión de Pedro está asociada con algunos aspectos discutidos en la actualidad, como pueden ser la persecución de los cristianos por parte de Nerón¹¹ o el origen del culto de los mártires. Dentro de la investigación académica, este debate, que en sus orígenes se vio circunscrito al ámbito teológico y, mayormente, confesional, en la actualidad se ha abierto a otros campos del saber. Así

⁸ Jerónimo, *De viris illustribus* 8; Eusebio, *HE* 11,14,6; 11,15,2.

⁹ David Álvarez Cineira, “La muerte de Pedro y Pablo en Roma”, *EstAgus* 39 (2004) 445-478.

¹⁰ Para la historia del debate de la estancia de Pedro en Roma hasta los años 60, véase la obra clásica de Oscar Cullmann, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zwingli Verlag, Zürich – Stuttgart 1960², 80-87; más recientemente, Ernst Dassmann, “Petrus in Rom? Zu den Hintergründen eines alten Streites“, en: Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Herder, Freiburg i. Br. 2011, 13-31.

¹¹ Cf. recientemente el artículo de Brent D. Shaw, “The Myth of the Neronian Persecution”, *JRS* 105 (2015) 77s y el debate que ha originado.

han comenzado a participar en la discusión historiadores del mundo romano y latinistas, en ocasiones con pretensiones de ser más objetivos por estar al margen de intereses confesionales.

Aunque la tradición petrina ya había sido cuestionada en la Edad Media, especialmente entre los valdenses, y en la Reforma, la discusión adquirió en el siglo XIX una dinámica propia¹². Un hito importante en la discusión lo constituyó la publicación de la obra de Hans Lietzmann, quien tras una meticulosa investigación de la historia de la liturgia y del hallazgo arqueológico de las sepulturas de Pedro y Pablo entre gentiles, llega a la conclusión de que estos fueron sepultados en Roma durante el reinado de Nerón en los lugares en los que en la actualidad se veneran sus restos, en la colina vaticana y en la vía Ostiense. Si se inventaron los lugares de sus sepulturas, entonces debió acontecer hacia el año 170. Pero “si se quería inventar y descubrir las tumbas de los dos apóstoles, habría sido mucho mejor haberlas ubicado en alguno de los muchos lugares de enterramientos cristianos... donde era posible un culto ininterrumpido de los lugares sagrados”¹³. Su obra fue pronto criticada por H. Dannenbauer, cuyos ataques estaban dirigidos contra la validez e historicidad de la primera carta de Clemente, ya que la frase referente a la muerte de Pedro es sumamente ambigua, pues posiblemente su compositor no sabía nada al respecto. Según este autor, fue Hegesipo quien interpretó por primera vez la estancia de Pedro en Roma basándose en 1 Clem 5. Nadie sabe dónde murió Pedro, tal vez en Babilonia, tal vez en Jerusalén¹⁴.

Sin embargo, el crítico más acérrimo de una posible estancia petrina en Roma fue Karl Heussi, a quienes varios estudiosos achacaban una fobia manifiesta hacia la figura de Pedro. Este estudioso comenzó escribiendo en 1936 un pequeño folleto, “¿Estuvo Pedro en Roma?”¹⁵, dirigido contra

¹² Dominik Burkard, „Petrus in Rom – eine Fiktion? Die Debatte im 19. Jahrhundert“, en: Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 32-66, quien llega a la conclusión: „Wer die Fiktionsthese vertrat, ersetzte die entmythologisierte, Fiktion‘ meist durch eine andere. Die Brandbreite der dabei eingenommenen Standpunkte ist gross“ (p. 66).

¹³ *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien*, Marcus und Weber’s Verlag, Bonn 1915, 176s.

¹⁴ H. Dannenbauer, „Die römische Petruslegende“, *Historische Zeitschrift* 146 (1932) 239-262.

¹⁵ *War Petrus in Rom?*, L. Klotz, Gotha 1936. Karl Heussi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*, J.C.B. Mohr & Paul Siebeck, Tübingen 1954, 56: “Daß tatsächlich von den Aposteln nur Paulus in Rom gewesen sein sollte, wäre für die Römer auf die Dauer ein schwerer-

H. Lietzmann. En él afirma de forma tajante que Pedro nunca pisó la ciudad del Tíber y que el martirio de Pedro en dicha ciudad sería una leyenda. El punto de partida para la reflexión de K. Heussi es la afirmación de que Gal 2,6 presupone ya la muerte de Pedro (en torno al 55-56 d.C), por lo que toda la tradición de Pedro en Roma sería una “pura leyenda”, dado que de los lugares clásicos usados para afirmar su muerte en la urbe imperial (1 Clem 5; Ign, *Rom* 4s; 1 Pet 5,13; Jn 21,18) no se concluye necesariamente esa suposición. Todo fue una creación de la comunidad romana dada la importancia adquirida por Pedro en el cristianismo. Por su parte y en esa misma época, Erich Dinkler considera que las críticas de K. Heussi son una falsa construcción, mientras que la tesis de H. Lietzmann sería, en líneas generales, correcta. La muerte martirial de Pedro en Roma puede ser considerada como histórica con alto grado de probabilidad, porque “las fuentes no apuntan a Roma como el único lugar de origen de la tradición más antigua, sino que con mayor fuerza e independientemente de Clemente, Asia Menor aparece como un testigo independiente; 2. La tradición de Pedro en Roma ya es constatable incluso un siglo antes de su valoración política eclesial; 3. No existen tradiciones contrapuestas o contraargumentos que puedan surgir de las fuentes”¹⁶. La cuestión no se circunscribe a la estancia y la muerte de Pedro en la ciudad del Tíber como hechos en sí, sino, sobre todo, a las consecuencias.

Después del final de la Segunda Guerra mundial, el principal foco de interés se centró en las excavaciones de la necrópolis del Vaticano, mientras que el estudio de las fuentes literarias pasó a un segundo plano, ya que se esperaba el anuncio oficial del resultado de dichas excavaciones¹⁷.

träglicher Gedanke gewesen, denn Paulus gehörte eben doch nicht zu den nächsten Jüngern Jesu. Um so weniger vermochte man in Rom auf Petrus zu verzichten, als dessen Ansehen ständig wuchs und er in der Phantasie der Christen zum Weltapostel emporstieg, zum mystischen Hauptrepräsentanten des Apostolats”.

¹⁶ Erich Dinkler, „Die Petrus-Rom-Frage. Ein Forschungsbericht“, *Theologische Rundschau* N.F. 25 (1959) 189-230; 289-335; N.F. 27 (1961) 33-64, aquí p. 38.

¹⁷ Margherita Guarducci, *La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte*, Editrice Studium, Roma 1959, 167, concluye su libro con la siguiente afirmación: “All’inizio di queste pagine mi ero chiesta se fosse, o no, accettabile la tradizione che addita la tomba di Pietro nel cuore della basilica vaticana, e avevo affermato che soltanto uno studio rigoroso dei documenti ci avrebbe potuto offrire un’esauriente risposta. A studio terminato, posso rispondere che la tradizione è accettabile; che, anzi, l’esame obiettivo dei documenti ne ha grandemente accresciuto la forza e il valore”. Por su parte, Theodor Klauser, *Die römische Petrus-tradition*

Pero dado que estas permiten interpretaciones diferentes, ninguna de las cuales es universalmente aceptada, la investigación de las fuentes literarias adquirió de nuevo más relevancia que los hallazgos arqueológicos. Un libro de referencia tras la guerra lo constituye el sólido estudio de Oscar Cullmann, quien tras analizar detalladamente los documentos literarios antiguos, las fuentes litúrgicas y las excavaciones arqueológicas, llega a la siguiente conclusión: “En calidad de dirigente de la misión judeocristiana [Pedro] vino a Roma en un momento que es imposible determinar, pero probablemente al final de su vida y muy poco tiempo después murió allí como mártir, en tiempos del emperador Nerón”¹⁸.

En la década de los 90, Richard J. Bauckham dedica un artículo al martirio de Pedro en la literatura paleocristiana y concluye que de 1 Clem no se puede obtener ninguna información segura sobre el lugar del martirio de este apóstol en la capital, mientras que en la Ascensión de Isaías 4,2-3 se encuentra un testimonio del ajusticiamiento de Pedro en Roma a manos de Beliar Nerón¹⁹. Su análisis de las evidencias literarias, espe-

im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche, Springer Fachmedien, Wiesbaden 1956, 85s., concluye su libro con estas afirmaciones: „Gesichert ist nach wie vor die Tradition von der Anwesenheit und dem Martertod des Petrus in Rom. Die Ausgrabungen haben keinen Befund erbracht, der das einhellige Zeugnis der literarischen Überlieferung erschüttert hätte... Problematisch ist weiter geblieben die Frage, wann und wie es zur Lokalisierung des Petrusgrabes an der traditionellen Stelle des vatikanischen Hügels gekommen ist“.

¹⁸ Oscar Cullmann, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zwingli Verlag, Zürich – Stuttgart 1960², 178. El estudio de las fuentes literarias le permite afirmar: „Bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts behauptet kein Dokument explizit den Aufenthalt und das Martyrium des Petrus in Rom. Wir haben jedoch festgestellt: 1. Was den Märtyrertod des Petrus an sich betrifft, so besitzen wir darüber eine alte Tradition: Johannes 21,18ff., und diese scheint auch in anderen Texten vorausgesetzt. 2. Was den Aufenthalt des Petrus in Rom betrifft, so ist dieser ausgeschlossen zur Zeit, als Paulus seinen Brief an die Römer schreibt... Der erste Petrusbrief setzt in Kap. 5,13 wahrscheinlich voraus, dass Petrus irgendwann einmal in Rom gewesen ist... 3. Was den Märtyrertod des Petrus in Rom betrifft, so haben wir hierüber zwei Texte, die als indirekte Zeugnisse in Betracht kommen: 1. Clem 5 und Ignatius Röm. 4,3. Keiner von ihnen sagt explizit, Petrus sei in Rom gewesen. In beiden Fällen, ..., lässt sich aber eine hinreichend grosse Wahrscheinlichkeit nachweisen, um das Martyrium des Petrus in Rom wenn auch nicht als absolut, so doch als relativ gesicherte Tatsache in das die alte Kirche betreffende Geschichtsbild endgültig aufzunehmen, allerdings unter dem selbstverständlichen Vorbehalt, den wir vielen andern allgemein als historische Tatsachen des Altertums gegenüber machen müssen“ (pp. 127s.).

¹⁹ Richard J. Bauckham, “The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature”, *ANRW* II 26,1 (1992) 539-595, aquí 588.

cialmente obras escritas antes de mediados del siglo II, le llevan a considerar que los siguientes puntos pueden considerarse firmemente establecidos, con alta probabilidad histórica: (1) Pedro murió como mártir (Jn 21,18-19; 1 Clem 5,4; Ignacio, *Smyrn.* 3,2; Asc Is 4,3; ApPed 14,4; cf. 2 Ped 1,14): este suceso debió constituir un hecho ampliamente conocido entre los cristianos poco tiempo después. (2) Fue crucificado (Jn 21,18-19); (3) en Roma (ApPed 14,4, cf. Asc Is 4,3; 2 Ped 1,12-15, y para su estancia en Roma, cf. 1 Ped 5,13; Ignacio, *Rom* 4,3; Papías, en Eusebio, *Hist. Ecl.* 2.15.2); (4) durante el reinado de Nerón (Asc Is 4,2-3; ApPed 14,4). (5) Su martirio por Nerón fue interpretado en categorías apocalípticas en algunos círculos cristianos, probablemente desde una fecha temprana (Asc Is 4,2-3, ApPed 14,4).

Años más tarde, H.G. Thümmel considera igualmente que, con toda probabilidad histórica, los apóstoles Pedro y Pablo habrían padecido el martirio en la urbe imperial durante el reinado del emperador Nerón. Se muestra, sin embargo, cauto en relación a los lugares de sus sepulturas, pues en ese momento todavía no se puede suponer una veneración inmediata ni, por lo tanto, una continuidad del culto, que se extiende desde el tiempo de la muerte hasta las noticias acerca de los primeros lugares de devoción provenientes de los años 160/165. En las décadas en cuestión, todavía no existe el culto de los mártires, como lo demuestra el famoso mártir romano Justino, de quien se desconoce la fecha de su muerte y el lugar de su sepultura²⁰. Esta distinción entre la estancia y muerte de Pedro en Roma, por una parte, y el lugar de su sepultura, por otra parte, es aceptada en la actualidad por la mayoría de los autores²¹. Igualmente, a finales del siglo XX se admitía como histórica de forma generalizada la estancia y muerte de Pablo en la capital del imperio, tanto en ámbito católico como protestante. Así Otto Knoch escribe: “Hoy se puede hablar de un consenso en la investigación de que Pedro y Pablo murieron en

²⁰ Hans Georg Thümmel, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition*, De Gruyter, Berlin 1999, 97: “Vielmehr stimmen das literarische Zeugnis und das Ergebnis der Ausgrabungen darin überein, daß vor der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts nichts nachweisbar ist, was auf ein Petrusgedenke hinweisen könnte. Daß auch die Todestage der Apostel nicht überliefert sind, spricht ebenfalls gegen eine Kulttradition”.

²¹ Stefan Heid, „Die Anfänge der Verehrung der apostolischen Gräber in Rom“, Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 283-308; Hugo Brandenburg, „Die Aussagen der Schriftquellen und der archäologischen Zeugnisse zum Kult der Apostelfürsten in Rom“, Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 351-382.

Roma en tiempos de Nerón”²². En términos semejantes se expresa Joachim Gnilka: “La estancia de Pedro en Roma no se discute en la actualidad de forma seria”²³. Esa misma opinión viene compartida por Martin Hengel: “No se debe dudar más acerca de la muerte de ambos apóstoles como mártires en Roma durante o poco después de la persecución neroniana”²⁴.

En los últimos años, sin embargo, se ha vuelto a cuestionar, una vez más, la estancia de Pedro en la capital del imperio. En 2003, F. Lapham volvió a reabrir el debate con su obra “*Peter: The Myth, the Man and the Writings*”, para quien Ireneo sería el primer testigo seguro de una estancia petrina en la ciudad del Tíber. Por su parte, 1 Clem 5, el pasaje que ha sido empleado más claramente para demostrar la tesis de que Pedro vivió y murió en Roma, es usado tanto por defensores como por detractores de la tradición romana. Considera que no podemos estar seguros acerca de las preguntas de dónde, cuándo y cómo murió Pedro. “Lo que se puede decir es que probablemente no fue en Roma, ni tan tarde como es el reinado de Nerón. Solo el relato de los Hechos de Pedro, motivado políticamente, lo coloca allí (cf. Hech Ped 6), aunque las Pseudo-Clementinas expresan su intención de realizar el viaje. El silencio de otras tradiciones antiguas... indicaría más bien que murió en algún lugar de sus territorios misioneros y desapareció sin dejar trazas. De forma alternativa, podemos estar tentados a especular, en base a su encarcelamiento en Jerusalén (Hech 12), que fuera ejecutado por Herodes Agripa poco después de la muerte de Santiago”²⁵. Esta última alternativa ya había sido propuesta un siglo antes por Carl Erbes²⁶ y, posteriormente, por D.F. Robinson, para quien Pedro no habría muerto en su propia cama, sino en la prisión de Jerusalén en el año 44²⁷. Esa idea recibió cierto apoyo sensacionalista por un supuesto testi-

²² Otto B. Knoch, „In Namen des Petrus und Paulus. Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums“, *ANRW* II 27,1 (1993) 41.

²³ Joachim Gnilka, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Herder, Freiburg 2002, 122, n. 35.

²⁴ Martin Hengel, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007², 160.

²⁵ *Peter: The Myth, the Man and the Writings. A Study of Early Petrine Text and Tradition* (JSNTS 239), Sheffield Academic Press, Sheffield 2003, 248.

²⁶ Carl Erbes, “Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben”, *ZKG* 22 (1901) 1-47.

²⁷ D.R. Robinson, “Where and when did Peter Die?”, *JBL* 64 (1945) 255-267; W.M. Smaltz, “Did Peter Die in Jerusalem”, *JBL* 71 (1952) 211-216; Arthur Dews – Frank R. Zindler, *The Legend of Saint Peter. A contribution to the Mythology of Christianity*, American Atheist Press, Austin 1997.

monio de una inscripción encontrada en Jerusalén con el nombre de “Jonah bar Simon” que ‘definitivamente’ identificaba la tumba de Simón Pedro, no en Roma, sino en el Monte de los Olivos de Jerusalén²⁸.

Las afirmaciones de Lapham son muy moderadas en comparación con las expuestas por Michael D. Goulder, quien pretende acabar con la proliferación de las leyendas petrinas. Según este autor, tanto Pablo como los Hechos de los Apóstoles atribuyen a Pedro una responsabilidad especial en Palestina, donde se desarrolló su actividad. Posteriormente examina los cap. 4-6 de la carta de Clemente a los corintios, que data a mediados de los años 90 en Roma. Su análisis sugiere que 1 Clem desconoce tradiciones petrinas, excepto aquellas que se pueden inferir de Hechos y constata “una ignorancia total de las vicisitudes del final de la vida de los apóstoles” (p. 391); 1 Clem 4-6 sitúa a Pedro como el segundo de las siete víctimas, ordenadas cronológicamente, que murieron entre los años 40 y 70 por motivo del celo, pero no apoya su visita a Roma, ni su martirio en la capital del imperio. “La secuencia cronológica sugiere, así como hacen las evidencias de Hechos, que Pedro murió antes que Pablo en los años 50 d.C.”²⁹. Por otra parte, el Beliar de la Ascensión de Isaías se refiere a *Nero redivivus*, por lo que no se puede identificar con el Nerón histórico, ni con Pedro. Solo hacia el año 100 se formarían las leyendas acerca de una estancia del apóstol en Roma (1 Ped) y su martirio (Jn 21). Para Goulder, Pedro moriría en su cama hacia el año 55 en la ciudad de Jerusalén.

Una vía de salida a estas críticas viene propuesta por Markus Bockmuehl en un sugerente artículo, que interpreta la afirmación de la muerte de los apóstoles en 1 Clem como memoria viva de los mártires romanos “de nuestra generación”, entre los que se encontraban Pedro y Pablo³⁰.

²⁸ F. Paul Peterson, *Peter's Tomb Recently Discovered in Jerusalem*, Mckeesport, PA 1960.

²⁹ Michael D. Goulder, “Did Peter ever go to Rome?”, *Scottish Journal of Theology* 57 (2004) 377-396. 392

³⁰ “Peter’s death in Rome? Back to front and upside down”, *Scottish Journal of Theology* 60 (2007) 1-19; ligeramente reelaborado en Markus Bockmuehl, *The Remembered Peter in Ancient Reception and Modern Debate* (WUNT 262), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 114-132, aquí 131s. “For Peter in Rome, the continuity of a plural living memory attached to a *person* in a *place* provides a powerful counterargument to both divide-and-rule minimalism and kaleidoscopic relativism” (p. 132). Cf. Markus Bockmuehl, *Simon Peter in Scripture and Memory: The New Testament Apostle in the Early Church*, Baker Academic, Grand Rapids 2012.

Aunque no existen evidencias directas para el destino de Pedro, pero se puede concluir que la reivindicación del martirio petrino es, de hecho, acorde a la corriente principal de la memoria viva romana, tal y como se presenta en los siglos primero y segundo. Clemente, en concreto, guarda silencio sobre la crucifixión, pero otros escritores de este período, comenzando ya por Jn 21, son claros en el tema. Sin embargo, es más difícil determinar hasta qué punto la crucifixión de Pedro “cabeza abajo” expresa la memoria viva. Además, los dos primeros siglos subrayan la notable singularidad de la memoria petrina en Roma. No existen *otros lugares que compitan* entre sí por poseer la tumba de Pedro durante este período o más tarde, ni en el Este ni en el Oeste, ni entre ortodoxos ni entre heréticos. Nadie cuestionó esa memoria, ni siquiera Porfirio, a pesar de su desprecio manifiesto hacia la persona de Pedro. Pero si la existencia de la supuesta tumba desconocida de Pedro en Jerusalén estuviera disponible en la tradición oral o escrita, tal y como Gouldner u otros críticos defienden, se esperaría una hagiografía o polémica alternativa.

Para concluir con esta breve historia de la investigación, expondremos con más detalle la reconstrucción de la génesis de la tradición sobre los mártires Pedro y Pablo en Roma que propone el filólogo Otto Zwierlein, debido a los debates que ha suscitado recientemente y porque su argumentación da la impresión de gran unidad³¹. Según este latinista, el punto de partida de la creación de leyendas era, contrariamente a su propia intención, el escrito de los Hechos de los Apóstoles. Su autor había guardado deliberadamente silencio sobre el final de los dos apóstoles porque hacia los años 90 o 100 no tenía a su disposición más información al respecto (p. 243). Así pues, en la segunda década del siglo II d.C., Hechos habría sido la única fuente de información acerca de Pedro y Pablo disponible para 1 Clem, cuyo autor también pudo haber conocido las cartas Pastorales y 1 Ped. La conclusión es que el escritor de la carta de Clemente, que se debe datar en los años 120-125 d.C., al inicio de la era de Adriano (cf. *infra*), no sabía nada acerca de la permanencia de Pedro en la ciudad del Tíber, ni de la persecución de Pedro y Pablo, ni del martirio de ambos apóstoles en la ciudad durante el periodo de Nerón, es decir, no disponía de ningún tipo de información, excepto la que pudo extraer de los Hechos

³¹ Además de la obra citada previamente y a la que corresponden las páginas que se citan aquí, cf. Otto Zwierlein, *Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten*, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2013, 4-30.

canónicos y de otras escrituras del NT (p. 30 y 332). Una datación tardía de 1 Clem refuerza el enfoque unilateral que presenta el escrito sobre los dos apóstoles (1 Clem 5,1-7).

En base a 1 Clem 5, más tarde, entre los años 170 y 190, el Pseudo-Ignacio sacó la conclusión errónea de que Pedro y Pablo estaban juntos en Roma (Ignacio, *Ad. Rom.* 4,3). Pero ni el Pseudo-Ignacio ni el obispo Dionisio de Corinto en el año 170 (Eusebio, *HE* II 25,8) consideraron a ambos apóstoles como mártires. Esta idea y presentación aparecerá por primera vez entre los años 180 a 190 en los Hechos de Pedro, totalmente legendarios. Del estudio de las fuentes literarias, nuestro autor llega a una rotunda conclusión: “Pedro nunca estuvo en Roma y, según la primera carta de Clemente y probablemente también la segunda epístola de Pedro, no padeció la muerte de un mártir” (p. 146).

La publicación de Otto Zwierlein propició la organización de dos simposios en 2010³² dedicados a la estadía de Pedro y Pablo en la capital imperial, en los que varios participantes cuestionaron y rebatieron sus tesis, especialmente la interpretación de 1 Clem, tal y como veremos en el próximo epígrafe a la hora de exponer las fuentes literarias. Su obra, sin embargo, también ha encontrado acogida entre estudiosos, como el mencionado Brent Shaw.

2. Fuentes literarias

Pablo y los sinópticos no informan del final de la vida de Pedro, sin embargo, el cuarto evangelio, tal y como se ha interpretado generalmente, realiza una clara alusión a la muerte cruenta del apóstol como consecuencia del seguimiento de Jesús: “Adonde yo voy, tú no puedes seguirme ahora; algún día lo harás. Pedro insistió: ‘Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Estoy dispuesto a dar mi vida por ti’” (13,36s). El autor y su público saben que la profecía de Jesús se había cumplido, es decir, que Pedro había sufrido la muerte. Este conocimiento se constata en Jn 21,18-19, proveniente del redactor final del evangelio. El mandato de Jesús a Pedro en 21,19 (“¡Sígueme!”) y el anuncio profético de Jesús sobre la muerte de Pedro (“te aseguro que cuando eras más joven, tú mismo te ce-

³² Las actas han sido publicadas por Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Herder, Freiburg i. Br. 2011.

ñas el vestido e ibas adonde querías; mas, cuando seas viejo, *extenderás los brazos* y será otro quien te ceñirá y te conducirá adonde no quieras ir”, Jn 21,18-19) se hacen eco de la promesa de 13,36 de que, si bien Pedro no puede seguir a Jesús “ahora”, lo hará “después”, es decir, tras la glorificación del maestro. Esta vinculación de los textos 21,36 y 13,36 hace que la mayor parte de los comentarios modernos defiendan que la expresión “extender las manos”, aunque sea ambivalente, se refiera a la crucifixión de Pedro³³, tal y como ya la interpretó Tertuliano (*Scorpiace* 15³⁴). Por consiguiente, el seguimiento de Jesús al que se invita a Pedro en 21,19 culminaría en su martirio, pues esta profecía *ex eventu* no anunciaría solo la muerte, sino también su tipología, es decir, se trataría de una predicción críptica del martirio de Pedro. Asimismo, la frase “glorificar a Dios” pudiera sugerir la muerte de un mártir, aunque más bien debido al uso joánico con referencia a la muerte de Cristo (12,8; 13,31-32; 17,1.4), y no tanto por los supuestos paralelos de otra literatura cristiana primitiva que se citan habitualmente (1Ped 4,16; Mart. Pol. 14,3; 19,2).

El cuarto evangelio no proporciona ninguna indicación referente al tiempo y lugar de la defunción del pescador de Galilea. En vista de la edad de Pedro (cf. Mc 1,30), sabemos que, en cualquier caso, es poco probable que muriera después del 80 d.C. La datación comúnmente aceptada de la composición de Jn hacia finales del primer siglo³⁵, no nos proporciona un

³³ Cf. Jean Zumstein, *El evangelio según Juan. Jn 13-21* (BEB 153), Sígueme, Salamanca 2016, 398; Timothy D. Barnes, “‘Another Shall Gird Thee’: Probative Evidence for the Death of Peter”, en: Helen K. Bond - Larry W. Hurtado (eds.), *Peter in Early Christianity*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, MI – Cambridge 2015, 76-97. Zwielerlein (pp. 120-124) propone una interpretación excéntrica del pasaje, quien a toda costa intenta evitar ver aquí una referencia a la muerte de Pedro; una crítica muy fundada de su interpretación se puede encontrar en Christian Gnllka, „Philologisches zur römischen Petrustradition“, en: Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 258-263.

³⁴ “Nerón fue el primero en bañarse en la sangre de la cuna de la fe. *Entonces Pedro, según la promesa de Cristo, fue ceñido por otro cuando es suspendido en la cruz*”. Se conservan varios textos del siglo II, donde la expresión “extender las manos” es interpretada como signo de la crucifixión, cf. Richard Bauckham, “The Martyrdom of Peter” 547.

³⁵ „Kritisches zur Römischen Petrustradition und zur Datierung des Ersten Clemensbriefes“, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 13 (2010) 87-157, 95-97 data sin fundamento Jn 21 „tal vez hacia el año 160“: „Es scheint erst um 160 dem ursprünglichen Johannesevangelium angegliedert worden zu sein” (p. 93). “Esto, al igual que la fuente subyacente 2Cor 5,1-4 (6-10), apunta más a una muerte no violenta y, por consiguiente, apoya la idea de que un martirio de Pedro, tal y como se constata en el capítulo añadido de Jn 21 (18s),

terminus ad quem previo para la muerte de Pedro. Al menos, un grupo cristiano en Siria o Asia Menor conocía a finales del siglo I algo acerca del destino de Pedro, aunque el tipo de su muerte no se describe claramente en ningún escrito. Jn tampoco menciona el lugar de la defunción del apóstol, pero es probable que fuera conocido en su comunidad.

El lugar viene indicado, sin embargo, aunque de forma críptica, en la denominada 1ª epístola de Pedro, generalmente considerada pseudopetrina y compuesta a finales del siglo I d.C. en Asia Menor³⁶. Dentro de este escrito y a pesar de las incertidumbres históricas, 1 Ped 5,13 testimonia probablemente el relato más antiguo de la estancia de Pedro en la ciudad de Roma, como lo confirman una serie de testimonios posteriores del s. II. En la sección conclusiva de los saludos escribe: “Os saluda la elegida en Babilonia y también Marcos, mi hijo”. Los estudios recientes aceptan que la frase se refiere de forma metafórica a la iglesia desde la que se escribió la misiva (cuyos miembros compartieron la elección con los lectores de 1 Pedro; cf. 1,1). De ello se deduce que el uso del término “Babilonia” en esta epístola debe ser una referencia a Roma, en consonancia con la tradición apocalíptica judía y cristiana del nombre de esta ciudad mesopotámica³⁷. No existe ningún apoyo para la opinión de que el nombre del lugar deba entenderse de forma literal, refiriéndose a la famosa Babilonia de Mesopotamia, ni a un oscuro asentamiento militar del mismo nombre cerca de El Cairo en Egipto. Por eso Armin D. Baum concluye en el estudio de este pasaje que la clásica interpretación de Babilonia

se haya desarrollado en el tiempo tras la segunda epístola de Pedro, si, posiblemente, se ha introducido en la edición canónica mediante el editor (o los editores) de los años 160 (?)” (p. 96).

³⁶ Varios estudiosos consideran la carta auténtica, compuesta al final de su vida. Pocos, por el contrario, divergen del consenso general de la datación de 1 Ped (60-95 d.C.), entre ellos Karl Heussi y Otto Zwierlein, *Petrus* 308-315, quienes consideran como “improbable” que la composición de la carta tuviera lugar en el siglo I d.C., y asumen su origen a inicios del siglo II, en la segunda parte del reinado de Trajano (98-117 d.C.). No aportan, sin embargo, una explicación más detallada para la defensa de esta posición minoritaria.

³⁷ Para la identificación de Babilonia con Roma, cf. Michael Durst, „Babylon gleich Rom in der jüdischen Apokalyptik und im frühen Christentum. Zur Auslegung von 1 Petr 5,13“, en: Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 422-443. „Dieser indirekte Ortsbezug auf Rom hat keinen anderen Sinn, als den Verfasser als den, authentischen Petrus erscheinen zu lassen. Dies wiederum konnte aber nur dann plausibel und stimmig sein, wenn im Bewusstsein des Verfassers wie seiner Adressaten feststand, dass der historische Petrus in Rom ansässig gewesen war bzw. sich dort aufgehalten hatte. Insofern ist 1 Petr 5,13 als ein – wenn auch indirektes – frühes Zeugnis für die römische Petrus-tradition zu werten“ (p. 442s.).

nia como referencia a Roma, capital del imperio, es “probablemente” correcta³⁸. Si se trata de una carta auténtica, entonces 1 Ped 5,13 es una buena evidencia de que Pedro visitó la ciudad del Tíber en algún momento de su vida. Naturalmente, la frase no prueba que Pedro muriera en Roma, pero al menos proporciona plausibilidad a la tradición posterior que considera la capital del imperio como lugar de su muerte. Si 1 Ped es pseudopigráfica, muestra que su autor creía que Pedro había vivido en Roma y señala una tradición muy antigua de su estancia en dicha ciudad. De los datos de la carta no es factible determinar el lugar de la composición ni los destinatarios, pero se puede presuponer a las comunidades de las provincias mencionadas al inicio del escrito (1,1: “el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia”) como destinatarias de la misiva, lo cual sugiere que en Asia Menor existía un cierto conocimiento acerca de la relación de Pedro con la ciudad imperial.

Según Richard Bauckham, si 2 Ped 1,14 (“pues sé que en breve, según me lo ha manifestado nuestro Señor Jesucristo, habré de abandonar este mundo”) alude al dicho de Jn 21,18, entonces se referiría indirectamente, no solo a la muerte de Pedro, sino a su martirio. Al escribir una obra en la forma del testamento de Pedro, la iglesia romana afirmó que estaba preservando fielmente el mensaje apostólico que el apóstol había predicado y, a su muerte, legado a la iglesia. Esto hace que 2 Ped sea un testimonio temprano de la propia tradición de la iglesia romana sobre el martirio del pescador de Galilea. Que Pedro esté representado en 2 Ped mientras escribe, desde Roma, sabiendo que su muerte era inminente, sugiere, aunque no pueda demostrarse, que Roma era considerada como lugar de su muerte³⁹.

Entre los denominados Padres Apostólicos se encuentra uno de los pasajes literarios clave y más conocido, a la vez que difícil y ambiguo, 1 Clem 5,1-6,2. Esta carta comunitaria de la iglesia en Roma dirigida a Corinto suele datarse en los años 95-97 d.C., aunque otros autores prefieren datarla entre los años 80 y 140 d.C.⁴⁰. Zwiernlein defiende una datación tar-

³⁸ Armin D. Baum, “Babylon” als Orsnamenmetapher in 1 Petr 5,13 auf dem Hintergrund der antiken Literatur und im Kontext des Briefes, en: Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 180-220: “Die alte Angabe, dass Petrus sich in ‘Babylon’ = Rom aufgehalten hat, behält auch dann ein erhebliches historisches Gewicht, wenn der Brief sich weder direkt noch indirekt auf den Apostel zurückführen lässt“ (p. 218s).

³⁹ Richard Bauckham, “The Martyrdom of Peter” 553.

⁴⁰ Para una discusión sobre la datación del escrito, cf. Lothar Wehr, *Petrus und Paulus - Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Aposto-*

día, constituyendo un testigo temprano de la época de Adriano. Para ello aduce las peticiones a favor de la autoridad estatal, el ave Fénix y las monedas del emperador Adriano, y la armonía del cosmos en Dion de Prusia y 1 Clem 20. Por el contrario, Horacio E. Lona, autor de un extenso comentario a 1 Clem, analiza esos argumentos y concluye que no prueban una datación tardía de la obra debido a deficiencias en el análisis textual y a las predicciones inadecuadas para la comprensión del texto⁴¹. Veamos lo que dice el texto y su interpretación:

“Por emulación y envidia fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvieron combate hasta la muerte. Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles. A Pedro, quien por inicua emulación, hubo de soportar no uno ni dos, sino muchos más trabajos. Y después de dar así su testimonio, marchó al lugar de la gloria que le era debido. Por la envidia y rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia.... Y después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite del Occidente y dado su testimonio ante los príncipes, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia (5,2-7).

Para O. Cullmann, este texto, al igual que Hech 28, silencia la muerte de Pedro y Pablo en Roma y se interroga por los motivos de dicho martirio. Tras examinar las evidencias lingüísticas del uso de los términos “envidia” y “discordia” (ζῆλος καὶ φθόνος καὶ ἔρις) en 1Clem y las evidencias literarias, llega a la siguiente conclusión: Pedro y Pablo murieron *víctimas de los mismos cristianos*. Con ello no pretende decir que fueron martirizados por sus propios correligionarios, sino que las autoridades romanas intervinieron contra ellos por la denuncia de algunos cristianos romanos, del mismo modo que Moisés tuvo que huir del rey de Egipto debido a la envidia de un “compatriota”. La envidia de la que habla Clemente no se explica con más detalle y no podemos decir con exactitud en qué consistió. Pero en cualquier caso, parece ser que fue la envidia de los

lischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 30), Aschendorff, Münster 1996, 291ss., quien opta por una datación imprecisa desde finales del siglo I hasta inicios del siglo II.

⁴¹ Horacio E. Lona, “‘Petrus in Rom’ und der Erste Clemenbrief“, en: Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 221-246. Así mismo, critica las supuestas dependencias literarias de 1 Clem de Hechos de los Apóstoles.

cristianos y no la de las autoridades romanas la que causó la muerte de los apóstoles. Las autoridades romanas no tenían motivos en ese tiempo para tener envidia de un grupo insignificante. O. Cullmann cree que hubo en Roma una disputa tan violenta entre cristianos que atrajo la atención de las autoridades romanas. Estas intervinieron y mataron a los dos líderes. Así se explicaría el silencio deliberado de Lucas y Clemente, con el objeto de evitar recordar este acontecimiento trágico y penoso de la historia de la iglesia romana.

Este mutismo sobre los últimos momentos de la vida de ambos apóstoles originó que los escritores cristianos posteriores carecieran de información. Así se explica, concluye O. Cullmann, el hecho de que tengamos tan pocos testimonios del martirio en la literatura cristiana: sin lugar a dudas, se intentó silenciar las penosas circunstancias en que había sucedido la muerte de Pedro⁴². La actitud de los cristianos, que causaron la muerte de otros cristianos, no era muy edificante para el resto de la comunidad. Esta hipótesis, tan atractiva a primera vista, tiene sus puntos discutibles como han demostrado varios críticos⁴³.

Por su parte, O. Zwierlein considera que la inicua emulación o envidia provenía más bien de los dirigentes judíos que combatían a los cristianos, tal y como aparece en Hechos, y no haría referencia ni a las autoridades romanas, ni a denuncias internas cristianas. Tales animadversiones de los judíos conducían frecuentemente a persecuciones legales. Al igual que para Pedro, las persecuciones, a las que Pablo, según 1Clem 5,6s., estuvo expuesto y que le exigen el precio competitivo de la paciencia “por celos y polémica”, implican solo una referencia indirecta a Roma; principalmente, estas persecuciones se refieren a los conflictos con los judíos y otros adversarios en sus viajes misioneros.

En opinión de O. Zwierlein, el autor de 1 Clem se basó en Hech para obtener información acerca del destino final de Pedro. Así, el paralelismo y diferenciación de las dos máximas columnas de la Iglesia en 1Clem 5,2 estaría en estrecha conexión con Hechos de los Apóstoles, quien dedica un tercio de su obra a Pedro y el resto a Pablo (p. 16). Una de las expresio-

⁴² Esta teoría fue presentada en un artículo “Les causes de la mort de Pierre et de Paul d’après le témoignage de Clément Romain”, *RHPR* 10 (1930) 294-300, y en su libro *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer*, Zwingli Verlag, Zürich - Stuttgart 1960², 87ss.

⁴³ Otto Karrer, *Peter and the Church. An Examination of Cullmann’s Thesis* (QD 8), Herder and Herder-Burns & Oathes Limited, New York - London 1970³.

nes clave para la interpretación del pasaje es: “Y después de dar así su testimonio [οὔτω μαρτυρήσας], marchó al lugar de la gloria que le era debido”. La interpretación de O. Zwielerlein, tal y como ya habían afirmado previamente otros estudiosos, es correcta al afirmar que οὔτω μαρτυρήσας no se debe entender en términos de un testimonio de sangre⁴⁴. 1 Clem emplea el término μαρτυρεῖν –juntamente con sus derivados– en 46 ocasiones, pero siempre en el sentido amplio de “testimoniar”, pero en ningún texto aparece como término técnico de ‘martirio’. Aquí no se habla de un testimonio de sangre. El concepto adquiriría ese significado mucho más tarde, como muy pronto en el año 170, en el ‘martirio’ del Policarpo de Esmirna. En consecuencia, la carta de Clemente formula el testimonio de forma neutral (5,7): “Entonces (es decir, después de haber cumplido todos sus deberes) dejó el mundo y vino al lugar santo [sc. la Jerusalén celestial] - (para los hombres) se ha convertido en el mayor ejemplo de resistencia y paciencia en el sufrimiento” (p. 17). Igualmente, el testimonio dado por Pablo se debe interpretar en el sentido que aparece en Hech 23,11. No se habla de un testimonio de sangre.

Por lo que respecta a 1 Clem 6,1 (“A estos hombres que llevaron una conducta de santidad vino a agregarse una *gran muchedumbre de escogidos*, los cuales, después de sufrir por envidia muchos ultrajes y tormentos, se convirtieron *entre nosotros* en el más hermoso ejemplo”), O. Zwielerlein afirma que no hace referencia específica a la ciudad del Tíber, y la conducta de santidad incluye el trascurso completo de la vida honorable de los dos apóstoles con todas las diferentes etapas del camino de esta vida, no exclusivamente sus últimos años, ni su actitud ante la muerte. Siguiendo los pasos de los apóstoles, ellos mismos se convierten en ejemplos sobresalientes de firmeza entre los cristianos (contemporáneos): “entre nosotros” no significa “entre nosotros, los romanos”, como el texto a menudo ha sido erróneamente interpretado, sino “entre nosotros los cristianos” o “entre los cristianos de nuestra época”.

⁴⁴ Lothar Wehr, *Petrus und Paulus* 298. Este autor considera que este pasaje testimonia sin duda la muerte martirial de ambos apóstoles. “Dies ergibt sich aus der Übernahme einzelner Märtyrer-Motive, aus der Einfügung des Leidens der Apostel in eine Reihe mit anderen Blutzügen und aus 1 Clem 5,2 (bis zum Tode gekämpft)... No es seguro, sin embargo que se pueda concluir de las indicaciones de 1 Clem que los dos apóstoles murieron en Roma” (p. 300). Andreas Lindemann, *Die Clemensbriefe* (HNT 17), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, 38, concluye que del v. 4 no se puede reconocer si el escritor de 1 Clem tenía conocimientos del martirio de Pedro.

Estas propuestas de O. Zwierlein no han quedado exentas de críticas y objeciones. Así, Horacio Lona considera errónea la interpretación de la expresión “marchó al lugar de la gloria que le era debido” (1 Clem 5,4) como referencia “a la Jerusalén celeste” (p. 30), dado que el texto no da pie a esa interpretación. “Cuando los dos alcanzaron el lugar de la gloria o el lugar sagrado, significa figurativamente la muerte de los apóstoles y su recompensa celestial. En el caso de Pablo, esto se encuentra inequívocamente expresado mediante la observación: ‘salió así de ese mundo’ (5,7)”⁴⁵. Igualmente, 1 Clem 5,4 informa que Pedro tuvo que soportar muchos trabajos (πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους). El término “trabajo” (πόνους) señala frecuentemente en 4 Mac los sufrimientos de los mártires (2 Mac 7,1-41; 4 Mac 5-6; 8-14). Si se tiene en consideración el contexto literario y el origen tradicional del empleo concreto de estos conceptos, entonces se pueden reconocer en 1 Clem 5 distintos indicios de la muerte de los apóstoles.

H. Lona concluye que el examen de los argumentos aducidos por el latinista de Bonn para excluir cualquier referencia al martirio de Pedro y Pablo en Roma en 1 Clem 5,1-7, demuestra que se basan en un análisis textual inadecuado, ya que no tiene en consideración contextos identificables (p. 244). Sin embargo, de esta evaluación crítica no se deduce que el texto ofrezca una respuesta históricamente segura a la pregunta sobre la estancia de Pedro en Roma. En general, es válido el principio de no esperar del texto o no querer obtener de él más de lo que da de sí. De hecho, se debe admitir que el resultado no es todo lo prometedor que uno pudiera desear. Sin embargo, a pesar de la ausencia de una afirmación clara, aún es posible constatar varios indicios que hablan a favor de la interpretación convencional del texto: Pedro y Pablo murieron como mártires en Roma. En cualquier caso, esta interpretación permanece mucho más cerca del texto que la elucidación propuesta por O. Zwierlein⁴⁶.

Por su parte, Christian Gnilka⁴⁷ analiza los textos de Dionisio de Corinto (c. 170 d.C.) referentes a la estancia de ambos apóstoles en la ciudad de las siete colinas (Eusebio, *HE* 2,25,8), de Cipriano sobre la cátedra de Pedro, de Tertuliano, *scorp* 15,1/4 sobre el martirio de los apóstoles, la

⁴⁵ Horacio E. Lona, “Petrus” 223.

⁴⁶ *Ibid.*, 227.

⁴⁷ Christian Gnilka, „Philologisches zur römischen Petrustradition“, en: Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 247-282.

predicción del martirio de Pedro en Jn 21,18-19, la fórmula conclusiva de 1 Ped 5,13, y la envidia como motivo de persecuciones en 1 Clem. En referencia a este último escrito, la frase de 1 Clem 5,2 (διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι στύλοι ἐδώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν) no significa que los apóstoles estaban celosos de sufrir durante toda su vida, hasta que murieron, en algún lugar y de alguna manera. El significado sería más bien, que fueron perseguidos y combatieron hasta la muerte, es decir, la muerte fue parte y la finalización de su ἀθλος (p. 269). O. Zwierlein entiende ἕως θανάτου simplemente como limitación temporal de la vida. Aquí se trata, dice él, “de todo el curso de la vida respetable de ambos apóstoles a lo largo de las diversas etapas de este viaje de la vida” (p. 23s). La muerte misma, como última y más elevada estación, está fuera de consideración en Zwierlein, lo cual es un error. La cuestión no está en el verbo “dar testimonio”, pues todavía no ha adquirido el sentido técnico posterior para designar el martirio, aunque ya se constatan los primeros atisbos hacia ese sentido martirológico. Es significativo que el texto mencione a estos apóstoles y no a otros mártires más antiguos, como pudieran ser Esteban, los Zebedeos, el hermano del Señor, de algunos de los cuales tenían referencias en Gal 2,9.

“Después de todo, no se puede dudar de que el destino de Pedro y Pablo está ordenado por Clemente en esta visión histórica integral. Sus vidas y muertes están bajo el signo del ζῆλος. Son ‘ejemplos nobles’ no solo por sus sufrimientos, sino también y sobre todo por sus muertes. Se presentan como mártires en una larga serie que se inicia desde Abel y encuentra su existencia continua hasta el presente del autor. El texto no conduce necesariamente a Roma como el lugar de sus martirios. Pero no hay nada en él que contradiga tal suposición. Esta carta no debilita la tradición” (p. 275). La vinculación a Roma no es completamente segura, pero no parezca que exista otra solución más plausible.

De una época semejante provienen las denominadas cartas de Ignacio, de las que la carta a los Romanos siempre se trae a colación para nuestra temática, aunque se continúa discutiendo sobre su autenticidad y datación⁴⁸. Ignacio menciona a Pedro y Pablo, a quienes considera que ya

⁴⁸ Richard J. Bauckham, “The Martyrdom of Peter” 563s., considera que también la carta a los *Esmirniotas* III 2, “por eso despreciaron la misma muerte o, más bien, se mostraron superiores a la muerte”, se referiría a la muerte de Pedro: “The fact that Ignatius evidently assumes that several of the twelve besides Peter were martyrs may indicate that his knowledge of Peter’s martyrdom does not simply derive from 1 Clement, which he may have known”.

habrían alcanzado la libertad, que él mismo estaría a punto de lograr mediante el martirio:

Halagad más bien a la fieras, para que se conviertan en sepulcro mío y no dejen rastro de mi cuerpo, con lo que, después de mi muerte, no seré molesto a nadie. Cuando el mundo no vea ya ni mi cuerpo, entonces seré verdadero discípulo de Jesucristo. Suplicad a Cristo por mí, para que por esos instrumentos logre ser sacrificio para Dios.

No os doy órdenes como Pedro y Pablo. Ellos eran apóstoles; yo soy un condenado a muerte; ellos eran libres; yo, hasta el presente, soy un esclavo. Pero si sufro el martirio, seré un liberto de Jesucristo y en Él resucitaré libre. Ahora, encadenado, aprendo a no desear nada” (Ignacio, *Rom* 4,2-3).

Este pasaje se ha leído a menudo como una indicación de que Ignacio estaba al tanto de la estancia de los dos apóstoles en la ciudad imperial. La elección de ambos como ejemplos de apóstoles podría explicarse simplemente por su prominencia en la mente de Ignacio: conocía las cartas de Pablo, además que ambos dirigentes pertenecían a los orígenes apostólicos de su propia iglesia en Antioquía. Sin embargo, otros textos en los que Ignacio se compara con los apóstoles dado el paralelismo verbal entre su carta a los *Tralianos* 3,3 y *Romanos* 4,3, hacen que sea probable que se refiera a Pedro y Pablo porque los asoció con la iglesia de Roma a la que está escribiendo⁴⁹. Estos habrían dado órdenes a la iglesia en Roma. En el caso de Pablo, pudiera referirse a su carta a los romanos, pero se sabía que Pedro no había escrito a la iglesia romana, por lo que es probable que Ignacio pensara que ambos habían ejercido el ministerio de la predicación en Roma. *Romanos* 4,3, por lo tanto, pudiera contar como testimonio de que Pedro pasó algún tiempo en Roma. Sin embargo, es mucho más dudoso que el texto implique sendos martirios en la capital del imperio⁵⁰, aunque William Schoedel interpreta que Pedro y Pablo fueron como viajeros “libres” hacia sus martirios en la ciudad de las siete colinas. En el caso de Pablo, lo llevaron encadenado y escoltado, pero sin ser condenado por el tribunal del gobernador en Jerusalén, debido a que como ciudadano

⁴⁹ Según W. Bauer – H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief* (HNT 18), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985², 73, Ignacio menciona a ambos, porque para él constituían un “fester Begriff”.

⁵⁰ Richard J. Bauckham, “The Martyrdom of Peter” 565s.

romano, había apelado al César. Ignacio se diferencia de los apóstoles en que solo, a través del martirio, puede llegar a ser como ellos⁵¹.

El apocalipsis de Pedro en su versión griega (Fragmento Rainer, PO XVII, 1924, 18,482-483) presupone el martirio del apóstol en Roma presentado como un *vaticinium ex eventu* acerca de la muerte de Pedro: “He aquí, te lo he manifestado todo, Pedro, y lo he expuesto. Entra en la ciudad que gobierna el oeste y bebe el cáliz que te he prometido a manos del hijo de aquel que está en el Hades, para que comience su destrucción y puedas ser digno de la promesa...”. La datación del texto, que presumiblemente surgió en Alejandría, es discutida, aunque se asume que es anterior a la guerra de Bar Kokba contra los romanos⁵². La comunidad se encuentra bajo presión y su autor presenta al fallecido Pedro como modelo martirial. El cáliz hace referencia posiblemente a una muerte violenta (cf. Mc 10,39). La ciudad que gobierna sobre occidente claramente es una metáfora para designar la capital del imperio. No se menciona el tipo de muerte que padeció Pedro, ni tampoco se puede certificar que identifique al hijo que está en Hades con Nerón. Esta tradición, que resalta la figura de Pedro de forma aislada, es la más antigua frente al paralelismo de Pedro y Pablo⁵³.

De una época coetánea procede otro apocalipsis cristiano⁵⁴, la Ascensión de Isaías, en el que se habla de un rey injusto:

“Y después de que haya llegado a su consumación, Beliar, el gran príncipe, el rey de este mundo que lo ha gobernado desde que nació, des-

⁵¹ William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, Chr. Kaiser, München 1990, 284.

⁵² C. Detlef G. Müller, “Apocalypse of Peter”, en: Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha. Vol. II: Writings relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, James Clarke – Westminster/John Knox Press, Cambridge 1992, 622, propone una fecha entorno al año 135 d.C. En este sentido, merece la atención que Clemente de Alejandría consideró el apocalipsis de Pedro como Sagrada Escritura (Eusebio, *HE VI 14,1*), por lo que sería la prueba de su origen de la primera mitad del siglo II. Para el texto de este fragmento p. 637, n. 43.

⁵³ Joachim Gnllka, *Petrus 123*, la considera como una tradición independiente de los años 90.

⁵⁴ C. Detlef G. Müller, “The Ascension of Isaiah”, en: Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha. Vol. II*, 604: “In its present form the Ascensio Isaiae is a Christian work, which was put together at the earliest in the second half of the 2nd century”. O. Zwiertein opta, en contra la *opinio communis*, por una datación tardía del documento (siglo III d.C.), en lugar de otras dataciones que postulan finales del siglo I d.C.

cenderá; bajará de su firmamento en forma de un hombre, un rey sin ley, un matricida, quien a su vez (incluso) este rey perseguirá la planta que los Doce Apóstoles del Amado han plantado; y uno de los doce será entregado en su mano” (4,2-3).

Todos los comentarios se muestran unánimes en afirmar que el rey sin ley y matricida se identifica exclusivamente con Nerón. Igualmente, no existe ningún otro apóstol de los Doce, exceptuando Pedro, del que se pueda decir que será entregado en sus manos, aunque el nombre del apóstol queda velado. Pablo está excluido, pues no perteneció al grupo de los Doce y, además, este apocalipsis cristiano ignora totalmente su persona. Si no se nombra a Pedro expresamente es porque el texto sigue el estilo apocalíptico de una determinación indirecta. No se indica el contexto de su defunción, pero presumiblemente la mención del nombre de Nerón era suficiente para evocar su contexto. Tampoco se señala el tipo de deceso sufrido y el lugar de la muerte queda silenciado, no obstante la mención del emperador, aunque no de forma obligatoria, haría sugerir con gran probabilidad la ciudad de Roma.

Finalmente mencionaremos al obispo Dionisio de Corinto, quien en torno al año 170, en una carta a Soterio, obispo de Roma, asocia a Pedro y Pablo. Este escrito destaca sus enseñanzas y martirio en Italia. Para Dionisio, por lo tanto, la vida y la actividad del pescador de Galilea en la ciudad del Tíber está fuera de toda duda, tal vez como una interpretación de 1 Clem o porque dispusiera de información propia. Eusebio de Cesarea transcribirá esta carta:

Que los dos sufrieron martirio en la misma ocasión lo afirma Dionisio, obispo de Corinto, en su correspondencia escrita con los romanos, en los términos siguientes: «En esto también vosotros, por medio de semejante amonestación, habéis fundido las plantaciones de Pedro y de Pablo, la de los romanos y la de los corintios, porque después de plantar ambos en nuestra Corinto, ambos nos instruyeron, y después de enseñar también en Italia en el mismo lugar, los dos sufrieron el martirio en la misma ocasión»⁵⁵.

Las razones del martirio de Pedro son confusas. Pudiera haber sido por la conexión con el gran fuego de Roma, en caso de sea factible establecer dicha vinculación, o por negarse a ofrecer sacrificios rituales al em-

⁵⁵ Eusebio, *HE* II 25,8.

perador como símbolo de lealtad. J. Gnilka, tomando 1 Clem 6,1s y Tácito, *Anales* 15,38-44, llega a concluir que hubo dos persecuciones en Roma en tiempos de Nerón. En la primera sufrieron persecución algunos miembros cristianos y en la segunda, después del incendio de Roma (19 de julio de 64), fueron objeto de martirio una gran multitud (*multitudo ingens*), culpada no tanto del incendio, cuanto del odio contra el género humano (*odio humani generis*). Pedro habría padecido el martirio en el año 64, aunque sin determinar si en la primera o segunda persecución, y como lugar de ejecución sería el circo de Gayo y Nerón, en el *ager Vaticanus*⁵⁶.

Pronto surgieron diversas leyendas en torno a la muerte de Pedro. En cuanto al modo del martirio se dice que Pedro fue crucificado con la cabeza hacia abajo (HechPe 35-40; cf. Eusebio, *HE* 3,1). Probablemente se trata de una invención, si bien por lo que se refiere a la crucifixión podría derivarse esa afirmación de Gal 2,19; Heb 6,6. Otra leyenda, tomada de los *Stromata* de Clemente, narra un encuentro entre Pedro y su mujer, quien va a ser martirizada antes que él (*HE* 3,30). Una de las más populares viene descrita en los Hechos de Pedro, con la escena *quo vadis, Domine?* (HechPe 35), la cual podría depender de 2 Ped 1,14.

Abordados los textos literarios más relevantes relacionados con nuestra temática, expondremos de forma sucinta la información que proporcionan las excavaciones arqueológicas de la colina vaticana.

3. Hallazgos arqueológicos

Otto Zwierlein estudia fundamentalmente las fuentes literarias. En la primera parte de su libro aborda, aunque de forma superficial, los resultados de los hallazgos arqueológicos de la necrópolis del Vaticano, porque juntamente con las fuentes literarias deben ser igualmente valorados en la discusión académica como demostración clave para la cuestión de la estancia de Pedro en Roma. En tres páginas recoge los complejos resultados de las excavaciones y para ello se basa casi exclusivamente en los artículos de Erich Dinkler publicados en *Theologische Rundschau* en los años 1959 y 1961. Respecto a los hallazgos bajo la basílica de San Pedro, concluye que los testimonios arqueológicos son tardíos, de finales del siglo III o inicios del s. IV. Según él, existiría entre los expertos unanimidad de

⁵⁶ Joachim Gnilka, *Petrus* 121s.

que no se puede verificar la existencia del sepulcro de S. Pedro, ni en la necrópolis bajo San Pedro ni en ningún lugar de Roma. Por el reducido espacio dedicado a las excavaciones arqueológicas en su libro, se constata que, para él, estas no son tan relevantes.

Desde que las excavaciones bajo la catedral de San Pedro comenzaron en la década de 1940⁵⁷ y culminaron con el anuncio oficial del Papa Pío XII en 1953 de que se había encontrado el verdadero vestigio de San Pedro, muchos estudiosos se han mostrado escépticos sobre la importancia de los descubrimientos. Incluso los más firmes defensores de la autenticidad del hallazgo aceptan que las tumbas más antiguas no muestran ningún claro rasgo distintivo cristiano, es decir, los sepulcros de los siglos I y II se asemejan a los enterramientos coetáneos y sencillos de la gente común de los barrios vecinos de Roma. Sin embargo, se han encontrado muchos detalles arqueológicos que ayudan a reconstruir las prácticas de sepelio y las actividades de culto. Hacia el año 160 d.C. se constata el interés de los cristianos romanos por el lugar de enterramiento mediante la construcción de un sencillo monumento que consistía en un nicho y un patio (el *tropaion Gaii*). El monumento probablemente se usó para reuniones, pero no como indicador de una tumba individual, ya que la memoria del lugar de la sepultura original de Pedro se perdió en el momento en que se erigió el trofeo (*tropaion*)⁵⁸. La existencia del *tropaion* no originó la creación de un cementerio exclusivo cristiano, sino que se integró en un lugar de enterramiento no cristiano de clase media. Solo en la era de Constantino, los cristianos llevaron a cabo una remodelación profunda del lugar, eliminando todos los rastros anteriores de la actividad de inhumación, excepto el espacio alrededor del *tropaion*⁵⁹.

⁵⁷ B. M. Apollonij Getti - A. Ferrua - E. Josi - E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-9*, Tip. Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1951.

⁵⁸ Esta palabra griega significa „monumento de victoria“, o sea, monumento que conmemora la fuga (τροπή) del enemigo y, por consiguiente, la gloria del vencedor.

⁵⁹ Jürgen K. Zangenberg, „Gebeine des Apostelfürsten? Zu den angeblichen frühchristlichen Gräbern unter der Peterskirche in Rom“, Jürgen Zangenberg – Michael Labahn (eds.), *Christians as a religious minority in a multicultural city. Modes of interaction and identity formation in early imperial Rome. Studies on the basis of a seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) from July 8-12, 2001, in Rome*, T & Clark, London – New York 2004, 108-138: „Beweisbar is der christliche Charakter keiner der Bestattungen, da sie sich weder in ihrer Form noch Ausrichtung oder hinsichtlich der Be-

En los años cincuenta y sesenta, el debate científico, a veces muy animado, se concentró en la cuestión de si la identificación de la tumba bajo el *tropaion* era compatible con la de Pedro y, por lo tanto, a menudo se asociaba con la fiabilidad de la tradición romana sobre el pescador de Galilea. Apareció una abundancia casi incalculable de publicaciones, a menudo muy controvertidas. Desafortunadamente, muchas preguntas quedaron sin respuesta, entre otros motivos debido a algunas omisiones en la documentación de los hallazgos durante las excavaciones, o por el inadecuado almacenamiento de algunos artefactos y, a veces, por las opiniones contradictorias de los científicos encargados de la publicación de los resultados de la excavación. Con la aparición de la publicación cuasi oficial de Engelbert Kirschbaum⁶⁰, el debate llegó a su fin de forma temporal, sin que, por supuesto, se lograra un consenso sobre la discutida autenticidad del sepulcro de Pedro⁶¹. En los últimos años, el debate se ha vuelto mucho más sosegado. La publicación de Peter Lampe⁶² sobre los cristianos en la ciudad romana en los dos primeros siglos, marcó de nuevo un progreso, en la que acertadamente separa las investigaciones arqueológicas referentes a las tumbas del planteamiento riguroso acerca de la autenticidad de la tradición petrina y de todas las cuestiones secundarias relacionadas. Sin embargo, solo el estudio sistemático de Hans Georg Thümmel⁶³ de 1999 permite una evaluación crítica de los hallazgos y de la bibliografía. Otras publicaciones posteriores han ayudado a arrojar luz sobre temas concretos. En este sentido, gracias a los nuevos estudios críticos, la perspectiva se ha ampliado de forma positiva.

Debido a los complicados descubrimientos arqueológicos y las dificultades para evaluar las fuentes históricas, se barajan las siguientes posibilidades para la tumba de Pedro, tal y como ha recogido Joachim

gleitfunde (Lampenfragmente, Tierknochen, Glasscherben) von dem unterscheiden, was wir über städtrömischen Armenbestattungen des späten 1./frühen 2. Jh. n. Chr. wissen" (p. 128).

⁶⁰ Engelbert Kirschbaum, *La tumba de Pedro y las catacumbas romanas. Los monumentos y las inscripciones*, BAC, Madrid 1954.

⁶¹ Margherita Guarducci, *La tradición de Pedro en el Vaticano a la luz de la historia y de la arqueología*, Tip. Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1963; *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1965.

⁶² Para las excavaciones cf. Peter Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two Centuries*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2003, 104-116.

⁶³ *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition* (AKG 76), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1999.

Gnilka⁶⁴: 1) Pedro fue enterrado en un lugar desconocido para nosotros en Roma y sus huesos fueron posteriormente trasladados a la colina del Vaticano, el lugar de su martirio. 2) Pedro fue enterrado en la colina del Vaticano. Durante la persecución valeriana, sus huesos (¿su cabeza?) fueron trasladados a la vía Apia y posteriormente devueltos a su lugar original⁶⁵. 3) Pedro fue enterrado en la colina del Vaticano, el lugar de su martirio, posiblemente en una fosa común. 4) Pedro fue enterrado en un lugar desconocido para nosotros en Roma. El edículo conserva pues el lugar de su martirio. La primera propuesta es la más improbable. La tercera y cuarta posibilidad de interpretación no obstaculizan la evaluación crítica de los hallazgos arqueológicos; el nicho, y más tarde el calendario, bien pudiera recordar el lugar de su martirio, tal vez una tumba cuya ubicación exacta no era bien conocida. Los descubrimientos arqueológicos de ninguna manera cuestionan la probabilidad de la historicidad del martirio romano de Pedro. Por el contrario, el antiguo “campo P” con un memorial dedicado a Pedro, transformado en un panteón y equipado con mosaico, atestigua la tradición conservada por la comunidad romana en este lugar, que finalmente llevó a Constantino a la construcción de la gran iglesia⁶⁶.

El cristiano romano Cayo escribió alrededor del 200 d.C.: “Puedo señalar los signos de victoria o trofeos de los apóstoles. Puedes ir al Vaticano o al camino a Ostia...” (en Eusebio, *HE* II 25,7). Ya nadie duda de que el *Tropaion* vaticano mencionado por Cayo haya sido excavado. El edículo

⁶⁴ Joachim Gnilka, *Petrus und Rom*, 41.

⁶⁵ H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, propuso que Pedro había sido enterrado cerca del lugar de su crucifixión en el Vaticano, y que Pablo fue sepultado cerca del lugar de su decapitación en la vía Ostiense, pero ambos cuerpos fueron llevados a un lugar común de enterramiento en un cementerio subterráneo, denominado catacumbas, durante la persecución de Valerio en 258 d.C., y sus restos serían devueltos a sus lugares originales en el siglo IV (336 d.C.). John C. O’Neill, “Who buried Peter and Paul?”, en: Jürgen Zangenberg – Michael Labahn (eds.), *Christians as a religious minority in a multicultural city*, 103-107, opina que la tradición del enterramiento de Pedro y Pablo por hombres devotos a la altura del tercer mojón de la vía Apia puede representar un antiguo evento, es decir, el sepelio realizado por devotos judíos de sus compatriotas equivocados que habían perecido en tiempo de Nerón: “Jews who had not accepted that the Messiah had come and been crucified by the Romans would yet feel it a sacred duty to give burial to their fellow Jews, Peter and Paul. If so, they would have placed their bodies in simple graves in their own catacombs” (p. 105).

⁶⁶ Winfried Weber, „Die Suche nach dem Petrusgrab. Zu den archäologischen Untersuchungen im Bereich der Confessio von St. Peter“, Stefan Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom*, 67-113, aquí 113.

se halla directamente debajo del ábside de la iglesia constantiniana. Todo esto significa que los constructores de la basílica, alrededor del 325 d.C., estaban convencidos de que el edículo era un monumento dedicado a Pedro. Pero si los cristianos de los años 325 d.C. conocen un memorial dedicado al pescador de Galilea sobre el Vaticano, y Cayo hacia el 200 d.C. también conoce allí un monumento dedicado a Pedro, entonces la identidad de los dos monumentos es tan buena como cierta. No obstante, los descubrimientos arqueológicos de la colina vaticana, por sí mismos, no permiten afirmar mucho referente al deceso de Pedro en Roma.

Conclusión

Iniciábamos el artículo con una pregunta y, llegados al final, tenemos que constatar que no disponemos de una respuesta segura a la misma. No existe certeza histórica absoluta sobre la estancia, ni sobre la muerte de Pedro en la ciudad de Roma, pero la probabilidad apunta en esa dirección⁶⁷. Hasta la segunda mitad del siglo II carecemos de testimonios explícitos al respecto. No obstante, las evidencias indirectas, aunque sus valoraciones son discutidas, dejan entrever su paso por la capital del imperio. En su actividad misionera, Pedro actuó muy posiblemente en círculos de comunidades paulinas (cf. 1 Cor 1,12; 9,5)⁶⁸ y en este contexto de expansión del mensaje de Jesús hacia occidente pudo haber llegado hasta Roma, donde podría haber fallecido durante el periodo de Nerón, e incluso haber sufrido una muerte violenta. Diversas fuentes literarias apuntan en esa dirección. La primera indicación de una posible estancia de Pedro en la ciudad del Tíber viene sugerida en 1 Ped 5,13. Por lo que se refiere a su muerte martirial, existe la tradición conservada en el evangelio de Jn 21,18ss. Otros dos testimonios indirectos (1 Clem 5 e Ignacio, *Rom* 4,3), provenientes de diversos lugares y sin conexión con Jn, pudieran vincular su martirio con la ciudad de las siete colinas. Aunque no afirman explícitamente que el pescador de Galilea hubiera estado en Roma, lo presuponen con cierta probabilidad. Por consiguiente, alrededor del año

⁶⁷ L. Wehr, *Petrus* 357, resume los resultados de la historia de la investigación sobre este tema de la siguiente forma: "Heute dürfte die Frage insofern geklärt sein, als sich zwar nicht zwingend nachweisen läßt, daß beide in Rom starben, daß aber die Wahrscheinlichkeit dafür spricht".

⁶⁸ Martin Karrer, "Petrus im paulinischen Gemeindekreis", *ZNW* 80 (1989) 210-231.

100 d.C. existía una tradición de la muerte martirial del apóstol asociada con la ciudad imperial. Y precisamente, esa memoria no proviene exclusivamente del lugar de los hechos, sino especialmente de Asia Menor. Ninguna otra comunidad cristiana reclamará posteriormente un tipo de vinculación semejante con la figura de Pedro, ni siquiera Jerusalén donde había sido el primer dirigente de la comunidad después de Pascua. Tampoco los enemigos externos petrinus (Porfirio) o quienes, precisamente en Roma, defendían un marcado paulinismo (cf. Marción o sus discípulos) frente a tendencias judaístas del cristianismo cuestionaron dicha tradición.

No se indican las circunstancias que envolvieron la muerte de Pedro. Sin embargo, la tradición posterior subraya su martirio bajo el reinado de Nerón, por lo que podemos suponer que las primeras indicaciones apuntaban también hacia aquel acontecimiento como un hecho. Las tradiciones narrativas referentes a Pedro sufrieron un mayor desarrollo a finales del siglo II. Los escritos anteriores, tales como el Apocalipsis de Pedro (Eth/Gk) o el evangelio de Pedro permanecen cercanos al material del siglo I. Donde la primitiva tradición guarda silencio, también el material de principios del II guarda silencio. Consiguientemente, tenemos unas vagas indicaciones de que murió en Roma, pero en base a las fuentes literarias no podemos afirmar ni excluir con seguridad que Pedro fuera martirizado. No existe una tradición segura que conecte el martirio de Pedro con la persecución de Nerón, ni una fecha segura de su defunción durante el reinado de este emperador. La Ascensión de Isaías 4,2-3 relaciona el martirio con la persecución general de la iglesia, pero no significa que Pedro muriera durante esa persecución. El apocalipsis de Pedro 14,4, considera la muerte de Nerón como un castigo por el martirio de Pedro, por lo que podría sugerir que este aconteció a finales del reinado de Nerón, aunque no necesariamente. Así pues, debemos reconocer nuestro desconocimiento preciso sobre la fecha de su muerte. Otras tradiciones que también se ponen en entredicho serían el hecho de que Pedro y Pablo murieron al mismo tiempo en Roma (Dionisio de Corinto, Ireneo); o que Pedro murió mientras Pablo estaba visitando España (canon de Muratori; última redacción de los Hechos de Pedro).

Por lo que respecta a los hallazgos arqueológicos, desde mediados del siglo II d.C. se impuso el reconocimiento y la veneración expresa de una tumba de Pedro en Roma⁶⁹. Al inicio, en este proceso no jugaron nin-

⁶⁹ La primera evidencia literaria para la tumba de Pedro en Roma es la aportada por Cayo (inicios del siglo III) conservada en Eusebio, *HE* II 25,7.

gún papel razones apologéticas o ideológicas, sino que el recuerdo de los muertos desempeñó una importancia central en la cultura romana. Con este recuerdo de los muertos, se habrá asociado desde el principio un conocimiento (real o supuesto) de las tumbas de Pedro y Pablo.

Sorprende la vinculación de estos dos personajes importantes del cristianismo antiguo con la ciudad Roma⁷⁰. Pablo no había sido el fundador de la comunidad romana, sin embargo tenía muy buenos contactos en ella (Rom 16), hasta el punto poder considerar a la comunidad romana como filopaulina. Sin embargo, la tradición latina occidental resaltó desde muy antiguo la autoridad de Pedro, incluso sobre Pablo, a pesar de que el pescador de Galilea no había dirigido ninguna carta a esa comunidad. Es más, en la tradición oriental, donde aparece indicada la unidad de los dos apóstoles, Pedro viene mencionado casi siempre en primer lugar. ¿A qué se debió este hecho? Pudiéramos imaginarnos que la vinculación de Pedro con Roma fuera una creación de ciertas corrientes proto-ortodoxas de la capital del imperio durante el siglo II frente al excesivo paulinismo existente en la ciudad durante la época de Marción, pero vemos que las tradiciones petrinas no provienen exclusivamente de esa localización geográfica y Marción hubiera criticado esa invención. Tal vez, algún acontecimiento histórico decisivo vinculó para siempre la figura del pescador de Galilea con la ciudad del Tíber en detrimento de la figura paulina. Este hecho posiblemente fuera el martirio que Pedro sufrió en la ciudad que es reconocida como centro del imperio. Pablo, por el contrario, pudo haber muerto en Roma, aunque por instigación de los mismos cristianos o de muerte natural. Roma absolutizó a Pedro y vio en él al portador de autoridad de esa comunidad. En los siglos III-V, los obispos romanos se considerarán sucesores y herederos de Pedro, pero en ningún documento se nos indica que fueran sucesores de Pablo.

Libros recibidos

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco (Selección). Introducción, traducción y notas de Rafael Gómez Pérez* (Selección doce uvas 33), Ediciones Rialp, Madrid 2011, 18 x 11, 95 pp.
- FERRER, JOAQUÍN – PABLO BLANCO, *Lutero 500 años después. Breve historia y teología del protestantismo*, Ediciones Rialp, Madrid 2017, 24 x 16, 191 pp.
- HAHN, SCOTT, *El Credo. La profesión de fe a lo largo de los siglos* (Patmos. Libros de Espiritualidad), Ediciones Rialp, Madrid 2018, 19 x 12,5, 233 pp.
- HAHN, SCOTT, *La cuarta copa. Desvelando el misterio de la Última Cena y de la Cruz* (Patmos. Libros de Espiritualidad), Ediciones Rialp, Madrid 2018, 19 x 12,5, 185 pp.
- LABRADA, MARÍA ANTONIA (ed.), *La belleza que salva. Comentarios a la Carta a los artistas de Juan Pablo II*, Ediciones Rialp, Madrid 2006, 24 x 16, 151 pp.
- MARTÍNEZ, GERMÁN, *Eucaristía. Veinte siglos en veinte grandes textos*, Ediciones Rialp, Madrid 2018, 21,5 x 14,5, 180 pp.
- MARTÍNEZ, LUIS MARÍA, *El Espíritu Santo y la oración* (Patmos. Libros de Espiritualidad), Ediciones Rialp, Madrid 2017, 19 x 12,5, 130 pp.
- NAVARRO, FRANCISCO JAVIER, *Así se gobernó Roma*, Ediciones Rialp, Madrid 2017, 24 x 16, 456 pp.
- ORDEIG, MANUEL, *La adoración, Cuadernos Palabra*, Ediciones Palabra, Madrid 2018, 19 x 12, 239 pp.
- PHILIPPE, JACQUES, *La felicidad donde no se espera. Meditación sobre las Bienaventuranzas* (Patmos. Libros de Espiritualidad), Ediciones Rialp, Madrid 2018, 19 x 12,5, 205 pp.
- QUINTO TULIO CICERÓN, *Cómo ganar las elecciones [Notas sobre la candidatura al consulado]. Edición, traducción y notas de Eduardo Fernández* (Selección doce uvas 31), Ediciones Rialp, Madrid 2018, 18 x 11, 55 pp.

- REVUELTA, JOSEMARÍA, *Historia Medieval de la Iglesia en España. La Universidad, los religiosos, los Reyes Católicos y Cisneros*, Ediciones Rialp, Madrid 2018, 21,5 x 14,5, 161 pp.
- SADA, RICARDO, *Consejos para la oración mental* (Patmos. Libros de Espiritualidad), Ediciones Rialp, Madrid 2017, 19 x 12,5, 197 pp.
- SCHLAG, MARTIN, *Contra la idolatría del dinero. Cómo entender el mensaje del papa Francisco sobre la economía*, Ediciones Rialp, Madrid 2018, 21,5 x 14,5, 268 pp.
- SCHLATTER, ANTONIO, *Trabajo del hombre, trabajo de Dios. La dignidad del trabajo manual en las enseñanzas de san Josemaría Escrivá*, Ediciones Rialp, Madrid 2017, 24 x 16, 133 pp.
- VIAL, WENCESLAO (ed.), *Ser quien eres. Cómo construir una personalidad feliz con el consejo de médicos, filósofos, sacerdotes y educadores*, Ediciones Rialp, Madrid 2017, 21 x 14,5, 112 pp.
- BOCK, CHRISTIAN, *Zeitenfülle. Annäherungen zn das pradoxe Verhältnis von Vergänglichkeit und Vollendung* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 52), Echter Verlag, Würzburg 2017, 22 x 14, 293 pp.
- BRÜNING, CHRISTIAN – ROBERT VORHOLT, *Die Frage des Bösen. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel. Themen 6), Echter Verlag, Würzburg 2018, 23,5 x 15,5, 126 pp.
- CHUNG, JIN MAN, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie im Matthäusevangelium* (Forschung zur Bibel 134), Echter Verlag, Würzburg 2017, 23 x 15, 469 pp.
- DOHMEN, CHRISTOPH – THOMAS SÖDING, *Der Eine Gott. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel. Themen 1), Echter Verlag, Würzburg 2018, 23,5 x 15,5, 133 pp.
- FRIES, THOMAS, *Empfangt, was ihr seid. Impulse Augustins für eine eucharistische Spiritualität*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2018, 20,5 x 15, 147 pp.
- FRIES, THOMAS, *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo* (Cassiciacum 53), Augustinus bei Echter, Würzburg 2016, 22,5 x 15,5, 423 pp.
- KARIMUNDACKAL, THOMAS, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10,12-11,32* (Forschung zur Bibel 135), Echter Verlag, Würzburg 2017, 23 x 15, 371 pp.

- KOHL, BERNHARD, *Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers and Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx'* (Erfurter Theologische Studien 110), Echter Verlag, Würzburg 2017, 23 x 16,5, 420 pp.
- LERSCH, MARKUS – RUPERT M. SCHEULE (Hrsg.), *Tora und Evangelium. Grenzgänge zwischen Altem und Neuen Testament. Festschrift für Klaus Dorn* (Fuldaer Hochschulschriften 59), Echter Verlag, Würzburg 2017, 20 x 12, 407 pp.
- MÜLLER, CHRISTOF – GUNTRAM FÖRSTER (Hrsg.), *Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studentages von 12./13. November 2015* (Cassiciacum 39 – Res et signa 13), Augustinus bei Echter, Würzburg 2018, 22,5 x 15, 236 pp.
- MÜLLER, CHRISTOF – GUNTRAM FÖRSTER (Hrsg.), *Von Menschenwerk und Gottesmacht. Der Streit um die Gnade im Laufe der Jahrhunderte. Beiträge des XI. Würzburger Augustinus-Studentages vom 7. Juni 2013* (Cassiciacum 39 – Res et signa 12), Augustinus bei Echter, Würzburg 2016, 22,5 x 15, 191 pp.
- Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, herausgegeben vom Pius-Parsch-Institut. Band 6, 2014/2015*, Echter Verlag, Würzburg 2017, 22,5 x 14, 236 pp.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, HELEN – KLAUS BERGER, *Geist Gottes* (Die Neue Echter Bibel. Themen 12), Echter Verlag, Würzburg 2017, 23,5 x 15,5, 143 pp.
- ZUMKELLER, ADOLAR, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus. 3., bearbeitete und mit einem Nachwort von Andreas E.J. Grote versehene Auflage* (Cassiciacum 54), Augustinus bei Echter, Würzburg 2018, 22,5 x 15,5, 625 pp.
- ARCE MARTÍNEZ, JOSÉ MIGUEL, *Deus naturae, natura dei. El teísmo de la razón en Spinoza*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2016, 21,5 x 15,5, 79 pp.
- SERRA ESTELLÉS, XAVIER – VICENT TORREGROSA VALLS, *Inventari dels Arxius parroquials de l'Alcoià, l'Alt Vinalopó i el Comtat* (Monumenta Archivorum Valentina XV), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2017, 22,5 x 15, 258 pp.

- SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventari dels Arxius parroquials de la Safor* (Monumenta Archivorum Valentina XVI), Facultat de Teologia San Vicente Ferrer, Valencia 2018, 22,5 x 15, 234 pp.
- CIPRIANI, NELLO OSA, *Los Dialogi de San Agustín. Guía para su lectura* (Colección Delectat Audire 3), Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2017, 22,5 x 15,5, 335 pp.
- GONZÁLEZ VELASCO, MODESTO OSA, *Btos. José Agustín Fariña y Pedro de la Varga, de Valladolid. Agustino. Mártires en Paracuellos*, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2017, 19,5 x 12,5, 175 pp.
- GONZÁLEZ VELASCO, MODESTO OSA, *Cinco agustinos de Tierra de Campos (Palencia). Mártires de Paracuellos, beatos Constantino Malumbres Francés, Isidro Mediavilla Campo, Bernardino Calle Franco, Luis Abia Melendro, Marcos Pérez Andrés*, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2017, 19,5 x 12,5, 197 pp.
- MEDIAVILLA MARTÍN, BENITO OSA, *El convento de San Felipe el Real de Madrid*, Editorial Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2017, 24 x 17, 358 pp.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. JAVIER OSA, *Santo Tomás de Villanueva. Universitario, Agustino y Arzobispo en la España del siglo XVI* (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 58), Servicio de publicaciones R.C.U. Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial 2018, 24 x 17, 289 pp.
- ERAZO, P. JOSÉ OSA, *Diálogo de los Porteros. Opúsculo político chileno en los años de la independencia. Edición, introducción y notas, P. Javier Campos, OSA* (Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas 54), Servicio de publicaciones R.C.U. Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial 2016, 24 x 17, 127 pp.
- FAZZINI, GEROLAMO, *Encadenados. Diarios de mártires en la China de Mao. Traducción del italiano y adaptación de las introducciones José Ramón Pérez Arangüena*, Arcaduz, Ediciones Palabra, Madrid 2017, 21,5 x 13,5, 414 pp.
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, FRANCISCO, *El paso de la vida* (Mundo y cristianismo), Ediciones Palabra, Madrid 2018, 21 x 14, 447 pp.
- TORRA BITLLOCH, JOAN, *La sacramentalitat de la Pasqua en les cartes 54 i 55 de Sant Agustí* (Col·lectània Sant Pacià), Ateneu Universitari Sant

- Pacià – Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2017, 22 x 15, 308 pp.
- SCHROER, SILVIA – STEFAN MÜNGER (eds.), *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Paper Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014* (Orbis Biblicus et Orientalis 282), Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2017, 23,5 x 16,5, 168 pp.
- SOMAVILLA RODRÍGUEZ, ENRIQUE (dir.), *Los Agustinos en el mundo de la cultura. XIX Jornadas Agustinianas. Colegio San Agustín, Madrid, 4-5 de marzo de 2017*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2017, 22 x 14,5, 447 pp.
- LAZCANO, RAFAEL, *Lutero. Una vida delante de Dios*, San Pablo, Madrid 2017, 21 x 13,5, 270 pp.
- FABRIS, ADRIANO – CHIARA GIACCARDI – SIMONE MORANDINI, *Gesù. Fonte del nuovo umanesimo. Prefazione di Bruno Forte*, Edizioni Messaggero, Padova 2015, 21 x 12, 101 pp.
- ARIAS MONTANO, BENITO, *Correspondencia. Tomo I (1560-1570). Edición crítica, traducción, notas e índices de Juan Francisco Domínguez Domínguez*, Ediciones Clásicas, Madrid 2017, 24,5 x 18, 765 pp.